



UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
FUNDAÇÃO OSWALDO CRUZ
UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO
UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE

MARTINA DAVIDSON

ANTICAPITALISMO E RESISTÊNCIA ANIMAL:
Alianças selvagens sob perspectivas multiespécie e decoloniais

Rio de Janeiro

2024

MARTINA DAVIDSON

**ANTICAPITALISMO E RESISTÊNCIA ANIMAL:
Alianças selvagens sob perspectivas multiespécie e decolonial**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva, pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, como requisito para a obtenção do Título de Doutore em Bioética orientada pela Professora Doutora Maria Clara Dias.

Rio de Janeiro

2024

D252 Davidson, Martina.
Anticapitalismo e resistência animal: alianças selvagens sob perspectivas multiespécie e decolonial / Martina Davidson. – Rio de Janeiro, 2024.
218 f.: il.; 30 cm.

Orientadora: Maria Clara Dias.

Tese (Doutorado) - UFRJ/UFF/UERJ/FIOCRUZ. Programa de Pós-Graduação em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva, 2024.

Referências: f. 205-218.

1. Resistência animal. 2. Multiespécie. 3. Decolonialismo. 4. Capitalismo.
I. Dias, Maria Clara. II. Universidade Federal do Rio de Janeiro. III. Título.

CDD 174.957

FOLHA DE APROVAÇÃO

MARTINA DAVIDSON

ANTICAPITALISMO E RESISTÊNCIA ANIMAL:

Alianças selvagens sob perspectivas multiespécie e decolonial

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva, pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, como requisito para a obtenção do título de Doutore em Bioética Aplicada e Saúde Coletiva.

Aprovade em: 06 de setembro de 2024.

Profa. Dra. Maria Clara Dias (Orientadora)
Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

Profa. Dra. Luciana Simas
Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

Prof. Dr. Fabio Oliveira
Universidade Federal Fluminense (UFF)

Profa. Dra. Shaula Sampaio
Universidade Federal Fluminense (UFF)

Profa. Dra. Fernanda Alt
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio)

Prof. Dr. Carlos Dimas Ribeiro
Universidade Federal Fluminense (UFF)

Profa. Dra. Michelle Bandeira Teixeira
Universidade Federal Fluminense (UFF)

À Juno, por esta aliança tão selvagem.

À minha mãe e meu pai, por tudo.

AGRADECIMENTOS

Agradeço imensamente à todas as não humanidades, animais ou não, que fizeram desta tese possível. Não apenas num nível pessoal, mas à níveis de resistência coletiva. Seus coices, mordidas, planos de fuga, seus uivos, cacarejos, corridas, me inspiram de formas tão únicas que fica até difícil colocar em palavras (tão humanas palavras) o quanto me movem. Com vocês, estendo uma hifa no solo comum deste micélio tão potente e escondido, que são os mundos multiespécie.

A mi mamá, Graciela Hopstein, y mi papá, Jorge Davidson. Sempre que me sinto um pouco anfíbia, sempre que caminho pelos cantos da vida, vocês me abraçam como rios. Caudalosos quando precisam, tranquilos e cálidos quando podem. Obrigade por me apoiarem, por me fazerem rir das coisas mais simples, por estarem sempre ao meu lado na beirada da beira, no alto do precipício. Suas existências se entrelaçam com a minha, superando qualquer medo de cair. Nós somos incondicionais.

À Daniela Hopstein, Elisa Carrasquer y Marcos Carrasquer. Obrigade por me amarem exatamente como sou, por redefinirem constantemente as fronteiras do afeto e por me mostrarem uma prática de resistência a partir e através do amor.

À Juno. Obrigade por me ensinar os movimentos precisos, os passos leves, os sustos. Obrigade por me ensinar a desafiar a realidade, por me ensinar que as distâncias se encurtam a depender do afeto. Juno, obrigade por me inspirar nessa aliança selvagem tão única. Você me salvou de uma depressão profunda e seus bigodes são motivo o suficiente para eu querer ficar por aqui. Os gatos existem para nos ensinar a afundar os olhos no silêncio.

À Maria Clara Dias, minha orientadora. Quando não existiam as palavras que precisava para poder me expressar, você me ajudou a inventá-las. Uma vez um professor meu me disse que para sermos bons escritores, deveríamos aprender a sair dos detalhes das nossas vidas, a expandir nossa visão e aceitar nossa insuficiência. Diante disso, só tenho a te agradecer, Clara, por me mostrar que eu posso querer contar meus mundos, justamente a partir dos detalhes que me invadem e me movem. Aprender com você é um eterno exercício multiespécie.

À Alisha, por estar ao meu lado, me amar e deixar que eu te ame, por se deitar em silêncio comigo. Como se eu fosse um carro, quebrado, abandonado e você um gato descansando dentro das minhas rodas... tranquilamente, como se você me dissesse que sabe que eu jamais faria do teu refúgio, um lugar hostil. À Mihadra, por me ensinar que o amor animal pode prescindir da lembrança. Por me mostrar que o cheiro inspira o toque e que ainda

há formas de experimentar as mesmas coisas de sempre, de formas tão diferentes. À bell, por se acoruchar no meu peito, por me ouvir em espanhol e em silêncio. Você me ensina a bela irreverência do querer.

À Mica Peres, minhe companheire. Por me ensinar que todo tempo é tempo de nos desprender, de podar as raízes, arrancá-las do solo e enterrá-las para que possamos brotar de novo. Renascer, ao teu lado, é um sonho possível.

À Anahí Gabriela González, por e com quem anseio por mundos multiespécie. Obrigade por inventar comigo novas palavras, por me permitir sentir que é possível inventar a vida novamente, sonhando juntas, ferais, eternes. Como diz José Sbarra e eu o parafraseio: de tudo o que conheci com você, sou grate por querer mais.

À Agustina Marín e Belén María Ballardo, por me mostrar que as alianças transpassam fronteiras, por me mostrar que a vincularidade pode ser genuinamente e despretensiosamente bela. Obrigade por me ensinarem, por me acompanharem e poetizarem nossas existências entrelaçadas.

À Jade Cardoso, com quem aprendi não só a continuidade e o cuidado, mas também a força e a potência. Obrigade por me inspirar a ser cada dia mais amável, cada dia mais sólida, cada dia mais aberta às alianças da vida. Obrigade, também, por me ensinar a leveza. À Ellena Cardoso, minha afilhada, meu afago nesses tempos tão duros. Obrigade por me mostrar que os sorrisos não são nada descartáveis.

À Rafael Luz, por me ensinar a doçura, me acompanhar, me fazer prescindir do sentido. À Juliana Costa por me mostrar que mundos melhores já estão em curso. À Luan Almeida, por me inspirar, por compreender meus tempos tão animais. À Karen Loami, por me mostrar a beleza e o des-abandono através das mensagens mais curtas. À Wladimir Couto, por tornar o mundo mais palatável e por preparar o melhor drink com rum.

À Érica Quadros, Andressa Muniz, Mar Revolta, Fabio Oliveira e Priscila Cardia Petra. Sem vocês estes anos teriam sido assoladores. Não nos une o amor: nos une a mesma busca ou a mesma fuga; nos unem as mesmas e diferentes questões ou a mesma ignorância; nos une o mesmo desejo; nos une a proximidade incompleta, esse olhar que trocamos, cada uma desde diferentes alturas; nos une um longo silêncio, carregado de palavras que pesam demais para serem ditas sozinhas, assim, por acaso. É a beleza, o que nos une. Obrigade por seus trabalhos e sentimentos que me incentivam a acreditar na beleza do mundo – e talvez me façam acreditar que eu consiga contribuir um pouco para ela.

À todes es professories que permitiram um pensar para fora dos limites clássicos da Academia: à Carlos Dimas Ribeiro, Luciana Simas, Shaula Sampaio, Adriana Lobão, Marcelo Moraes, Cristiane Amorim, Rita Paixão.

Ao Library Genesis, por permitir o acesso ao conhecimento. As palavras são folhas, os ramos são frases, os idiomas são limbos, a linguagem é um tronco: é impossível impedir a eclosão das ideias e sua vegetabilidade profunda. Só é possível pensar, se for coletivamente. Não à privatização do conhecimento.

À Tilkum, Emily, Molly B., Hu, Fred, Fu Manchu e tantos outros. Por me permitirem rastrear e contar suas histórias.

RESUMO

DAVIDSON, Martina. **Anticapitalismo e resistência animal**: alianças selvagens sobreperspectivas multiespécie e decolonial. Tese de Doutorado em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva) – PPGBIOS, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2024

Este trabalho, entrelaçando teoria e ficção poética, percorre alguns conceitos de Anna Tsing - fricção, assembleia, lacuna, escalabilidade, arte de rastrear, perturbação - assim como se desenvolve em torno aos estudos multiespécie e no marco da resistência animal (CAS). Diante deste percurso, sugere-se a formação alianças multiespécie, aqui chamadas alianças selvagens, sob uma perspectiva decolonial, anarquista/anticapitalista. Utilizando metodologias etnográficas e de levantamento teórico, defendo que um estudo multiespécie é crucial para entender as dinâmicas de poder e opressão que permeiam nossas relações com os animais não humanos. Logo, explico a resistência animal com exemplos concretos, configurando as alianças selvagens como práticas de enfrentamento ao capitalismo e à colonialidade. Ao integrar essas perspectivas, este trabalho visa proporcionar reflexões que ampliem a compreensão das potencialidades de alianças mais que humanas para a construção de mundos mais justos.

Palavras-chave: resistência animal; multiespécie; alianças selvagens; decolonialidade; anticapitalismo.

ABSTRACT

DAVIDSON, Martina. **Anticapitalismo e resistência animal**: alianças selvagens sobreperspectivas multiespécie e decolonial. Tese de Doutorado em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva) – PPGBIOS, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2024

This work, intertwining theory and poetic fiction, traverses some concepts of Anna Tsing - friction, assembly, gap, scalability - and develops itself through multispecies studies and the animal resistance field (CAS). In light of this journey, I suggest the formation of multispecies alliances, here called wild alliances, from a decolonial, anarchist/anticapitalist perspective. Using ethnographic methodologies and theoretical research, I argue that a multispecies study is crucial to understand the dynamics of power and oppression that permeate our relationships with non-human animals. Thus, I explain animal resistance with concrete examples, configuring wild alliances as practices to confront capitalism and coloniality. By integrating these perspectives, this work aims to provide reflections that expand the understanding of the potentialities of more-than-human alliances for the construction of more just worlds.

Keywords: animal resistance; multispecies; wild alliances; decoloniality; anticapitalism.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Tigre Hu no zoológico de Cáscavel	105
Figura 2: Vaca Emily.....	111
Figura 3: Molly B	119
Figura 4: Foto da vaca Samuel, morador do Santuário Gaia.....	123
Figura 5: Porco Jujuba brincando na lama	125
Figura 6: Capivaras em Nordelta, um bairro privado na Argentina construído sobre os pântanos do rio Paraná.....	127
Figura 7: Porco pulando da caçamba de um caminhão, no meio de uma rodovia	137
Figura 8: Fu Manchu, o orangotango mantido em cativeiro no Zoológico de Omaha.....	143
Figura 9: Juno, minha gata tricolor.....	157
Figura 10: Ativista libertando cachorros no Instituto Royal, 2013	167

LISTA DE SIGLAS

EvoDevo	Biologia Evolutiva do Desenvolvimento
DNA	Ácido Desoxirribonucleico
COVID-19	A doença provocada pelo novo Coronavírus é oficialmente conhecida como COVID-19, sigla em inglês para “coronavirus disease 2019” (doença por coronavírus 2019, em tradução livre).

SUMÁRIO

NOTAS SOBRE A LINGUAGEM	13
1 INTRODUÇÃO	19
2 RASTEJAR E CONTAR HISTÓRIAS: PRÁXIS ANARQUISTA E FICÇÃO POÉTICA	24
2.1 A PRÁXIS SOB PERSPECTIVA ANARQUISTA: FAZER-PENSAR ANIMALIDADES	28
2.2 FICÇÃO POÉTICA.....	31
3 PARTE I – FRICÇÃO, LACUNAS E ASSEMBLEIAS NÃO-HUMANAS NAS RUÍNAS CAPITALISTAS	33
3.1FRICÇÕES E LACUNAS NO CAPITALISMO	34
3.2 COGUMELOS DO FIM DO MUNDO: MICORRIZAS E ASSEMBLEIAS	41
4 PARTE II – MULTIESPÉCIE.....	51
4.1 NATUREZA/CULTURA E ANIMAL/HUMANO	56
4.3 ESCABILIDADE	73
4.4 RASTREAR E PERTURBAÇÃO	88
4.5 CONTAR HISTÓRIAS	95
5 PARTE III – RESISTÊNCIA ANIMAL	102
5.1 RESISTÊNCIA ANIMAL: O QUE É?	104
5.2 OPRESSÃO ANIMAL.....	110
5.3 ULTRAPASSANDO FRONTEIRAS	112
5.4 INTERRUPÇÕES ANIMAIS	116
5.5 ANIMAIS, RESISTÊNCIA E POLÍTICA	126
5.6 CONDIÇÕES SOCIAIS DA OPRESSÃO ANIMAL: COLONIZAÇÃO E CAPITALISMO	129
5.7 MOTIVAÇÕES PARA A RESISTÊNCIA ANIMAL.....	138
5.8 COMO OS ANIMAIS RESISTEM?.....	144
5.9 ANIMALIDADE E COLONIALIDADE: VIOLÊNCIAS E LUTAS EM COMUM	150
5.10 MAS E TSING?	154
6 PARTE IV – ALIANÇAS SELVAGENS: GATOS, VACAS, BISONTES, CACHORRO E MAIS	156
6.1 A FUGA DA VACA	163
6.2 INSTITUTO ROYAL: CACHORROS E MILITANTES	166

6.3 NÃO CONSUMIR ANIMAIS NÃO HUMANOS: RESISTÊNCIA MULTIESPÉCIE E ALIANÇA SELVAGEM?.....	169
6.4 F(R)ICÇÃO POÉTICA	172
6.4.1 Aprender com as aranhas e suas teias: pensar mundos mais coletivos	173
6.4.2 Mariposas, vacas e galinhas.....	174
6.4.2.1 <i>Mariposas</i>	174
6.4.2.2 <i>Vacas</i>	174
6.4.2.3 <i>Galinhas</i>	175
6.4.3 As águas vivas também sabotam	175
6.4.4 A dança das abelhas: aprender a perceber os detalhes.....	177
6.4.5 Linguagem secreta dos elefantes: aprender a arte de escutar	182
6.4.5.1 <i>Preâmbulo</i>	182
6.4.5.2 <i>Os elefantes do zoológico e a arte de escutar</i>	183
6.4.6 Uma aliança entre Barad e Kropotkin	185
6.4.7 Assim nasce uma hifa: micélio de resistência.....	188
7 DESCONCLUSÕES.....	199
REFERÊNCIAS	205

NOTAS SOBRE A LINGUAGEM

*No podés/ trabajar con las palabras/ y usarlas/ como si no
tuvieran poder/ es como ser/ la policía/ salir a la calle / con el
arma en la cintura/ acercárnosla a la cabeza/ y decir que es/
para cuidarnos.
Tamara Grosso, 2019, p. 33.*

Pensei muito sobre se deveria ou não dedicar uma parte deste trabalho, mesmo que pareça menor, para falar sobre a linguagem e me colocar enquanto pesquisadore, isto é, me colocar como alguém que faz pesquisa também a partir de quem sou. No entanto, acredito que a Academia tem estado muitas vezes sujeita aos limites das formalidades e falsas neutralidades, limites estes que cerceiam, inclusive, apostas teórico-práticas e linguísticas que considero especialmente potentes. Por outro lado, também me pergunto se um preâmbulo sobre a linguagem pode parecer irônico em um trabalho que se propõe a pensar, também, a partir, com e em direção às animalidades não humanas - e o mesmo se aplica à contracolonialidade¹ ou decolonialidade.

Sobre a Humanidade infecciosa das palavras, trago o poema de Agus Marín (2020), chamado Foné:

*Não quero falar em seu nome/ dizem que você não tem voz./ mas é mentira/ O que
lhe falta são palavras/ Palavras./ de que servem/ quando não bastam para consertar/
o injustificável/ Se fosse possível usar a gramática/ a serviço da vida, criaria/
palavras novas, dispostas a quebrar o endosso/ do silêncio, do/ costume/ Palavras
que contam a história/ de quem tem voz e não palavras/ Palavras que abram jaulas/
em direção a novas leituras/ sons e linguagens/ que sublinhem o impossível/ que
construam pontes/ para outras narrativas (Marín, 2020).*

Isto é, este trabalho compreende que as palavras devem se dobrar em direções novas. O poema critica a insuficiência das palavras existentes para representar as experiências e as vozes dos animais não humanos, continuamente marginalizados e silenciado ao logo da história. Assim, junto-me a Agus ao tentar encontrar ou criar uma linguagem mais justa e eficaz, capaz de romper com o silêncio imposto para contar algumas dessas histórias, criando pontes para novas narrativas e possibilidades. Agus Marín e eu clamamos por uma reinvenção da linguagem para que seja possível libertar e fazer justiça em relação às vozes não humanas que são constantemente ignoradas.

¹ Utilizo contracolonialidade no sentido apresentado na obra “A terra dá, a terra quer” (Santos; Pereira, 2023). Na obra, contracolonialidade diz respeito a uma diversidade de práticas que desmantelam o projeto totalitário da colonialidade que estrutura nosso mundo.

Essa necessidade de reinventar a linguagem ressoa com o que bell hooks afirma acerca de uma inicial resistência por sua parte – e de muitas outras – em falar o inglês, a língua imposta pelos colonizadores britânicos nos Estados Unidos. Contudo bell hooks afirma ter desistido desse argumento, pois sob a noção de resistir à essa *língua do opressor*, esconde-se a realidade de que muitas pessoas estão recém agora "aprendendo a falar, apenas aprendendo a tomar posse da língua como um território onde nos transformamos em sujeitos". (hooks, 2013, p. 224)

Além disso, como nos diz Adrienne Rich “Esta é a língua do opressor, mas preciso dela para falar com você” (Rich, 1979, p. 14). Neste sentido, falo em conjuro com hooks e Rich, aplicando suas palavras e concepções ao português que aqui se faz presente neste trabalho. Um português que não quer ser a língua da conquista, da dominação, mas a de uma pessoa, a de grupos despedaçados e quebrados, de seres que colonialidade busca e buscou despossuir e desalojar. Tomar a língua de volta para nós, é, no marco deste trabalho, uma ocupação territorial e política, mesmo que possa considerar que as palavras são muitas vezes insuficientes.

Contudo, podemos ir além. Ao pensar na reivindicação contracolonial e/ou decolonial, ocupar a língua, subvertê-la, convocá-la, também alude a colonialidade do ser proposta inicialmente por Mignolo (2003):

[...] as línguas não são apenas fenômenos ‘culturais’ em que as pessoas encontram a sua ‘identidade’; elas também são o lugar onde se inscreve o conhecimento. E, dado que as línguas não são algo que os seres humanos têm, mas algo de que os seres humanos são, a colonialidade do poder e a colonialidade do conhecimento engendraram a colonialidade do ser (Mignolo, 2003, p. 603).

Tomar a linguagem de volta para a subversão do ser e para a resistência à colonialidade é, então, essencial, pois as línguas são mais do que simples meios de comunicação cultural; elas são o local onde o conhecimento se inscreve e se manifesta. Conforme argumenta Mignolo (2003), torna-se evidente que a opressão colonial está profundamente enraizada nas estruturas linguísticas. Recuperar a linguagem ou destituí-la da sua rigidez clássica, permite decolonizar não apenas o conhecimento, mas também as próprias identidades e existências, promovendo uma resistência potente contra o legado colonial.

Diante disso, hooks (2013) sugere que as recentes discussões sobre diversidade e multiculturalismo frequentemente desconsideram a questão linguística ou subestimam sua relevância. No entanto, junto-me a Anzaldúa (1987) e hooks (2013) ao pensar na necessidade de criar espaços onde vozes diversas possam se expressar usando outras palavras além das

mais tradicionais ou de vernáculos fragmentários. Isto porque a mudança na forma de pensar sobre a língua e seu uso altera fundamentalmente nossa percepção e conhecimento do mundo.

Reconhecer que a linguagem é um meio através do qual nos conectamos uns com os outros é particularmente desafiador em uma sociedade que tenta nos convencer de que a experiência da paixão é indigna e que sentir profundamente é sinal de inferioridade (LUGONES, 2014). Dentro do dualismo do pensamento metafísico ocidental, as ideias são sempre consideradas mais importantes que a língua, de forma que, para sanar a divisão entre mente e corpo, nós, pessoas subalternizadas e oprimidas, buscamos resgatar nossas identidades e experiências também através da linguagem. Como nos diz Val Flores (2013, p. 45) “a linguagem é um estratégico campo de batalha”² ao qual não podemos e nem queremos renunciar.

Diante disso, parece interessante a procura pela criação de um espaço para a intimidade ao desenvolvermos uma língua que reivindica, a partir da dissidência, a subalternidade, usando uma vernácula quebrada e sem regras fixas (hooks, 2013). Assim, quando se fizer necessário expressar palavras que não refletem a realidade hegemônica ou que não se referem a ela, utilizarei outra linguagem, o mais inclusiva possível: seja a partir da transexualidade*, de uma aposta não-binária, de uma posição anarquista, antiespecista, antirracista ou de qualquer outro lugar desviante da normatividade colonial. Nesse contexto, buscarei forçar a língua colonial a cumprir outros propósitos, ou seja, sugiro pegarmos linguagem do opressor e subvertê-la, transformando as palavras em uma fala contra-hegemônica para, assim, nos libertarmos também através da linguagem (hooks, 2013).

Desta forma, neste trabalho, a linguagem utilizada será por ora poética, por ora teórico-clássica. Será por ora tradicional, no que diz respeito às flexões de gênero, e por ora fraturada. Eventualmente se encontrarão utilizadas algumas das múltiplas declinações (e, *ie*, *u*, entre infinitas outras formas possíveis) empregadas pela linguagem inclusiva e/ou neutra no Brasil (Caê, 2021). Em todo caso cabe marcar que a linguagem inclusiva e as demais marcas linguísticas que se disseminam nestes escritos se apresentam como as encarnações textuais de uma escritura que não pretende falar por todos. Nessas escolhas, por menores e mais insignificantes que pareçam, se escrevem as pegadas da singularidade própria ou imprópria de quem escreve e faz eco - mas não busca representar - outros e outros sem os quais não poderia nem ter começado a falar, pensar, narrar, duvidar ou fantasiar com tudo o que está aqui contido. Todos temos muito que desaprender e que reinventar porque existe, nas dobras do

² Tradução própria.

nosso presente e nas beiras daquilo que está por vir, mil pequenas línguas que se contorcem, que ensaiam outros modos de nos narrar e de fantasiar a nós mesmas. Espero, assim, em ressonância com Vir Cano, que este texto se some a esses esforços, reconheça a coletividade de todo conhecimento e vislumbre outros mundos. Mundos mais plurais, mais fluidos, mais fugitivos, mais inapreensíveis, mundos onde todes aquelus que se sentem incluídes neste tipo de linguagem possam habitar sem medo³.

Neste sentido, este trabalho também se compromete com o uso de uma linguagem antiespecista - ou o menos especista possível, dado que ainda assim se trata de habitar a palavra humana. Assim, a partir deste momento, ao reconhecer a pluralidade de formas em que nos referirmos aos animais, serão utilizadas as expressões *animais não humanos* e *animais mais que humanos*⁴, de forma aleatória, para referir-se aquelas existências subjugadas sob o especismo estrutural (Oliveira, 2021). No caso de que seja utilizada uma linguagem especista para auxiliar no entendimento do texto, estas expressões virão entre aspas.

No entanto, antes de prosseguir com este longo preâmbulo, é necessário reconhecer brevemente o que se considera, no marco deste trabalho, como linguagem especista. Muites estudiosos e ativistas definem como especista aquelas formas linguísticas que ocultam a realidade das nossas relações ético-políticas com os animais não humanos, frequentemente marcadas por operações coloniais de inferiorização moral e política. Neste sentido, a linguagem especista é aquela que (re)produz a violência estrutural especista⁵ e muitas vezes oculta a complexidade relacional, altamente marcada pelos processos sócio-históricos, entre animais humanos e animais não humanos (Dunayer, 2004). Adotar uma linguagem antiespecista, portanto, é uma maneira prática de reconhecer a posição moral dos animais mais que humanos na Modernidade Ocidental e combater a legitimidade presumida dessa suposta relação de superioridade político-moral em relação a eles (Dunayer, 2004). Essas formas de linguagem fazem mais do que representar animalidades de maneiras específicas: elas podem servir como um compromisso antiespecista que se estende, a partir das fronteiras da moralidade, até a linguagem (Leach; Dhont, 2023).

³ Texto inspirado em “Notas para el Desconcierto” de Vir Cano (2022), Galerna: Buenos Aires.

⁴ Ver GAARD, Greta. Novos rumos para o ecofeminismo: em busca de uma ecocrítica mais feminista. Tradução de Izabel Brandão e Marina Verçosa de Andrade. *Revista Brasileira de Literatura Comparada*, n. 30, p. 34-51, 2017.

⁵ Segue-se o enfoque proposto por Speck de Sousa (2022), que reconhece que a própria percepção da violência contra animais não humanos poderia ser avaliada a partir de uma dimensão complexa, que transcende a mera violência direta (pessoal), assumindo contornos estruturais, muitas vezes, por meio de práticas especistas violentas, muitas vezes aceitas e naturalizadas no tecido social.

Por fim, para além de tudo isso a linguagem poética também será utilizada neste trabalho enquanto ferramenta de produção de ficção e teoria. Não só por sua capacidade de gerar estranhamentos - muito mais considerando que se trata de uma produção acadêmica-, mas também pela transmissão de algo a mais que a teoria clássica: o afeto mais que humano, a sensibilidade como ferramenta teórico-político, a ruptura com as regras coloniais que ainda invadem a Academia. A produção de ficções poéticas envolve a criação de narrativas que não apenas exploram a estética e a imaginação, mas também utilizam a linguagem literária e metafórica para abrir novos horizontes de compreensão, permitindo experimentar e refletir sobre ideias complexas de distintas formas. Este trabalho assume que este tipo de produção literária pode ser interessante para explorar algumas questões teóricas, trazendo-as para o domínio do sensível, e, quem sabe assim, facilitando uma compreensão distinta da/por/sobre a animalidade.

Os experimentos aqui ensaiados através da ficção poética permitem criar mundos alternativos e situações hipotéticas que desafiam as normas e expectativas convencionais. Mesmo sem utilizar somente a linguagem teórica clássica, acredita-se que estas narrativas podem desconstruir as estruturas de poder existentes, questionar hierarquias sociais e explorar as implicações éticas de diferentes modos de existência (Yvancos, 1993). Através de uma linguagem evocativa, as ficções poéticas têm o potencial de revelar algumas camadas bastante sutis da experiência humana e não-humana, proporcionando entendimentos profundos sobre a realidade, a moralidade e as relações interespecie. Essa abordagem, no caso antiespecista, pode apontar para a ficção poética enquanto poderoso instrumento filosófico para explorar os antiespecismos e a ecologia radical. Assim, neste trabalho, poderão ser encontradas uma série de narrativas e práticas que buscam reimaginar as relações entre humanos e não humanos, enfatizando a interconexão, vulnerabilidade e a codependência destas formas de vida e do meio ambiente (González; Davidson, 2022). Isto é, trata-se de criar cenários onde as fronteiras entre espécies se fazem mais borrosas e novas formas de alianças podem emergir. Inclusive, encontra-se a utilização da primeira pessoa do singular enquanto eixo conectivo e estrutural destes escritos.

As narrativas poéticas, então, desafiam a visão antropocêntrica tradicional que coloca os Humanos hegemônicos no centro da moralidade e do valor. Neste sentido, poderíamos dizer que elas podem, potencialmente, promover a imaginação para criar cosmologias onde os seres humanos são vistos como parte de uma teia complexa e dinâmica no mundo. Ao

reconfigurar a linguagem e as histórias que contamos sobre os animais mais que humanos, pode-se propor novas maneiras de ver e interagir com o mundo (Maciel, 2011).

Além disso, as ficções poéticas podem servir como uma plataforma para explorar e destacar as práticas de resistência animal ou perspectivas multiespécie, sejam elas humanas ou não-humanas. Isto é, quem sabe a linguagem poética pode apontar para diferentes formas de formar alianças entre diferentes espécies, terminando por se configurar como uma forma de enfrentamento e superação das opressões sistêmicas, como o colonialismo, o racismo e o especismo. Nestes escritos, essa abordagem é utilizada para promover uma visão radicalmente inclusiva e interconectada do mundo. Ao fazer isso, busca-se não apenas desafiar as normas especistas, mas também abrir caminho para novas formas de habitar o mundo - ou para velhas formas, muito invisibilizadas pelo capitalismo colonial-, contribuindo para o movimento antiespecista e a ecologia radical.

Dito isto, é necessário demarcar que este preâmbulo não se trata de um abandono completo da discussão material sobre o mundo. Sim, estamos falando sobre a linguagem há quase seis páginas, mas ainda assim reconheço a importância de ter em mente o poder excessivo que tem sido atribuído à linguagem ao longo das últimas décadas (Barad, 2017). Desta forma, este trabalho se localiza entre a necessidade do reconhecimento do poder linguístico e a necessidade de não abandonar os pensamentos acerca da matéria. Portanto, precisamos estar atentos ao fato de que as viradas linguística, semiótica, interpretativa e cultural têm transformado quase tudo em questões de linguagem ou representação cultural, sem reformular de fato os conceitos de materialidade e significação, nem a relação entre eles (Barad, 2017). Por conseguinte, é vital reconhecer a matéria como participante ativa do devir do mundo, em sua contínua "intra-ação"⁶: embora a linguagem seja importante, é crucial entender o quanto a matéria importa também.

Assim, convido a todes, a se sentirem especialmente interpeladas ou incomodadas com estes escritos, com seus desdobramentos, suas ousadias e suas falhas.

⁶ Ver Barad, 2017.

1 INTRODUÇÃO

Elegimos el ejemplar más exótico, nos enamoramos de su libertad y empezamos a construirle una jaula
José Sbarra, 2021, p. 55

Há alguns anos, muitos pesquisadores se dedicam a estudar a animalidade não humana e suas múltiplas extensões para a ética, a política e os direitos de outras espécies. No entanto, enquanto esses esforços teóricos aumentam, surgem também dúvidas sobre por que dedicar tanto tempo a estudar os mundos e imbricações mais que humanas. Acredito que não seja uma pergunta de simples resposta (também não acredito que exista uma resposta única), mas também acredito que ao longo do tempo tem sido cada vez mais evidente a necessidade de superar o monopólio do que se chama Humano — aqui destaco o uso de maiúsculas para referir-me ao Humano cada vez que esta palavra representar um ideal normativo e hegemônico da humanidade que é, portanto, branco, eurocêntrico, sem deficiências, cisgênero, marco, do Norte-global, rico, cristão, etc. (Davidson, 2024).

Na novela *La información*, de Martin Amis, publicada em 1995, o autor aponta que o ser Humano está sendo gradualmente destronado do centro do universo. Se isso começa com Copérnico e sua mudança paradigmática em relação à posição espacial da Terra, continua com Darwin, quando aprendemos que somos produto das mesmas leis evolutivas que deram origem a todos os demais animais (e à vida em geral). Nesse contexto, o pensamento baseado na animalidade pode apresentar-se como uma forma de superar os limites impostos pelo pensamento Humanista e antropocêntrico⁷ - pensamento este que está restrito pela centralidade Humana colonial. Os animais mais que humanos, então, devido às diferentes funções e posições que ocupam na sociedade, podem apresentar respostas diversas à algumas das perguntas centrais da filosofia e política ocidentais. A interrupção da escuta dessas articulações animais nada mais é do que o privilégio Humano cerceando vinculações e

⁷ A concepção de “antropocêntrico” ou “antropocentrismo” utilizada neste trabalho segue, de forma geral, o conceito proposto por Oscar Horta (2020). Para Horta (2020, p. 185), o antropocentrismo é “a consideração ou trato desfavorável daqueles que não são seres humanos”. Neste caso, o antropocentrismo poderia ser compreendido, tal qual sinaliza Horta (2020), como uma forma de especismo, em que a centralidade no humano não se justifica. Ao contrário, entendendo o antropocentrismo como uma forma de especismo, entendemos, inclusive, que o dualismo humano x animal tem se favorecido historicamente dos processos de animalização e desumanização de povos e grupos humanos oprimidos. Ou seja, a centralidade no humano posta pelo antropocentrismo revela a opressão especista na qual a animalização e desumanização de certos grupos humanos faz operar uma tentativa de inferiorização moral e disponibilidade de algumas vidas a toda sorte de violência.

reflexões que têm potencial de ultrapassar os limites impostos pela Modernidade e colonialidade.

No entanto, é necessário ressaltar que os estudos animalistas/antiespecistas e abordagens multiespécie - assim como muitas perspectiva decoloniais, embora não todas - em seus desdobramentos decoloniais e dos Estudos Críticos Animais, têm sido interpelados por uma questão comum: a questão do marcador que permite estabelecer quais vidas merecem ser vividas, fortalecidas e afirmadas⁸ e quais são lidas enquanto descartáveis, sub-humanas/animalizadas e sistematicamente lançadas à exclusão, opressão e ao abandono⁹ (Davidson; González, 2023). Em vista disso é importante ressaltar que esta operação é de natureza relacional, uma vez que só é possível afirmar algumas vidas através da subjugação, sub-humanização e animalização de outras (Fernández, 2020).

Cabe ressaltar que esses marcadores limitam perspectivas de mundos que não se encaixam nos parâmetros estabelecidos e impostos na Modernidade e colonialidade. Além disso, estas operações coloniais de subjugação moral e política, caminham próximas da manutenção do capitalismo global, evidenciando algumas questões que podem, potencialmente, apontar para caminhos de enfrentamento sob abordagens extremamente interseccionais e conectadas. Isto é, não adianta falarmos sobre capitalismo e não sobre decolonialidade; também não é possível falarmos sobre animalidade e não sobre a hierarquização moral colonial e assim por diante.

Diante desta interpretação, as análises em torno da criação ou imposição do binarismo colonial humano/não humano enquanto forjador e justificador de opressões estruturais (Lugones¹⁰, 2014) é de alta importância para compreender profundamente o especismo e suas artimanhas coloniais. Isto porque, se a não humanidade, traduzida aqui nas operações de sub-humanização ou animalização, apresenta-se como justificativa para a opressão e exploração de algumas existências, corpos e territórios, a não humanidade pode ser entendida como uma característica central de permissividade moral para esses atos atrozos (Davidson, 2020).

Assim, através do especismo enquanto braço articulado do dispositivo colonial - e por consequência, dos dispositivos racistas, heteropatriarcal, cissexistas, capacitistas, entre outros

⁸ Vidas ditas saudáveis, brancas, cisheterossexuais, cristãs e europeias.

⁹ As existências e territorialidades subalternizadas, isto é, racializadas, trans*, heterodiscordantes etc. Cabe ressaltar que utiliza-se trans* pois, ao adicionar o asterisco, sugere-se que há múltiplas maneiras de ser "trans" e de vivenciar a identidade de gênero, incluindo, mas não se limitando a, pessoas transgênero, não-binárias, gênero-fluido, agênero, bigênero, entre outras. O símbolo funciona como um convite à expansão, à flexibilidade e ao reconhecimento da diversidade dentro das experiências trans.

¹⁰ Aproveito, aqui, para marcar que Maria Lugones não era uma teórica antiespecista, isto é, aqui há uma aplicação de suas produções aos pensamentos animalistas.

- torna-se possível marcar “como animais” àquelas existências que não respondem a determinadas normas Humanas (Wolfe, 2003). Desta forma, torna-se urgente compreender o especismo enquanto um código de leitura de corpos e existências que, a partir da produção de ideias como a excepcionalidade humana e o binômio natureza/cultura, permite codificar qualquer existência subalternizada como algo menos que humana¹¹ (Weil, 2021) e, portanto, menos importante numa escala de hierarquização moral.

Através dessa abordagem teórica, é necessário tratar das críticas à noção de Humano¹² (ou Humanismo) tomando como eixos centrais a colonialidade, a animalidade/antiespecismo e o anticapitalismo, assim como a deficiência, a raça, o gênero, a sexualidade, a geolocalização, a etnia, entre outros. Trata-se, então, de um compromisso teórico-prático em evidenciar a implantação da maquinaria colonial-moderna enquanto forjadora de um ideal normativo do humano (o Humano) que não significou apenas um processo de animalização de pessoas subalternizadas, mas também significou a mercantilização e opressão de animais mais que humanos¹³. Neste contexto, diante das ruínas capitalistas e da violência devastadora colonial, faz-se necessário considerar os estudos sobre a animalidade e os estudos multiespécie enquanto imprescindíveis para a produção de teorias e práticas dissidentes e decoloniais.

A ontologia colonial Humanista e ocidental objetifica, oprime e violenta animais mais que humanos - assim como muitas existências humanas e não humanas. No que diz respeito à opressão e violência, torna-se essencial abordar todos os tipos de injustiças perpetradas pela tradição ocidental colonial-moderna, incluindo as relações que a branquitude europeia estabeleceu para com os animais mais que humanos (Belcourt, 2022). Neste movimento, trazer Billy-Ray Belcourt para o diálogo, torna-se muito interessante já que o autor propõe que os animais não humanos são sujeitos colonizados e, desta maneira, sua libertação é crucial para a decolonização como um todo (Belcourt, 2015). A ética animal decolonial de Belcourt (2015) destaca as conexões entre os colonos e a invasão das terras indígenas e da agropecuária (ou o sistema de *plantation*¹⁴), traçando a história do deslocamento de populações indígenas e nativas devido à agricultura industrial. O autor aplica a “política do

¹¹ Admite-se, neste trabalho, que nem todas as vidas subalternizadas são **igualmente** animalizadas.

¹² Em maiúscula, para marcar o caráter normativo da concepção colonial do que é considerado plenamente humano. Isto é, pertencer à espécie *Homo sapiens* não é suficiente para o marcador humano-animal dentro do contexto colonial, capitalista e Moderno.

¹³ Ver GAARD, Greta. Novos rumos para o ecofeminismo: em busca de uma ecocrítica mais ecofeminista. In: BRANDÃO, Izabel *et al.* (org.). **Traduções da cultura**: perspectivas críticas feministas (1970-2010). Tradução: Izabel Brandão e Marina Verçosa de Andrade. Florianópolis: Edufsc; Maceió: Edufal, 2017. p. 783-818.

¹⁴ Belcourt (2015) refere-se a *plantation* como sistema de plantio e pecuária colonial existente até os dias de hoje. O autor examina como a lógica da *plantation* moldou relações sociais, econômicas e ecológicas, perpetuando a exploração e a opressão de povos indígenas e negros. Essa definição amplia a compreensão do impacto duradouro das *plantations*.

espaço” para teorizar como os corpos indígenas e os corpos de animais não humanos foram tanto fisicamente quanto conceitualmente realocados dentro de espaços específicos de colonização (Belcourt, 2015). Centralizar “tanto a indigeneidade quanto a animalidade como locais de potência anticolonial” (Belcourt, 2015, p.4) é, portanto, crucial para o desmantelamento dos espaços coloniais.

Assim, a partir da recuperação ao redor do Humanismo e de suas críticas consolidadas, este trabalho se propõe a defender a hipótese de que os animalismos e os estudos e perspectivas multiespécie se configuram como elementos imprescindíveis para a reflexão e prática decoloniais. Assim, em um primeiro momento, trabalharemos as abordagens etnográficas de Anna Tsing e os matsutake, compreendendo-a como uma metodologia inovadora que nos permite investigar as complexas interações entre não humanos e entre humanos e não humanos. Seus conceitos de fricção, assembleia, lacuna e escalabilidade, trabalhados ao longo deste estudo, também buscam visibilizar a riqueza dos mundos mais que humanos. Tsing sugere que o mundo capitalista contemporâneo está em ruínas e que, ao examinar essas ruínas, podemos descobrir novas formas de coexistência e colaboração. Através de uma etnografia que incorpora a descrição detalhada e a análise crítica, Tsing nos convida a reconsiderar as maneiras pelas quais entendemos o mundo ao nosso redor, valorizando as interações multiespécie que frequentemente são negligenciadas nas narrativas dominantes.

Diante disso, em um segundo momento, serão trabalhados os estudos e perspectivas multiespécie. Estes estudos e abordagens emergem como campos que nos revelam mundos mais que humanos, proporcionando valiosas reflexões sobre as interconexões entre diferentes formas de vida. Esses estudos e perspectivas desafiam a visão antropocêntrica, colonial e moderna, propondo que outras espécies têm muito a nos ensinar sobre coexistência, adaptabilidade afeto, resistência. Ao incorporar uma perspectiva multiespécie, podemos aprender sobre as dinâmicas ecológicas e sociais que estruturam nossas vidas, reconhecendo a importância de todas as formas de vida (e não vida) na construção de um futuro justo.

Diante disso, em um terceiro momento, os estudos multiespécie nos conduzem a falar sobre a resistência, e aqui, neste trabalho, faz-se isso especificamente através da resistência animal. Neste caso, será utilizada “resistência animal” e não “resistência animal não humana” pois é assim que os Estudos Críticos Animais nomeiam todo esse campo de investigação e seus casos concretos utilizados como base. Assim, exemplos serão trabalhados apresentando diferentes formas como os animais não humanos resistem à opressão e à exploração,

desafiando as estruturas capitalistas e coloniais que buscam subjugarlos. Ao examinar essas formas de resistência, podemos entender melhor as estratégias que outras espécies utilizam para sobreviver e prosperar em ambientes tão Humanos, tão em ruínas, tão *antropocênicos*¹⁵. Essas reflexões são essenciais para reimaginar nossas próprias práticas de resistência e aliança em um mundo cada vez mais fragmentado.

Finalmente, as alianças selvagens são trabalhadas a partir deste percurso, sugerindo alguns caminhos (anarquistas e poéticos) para configurar, visualizar, conhecer mundos e vislumbrar a resistência animal, multiespécie e decolonial. Estas alianças, formadas entre não humanos ou entre humanos e não humanos oferecem novas formas de enfrentamento ao capitalismo e à colonialidade, promovendo uma coabitação baseada na selvageria, na animalidade e resistência comuns, na colaboração, na simbiose, nas relações micorrízicas. Ao integrar perspectivas poéticas, este trabalho busca expandir as possibilidades de resistência para além do humano, propondo que a mundos justos devem considerar as animalidades e as interações multiespécie.

Então, quem sabe, poderíamos dizer que este trabalho busca elucidar como essas abordagens interligam a noção de resistência ou indisciplina multiespécie com a construção de alternativas para o pensamento colonial e capitalista. Através dessas abordagens pode ser possível evidenciar como os pensamentos animalistas e multiespécie podem contribuir para a reconfiguração das relações entre humanos e não humanos. Além disso, essas novas e velhas perspectivas podem informar práticas e teorias voltadas para a construção de futuros menos Humanos.

¹⁵ Este neologismo faz referência ao Antropoceno.

2 RASTEJAR E CONTAR HISTÓRIAS: PRÁXIS ANARQUISTA E FICÇÃO POÉTICA

Diante das questões introduzidas, é crucial tratar sobre a razão pela qual este trabalho, que inicialmente pode parecer puramente teórico, é relevante num âmbito prático. Pretendo, para tal, investigar a interrelação entre teoria e prática sob a ótica das teorias anarquistas. Assim, ao longo do desenvolvimento desta tese, proporei uma reflexão não apenas sobre as propostas decoloniais enquanto indiscutivelmente práticas, mas também sobre a abordagem teórico-prática da animalidade. Sob esta perspectiva, argumentarei a importância de pensar uma práxis que seja ao mesmo tempo animal e decolonial; ao mesmo tempo teórica e instável; ao mesmo tempo de resistência e afeto.

Porém, antes disso, gostaria de apresentar o rastreamento de histórias, ou o "rastejar" por entre elas, como prática que evoca, neste trabalho, uma ação entrelaçada com a percepção crítica e sensível das narrativas ocultas nos meandros do tempo e do espaço. Tal como um rastreador que, em silêncio, segue os vestígios, rastrear histórias convida-nos a ouvir com atenção os sons abafados do passado, as presenças invisibilizadas do presente e as potências insurgentes do futuro.

Neste sentido, rastejar não é um ato de caça, mas de aproximação cuidadosa. É uma postura ética e política que se distancia da lógica extrativa do saber colonial, onde a história muitas vezes é arrancada violentamente do seu contexto e transformada em uma narrativa única, que apaga as vozes minoritárias. Rastrear histórias (ou rastejar com e ao lado delas), ao contrário, implica em escavar suavemente as camadas dos muitos mundos existentes, permitindo que as vozes silenciadas e subalternizadas — sejam elas humanas ou não-humanas — floresçam. Este rastreamento não é linear, não segue os parâmetros rígidos de um método clássico, mas move-se através de meandros, bifurcações, desvios e intersecções, em busca de fragmentos, de ruínas, de silêncios carregados de significado.

A prática de rastrear histórias se conecta diretamente com o que Anna Tsing denomina "a arte de perceber o mundo", uma metodologia que não apenas observa as relações humanas e não-humanas, mas que se entrelaça a elas, permitindo que a história seja contada por múltiplas vozes. Tsing nos ensina que a fricção entre essas histórias divergentes, por mais desconfortáveis ou contraditórias que sejam, é onde surgem as novas compreensões. Ao rastrear histórias, nos deparamos com esses pontos de fricção, onde as narrativas coloniais

encontram resistência, onde as alianças multiespécie e decoloniais emergem como forma de subverter os paradigmas impostos.

Essa prática de rastrear histórias não é apenas teórica, mas profundamente sensorial e emocional. O corpo de quem pesquisa — ou de rastreadore — também se torna um instrumento de percepção, um sensor afinado que capta as nuances, os detalhes que escapam à universalidade, Normalidade, ao sistema. Neste sentido, o corpo em movimento, que rasteja pelas histórias, também se transforma, se conecta, se torna um elo entre as diferentes temporalidades, espacialidades e existências que compõem as histórias rastreadas.

O rastreamento é uma aposta metodológica anticolonial, pois rejeita a ideia de um conhecimento centralizado, absoluto, e reconhece que as histórias são múltiplas, entrelaçadas, e muitas vezes conflitantes. Rastrear histórias é um movimento de resistência e indisciplina, uma forma de insurgência epistemológica que visa reconfigurar as formas de contar e ouvir as narrativas, levando em conta as ruínas capitalistas e coloniais que ainda moldam, perturbam, limitam e violentam nossas realidades. Rastejar por, com, através em direção a histórias é, portanto, uma aposta na decolonização do saber, uma recusa em aceitar as narrativas únicas e dominantes, e uma abertura para a multiplicidade dos mundos possíveis que coexistem nas sombras do presente.

Neste ato de rastrear histórias, há também uma dimensão poética que não pode ser ignorada. A própria linguagem se dobra, se fricciona, em busca de expressar aquilo que muitas vezes é inefável, aquilo que reside nas entrelinhas, nos ecos, nas pausas. A linguagem poética não é mero ornamento, mas parte integrante do processo de conhecer os mundos, pois permite que o rastreamento de histórias transcenda o literal e adentre o simbólico, o metafórico, o afetivo. Rastrear histórias, assim, torna-se um convite para uma leitura atenta das marcas deixadas nas margens, nos resíduos, nos vestígios do que foi, do que é, do que será e do que poderia ter sido.

Em suma, rastejar e rastrear histórias nos convida a uma prática de escuta profunda, de aproximação respeitosa e de interação crítica com as narrativas que permeiam os pluriversos humanos e mais que humanos. É uma forma de deslocar o olhar, de abrir-se para o inesperado, de acolher o outre em sua diferença e em sua potência transformadora. Ao rastrear histórias, não estamos apenas recuperando o passado, mas também imaginando futuros possíveis, abrindo caminho para novas alianças, para novos modos de coabitar e resistir nas ruínas do presente.

Assim, rastrear e contar histórias, rastejar por entre seus interstícios, torna-se uma aposta que conecta o etnográfico, o multiespécie e o poético na busca por novas formas de convivência e resistência. Este trabalho se estrutura em quatro partes que exploram essas dimensões, partindo de uma investigação sobre os conceitos fundamentais de Anna Tsing e avançando rumo a práticas de resistência animal e alianças selvagens.

Na **Parte I**, exploro a contribuição fundamental de Anna Tsing para a etnografia e os estudos multiespécie. Seus conceitos de fricção, assembleia, lacuna e capitalismo revelam as dinâmicas dos mundos mais que humanos. Aqui, rastrear histórias envolve se deparar com as ruínas deixadas pelo capitalismo, permitindo que as fricções entre as narrativas humanas e não humanas abram novas compreensões sobre a vida em meio à destruição. A etnografia de Tsing valoriza as interações multiespécie e oferece novas perspectivas sobre a convivência, a cooperação e a resistência em tempos de crise, onde os seres humanos e não humanos encontram formas de coexistir e florescer nas rachaduras do sistema hegemônico.

Na **Parte II**, o foco se volta para os estudos e abordagens multiespécie como reveladores de mundos mais que humanos. Esses estudos desafiam a visão antropocêntrica tradicional, mostrando como outras espécies têm muito a nos ensinar sobre coexistência, adaptabilidade e resistência. Ao rastrear histórias dentro dessas abordagens, emerge uma teia de relações que não pode ser compreendida apenas a partir de uma lógica Humana, mas sim através da interação profunda com outros seres e suas diversas formas.

Na **Parte III**, abordo o conceito de resistência animal, rastreando histórias de luta e subversão que ilustram como os animais não humanos resistem à opressão e à exploração. Ao analisar essas formas de resistência, revelam-se práticas que desafiam as estruturas capitalistas e coloniais. A partir de uma perspectiva decolonial, investigam-se as estratégias que as espécies mais que humanas utilizam para sobreviver e prosperar em ambientes adversos, demonstrando que a resistência não é apenas humana, mas um fenômeno multiespécie. Aqui, rastrear essas histórias também nos ensina sobre solidariedade, reconfigurando nossas próprias práticas de resistência e abrindo espaço para alianças inesperadas entre humanos e não humanos.

Cabe ressaltar que, na Parte III deste trabalho, a seleção dos casos de resistência animal foi orientada por três critérios fundamentais que moldaram a escolha dos exemplos analisados. O primeiro critério se baseia na **divulgação midiática** dos casos, mas não no sentido de necessariamente focar em histórias de grande repercussão ou ampla cobertura. Trata-se, antes, de reconhecer que só posso contar as histórias que de alguma forma chegaram

até mim, seja por meio de grandes veículos de comunicação, seja por relatos em espaços marginais ou redes alternativas de circulação de informação. Esses relatos, mesmo que não tenham alcançado o grande público, trazem consigo uma relevância significativa para o entendimento da resistência animal e suas implicações ético-políticas.

Esse critério evidencia que muitas das histórias de resistência animal permanecem ocultas, silenciadas ou marginalizadas nas narrativas dominantes. Portanto, o alcance midiático, no contexto deste trabalho, se refere mais à possibilidade de acesso e ao impacto que essas histórias têm ao emergirem, mesmo que em nichos específicos, e menos à escala de visibilidade que elas atingem. A escolha de contar essas histórias reflete um esforço de visibilização de resistências muitas vezes negligenciadas, reconhecendo que cada narrativa tem um potencial de transformação, independentemente de seu alcance midiático *mainstream*. Assim, este trabalho se propõe a rastrear essas histórias onde quer que elas se apresentem, sem hierarquizar sua importância pela repercussão que possam ter tido, mas sim pelo que revelam sobre as dinâmicas de resistência multiespécie.

O segundo critério que orientou minha seleção foi o **impacto emocional** que os casos provocaram em mim enquanto pesquisadore. Ao explorar as narrativas de resistência animal, fui tocado por histórias que evocaram uma profunda ressonância política e pessoal, refletindo a dimensão afetiva que muitas vezes permeia a relação para com a não-humanidade. O engajamento emocional reforça o caráter multiespécie das alianças que se formam na resistência, permitindo que as vivências e os afetos moldem a compreensão das lutas compartilhadas. A partir dessa conexão afetiva, os casos selecionados demonstram como as fronteiras emocionais e políticas são ultrapassadas, criando um espaço onde o afeto se configura como uma força transformadora.

Por fim, a escolha dos exemplos também foi *suleada*¹⁶ pela busca de **casos emblemáticos**, que fossem capazes de demonstrar a ultrapassagem das distintas fronteiras, conforme proposto por Colling. Esses episódios não apenas retratam resistências localizadas, mas revelam o cruzamento de fronteiras de espécie, simbólicas, físicas, entre outras,, mostrando como as práticas de resistência animal contestam as fronteiras hegemônicas. Através dessas fronteiras, evidenciam-se as interseções entre diferentes formas de luta e como elas se articulam para desafiar as estruturas capitalistas e coloniais.

Finalmente, na **Parte IV**, sugiro caminhos poéticos através das alianças selvagens, oferecendo novas formas de enfrentamento ao capitalismo e à colonialidade. Rastrear

¹⁶ Ao invés de “nortear”, escolho *sulear*.

histórias nessa etapa é um ato de imaginação política e poética, em que a colaboração aliançada emerge como forma de coabitação. As alianças selvagens, ao se fundirem com as f(r)icções poéticas, ampliam as possibilidades de resistência interespécie, promovendo transformações profundas. Ao integrar perspectivas anarquistas e poéticas, a criação de mundos mais justos e inclusivos começa e se centra nas animalidades e nas interações multiespécie, reconhecendo que as histórias que rastreamos e as narrativas que contamos podem ser agentes de mudança.

Diante disso, essas perspectivas são as que guiarão o desenvolvimento deste trabalho. Rastrear histórias, neste contexto, não é apenas uma prática de investigação, mas uma forma de insurgência, de abrir caminhos nas ruínas do capitalismo e da colonialidade, deixando que as vozes marginalizadas, humanas e não humanas, nos conduzam a novos futuros possíveis.

Dito isso, cabe apresentar algumas perspectivas que irei utilizar como base para este trabalho: a práxis anarquista e a ficção poética.

2.1 A PRÁXIS SOB PERSPECTIVA ANARQUISTA: FAZER-PENSAR ANIMALIDADES

Para compreender os esforços deste trabalho como teórico-práticos, será utilizada a perspectiva sobre conceitos produzida pelos anarquismos ao longo da história. Isto, inclusive, tem o potencial de tensionar a ideia de um texto ou uma teoria pura, compreendendo-o como mais que isso. Talvez este seja um bom momento para afirmar que este trabalho não busca produzir filosofia e que, caso o faça, isto será uma consequência tangencial. Dito isso, nas discussões anarquistas sempre esteve presente a sinalização de que o esforço teórico não deve buscar dar conta de toda a realidade. Neste sentido, Castoriadis (1986, p. 96) afirma que o real não é um “artefato estável, limitado e morto”, o que nos permite compreender o real como um espaço vital que foge constantemente da teoria.

Isto pode parecer estranho para muitos de nós, que habitamos o meio acadêmico. No entanto, é necessário demarcar que este reconhecimento não busca rejeitar os esforços teóricos enquanto válidos e potentes: busca, apenas, compreender que a modificação da realidade não passa somente pela proposta de uma teoria total ou universal. Inclusive, através dos conceitos de Tsing veremos como o universal é capaz de gerar fricções constantes quando deparado com casos concretos. Mas o que busco marcar, mesmo que eu reconheça que a proposta teórica absoluta é uma quimera, é que não devemos abandonar o esforço teórico e muito menos a prática política advindas desse exercício do pensar e sentir. Neste sentido, a

prática política, sob perspectivas anarquistas, visa a transformação¹⁷ e, por conseguinte, toda transformação supõe certa elucidação e compreensão da realidade. Desta maneira, a prática e teoria só podem ser compreendidas numa relação completamente indissociável, o que aqui será chamado de práxis. Isto é, este trabalho localiza-se sobre este território fronteiro (Anzaldúa, 1987) e anárquico: entre a prática e a teoria.

Assim sendo, tanto a atividade teórica quanto a prática política estão intimamente relacionadas e se articulam na práxis. Segundo a visão de Castoriadis (1986), que considera a teoria como uma forma de ação ou como uma tentativa sempre incerta de compreender o mundo, pode-se destacar a característica provisória da teoria e, dessa forma, reconhecer também suas limitações. Em outras palavras, reconhecer as limitações da teoria permite que ela esteja sempre aberta, sempre em disputa e transformação.

Em virtude dessa argumentação, a lente "ideológica" por si só não é suficiente para interpretar e analisar a realidade, pois pode resultar em uma atitude purista que é pouco enriquecedora para a atividade política - ou que pouco se traduz nos mundos reais. Ainda que a compreensão teórica da realidade não determine diretamente a ação consciente, ela pode orientar essa ação, o que é fundamental para projetos de longo prazo, como a constituição de mundos e futuros multiespécie. A teoria, ou a atividade teórica aqui presentes, buscam fornecer, então, instrumentos adequados para a ação política em um determinado contexto sócio-histórico:¹⁸ na América Latina (Brasil), em 2024, sob a escrita de uma pessoa não-binária, neurodivergente e antiespecista.

Assim, os pensamentos aqui contidos avançam por meio de interrogações, obrigando-me a manter provisoriamente certas coisas, mesmo que seja para questioná-las posteriormente. Quanto mais conectada à prática, mais realista e útil é a teoria. Afastada da experiência concreta coletiva, da experiência mais que humana e decolonial, a teoria torna-se abstrata - e incorre no risco de levar à iconoclastia pela iconoclastia. Destarte, este trabalho admite que a atividade teórica alimenta e é alimentada pela prática, constituindo-a e sendo por esta constituída (Silva, 2011). Assim, a observação do mundo, a escuta ativa e o exercício imaginativo situado tornam-se ferramentas interessantes para produção de teoria - ou práxis.

¹⁷ O original é: "El anarquismo es, en cambio, una aspiración humana, que no se funda sobre ninguna necesidad natural verdadera o supuesta, y que podrá realizarse según la voluntad humana. Aprovecha los medios que la ciencia proporciona al hombre [...] cuando éstos sirvan para enseñar a los hombres a razonar mejor y a distinguir con más precisión lo real de lo fantástico; pero no se lo puede confundir sin caer en el absurdo, ni con la ciencia ni con ningún sistema filosófico." A tentativa de transformar o anarquismo numa ciência também foi criticada por Malatesta.

¹⁸ Castoriadis destaca que a atividade teórica é aberta, mas não relativista por princípio; relativiza algo para alcançar outro lugar, destrói algo para construir outro em seu lugar, seguindo o princípio do pensamento aberto (Castoriadis, 1986).

Isto posto, as modificações teóricas e as correções das análises são constantemente influenciadas pela prática política, pois a última instância da práxis é a transformação da realidade: “Para teorizar com eficácia é imprescindível atuar” (FAU, 2024). A teoria deve, desta forma, ajustar-se à realidade modificada pela atividade política, permitindo alterações que a tornem mais propositiva para a intervenção concreta na realidade.

O problema da teoria no movimento revolucionário surgiu quando a atividade teórica foi transformada em sistema teórico, uma fantasia de saber absoluto e teoria total, especialmente na tradição marxista ortodoxa. Utiliza-se o termo "sistema" não como um conjunto coerente de conceitos, mas como uma teoria que pretende explicar toda a realidade. Neste sentido, isto pouco teria sentido dentro do meio animalista, uma vez que a animalidade engloba uma multiplicidade de pluriversos e subjetividades variáveis. No entanto, as teorias anarquistas não se propõem a ser um sistema, mas uma atividade que visa fornecer explicações sem respostas definitivas, sendo moldada pela práxis e criação histórica. As revoluções históricas demonstram que a experiência das pessoas e grupos subalternizados pela colonialidade moderna trouxe novos elementos que devem ser incorporados à teoria¹⁹ (Rivera Cusicanqui, 2010).

Quando estas experiências novas são ignoradas, podemos incorrer em uma forma de alienação, a alienação da teoria. A alienação da teoria ocorre quando esta se transforma de atividade teórica em um sistema teórico que busca reduzir a realidade a um esquema racional delimitado por leis gerais ou universais. Isso causa sua autonomização, transformando-a num sistema absoluto, subordinando a ação política ao seu quadro conceitual, mesmo que se pretenda dialética (Silva, 2011). A prática política também se aliena, subordinada à teoria que acredita explicar toda a realidade, impedindo a criação de novas estratégias e meios. Uma das múltiplas formas de romper com esta subordinação alienada e limitante, seria, a arte, por exemplo (Bidaseca, 2018).

Assim, neste trabalho, a teoria se constitui como atividade que busca fornecer instrumentos conceituais para compreender uma realidade concreta (FAU, 2023), mas admite-se que a teoria deve sempre ser revisitada. Neste sentido, é importante tomar o conceito de ideologia dentro dos âmbitos anarquistas. Aqui, a ideologia será considerada como um

¹⁹ A experiência dos zapatistas, por exemplo, não pode ser explicada apenas por condições econômicas; estas ajudam a compreendê-la, mas não explicam a emergência de novas relações e projetos radicais. As condições econômicas por si só não explicam a práxis em seu caráter novidoso, como no caso zapatista. Toda criação histórica, sem dúvidas, pressupõe relação com elementos antigos, mas caracteriza-se por criar novas significações a partir do existente, superando-o e criando novos elementos que a teoria não pode prever, mas que a atividade teórica pode elucidar, permitindo modificações conceituais (Gordon, 2008).

conjunto de ideias e valores que motivam a ação (FARJ, 2008, p. 17) - isto sem ser determinada mecanicamente pelas condições objetivas, mas contribuindo para dinamizar a ação. Diante disso, a prática política faz-se indissociável da atividade teórica, uma vez que a teoria sem ideologia é impensável para um projeto transformador. Castoriadis (1986) define a práxis como luta, interpretação e perspectiva, o que se espera que este trabalho consiga fazer.

Assim, no decorrer deste trabalho, a práxis sob perspectiva anarquista aparece como uma metodologia essencial para fazer-pensar animalidades. Esta abordagem combina a teoria e a prática, enfatizando a ação direta, resistência concreta e a transformação social através de alianças multiespécie. Ao longo das diferentes partes do estudo, são analisadas as interações entre humanos e não humanos sob um prisma anarquista, que valoriza a horizontalidade, a autogestão, a mistura constante entre teoria e prática e a resistência ao poder centralizado. Utilizando exemplos concretos de resistência animal e metodologias etnográficas, o trabalho demonstra como essas práticas podem informar e inspirar novas formas de coabitação e colaboração, baseadas na autonomia e na mutualidade entre todas as formas de vida. Assim, a práxis anarquista se entrelaça com as reflexões teóricas e poéticas, configurando-se como um caminho potente para a criação de mundos mais justos e inclusivos, centrados nas animalidades e nas relações multiespécie.

Finalmente, a práxis sob perspectiva anarquista é, então, capaz de oferecer uma abordagem única para compreender e transformar a realidade. Esta compreensão da práxis como metodologia evita a tentação de um sistema teórico totalizante e enfatiza a constante interação entre reflexão teórica e ação política concreta. Assim, ao considerar a animalidade dentro deste arcabouço anarquista, fica mais evidente a importância de uma abordagem que não apenas teorize sobre as condições dos animais mais que humanos, mas que também promova ações práticas visando a transformação dessas condições. Essa perspectiva é crucial no marco deste trabalho, pois não apenas destaca as limitações das teorias absolutas, mas também destaca a necessidade de uma ação contínua e contextualizada, voltada para a construção de um horizonte ético-político mais inclusivo e justo para todas as espécies.

2.2 FICÇÃO POÉTICA

A parte IV, por sua vez, utiliza dos exemplos, autoetnografia e ficções poéticas. A questão dos exemplos é importante aqui, não porque trata-se de uma dimensão meramente prática da teoria, mas porque, como dito na seção anterior, trata-se de uma práxis capaz de

contribuir muito para vislumbrar outros mundos, sejam eles já existentes ou não. Por sua vez, a formulação de ficções poéticas baseia-se na premissa de que a criação poético-literária e a narrativa imaginativa podem oferecer novas perspectivas sobre questões éticas, políticas e filosóficas complexas. Esta abordagem reconhece que o conhecimento não se restringe à análise lógica ou à argumentação sistemática, mas pode também explorar as profundezas da experiência humana e não-humana.

A incorporação de ficções poéticas na filosofia, ética e política traz algumas vantagens. Primeiramente, permite a exploração de novas ideias que seriam difíceis de abordar diretamente: isto é, por meio de narrativas imaginativas, é possível investigar mundos possíveis, éticas alternativas e novas formas de subjetividade. Além disso, ao contrário da produção de conhecimento tradicional, as ficções poéticas podem engajar os leitores emocionalmente, proporcionando uma compreensão mais pessoal dos temas abordados.

Contudo, as ficções e narrativas poéticas também permitem a criação de distintos espaços de pensamento. As ficções poéticas abrem espaços para a imaginação e a criatividade, permitindo escapar das restrições do pensamento linear e lógico. Isso pode levar a inovações teóricas e práticas, desafiando as fronteiras do conhecimento convencional (Moin, 2022). Autores como Jorge Luís Borges são frequentemente citados como mestres da ficção poética, já que desafiam e expandem o conhecimento ético, político e filosófico. Em suas obras, Borges utiliza paradoxos e labirintos narrativos para questionar a natureza da realidade, do tempo e da identidade (Borges, 1944).

Para implementar ficções poéticas na pesquisa, pode-se adotar várias estratégias. Uma delas é a criação de narrativas por intermédio da linguagem poética²⁰, desenvolvendo uma escrita (ou práxis) que aborde questões profundamente políticas e filosóficas de maneira indireta. Assim, a formulação de ficções poéticas, neste trabalho, representa uma metodologia que busca ampliar as possibilidades de investigação e compreensão dos mundos. Ao integrar a imaginação literária com a análise teórica mais clássica, essa abordagem pode oferecer novos caminhos para explorar questões fundamentais sobre a ética e a política.

²⁰ Ver “Notas sobre a Linguagem”.

3 PARTE I – FRICÇÃO, LACUNAS E ASSEMBLEIAS NÃO-HUMANAS NAS RUÍNAS CAPITALISTAS

As ruínas serão nossos jardins.

Anna Tsing, 2015

Diante do contexto até aqui traçado, busca-se, neste trabalho, explorar como as alianças, assembleias e fricções não humanas podem se articular como formas de resistência ao capitalismo e a colonialidade (e aqui, sugerirei, que também podem se configurar como resistência ao Humanismo colonial). É importante destacar que o conceito de *capitalismo* aqui utilizado, não faz referência a um sistema homogêneo, impenetrável e inabalável, mas sim a múltiplas experiências heterogêneas com as quais a resistência coabita, friccionando politicamente seus alcances e imposições. Não se trata, contudo, de romantizar a resistência, mas sim de tentar compreendê-la para além dos limites humanos. Isto é, trata-se de destacar a necessidade ou o interesse de aprendermos, também, a partir daquilo que não é humano - e, neste trabalho, a animalidade será tomada como pontapé inicial desta reflexão.

Assim, num primeiro momento, será apresentada a noção de fricção e lacunas de Tsing (2015) e, num segundo momento, será exposta sua leitura sobre as alianças não-humanas (Tsing, 2017). Com base nisso, buscarei aplicar esses conceitos ao caso de animais mais que humanos, com o intuito de estender a resistência sistêmica a esses agentes de transformação nas ruínas capitalistas. Para tal, a resistência animal será desenvolvida enquanto conceito e prática, de forma a se alinhar com as experiências que consideram a animalidade mais um locus de práxis de resistência, aliança, lacuna e fricção decolonial e anticapitalista.

Cabe destacar que Anna Tsing movimenta-se no texto quase que de forma não-humana: há interrupções ou respiros em formas de imagens; há muito dela e sua subjetividade em suas palavras; há a descrição de encontros, humanos ou não, que abalam o caminho sinuoso escolhido por Tsing. Também cabe apontar para o anarquismo ontológico de Tsing (Danowski; Castro, 2017) como um modo apropriado de existência no Antropoceno. Nesse sentido, o anarquismo ontológico seria justamente um caminho frutífero (ou fúngico) para pensarmos as contribuições das etnografias multiespécie para o Antropoceno.

Neste sentido, estabelecendo um diálogo entre as artes e a biologia, em especial com as teorias ecológicas e do desenvolvimento dos biólogos Scott F. Gilbert e David Epel (2008), Tsing propõe a arte de perceber o mundo (*arts of noticing*) como uma metodologia de descrição crítica dentro da antropologia. Ao contrário da observação antropológica

tradicional, essa abordagem de percepção do mundo permite que se emprestem técnicas de outros campos disciplinares, tais como o desenho e a narração polifônica (Moreira *et al.*, 2021). Para Anna Tsing, são esses cruzamentos que possibilitam o acesso a outras conexões e compreensões do mundo, antes inalcançáveis pelas etnografias e produção de conhecimento convencionais. A “percepção do mundo” torna-se, então, um método pelo qual a Tsing descreve criticamente as paisagens como pontos de encontros multiespécie, isto é, como aquilo que emerge na e da relação de atos e agências humanas e não humanas.

Segundo Tsing, esses entrelaçamentos multiespécie podem representar um modo de encarar e resistir às mudanças climáticas e outras perturbações prejudiciais causadas pelo Homem (Homem com H maiúsculo). Tsing defende a importância da etnografia e da descrição crítica para estudar as relações sociais não humanas. Para ela, contar essas histórias é uma forma de dar vida às paisagens e possibilitar a sobrevivência nas ruínas do Antropoceno.

Finalmente, será aqui trabalhada a etnografia, tradicionalmente vista como uma investigação individual, como um *modus operandi* coletivo, onde a palavra se transforma em um instrumento poderoso de comunicação e análise. Anna Tsing exemplifica essa abordagem ao explorar os encontros multiespécie em suas obras, utilizando não apenas suas observações, mas também as narrativas e experiências de diversos colaboradores, humanos e não humanos. Em grande parte de suas obras, Tsing demonstra como a etnografia pode transcender a perspectiva individual, engajando-se em uma construção coletiva de conhecimento que envolve múltiplas vozes e perspectivas. Dessa forma, a etnografia não é apenas um relato pessoal, mas um esforço conjunto que reflete a complexidade e interconexão das relações sociais e ecológicas.

3.1 FRICÇÕES E LACUNAS NO CAPITALISMO

Longe de ser uma obra que busca romantizar as experiências alternativas, locais ou de resistência dentro da globalização e o capitalismo global, *Friction: An Ethnography of Global Connection*²¹ (2005), aborda a necessidade de conhecer as grandes forças abstratas e universalizantes que atuam no mundo, através da observação daquilo que acontece quando elas se encontram e colidem com situações particulares. Assim, Tsing foca no que chama de *zonas de engajamento desconfortável ou zonas de fricção cultural*. Por fricção, Tsing

²¹ Fricção: Uma Etnografia da Conexão Global, tradução própria.

pretende capturar a dinâmica pela qual diferentes tipos de conhecimento e cultura entram em contato uns com os outros. A fricção é imaginada como uma metodologia de estudar reivindicações universais, ao mesmo tempo reconhecendo que estas não tornam tudo igual em todos os lugares. Isto é, pretende-se minar o status dado por certo a várias formas universais de conhecimento, concentrando a atenção nas "zonas de engajamento desconfortável onde as palavras significam algo diferente de um lado para o outro, mesmo quando as pessoas concordam em falar" (Tsing, 2005, p. 11). Como tal, a obra em questão opõe-se às teorias que nos fazem acreditar que a globalização implica o desdobramento evolutivo de uma nova era: em vez do campo cultural unificado que tais teorias preveem, Tsing convida leitórias a imaginar ligações improvisadas e colaborações incertas no mundo.

Esta obra é importante no marco deste trabalho, não só porque marca conceitos e reflexões interessantes para os estudos e abordagens multiespécie na atualidade. Mas também porque Tsing não busca simplesmente escrever contra aquilo que é tido e considerado como universal, mas sim entender as dinâmicas culturais e políticas em torno desse universal. Dentro das críticas decoloniais ao conhecimento universalizante, acredito ser interessante explorar as dinâmicas complexas nas quais estes universais se articulam, para então, por fim, poder trabalhar em direções outras.

Friction, então, trata-se de “uma exploração de métodos etnográficos para estudar o trabalho do universal” (p. 1). Tsing faz isso não apenas apresentando diferentes narrativas e perspectivas, mas centralizando duas análises na diferença entre tais narrativas e perspectivas. Ela pergunta como atores diversos poderiam colaborar na proteção das florestas tropicais do sul de Kalimantan, apesar de suas discordâncias sobre “o que supostamente são causas e objetos comuns de preocupação” (p. 246). Sua conclusão é que a diferença entre causas comuns deve ser considerada instâncias do que ela chama de 'confusão produtiva' (p. 247). Em vez de buscar ou lutar pela homogeneidade nas relações sociais e no ativismo político, tanto analistas quanto ativistas precisam entender que a fricção constitui a própria natureza da interação social e cultural: 'Uma roda gira por causa de seu encontro com a superfície da estrada; girando no ar, não vai a lugar nenhum' (contracapa). A fricção que dá nome à obra é, então, o conjunto das “qualidades desajeitadas, desiguais, instáveis e criativas de interconexão através da diferença” (p. 4).

De qualquer forma, somos convidados por Tsing não apenas a considerar as possibilidades de uma etnografia de conexões globais, mas também a repensar as possibilidades de ativismo e militância políticas. Sua crítica ao efeito paralisante de muitas

narrativas de poder-resistência e sua discussão sobre como as dialéticas universal-particular criam espaços políticos (de cima para baixo e de baixo para cima), podem, eventualmente, se tornar uma reflexão valiosa a partir da obra de Tsing (2005). Neste sentido, a abordagem da autora não se dá ao redor da totalidade quanto a primeira e última causa do que acontece em situações locais. Trata-se mais de repensar essas antinomias através do estudo de vários universais concorrentes à medida que se misturam em situações locais. Ou, utilizando as palavras de Tsing, “o império não é total; o marginal não é mágico” (Tsing, 2005, p. 33).

Diante do exposto, é crucial analisar o que Tsing (2005) entende por *universal*. Para a autora, o universal é um tipo de conhecimento que move objetos e sujeitos, sendo, portanto, eficaz e afetivo em determinadas situações. Assim, os universais podem transcender localidades, mas não dominam o mundo inteiro pois, se assim o fizessem, o capitalismo global não seria tão desordenado. Assim, voltar-se para o que a implementação dos universais coloniais capitalistas produz é um movimento desejável, já que, para Tsing (2005), neste movimento seria produzida tanto abstração quanto fricção. Diante disso, Tsing observa

As culturas são continuamente coproduzidas na interação que chamo de 'fricção': as qualidades desconfortáveis, desiguais, instáveis e criativas da interconexão através da diferença... A fricção recusa a mentira de que o poder global opera como uma máquina bem lubrificada.... A fricção pode ser a mosca no nariz do elefante (Tsing, 2005, p. 6).

Diante disso, somos capazes de reconhecer a importância de refletir acerca de como enfrentar o desafio de libertar as imaginações críticas do espectro da conquista neoliberal — que é singular, universal, global. Para ajudar nessa reflexão, Tsing (2005) argumenta que a atenção às fricções das articulações contingentes pode ajudar a descrever a eficácia e a fragilidade das formas emergentes do capitalismo e do globalismo. Ela sugere que o capitalismo global não é algo pré-existente ou algo que é simplesmente implementado. Ao contrário, Tsing propõe que, ao invés de presumir que sabemos exatamente o que é o capitalismo global, precisamos descobrir como ele opera dentro da fricção²².

Para explorar as questões acima mencionadas, Tsing (2005) toma a Indonésia como principal inspiração na sua obra. Sendo o quarto país mais populoso do mundo e o maior em termos de população muçulmana, a Indonésia é também um grande exportador de combustíveis fósseis, borracha, produtos de madeira, metais e óleo de palma (World Economic Outlook database, 2023). Diante deste panorama socioeconômico, Tsing destaca o

²² Além disso, o capitalismo global pode não ser a única força em ação no mundo, onde um universal gera fricção em seus encontros.

quão caótica e autodestrutiva é a comodificação universal no país, já que as atividades de produção de commodities resultam, muitas vezes, em paisagens inabitáveis ou em ruínas.

No final da Guerra Fria, muitos Estados clientes da União Soviética ou dos Estados Unidos colapsaram, incluindo o regime da Nova Ordem do presidente Suharto na Indonésia, cujo governo de trinta e um anos começou a se desfazer durante a crise econômica de 1997. Segundo Tsing, Suharto “transformou os negócios em predadores” (Tsing, 2005, p. 9) e seu regime, dominado pelos militares, era notório pela corrupção e clientelismo. A queda do governo da Nova Ordem desestabilizou o sistema de clientelismo estabelecido no país e criou um ambiente instável, que resultou no aumento da extração ilegal de recursos. Durante todo esse período, atores econômicos e políticos que se articulavam em nome do desenvolvimento e da prosperidade, viam as florestas como zonas desabitadas destinadas à extração de recursos.

O interesse de Tsing, no entanto, está, justamente, naquilo que acontece às margens dos processos de desenvolvimento. Isto pois, os mercados não são platônicos ou meramente abstratos (Fisher, 2020), mas sim, realidades concretas delimitadas pela fricção – e talvez também pelo ruído. Neste sentido, a fronteira do capitalismo, para a autora, se dá nos locais e momentos em que soldados e comerciantes desengajam a natureza de suas ecologias, culturas e costumes locais, tratando-a como mero recurso. Talvez, neste sentido, a própria definição de *fronteira* de Anzaldúa (1987), faça sentido: pensando na fronteira como um conceito multifacetado que vai além da definição geográfica tradicional, Anzaldúa descreve a fronteira como uma zona de conflito e de criação cultural, onde identidades e culturas se encontram, **colidem** e se transformam - não seria isso uma fricção?

A fronteira é, na obra de Tsing (2005) um conceito dinâmico e itinerante que requer tradução e adaptação onde quer que esteja sendo utilizado. No clima tropical de Kalimantan²³, por exemplo, a fronteira se depara com práticas locais de cultivo itinerante, em que não está claramente definido qual terra é pública ou privada e quais usos da terra são legais ou ilegais. Neste caso, a fronteira não reconhece a propriedade comunal, os costumes locais ou o conhecimento indígena, resultando no que Tsing denomina como “a tragédia da tragédia dos comuns” (Tsing, 2005, p. 35).

²³ Kalimantan é a parte indonésia da ilha de Bornéu. Bornéu é a terceira maior ilha do mundo e está localizada no Sudeste Asiático. A ilha é politicamente dividida entre três países: a Indonésia, que controla aproximadamente 73% da ilha sob o nome de Kalimantan; a Malásia, que ocupa cerca de 26% da ilha, nos estados de Sabah e Sarawak; e Brunei, um pequeno sultanato que ocupa menos de 1% da ilha. Kalimantan é conhecida por suas florestas tropicais, rica biodiversidade e recursos naturais, como madeira, carvão e petróleo (Encyclopaedia Britannica, 2024).

Esse fenômeno configura um padrão de desapropriação corporativa apoiada pelo Estado, cujos agentes podem incluir gangues armadas ou outros tipos de agentes desenraizados que tomam o que podem e seguem em frente. Tsing (2005) sugere imaginar uma contradição entre capital e governança, onde a governança requer racionalização, clareza e ordem, enquanto o capital prospera em contextos em que as oportunidades estão apenas emergindo. Nas zonas de desregulamentação, onde um suposto governo democrático está enfraquecido, o capital pode operar com a hipereficiência do roubo, frequentemente recrutando agentes do Estado para facilitar esse processo ilícito.

Diversos subtemas permeiam a obra de Tsing, mas, neste trabalho, busca-se tomar como central as formas em que a autora apresenta as fricções presentes nas configurações locais de práticas e entendimentos. Um dos objetivos centrais de Tsing é tornar essas configurações visíveis, demonstrando como os esquemas universalizantes podem gerar apagamentos. Isso se dá, por exemplo, quando autores se dedicam a descrever as atividades dos garimpeiros migrantes em Kalimantan - processo de descrição que muitas vezes tem uma concepção da paisagem como um mero recurso inerte que aguarda extração.

Assim, diante de exemplos múltiplos, Tsing sugere que os recursos naturais são abstrações derivadas de economias e ecologias anteriores. Para explorar mais essas experiências reflexivas, Tsing aponta que os entendimentos locais (e dissidentes) acerca da paisagem são frequentemente apagados pelas práticas dos garimpeiros migrantes. Para ilustrar este apagamento, Tsing (2005) oferece a visão dos Dayak²⁴, uma etnia e população que habita as montanhas de Bornéu. Entre outras coisas, os Dayak praticam o que costumava ser chamado de agricultura de corte e queima: trata-se do cultivo temporário de uma gama muito diversificada de plantas em um terreno desmatado na floresta. No entanto, após esse cultivo, os Dayak migram para outro local. Neste caso e conforme analisado por Tsing (2005), sob esta metodologia de cultivo, não há uma demarcação evidente entre o que é selvagem e o que é cultivado. Isto pois, algumas mudas são plantadas intencionalmente, enquanto outras são colhidas na natureza. Além disso, uma árvore frutífera pode crescer em um local menos sistematizado para a agricultura, de forma a criar articulações outras sobre o que se entende por paisagem.

²⁴ O **Dayak** ou **Dyak** é uma etnia de Bornéu. É um termo vago para mais de 200 subgrupos, localizados principalmente no interior do Bornéu, cada um com seu próprio dialeto, costumes, leis, território e cultura, apesar de traços distintivos comuns são facilmente identificáveis. Um dos maiores subgrupo é o Iban. As línguas Dayak são categorizadas como parte das línguas austronésias na Ásia. Os Dayaks eram animistas; No entanto, muitos foram convertidos ao cristianismo, ou abraçaram o Islã mais recentemente. As estimativas para a faixa da população Dayak são de 2 a 4 milhões.

Nesta narrativa, os Dayaks desfazem as fronteiras entre uma paisagem cultivada e uma selvagem justamente para se enquadrarem na moldura da linguagem universal do desenvolvimento ou da conservação, nas quais as paisagens naturais devem ser selvagens e intocadas. Aqui, encontramos o que Tsing denomina como uma lacuna, onde certas distinções universalizantes simplesmente não fazem sentido. Essas lacunas podem ser encontradas em diversos momentos, culturas, pessoas, existência e formas de se vincular com o mundo. De certa forma, acredita-se que os mundos multiespécie ou as visões animalistas possam representar lacunas múltiplas onde o universal não faz sentido.

Mas voltando ao exemplo das paisagens e dos Dayaks, é interessante perceber o que Anna Tsing traz em termos analíticos. A política de recursos nacionais da Indonésia remonta ao período colonial das Índias Orientais Holandesas e, durante esse tempo, o desenvolvimento²⁵ dividiu o país em zonas assentadas e zonas selvagens, sendo esta última destinada à exploração de recursos. Os planejadores coloniais não conseguiam perceber a sobreposição entre campo e floresta nas formas de uso da terra praticadas pelos Dayaks. Para esses planejadores, as pessoas da floresta eram vistas como fora da lei e invasoras, evidenciando, mais uma vez, a limitação de que a narrativa universal da colonialidade se aplique a compreender mundos diversos.

Contudo, para identificar essas lacunas no tecido da abstração, Tsing propõe uma abordagem etnográfica que não tenta reconstruir uma totalidade pré-contato, mas que abre espaço para entender as interações entre práticas locais e os universais que muitas vezes se sobrepõem às suas abstrações. Nesse sentido, Tsing sugere que, em vez de basear reivindicações de direitos em equivalentes à propriedade privada, devemos focar nas socialidades sobrepostas das florestas familiares, que capacitam e restringem os indivíduos no uso dos recursos florestais.

Ao visualizar essas lacunas, pode-se reconhecer outras formas de reivindicação de propriedade não-privada. Um exemplo interessante é a invisibilidade dos nômades para o Estado israelense, conforme discutido por Eyal Weizman (2017). Tanto a floresta vazia quanto o deserto vazio são construções da imaginação colonial. A colonialidade concluiu que essa natureza, embora lucrativa e frágil, transcende o conhecimento limitado de qualquer cultura vernacular.

²⁵ O desenvolvimento ou desenvolvimentismo aqui citado é uma abordagem reducionista que prioriza o crescimento econômico e a modernização, frequentemente à custa da justiça social, da sustentabilidade ambiental e da diversidade cultural (Alcosta, 2016). Alcosta também propõe que o modelo tradicional de desenvolvimento é imposto de forma colonialista e neocolonialista, ignorando as especificidades locais e as necessidades das comunidades.

Assim, uma etnografia multiespécie e/ou decolonial pode explorar as lacunas onde os universais colidem com práticas locais, gerando fricção. Essas lacunas se desenvolvem nas costuras dos projetos universais, surgindo onde os universais falham em definir todos os termos. Embora uma visão da natureza global, transcendente e não-social tenha se tornado uma força poderosa em todo o mundo, ela não é o único tipo de natureza existente no planeta (Ferreira, 2020). Para delinear os limites da hegemonia, é, então, essencial procurar essas lacunas. Além disso, muitas vezes os aparentes universais da descoberta evocam uma realidade que presumem descrever. De forma que o capitalismo não é, e não pode ser totalmente racionalizado: sua especulação necessariamente implica uma lacuna entre o que é e o que não pode ser (Yarrow, 2006).

Assim, se a fricção opera nas e através das práticas pelas quais um aparente universal como o *capitalismo* é manifestado, então também reside nas contradições que acompanham diferentes formas de universalismo. Diante disso, Tsing (2005) demonstra as formas distintivas nas quais os entendimentos ocidentais de *natureza* foram concebidos e os tipos de entendimento acerca do *global* que acompanham esses entendimentos. A generalização requer compatibilidade entre fatos e observações díspares, de modo que os fatos parecem se apoiar diretamente na generalização. Nesse processo generalizante, o trabalho contingente de mediação e colaboração é apagado.

Destarte, a obra de Tsing (2005) sugere que os universais são sempre apropriados e, portanto, modificados e domesticados em contextos locais. Por exemplo, indivíduos podem se esforçar para desfrutar a natureza em termos cosmopolitas, mas ao fazê-lo, podem acabar reconfigurando noções de classe. Movimentos ambientais indonésios dos anos 1980, por exemplo, usaram normas internacionais para criar uma contracultura que criticava padrões transnacionais, ao mesmo tempo em que se focavam em iniciativas locais. Embora comprometidos com princípios abstratos de ambientalismo, esses movimentos foram marcados pela tensão entre aliança e intervenção local, evidenciando a política de fricção entre o universal e o particular.

Para aqueles familiarizados com o trabalho de George Marcus (1998), grande parte do argumento de Tsing de que o global é contraditório e heterogêneo, será reconhecível. Trata-se de uma análise que atenta para as práticas específicas que geram pontos de fricção, mesmo que o relato de Tsing tenha um foco maior nas tensões e contradições do que nos pontos de contato.

Nesse contexto, é relevante relacionar a análise de Tsing com as noções de assembleias (e alianças) e de mundos multiespécie, relação que será mais desenvolvida no decorrer deste trabalho. Isto pois, as alianças entre animalidades e outras não-humanidades têm o poder de nos fazer reconhecer a agência dos animais não humanos (e outras formas de vida e natureza abiótica) na construção de resistências ao capitalismo e ao colonialismo. Essa perspectiva dialoga diretamente com o conceito de fricção de Tsing, pois ambas as abordagens desafiam as narrativas universalizantes e homogêneas que desconsideram a complexidade das interações locais.

Estas alianças e assembleias, assim como a fricção (Tsing, 2005), revelam como os agentes não humanos, incluindo animais, plantas e paisagens, desempenham um papel crucial na configuração das dinâmicas de poder e resistência. Nos mundos multiespécie, essas interações são fundamentais para compreender como as forças globais são negociadas e transformadas em contextos locais (Castro, 2023). Ao explorar as dinâmicas de fricção, Tsing demonstra como as culturas são continuamente coproduzidas na interação através da diferença, recusando a ideia de que a maquinaria do poder global opera de forma homogênea e bem lubrificada. Assim, a noção de alianças mais que humanas poderiam enfatizar a importância de reconhecer as contribuições não-humanas na construção de mundos alternativos e na resistência às forças hegemônicas.

Por fim, esta obra de Tsing (2005) aponta para a necessidade de libertar as imaginações críticas do espectro da conquista neoliberal. A atenção às fricções e às articulações contingentes pode ajudar a descrever a eficácia e a fragilidade das formas emergentes do capitalismo e do globalismo, promovendo uma compreensão mais profunda das complexas relações entre humanos e não humanos no cenário global. Essa abordagem parece essencial para decolonizar o pensamento e promover outras formas de vida, mais inclusivas e justas, que respeitem a diversidade e as especificidades locais. Ao integrar essas perspectivas, quem sabe, pode-se vislumbrar uma visão mais multifacetada da resistência no mundo contemporâneo.

3.2 COGUMELOS DO FIM DO MUNDO: MICORRIZAS E ASSEMBLEIAS

Uma vez analisadas as imbricações das lacunas e fricções na obra de Tsing (2005), este trabalho irá articular as noções de *assemblages* (assembleias, será o termo utilizado como

tradução a partir deste ponto²⁶) nas ruínas capitalistas também trabalhadas pela autora em sua obra *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*²⁷ (2015). Neste contexto, também será apresentada a noção de *alianças* que será articulada no decorrer deste trabalho. Para a realização deste percurso, busca-se explorar como os cogumelos matsutake para Tsing (2015), símbolo de vida resiliente em paisagens devastadas, revelam a complexa teia de interações entre humanos e não humanos nas ruínas do capitalismo. Ao investigar essas interconexões, Anna Tsing (2015) demonstra como as assembleias multiespécies e as alianças inesperadas desafiam a lógica capitalista, mostrando que a regeneração e a sobrevivência dependem de colaborações contínuas e indeterminadas entre diversas formas de vida.

Dito isso, é interessante destacar a forma na qual a obra de Tsing (2015) se articula. Não se trata de uma produção teoricamente clássica: a autora escreve em pulsos e circula por intermissões, configurando uma obra pela qual pode-se rastejar, correr, farejar. Isto pois, além de armar uma trajetória ao redor do fungo *Tricholoma matsutake* estendendo suas palavras como micélios e micorrizas²⁸, através de imagens e desenhos, possibilitando um contato diferente com as entidades não-humanas, já que prescinde ou vai além das palavras.

Esta obra de Tsing (2015) se desenrola sobre um mundo cada vez mais impactado pela atividade Humana, mundo este que nos últimos anos gerou debates intensos sobre o que alguns autories chamam de Antropoceno²⁹. Sob esta perspectiva, cabe destacar que parte dessas mudanças radicais que resultam no Antropoceno, foram engendradas e/ou impostas pelo capitalismo. Nota-se que, não é nesse sentido que a obra de Tsing não se apresenta como inédita, mas sim a partir e através de sua etnografia. Quem sabe, pode-se destacar que a trajetória trans-textual de Tsing (2015) se dá ao redor do interrogante acerca das formas de habitar e pensar um mundo em ruínas (Amante, 2023).

²⁶ “Assembleia” é a tradução escolhida por Jorge Menna Barreto e Yudi Rafael para *assemblages* na obra de Tsing. No entanto, há outras formas de traduzir esta palavra, como agregados e conjuntos.

²⁷ Em português, SING, Anna Lowenhaupt. 2022. O cogumelo no fim do mundo: Sobre a possibilidade de vida nas ruínas do capitalismo. Tradução de Jorge Menna Barreto e Yudi Rafael. São Paulo: n-1 edições. 412 p. Em espanhol, a referência corresponde a: TSING, Anna Lowenhaupt. Los hongos del fin del mundo: sobre la posibilidad de vida en las ruinas capitalistas. Traducción de Ramos Mena, F. J.. Buenos Aires: Caja Negra, 2023.

²⁸ Micélios são o conjunto de hifas emaranhadas de um fungo. E micorrizas são associações entre fungos da classe *Zygomycetes* e raízes de plantas vasculares, ocorrendo nos mais diversos ecossistemas terrestres.

²⁹ Embora a noção de Antropoceno tenha sido alvo de várias críticas, em vez de substituir o termo por outro, alinho-me com Tsing em sua proposta de multiplicar seus significados. Isto pois, a multiplicidade de significantes pode destacar o potencial destrutivo do ideal de Homem, com letra maiúscula, que está longe de ser simplesmente equiparável à espécie humana em abstrato. Assim, mais adiante será brevemente introduzida a noção de Plantationoceno, que não se configura a partir da oposição ao termo “Antropoceno”, mas como mais uma de suas possibilidades.

Diante de um interrogante tão potente e vasto, Tsing (2015) busca respostas através da vinculação colaborativa, isto é, fundamenta sua investigação nas relações reais estabelecidas na convivência com alguns "outres". Tsing, em conjunção com o movimento geral dos estudos e abordagens multiespécie, trabalha sobre a colaboração com não apenas humanas e diversas culturas, mas também com os não humanos em suas particularidades. De forma mais específica, Tsing vai elaborar sua obra com base nos caminhos inaugurados com e a partir dos fungos citados anteriormente.

Para melhor compreensão acerca das reflexões e práticas de Tsing (2015), é importante dar atenção à algumas das características dos fungos *Tricholoma matsutake* (ou, matsutake). O matsutake possui características notáveis que o tornam capaz de prosperar em ambientes degradados, preferindo solos pobres em nutrientes ao invés de solos ricos em matéria orgânica. Este fungo estabelece uma relação simbiótica com raízes de árvores específicas, como pinheiros e carvalhos, formando associações chamadas de micorrizas. Essas micorrizas são fundamentais para a sobrevivência tanto do fungo quanto das plantas hospedeiras, permitindo que ambos obtenham nutrientes essenciais do solo (Jones, 2023).

Essa relação simbiótica, onde o matsutake depende de outras espécies para prosperar, destaca a importância das alianças e, neste caso, das alianças em ecossistemas perturbados pela atividade capitalista antrópica. Sem os pinheiros e carvalhos, o matsutake não consegue sobreviver, o que evidencia a interdependência entre diferentes espécies no processo de retomada de áreas devastadas. Além disso, a presença do matsutake pode influenciar a diversidade fúngica do solo, moldando a comunidade microbiana ao seu redor (Fukuda *et al.*, 2018). Portanto, o *Tricholoma matsutake* exemplifica como formas de vida podem se adaptar e até mesmo prosperar em condições adversas, através de complexas redes de interações ecológicas.

Além disso, para a obra em questão, a indeterminação dos encontros assume um importante lugar reflexivo, principalmente em relação aos encontros entre humanos e não humanos. Neste ponto, dirijo uma crítica à Tsing, já que ela não trabalha mais profundamente a heterogeneidade da categoria "humanos", questão crucial para este trabalho. Isto pois, sob perspectiva decolonial, é necessário reconhecer que o termo *humano* pode ser generalizante e homogeneizante, sem abordar, desta forma, as desigualdades históricas e as dinâmicas de poder específicas que levaram à compreensão daquilo que é, nas normas coloniais e modernas, plenamente Humano. É neste contexto que aqui sugere-se a distinção entre humano, com minúscula, e Humano, com maiúscula. Isso porque, conforme já exposto, a

crise do Antropoceno exige um reexame de nossas práticas políticas e éticas, que, neste caso, fazem referência a um antropos que corresponde ao Humano hegemônico, ao ideal normativo do humano - ou seja, o homem cisgênero, heterossexual, sem deficiência, branco, cristão, do Norte Global, magro. Assim, *humano*, com minúsculas, simboliza, neste trabalho, aquelas vidas sub-humanizadas ou animalizadas pelas operações coloniais e racistas da Modernidade colonial, levando-as a ocupar, na escala piramidal da moralidade hegemônica, um lugar de menor importância.

No entanto, para Tsing, há algo interessante no que a autora chama de ação humana, isto pois, mesmo que muitas vezes possa ser extremamente destrutiva (aqui seria *ação Humana*, com maiúscula), ela também pode, potencialmente, possibilitar a formação de novas relações através de *designs* não intencionais. Para a autora (2015), humanos e não humanos são capazes de entrar em assembleias e, estas assembleias reconfiguram a ambas as partes desse encontro. Neste sentido, estes encontros podem ser transformados por estes encontros imprevisíveis. A intervenção humana, portanto, pode ter resultados variados na multiplicação de relações, isto porque a perturbação antrópica assume diferentes significados: variando desde a visão negativa e conservacionista estadunidense (modificar a floresta significa prejudicá-la) até as técnicas de manejo florestal sino-japonesas (na quais mais intervenção pode significar maior sucesso).

Colaborando com micologistas e catadores de cogumelos das florestas nórdicas, chinesas e estadunidenses, Tsing destaca uma característica bastante particular dos matsutake: até então, não foi possível reproduzir os matsutakes fora de suas assembleias naturais nas florestas, atividade que poderia ter fins comerciais. Assim, os matsutakes são fugas da lógica do projeto de escalabilidade da ciência moderna (Holliver, 2020) e tornam-se importantes pontos de reflexão para pensar nos conceitos e práticas das assembleias.

O conceito de "assembleia", para Tsing, se concentra em registrar as relacionalidades de "organismos que podem ser encontrados juntos e agrupados em um lugar" (Tsing, 2019, p. 17). Assim, "o social não pode mais ser tecido por distinções entre humanos e não humanos, ou entre cultura e natureza, pois é produzido em relações intrincadas com outros significantes" (Holliver, 2020, p. 13). Estas dimensões complexas trazidas pela autora, requerem um exercício teórico que seja capaz de animar o material e registrar seus encontros e relações. Para isso, a proposta de Donna Haraway (2016) serve como inspiração, pois, ao empilhar histórias sobre histórias não convergentes, adicionando camadas de contexto sobre contexto, o material se complexifica, confunde e não permite uma totalização, permanecendo aberto a ser

explorado e recodificado a cada movimento (Holliver, 2020). Assim, esquivando-se de um caráter centralizado na Humanidade, Tsing defende que todes devemos nos manter igualmente atentos às interações nas quais os Humanos e humanos não exercem papel ativo.

Explorando não apenas os cogumelos matsutake, mas também as redes e os emaranhados que os envolvem, Tsing realiza, então, uma reconfiguração significativa acerca da centralidade dos não humanos no pensamento. A etnografia e a análise de Tsing revelam como os mundos são cocriados, demonstrando que é impossível falar de vida sem considerar os encontros e contaminações com aquilo e aqueles que não são humanos. Os cogumelos matsutake, assim, tornam-se essenciais na perspectiva *tsingiana* para entender o mundo atual e projetar possibilidades de vida no futuro, levando-nos a reconsiderar conceitos fundamentais como indivíduos e assembleias (Holliver, 2020).

Tsing argumenta que o Antropoceno exige um reexame de nossas práticas políticas e éticas, que frequentemente se baseiam em um *antropos* hegemônico. Para tal, em vez de simplesmente criticar o capitalismo, Tsing busca dismantelar a noção de progresso, mostrando que a vida pode existir de maneiras múltiplas e resilientes fora do ritmo implacável do progresso capitalista. As histórias narradas por Tsing mostram modos de sobrevivência inesperados, vivendo precariamente entre encontros abertos e imprevisíveis que possibilitam reimaginar futuros alternativos. Este "vir-a-ser" é mais do que uma constatação de uma certa ontologia matsutake: é uma chamada à ação.

É importante destacar que Tsing (2015) utiliza a definição de progresso como uma marcha contínua que arrasta outras temporalidades a seus próprios ritmos dentro de um mundo capitalista onde sempre temos que produzir mais e mais rápido. Tsing aponta que o progresso está implícito em muitas suposições sobre o que significa ser Humano, sugerindo que os Humanos são vistos como distintos por sua capacidade de olhar para o futuro, enquanto outras espécies, vivendo no presente, dependem de nós. Esta argumentação sobre a projeção de futuro como diferenciação entre alguns humanos e a os animais não humanos é extremamente comum, como podemos ver, inclusive, no caso de Peter Singer.

Singer, em uma contribuição ao livro de Coetzee (2002) intitulado "A vida dos animais", utiliza uma narrativa ficcional para estabelecer um diálogo com a protagonista da história de Coetzee. Neste texto, a Singer (2002) afirma que nem todos os animais têm os mesmos interesses, e que o pertencimento a uma espécie ou outra pode implicar diferenças morais importantes. Para tal, Singer (2002) em seu texto "Reflections", escreve uma história curta na qual ele mesmo aparece como "Peter" em uma conversa com sua filha Naomi, à mesa

do café da manhã. O Peter ficcional reclama para Naomi que Coetzee não fez realmente uma palestra sobre os direitos dos animais. Em vez disso, afirma Peter, Coetzee se escondeu atrás do véu da ficção e do álter ego de Elizabeth Costello, não se comprometendo plenamente com nenhuma plataforma específica de direitos dos animais.

Elizabeth Costello, personagem fictícia do livro de Coetzee, é convidada para o seminário literário anual do *Appleton College* como palestrante convidada, assim como Coetzee foi convidado, na vida real, para falar em *Princeton*. Apesar de sua estatura como uma romancista celebrada (muito semelhante a Coetzee), Elizabeth Costello opta por não dar palestras sobre literatura ou escrita, mas sim sobre crueldade contra animais. Assim como Coetzee, Costello é vegetariana e abomina indústrias que experimentam e abatem animais.

A história é enquadrada por uma narrativa envolvendo Costello e seu filho, John Bernard, que é professor júnior em *Appleton*. A relação de Costello com Bernard é tensa, e seu relacionamento com a esposa de John, Norma, é ainda pior. Bernard não foi instrumental em trazer sua mãe para o campus. Na verdade, os líderes da universidade desconheciam a relação de Bernard com Costello quando fizeram o convite. Os temores de Bernard de que a presença e as opiniões de sua mãe seriam polarizadoras e controversas se mostram totalmente proféticos. Em seus pensamentos privados, ele mais de uma vez deseja que ela não tivesse aceitado o convite para palestrar. Costello dá duas palestras e, em seguida, participa de um debate com o professor de filosofia de *Appleton*, Thomas O’Hearne.

Dialogando com essa história, Singer usa sua narrativa imaginada para questionar a equação que Costello faz em sua palestra, equação que envolve uma vida humana e a vida de um morcego. A vida humana é claramente mais importante, argumenta Peter, porque o humano investe plenamente no futuro e devido à sua inteligência superior e ao que pode realizar.

A queixa mais veemente de Peter é a crença da personagem de que ela pode "pensar [seu] caminho na existência de qualquer ser" usando os mesmos poderes imaginativos que usa para criar personagens fictícios. Naomi mais ou menos ridiculariza essa ideia, alegando que é relativamente fácil imaginar um personagem fictício e que isso não tem aplicação real para entender os animais. "Se esse é o melhor argumento que Coetzee pode apresentar para seu igualitarismo radical, você não terá nenhuma dificuldade em mostrar quão fraco ele é" (SINGER, 2002, p.103), conclui Naomi.

Nesse contexto, Naomi pergunta ao personagem de Singer sobre quem ele salvaria primeiro caso sua casa pegasse fogo: ela ou Max, o cachorro da família. Diante dessa

pergunta Singer explica a Naomi, que, se sua casa pegasse fogo, o primeiro a ser salvo por seu pai ela, não o cachorro da família:

Sou seu pai, claro que eu salvaria minha linda filhinha. Mas a questão é que os humanos normais têm capacidades que excedem em muito as dos animais não humanos, e algumas dessas capacidades têm significação moral em determinados contextos. Veja você. Passou a noite acordada, trabalhando no projeto de pesquisa que tem de entregar no mês que vem. Já faz tempo que perdeu o interesse pelo assunto, mas está terminando assim mesmo para receber o diploma e, se tiver sorte, conseguir com ele um emprego ecologicamente útil. Toda sua vida é orientada para o futuro a um ponto inconcebível para Max. Isso faz com que você tenha muito mais a perder, e dá uma razão objetiva para qualquer um, não apenas a seu pai, preferir salvar você, em vez de Max, se a casa pegar fogo (Singer, 2002b, p. 105).

Singer, então, parte de uma matriz teórica (utilitarista) em que questiona se a morte de um animal, desde que indolor e não antecipada, seria em si mesma um mal. Para o filósofo, em princípio, não haveria nada de errado em matar um porco de forma indolor, desde que ele estivesse vivendo uma vida "feliz" (o próprio Singer reconhece a dificuldade prática em preencher esses dois requisitos, especialmente no cenário de produção industrial de alimentos) e contanto que se crie um novo porco para restabelecer "o montante total de felicidade porcina no mundo" (Singer, 2002b, p. 107).

Diante disso, vemos que Tsing não escreve sobre um mundo totalmente fictício. Ela faz justamente uma crítica a essa visão ao afirmar que, enquanto continuarmos imaginando como os humanos se fazem através do progresso, dessa promessa futura, às existências não-humanas também permanecerão presas neste enquadramento imaginativo. Para Tsing (2015), então, friccionar o futuro e o progresso, é, também, uma postura crítica à centralidade Humana no mundo colonial.

Diante disso, também acredito ser importante o que, para Tsing (2015) entende-se por "colonial" e "colonialidade". *Colonial*, na obra de Tsing, refere-se ao período e às práticas associadas ao colonialismo, ou seja, à dominação e exploração de territórios e povos do Sul-global por potências europeias ou do Norte. Esse conceito abrange a imposição de sistemas econômicos, sociais e culturais pelas potências coloniais sobre as populações locais, resultando em uma profunda transformação das sociedades originárias, suas terras e os ecossistemas. Por sua vez, a autora toma a *colonialidade* por uma estrutura que vai além do período histórico do colonialismo, referindo-se às formas persistentes de dominação, opressão e exploração que continuam a existir. Este conceito destaca como as estruturas de poder, a Modernidade, as relações econômicas capitalistas globais e as hierarquias sociais

estabelecidas durante o colonialismo permanecem influentes e operacionais até os dias de hoje.

Por sua vez, Tsing concebe a possibilidade de responder à colonialidade e ao capitalismo através de narrativas mais que humanas, narrativas que se conectam, também, ao seu conceito de *assembleia*. Tsing (2015) toma as assembleias como conceito para se referir a agrupamentos de materiais, ideias, corpos e fenômenos, a antropóloga Anna Tsing (2015) sugere que as assembleias podem servir como base para a produção de conhecimento e a narração de histórias. A ênfase nos encontros e composições oferece uma alternativa às práticas informativas tradicionais, que são orientadas para o indivíduo, unidirecionais e voltadas para o futuro. Tsing reatualiza essa ideia ao trabalhar com os cogumelos matsutake, expressando uma propriedade do pensar que é inerente às relações: o fazer-com. Donna Haraway reforça essa ideia, destacando a importância das ideias que usamos para pensar outras ideias (Haraway, 2016). A escolha sobre o que pesquisar, portanto, define também nossos conceitos e nosso pensamento.

Assim, com o objetivo de explorar como os cogumelos matsutake, presentes em paisagens devastadas, a obra de Tsing (2015) revela a complexa teia de interações entre humanos e não humanos nas ruínas do capitalismo. Tsing demonstra como as assembleias multiespécie e as alianças inesperadas desafiam a lógica capitalista, mostrando que a regeneração e a sobrevivência dependem de colaborações contínuas e indeterminadas entre diversas formas de vida. Ao colaborar com micologistas e catadores de cogumelos, Tsing destaca a particularidade dos matsutake de não poderem ser cultivados fora de suas assembleias naturais, escapando assim à lógica da plantation e da escalabilidade da ciência moderna. Este fato exemplifica como essas assembleias são essenciais para a compreensão de conceitos e práticas ecológicas complexas (Holliver, 2020).

Assim, ao propor as assembleias como base para a produção de conhecimento e narração de histórias, Tsing enfatiza encontros e composições que oferecem alternativas às práticas tradicionais informativas, unidirecionais e voltadas para o indivíduo. Sua obra não só desafia a centralidade do Humano no Antropoceno, mas também inspira novas formas de pensar e ser-com múltiplas formas de vida. Nesse sentido, cabe destacar que a obra em questão (Tsing, 2015) se dá a partir **e com** dos matsutake. Neste sentido, sua abordagem antropológica multiespécie pode nos apontar para reflexões acerca da possibilidade de colaboração entre humanos e não humanos para contar histórias, para gerar conceitos, para percorrer caminhos teórico-práticos alternativos à maquinária colonial. Uma das conexões

estabelecidas entre Tsing e os matsutake se dá, por exemplo, através do cheiro dos cogumelos: isto é, o olfato, sentido extremamente relacionado às animalidades, é convocado como fonte de conhecimento e conexão. Assim, o cheiro sinaliza a conexão multiespécie tanto do ponto de vista do cogumelo, como de Tsing, abrindo espaço para novas perspectivas nas quais a linguagem não passa somente pelas palavras, mas pela imersão na linguagem e existência não-humana.

Tsing propõe, então, abordar o mundo do ponto de vista de um fungo. Isto pois, para a autora, o fungo matsutake serve menos como um conceito do que como uma poética prática – uma poética da ontologia da multiplicidade. Assim, o matsutake e os fungos, oferecem uma ontologia que recusa o ser enquanto uma força geral, unificadora sob a qual todos os fenômenos são organizados (Choy *et al.*, 2009). Os fungos oferecem uma maneira de falar sobre campos e linhas de conexão, relação, interpenetração, devir e transformação.

Contudo, acredito que Tsing e muitos outros pesquisadores, conseguem compreender a existência fúngica de maneiras distintas e mais profundas. Isto pois, articula-se um esforço de compreensão de mundos a partir de fungos, não só sobre eles. É isso que Tsing (2015) busca com sua etnografia grupal ao redor dos matsutakes. Para Tsing, através do “ponto de vista” de um fungo, podemos sintonizar nosso sentido relacional de distintas formas. Assim, à medida que mantemos nossos olhos em um fungo e olhamos através dele, temos a oportunidade de aprender a ver não apenas a multiplicidade, mas também a diversidade das relações incipientes na paisagem de forma mais concreta.

Por outro lado, é interessante pensar acerca dos matsutake quanto às suas associações. Micologistas categorizam cogumelos de acordo com as maneiras como obtêm nutrição ou como se relacionam com um hospedeiro. Eles geralmente os dividem em três tipos: saprófitos, parasíticos e micorrízicos³⁰ Os matsutake localizam-se no grupo de fungos micorrízicos.

A relação micorrízica entre um matsutake e seu hospedeiro é um tanto complexa. O matsutake produz uma massa micelial densa em seu habitat subterrâneo, chamada de “shiro”, que em japonês significa literalmente a cor branca (白), um castelo (城) ou um lugar (所) (Choy *et al.*, 2009). Se alguém raspar a camada superficial do solo, verá o shiro, um solo branco ou cinza claro que se encontra entre ou ao redor das árvores hospedeiras. O shiro atua como um forte ao redor de um castelo: o matsutake é um competidor fraco diante de outros

³⁰ Fungos saprófitos obtêm nutrição de corpos mortos de plantas, como árvores, troncos, palha ou compostos, ou de outros fungos e animais. Tanto fungos parasíticos quanto micorrízicos obtêm nutrição de organismos vivos. Fungos parasíticos prejudicam as plantas hospedeiras, às vezes acabando por matá-las. Em contraste, fungos micorrízicos formam uma relação simbiótica com as raízes das árvores (Sheldrake, 2020).

fungos e microrganismos e evita solos ricos em matéria orgânica onde outros prosperam. O shiro elimina mofo e bactérias, e as raízes de outras plantas que tentam penetrar no shiro apodrecem, fazendo com que se afastem ou desvie do mesmo. Dentro de seu domínio, o shiro pode ser comparado a um leito de sementes para os cogumelos matsutake.

Os micélios³¹ de matsutake se entrelaçam com as raízes jovens em crescimento de pinheiros e criam micorrizas. Eles cobrem as pontas das raízes finas dos pinheiros, penetram entre as células das raízes e formam uma estrutura conhecida como rede de Hartig, através da qual trocam substâncias com os pinheiros. Quando uma raiz de pinheiro cresce e engrossa, o crescimento de raízes laterais finas para. As raízes principais espessas não criam uma relação micorrízica com o matsutake. As micorrizas matsutake-pinheiro são produzidas apenas temporariamente, quando os ciclos de crescimento das raízes dos pinheiros e dos micélios de matsutake coincidem. A cooperação de raízes de pinheiro entrelaçadas, micélios de matsutake e outros microrganismos garante alimento para o fungo. Assim, a micorriza em um shiro é uma estrutura de simbiose. Ela reúne vida com outros organismos e permite que seu fruto, os cogumelos, floresçam. Dada essa complexidade, muitos aspectos dessa relação simbiótica ainda são misteriosos para os humanos e representam um desafio emocionante para cientistas e engenheiros comerciais (Suzuki 2005; Yamada; Omasa, 2003).

Pensar micorrizicamente nos aponta para paisagens e práticas que prosperam na *lacuna* entre o que é considerado selvagem e o que é considerado domesticado – a costura entre a suposta natureza e cultura (Choy *et al.*, 2009). Ao fazer isso, este movimento não só nos orienta para os processos subterrâneos que desenham essas lacunas e costuras, mas também nos alerta para outros processos que podem traçar esses limites de forma diferente.

Pensar micorrizicamente também nos apresenta, então, a tarefa prática de traçar mais dos caminhos em que os matsutake articulam com árvores, florestas, encostas de montanhas e mais. Isso porque trata-se de um movimento dinâmico, nas quais as linhas lançadas pelo matsutake não funcionam apenas serialmente – funcionam em paralelo ou radialmente, recusando uma única direção, causa ou lógica. Assim, as condições práticas da vida micorrízica do matsutake – em todos os locais específicos onde os matsutake prosperam – permitem uma reflexão profunda, circunstancial e definitivamente não-humana.

³¹ Micélio é a parte vegetativa de um fungo ou colônia bacteriana, que consiste de uma massa de ramificação formada por um conjunto de hifas emaranhadas (Stamets, 2005).

4 PARTE II – MULTIESPÉCIE

*[...] ¿Seguirá la razón dominando / en un mundo prendido
fuego? / No creo en el imperativo moral / me fui corriendo de
ese antro / reduccionista. / El monstruo es grande, es máquina.
/ De acá salimos juntxs. / Y cuando todo esto pase / ya no serán
para nosotres / los animales. / Quién sabe si seremos con ellos /
en otro mundo posible.
Agus Marín, 2020*

De acordo com Tsing, os projetos capitalistas de grande escala nunca se realizam completamente, pois sempre há um resíduo, uma brecha, uma organização de resistência que a autora examina. Ela oferece uma análise profunda das práticas capitalistas na busca pelo controle, que requer a eliminação da diversidade, mas também das estratégias de resistência formadas por humanos e não humanos. Um exemplo notável dessas ilhas de resistência é observado no estudo dos fluxos de vida inter-relacionais no mundo do cogumelo matsutake. Tsing propõe a revitalização da paisagem dentro das relações multiespécie como uma categoria analítica poderosa para pensar em sociabilidades além do humano, resistindo aos projetos de escalabilidade (este conceito será aprofundado mais adiante). Analisar as interações entre cogumelos e outros seres na formação de redes ecológicas dinâmicas e móveis retira a paisagem de seu status moderno de matéria inerte e passiva, radicalmente separada do sujeito Humano. Nesse contexto, o humano se inscreve nas linhas dinâmicas de vida multiespécie (Tsing, 2019, p. 27), onde subjetividades além do Humano trabalham de forma mútua e profundamente relacional para criar habitabilidades - ou seja, condições de emergência da vida.

Viver nas ruínas do capitalismo demanda uma subversão, pensada como um empreendimento ou pacto invariavelmente multiespécie, e não apenas como um projeto de libertação humana. Essa abordagem coloca Tsing em uma perspectiva crítica ao capitalismo que, embora influenciada pela teoria marxista (Tsing, 2009), se afasta desta de maneira significativa (Tsing, 2019, p. 187), questionando a própria epistemologia do pensamento Moderno. A produção, dentro da teoria marxista, é destacada pelo conceito de "trabalho" como uma singularidade humana, que diferencia essencialmente os modos de trabalho humano dos animais não humanos. Humanos têm História, enquanto outros seres vivos têm, no máximo, uma história. A produção pode ser vista como uma separação clássica entre mente e matéria no pensamento ocidental. Essa concepção de matéria, herdada do pensamento

cartesiano, vê a matéria como uniforme, estática e inerte, baseando as ciências modernas em leis mecânicas quantificáveis. A teoria marxista também é influenciada por essa ciência do século XIX, que operava com dicotomias epistemológicas modernas (sujeito e objeto, mente e matéria, natureza e cultura).

No entanto, uma nova perspectiva sobre matéria e materialidade tem ganhado tração na antropologia, influenciada por estudos de antropologia da ciência (Latour, 1994, 2000), estudos queer (Butler, 2015; Preciado, 2014, 2018), feministas (Fox-Keller, 2006; Schiebinger, 2001) e críticas decoloniais (Ani, 1994; Ballestrin, 2013; Lugones, 2014). Esse movimento contemporâneo reposiciona a reflexão crítica ao capitalismo, incluindo múltiplas vozes humanas e não-humanas, como o matsutake. Isso sugere novas alianças e formas de pensar a questão.

Tsing, em sua obra, desestabiliza a ontologia e a epistemologia moderna, inspirada por essas teorias, ao considerar socialidades fúngicas e vegetais e a vivacidade do material, dentro de uma abordagem feminista ao Antropoceno. Para ela, o Antropoceno não é definido por perturbações humanas em si, mas pela quebra nas coordenações das paisagens multiespécie. Nesse contexto, as ruínas do capitalismo incluem paisagens com múltiplos atores humanos e não humanos. A autora rejeita a noção de Natureza como matéria inerte e intocada, devolvendo-a a um fluxo de atores diversos que criam paisagens históricas e dinâmicas.

O aspecto singular do Antropoceno, segundo Tsing, é exemplificado pelas *plantations*. Essa metáfora ilustra a escalabilidade, usada pelos colonizadores portugueses na economia açucareira e replicada em outras colônias. As *plantations* caracterizam-se por monoculturas e trabalho escravizado, criando paisagens padronizadas e segregadas que demonstram a escalabilidade para gerar lucro e progresso (Tsing, 2019, p. 182). As *plantations*, como tecnologia colonial moderna, são políticas de proliferação da morte e eliminação da diversidade cultural e biológica. O encontro colonial e a erupção do Homem destacam-se nessa dinâmica, com uma ideia de universalismo abstrato, associada ao sujeito branco, europeu e cis-masculino, engajado em dominar a Natureza.

Tsing argumenta que as *plantations* agem como máquinas replicantes que transformam matérias-primas em mercadorias capitalistas, promovendo patogenicidade. Essa dimensão necropolítica (Mbembe, 2016) deve ser considerada tanto nas sociedades não-humanas quanto nas humanas, onde tecnologias coloniais escravistas são reinventadas em mecanismos institucionais e legais de violência policial e encarceramento em massa da população negra.

Cabe, aqui, ressaltar que tomarei por “necropolítica” a definição proposta por Mbembe (2016) que corresponde ao poder de ditar quem pode viver e quem deve morrer.

Mbembe desenvolve esta noção de necropolítica através do estabelecimento de um diálogo com algumas contribuições Foucaultianas (1978), o biopoder e em suas tecnologias populacionais. Foucault foi um filósofo, historiador, teórico social, psicólogo, crítico literário e professor francês que pensou de forma crítica a história da Modernidade. O trabalho de Foucault se tornou conhecido por suas reflexões sobre poder e sobre as estruturas políticas das sociedades ocidentais, desde a antiguidade até a contemporaneidade. Para o filósofo, o poder está sempre associado a alguma forma de saber que emana de diferentes direções, pessoas e instituições pois “o poder opera de modo difuso, capilar, espalhando-se por uma rede social que inclui instituições diversas como a família, a escola, o hospital, a clínica. Ele é, por assim dizer, um conjunto de relações de força multilaterais” (Foucault, 1999, p. 57).

Foucault defende que, para embasar e fortalecer decisões, ações ou escolhas que influenciam várias pessoas, é preciso dominar técnicas e instrumentos que justifiquem e afirmem essas decisões. Por meio desses mecanismos, podem ser viabilizadas diversas práticas de organização social como, por exemplo, os direitos e deveres em uma sociedade. No entanto, para ele essas técnicas e instrumentos serviram também para práticas autoritárias de segregação, monitoramento, controle dos corpos e até mesmo dos nossos desejos. Por isso, no pensamento de Foucault (1978) o discurso juntamente ao poder e ao saber, constituem um objeto de estudo constante.

O autor tinha a preocupação em conhecer porque determinados discursos são aceitos como verdadeiros e não outros. Como eles são criados? Quais os seus impactos? Foi aí que elaborou dois termos que serão de igual importância para a obra de Mbembe: a biopolítica e o biopoder.

Para Foucault (1978), biopolítica é a força que regula grandes populações ou conjunto de indivíduos, diferentemente das práticas disciplinares utilizadas durante a Idade Média que visavam governar apenas o indivíduo. Já biopoder se refere aos “dispositivos” e tecnologias de poder que administram e controlam as populações por meio de técnicas, conhecimentos e instituições. Os biopoderes se ocupam da gestão da saúde, da higiene, da alimentação, da sexualidade, da natalidade, dos costumes, a medida em que essas se tornaram preocupações políticas. Por isso, os instrumentos do biopoder (Biologia, a Matemática, a Economia, entre outros campos do saber), se tornaram, ao longo dos anos, fundamentais para fornecer dados,

informações e políticas sobre endemias, natalidade, seguridade social, poupanças, entre outros.

Foucault desejava demonstrar com esses termos a ideia de como a expressão do poder mudou durante os séculos e como foi influenciando as relações sociais nas cidades modernas e, principalmente, por intermédio dos discursos. Para ele, a civilização moderna assistiu várias transformações de suas estruturas de poder e saber durante a história, pois os conhecimentos, leis e as políticas mudaram muito desde os primórdios da humanidade - e de maneira ainda mais acelerada após a revolução industrial nos séculos XVIII e XIX.

A partir desse marco, todo o saber produzido visava controlar fenômenos, como aglomeração urbana, transformação dos espaços públicos, epidemias, organização da economia, manutenção da paz, organização das cidades e de suas estruturas. As sociedades modernas tornaram-se política, econômica e socialmente organizadas de formas semelhantes. No entanto, essas estruturas semelhantes não colocaram fim aos conflitos.

Para atender aos interesses e vontades das mais variadas sociedades modernas, ideias de ameaça, medo e ódio em relação a um inimigo foram mantidas. Mas há um diferencial: se antes as guerras eram iniciadas a fim de proteger o soberano, com objetivos delimitados, e a morte de uns assegurava a existência de todos ao final, os conflitos travados ao longo dos dois últimos séculos mostraram um caráter sem precedentes. Ou seja, para Foucault os massacres, extermínios e regimes totalitários modernos, como o nazifascismo, radicalizaram os mecanismos políticos de morte já existentes.

Ideias de controle dos corpos, purificação da população, supremacia de um determinado grupo sob outro não surgiram no século XX, mas passaram a ser foram amplamente aceitas com base no poder exercido por governos e estruturas administrativas. Por meio do discurso do Estado, tais práticas tornaram-se aceitáveis, mesmo visando a rejeição, expulsão e aniquilação de determinados grupos.

Assim, para Foucault, o discurso é o instrumento de poder que determina condutas e valida políticas. No entanto, como analisado pelo mesmo, é preciso cautela ao lidar com tal instrumento já que este acabou possibilitando práticas cruéis e políticas que reforçam estereótipos, segregações, inimizades e extermínios.

É diante deste panorama que o “deixar morrer” se tornou aceitável para as sociedades modernas. Mas, sem dúvidas, isto não é aceitável para todos os corpos. O corpo “matável” é aquele que está em risco de morte a todo instante devido ao parâmetro definidor primordial da raça (eu acrescentaria do sexo-gênero, da classe social, da geopolítica, entre outros). Mbembe

explica que, com o termo necropolítica, sua proposta era demonstrar as várias formas pelas quais, no mundo contemporâneo, existem estruturas com o objetivo de provocar a destruição de alguns grupos. Essas estruturas são formas contemporâneas de vidas sujeitas ao poder da morte e seus respectivos “mundos de morte” – formas de existência social nas quais vastas populações são submetidas às condições de vida que os conferem um status de “mortos-vivos”.

Sabemos que em cada sociedade existem normas gerais para a população –as supostas liberdade e autonomia? Nesse sentido, Mbembe afirma que cabe ao Estado estabelecer o limite entre os direitos, a violência e a morte. Mas, ao invés disso, os Estados utilizam seu poder e discurso para criar zonas de morte. O filósofo levanta exemplos modernos: a Palestina, alguns locais da África e o Kosovo. Nessas zonas, a morte se torna o último exercício de dominação. Mbembe (2016) afirma que quem morre em zonas como estas são grupos geralmente selecionados com base no racismo, sexismo e outras características dissidentes. Isto funciona através de um discurso de que determinados grupos encarnam um inimigo (por vezes fictício, por vezes não). Este discurso sugere que, com essas mortes, não haverá mais violência.

Diante da necropolítica que se alastra também para os mundos não humanos, Tsing usa a plantation como metáfora para práticas violentas sobre a diversidade cultural e biológica na produção de saber, referindo-se a uma ciência da plantation voltada para desenvolver instrumentos de controle e otimizar investimentos. Enfrentamos um "credo hegemônico e orientado para a extinção" (Tsing, 2019, p. 59). Viver nas ruínas parece impossível devido ao insaciável apetite do Antropoceno, que elimina a diversidade e a vida que não encaixa nos cálculos de lucro. No entanto, "Viver nas Ruínas" de Anna Tsing mostra que é possível desenvolver estratégias de criação e amor nos interstícios dos desejos do Capital. É a estes esforços que gostaria de me somar, demonstrando que a resistência e as alianças mais que humanas podem configurar parte dessas estratégias. Para Tsing, outros seres, como o cogumelo matsutake, desafiam as práticas de plantation, e é crucial aprender a escutá-los e entender suas mensagens para transformar nossas práticas.

Diante deste breve panorama, Tsing introduz, por meio dos cogumelos (2015), das fricções e lacunas (2005) os estudos ou apostas multiespécie. No entanto, para embasar a definição de estudos e abordagens multiespécie, acho importante tratarmos a respeito da dicotomia colonial-moderna entre natureza e cultura. Muites escreveram, viveram e

propuseram caminhos teóricos para discutir esta questão, porém, decido, aqui, seguir uma importante referência sobre o assunto: Laura Fernández.

4.1 NATUREZA/CULTURA E ANIMAL/HUMANO

É interessante situar o debate a respeito da dicotomia entre natureza/cultura e animal/Humano dentro das produções teóricas mais recentes, pois este é um importante ponto de partida para os estudos e abordagens multiespécie. Para isso, conforme dito anteriormente, abordarei uma autora recente que constitui referências importantes dentro desse tema, Laura Fernández.

Laura Fernández (2020) explica que as epistemologias decoloniais e os projetos políticos da decolonialidade teorizam e praticam o reconhecimento da diversidade ontológica, da existência de muitos mundos possíveis que não podem ser reduzidos, explicados ou compreendidos nos mesmos termos. A proposta que faço aqui, nesse sentido, é nada menos que gerar um diálogo, um espaço de encontro entre, como dirão as companheiras zapatistas, os “outros” e “diferentes”. Um convite a nos repensar como seres habitantes e construtores de mundos plurais e compartilhados, mundos que, no entanto, estão permeados por relações de poder e violências que atravessam as corporalidades e condicionam as vidas (Fernández, 2020). (Re)pensar nossa localização corporal, histórico-geográfica, política, social e cultural nos conecta sempre com outros que (também) historicamente habitaram as margens e com quem, em vez de competir, a ideia é construir um nós.

Neste ponto, cabe perguntar: De quais outros estamos falando? Diferentes de quem? Do quê? Nos fizeram acreditar que vivemos em um mundo feito de um único mundo. Que este mundo é como uma linha reta para um único objetivo universal: a civilização, a Modernidade, o progresso, o desenvolvimento, a razão, a Europa. Essa ideia é a base que impulsiona o projeto globalizador neoliberal, uma proposta de mundo totalizante que exclui muitas outras corporalidades e muitas outras formas de habitar e construir mundos.

Este projeto de Um-mundo-só tem como base uma ontologia dualista; vou privilegiar aqui o conceito de ontologia binária, recuperando a teorização da antropóloga Rita Laura Segato (2015), que afirma que enquanto na dualidade a relação é de complementaridade, a relação binária é suplementar; um termo suplanta – e não complementa – o outro. Segundo Segato (2015), quando um desses termos se torna universal, ou seja, passa a ter representatividade geral, o que era hierarquia se transforma em abismo e o segundo termo se torna *resto*: isso é a estrutura binária dentro da qual se articula a divisão natureza/cultural.

A ontologia binária constrói Um-mundo-só com base em categorias dicotômicas, das quais uma é privilegiada sobre a outra, sem entender a escala de cinza em um esquema preto/branco (Fernández, 2020). Arturo Escobar (2015), autor através do qual Fernandez estabelece um percurso, aponta que, baseada no que chamaremos de “ontologia dualista” (que separa o Humano e o não humano, natureza e cultura, indivíduo e comunidade, “nós” e “eles”, mente e corpo, o secular e o sagrado, razão e emoção etc.), essa Modernidade se concedeu o direito de ser “o” Mundo (civilizado, livre, racional) à custa de outros mundos existentes ou possíveis, mundos estes humanos ou não. No decorrer da história, esse projeto de consolidação de Um-Mundo – que hoje chega à sua máxima expressão com a chamada globalização neoliberal de corte capitalista, individualista e seguindo certa racionalidade – levou à erosão sistemática da base ontológica-territorial de muitos outros grupos sociais, particularmente aqueles onde predominam concepções de mundo não dualistas, ou seja, não baseadas nas separações já indicadas (Fernández, 2020).

Esses binarismos que estruturam o mundo e nossa forma de percebê-lo são funcionais a sistemas de poder e hierarquização dos corpos, existências, mundos e culturas. Essas dicotomias invisibilizam a possibilidade de estruturar o mundo a partir de não binário e também negam os espectros existentes entre as categorias binárias, em um continuum. Todas as categorias binárias estão carregadas de poder e estão inter-relacionadas. Então, o que acontece se questionarmos essa premissa fundacional do ocidente racional moderno?

Para Fernández (2020), esse questionamento cria a possibilidade de todo um campo de ontologia política como saída para evitar sermos capturados na armadilha epistêmica da visão dominante da Modernidade. A ontologia política toma como ponto de partida a existência de múltiplos mundos que, embora entrelaçados, não podem ser completamente reduzidos uns aos outros (por exemplo, não podem ser explicados por nenhuma “ciência universal” como perspectivas diferentes sobre Um Mesmo Mundo) (Escobar, 2015, p. 97).

Proponho, então, trabalhar as relações interespecíficas a partir do reconhecimento da diversidade ontológica: a diversidade de mundos, cosmovisões, corpos e ações possíveis. Nessa diversidade, na derrocada da separação entre natureza/cultura e na luta contra o projeto unificante hegemônico, encontramos os pluriversos (Escobar, 2015).

A ontologia binária e o projeto capitalista colonial moderno não são um quadro onde outros mundos que se expressam fora dos binários têm lugar. Nesse sentido, a partir desse quadro ontológico, os animais não humanos sempre serão considerados meios para fins humanos, seres irracionais (e, portanto, subordinados) em um mundo que não lhes pertence e

que não constroem nem habitam per se, mas por e para benefício dos Humanos. Propor possíveis rupturas com a ontologia binária hegemônica nos permite resituar como sujeitos as outras corporalidades e existências historicamente deslocadas dessa condição. Recuperando as palavras da filósofa Stephanie Jenkins, “Até que reconhecamos as vidas de todos os seres animados como merecedoras de proteção, os dualismos hierárquicos de humano/animal, mente/corpo e natureza/cultura permanecerão intactos”. O que proponho aqui é que os humanos não temos a exclusividade no que diz respeito a habitar e construir mundos possíveis, mas que os animais não humanos, relegados a um lugar de subordinação, exploração e violência pelo mesmo sistema que nos relega a muitas outras, são também sujeitos habitantes e construtores de seus mundos. Mundos que não nos pertencem, que existem por seus próprios meios para seus próprios fins e que, no entanto, compartilhamos.

Em termos de Escobar (2015), os mundos se entrelaçam uns com os outros, se coproduzem e afetam, tudo isso com base em conexões parciais que não os esgotam em sua inter-relação. Daqui surge uma das perguntas mais cruciais da ontologia política: como projetar encontros através da diferença ontológica, ou seja, encontros entre mundos? Para esta pergunta há muitas respostas, respostas que tentarei fornecer, mesmo que não totalmente, através de alguns conceitos de Tsing e do que desenvolverei como alianças selvagens e resistência animal. No entanto, antes disso, gostaria de demarcar que estas divisões entre natureza/cultura ou animal/Humano, baseadas na ontologia binária colonial, traça linhas de diferenciação entre seres e existenciais que podem ser um tanto confusas. Diante disso, me dedicarei um pouco a falar sobre a divisão animal/Humano.

Contrariamente à ideia generalizada de que existe uma diferença radical de espécie entre os humanos e o restante dos animais, a antropologia biológica nos fornece informações importantes sobre esse assunto (Fernández, 2020): os humanos são uma espécie animal da ordem dos mamíferos primatas. Na décima edição do *Systema Naturae* (1758), o cientista sueco Carl von Linné, hoje considerado um dos fundadores da taxonomia moderna, classificou os animais humanos, dentro do grupo dos mamíferos, “ao lado” dos primatas. Linné estabeleceu os fundamentos do que se chamou de nomenclatura binomial, ou seja, a classificação baseada em duas categorias: *gênero*³² e *espécie*. Linné fez uma classificação dos humanos com base no gênero (*Homo*) e na espécie (que o cientista relacionava à “raça”) que

³² Na biologia, o termo "gênero" refere-se a uma categoria taxonômica que agrupa espécies que são estruturalmente similares ou evolutivamente relacionadas. O gênero é uma das principais classificações na hierarquia taxonômica, ficando acima da espécie e abaixo da família. Cada gênero pode incluir uma ou várias espécies. A nomenclatura científica de uma espécie inclui tanto o nome do gênero quanto o epíteto específico (por exemplo, *Homo sapiens*, onde *Homo* é o gênero e *sapiens* é a espécie).

hoje consideramos incorreta por fazer de traços fenotípicos diversos uma diferença de espécie. Linné apontou a existência de quatro espécies pertencentes ao gênero *Homo*: o *Homo europaeus*, o *Homo africanus*, o *Homo americanus* e o *Homo asiaticus*.

A antropologia biológica sustenta que todas as populações humanas atuais pertencem a uma única espécie: *Homo sapiens*. Todas as outras espécies do gênero *Homo* são fósseis, ou seja, estão extintas. Essa colocação na qual a antropologia biológica nos situa marca duas questões: 1) que o gênero *Homo* corresponde a uma espécie de mamíferos primatas, ou seja, de animais; e 2) que não existem subespécies (chamadas de raças, por Linné e outros) dentro da espécie *Homo*.

Essa localização corporal dos seres humanos como animais e como espécie única na qual não existem diferenças genômicas que sustentem a presença de subespécies, apoia a rejeição ao conceito biologicista de raça no caso da espécie humana. No entanto, é possível e significativo recuperar este conceito em um sentido de sócio-histórico, moral e político, fazendo referência ao sistema de dominação branco e eurocêntrico-colonial que organiza as sociedades de forma racista. De forma similar, embora não possa ser sustentado biologicamente que os humanos não sejam animais, mas justamente o contrário, quero aqui considerar a categoria de espécie como uma construção sociocultural que marca a separação entre animais Humanos e animais não humanos com base em um sistema de dominação colonial, capitalista e especista.

Como especismo, este trabalho toma emprestado o conceito de Oliveira (2021). Tal autor considera o especismo não apenas como uma forma de discriminação, mas também como uma opressão. Assim, Oliveira, (2021) define o especismo como a opressão sofrida por quem não pertence a uma certa espécie, especificamente a humana, e enfatiza que essa opressão estabelece relações de interdependência com outros "ismos" de dominação, tanto conceitualmente quanto na prática. Oliveira denomina essa dinâmica como "especismo estrutural", destacando que reconhecer os animais não humanos como um grupo oprimido permite identificar uma dinâmica social onde grupos opressores se beneficiam direta ou indiretamente da opressão desses animais

Por sua vez, estamos considerando como *capitalismo* tomaremos a definição de Maria Lugones (2003), que entende o capitalismo como uma dimensão social, política e econômica intrinsecamente ligada à colonialidade, ao racismo e ao patriarcado. Ela argumenta que o sistema capitalista global eurocêntrico não só perpetua a exploração econômica, mas também reforça a dominação racial e de gênero. Lugones descreve o capitalismo como um sistema

que, ao impor um gênero, raças e uma organização social específicos durante a colonização, estabeleceu uma estrutura opressiva que continua a marginalizar e explorar grupos subalternizados. Ela vê o capitalismo como uma continuidade da violência colonial e patriarcal, que necessita ser desafiada através de uma práxis (feminista) decolonial. A definição de colonialidade será trabalhada mais adiante neste trabalho.

Porém, voltemos à questão biologicista em seus aspectos socioculturais/coloniais. A representação dos animais humanos fora da categoria animal se baseia em uma omissão de nossa origem biológica e, além de uma falácia, serve como suporte de todo um sistema de poder que constrói os animais humanos a partir de uma diferenciação radical das demais espécies animais. Neste ponto, cabe perguntar: o que é então que nos faz humanos/Humanos? Quais são as características que marcariam essa fronteira definitiva entre nossa espécie e as demais espécies? Será que a categoria de “humano” representa todas as pessoas que a carregam inscrita em seus corpos?

Desde a antropologia biológica, responderíamos a essas perguntas apontando características especificamente humanas de tipo anatômico (bipedalismo exclusivo, presença de polegar opositor e traços corporais únicos como a pigmentação, a perda de pelos ou a sudorese), um longo ciclo vital com dependência dos nascidos, a máxima encefalização (relação entre o tamanho cerebral e corporal, desenvolvimento de capacidades cognitivas, linguagem e cultura material) e a distribuição planetária da espécie, ou seja, a capacidade biocultural de ocupação de vários tipos de ecossistemas. No entanto, nenhuma dessas características particulares justificaria o estabelecimento de uma superioridade Humana em relação aos demais animais. Pergunto-me neste ponto: como se construiu, então, tal status de superioridade?

Nessa linha, Iván Darío Ávila Gaitán e Anahí Gabriela González sustentam que

[...] a definição de Homem ou Sujeito não só se mostra opressora para o humano (aqueles/as que ficam excluídos/as de sua noção universal onde predomina o esquema hetero-viril-carnívoro-branco-ocidental), mas também para o restante da comunidade dos viventes. A questão de quem se considera propriamente ser humano permanece sempre aberta à discussão (Ávila Gaitán; González, 2023, p. 43).

Considero que a validade das categorias humano/animal é questionável: o caráter construído da diferenciação humano/animal tem como paralelo as categorias homem/mulher que respondem ao binarismo de gênero e partem do entendimento do sexo como um traço essencializante da corporalidade e da identidade, classificando violentamente as pessoas com base nessas duas categorias (Fernández, 2020). Este binarismo de gênero tem sido (e é) uma

ferramenta histórica de dominação do sistema cisheteropatriarcal, que apresenta as categorias homem e mulher como universais e naturais, omitindo que são construídas socioculturalmente e que entre elas e para além delas há uma ampla gama de sexos e de identidades de gênero.

O que nos diferencia Humanos de não humanos, homens de mulheres, pessoas cis de pessoas trans e intersexo, heterossexuais de pessoas heterodiscordantes, pessoas brancas de pessoas racializadas, ou pessoas com um “corpo funcional” das pessoas com diversidade funcional é, algo além de características diversas de nossas corporalidades: o lugar de opressão que habitam os corpos e existências subalternizadas ao longo da história. Estas somos algumas das corporalidades receptoras de violências de um sistema eurocêntrico, antropocêntrico e androcêntrico que não está pensado para nossos corpos e existências e nos coloca em um lugar de alteridade a partir do qual exerce essa dominação.

É um fato que, historicamente e até os dias de hoje, as corporalidades que fogem desse sujeito hegemônico têm sido moral e socialmente subordinadas e que essa subordinação se expressa em forma de animalização (Fernández, 2020). Os corpos com diversidade funcional, os corpos gordos e os não cis-masculinos sempre foram considerados mais próximos aos dos demais animais e, portanto, menos humanos. A animalidade tem sido, e ainda é, um lugar de alteridade radical, de exclusão e subordinação sistemática, fortemente legitimada no nível sociocultural. Quando algum grupo humano oprimido se refere a um ato de injustiça sofrido enunciando "nos tratam como animais", é muito provável que seja inconsciente desse paralelismo, e, no entanto, tal enunciação dá a entender que esse tratamento injusto ou degradante é aceitável para os animais não humanos.

As corporalidades outras temos lutado e continuamos lutando pela justiça social, pelo respeito e aceitação de nossos corpos e desejos descentralizados do sujeito hegemônico, focando muitas vezes essa luta na pretensão de acesso aos privilégios negados a nós. De certa forma, as demandas dos movimentos pelos direitos das mulheres, das pessoas trans, das LGBTI+, das pessoas racializadas, das pessoas com diversidade funcional ou com deficiência, das pessoas gordas etc., buscam acessar a humanidade negada pela Modernidade-colonial, demanda que, por si só, é uma ruptura com o conceito de humanidade que este sistema capitalista global maneja, explicando o mundo através da já exposta ontologia binária.

O que busco argumentar com esse questionamento é que as lutas dos grupos oprimidos, se não levarem em conta as profundas dimensões em que a opressão se desenvolve e se vincula – ou seja, a pluralidade de vivências de opressão – bem como a relação

ontológica entre elas, terminarão por reproduzir a dominação sobre outros grupos oprimidos e excluir outras corporalidades e outros sujeitos de consideração ético-política.

Para aprofundar mais a questão, a análise das dicotomias entre natureza e cultura, bem como entre animal e humano, podem revelar a profundidade das hierarquias coloniais que estruturam nossa compreensão do mundo. Essas dicotomias, como mostrado por Fernández (2020) e outros teóricos, sustentam a opressão ao privilegiar o humano em detrimento do não humano, refletindo uma ontologia binária que legitima a subordinação de corpos e existências diversas. No entanto, a abordagem multiespécie - e dos estudos e abordagens multiespécie - propõe um repensar radical dessas divisões, enfatizando as interconexões e co-dependências entre diferentes formas de vida. É nesse contexto que as abordagens multiespécie emergem como uma crítica poderosa ao antropocentrismo e às estruturas de poder que ele sustenta. A partir desta perspectiva, passamos a explorar como essas interações e estudos/abordagens multiespécie não apenas desafiam, mas também desestabilizam as hierarquias coloniais, propondo novas formas de coexistência e resistência.

A corrente, abordagem ou estudos multiespécie reiteram que as ciências naturais estão longe de ser a única forma de conhecer as vidas de outras espécies. Para isso, as abordagens multiespécie concentram-se em estudar as relações construídas entre indivíduos de variadas espécies diferentes ou iguais. Os estudos e abordagens multiespécie tomam para si a observação através da imersão etnográfica nos modos de vida de seres, antes deixados às margens dos estudos antropológicos – tais como animais, plantas e fungos –, e preocupa-se em entender as relações construídas entre diferentes espécies que se entrelaçam dentro do mesmo ambiente. A inserção dos estudos multiespécie nas ciências sociais deu-se a partir do questionamento ao modelo tradicional das teorias antropológicas, focadas em estudar apenas as relações entre os seres humanos reunidos em comunidades - e acreditando que, dessa forma, seria possível compreender totalmente essas relações. Indo além, essa teoria acredita que é necessário olhar para outras formas de vida, uma vez que elas interagem e criam mundos próprios. Para obtermos uma melhor definição do que seriam os estudos e abordagens multiespécie, seguiremos os caminhos apontados por Van Dooren, Kirksey e Münster (referência é Van Dooren *et al.*, 2016).

Todos os seres vivos emergem e fazem suas vidas dentro de comunidades multiespécie. Isto é, a vida não pode surgir e ser sustentada em isolamento e as relações também têm histórias (Van Dooren *et al.*, 2016). Para além de uma troca ecológica estática, os seres não humanos estão situados em histórias profundas e entrelaçadas e, dessa maneira, para

além da sobrevivência, emergem modos de vida particulares em toda sua resplandecente diversidade a partir de padrões interligados de viver e morrer, de ser e tornar-se, em um mundo maior.

Os estudos e abordagens multiespécie adotam essa compreensão do nosso mundo, inspirando-se nas ciências naturais e trazendo diversas áreas de conhecimento para a conversa, impulsionando-os em novas direções. Estudiosos multiespécie estão perguntando como vidas humanas, modos de vida e responsabilidades estão inseridos nesses entrelaçamentos. Mais que isso, assim como todos os organismos vivos, vidas e modos de vida, humanos não podem ocorrer e ser descritos em isolamento. Como Anna Tsing (2015) observa, a natureza humana, em todas as suas diversas formas, é uma relação interespecífica.

Segundo Van Dooren *et al.* (2016), dentro dos estudos multiespécie, o termo “espécie” remete a modos de vida particulares e qualquer reunião relevante de um conjunto de parentes ou tipos. Esses conjuntos não são homogêneos nem fixos, e estão em constante movimento ativo de associação e dissociação, de modelagem e remodelagem. As associações carregam consigo uma multiplicidade de significados, complexos e mutáveis, que constituem um importante alvo de estudo.

Diferentemente dos pesquisadores animalistas mais clássicos, a abordagem multiespécie procura observar as multidões de agentes animados que fazem com que eles estejam em meio a relações emaranhadas que incluem, mas sempre também excedem, dinâmicas de predador e presa, parasita e hospedeiro, entre outras (Van Dooren *et al.*, 2016). Os etnógrafos multiespécie estudam o acolhimento de vidas e mortes que estão ligadas a mundos sociais humanos: buscam entender que efeitos causam e por onde são afetados, dentro dos âmbitos políticos, sociais e culturais.

A partir, dessas reflexões, estudiosos multiespécie estão reformulando algumas questões políticas, sociais e culturais: extinção em massa, mudanças climáticas, globalização, terrorismo, colonialismo, colonialidade e o capitalismo devem ser pensados nas suas relações de poder desiguais, situadas em uma teia de formas de vida mais ampla. Nas palavras de Van Dooren *et al.*: “Histórias apenas-humanas não servirão a ninguém em uma época modelada pelo agravamento e fortalecimento mútuo de processos de destruição biossocial.” (Van Dooren *et al.*, 2016, p. 41). Para isso, os estudos e abordagens multiespécie, exploram questões vitais através da imersão na pesquisa interdisciplinar e com um escopo taxonômico mais amplo de investigação, explorando o que Eduardo Kohn (2013) chama de uma complexa “ecologia de seres”.

Em "How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human"³³ Eduardo Kohn (2013) introduz o conceito de "ecologia de seres" como uma maneira de repensar a antropologia e as relações entre humanos e não humanos. Este conceito sugere uma abordagem que vai além da visão tradicionalmente antropocêntrica, incorporando a ideia de que todos os seres, humanos e não humanos, participam de uma rede interconectada de vida e significação.

Kohn argumenta que as florestas não são apenas um contexto em que a vida ocorre, mas são agentes ativos que pensam e comunicam. Esta visão desafia a separação tradicional entre natureza e cultura, sugerindo que a vida na floresta envolve uma interação complexa de seres que influenciam e são influenciados uns pelos outros. Segundo Kohn, a "ecologia de seres" refere-se a esta rede dinâmica e interdependente de relações em que cada entidade, seja ela uma planta, animal, humano ou mesmo elementos não vivos, possui agência e capacidade de influenciar o ambiente ao seu redor.

A ideia de "ecologia de seres" implica que todos os seres são co-constituídos através de suas interações. Kohn utiliza exemplos etnográficos da floresta amazônica para ilustrar como essas interações se manifestam em práticas cotidianas e significados. Por exemplo, ele descreve como os Quíchua, um grupo indígena da Amazônia equatoriana, percebem e interagem com os animais e plantas ao seu redor, vendo-os não apenas como recursos, mas como seres com os quais mantêm uma relação de comunicação e significado.

Portanto, ao propor uma "ecologia de seres", Kohn está chamando a atenção para a necessidade de uma antropologia que reconheça e incorpore a agência e a semiose (produção de signos) dos não humanos. Este conceito amplia a compreensão das relações ecológicas, mostrando que a vida é um processo contínuo de cocriação e que os humanos não são os únicos agentes significativos nesse processo. Ao fazer isso, Kohn desafia as fronteiras tradicionais da antropologia, propondo um campo de estudo mais inclusivo e abrangente que considera a vida em todas as suas formas e interações.

Contudo, os estudos e abordagens multiespécie vão além: o campo de pesquisa se expande para incluir a agencialidade do abiótico, das formações geológicas, dos rios e das geleiras. Nessas abordagens, essas entidades são consideradas capazes de possuir modos de vida, uma história particular, e de afetar e serem afetadas. Não se trata, portanto, de escolher um animal específico e desconsiderar suas relações. A multiplicidade de perspectivas e

³³ "Como pensam as florestas. Em direção à uma Antropologia para além do Humano".

influências é a chave para a compreensão dos estudos e abordagens multiespécie. Essa perspectiva teórica nos oferece uma nova representação da vida não humana.

Descobertas recentes revelaram que os corpos humanos são cheios de vida parasitária e simbiótica (Haraway, 2016). Nossos corpos são, então, multiplicidades de seres coexistindo, e não há um único humano que exista em isolamento de um mundo mais amplo. Sabendo disso, é fundamental compreender a especificidade das aproximações e das conexões estabelecidas. A ética é uma questão primordial para a perspectiva teórica aqui discutida: “as abordagens multiespécie estão fundamentadas no entendimento de que a atenção cuidadosa às diversas formas de ser e de tornar-se é inseparável do trabalho da ética” (Van Dooren, 2016, p. 52). Está no cerne das narrativas produzidas a construção de melhores possibilidades de uma vida compartilhada.

Essas questões complexas e vitais são exploradas pelos estudiosos de multiespécie de uma maneira particular: imergindo-se nas vidas de fungos, micro-organismos, animais, rios e plantas. Dessa forma, o campo dos estudos multiespécie visa abrir novos espaços para a pesquisa interdisciplinar e colaborativa (Van Dooren *et al.*, 2016). Enquanto “o animal” e “o meio ambiente” têm sido, nas últimas décadas, objetos de novas formas de investigação acadêmica nas ciências humanas e sociais, os estudos e abordagens multiespécie prometem algo um pouco diferente. Em contraste com os estudos animalistas mais clássico, a pesquisa multiespécie abrange um escopo taxonômico mais amplo. No entanto, não, não se trata apenas de substituir um animal focal por uma planta ou bactéria. É importante dizer isto pois grande parte do trabalho em estudos animalistas tem se concentrado nas relações das pessoas humanas com um determinado animal (um foco dialógico que é prontamente aparente no termo estudos humano-animal) (Van Doore *et al.*, 2016). Em vez disso, uma abordagem multiespécie foca nas multidões de agentes vivos que trazem uns aos outros à existência através de suas relações entrelaçadas.

No entanto, esses contextos mais amplos não se traduzem em imagens e concepções de um ambiente ou uma natureza homogênea e estática. Em vez de servirem como um fundo estático para um sujeito focal, os diferentes ambientes são vistos enquanto complexos e dinâmicos, continuamente e ativamente moldados e remodelados—mesmo que nem sempre de forma consciente—através do compartilhamento de significados, interesses e afetos, assim como alimento, minerais, fluidos, materiais genéticos e muito mais. Assim, essa multiplicidade, essa multiplicação de perspectivas e influências, é a essência dos estudos multiespécie.

Os estudos e abordagens multiespécie são um campo que nasceu das pressões geradas pelo questionamento da centralidade do Humano em várias disciplinas (antropologia, filosofia, história, estudos feministas, ecologia, arte), pela normalização e ampliação de questões e interesses em ética e relações de poder e especialmente na materialidade imediata e visível de um mundo em meio à destruição. Os estudos multiespécie exigem um cultivo da atenção como uma prática de estar no mundo, uma imersão proposital e assumida, um reconhecimento prático da multidão de relações através das quais nós e outres—outras espécies—co-construímos nossos mundos, tanto semioticamente quanto materialmente (Van Dooren *et al.*, 2016).

Uma das metodologias para alcançar os lugares que as abordagens multiespécie gostariam de alcançar, é a da prática etnográfica. Esta prática, muitas vezes impulsionada por assumir uma relação afetiva com outras formas de viver e estar vivo neste planeta, tem a potencialidade de assumir o afeto enquanto ponto de reflexão - isto será mais tratado ao falarmos das alianças selvagens. A etnografia multiespécie é, então, nada mais do que uma continuação desse impulso e a contribuição que a antropologia pode trazer para imaginar e produzir um mundo mais inclusivo e justo. Essa perspectiva é aprofundada pelo conceito de 'arte de notar' - ou cultivar a atenção - proposto por Anna Tsing, que sugere uma prática ético-etnográfica de cultivar a atenção e imersão nas vidas dos não humanos, promovendo novas formas de relacionamento com animais, ambientes, plantas, bactérias e fungos.

Este exercício de cultivar a atenção não se trata apenas de aprimorar a percepção, "a arte de notar", como coloca Anna Tsing (2015). Tampouco trata-se somente de revelar outros mundos que são vivos, densos e dinâmicos, governados por lógicas, motivações e estéticas que talvez sejam estrangeiras ou invisíveis para nós. Cultivar a atenção é uma prática de estar no mundo, uma imersão proposital e consciente, um reconhecimento prático das múltiplas relações através das quais nós e outras espécies co-constituímos nosso mundo, tanto semioticamente quanto materialmente (Tsing, 2015). É uma espécie de prática ético-etnográfica, possivelmente impulsionada por assumir uma relação afetiva com outras formas de viver e estar vivo neste planeta.

Em seu ensaio, a antropóloga Anna Tsing (2011) constrói, inclusive, uma proposta para tal projeto ético-etnográfico em torno do que ela chama de "amor multiespécie". Em resumo, trata-se de um novo tipo de ciência, mais democrática, mais inclusiva, na interseção entre diferentes ciências da natureza e ciências da cultura, e que encoraja uma nova, apaixonada imersão nas vidas dos não humanos que estão sendo estudados. Claro, essa

imersão não é novidade, ela diz, é algo que tem sido permitido desde que não se demonstre o afeto/amor por esses sujeitos. Mas essa nova ciência, em contraste, tem outros objetivos, nomeadamente "abrir a imaginação pública para tornar possíveis novas formas de se relacionar com a natureza".

Tsing é uma das figuras mais conhecidas de uma zona interdisciplinar efervescente, com outros vindos da antropologia, filosofia, história, estudos feministas, ecologia, biologia, geografia e até arte. Os estudos multiespécie são um campo que nasceu das pressões geradas pelo questionamento da centralidade do Humano em todas essas disciplinas, pela normalização e ampliação de questões e interesses em ética e relações de poder, e especialmente na materialidade imediata e visível de um mundo em meio à destruição. Outra motivação é a modéstia e o reconhecimento da parcialidade e da localidade do nosso conhecimento que nos pede que sejamos abertos a colaborações e a levar as diferenças uns dos outros a sério, sem ciúmes e mesquinhez interdisciplinares.

Assim, afastando-se dos modelos antropocêntricos convencionais, os estudos e abordagens multiespécie, como as etnografias e conceitos de Tsing (2005, 2015), se dão em base a premissa fundamental da ruptura com as concepções de mundo ao redor do excepcionalismo Humano. Desafiar a arrogância do antropocentrismo não poderia ser mais oportuno, dado que as populações humanas ultrapassaram sete bilhões, os padrões modernos de consumo alteraram irreparavelmente o clima da Terra e as taxas de extinção animal no Antropoceno quase se comparam àquelas no final do período Cretáceo.

Ao falar com e dos matsutake, Anna Tsing desafia a visão colonial antropocêntrica ao destacar como essas formas de vida, muitas vezes negligenciadas, revelam interconexões ecológicas complexas e dependências mútuas que rompem com a lógica binária e hierárquica imposta pela Modernidade colonial. Os fungos, com suas características micorrízicas, por exemplo, materializam um modelo de coexistência que contrasta fortemente com a visão dominante, subjugadora e exploradora da natureza promovida pelo colonialismo.

É importante destacar que essa diferenciação categórica entre o Humano e o não humano foi e ainda é essencial para a estruturação do mundo moderno-colonial (Tsing, 2015). Isto pois, este binarismo e seu papel na criação de uma centralidade Humana normativa é um recurso e tática política para traçar fronteiras entre as vidas que importam (aquelas que correspondem ao ideal normativo do Humano) e as vidas desimportantes e matáveis (aquelas subalternizadas). Estas operações coloniais distribuem as diferentes formas de existência em uma escala moral piramidal. Esta escala estabelece um parâmetro de um corpo e existência

Humano normal -o homem cis-heterossexual, branco, ocidental, cristão, neurotípico e com um corpo produtivo- enquanto aquelas existências que se distanciam desse modelo normativo se encontram submetidas a graus diferenciais de violência e subordinação.

Assim, a colonialidade traça cortes entre corpos, ideias e existências privilegiadas e subalternizadas: há existências cuja Humanidade não é colocada em dúvida; enquanto outras, codificadas como menos que humanas, estão sujeitas a situações de abandono e exploração. No caso da obra de Tsing e das ideias e sentimentos que tomam forma neste trabalho, há um esforço constante e ativo de superar uma linhagem conceitual exclusiva e monoespecífica para pensar a vida e o que a permeia além dos marcadores humanos consolidados na Modernidade/Colonialidade. É nesse sentido que os estudos e abordagens multiespécie, muitos etnográficos, desafiam o antropocentrismo moderno-colonial.

Ao afirmar que “a natureza humana é uma relação entre espécies”, Anna Tsing (2015, p. 184) reconhece que todas as entidades que habitam a metáfora e a materialidade da Terra emergem e constroem sua existência em comunidades multiespécie, como se em uma teia de interdependência. Essa observação daria um novo significado ao espelho narcisista da Humanidade, ou pelo menos causaria algumas reflexões

O trabalho de Anna Tsing destaca as fricções, assembleias e alianças não-humanas como elementos centrais para compreender a resistência ao capitalismo e à colonialidade. Conectando essa perspectiva aos estudos e abordagens multiespécie, observa-se que as interações complexas entre humanos e não humanos são fundamentais para resistir às imposições do capitalismo colonial e global. Tsing mostra que projetos capitalistas de grande escala nunca se realizam completamente, pois sempre há resíduo e resistência, incluindo ecologias locais e espécies que se adaptam e resistem às mudanças impostas pelas atividades humanas. Essas resistências multiespécie, portanto, não apenas desafiam a centralidade humana, mas também propõem novas formas de coexistência e colaboração, como as alianças selvagens e fricções poéticas que este trabalho explora detalhadamente.

As obras de Anna Tsing (2005, 2015), então, fornecem um terreno fértil para explorar os mundos e aspectos multiespécie, assim como se apresentam em forma de estudos e abordagens multiespécie. Seus textos enfatizam as interações complexas entre humanos e não humanos e destacam a agência das entidades não-humanas em resistir e se adaptar aos sistemas impostos pelos humanos. Ao examinar esses temas, podemos obter uma compreensão mais profunda de como a resistência animal opera dentro dos contextos do capitalismo colonial e global e da perturbação ecológica no Antropoceno.

No entanto, Tsing vai além: ao explorar as interações entre forças globais e locais, a autora revela que essas conexões produzem tanto conflito quanto cooperação. Sua abordagem etnográfica mostra como práticas e sistemas de conhecimento locais resistem às tendências homogeneizadoras do capitalismo colonial e global. Essa resistência não se limita aos atores humanos, mas se estende também às entidades não-humanas. Animais e outros organismos não humanos são participantes ativos nessas interações, muitas vezes resistindo e se adaptando às mudanças impostas pelas atividades humanas. Essa perspectiva alinha-se com o conceito de resistência animal, que enfatiza a agência dos animais em resistir à exploração, à colonialidade, ao capitalismo e à dominação.

O trabalho de Tsing destaca várias instâncias onde entidades não-humanas resistem a sistemas impostos pelos Humanos. Por exemplo, em "Fricções", ela discute como ecologias e espécies locais se adaptam e resistem aos impactos da silvicultura industrial e outras formas de degradação ambiental. Esses atores não humanos demonstram resistência e adaptabilidade, muitas vezes encontrando maneiras de sobreviver e prosperar apesar dos desafios impostos pelas atividades coloniais de uma parcela da Humanidade. Essa capacidade de sobreviver pode ser vista como uma forma de resistência, à medida que essas espécies navegam e, por vezes, subvertem os sistemas que buscam controlá-las ou explorá-las.

Em "O Cogumelo no Fim do Mundo", Tsing explora ainda mais o conceito de resistência através de sua análise do cogumelo matsutake. O matsutake prospera em paisagens perturbadas, como aquelas afetadas pelo desmatamento industrial, e forma relações micorrízicas de cooperação com árvores e outros organismos. Essa capacidade de florescer em ambientes alterados pela atividade Humana é um testemunho da capacidade de resistência e adaptabilidade do fungo. O sucesso do matsutake nesses ambientes pode ser visto como uma forma de resistência à degradação ambiental causada pela expansão colonial-capitalista.

Além disso, a análise de Tsing sobre o comércio global de matsutake revela como as entidades não-humanas participam e resistem aos sistemas econômicos globais. O matsutake torna-se uma mercadoria valiosa nos mercados internacionais, conectando coletores, comerciantes e consumidores de vários continentes. No entanto, a dependência do matsutake a condições ecológicas específicas e sua resistência à domesticação fora de seu habitat natural destacam as limitações da comodificação capitalista. A recusa do matsutake em ser totalmente domesticado ou padronizado desafia a lógica da produção capitalista, demonstrando uma forma de resistência às tentativas de controle e exploração.

Diante disso, pode parecer que todas essas atribuições *tsingianas* flertam em demasia com o antropomorfismo³⁴. Em realidade, dentro dos estudos animalistas esta acusação têm sido frequente: tanto a antropomorfização *per se*, quanto o uso supostamente ilegítimo da anedota (Van Dooren *et al.*, 2016). Mesmo levando a sério o perigo de projetar normas e sensibilidades humanas - serão, de fato, humanas ou isto é mais um traço antropocêntrico? - em existências não humanas, estudiosos multiespécie também enfatizam os aspectos interessantes e insurgentes de escrever narrativas que ricas em anedotas, metáforas e figurações.

Segundo Val Plumwood (2009), a acusação de antropomorfismo tende a encerrar o debate em vez de fomentar uma análise crítica sobre certas questões. Além disso, para Plumwood (2009), o projeto de enriquecimento, intencionalidade e relacionalidade que ela defende também converge com muita poesia e literatura, com o uso das anedotas enquanto metodologia. Trata-se de um projeto de reanimação do mundo e de refazer a nós mesmas, de modo a nos tornarmos membros multiplamente enriquecidos - mas, conseqüentemente, também constrangidos - de uma comunidade ecológica. As oportunidades para reanimar a matéria incluem abrir espaço para ver muito do que foi apresentado como um acidente sem sentido enquanto agência criativa não humana. Ao reanimar, nos tornamos abertos a ouvir o som como voz, ver o movimento como ação, adaptação como inteligência e diálogo, coincidência e caos como a criatividade da matéria. A diferença aqui é a intencionalidade, a capacidade de usar um vocabulário intencional. Acima de tudo, é a permissão para descrever a natureza na voz ativa, no domínio da agência.

Para Plumwood (2009) o caminho tem uma mente própria e um corpo compartilhado por centenas. É, então, um caminho através da floresta, um caminho feito pelos de cinco dedos, pelos de quatro dedos, pelos cascos fendidos e por alguns pés pequenos e tatuados como os meus. Este é um caminho com memória, uma lembrança de passagens, e se oferece ao futuro para aqueles que reconhecem um caminho que vale a pena seguir. Um corvo emite seus gritos rápidos em um vento forte do sudoeste, que varre as copas das árvores de freixo e carvalho. Na Mata Atlântica o chiado do mico-leão-dourado agita os ocos de árvores ou emaranhados de cipós e bromélias. Estes exemplos envolvem intencionalidade, mesmo que nenhum desses sujeitos seja humano (Plumwood, 2009).

Segundo Plumwood (2009), es escritores, poetas, artistas, observadores, estão entre as principais pessoas humanas que podem nos ajudar a pensar de maneira diferente. Claro, a

³⁴ Admito que essa discussão é ainda mais complexa do que o exposto neste trabalho.

integridade artística, a honestidade e a veracidade da experiência são cruciais em qualquer redescoberta de uma “língua não humana”. É uma questão de estar aberto a experiências não-humanas e reconhecê-las como potentes, agenciais e criativas, abrindo espaço na Modernidade colonial global, para uma sensibilidade e um vocabulário mais que humano.

Mas a autora também aponta que há certos conceitos críticos que são usados para nos impedir de pensar de maneira diferente, que são usados para inibir e deslegitimar qualquer sensibilidade animadora. O conceito de antropomorfismo, conforme apresentado anteriormente, isto é 'apresentar não humanos ilegitimamente como mais semelhantes aos humanos do que realmente são', desempenha um papel importante aqui. Essa acusação de antropomorfismo é frequentemente invocada quando alguém é considerado culpado de apresentar o mundo não humano em termos mais agenciais e intencionais do que o reducionismo permite.

Plumwood (2009) afirma que o antropomorfismo é um conceito muito complicado, com muitas funções. Mas um de seus principais papéis é o de policiar o materialismo reducionista, impondo vocabulários polarizados e segregados para humanos e não humanos. Sua suposição oculta é geralmente a cartesiana, de que qualidades específicas estão confinadas ao Humano e de que nenhum desses termos pode ser propriamente usado para as existências não humanas. Tentativas de aplicar termos intencionais aos não humanos podem então ser consideradas como uma apresentação desses seres em termos indevidamente humanos.

Por exemplo, ao revisar o recente documentário sobre pinguins-imperadores, chamado “A Marcha dos Pinguins” (2005), muitos críticos se opuseram especialmente à descrição intencional do filme, à ideia de que os pinguins-imperiais poderiam amar uns aos outros. Em termos dos critérios comportamentais para aplicar o termo 'amor' - como estar disposto a sofrer de maneiras importantes pelo ser amado - a aplicação do termo aos pinguins parece bem justificada. É verdade que os pinguins não são monogâmicos, mas por que exigir permanência relacional aos pinguins? inclusive, se a monogamia eterna fosse requisito para o amor, isso certamente excluiria a maioria dos amores humanos enquanto existentes.

Plumwood aponta, então, que a acusação de antropomorfismo ignora completamente a complexidade dos seres não humanos. Este conceito é frequentemente usado de maneira descuidada e acrítica, permitindo-nos evitar o trabalho árduo de examinar ou revelar nossas suposições. Portanto, há um bom argumento para abandonar completamente o termo. Em vez de se esconder atrás de termos complicados, tente dizer o que realmente quer dizer em

linguagem simples e direta. Se sua tese é: 'Este filme/livro apresenta não humanos como muito mais semelhantes aos humanos do que realmente são', esteja preparado para ser questionado: 'Em que aspecto?' Se sua resposta for: 'Apenas os humanos podem ter mentes ou a capacidade de amar', esteja preparado para defender essa afirmação, que agora está exposta para que todos possam ver e contestar.

Caso contrário, Val Plumwood (2009) nos sugere

[...] liberte sua mente e faça suas próprias contribuições para o projeto de dismantelar o reducionismo e o mecanicismo. Ajude a reimaginar o mundo em termos mais ricos que nos permitam nos encontrar em diálogo e limitados pelas necessidades de outras espécies, outros tipos de mentes. Não vou tentar dizer como fazer isso. Existem muitas maneiras de fazê-lo. Mas espero ter convencido você de que este não é um projeto diletante. A luta para pensar de maneira diferente, para refazer nossa cultura reducionista, é um projeto básico de sobrevivência em nosso contexto atual. Espero que você se junte a ele (Plumwood, 2009, p. 15).

Dito isso, o foco de Tsing nas interações e assembleias multiespécie sublinha a importância de reconhecer a agência das entidades não-humanas na formação do nosso mundo. Tsing não tem medo de ousar na linguagem anedótica, tampouco de conferir uma agência aos matsutake. Animais e outros organismos não humanos não são receptores passivos das ações Humanas, mas participantes ativos. Esse reconhecimento da agência não-humana é crucial para entender a resistência animal, pois destaca as maneiras pelas quais os animais existem, resistem e (não) se adaptam aos sistemas impostos pelos Humanos. Além disso, o trabalho de Tsing lança luz sobre a interconexão entre a resistência humana e não-humana. Neste sentido, ela documenta como atores humanos e não humanos colaboram e cocriam seus ambientes, de forma que as assembleias multiespécie revelam o potencial para a resistência coletiva à colonialidade, devastação e exploração.

Além disso, o método etnográfico de Tsing fornece um quadro valioso a partir de sua ênfase na pesquisa detalhada em campo e seu foco nas interações entre diferentes espécies. Isto oferece uma base sólida para pensarmos sobre as dinâmicas da resistência em vários contextos ecológicos e culturais. Essa abordagem permite uma compreensão mais nuançada de como as existências não-humanas resistem e se adaptam aos sistemas impostos pelos Humanos, destacando a diversidade de estratégias e formas de resistência empregadas por diferentes espécies.

Diante disso, parece-me importante explorar como essas concepções de Tsing contribuem para a formação de mundos e abordagens multiespécie em que a resistência animal e as alianças animais podem constituir práxis decoloniais. Assim, num primeiro

momento desenvolverei as noções de entrelaçamentos, encontros e escalabilidade de Tsing (2015), para oferecer bases em que as alianças selvagens e a resistência animal possam se configurar enquanto movimentos multiespécie. E, em um segundo momento, os conceitos de rastreamento, entrelaçamento, encontros, escalabilidade e a perturbação de Tsing (2015) serão apresentadas enquanto metodologias de observação e configuração de mundos, abrindo caminhos para percorrer o desejado neste trabalho.

4.3 ESCABILIDADE

Desde o Iluminismo, os filósofos ocidentais nos mostraram uma Natureza grandiosa e universal, mas, ao mesmo tempo, passiva e mecânica. Por mais que isto possa parecer contraditório, devemos entender que a Natureza era um pano de fundo e um recurso para a intencionalidade moral do Homem, que podia domesticá-la e dominá-la (Tsing, 2015). Foram (e são) as existências e culturas não ocidentais/coloniais, aquelas que supostamente eram "alheias à civilização", que mantiveram ativas as reflexões sobre as múltiplas atividades de todos os seres (Gan; Tsing, 2013), sejam eles humanos ou não.

Diante desta concepção de mundo natural, a domesticação e dominação da Natureza causaram um desastre ambiental tão grande (e que estamos vivendo de forma acelerada e assustadora) que não sabemos se a como a vida na Terra vai continuar. No entanto, as relações entre espécies, que antes pareciam coisa de contos de fadas ou muito distantes de nossa capacidade de compreensão dentro do pensamento colonial/ocidental, agora são seriamente discutidas por biólogos e ecologistas. Muitos desses profissionais demonstram que a vida depende da interação entre diversos tipos de seres, e que os humanos não podem sobreviver destruindo todas as outras formas de vida. Além disso, pessoas de todo o mundo, pessoas concretamente reais, começaram a exigir ser incluídos no *status* que antes era reservado apenas ao "Homem abstrato" (Schaffer, 2009). Hoje, nossa presença ativa e diversificada desafia a moralidade e a intencionalidade daquela masculinidade cis-heterossexual cristã, própria do conceito de "Homem", que o separava da Natureza.

Quiçá, justamente por estes percursos que vem se desenrolando nos últimos anos, chegou o momento de adotar novas formas de contar histórias autênticas além dos primeiros princípios da civilização colonial europeia (Tsing, 2015). Longe de serem confinadas a serem narradas à noite entre sussurros, tais histórias podem ser ao mesmo tempo reais e fabulosas.

De que outra forma podemos explicar o fato de que algo ainda possa viver e florescer no desastre ambiental, sócio-político e moral causado pela Humanidade?

Estas narrativas já existem. Por exemplo, Tsing (2015) utiliza o cogumelo matsutake como fio condutor, oferecendo ao leitor histórias reais que desafiam as narrativas mais tradicionais sobre ciência e filosofia. Mais que isso, atrevo-me a dizer que a própria obra de Tsing é um cogumelo e seus micélio, com ondas de cogumelos que brotam após a chuva numa exuberância transbordante; sua obra - e assim espero que esta também o seja - é um convite tentador a explorar; uma exploração mais que humana, ousada, poética. Suas micorrizas configuram um conjunto aberto, não uma máquina lógica e aludem ao muito que ainda há por ver. Entrelaçam-se e interrompem-se mutuamente, imitando a irregularidade do mundo que se tenta descrever (Tsing, 2015).

Para concretizar suas reflexões e explicar seus percursos, Tsing (2015) vai buscar desenvolver uma noção de “terceira natureza” - considerando a existência de uma primeira e segunda natureza. Este uso terminológico provém da obra "Nature 's Metropolis" (A metrópole da natureza), de William Cronon (1991). O que se propõe neste trabalho, ao lado de Tsing (2015) é incluir também uma "terceira natureza" enquanto ferramenta metodológica para a compreensão de mundos mais que humanos. Isto aparecerá mais profundamente nas Partes III e IV. Porém, antes de fazermos isso, vejamos mais a fundo as concepções de Cronon.

Cronon (1991), em seu estudo sobre o papel urbano de Chicago e a relação da cidade com os recursos naturais das Grandes Planícies³⁵ descreve os agentes de propaganda como grandes divulgadores do desenvolvimento econômico da cidade. O modelo interpretativo utilizado pelo autor, baseado no processo de urbanização, traz alguns elementos relacionados à história da “conquista”. Chicago experimentou um vertiginoso impulso econômico e um maciço investimento de empreendedores norte-americanos, que se apropriaram de recursos naturais como motores do avanço do capital. Além dos investidores e empreendedores de diversos setores produtivos de Chicago, outras figuras, dotadas de capital simbólico, utilizavam determinados recursos naturais para descrever as potencialidades da cidade. Assim, a existência e o impacto da divulgação dessas potencialidades favoreceram o afluxo demográfico e a expansão dos investimentos (Silva; Silva, 2019).

As potencialidades naturais de Chicago — marcadas nos discursos sobre a grande fertilidade do solo nas Grandes Planícies, a navegabilidade dos rios e dos Grandes Lagos, e a

³⁵ Chama-se Grandes Planícies a uma faixa larga de pradarias que se estende a leste das Montanhas Rochosas, nos Estados Unidos e no Canadá.

abundância de madeira nas regiões ao norte e noroeste da cidade — foram descritas por Cronon (1991) como processos da primeira natureza. A primeira natureza foi fundamental para o desenvolvimento de tecnologias voltadas para a exploração desses recursos naturais e para a transformação dessas potencialidades em riqueza e capital, a chamada segunda natureza.

A primeira natureza, então, facilitou os investimentos de capital, permitindo o vertiginoso crescimento urbano, numa distinta relação histórica entre campo e cidade, impulsionando a expansão demográfica para o Oeste. Cronon apresenta Chicago como o portal de entrada para o grande Oeste e, ao mesmo tempo, o ponto de convergência dos processos de contato econômico entre o polo capitalista do Leste e a grande fronteira. No centro dessa questão está sempre uma região destacada que se deseja promover e uma série de recursos naturais que possibilitam o surgimento de uma cidade capaz de atrair pessoas e oportunidades.

Por sua vez, a terceira natureza, desenvolvida e proposta por Tsing (2015), refere-se ao que é capaz de sobreviver apesar do capitalismo. Para entender essa terceira natureza, é necessário evitar o pressuposto de que o futuro segue uma direção única: tal como partículas virtuais em um campo quântico, múltiplos futuros e possibilidades aparecem e desaparecem constantemente. A terceira natureza surge nesse contexto de polifonia temporal. No entanto, as histórias de progresso linear nos limitaram mais do que conseguimos perceber, de forma que para conhecer o mundo sem essas narrativas, torna-se interessante esboçar conjuntos abertos de formas de vida inter-relacionadas que se fundem de maneira coordenada através de diversos ritmos temporais (Tsing, 2005).

Neste contexto de múltiplas possibilidades e desafios temporais, geólogos começaram a chamar nossa época de Antropoceno, a era em que a (perturb)ação Humana supera outras forças geológicas (Tsing, 2003). Conforme já tratado neste trabalho, este ainda é um termo novo e cheio de promissoras contradições. Assim, o termo e outros similares tendem a representar como os Humanos causaram o desastre em nosso planeta. Além disso, apesar do prefixo antropo- (ou seja, humano), esse desastre não é resultado da biologia de nossa espécie. A cronologia do Antropoceno que parece mais convincente começa não com nossa espécie, mas com o advento do capitalismo moderno, artífice da destruição a longa distância de paisagens e ecologias (Moore, 2016). Essa cronologia, no entanto, torna o antropo- ainda mais problemático. Conceber o humano a partir do auge do capitalismo nos enreda com as ideias de progresso e com a difusão de técnicas de alienação que transformam

tanto humanos quanto outros seres em meros recursos. Essas técnicas separaram os humanos das identidades supervisionadas, obscurecendo a noção de sobrevivência colaborativa. O conceito de Antropoceno evoca esse conjunto de aspirações, que se poderia qualificar de presunção humana moderna, ao mesmo tempo que sugere a esperança de que possamos superar isso. Podemos viver dentro desse regime Humano e ainda assim superá-lo (Tsing, 2015)?

Esse é o dilema que me leva a pensar sobre a presunção Humana moderna e como esse *antropo* impede focar a atenção nas paisagens (agora tão fragmentadas), nas temporalidades múltiplas e nos conjuntos mutáveis de humanos e não humanos, ou seja, impede-nos de focar em tudo o que constitui a própria essência da sobrevivência colaborativa. Assim, para fazer que as propostas deste trabalho, as alianças selvagens e a resistência animal (que serão descritas nas Partes III e IV) sejam narrativas que valham a pena, primeiro gostaria de descrever o funcionamento desse *antropo* e explorar o terreno que este sujeito se recusa a reconhecer.

Para isso, junto à Tsing (2015), sugiro considerar a eficácia da devastação estatal e capitalista das paisagens, para nos perguntar: ainda há algo vivo fora de seus planos? Para abordar essa questão, devemos examinar seus confins indomáveis. O que une quem está aqui lendo este texto dos animais não humanos confinados em abatedouros? Tais perguntas aparentemente triviais ou esquisitas podem virar tudo de cabeça para baixo, colocando os encontros, imprevisíveis ou não, no centro das coisas.

Diariamente ouvimos falar de violência, desastres, tragédia e precariedade nas notícias. As pessoas perdem seus empregos, jovens negros são assassinados pela polícia nas favelas do país, casas são inundadas no Rio Grande Sul. Gorilas e botos cor de rosa estão à beira da extinção. O aumento do nível do mar inundará grande parte do Rio de Janeiro em alguns anos. Mas, na maioria das vezes, imaginamos que essa precariedade é uma exceção ao funcionamento do mundo; é o que “sai” do sistema. Mas e se a precariedade for, na verdade, a condição do nosso tempo (Tsing, 2003)? Ou, dito de outra forma, e se nosso tempo for o momento ideal para percebermos a precariedade? E se a precariedade, a indeterminação e tudo o que concebemos como trivial constituírem o centro da sistematicidade que buscamos?

Segundo Tsing (2015), precariedade é a condição de ser vulnerável a outros. Os encontros nos transformam e não temos o controle, nem mesmo de nós mesmos. Incapazes de nos basearmos em uma estrutura de comunidade estável, somos levadas a uma série de assembleias mutáveis que nos reconfiguram. Não podemos e nem queremos confiar no *status*

quo: tudo está em constante flutuação, incluindo nossa própria capacidade de sobrevivência. Pensar em termos de precariedade transforma a análise social pois um mundo precário é um mundo sem teleologia. A indeterminação e a natureza não planejadas do tempo, são vertiginosas, mas pensar em termos de precariedade torna evidente que a indeterminação também possibilita a vida e a resistência.

Uma das razões pela qual tudo isso pode soar estranho se dá pois muitos de nós crescemos no contexto das promessas de modernização e progresso³⁶. O termo progresso, como referência a um estado geral, é hoje bastante raro, até mesmo a modernização do século XX começou a parecer arcaica. Mas suas categorias e suposições de melhoria nos acompanham por toda parte. Imaginamos diariamente seus objetivos: democracia, crescimento, ciência, esperança... Contudo, por que deveríamos esperar que as economias cresçam e as ciências avancem? Mesmo sem referência explícita ao desenvolvimento, nossas teorias estão enredadas nessas categorias, assim como muitos dos nossos sonhos individuais ou coletivos. Admito que me custa até mesmo dizer isso: pode não haver um final feliz coletivo. Então, por que ainda nos preocupamos em levantar pela manhã?

O progresso também está implícito em uma série de suposições geralmente aceitas sobre o que significa ser Humano (Tsing, 2015). Embora o disfarçemos com outros termos, como ação, consciência e intenção, somos constantemente informados de que os Humanos são diferentes do resto do mundo vivo porque olhamos para frente - não atoa temos os olhos voltados à frente - enquanto outras espécies, que vivem o dia a dia, dependem de nós por isso. Enquanto continuarmos a imaginar que os Humanos se constituem pelo progresso, os não humanos também ficarão presos nesse enquadramento imaginativo.

O progresso é, então, uma marcha que arrasta outras formas de tempo para seus próprios ritmos (Tsing, 2005). Sem essa batida condutora, poderíamos perceber outras pautas temporais. Cada ser vivo reconfigura o mundo através de pulsos sazonais de crescimento, padrões reprodutivos vitalícios e geografias de expansão. Mesmo dentro de uma espécie dada, existem múltiplos projetos de configuração do tempo, pois diferentes organismos recorrem uns aos outros e se coordenam mutuamente para configurar paisagens, o que nos mostra uma configuração temporal multiespécie. A curiosidade que defendo segue tais temporalidades múltiplas, revitalizando a descrição e a imaginação. Não se trata de um simples empirismo em que o mundo inventa suas próprias categorias. Isto pois, prescindir de um horizonte fixo como

³⁶ Principalmente habitantes das cidades, imersos na cultura hegemônica.

ponto de chegada nos permite buscar tudo aquilo e todes que ignoramos, invisibilizamos e silenciados pois não se encaixavam na linha temporal do progresso.

Considere novamente os fragmentos da história de Chicago tratados por Cronon (1991): os recursos naturais e a promessa (econômica e política) de progresso. Esses fragmentos conduziam a um futuro em que a exploração da natureza moldava o destino. Em um segundo momento, observa-se uma descontinuidade, onde a destruição das florestas deveria ter importância. No entanto, ambos compartilham a ideia de que o conceito de progresso é suficiente para compreender o mundo, tanto no sucesso quanto no fracasso. A história do declínio não deixa resíduos nem excessos, nada que escape ao progresso: ele continua nos controlando mesmo nos relatos de destruição.

No entanto, a presunção Humana colonial-moderna não é a única base para forjar mundos: estamos rodeados de numerosos projetos de criação de mundos, humanos e não humanos, projetos e abordagens multiespécie. Esses projetos surgem de atividades práticas destinadas a configurar vidas e, ao fazê-lo, alteram nosso planeta e nossas existências (Tsing, 2015). Para poder vê-los, à sombra do *antropo* do Antropoceno, devemos reorientar nossa atenção. Hoje, muitos meios de subsistência pré-industriais persistem, desde a agroecologia até o roubo, enquanto surgem outros novos. No entanto, tendemos a ignorá-los porque não fazem parte do ideal capitalista-colonial de progresso. Contudo, esses meios de habitar a vida também forjam mundos e nos ensinam a olhar ao nosso redor, ao invés de apenas para frente.

Diante disso, cabe destacar que a capacidade de forjar mundos não se limita aos Humanos ou humanos. Sabemos que os castores remodelam os riachos construindo represas, canais e tocas; de fato, todos os organismos constroem habitats ecológicos, alterando a terra, o ar e a água. Sem a capacidade de criar ambientes de vida viáveis, as espécies se extinguiriam. E, nesse processo, cada organismo transforma o mundo de todos os outros. As bactérias criaram nossa atmosfera de oxigênio e as plantas ajudam a conservá-la; por sua vez, as plantas vivem na terra porque os fungos digerem rochas (Falkowski; Raven, 1999). Como sugerem esses exemplos, os projetos de criação de mundos podem se sobrepor, deixando espaço para mais de uma espécie. Inclusive, os seres humanos sempre estiveram envolvidos em projetos multiespécie de criação de mundos. Para os hominídeos ancestrais, o fogo era uma ferramenta não apenas para cozinhar, mas também para queimar a paisagem a fim de favorecer o crescimento de bulbos e ervas comestíveis que atraíam os animais para a caça (Tsing, 2015). Os humanos criam mundos multiespécie quando a configuração de seus ambientes vitais deixa espaço para outras espécies. Não estamos falando aqui apenas de culturas, gado e

animais de estimação. Os pinheiros, com os organismos fúngicos a eles associados, geralmente prosperam em paisagens queimadas por humanos: pinheiros e cogumelos colaboram para aproveitar os espaços abertos e iluminados e os solos minerais agora expostos. Humanos, pinheiros e fungos configuram mutuamente seus ambientes vitais, próprios e alheios; ou seja, mundos multiespécie (Tsing, 2018).

A erudição moderno-colonial, voltada para promover a presunção Humana moderna, conspirou para que a branquidade ocidental perdesse a capacidade de perceber os projetos divergentes, estratificados e conjugados capazes de forjar mundos (Tsing, 2003). Cativados pela expansão de certas formas de vida em detrimento de outras, os acadêmicos ignoraram as perguntas sobre o que mais estava acontecendo. No entanto, à medida que os relatos de progresso perdem força, torna-se possível ter uma visão diferente.

O conceito de assembleias, conforme apresentado por Tsing (2015) e trabalhado na seção anterior deste trabalho, é especialmente útil aqui. As formas em que as diversas espécies que formam assembleias se influenciam mutuamente nunca tem uma resposta preestabelecida: algumas se obstaculizam (ou se comem) entre si; outras colaboram para possibilitar a vida; e outras simplesmente coincidem de estar em um mesmo lugar. As assembleias são grupos abertos que nos permitem questionar seus possíveis efeitos comunitários sem necessariamente pressupô-los (Tsing, 2015). Eles nos mostram potenciais histórias emergentes.

No entanto, para o que busco aqui, neste trabalho, é necessário contar com algo a mais do que os organismos como meros elementos agrupados. É necessário ver como se unem diversas formas de vida, e também formas não-vida. As formas de ser não humanas, assim como as humanas, mudam historicamente. No caso dos seres vivos, a identidade própria de cada espécie é um bom ponto de partida, mas não é suficiente: as formas de ser são efeitos emergentes derivados de encontros. Para compreendermos isso, sugiro utilizar o exemplo dado por Tsing quando ela diz que “Basta pensar nos humanos para ver isso claramente: coletar cogumelos é uma forma de vida, mas não é uma característica comum a toda a humanidade, E o mesmo vale para outras espécies” (Tsing, 2015, p. 47). Os pinheiros convivem com cogumelos que os ajudam a usar espaços onde há interferência antrópica. Assim, as assembleias não apenas agrupam formas de vida, mas também as configuram. Pensar em termos de assembleias nos leva a perguntar: como às vezes os grupos se tornam “eventos”, ou seja, resultam ser algo mais do que a soma de suas partes? Se a história sem

progresso é indeterminada e multidirecional, as assembleias poderiam nos mostrar suas possibilidades?

Nas assembleias podemos observar a interação de ritmos e escalas temporais nas formas de vida que se agrupam. Surpreendentemente, esse método pode revitalizar a economia política para além dos estudos ambientais. As assembleias incorporam em si a economia política não apenas no caso dos humanos: as plantas cultivadas têm vidas distintas das de suas irmãs selvagens; os cavalos domados e os cavalos ferais compartilham a espécie, mas não a forma de vida (Tsing, 2003). As assembleias não podem ser abstraídas do capital e do Estado e, de fato, são terrenos para observarmos como funciona a economia política. Se o capitalismo não tem teleologia, precisamos ver o que converge, não apenas por pré-fabricação, mas também por justaposição.

Como um grupo se torna algo maior do que a mera soma de suas partes? Bom, acredito que existam múltiplas respostas, mas optarei aqui pela ideia de contaminação oferecida por Tsing (2015). Segundo a autora, estamos contaminados por nossos encontros, já que eles mudam o que somos na medida em que damos lugar aos outros. À medida que a contaminação transforma os projetos de criação de mundos, podem surgir mundos mútuos e também novas direções. Todos temos um histórico de contaminação: a pureza não existe. Um valioso resultado de contar com a precariedade é que ela nos faz lembrar que mudar com as circunstâncias é a essência da sobrevivência.

Mas o que é a sobrevivência? Nas fantasias populares ocidentais e coloniais, a sobrevivência consiste em salvar a si mesmo lutando contra os outros. O conceito de sobrevivência apresentado nos programas de televisão ou nas histórias de alienígenas de outros planetas é sinônimo de conquista e expansão. Mas eu não quero utilizar o termo nesse sentido, gostaria de compreendê-lo, junto a Tsing (2003) no sentido de que permanecer vive — para cada espécie — requer colaborações sustentáveis. Colaborar implica trabalhar através da diferença, o que, por sua vez, leva à contaminação. Sem colaboração, todas as existências subalternizadas morrem e sofremos.

Esse conceito de sobrevivência, por sua vez, não ficou restrito a filmes de ficção científica. Pelo contrário, esta narrativa de “um contra todos” também capturou muitos estudiosos, que conceberam a sobrevivência como a defesa dos interesses individuais — onde os indivíduos podem ser espécies, populações, organismos ou genes —, sejam humanos ou não. Consideremos as duas grandes ciências-irmãs do século XX: a economia neoclássica e a genética de populações. Cada uma dessas disciplinas ganhou poder no início do século com

formulações ousadas o suficiente para redefinir o conhecimento Moderno. A genética de populações estimulou, no âmbito da Biologia, a chamada "síntese moderna", que unia a teoria da evolução e a genética (TSING, 2005). Por sua vez, a economia neoclássica reformulou as políticas econômicas, criando a economia moderna a partir de seu imaginário. Embora os profissionais das duas áreas raramente tenham se relacionado entre si, essas ciências-irmãs estabeleceram marcos teóricos semelhantes. No coração de cada um deles está o agente individual autônomo que aspira a maximizar seus interesses pessoais, seja em relação à reprodução ou à riqueza. O "gene egoísta" de Richard Dawkins (2007), por exemplo, transmite justamente essa ideia, útil em várias escalas da vida: o que alimenta a evolução é a capacidade dos genes (ou dos organismos, ou das populações) de cuidar de seus próprios interesses. De maneira semelhante, a vida do *Homo economicus* — o homem econômico — consiste em uma série de decisões orientadas a satisfazer seus principais interesses.

Desta forma, o pressuposto da autonomia individual possibilitou uma verdadeira explosão de novos conhecimentos. Pensar em termos de autonomia e, por conseguinte, de interesse próprio dos indivíduos (em qualquer escala) fez possível ignorar a contaminação, isto é, a transformação através do encontro. Segundo Tsing (2015) os indivíduos autônomos não são transformados por seus encontros: eles os utilizam para maximizar seus interesses, mas permanecem imutáveis em sua influência. Não é necessária uma grande capacidade de observação para seguir o rastro desses indivíduos considerados imutáveis. Um indivíduo "padrão" pode representá-los todos como unidade de análise. Assim, é possível organizar o conhecimento apenas por meio da lógica, isto é, sem a possibilidade de encontros transformadores. Assim, a matemática poderia substituir perfeitamente a história natural e a etnografia. Foi essa simplificação produtiva que tornou tão poderosas as duas ciências-irmãs, e, com o tempo, a evidente falsidade da premissa original foi esquecida. Assim, tanto a economia quanto a ecologia se tornaram campos para aplicar os algoritmos do progresso como expansão (Tsing, 2015).

Assim, o problema da sobrevivência precária nos ajuda a ver o que está errado. A precariedade é um estado de reconhecimento de nossa própria vulnerabilidade diante dos outros. Para sobreviver, precisamos de ajuda, e a ajuda é sempre um serviço prestado por outro, seja de maneira intencional ou involuntária (Tsing, 2015). Quando tenho alergia, um anti-histamínico pode me ajudar a respirar melhor, então recorro à sua ajuda. Agora sou um encontro em movimento, uma pessoa-anti-histamínica. É difícil para mim imaginar qualquer desafio que eu pudesse enfrentar sem precisar da ajuda de outros, humanos ou não. Apenas

um privilégio inconsciente nos permite fantasiar — contra os fatos — que cada uma de nós poderia sobreviver sozinha.

Se a sobrevivência sempre envolve outros, também estará necessariamente sujeita à indeterminação das transformações mútuas do eu e do outro (Tsing, 2005). Mudamos através de nossas colaborações, tanto dentro de nossa própria espécie quanto entre espécies distintas. O que é importante para a vida na Terra ocorre nessas transformações, não nas decisões despreocupadas de indivíduos autônomos. Em vez de ver apenas estratégias de expansão e conquista de indivíduos implacáveis, devemos buscar histórias que se desenvolvam através da contaminação. Então, como um grupo poderia se tornar uma assembleia? A colaboração é um trabalho através da diferença e não a diversidade inocente de uma série de trajetórias evolutivas autônomas (Tsing, 2015). A existência de nossos "eus" já está contaminada por histórias de encontros. Isto é, já estamos misturados com outros antes mesmo de iniciar uma nova colaboração. E o que é ainda pior: estamos misturados nos projetos que mais nos prejudicam. A mesma diversidade que nos permite estabelecer colaborações surge de histórias de extermínio, imperialismo e outras. Bom, pelo menos a contaminação cria diversidade.

Tudo isso muda a função que atribuímos aos nomes, incluindo etnias e espécies. Se as categorias são instáveis, devemos vê-las emergir no contexto dos encontros. Usar nomes de categorias deveria ser uma solução de compromisso para poder rastrear aqueles conjuntos em que tais categorias adquirem uma preeminência momentânea. Só a partir dessa perspectiva posso me reencontrar com os animais não humanos, como minha gata Juno, por exemplo.

Talvez todas estas reflexões possam parecer nada novidosas. Acredito que consigamos pensar em muitos exemplos de encontros e contaminações, de entrelaçamentos. De fato, isto faz sentido pois a diversidade contaminada está em toda parte. Contudo, pergunto-me junto à Tsing (2015) se tais histórias são tão generalizadas e conhecidas, a pergunta passa a ser: por que não as utilizamos em nossa forma de conhecer o mundo? Uma razão é que a diversidade contaminada é complexa, e muitas vezes feia e humilhante, envolvendo os sobreviventes em histórias de ganância, violência e destruição ambiental. A paisagem emaranhada surgida a partir da derrubada corporativa nos lembra dos gigantes graciosos e insubstituíveis que vieram antes. Os sobreviventes da guerra nos lembram dos corpos sobre os quais subiram — ou nos quais atiraram — para chegar até nós. Não sabemos se amar ou odiar esses sobreviventes. Julgamentos morais simplistas não servem muito aqui.

E o que é ainda pior: a diversidade contaminada se mostra refratária ao tipo de "resumo" que se tornou a marca distintiva do conhecimento moderno. A diversidade

contaminada não é apenas particular e histórica, é também sempre mutável e relacional (Tsing, 2015). Não tem unidades autônomas, suas unidades são colaborações baseadas em encontros. Sem unidades autônomas, é impossível calcular os custos e benefícios ou a funcionalidade para qualquer parte envolvida. Nenhum indivíduo ou grupo autônomo assegura seus interesses pessoais alheios ao encontro.

Conforme nos conta Tsing (2015), sem algoritmos baseados na autonomia, os estudiosos e responsáveis políticos podem ter que aprender algo sobre as histórias culturais e naturais em jogo. Isso leva tempo, talvez demais, para aqueles que sonham em compreender tudo em uma equação. Mas quem disse que são eles que mandam? Se a melhor maneira de contar a diversidade contaminada é por meio de uma avalanche de histórias turbulentas, é hora de que essa avalanche passe a fazer parte de nossa prática epistemológica. Talvez, como os próprios sobreviventes da guerra, tenhamos que contar e continuar contando até que todas as nossas histórias de morte e quase morte e vida nos ajudem a enfrentar os desafios do presente. Talvez, ouvindo essa cacofonia de histórias turbulentas, possamos encontrar nossas melhores esperanças de sobrevivência precária.

Diante disso, acho que cabe reconhecer que ouvir e contar uma avalanche de histórias é um método (Tsing, 2015). O objeto de investigação dessa ciência é a diversidade contaminada e sua unidade de análise, o encontro indeterminado. Para aprender algo, devemos revitalizar as artes da observação e incluir nelas a etnografia, a poesia e a história (inclusive a natural). Mas aqui surge um problema de escala: uma avalanche de histórias não pode ser resumida de forma clara e concisa pois suas diferentes escalas não se encaixam perfeitamente umas nas outras, mas atraem a atenção para geografias e tempos que se interrompem mutuamente. Essas interrupções, por sua vez, geram mais histórias. Esse é o poder da avalanche de histórias como ciência. Contudo, são precisamente essas interrupções que fogem dos limites da Modernidade-colonial, que exige a possibilidade de uma expansão infinita sem necessidade de mudar o quadro de pesquisa. As artes da observação são consideradas arcaicas precisamente porque não podem "escalar" dessa maneira. A capacidade de aplicar o quadro de pesquisa que se utiliza em maiores escalas, sem alterar as questões que estão sendo investigadas, tornou-se uma característica distintiva do conhecimento moderno. Para ter a mínima esperança de pensar em termos de animais não humanos, devemos abandonar essa expectativa. Nesse sentido, lidero uma concepção baseada em abordar animalidades como "resistências decoloniais".

Cabe marcar, no entanto, que a expectativa de ampliação de escala não se limita à ciência. Muitas vezes, o próprio progresso é definido por sua capacidade de possibilitar a expansão de projetos sem mudar seus pressupostos básicos. Essa qualidade é conhecida como "escalabilidade", um termo que pode ser confuso na medida em que poderia ser interpretado como "a qualidade daquilo que pode ser falado em termos de escala" (Tsing, 2015, p. 55). No entanto, o certo é que tanto os projetos escaláveis quanto os não escaláveis permitem que se fale deles em relação à sua escala. Quando Niels Bohr nos mostrou o átomo quântico, não se tratava de projetos de escalabilidade, embora ele tenha revolucionado o pensamento relativo à escala. A escalabilidade, por outro lado, é a capacidade de um projeto mudar facilmente de escala sem precisar alterar seus quadros anteriores. Uma empresa escalável, por exemplo, não precisa mudar sua organização ao se expandir. Isso é possível apenas se as relações empresariais não forem transformadoras, ou seja, se não transformarem a própria empresa à medida que novas relações são adicionadas. De maneira semelhante, um projeto de pesquisa escalável só admite aqueles dados que se encaixam previamente no quadro de pesquisa. A escalabilidade requer que os elementos do projeto permaneçam alheios às indeterminações próprias do encontro; assim, possibilitam uma expansão fluida. E, dessa forma, a escalabilidade elimina a diversidade significativa, ou seja, aquela diversidade que poderia mudar as coisas (Tsing, 2015).

A escalabilidade não é uma característica ordinária das naturezas. Fazer projetos escaláveis requer muito trabalho; e, mesmo após esse trabalho, ainda haverá interações entre os elementos do projeto escaláveis e não escaláveis. No entanto, apesar das contribuições de pensadores como Bohr, a conexão entre a escalabilidade e o avanço da humanidade tem sido tão forte que os elementos escaláveis têm recebido quase toda a atenção, enquanto o não escalável se torna um impedimento (Tsing, 2015). Mas é hora de dirigir a atenção para o não escalável, não apenas como objeto a ser descrito, mas também como um potencial convite a teorizar.

Uma teoria da não escalabilidade poderia começar por examinar o trabalho necessário para criar escalabilidade e o desastre que gera. Um bom ponto de partida poderia ser um dos paradigmas mais antigos e influentes: a plantação colonial europeia. Este tema foi amplamente discutido e analisado por Mintz (1985, 1974). Suas obras "Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History" (1985) e "Worker in the Cane"³⁷ (1974) são estudos detalhados que exploram a história e o impacto do açúcar na sociedade moderna. Mintz

³⁷ "Doçura e Poder: O Lugar do Açúcar na História Moderna" (1985) e "Trabalhador na Cana" (1974)

analisa a trajetória do açúcar desde suas origens até se tornar uma mercadoria amplamente disponível e consumida em todo o mundo. O autor discute como a produção e o consumo de açúcar influenciaram a economia global, a escravidão, a ecologia e as práticas culturais. Mintz foi um antropólogo cultural americano conhecido por seu trabalho em antropologia econômica e a cultura das plantações; ele também é amplamente reconhecido como um dos fundadores da antropologia histórica e um dos principais teóricos da economia mundial, configurando uma fonte interessante para suscitar estas reflexões.

Assim, por exemplo, Mintz (1974) afirma que nas plantações de cana-de-açúcar estabelecidas no Brasil dos séculos XVI e XVII, os colonos portugueses encontraram uma fórmula para alcançar uma expansão fluida. Criaram elementos de projeto autônomos e intercambiáveis e o fizeram da seguinte maneira: exterminando a população e as plantas locais; preparando a terra; escravizando pessoas e instaurando novos cultivos para produção (Mintz, 1985). Este modelo agrário de escalabilidade se tornou uma fonte de inspiração para a industrialização e modernização posteriores. O marcado contraste existente entre este modelo e alianças selvagens e resistência animal que constituem o tema principal deste trabalho resulta uma plataforma útil para construir uma certa distância crítica em relação à escalabilidade.

Consideremos os elementos da plantação portuguesa de cana-de-açúcar no Brasil colonial. Para começar, estava a cana propriamente dita, como os portugueses sabiam muito bem: a cana-de-açúcar era plantada cravando uma cana no solo e esperando que brotasse. Todas as plantas eram clones, e, de fato, os europeus não sabiam como criar esta muda originária da Nova Guiné (Mintz, 1985). Uma das características da cana europeia era a intercambialidade do material de plantio, que não era alterada em nada pela reprodução. Uma vez transportada para o chamado de Novo Mundo, a planta mal tinha relações interespecíficas; em seu desenvolvimento, era relativamente autônoma, alheia ao encontro.

Em segundo lugar, estava a mão de obra envolvida: o cultivo da cana portuguesa veio acompanhado do recém-adquirido poder de Portugal de sequestrar, oprimir e violentar pessoas que habitavam o Continente Africano. Estas chamadas de “mão-de-obra escravizadas” trabalhavam a cana-de-açúcar no Novo Mundo e isto apresentava grandes vantagens do ponto de vista dos agricultores. Sob suas perspectivas, essas pessoas escravizadas não tinham relações sociais locais e, portanto, careceriam de rotas de fuga estabelecidas (Mintz, 1974). Assim como a própria cana, que não tinha um histórico de espécies acompanhantes no chamado de Novo Mundo, os colonos portugueses pensavam que

estas pessoas também estavam isoladas. Os portugueses escravocratas buscavam a formação de um elemento autônomo e, portanto, padronizável como mão de obra abstrata. Para tentar obter isso, as plantações foram organizadas para aumentar sua alienação a fim de obter maior controle. Por exemplo, uma vez que as principais operações de moagem eram iniciadas, o restante do processo precisava ser executado dentro do prazo estabelecido por essa atividade. Os trabalhadores escravizados tinham que cortar a cana o mais rápido possível e prestar muita atenção para evitar lesões (Mintz, 1974).

No entanto, isto não ocorreu desta forma. Mintz (1985) cita a obra de Ortiz (1978) para desenvolver mais esta questão. Segundo os autores, a prova de que os encontros ocorreram mesmo diante dos limites violentos e coloniais se dá, por exemplo, através das experiências dos quilombos e resistência ao aparato colonial branco realizadas ao longo da história. Mesmo sem falarem (necessariamente) a mesma língua ou sem compartilharem da mesma cultura, a partir da negritude comum e do lugar compartilhado de opressão, violência e subjugação, essas pessoas mantiveram vivos seus variados conhecimentos sobre mineração, plantação, construção, metalurgia, além de hábitos, idiomas, entre inúmeras outras contribuições (Ortiz, 1978). Estas pessoas constituíram encontros potentes e dolorosos.

Diante da realidade a que eram submetidas, muitas pessoas escravizadas se revoltaram, provocando insurreições, rebeliões e fugas, que aconteciam de maneira coletiva ou individual. Dessas fugas, originaram-se diversos tipos de comunidades, algumas temporárias, outras permanentes. Essas comunidades passaram a ser chamadas, primeiramente, de mocambos e, depois, de quilombos. Ambas as expressões provêm de termos oriundos da África Central para designar acampamentos improvisados durante períodos de guerra. Mocambo teria vindo dos idiomas kimbundu e kicongo e fazia referência a estruturas utilizadas para a construção de cabanas. Já a palavra quilombo, originária de idiomas da família bandu, além de fazer referência aos acampamentos, também era associada a guerreiros imbangalas, e só começou a aparecer nos documentos históricos do período colonial no final do século XVII (Ortiz, 1978).

O surgimento dessas comunidades ocorreu primeiramente na região Nordeste do Brasil, durante a implementação do sistema de plantation, no início do Ciclo do Açúcar, em meados do século XVI³⁸. Existiam diversos tipos de quilombos, cujas características variavam de acordo com fatores culturais, demográficos e geográficos. Embora a maioria fosse composta por pessoas que fugiam de plantações e senzalas, os quilombos também acolhiam indígenas (Mintz, 1985). Para sobreviver, muitos quilombos estabeleciam relações

³⁸ Cabe marcar que entre os séculos XVI e XIX, o Brasil desembarcaram, forçosa e violentamente, aproximadamente 4,9 milhões de pessoas escravizadas.

econômicas com diversos setores da sociedade colonial, como lavradores, pescadores, garimpeiros e camponeses, além de se envolverem em uma variedade de atividades, como agricultura, garimpo, produção de farinha de mandioca e até saqueamento de fazendas.

Mas voltando para a questão da escalabilidade, a partir desses experimentos históricos surgiu a intercambialidade em relação ao quadro do projeto, tanto para o trabalho humano quanto para os cultivos vegetais. Grandes lucros foram obtidos na Europa, embora a maioria dos europeus estivesse longe demais para ver seus efeitos. O projeto era, pela primeira vez, escalável; ou, para ser mais preciso, aparentemente escalável. As plantações de cana-de-açúcar se ampliaram e se espalharam por todas as regiões quentes do planeta. Seus componentes contingentes — material de plantio clonado, mão de obra forçada e escravizada, terras invadidas e saqueadas— mostraram como a alienação, a intercambialidade e a expansão poderiam gerar lucros sem precedentes. Esta fórmula moldou os sonhos que a colonialidade chamou de progresso e Modernidade. Como observou Sidney Mintz, as plantações de cana-de-açúcar foram o modelo em que as fábricas se inspiraram durante a industrialização, incorporando a alienação característica das plantações aos seus próprios projetos. Inclusive, poderíamos dizer que o sucesso da expansão por meio da escalabilidade configurou a modernização capitalista (Tsing, 2015).

Ao conceber cada vez mais o mundo através do prisma da plantação, os investidores idealizaram múltiplos tipos de novas mercadorias. E, eventualmente, acabaram postulando que tudo na Terra — e além dela — poderia ser escalável e, portanto, intercambiável pelos valores de mercado. Essa é a doutrina do utilitarismo, que com o tempo se consolidou na forma de economia moderna e contribuiu para forjar ainda mais escalabilidade (pelo menos aparentemente).

No entanto, se nos voltarmos para o exemplo dos matsutake apresentado por Tsing (2015), podemos ver um processo inverso ao dos clones de cana-de-açúcar, já que o matsutake demonstra a impossibilidade de existir sem relações transformadoras interespecíficas. O cogumelo matsutake é o corpo frutífero — ou esporocarpo — de um fungo subterrâneo que vive em associação com certas espécies de árvores. O fungo obtém carboidratos por meio de uma relação mutualista com as raízes das árvores hospedeiras, que, “em troca”, são alimentadas por ele. O matsutake permite que as árvores sobrevivam em solos pobres e desprovidos de húmus fértil, ao mesmo tempo em que ele se nutre com e a partir dessas mesmas árvores. Esse mutualismo transformador impede que o matsutake seja cultivado por humanos. Instituições de pesquisa japonesas já investiram milhões de ienes

tentando viabilizar o cultivo artificial desse cogumelo, mas não obtiveram sucesso. Assim, pode-se dizer que o matsutake resiste às condições de plantação, já que estas não são capazes de proporcionar a diversidade multiespécie dinâmica típica das florestas, incluindo sua relação contaminante (Tsing, 2015).

Por conseguinte, o desafio para pensar em termos de precariedade é: 1) compreender as formas como os projetos para criar escalabilidade transformaram a paisagem e a sociedade; e 2) saber ver onde a escalabilidade falha e onde surgem relações ecológicas e econômicas não escaláveis (Tsing, 2015). Para isso, é essencial observar as trajetórias tanto da escalabilidade quanto da não escalabilidade. Cabe marcar, no entanto, que seria um grande erro partir do pressuposto de que a escalabilidade é inerentemente ruim e a não escalabilidade é inerentemente boa. Os projetos não escaláveis podem ter efeitos tão terríveis quanto os escaláveis. Por exemplo, os cortes e desmatamento indiscriminados destroem as florestas mais rapidamente que a silvicultura científica. O principal traço distintivo entre os projetos escaláveis e os não escaláveis não é a conduta ética, mas o fato de que estes últimos são mais diversos porque não estão concebidos para sua expansão.

No entanto, os novos brotos da não escalabilidade não implicam que a escalabilidade tenha desaparecido. Em nossa era de reestruturação neoliberal, a escalabilidade se reduz cada vez mais a um problema técnico em vez de ser uma mobilização popular na qual cidadãos, governos e empresas devem trabalhar juntos. A articulação entre uma contabilidade escalável e relações laborais não escaláveis é cada vez mais aceita como modelo de acumulação capitalista. A produção não precisa ser escalável desde que as elites possam regularizar seus livros de contas. Podemos continuar observando a constante hegemonia dos projetos de escalabilidade ao mesmo tempo que nos aprofundamos nas formas e táticas da precariedade?

4.4 RASTREAR E PERTURBAÇÃO

Diante do percurso apresentado anteriormente, torna-se essencial aprender a rastrear histórias – e nesse processo, aprender a tratar sobre a perturbação. Isto pois, embora não sempre escaláveis, as histórias são capazes de configurar novos vislumbres de mundos em que os complexos e dinâmicos sistemas naturais e sociais dependem de interações contínuas e transformadoras para mudar e se adaptar. Rastrear essas interações nos permite compreender melhor a diversidade e a multiespecificidade dos ecossistemas, enquanto aceitar a perturbação nos ajuda a reconhecer e integrar mudanças que fomentam novos equilíbrios e formas de vida

essenciais para a sobrevivência colaborativa em um mundo em constante transformação. Isto será importante pois as alianças selvagens e resistência animal serão pensadas e sentidas, também, em torno da ideia de rastreamento e perturbação. Resistir, perturba.

Para explicar estas ideias, gostaria de marcar um pouco minha trajetória na graduação de Ciências Biológicas. Naveguei as disciplinas do curso com cautela, sempre pisando em territórios instáveis, ouvindo a reprodução sistemática, fragmentada, especista e colonial em muitas ocasiões. Embora tenha tido o prazer de cruzar meu caminho com professoras como Rita Paixão e Shaula Sampaio, a graduação foi um rio inquieto e desconvidativo em muitos sentidos. Grande parte da minha inquietude vinha do meu profundo interesse pelas vidas animais não-humanas, pelo desejo de senti-las, observá-las e estudá-las. No entanto, eu me deparava com práticas metodológicas que frequentemente exigiam a coleta de espécimes (resultando em sua morte) ou com abordagens fortemente marcadas por um viés especista. Diante disso, senti-me pressionado a migrar para a área da Botânica onde, felizmente, fui acolhido pela minha então orientadora, a Adriana Lobão.

Esse inicial encurralamento, definidor do meu destino, se transformou numa paixão. Dediquei-me alguns anos a pensar, coletar, observar e sentir as plantas da família Annonaceae é uma família de plantas pertencente à ordem Magnoliales, incluindo cerca de 2400 espécies agrupadas em 108 a 129 gêneros, majoritariamente árvores e arbustos, raramente lianas. A família inclui diversas árvores frutíferas de elevado interesse econômico, como as anonas, a fruta-do-conde, a graviola e o biribá. A família tem distribuição Pantropical, com centros de diversidade nas regiões tropicais da América do Sul e Central e do Sudeste Asiático, com apenas algumas espécies presentes nas regiões temperadas. No Brasil ocorrem cerca de 250 espécies, pertencentes a 33 gêneros (Hutchinson, 1964).

Porém, fugindo de uma descrição meramente biológica, as anonáceas configuram existências belas e enigmáticas. Escolho me voltar, aqui, para a *Annona cherimola* Mill., uma planta micotrófica. Uma planta micotrófica faz referência às micorrizas tratadas anteriormente neste trabalho. A micotrofia é uma associação simbiótica entre uma planta e um fungo micorrízico. Assim, essa relação simbiótica, significa que há uma associação a longo prazo entre dois organismos de diferentes espécies, neste caso a *Annona cherimola* Mill e os fungos micorrízicos arbusculares (da classe Zygomycetes), tornando a vida da planta mais tolerante ao estresse (como seca, por exemplo) ou a doenças. O fungo tira disso a melhor nutrição em termos de açúcares, aminoácidos e outras substâncias orgânicas que a planta produz através da fotossíntese. Foi a partir da *Annona cherimola* Mill que passei a estudar as micorrizas,

tentando compreender seus imbricamentos, entrelaçamentos, significados. Diante desta associação simbiótica, junto-me a Tsing (2015) para buscar entrar na margem emaranhada darwiniana, povoada por múltiplas formas de vida. Aqui, a Biologia se inverte, pois, a inter-relação rompe categorias e derruba identidades. E só pode compreender isto mais a fundo quando vive essa trajetória específica nas Ciências Biológicas.

Lembro-me que ao ler sobre as micorrizas no caso da *Annona cherimola* Mill, algumas coisas me chamaram bastante a atenção. Uma destas coisas foi a constatação de que os fungos são diversos e frequentemente flexíveis, vivendo em muitos lugares distintos. Um bom exemplo para ilustrar isso é o fato de que diferentes fungos habitam desde as correntes oceânicas até as unhas dos pés. No entanto, grande parte dos fungos multicelulares vive no solo, onde seus filamentos, chamados hifas, se estendem em forma de leque e se enredam formando uma espécie de cordas subterrâneas. Estas hifas se emaranham no que chamamos de *micélios*. Isto demonstra que os fungos têm toda uma vida de agente secreto, disfarçados sob o solo, constituindo redes e ocupando uma imensa área. Se pudéssemos fazer o solo se tornar líquido e transparente, e mergulhássemos em seu interior, nos veríamos rodeados por autênticas redes de hifas fúngicas, micélios complexos e espalhados. Bastaria seguir os fungos até essa cidade subterrânea para descobrir os estranhos e variados prazeres da vida interespecie (Tsing, 2015).

Muita gente acredita que os fungos são plantas, mas na verdade estão mais “próximos” dos animais. Os fungos não fazem fotossíntese a partir da luz do sol como as plantas, isto é, se parecem mais aos animais, já que ambos precisam encontrar algo para comer. No entanto, a alimentação dos fungos costuma ser generosa, pois cria mundos para os outros. Isso se deve ao fato de que os fungos têm uma digestão extracelular: excretam ácidos digestivos fora de seu corpo para decompor seus alimentos em nutrientes. É como se tivessem expelido seu estômago, digerindo a comida fora em vez de dentro de seu corpo. Em seguida, os nutrientes são absorvidos em suas células, permitindo o crescimento do corpo fúngico, mas também de organismos de outras espécies. A razão pela qual as plantas crescem em terra seca (em vez de se limitarem a crescer na água) é que ao longo da história da Terra os fungos têm digerido rochas, disponibilizando para as plantas os nutrientes de que necessitam (Tsing, 2003). Os fungos (juntamente com as bactérias) criaram, portanto, o solo no qual as plantas crescem. Além disso, os fungos (e bactérias) também digerem a madeira; caso contrário, as árvores mortas se amontoariam na floresta para sempre. Os fungos as decompõem em nutrientes que

podem ser reciclados. Assim, estes seres são construtores de mundos, configurando ambientes para si mesmos, sem dúvidas, mas também para os outros.

Alguns fungos aprenderam a viver em associação íntima com as plantas, como é o caso citado acima, da *Annona cherimola* Mill. Desde que passe tempo suficiente para se adaptarem às relações interespecíficas de um determinado lugar, de fato, a maioria das plantas estabelece associações simbióticas com fungos. Os fungos endófitos e endomicorrízicos vivem dentro das plantas (Tsing, 2015). Se utilizarmos, por exemplo, *O Manual de identificação dos fungos micorrízicos* (1988), livro referência para falar sobre suas especificidades, vemos que muitos fungos não têm corpos frutíferos (os cogumelos que vemos acima do solo), isto é, não se reproduzem sexuadamente há milhões de anos. É provável que nunca vejamos esse tipo de fungo a menos que examinemos o interior das plantas com um microscópio, mas a maioria das plantas está cheia deles. Por sua vez, os fungos ectomicorrízicos envolvem as raízes das plantas enquanto penetram entre suas células. Muitos dos cogumelos mais apreciados em todo o mundo — como a trufa e o próprio matsutake — são os corpos frutíferos de simbioses vegetais ectomicorrízicas. São tão deliciosos e tão difíceis de manipular pelos humanos justamente porque prosperam em associação com árvores hospedeiras. Eles só vivem graças às suas relações interespecíficas.

O termo micorriza foi formado a partir das palavras gregas *mycos*, “fungo”, e *rhizos*, “raiz”; nas simbioses micorrízicas, os fungos e as raízes das plantas se inter-relacionam intimamente. Nem o fungo nem a planta podem prosperar sem a atividade do outro. Esses benefícios mútuos não se traduzem em uma perfeita harmonia (Tsing, 2015). Às vezes, o fungo parasita a raiz em uma determinada fase de seu ciclo vital; ou, se a planta dispõe de muitos nutrientes, também é possível que rejeite o fungo. Um fungo micorrízico morre sem uma planta colaboradora. Mas muitas simbioses micorrízicas não se limitam a uma mera colaboração: o fungo forma uma autêntica rede entre plantas. Em uma floresta, os fungos conectam não apenas árvores da mesma espécie, mas frequentemente muitas espécies diversas. Se cobrirmos uma árvore da floresta, privando suas folhas de luz e, portanto, de alimento, suas micorrizas associadas podem alimentá-la com os carboidratos de outras árvores da rede. Alguns estudiosos comparam as redes de micorrizas com a Internet, e até foi cunhado o termo *wood wide web*³⁹ para defini-las. As micorrizas formam uma infraestrutura de interconexão entre espécies que transmite informações através da floresta. Também possuem algumas das características de uma rede viária: os micróbios do solo, que de outra forma

³⁹ rede ampla da madeira, mas que em inglês, constitui o *www* referente à internet.

permaneceriam sempre no mesmo lugar, podem viajar através dos canais e enlaces que as interconexões das micorrizas proporcionam. Alguns desses micróbios são importantes para a recuperação ambiental. Assim, as redes de micorrizas permitem que as florestas reajam às ameaças.

Mas então, por que essas construções de mundos fúngicos têm sido pouco estudadas? Em parte, isso se deve à impossibilidade de nos enfiarmos debaixo da terra para contemplar a assombrosa arquitetura dessa cidade subterrânea. Contudo, também se deve ao fato de que, até muito pouco tempo, muita gente, talvez especialmente os cientistas, imaginavam a vida como uma questão de reprodução de espécie por espécie. Nessa cosmovisão, as interações mais importantes entre espécies eram as relações entre predador e presa, onde a interação implicava eliminar um ao outro, ou as relações de competição, que é uma relação ecológica desarmônica que ocorre quando organismos da mesma espécie ou de espécies diferentes competem por um determinado recurso. As relações mutualistas constituíam interessantes anomalias, mas não eram necessárias para entender a vida. A vida, segundo a ciência moderna, surgia da autorreplacação de cada espécie, que enfrentava seus próprios desafios evolutivos e ambientais, todas por conta própria. Nenhuma espécie precisava de outra para manter sua vitalidade, mas se organizava sozinha (Tsing, 2003). No entanto, toda essa noção de auto criatividade sufocava as histórias relativas à cidade subterrânea e fúngica (assim como outros exemplos) e, para recuperá-las, seria necessário reconsiderar a mencionada cosmovisão “espécie por espécie”, assim como as novas evidências que começaram a transformá-la.

Quando Charles Darwin propôs sua teoria da evolução através da seleção natural, no século XIX, ele não tinha nenhuma explicação para a herdabilidade. Isto é, ele não sabia como surgia a mutação ou como os genes eram passados de geração em geração. Apenas em 1900 o trabalho de Gregor Mendel em genética postulou um mecanismo pelo qual a seleção natural poderia produzir seus efeitos. No século XX, os biólogos combinaram genética e evolução, dando origem à chamada “síntese moderna”, um poderoso relato sobre como surgem as diversas espécies através da diferenciação genética. A descoberta dos cromossomos no início do século XX - cromossomos são estruturas encontradas dentro das células que transmitem informação genética-, contribuiu para tornar esse relato palpável. Esses cromossomos continham as unidades da herança, isto é, os genes. Nos vertebrados que se reproduzem sexualmente, encontrou-se um tipo especial de células germinativas, que são as que conservam os cromossomos que dão origem à geração seguinte (os espermatozoides e os óvulos humanos são células germinativas). As mudanças produzidas no restante do corpo,

incluindo mudanças genéticas, não deveriam ser transmitidas à descendência a menos que afetassem os cromossomos das células germinativas. Assim, a autorreplicação da espécie estaria protegida das adversidades dos encontros e histórias ecológicas. Enquanto as células germinativas não fossem afetadas, o organismo se refaria a si mesmo, prolongando a continuidade da espécie.

Este é o núcleo do relato da autocriatividade das espécies: a reprodução das espécies é autônoma, auto-organizada e independente da história. Isto se dá, também, pois a deriva gênica, ou o acaso, ocupou espaço central para as teorias sintéticas da evolução, o que não seria um problema em si desde que não fosse tomada por universal. No entanto, denominar isso de “síntese moderna” é bastante adequado em relação aos aspectos da Modernidade que antes analisamos em termos de escalabilidade. Os organismos autorreplicantes representam o modelo do tipo de natureza que a destreza técnica pode controlar: são Modernos. Resultam intercambiáveis entre si, pois sua variabilidade é limitada por sua autocriatividade (Tsing, 2015). Portanto, também são escaláveis. As características hereditárias se expressam em múltiplas escalas: células, órgãos, organismos, populações de indivíduos que se cruzam entre si e, claro, a própria espécie. Cada uma dessas escalas constitui uma expressão de herança genética autossuficiente e, portanto, em conjunto, resultam nitidamente hierárquicas e escaláveis. Enquanto todas elas forem expressões das mesmas características, a pesquisa pode se mover de um lado para o outro ao longo dessas escalas, sem a menor fricção. Mas os excessos desse paradigma levaram ao aparecimento de alguns indícios de problemas iminentes: quando os pesquisadores interpretaram literalmente a escalabilidade, produziram novas e extravagantes histórias nas quais os genes eram responsáveis por tudo. Postulou-se a existência de genes da criminalidade e da criatividade, que deslizavam livremente entre as diferentes escalas, desde o cromossomo até o mundo social. O “gene egoísta”, responsável pela evolução, não precisava de colaboradores. Nessa concepção, a vida escalável plasmava a herança genética em uma Modernidade autossuficiente e autorreplicante.

A descoberta das propriedades de estabilidade e autorreplicação do DNA⁴⁰ na década de 1950 foi a joia da coroa da síntese moderna; mas também marcou o início do fim dela. O DNA, com suas proteínas associadas, é o material constitutivo dos cromossomos⁴¹. A estrutura química de suas fitas em forma de dupla hélice é ao mesmo tempo estável e, surpreendentemente, capaz de se replicar em uma nova fita. Wow, que modelo de reprodução

⁴⁰ Sigla comum para o ácido desoxirribonucleico.

⁴¹ estas descrições do DNA foram retiradas de Alberts, 2002, um livro de Biologia Celular bastante usado nas Ciências Biológicas.

autônoma, não é mesmo? A replicação do DNA é, de fato, fascinante! Não à toa ela se tornou um ícone da própria ciência moderna, uma ciência que requer a replicação de resultados e, conseqüentemente, precisa de objetos de pesquisa que sejam estáveis e intercambiáveis em diversas repetições experimentais. Os resultados da replicação do DNA podem ser detectados em cada uma das escalas biológicas: proteína, célula, órgão, organismo, população e espécie. A escalabilidade biológica foi dotada, então, de um mecanismo, reforçando a concepção da vida rigorosamente moderna, isto é, uma vida regida pela expressão gênica isolada da história.

Mas a pesquisa do DNA nos levou por caminhos inesperados. Considere, por exemplo, a trajetória da biologia evolutiva do desenvolvimento⁴² (EvoDevo). Este campo foi um dos muitos que surgiram a partir da revolução do DNA. A EvoDevo estuda a mutação e a expressão genética no desenvolvimento dos organismos, bem como as implicações disso para a especiação - o processo de formação de novas espécies. No entanto, ao estudar o desenvolvimento, os pesquisadores não puderam evitar a história dos encontros entre um organismo e seu ambiente. Estabeleceram, portanto, um diálogo com os ecologistas e, de repente, perceberam que tinham evidências de um tipo de evolução que a síntese moderna não havia previsto. Em contraste com o que propunha a ortodoxia moderna, descobriram que muitos tipos de efeitos ambientais poderiam ser transmitidos à descendência através de uma série de mecanismos diversos, alguns dos quais afetavam a expressão gênica, enquanto outros influenciavam a frequência das mutações ou o predomínio de formas varietais (TSING, 2005).

Um caso emblemático que ilustra isso bem é o da epigenética. A epigenética é o estudo das mudanças hereditárias na função gênica que ocorrem sem alterações na sequência de DNA. Em outras palavras, a epigenética investiga como fatores externos e processos celulares podem ativar ou desativar genes de maneira reversível e influenciar a expressão genética sem modificar a estrutura subjacente do DNA (Freitas-Silva; Ortega, 2014). As alterações epigenéticas podem ser influenciadas por fatores ambientais como dieta, estresse e exposição a toxinas, e têm implicações importantes para o desenvolvimento, a saúde e a doença. Inclusive, a epigenética tem uma relação significativa com a herdabilidade. As modificações epigenéticas, como a metilação do DNA e as alterações nas histonas, podem ser transmitidas de uma geração para a próxima. Isso significa que certas características adquiridas ou moduladas por fatores ambientais em um organismo podem potencialmente ser passadas para seus descendentes, mesmo sem mudanças na sequência de DNA (Freitas-Silva; Ortega, 2014).

42 As informações sobre a BED foram retiradas de Carroll (2005) um livro didático muito utilizado na área em questão.

No entanto, a extensão e a consistência dessa transmissão epigenética intergeracional ainda são áreas ativas de pesquisa. Em algumas situações, essas modificações epigenéticas podem ser "apagadas" durante a formação de gametas, mas em outros casos, elas podem persistir e influenciar o desenvolvimento e a saúde das gerações subsequentes.

Outro bom exemplo é o de uma pequena lula que só se desenvolvem através da interação com outras espécies. A pequena lula havaiana (*Euprymna scolopes*), de fato, tornou-se um modelo para explicar esse processo (Tsing, 2015). Essa espécie de lula é conhecida por possuir um órgão luminoso que lhe permite imitar a luz da lua, ocultando, assim, sua sombra dos predadores. Mas suas crias só desenvolvem esse órgão se entrarem em contato com uma espécie específica de bactéria, *Vibrio fischeri*. As lulas não nascem com essa bactéria: devem encontrá-la no mar. Sem ela, o órgão luminoso nunca se desenvolve.

As relações interespecíficas, então, devolvem a evolução ao âmbito da história, na medida em que dependem também das contingências do encontro. Não constituem um sistema de autorreplicação interna. Longe disso, os encontros entre espécies são sempre acontecimentos, "coisas que acontecem", unidades da história. Os acontecimentos podem levar a situações relativamente estáveis, mas não se pode contar com eles como unidades autorreplicantes, pois dependem sempre da contingência e do tempo. A história desbarata a escalabilidade e a única forma de criar escalabilidade é reprimir a mudança e o encontro. Quem sabe eu esteja buscando, justamente, formas de lutar contra essa repressão interespecie.

4.5 CONTAR HISTÓRIAS

Para buscar fomentar e viabilizar encontros e mundos multiespecie, é crucial contar histórias que envolvem tanto humanos quanto não humanos. Contudo, contar histórias mais que humanas requer, primeiramente, conhecer os habitantes e protagonistas dessas histórias. Essa não é uma tarefa fácil, e, na minha opinião, para realizá-la, faz sentido utilizar todos os meios de aprendizado, incluindo teoria, poesia, práticas, arquivos, relatórios científicos e experimentos. Essa mistura pode provocar um certo receio: misturar essas formas e evidências científicas convida à acusação de subordinação à ciência ou insubordinação à coerência teórica clássica. No entanto, essa concepção implica partir do pressuposto de uma ciência monolítica que digere todas as práticas em uma única agenda. E mais que isso, a reivindicação de uma teoria clássica e coerente implica a concepção de que a produção de conhecimento só pode se dar com e a partir de uma única área do conhecimento, sentimento e existência. Isso,

obviamente, não serve para o marco deste trabalho. Em vez disso, Tsing oferece histórias construídas através de práticas estratificadas e díspares de ser e conhecer. Se seus componentes chocam entre si, isso não faz nada senão potencializar o que essas histórias são capazes de fazer.

O fundamento das práticas aqui defendidas, reside na linguagem poética, na fricção, na aliança e na resistência animal. O que proponho também se baseia no compromisso com a observação. Quero observar e contar histórias, mas não de forma neutra ou descomprometida. A observação e a narração dessas histórias precisam (e talvez se nutrem?) do reconhecimento das perturbações que as atravessam. São essas perturbações — os momentos de ruptura, as ambiguidades e as fricções — que revelam a complexidade das experiências de resistência e existência de vida mais que humana. Observar não é simplesmente registrar o que está posto, mas é um ato que envolve abertura para o inesperado, para o que está fora da norma, para as resistências que se manifestam de maneira sutil ou imprevisível. Contar essas histórias implica, então, estar atento a essas perturbações, permitindo que elas desestabilizem as narrativas hegemônicas e nos guiem na construção de novas formas de compreender o mundo e suas insurgências.

As paisagens perturbadas ou os ambientes antropocêntricos terminam sendo espaços em que a observação faz-se urgente. Isto pois, precisamos conhecer as histórias que os Humanos produziram nesses lugares e as histórias dos participantes não humanos envolvidos como extras, aos olhos da colonialidade. Por exemplo, se queremos entender a resistência animal, é necessário observar tanto as histórias desses animais não humanos, quanto às condições que os levaram a resistir.

Essa observação detalhada das interações em ambientes nos permite compreender como as perturbações, sejam naturais ou antrópicas, influenciam e moldam a resistência no âmbito mais que humano. Para compreendermos isto, trago o conceito de *perturbação* usado por Anna Tsing (2015). Uma perturbação, para a autora, é uma mudança nas condições que causa uma alteração profunda em um ecossistema (Tsing, 2015). As inundações e os incêndios são formas de perturbação; mas também podem ser causadas pelos seres humanos e outros seres vivos. As perturbações podem renovar as ecologias, além de destruí-las. Não busco romantizar a resistência do mais que humano, mas sim demonstrar que ela existe apesar da perturbação. Ou seria ela uma perturbação?

Como ferramenta analítica, a perturbação requer ser consciente da perspectiva do observador, assim como ocorre com as melhores ferramentas da teoria social. Decidir o que se

considera perturbação é sempre uma questão de ponto de vista. Da perspectiva de um Humano, a perturbação que destrói um formigueiro é enormemente distinta da que destrói uma cidade. Da perspectiva de uma formiga, a percepção muda. Mas os pontos de vista também variam dentro de uma mesma espécie. Rosalind Shaw (1992), por exemplo, mostrou como em Bangladesh os residentes urbanos e rurais, os ricos e pobres, as mulheres cis e trans, homens cis e trans e pessoas não-binárias, conceitualizam de maneira distinta as inundações. Isso se dá porque essas existências são afetadas de maneiras distintas pelas cheias; para cada grupo, o nível de cheia que ultrapassa o que consideram tolerável varia. Portanto, não é possível utilizar um único padrão para avaliar a perturbação, pois sua importância depende de como vivemos.

Isso implica que devemos prestar atenção às avaliações através das quais interpretamos a perturbação. Esta nunca é uma questão de “sim” ou “não”, mas faz referência a uma gama aberta de fenômenos desestabilizadores. Com a perturbação há sempre uma questão de perspectiva, a qual, por sua vez, se baseia nas diversas formas de vida. A perturbação é uma boa ferramenta para abordar a estratificação das diferentes camadas de conhecimento global e local que já trabalhamos através do conceito de fricção de Tsing (2005)

No entanto, cabe marcar que a perturbação nos conduz à heterogeneidade, um prisma essencial através do qual observar relações e mundos não humanos. Além disso, a perturbação cria parcelas, cada uma das quais é configurada por diversas conjunturas. Essas conjunturas podem ser desencadeadas por perturbações não vivas (por exemplo, inundações e incêndios) ou causadas por seres vivos. Ao criar espaços de vida de forma intergeracional, os organismos redesenham o meio ambiente e a isto os ecologistas deram o nome de “engenharia de ecossistemas”. Esta engenharia trata-se do conjunto dos efeitos que os organismos criam em seus ambientes (Tsing, 2015). Uma árvore retém pedras entre suas raízes, pedras que de outra forma poderiam ser arrastadas por uma corrente de água. Isto é um exemplo de engenharia de ecossistemas. Se observarmos as interações que ocorrem entre múltiplas ações de engenharia de ecossistemas, surgem uma série de padrões e conjuntos que se organizam; isto é, um design involuntário. Essa é a soma da engenharia de ecossistemas bióticos e abióticos — deliberada e fortuita; benéfica, prejudicial e neutra.

Contudo, se a perturbação é, também, uma questão de perspectiva, isto sugere que para nos adentrarmos em mundos mais que humanos, é necessário aprender a rastrear bem, a saber como observar, por onde explicar, por onde tentar entender. Neste sentido, Tsing (2015) nos

oferece algumas reflexões e definições interessantes. Para a autora, rastrear envolve acompanhar e documentar as interações e relações entre diferentes espécies e elementos dentro de um ecossistema perturbado. Rastrear faz parte da arte de notar e esse processo inclui observar como os encontros moldam e são moldados pelas condições ambientais e históricas, destacando a contingência e a imprevisibilidade dos encontros multiespécie. Rastrear, assim, permite uma compreensão profunda das histórias de resistência e a interação que surgem nesses contextos.

Segundo a autora, para um bom rastreamento algumas coisas devem ser consideradas: por exemplo, as espécies não constituem sempre as unidades adequadas para contar a vida não humana. De forma tal que utilizar o termo multiespécie é apenas uma forma de fazer referência ao fato de transcender o marco da excepcionalidade Humana. Às vezes, os organismos individuais realizam intervenções drásticas.

Porém, para maior entendimento do que quero dizer com excepcionalidade ou exceção Humana, tomaremos como base o livro “O fim da exceção humana” de Schaeffer (2009). Nesta obra, o autor afirma que as questões em aberto sobre a tese da exceção Humana adotam três formas maiores: na primeira, o Humano não se fixa em sua identidade biológica e nem se reduz à sua identidade social. Isso pois ele é um “eu”, um sujeito, e o único capaz de subjetivação. Trata-se, assim, de um ser radicalmente autônomo e fundador de seu próprio ser. Na segunda forma dessa controvérsia - a forma sociológica-, a tese pressupõe a transcendência do social: o Humano social é o Humano não natural ou até antinatural. Assume-se aqui uma versão de Humanidade que tem um substrato biológico sem relação direta com a identidade Humana. Já a terceira forma, a culturalista, disseminada no discurso erudito das tradições antropológicas norte-americana e francesa, sustenta que a Humanidade é a única espécie criadora de sistemas simbólicos e que a transcendência cultural se opõe simultaneamente à social e à natural.

Para Schaeffer (2009), a tese da exceção Humana sustenta-se ao custo do que ele chama de imunização epistêmica, que desqualifica toda a validade dos chamados *saberes externalistas* na qualificação do Humano. Contudo, esse é um movimento seletivo conforme o ponto de vista adotado, ora invalidando as ciências da vida em termos de reducionismo naturalista, ora invalidando as ciências sociais como determinismo sociológico. O autor presta particular atenção ao dualismo metafísico entre natureza e cultura e ao lugar da famigerada categoria de consciência, entendida como principal barreira metafísica e argumentativa à aceitação do monismo naturalista e da identidade Humana integrada. A tese da exceção

Humana ganha uma força sem precedentes no regime ontológico moderno. Nesse regime, uma pluralidade de entes (como os animais não humanos) é reduzida a uma categoria residual da “Humanidade”, definida pela ausência de razão, consciência e linguagem, e assim singularizando o Humano (Ingold, 1994).

No entanto, retornando à questão da unidade para contar a história da floresta diante da perturbação, é importante marcar que às vezes existem outras unidades muito maiores (ou menores) que são mais capazes de nos mostrar a ação histórica. Tal é o caso, conforme nos conta Tsing (2015), dos carvalhos e pinheiros, assim como do matsutake. Os carvalhos, que se cruzam com facilidade e com resultados férteis entre espécies diversas, numa forma de hibridação, questionam nossa fixação na espécie. Mas, obviamente, que unidades se decide utilizar é algo que depende da história que se deseja contar (Tsing, 2015). Para narrar como as animalidades não humanas constituem mundos, perturbações, fricções e assembleias, utilizo unidades concretas - ao considerar os corpos animais e suas histórias- e metafóricas -ao explorar a resistência e a aliança animal em suas mais variadas materializações e corporificações. Mais que isso, as resistências e alianças animais não humanas também permitem considerar a habitabilidade com base na possibilidade de uma vida comum. Uma vida maravilhosamente vulnerável e comum.

Neste sentido, a próxima parte deste trabalho se dedicará a desenvolver a contagem e rastreamento de histórias mais que humanas, considerando também a perturbação. Desta forma, me cabe fazer alguns apontamentos. Contar histórias, especialmente aquelas que envolvem resistência, seres marginalizados e experiências de opressão, costuma vir acompanhada de um certo medo quanto ao risco de apropriação: qual o limite entre contar uma história e se apropriar dela? Qual o limite entre amplificar uma voz e dar a ela um significado?

Isto é, ao narrar histórias de resistência animal, existe a possibilidade de que eu, como pesquisadore, me coloque em uma posição de autoridade sobre essas narrativas, retirando delas a sua complexidade e transformando-as em objetos de estudo? Acredito que isto possa, de fato, ser um risco necessário de se assumir, embora este não seja, de forma alguma, o meu objetivo. Reconheço o risco de, ao narrar, apropriar-me daquilo que não me pertence, daquelas vozes e vivências que não podem ser traduzidas plenamente pela linguagem humana. Esse processo é ainda mais delicado quando lidamos com as histórias de seres não-humanos, cujas formas de resistência e existência muitas vezes escapam às categorias e moldes do pensamento ocidental.

No entanto, busco narrar estas histórias com um cuidado advindo do reconhecimento e reivindicação de uma animalidade comum – embora a animalidade seja também uma categoria heterogênea. Inspirando-me nas reflexões de Andil Gosine, que afirma que reivindicar a animalidade é o maior ato de insurreição contra a Humanidade, compreendo que aproximar-me dessas histórias é também um ato de reconhecimento de que as fronteiras entre humano e animal são construções históricas e políticas. Ao me reivindicar enquanto parte desse corpo animal, nego a excepcionalidade humana que sustenta as hierarquias de exploração e opressão. Esse movimento é uma tentativa de desestabilizar as categorias que separam o humano do não-humano, buscando uma aliança de luta que se dá no campo do comum — da vulnerabilidade, da resistência e da insurgência contra um sistema que desvaloriza vidas que não se encaixam no ideal hegemônico de Humanidade.

Além disso, contar essas histórias envolve considerar uma série de fatores que perturbam o simples ato de narrar. Essas perturbações incluem não apenas a dificuldade de acessar as experiências de resistência animal, mas também o desafio de entender o que, de fato, caracteriza resistência. Michel Foucault nos fala sobre a indisciplina, que é uma forma de contestação que não necessariamente segue uma lógica direta ou intencional de subversão. Assim, ao contar essas histórias, é importante evitar projetar uma intencionalidade direta sobre elas. Nem toda ação de um ser não-humano, por exemplo, pode ser lida de forma reducionista ou DIRETA como resistência ao capitalismo ou à colonialidade. Muitas vezes, a indisciplina se dá de maneiras atravessadas por instintos, afetos e necessidades que transcendem o campo da resistência política consciente dentro dos parâmetros Humanos.

A própria ideia de uma "luta de classes, sem classes" pode nos ajudar a expandir o entendimento de resistência ao incluir sujeitos que, historicamente, não se encaixam nas categorias tradicionais de classe, como os animais não-humanos. Nessa perspectiva, a luta de classes não se restringe às fronteiras do humano, mas se expande para abarcar formas de existência que também são oprimidas, exploradas e marginalizadas pelo capitalismo e pela colonialidade. Ao reconhecer que a exploração não se dá apenas entre humanos, mas permeia todas as relações de poder, surge a possibilidade de pensar uma luta que não depende das divisões clássicas de categorias sociais, mas que é, em essência, uma luta contra a hierarquização e o controle sistêmico sobre a vida em todas as suas formas. Nesse contexto, a indisciplina descrita por Foucault se manifesta como uma resistência que não é organizada ou intencional em moldes tradicionais, mas que opera em uma lógica mais ampla e difusa, atravessando espécies e desafiando o próprio conceito tradicional de classe. Isso implica uma

necessidade de abrir a análise para formas de contestação que não se alinham diretamente às estruturas reconhecíveis de luta política, mas que ainda assim subvertem a ordem estabelecida de maneiras menos visíveis e muitas vezes não intencionais.

Essa compreensão implica que as histórias que conto devem ser lidas em sua pluralidade, sem forçar interpretações unidimensionais. Ao reconhecer essa complexidade, procuro não sobrepor uma leitura de resistência a todas as ações descritas, mas sim deixar que elas se manifestem em sua própria ambiguidade. A insubordinação, a fuga ou a resistência não seguem um roteiro predefinido e, portanto, é essencial respeitar a espontaneidade e a imprevisibilidade dessas histórias. No fundo, é a abertura para o inesperado e o incapturável que permite que essas narrativas mantenham sua potência transformadora, sem que sejam instrumentalizadas ou reduzidas a simples exemplos de resistência.

5 PARTE III – RESISTÊNCIA ANIMAL

Bienvenido, esto es una casa. / Te dejé sobre la cama, me atacaste. / Me mordiste con tus pocos dientes, / me desgarraste la carne con tus uñas. / Tatuajes para siempre. / Voraz. Empezaste a odiarme. / Bienvenido, vamos a compartir la vida. / Te arranqué el pasto y el asfalto de las patas. / Viviste una vida entera que yo desconocía. / Ahora, una vez anticipada entre paredes blancas / y piso de parquet. / Estás desesperado. / Una fiera no asume el encierro sin escándalo.
Jacqui Casais, 2022

Se há algo que quero abordar neste trabalho é que, embora os animais não humanos (e outras não humanidades) tenham sido e sejam frequentemente considerados como mercadoria, propriedade ou objetos que existem para e por conta dos Humanos, os animais não humanos são muito mais que isso. Prestar atenção, rastrear e contar suas histórias é também um movimento de justiça. Cabe destacar que me focarei especificamente nas animalidades não humanas, mesmo reconhecendo a complexidade e diversidade dos mundos multiespécie.

A escolha de centrar-me nas animalidades decorre da necessidade de aprofundar a compreensão das experiências, lutas e resistências dos animais não humanos dentro do sistema de dominação especista-colonial. Esta escolha também está altamente relacionada ao grande afeto e admiração que nutro em relação à múltiplas animalidades não humanas: desde Juno, Alisha, bell e Miha, gatinhas com as quais convivo; a vaca Samuel, do Santuário Gaia, que faleceu há uns anos; as aranhas que fazem suas teias no teto da minha sala de estar; e de forma menos subjetiva, os milhares de animais não humanos submetidos a violência e opressão, tanto na indústria pecuária, quanto fora dela. Além disso, meu mestrado foi focado na animalidade e nos veganismos, temas que têm me atravessado profundamente por muitos anos. Essa trajetória acadêmica e pessoal reforça meu compromisso e desejo por explorar as questões relacionadas à resistência dos animais não humanos, bem como por promover formas de coexistência comprometidos com uma justiça para além do Humano - como o é a PdF, introduzida no início deste trabalho.

Ao me voltar especificamente para as animalidades não humanas, posso examinar de forma mais detalhada como os corpos, desejos e existências dos animais não humanos são afetados e como eles exercem sua agência frente às estruturas de opressão impostas por Humanos. Isto é importante pois sem agência, não há resistência, como nos apresenta Sarat Colling (2021), em sua obra que tratarei mais adiante. Além disso, abordar as animalidades de

maneira focalizada não exclui a consideração das interações multiespécie, mas enriquece a discussão ao reconhecer que os animais não humanos possuem suas próprias formas de luta e resistência. Ao entender a agência dos animais não humanos dentro de suas próprias perspectivas e contextos, podemos expandir nossa compreensão das redes de relações que formam os mundos multiespécie. Essa abordagem destaca a importância de reconhecer e respeitar as singularidades dos animais não humanos, proporcionando um espaço para repensar e reconstruir nossas formas de coexistência que não sejam baseadas na dominação, exploração e opressão. Quem sabe, esteja buscando também, uma forma diferente de rastrear a perturbação não humana.

A agência, cujo termo original é o anglo-saxão "agency" e que também tem sido traduzida como agentividade ou ação e transformação social e individual (Esteban, 2013), refere-se à capacidade de um indivíduo ou grupo de agir no mundo, mudando-o, construindo-o, destruindo-o, entre outros. Tomarei este conceito a partir de Mari Luz Esteban, uma antropóloga espanhola, professora e pesquisadora na Universidade do País Basco. Ela é reconhecida por suas contribuições nos campos da antropologia feminista e da antropologia do corpo, explorando temas como a saúde, os direitos reprodutivos e a interseccionalidade de gênero e sexualidade.

No livro *Antropología del cuerpo* (2013), Mari Luz Esteban aborda a relação entre corpo, sociedade e cultura, analisando como as percepções e práticas corporais são moldadas por contextos sociais e históricos. Ela explora o corpo como um espaço de resistência e transformação, discutindo a influência do poder sobre a experiência corporal. O livro oferece uma reflexão crítica sobre como os corpos são disciplinados e como podem ser reapropriados como meio de expressão e empoderamento. Diante disso, o conceito de agência, para Esteban (2013), se refere à capacidade de um indivíduo ou grupo de agir no mundo, desafiando e transformando as estruturas sociais que os cercam. Ela enfatiza que a agência não é apenas uma característica dos seres humanos racionais, mas também dos corpos, considerando a ação e a transformação como processos substancialmente corporais.

Esteban (2013) destaca que a agência é um exercício de prática criativa e transformadora, oferecendo uma via de escape frente à imposição das estruturas sociais e seus mandatos. Em seu trabalho, ela argumenta que a ação e a transformação devem ser analisadas como processos corporais, reconhecendo que os corpos não são apenas passivos, mas também agentes de mudança. Assim, Esteban propõe uma visão que revaloriza o corpo como um espaço de resistência e potência, desafiando as normas e restrições impostas pela sociedade.

O conceito de *agência* pode ser tomado como uma via de escape, um exercício de prática criativa e transformadora frente à imposição da estrutura e dos mandatos sociais. Estudarei a agência dos animais não humanos a partir de experiências, mas também revalorizando o corpo como espaço de resistência, pois, como aponta Esteban, “a ação e a transformação social e individual devem ser consideradas processos substancialmente corporais e, como tais, devem ser analisadas” (Esteban, 2013, p. 57). Interessa-me também enfatizar que não apenas os seres considerados racionais (ou seja, o sujeito hegemônico do homem branco, cisgênero, heterossexual, magro, "funcional", etc.) são possuidores da capacidade de agência, e que esta não se expressa unicamente a partir da linguagem verbal.

Minha proposta aqui é justamente mostrar a profundidade com que o sistema de dominação colonial (e especista) condiciona a maneira como observamos os animais não humanos, inclusive negando-lhes suas agências e capacidade de resistência. Os Humanos privilegiados, se recusam a conceder-lhes tal capacidade, pois reconhecer sua agência e resistência é reconhecer também seus desejos por liberdade, justiça, afeto: trata-se de olhar para os animais mais que humanos como capazes de agir e reagir à violência e opressão que vivem. Os animais não humanos existem por si mesmos e se manifestam para alcançar seus próprios fins. A resistência é uma forma desta manifestação.

Dentro desse contexto, inclusive, a resistência animal pode ser entendida como uma forma de terceira natureza, conforme desenvolvida por Tsing. A resistência animal não é apenas uma luta passiva pela sobrevivência, mas envolve estratégias ativas de confronto e não-adaptação às opressões impostas por sistemas Humanos. Observando exemplos concretos de resistência animal, podemos ver como esses seres enfrentam as adversidades de um mundo capitalista, especista e colonial.

5.1 RESISTÊNCIA ANIMAL: O QUE É?

Para desenvolver os conceitos e implicações do que estou chamando de resistência animal, tomarei os caminhos propostos por Sarat Colling (2021). Sarat nasceu na Ilha Hornby, em uma família artística, cercada pelo Mar Salish e seus muitos habitantes selvagens. Sua vida explorando florestas, praias e leitos de riachos semeou nela várias sementes multiespécie. Em 2004, Colling tornou-se vegana e começou a se voluntariar em organizações de direitos dos animais. Vários anos depois, mudou-se para Ontário, onde estudou inglês e Sociologia na Universidade Brock e foi ativa em uma comunidade de acadêmicos-ativistas dos Estudos Críticos Animais. Cabe marcar que, para Sarat, escrever se tornou uma ferramenta de

militância para amplificar histórias de agência e resistência animal. Hoje, ela voltou às suas raízes insulares e vive em uma pequena casa artesanal, na companhia de animais não humanos. Isto é, a trajetória de Colling me interessa não só por sua densa contribuição teórica, mas pela sua capacidade de transitar entre o subjetivo e o teórico, entre o selvagem e o urbano.

Para começarmos a pensar na resistência animal, Colling (2021) propõe que olhemos para o lançamento do filme *Blackfish*, que aconteceu em 2013. Tal documentário trouxe ao mundo a história de uma orca chamada Tilikum e alcançou uma repercussão extraordinária. Tanta foi sua difusão que chegaram a reproduzi-lo, mais de uma vez, em distintas aulas da minha graduação em Ciências Biológicas. A história dessa orca é muito impactante pois Tilikum sofreu confinamento diário e abusos múltiplos (assim como todas as orcas capturadas para entretenimento). Em resposta, Tilikum tentou resistir inúmeras vezes e, em 2010, puxou uma treinadora de quarenta anos do *SeaWorld*⁴³ para debaixo da água, afogando-a e levando-a à morte. O documentário mostrou ao mundo a realidade do cativeiro de mamíferos marinhos e as condições tenebrosas nos tanques do *SeaWorld*: Tilikum chamou a atenção para a violência sistêmica infligida aos mamíferos marinhos em cativeiro, levando a uma indignação pública. A cobertura negativa da mídia fez com que os preços das ações do *SeaWorld* caíssem. A luta de Tilikum revelou a um numeroso público que os animais marinhos resistem. Contudo, o envolvimento do público em resposta à resistência de Tilikum não foi a única vez que humanos apoiaram animais que resistiram às condições de vida hostis.

Figura 1: Tigre Hu no zoológico de Cáscavel



Fonte: Gazeta do Povo.

⁴³ Autônomo como uma cadeia de parques temáticos marinhos localizados nos Estados Unidos.

Para estabelecer um diálogo com casos da América Latina, gostaria de trazer o caso do Zoológico de Cascavel. Em 2014, uma tragédia envolvendo um tigre e um menino de onze anos chamou a atenção do Brasil e do mundo. O incidente ocorreu no Zoológico de Cascavel, no Paraná. Na ocasião, um menino de nove anos ultrapassou a cerca de segurança e se aproximou da jaula dos tigres. Aparentemente o pai do menino o estimulou a correr ao redor da jaula e alimentar o tigre com um pedaço de galinha. Em meio às “brincadeiras” e provocações por parte do menino, ao colocar o corpo perto da jaula dos tigres, o tigre Hu⁴⁴ (ver figura 1) mordeu seu braço. O ataque resultou na amputação do braço do menino (Terra, 2014).

Surpreendentemente, o menino clamou para que Hu não fosse punido e, dada a repercussão do caso, uma campanha foi iniciada para defender a vida do tigre. Uma petição online reuniu mais de 14 mil assinaturas, com pessoas de todo o Brasil se unindo para garantir que o tigre não fosse “sacrificado”⁴⁵. O zoológico de Cascavel rapidamente anunciou que o tigre não seria “sacrificado”, uma decisão que foi recebida com alívio pelo público geral. A direção do zoológico afirmou que tudo foi um trágico acidente e destacou a importância de respeitar as regras de segurança em ambientes que abrigam animais selvagens. O tigre Hu continuou a viver no zoológico, que segue em péssimas condições em termos de infraestrutura, e o incidente só serviu como um importante lembrete sobre os perigos de se aproximar de animais selvagens mantidos em cativeiro. No caso em questão, não houve maiores repercussões ou boicotes massivos aos zoológicos, mas a animalidade não humana e não domiciliada atraiu a atenção de muitas pessoas, mesmo quando resultou na amputação do braço de um menino de nove anos.

Esta situação do zoológico, em que há o confinamento animais para entretenimento – com a desculpa de que se trata de conservação e pesquisa – me faz pensar bastante na questão da liberdade nesta sociedade extremamente liberal. Sarat Colling (2021) nos conta que, apesar do valor que alguns seres Humanos supostamente atribuem à liberdade dentro de um sistema colonial e moderno, a realidade é bem diferente para os seres mais que humanos. Mesmo valorizando a capacidade de escolha, a satisfação das necessidades básicas e o direito ao não sofrimento, a Humanidade tem privado outros animais (e alguns humanos subalternizados) de tudo isso. Colling diz

⁴⁴ Espécie *Panthera tigris tigris*

⁴⁵ esta é uma palavra utilizada pela linguagem antropocêntrica para simbolizar o assassinato que a Humanidade, supostamente, considera justo.

A cada minuto, animais não humanos são caçados, enjaulados e mortos em grande escala. Eles são usados como instrumentos de guerra, experimentação e entretenimento. Incontáveis espécies de animais não humanos sofrem as consequências de incêndios, secas e outros desastres ambientais causados pelos humanos. Rotulados como mercadorias e propriedades, eles são privados das necessidades mais básicas da vida: o direito de socializar, ter abrigo e privacidade, construir relações e consumir alimentos saudáveis e água. Houve muitas tentativas de justificar a subordinação dos demais animais; no entanto, essas justificativas antropocêntricas só funcionam, por razões coloniais e econômicas, para excluir animais não humanos do tratamento ético. O fato de podermos fazer algo, ou sempre termos feito, não tem influência na moralidade de continuarmos a fazer isso nos tempos atuais (e, na verdade, olhando para a história Humana, podemos identificar muitos comportamentos que antes eram considerados normais, mas agora são vistos como flagrantemente errados) (Colling, 2021, p. XIII, tradução própria).

No entanto, acredito que saibamos que a vida dos animais não humanos é importante para eles. Isto é, Tilikum, Hu e todos os animais não humanos consideram suas próprias vidas importantes, assim como querem vivê-las com as melhores condições possíveis, segundo suas perspectivas. Contudo, a civilização europeia e a colonialidade nos conduziu a uma sociedade hierárquica onde o ser Humano se colocou no topo da hierarquia moral e política. A antropóloga Layla Abdel-Rahim (2014) explica como a Revolução Agrícola levou a uma mudança crítica na Humanidade. Segundo a autora, antes vivíamos sem a matança sistemática de outros animais, mas com a transição de uma economia de coleta e caça para a de uma sociedade agrícola, o conceito de propriedade surgiu e impactou várias esferas da vida. Assim, capturar e confinar vacas, ovelhas, porcos, camelos e cabras permitiu que uma minoria poderosa se elevasse economicamente - e em termos de poder - acima dos outros. Ao abandonar a visão de que os humanos eram apenas um organismo entre muitos, parte da Humanidade passou a se considerar uma entidade excepcional. Esta excepcionalidade e superioridade político-moral, segundo Abdel-Rahim (2014), fez com que parte da Humanidade se considerasse capaz de domesticar, dominar, colonizar e mercantilizar existências não humanas.

Colling (2021) destaca que a domesticação, colonização e o capitalismo moldaram as relações contemporâneas entre alguns humanos e animais não humanos. A domesticação de animais, iniciada entre 10.000 e 8.000 a.C., eventualmente pavimentou o caminho para a dominação global pela Europa. A colonização dependia do trabalho dos animais não humanos para a militarização, alimentação, para o pastoreio e para a expansão do território e apropriação de terras.

No final do século XVI, a colonização de humanos subalternizados e animais não humanos, ambos concebidos como propriedade ou como inferiores em termos morais,

culturais e políticos pelos colonizadores europeus, facilitou o surgimento do capitalismo global. Colling (2021) explica, inclusive, que o saqueio generalizado de metais preciosos, açúcar, peles, gorduras e pelos de animais alimentou o novo sistema capitalista. A busca globalizada por controlar e conquistar recursos levou ao aumento dos fluxos de mercadorias e, eventualmente, de serviços e trabalho através das fronteiras. Essa mudança revolucionou as estratégias de subsistência e acabou possibilitando a violência institucionalizada, como a que ocorre em indústrias, abatedouros, fazendas industriais, laboratórios, parques de diversões, circos, entre outros. Diante disso, criou-se uma imagem da não humanidade enquanto inerte ou enquanto um meio para o lucro.

Cabe, então, trazer um pouco do trabalho de David Nibert (2017) para marcar a invisibilização da agência e resistência animal ao longo da história. O autor em questão, aponta que é no contexto da dominação Humana que emerge o fenômeno da resistência social e política dos animais contra seus opressores. Apesar da vasta exploração na economia capitalista globalizada de hoje, a agência dos animais persiste⁴⁶. Nibert (2017) destaca que animais mantidos em cativeiro e animais de vida livre têm resistido desde que os Humanos começaram a oprimi-los. Embora incontáveis animais tenham lutado por libertação e justiça por séculos, independentemente de terem ou não sucesso, seus esforços raramente foram registrados na história.

Assim, conversando com Tsing (2015), acredito que esta lacuna, este espaço de indeterminação que pode ser encontrado na história, pode ser preenchido ao contarmos essas histórias. Registrar parte da resistência animal, coloca os animais não humanos no centro de sua luta por libertação: só precisamos saber rastrear. Antes de aprofundar nos porquês, nos como e para que fins — e inícios — os animais resistem, sigo Colling (2021) ao apresentar algumas das marcas humanas em relação a outros animais, destacando como a própria agência dos animais não humanos influenciou essas perspectivas. Explorar as representações dos animais na história ajuda a ilustrar a importância de os animais serem reconhecidos como resistores com os quais os aliados animalistas/antiespecistas podem agir em solidariedade. Ao reconhecer e documentar essas formas de resistência, podemos entender melhor as dinâmicas de poder entre humanos/Humanos e animais e trabalhar para um mundo mais justo para todas as espécies.

Eu gosto muito da definição de "resistência animal" proposta por Colling, especialmente porque ela traz uma abordagem sólida e fundamentada sobre como os animais

⁴⁶ e isto não seria uma terceira natureza?

mais que humanos resistem às dinâmicas de opressão impostas. Colling consegue identificar, de maneira precisa, como os animais mais que humanos desenvolvem formas de resistência que muitas vezes escapam às nossas categorias tradicionais de luta e confronto. Esse conceito oferece uma base importante para pensar a resistência além do humano, deslocando o foco para ações e reações que revelam a capacidade dos animais de contestar a exploração que lhes é imposta.

No entanto, ao longo de minhas reflexões e, especialmente, durante as discussões em minha defesa de doutorado, senti a necessidade de ampliar essa concepção, indo além da definição de Colling. Quero compreender a resistência como um **ato de indisciplina**, como sugerido por Michel Foucault. Essa abordagem foucaultiana se desvia da noção de resistência direta e intencional e abre espaço para atos que desafiam as normas e o poder, sem necessariamente se configurarem como ações conscientes ou organizadas dentro dos parâmetros Humanos. A indisciplina, nesse sentido, pode ser vista como uma forma de resistência que se manifesta de maneiras inesperadas, que escapam ao controle e que surgem das práticas animais cotidianas, dos seus movimentos, fugas e subversões instintivas.

Adjudico essa ideia ao professor Fabio Oliveira, que, durante a minha defesa, trouxe contribuições valiosas sobre como a resistência pode ser vista não apenas como um ato de rebelião explícito, mas como uma perturbação constante nas formas de poder. A conversa com ele foi fundamental para eu começar a pensar na resistência animal também como um fenômeno indisciplinado, como algo que escapa às intenções diretas e ao controle. Dessa forma, a resistência animal pode ser lida como uma série de atos que, ainda que não organizados conscientemente – afinal, as vacas não se reúnem em assembleias e votam uma decisão-, desestabilizam a normatividade e as hierarquias impostas sobre os corpos dos animais.

A resistência animal, ao ser vista por essa lente, pode ser entendida como um ato que vai além de um projeto politicamente organizado. É justamente essa capacidade dos corpos e existências — tanto humanos quanto não-humanos — de agirem no mundo, desafiando e reconfigurando as estruturas de opressão, que revela a profundidade da noção de indisciplina. A resistência pode surgir de maneiras que, à primeira vista, parecem instintivas ou reativas, mas que, ao desafiar a ordem estabelecida, funcionam como atos de indisciplina. Essa visão nos permite ampliar a noção de agência para incluir a atuação dos animais não humanos, que, mesmo sem uma intencionalidade organizada em parâmetros humanos, desestabilizam sistemas de dominação e controle.

A partir disso, ficou evidente para mim que a resistência não precisa seguir uma lógica cartesiana ou ser sempre articulada de forma direta. Ao conectar essa ideia à resistência animal, compreendo que essas histórias que contamos, essas ações que observamos, não precisam ser lidas como intencionalmente políticas ou Humanamente subversivas. A simples existência de uma agência que se manifesta de maneira espontânea já constitui uma resistência, na medida em que desafia o controle exercido sobre os corpos oprimidos e subalternizados ao longo da história.

5.2 OPRESSÃO ANIMAL

A partir dessa compreensão da resistência como indisciplina, podemos agora nos voltar para o conceito de **opressão animal**. Se a resistência animal desafia o controle e as normas de maneira inesperada, a opressão imposta sobre esses corpos se configura como um sistema de poder que busca, justamente, neutralizar essas insurgências, disciplinando os corpos não humanos para que se adequem às expectativas Humanas. Opressão animal, então, não se trata apenas de uma relação de dominação física, mas também simbólica e estrutural, enraizada em sistemas históricos e políticos de exploração. Assim como a resistência animal pode escapar às categorias tradicionais de luta, a opressão que a sustenta precisa ser desvelada em sua complexidade, pois atua em várias camadas de controle que vão além do hegemonicamente visível.

Com isso, convido a quem estiver lendo a se engajar em um exercício imaginativo que nos permita entender melhor as dimensões dessa opressão:

Imagine que você está caminhando pela rua em um dia ensolarado de novembro quando, de repente, uma vaca passa correndo, ao seu lado, a toda velocidade e desaparece na floresta. Você nota que a vaca tem uma etiqueta de identificação em uma orelha. Algumas horas depois, as notícias locais informam que uma vaca havia acabado de escapar de um abatedouro próximo. O departamento de polícia local está procurando informações sobre o paradeiro dela para que possam devolvê-la ao “dono”. Você denunciaria o que viu? Se a resposta for “não”, você não está sozinho. Quando os moradores da pequena cidade de Sherborn, Massachusetts (Estados Unidos), souberam que uma vaca havia fugido de um abatedouro local, em vez de tentar capturá-la, muitos indivíduos nessa comunidade rural forneceram “uma rede clandestina” de apoio à vaca—mantendo sua localização em segredo e deixando feno para a fugitiva (Colling, 2021, p. 3).

Este exercício, embora possa parecer distante de muitas realidades, baseia-se na história de Emily, uma famosa vaca que conseguiu escapar de um abatedouro (ver figura 2). Em 1995, Emily estava sendo conduzida à morte em um abatedouro/matadouro, pois, com

dois anos de idade, ela não estava mais produzindo leite e isto a levaria a ser “abatida” para que seu corpo fosse retalhado em partes e consumido como carne. Naquele dia fatídico, após testemunhar seus companheiros bovinos desaparecerem um por um, Emily tomou uma decisão que mudou sua vida: ela saltou sobre um portão de um metro e meio do chão na entrada do Abatedouro Hopkinton. Esse salto ousado a permitiu ultrapassar o portão e, do outro lado, Emily fugiu para a floresta. A filha do dono do abatedouro deu a Emily seu nome e a mídia local começou a acompanhar sua jornada. Essa atenção levou a uma rede de simpatizantes que deixavam comida para ela nos arredores. Inclusive, Emily suportou a neve do inverno e as temperaturas congelantes ao lado de um rebanho de cervos, com os quais foi vista forrageando.

Figura 2: Vaca Emily



Fonte: Atlas Obscura.

Emily escapou dos humanos por um bom tempo—quarenta dias e quarenta noites. Após esses dias, Meg e Lewis Randa, fundadores da Peace Abbey em Sherborn, um centro de paz e aprendizado para crianças com deficiência, decidiram que queriam ajudá-la. O dono do

abatedouro concedeu a liberdade de Emily com uma condição: os Randas foram solicitados a pagar um dólar (um pedido que destaca o status de Emily como “propriedade” na sociedade capitalista). Depois disso, os Randa disseram que ganhar a confiança de Emily em meio a floresta, foi um processo longo. Finalmente, em uma noite fria, eles conseguiram convencer Emily a subir em um caminhão e a levaram para a Peace Abbey, seu santuário. Emily viveu lá pelo resto de sua vida com outros animais não humanos, incluindo dois bodes e um cavalo. Emily morreu, após 6 tranquilos anos, em março de 2003, devido ao vírus da leucemia bovina (as vacas podem viver até vinte e cinco anos, mas Emily viveu apenas até os oito).

O salto de Emily por cima do portão não apenas mudou o curso de sua própria vida, mas teve impactos significativos sobre alguns humanos e outros animais. Em seu ato de resistência, Emily cruzou tanto barreiras físicas quanto conceituais. Primeiro, ela cruzou a barreira física do portão do abatedouro. Esse era o obstáculo que a impedia de encontrar o que quer que estivesse além de suas paredes e, após ver as outras vacas sendo conduzidas pelas portas do abatedouro, ela reuniu toda sua força e se arriscou rumo ao desconhecido. Então, em seguida, ela cruzou outra barreira física—movendo-se da cidade para a floresta. Na floresta, ela cruzou fronteiras de espécies e se alinhou com um grupo de cervos. Porém, como aponta Colling (2021), através dessas travessias concretas, Emily também transgrediu fronteiras conceituais e psicológicas: as expectativas Humanas sobre o lugar a que uma vaca pertence dentro da sociedade industrial moderna. Ela não era mais um dos dez bilhões de animais enviados aos abatedouros nos Estados Unidos a cada ano, mas um indivíduo cujo nome e rosto foram reconhecidos. Diante disso, me parece interessante pensarmos mais nestes movimentos de ultrapassar fronteiras e limites.

5.3 ULTRAPASSANDO FRONTEIRAS

Incontáveis indivíduos como Emily resistiram às fronteiras das fazendas, mercados, abatedouros, gaiolas, veículos de transporte e uma infinidade de outros espaços que confinam seres não humanos. Segundo Colling (2021) o conceito de animais cruzando fronteiras reconhece tanto a importância material quanto conceitual das transgressões dos animais não humanos diante das fronteiras impostas em suas vidas. Ao cruzarem fronteiras construídas pelos Humanos—os muros literais e figurativos —os animais não humanos desafiam paradigmas dominantes e impactam o mundo ao seu redor.

Primeiro, no que diz respeito às fronteiras materiais, as travessias de animais por fronteiras literais chamam a atenção para como alguns corpos são considerados pertencentes ao mundo Humano, enquanto outros não o são. As fronteiras são construídas para conter e controlar aqueles que são considerados propriedade viva, ou aqueles julgados como "ameaças" para a ordem pública, a menos que sejam mantidos a uma distância segura. Segundo Colling (2021) “as fronteiras mantêm um sistema que exige transformar corpos de seres sencientes⁴⁷ em produtos, construído de forma que aqueles que consomem esses produtos possam evitar sentir desconforto sobre suas origens” (Colling, 2021, p. 5).

De fato, as fronteiras materiais interrompem a vida de muitas espécies. Na natureza, as espécies que tentam completar seus ciclos de vida ou viver nos lugares que habitaram por gerações, muitas vezes deparam-se com fronteiras que antes não existiam. Para alguns animais não humanos, mover-se pelo ambiente é essencial. Contudo, os Humanos impedem esses movimentos: seja porque estradas são construídas no meio de habitats; seja porque salmões e outros peixes de água doce sofrem mortes dolorosas ao tentar nadar através ou sob barragens hidrelétricas; ou o caso dos edifícios, corredores de linhas de energia e oleodutos que também impõe condições de fronteira. Embora essas fronteiras causem danos irreversíveis à vida dos animais não humanos, seus impactos muitas vezes passam despercebidos pelos Humanos. Ou, muitas vezes, só se tornam visíveis quando os animais não humanos tentam ou conseguem ultrapassá-las.

patrice jones⁴⁸ (2009), cofundadora do Santuário VINE⁴⁹ e teórica animalista, nos oferece potentes palavras sobre a travessia não-humana através das fronteiras: “Pássaros e outros animais fora-da-lei rotineiramente desconsideram as autoridades e fronteiras estabelecidas por pessoas enquanto trabalham cooperativamente uns com os outros para perseguir seus próprios propósitos. Trata-se de uma forma de anarquismo natural em ação” (jones, 2009, p. 237). Ultrapassar fronteiras, então, são atos animais diários de resistência que influenciam a sociedade, mesmo que frequentemente passem despercebidos.

As transgressões materiais das fronteiras pelos animais não humanos desestabilizam ideias sobre como eles devem se comportar e agir e em que espaços devem estar. Segundo Colling (2021) é desta forma que os animais não humanos que resistem também cruzam fronteiras conceituais, transgredindo barreiras sociais e psicológicas - como convenções

⁴⁷ Em sua obra, Sarat Colling (2021) utiliza o termo "sencientes" para referir-se a seres que possuem a capacidade de sentir, experimentar emoções e ter consciência

⁴⁸ Utilizo minúsculas pois é assim que a própria patrice escolheu escrever seu nome.

⁴⁹ Sigla que significa *Veganism Is the Next Evolution* (veganismo é a próxima evolução). O santuário em questão está localizado em Springfield, Vermont, nos Estados Unidos.

sociais e ideias normativas sobre o que os animais não humanos são e onde pertencem. Essas fronteiras conceituais podem ser tão prejudiciais quanto as fronteiras materiais para os animais não humanos. Neste sentido, as transgressões de fronteiras, materiais ou conceituais, por animais não humanos nos permitem perceber que essas fronteiras existem.

A travessia da fronteira por Emily, por exemplo, trouxe atenção para a divisão entre o abatedouro e seus arredores, entre as vidas matáveis e as vidas dignas de serem vividas, bem como para outras fronteiras conceituais. Como Emily, muitos animais não humanos criados em fazendas desafiam e ultrapassam as fronteiras quando resistem.

Este é o caso abordado por Colling (2021), que discute um incidente ocorrido em 2016, quando um caminhão transportando dez touros para um abatedouro capotou em Eggenfelden, na Alemanha. Oito dos touros permaneceram presos dentro do veículo, enquanto dois conseguiram fugir. Um deles buscou abrigo em um supermercado, permanecendo ao lado dos corredores do açougue. Naquele momento, o touro habitou o espaço com os mesmos produtos que estava destinado a se tornar. Momentos depois, a polícia entrou no supermercado e atirou no touro. Ele morreu ao lado dos corpos embalados de seus companheiros de espécie. A advogada de direitos dos animais Anna Pippus compartilhou uma foto da tragédia nas redes sociais. Depois de algumas horas, foi relatado que a polícia também atirou no outro fugitivo. As medidas violentas e excessivas usadas em resposta aos animais domesticados que tentam escapar refletem o desespero que ocorre quando os animais cruzam fronteiras e entram em esferas das quais são tipicamente excluídos ou escondidos (Colling, 2021).

No Brasil, em maio de 2024, no Amazonas, uma vaca conseguiu escapar enquanto era transportada para um abatedouro. A vaca conseguiu escapar do barco que a conduzia até o local e, após fugir, ela invadiu um ateliê, causando surpresa e medo entre os funcionários. Todas as pessoas da região ficaram completamente desesperadas diante da suposta desordem imposta pela vaca fugitiva. A vaca, que estava desorientada e desesperada, foi recapturada sem causar ferimentos graves a ninguém. Após sua recaptura, a vaca foi levada novamente ao barco e foi transportada para o abatedouro, onde foi morta. No entanto, seu ato de resistência, sua ultrapassagem das fronteiras materiais e conceituais, abalou todas as pessoas que se depararam com a vaca ou com a notícia de sua fuga temporária.

Destarte, é importante discutir uma das maiores fronteiras conceituais: a branquitude. Segundo Colling (2021), a branquitude pode funcionar como uma barreira, uma "parede de branquitude". A divisão entre o Humano e o animal implicou no privilégio de corpos mais

próximos da concepção europeia ocidental do Humano, enquanto inferiorizava moral e politicamente os corpos e existências percebidos como menos que humanos - isto é, os corpos e existências subalternizadas na e pela Modernidade colonial. Essa limitação do que é verdadeiramente e plenamente Humano está imbricado à racialização imposta pelos colonizadores europeus como regime moral de opressão e dominação.

Diante desta questão, é imprescindível citar as obras das irmãs Aph Ko e Syl Ko, duas jovens negras dos Estados Unidos que fazem ativismo e teorizam a partir do entrecruzamento dos estudos críticos de raça, dos feminismos negros e dos Estudos Críticos Animais, adotando uma posição decididamente decolonial. Syl Ko (Ko; Ko, 2021) destaca que a separação humano-animal é o fundamento ideológico subjacente à supremacia branca. A noção negativa do "animal" é a âncora desse sistema, onde "branco" não é apenas uma raça superior, mas um modo superior de ser. Na hierarquia racial, o Humano branco está no topo, e o "animal" é o oposto abjeto do Humano e da branquitude.

Para as autoras (Ko; Ko, 2021), no topo da hierarquia especista e racial está a figura a que se referem como o “ser mestre”. Mais que isso, elas se ocupam de demonstrar como *Humano* e *animal* são categorias racializadas e opostos racialmente construídos, imbuídos de status morais. Syl Ko (2021) escreve:

A hierarquia racial rastreia não apenas uma descendência de cor, mas também uma descendência de espécie. Todos são posicionados ao longo da hierarquia humano-animal, com o homem branco humano no topo e a “figura sombria e necessariamente oposta, o ‘animal’, na base (Ko; Ko, 2021, p. 44).

Essa hierarquia foi criada por aqueles que mais se beneficiaram dela, definindo “Humanidade” como uma maneira de marcar o continente da branquitude europeia como a forma ideal de ser *Homo sapiens*. Esse modelo, concebido de um ponto de vista Humano, ofereceu àqueles associados à “humanidade” vantagens estruturais, acesso a recursos e outros privilégios que foram usados para justificar a longa e violenta história de colonização, genocídio e escravidão daqueles que foram racializados e sub-humanizados. Assim, ser Humano não se trata apenas de pertencer à espécie *Homo sapiens*, assim como ser animal não se trata apenas de não pertencer a essa espécie.

Ko e Ko (2021), assim como outros autores e militantes, argumentam que essas categorizações raciais e especistas são instrumentos de opressão que sustentam sistemas de dominação. Diante disso, a branquitude e a Humanidade são construções que excluem e desumanizam, reforçando uma hierarquia que privilegia os homens brancos europeus. Essas

autoras (KO; KO, 2021) ressaltam a necessidade de reconhecer e dismantelar essas fronteiras e hierarquias para avançar em direção a uma justiça que considere tanto as dimensões humanas quanto as não humanas da existência. Disto falaremos um pouco mais no tópico mais adiante que trata de uma conexão direta entre a animalidade e a colonialidade.

Retornando (ou ultrapassando?) a todas essas fronteiras, cabe destacar que todas as transgressões dos limites fronteiriços por parte de animais não humanos desafiam seu status subordinado – e sua localização moral-política como o “outro”, central para os projetos de domesticação, capitalismo e colonialismo - e desafia o “ser mestre.” A resistência animal desafia a violência ancorada na divisão hierárquica Humano/animal e na categorização homogênea de todas as espécies não humanas que habitam esta terra em oposição ao ideal normativo do Humano. Cruzar fronteiras demonstra agencialidade, intenção, resistência, e contesta, sem dúvidas, a noção de que aqueles posicionados na base desta hierarquia não tem voz, são passivos e completamente subjugados. O problema é que a colonialidade branca desaprendeu a ouvi-los, isto é, eles sempre falaram. Ultrapassar fronteiras é obrigar ou convidar à escuta. Falaremos, a seguir, das interrupções animai enquanto convites.

5.4 INTERRUPÇÕES ANIMAIS

Como Emily, muitos animais criados em fazendas interrompem as fronteiras da pecuária animal quando resistem. Em 2017, nova-iorquinos testemunharam um touro em fuga. O touro escapou pulando uma cerca em um abatedouro no Queens e, diante disso, a polícia o perseguiu agressivamente enquanto transeuntes compartilhavam fotos e vídeos no Facebook e Twitter, assim como veículos de mídia transmitiam ao vivo e drones sobrevoavam o touro. O touro correu por um bairro residencial e quase escapou após ser cercado por veículos da polícia. Em um momento, ele parou para respirar em um gramado da frente de uma casa, presumivelmente exausto da perseguição. Infelizmente, ao final das três horas de perseguição, durante qual ele tinha sido atingido por oito tranquilizantes, o touro morreu a caminho do abrigo de emergência para animais de Nova York. Muites comentaristas nas redes sociais expressaram choque ao se depararem com uma vaca nas ruas de Nova Iorque. Um usuário do Twitter afirmou: "Estou a caminho do trabalho e vejo uma vaca passando bem ao meu lado em Jamaica, Queens. Inacreditável." Algumas pessoas simpatizaram com a situação do touro, como exemplificado em um tweet da Eyewitness News em Nova York:

"Não dá para culpar o touro—eu também tentaria fugir!". Outras pessoas do público expressaram surpresa pelo fato de que abatedouros ainda existirem na cidade de Nova York.

As medidas excessivas usadas em resposta ao touro têm a ver com múltiplos fatores, mas um deles é, sem dúvida, a demarcação de propriedade sobre ele. Sua fuga, sua resistência, para o Estado e corporações, pode ser configurado como um infringimento à propriedade privada de forma que a violência e punição são extremamente comuns nestes casos. Como Colling (2021) destaca, essas respostas brutais refletem a necessidade de manter as fronteiras que separam Humanos de animais não humanos, assegurando que os animais continuem sendo vistos como propriedade e não como indivíduos com agencialidade e subjetividade.

Aqui no Brasil, em 2014, ocorreu um caso parecido: um touro foi morto após fugir de um leilão e percorrer as ruas da periferia de Rondonópolis, no Mato Grosso. A perseguição, que durou uma hora, só terminou quando os moradores conseguiram laçar o animal pelo pescoço e enforcá-lo (R7, 2014). Durante a fuga, o touro avançava nas pessoas e chegou a invadir uma casa. No vídeo em que mostra os momentos finais da perseguição, o touro, já cansado, foi imobilizado e morto. A indignação de alguns moradores ocorreu quando o corpo do animal foi arrastado por um trator pelas ruas da cidade. O “dono” do touro, Wagner Cordeiro se mostrou favorável ao abate do bovino e explicou a situação: “O boi foi contido e infelizmente ele morreu, mas era isso que eu queria que acontecesse, para que não ocasionasse um prejuízo maior. Não teria como eu ir ao veterinário e pegar um tranquilizante, e tudo bem, pois ele era meu touro e de mais ninguém.”

Acredito que, como eu, muitas pessoas sentem angústia e empatia por esses animais que protagonizam estas histórias. Diante disso, me sinto responsável por destacar que é mais fácil sentir ou gerar empatia pelos animais não humanos quando eles escapam das fazendas ou abatedouros. Esses sentimentos e empatia são raramente sentidos pelas pessoas em relação aos inúmeros animais não humanos que permanecem em cativeiro. Isso se dá, pois, suas histórias de fuga os tornam visíveis enquanto indivíduos subjetivos—como seres singulares com histórias, vidas e vontades. Não é à toa que, em muitos casos, esses animais são nomeados pelo público. Estas fugas demonstram, então, como animais não humanos que escapam deixam de ser vistos como uma estatística e passam a ser vistos como indivíduos únicos.

No entanto, em função de não romantizar essas experiências de resistência, precisamos reconhecer que embora escapar do cativeiro dê aos animais uma chance de liberdade, para

cada indivíduo que teve a boa sorte de permanecer livre ou ser levado a um santuário, muitos outros são enviados de volta ao abate ou mortos durante uma perseguição. Este é o caso do touro de Mato Grosso e muitos outros.

Em 2006, por exemplo, uma vaca atraiu a atenção internacional quando escapou de um abatedouro em Montana (Estados Unidos), saltando o portão de um metro e meio de altura do abatedouro, correndo através de *Great Lake Falls* e nadando no rio Missouri. A polícia perseguiu a vaca fugitiva enquanto o público torcia por sua liberdade. Uma vez identificada pela etiqueta em sua orelha, 469, ela se tornou conhecida como a *Unsinkable Molly B* ou *Molly B, a Inafundável* (tradução própria) (ver figura 3). Após uma tentativa fracassada de encontrar um lar para ela, Molly B foi dada ao santuário *New Dawn Farm Sanctuary* em Montana. No entanto, poucas pessoas sabem que, nesse mesmo dia, vários outros indivíduos escaparam do mesmo abatedouro.

Alguém que vivia perto do local comentou em um post no Facebook sobre o incidente, “Eu moro nos penhascos acima das planícies onde o abatedouro está. Quando saí para o trabalho, vi uma cabeça espiando-me ao redor da esquina de casa. Fui verificar e encontrei três ovelhas. Infelizmente, a história delas não teve o mesmo final feliz que a história de Molly B.” Enquanto seu caso recebeu atenção suficiente para inspirar os trabalhadores a pouparem sua vida (eles votaram 10-1 a favor de não abater Molly B), os outros que escaparam não tiveram a mesma sorte: foram levados de volta ao abatedouro.

Figura 3: Molly B

Fonte: Daily Mail.

Molly B e outros animais fugitivos são frequentemente vistos como indivíduos com vidas de valor inerente, ainda que inúmeros outros animais vivam suas vidas em cativeiro e sejam enviados aos abatedouros todos os dias, sem clamor público. Isto demonstra que a especificidade funciona para permitir empatia ou comoção. Estratégias de distanciamento emocional (e às vezes físico) protegem as corporações ao garantir a exploração contínua daqueles que se tornam estatísticas, não sujeitos.

Esta questão do apagamento numérico e estatístico das subjetividades e seus mundos múltiplos, me remete a um texto extremamente belo e triste, escrito por Vir Cano (em 2021) sobre as mortes e a pandemia de COVID-19. Embora o autor não se debruce sobre a questão das mortes animais neste texto, gostaria de propor esse exercício aqui, neste trabalho. Não há cifra que seja capaz de narrar os desgastes e os contratempos infinitos e imbricados que as mortes trazem consigo; tampouco pode um número fazer justiça ao custo existencial, ao peso afetivo e à extensão sensível que esses processos de morte colocam em evidência. E, ainda assim, em sua desmesurada medida, esses números exorbitantes constituem a linguagem comum que atravessa os meios de comunicação de massa, os discursos dos governos e as conversas de mesa de bar. Cano diz que esses números “são também o índice da nossa mísera

humanidade e da sua necessidade de mudar” (Cano, 2021, p. 1). Em sua abstração espetacular, essa linguagem científica, numérica, generalizante, embora não honre a singularidade das vidas que se extinguem ou que são extinguidas, dá conta do caráter coletivo dessas mortes, oferecendo uma pista sobre a importância e a urgência de dar lugar, e, portanto, de pensar e sentir as mortes em comum, aquelas que fazem e desfazem a vida coletiva e que se entrelaçam às nossas genealogias e parentescos particulares.

Sei que Cano está falando sobre as mortes humanas, de seres queridos e conhecidos. No entanto, não deixo de acreditar que este mesmo sentimento, que estas mesmas palavras, possam se aplicar ao caso dos milhões de animais não humanos mortos por ano, representados, na maior parte das vezes, por cifras e estatísticas. Muitos de nós sofremos essas mortes, as enlutamos cotidianamente, seja de forma consciente ou não. Este luto acontece a cada passagem por um açougue, a cada memória de vídeos horrorosos de abatedouros, a cada texto lido sobre a cruel indústria agropecuária - que violenta animais não humanos e animais humanos.

As mortes que figuram em nossas sempre sensíveis estatísticas aproximam-nos da perda coletiva e do impacto comunitário que elas implicam. Não importa se nos sentimos mais ou menos comovidos por elas, se são de pessoas humanas anônimas ou animais não humanos em abatedouros do mundo todo. Não importa se choramos ou não por cada uma dessas mortes. O que importa é que esse número colossal nos pertence, ao mesmo tempo em que nos expropria de maneiras incomensuráveis. A linguagem dos números, em sua pretendida objetividade, narra os ecos que entrelaçam os cortes e as continuidades de um mundo ferido. Ironia do contador tanatológico: no sonho de medir o perdido, aponta para aquele limiar viscoso e indefinido em que a vida se liga à morte, o número à desmesura, o narrável ao inefável, o conhecido ao desconhecido, o pessoal ao coletivo. No imensamente incomensurável das cifras, balbucia-se a impossibilidade de privatizar este luto que precisa ser comum. Não há indivíduo que possa albergar esta perda coletiva, mas só interrompendo o ensimesmamento e a solidão do "privado" seremos capazes de oferecer algum bálsamo diante deste mundo.

Há anos que, cada vez que penso ou leio algo sobre animais não humanos, me obceca a tensa relação que une e separa a morte e o número, a língua da perda e o idioma da matemática. Como diz Cano (2021) os números, no que diz respeito ao luto ou ao reconhecimento da morte, são capazes de conjurar intensidades que acreditávamos adormecidas ou diretamente perdidas, assim como são capazes de conectar o pessoal ao

coletivo e até disputar uma linguagem comum. Em nossa história local, nos valem - e nos abrigamos - nessa experiência e saber que fizeram da cifra uma luta política e um sentido de coletividade.

A linguagem das matemáticas não é capaz de narrar o insubstituível daquelas subjetividades das existências que já não estão. Mas talvez, como diz Cano (2021) em relação às mortes durante a pandemia de COVID-19, “talvez esse idioma quantificado tenha a potência de indicar aquele lugar onde a perda e o processo de luto não podem ser de ninguém em particular, mas algo coletivo, um trabalho que nos vincula a (e cria) um mundo em comum” (Cano, 2021, p. 5). Desprivatizar o luto e coletivizar a ferida, talvez sejam as maneiras de fazer alguma justiça à imensidão do corte, assim como ao que essa laceração é capaz de ligar, unir e entrelaçar. E isto também pode ocorrer para o caso dos não humanos. Compartilhar nossos medos, nossas angústias, tornar estas estatísticas próximas a nós, pode ajudar, nem que seja um pouco, a coletivizar a dor dessas mortes e a reconhecer a subjetividade daqueles representados nas cifras e números.

Vir Cano nos aponta:

Não há cifra que possa dar conta de tudo o que move e ocorre em e através da dor da morte; dos tempos que interrompe ou põe em movimento; dos impossíveis estranhos que semeia em nossas existências; do que implica continuar vivendo em um mundo com uma ausência que pulsa. Como as tumbas, as estatísticas são uma fraude, uma promessa falsa; o presságio mentiroso de uma medida fixa, um lugar comum e determinável para nossos mortos, para nossas perdas. Mas, como insistia apaixonadamente Derrida, o luto jamais encontra propriamente seu término, sua medida, seu lugar fixo e localizável, porque quando alguém morre, um mundo se vai com ele. Ninguém pode suportar tanta perda e tanto dor inchada, tampouco redimir todas as injustiças que se condensam e se propagam. E, ainda assim, todos temos que viver - e morrer - neste mundo maltratado e ulcerado. Por isso, nos urge desprivatizar nosso luto e coletivizar tudo o que se perdeu. Porque é ali, naquela intempérie compartilhada, naquele fim que também é começo, naquele abrigo que se tece com muitos outros, na maioria das vezes desconhecidos, onde talvez possamos nos condoer por esta ferida lacerante, até mesmo inventar os encantamentos com os quais curar algo de nossa extensa e trêmula dor (Cano, 2021, p. 6).

Isto é, mesmo que as empresas da pecuária trabalhem para obscurecer a conexão de moradores urbanos para com os animais como vacas, porcos e galinhas, ao repetir as cifras dessa indústria, conjuramos um feitiço para manter presente todos esses mundos que são cruelmente assassinados, aniquilados. Cabe ressaltar que não falo aqui de pessoas ou pequenos produtores que convivem com animais não humanos: falo de uma questão sistêmica, industrial, maquinista. Também sei que, para muitas, especialmente no meio rural, esses animais têm nomes, trejeitos, mundos compartilhados. O que quero ressaltar aqui é a

necessidade de que coletivamente, em todos os espaços assolados pela lógica moderno-colonial, contemos essas histórias não-humanas específicas.

Para muitas pessoas, certo distanciamento material pode ocorrer através das fronteiras físicas de paredes, cercas. Já o distanciamento conceitual pode ocorrer ao não perceber ou tentar ignorar as hierarquias categóricas de trabalho, raça, gênero e espécie (Colling, 2021). O distanciamento físico é mais aparente na segregação do abatedouro, que ocorre entre o local de abate e tudo o que vem após ele. Essa é uma divisão espacial que trabalha para fragmentar a visão, fraturar a experiência e neutralizar o trabalho da violência. Do lado de fora, o abatedouro industrial se mistura perfeitamente à paisagem (Colling, 2021), mas, ao entrar no escritório esterilizado do prédio, a neutralidade enganosa é traída: uma parede de metal, escondendo as linhas de desmontagem e o local de abate, serve para demarcar e possibilitar hierarquias de raça, classe e cidadania que dividem zonas de privilégio e produção. Essas hierarquias são aparentes também nas divisões linguísticas, porque muitos trabalhadores no abatedouro temem as consequências de falar (em um ambiente onde os funcionários são facilmente demitidos e intimidados).

Estratégias de distanciamento ou de diluição em estatísticas, linguagens e fronteiras, também funcionam através da mídia. A individualidade dos animais mantidos em cativeiro em fazendas, mercados, abatedouros, laboratórios, aquários e tendas de shows torna-se altamente visível quando eles resistem e capturam a atenção pública. Quando isso ocorre, as empresas rapidamente entram em modo de controle de danos. A mídia massiva repete frases de efeito sobre como é “único” ou “especial” tal fugitivo e celebra estes indivíduos por terem “ganhado ou conquistado” sua liberdade. Há algo de meritocrático nisso, o que é assustador. A ideia apresentada pela mídia tradicional e incentivada pelas indústrias animais, sugere que alguns animais são mais merecedores ou inteligentes porque conseguem escapar. Essa narrativa serve para desviar a atenção dos consumidores, impedindo-os de questionar a situação dos outros animais que vivem sob as mesmas condições do fugitivo. No entanto, apesar dos esforços para suprimi-las, histórias de animais que fogem inevitavelmente inspiram contemplação. Essas histórias desafiam a narrativa dominante e levam à reflexão sobre a condição dos animais não humanos em sistemas de exploração, destacando a resistência e a luta por sobrevivência dos que escapam.

Os santuários de animais desempenham um papel fundamental em incentivar as pessoas a questionarem a prática normalizada de consumir outros animais, destacando a individualidade dos residentes do santuário. Eles fornecem um lar para animais removidos, ou

que se removeram, de locais de abuso, violência e negligência, frequentemente abrigando indivíduos de inúmeras espécies que precisavam de refúgio e comunidade. Uma ocorrência comum, especialmente em cidades, é que animais fugitivos são recapturados pela polícia ou controle de animais e, se não reivindicados por um “dono”, podem ser entregues e transportados para santuários.

Sobre o caso dos Santuários, gostaria de acrescentar uma história, a de Samuel (a vaquinha da figura 4 abaixo), antigo morador do Santuário Gaia. Eu costumava acompanhar as histórias do Santuário Gaia pelo Facebook: era uma dose de alegria, tristeza e afeto que eu vivia quase diariamente. A Fundação Santuário Gaia é uma organização dedicada ao resgate, reabilitação e cuidado de animais que foram vítimas de exploração, maus-tratos ou abandono. O santuário em questão está localizado em Camprodon, na província de Girona, Espanha, e oferece um lar seguro e permanente para animais domesticados e outros animais tradicionalmente considerados como gado, como vacas, porcos, cabras, ovelhas, galinhas e outros.

Figura 4: Foto da vaca Samuel, morador do Santuário Gaia



Fonte: Santuário Gaia.

Samuel nasceu em 21 de agosto de 2013. Poucas horas após o nascimento, ele e seu irmão foram separados da mãe e colocados em gaiolas, de onde podiam ouvi-la chamando. Em 27 de agosto, o Santuário Gaia foi resgatá-lo.

Encontraram muitos bezerros assustados e amedrontados. Samuel e seu irmão nasceram muito pequenos, o que não era rentável para o abate. O Santuário teve que escolher um para salvar, e Samuel se levantou tentando escapar da gaiola, como se soubesse que seria escolhido. Samuel morreu em 30 de agosto, após sofrer de piroplasmose por quatro anos (Santuário Gaia, 2020). A história de Samuel me comoveu de forma que é até difícil colocar em palavras. No entanto, acredito que esta história ilustra bem o quanto a subjetivação, a nomeação, a especificidade não humanas têm a capacidade de nos comover de forma intensa e urgente, movendo-nos, às vezes, para caminhos em que compreendemos que existem milhões de histórias e mundos animais que não serão contadas nunca.

Um exemplo mais local é o do Santuário Voz Animal, uma instituição sem fins lucrativos localizada em uma área rural do município de Eldorado do Sul, a 50 km de Porto Alegre. Hoje a instituição abriga cerca de 300 animais entre cães, gatos, porcos, vacas, cavalos, jumentos, ovelhas e aves de diferentes espécies, sendo eles vítimas de abandono, maus tratos e/ou resgatados da indústria pecuária (Santuário Voz Animal, 2024).

Uma das múltiplas formas de auxiliar o trabalho do Santuário, é o de apadrinhar um residente. Escolher um deles é, justamente, conhecer mais profundamente as individualidades e subjetividades não humanas do lugar. Um caso é o do porco Jujuba, que foi resgatado de um abatedouro clandestino junto da sua irmã Bianca. Após o resgate, ativistas procuraram por algum local seguro para que pudessem abrigar os porcos, e felizmente chegaram até o Santuário. Os porquinhos que antes cabiam no porta-malas de um carro, hoje não passam mais pela porta. Dos 3 porcos que ocupam o espaço, Jujuba é o mais exibido, adora uma plateia para se jogar na sua piscina de lama (ver figura 5).

Figura 5: Porco Jujuba brincando na lama



Fonte: Santuário Voz Animal.

Mas voltemos aos exemplos até agora abordados... Só podemos tentar imaginar como foi a vida de Emily, Molly B., Samuel ou das vacas/touros que fogem de caminhões e correm pelas ruas de uma cidade. Porém, junto-me a Colling (2021) ao perguntar: o que pensaram esses animais não humanos ao testemunhar a luz do sol, campos, carros e árvores, talvez pela primeira vez? O que terão vivido estes animais não humanos antes de seus atos de resistência virem à público? Acredito que estas perguntas possam ser carregadas diariamente por nós, mantendo as existências não humanas em nossas reflexões e sentimentos.

No entanto, para não me esquivar da tentativa de respondê-las, contarei algumas das histórias destes seres não humanos. Suas histórias servem para preencher as lacunas na história animal tanto quanto possível. Examinar a resistência dos animais não humanos, tentar entender por que esses animais resistem, ocorre em oposição direta ao distanciamento estatístico, físico e/ou conceitual aos quais muitos de nós estamos sujeitos. Contudo, nota-se que estas histórias de resistência apontam para um caminho inescusável: reconhecer a conexão entre a política e a resistência animal.

5.5 ANIMAIS, RESISTÊNCIA E POLÍTICA

A resistência animal é política. Segundo Colling (2021) a oposição dos animais não humanos a forças opressivas ocorre no contexto de sua posição social e política como mercadorias e como propriedade viva. Nesse sentido, a resistência animal é a luta contra suas condições de cativeiro ou outras condições opressivas, transgredindo ou retaliando contra as fronteiras construídas pelos Humanos opressores. Quer essa resistência inclua estratégia ou autorreflexão sobre a intenção, é um ato que implica um desejo subjacente e um impulso por libertação. A resistência pode ser clandestina ou aberta, contra um opressor individual ou um sistema opressivo maior (Colling, 2021). As rebeliões animais têm um efeito cumulativo e chamam a atenção para a violência à qual estes seres são submetidos.

Um exemplo claro dessa resistência pode ser observado no caso das capivaras em Nordelta, um bairro privado na Argentina construído sobre os pântanos do rio Paraná. Este bairro está cheio de milhares de capivaras entre as construções urbanas (ver figura 6, abaixo). Segundo especialistas, isso ocorreu devido ao desenvolvimento urbano que invadiu o habitat natural das capivaras, forçando-as a buscar áreas urbanizadas onde há mais recursos alimentares, especialmente no inverno. A interação com os residentes do Nordelta tem gerado preocupações, medo e desespero. Porém, sob uma perspectiva que celebra as interrupções dos animais ao sistema capitalista, podemos ver as capivaras do Nordelta lutando contra a destrutiva corporação dos bairros privados na Argentina. Embora esse caso possa ser atribuído ao acaso, também é razoável considerar que o mundo é composto por agências inter-relacionadas e que a resistência cotidiana dos não humanos ocorre de formas diferentes.

Para entender como este exemplo (e outros) se encaixam nas definições de resistência, apresentarei algumas de suas definições mais comuns e, em um segundo momento, as aplicarei ao caso das capivaras no Nordelta. A definição do termo “resistência” no dicionário Michaelis, apoia a afirmação de que outros animais têm a capacidade de resistir. As suas definições são: (1) “a recusa em aceitar ou cumprir algo.” Essa recusa pode implicar o uso de força ou violência para se opor a alguém ou algo (por exemplo, ‘ela não ofereceu resistência ao ser levada’) e uma organização secreta resistindo à autoridade; (2) “Ato ou efeito de resistir.”; (3) Recusa do que é considerado contrário ao interesse próprio; e (4) não aceitação da opressão. Dentro destas definições, os animais não humanos não estão excluídos de capacidade de manifestar resistência e, bom, os exemplos dados até agora podem ilustrar justamente isso.

Figura 6: Capivaras em Nordelta, um bairro privado na Argentina construído sobre os pântanos do rio Paraná



Fonte: Clarín, 2024.

Realmente acho razoável considerar que o mundo é composto por agências inter-relacionadas e que a resistência cotidiana dos animais não humanos ocorre de variadas formas as capivaras do Nordelta exemplificam várias definições de resistência inclusive conforme o dicionário Michaelis, que está bastante alinhado com o senso comum:

- 1. Recusa em aceitar ou cumprir algo:** As capivaras recusaram-se a abandonar completamente seu habitat natural, mesmo após a invasão e gentrificação urbana. Sua presença contínua e interação com o ambiente representa uma recusa em aceitar a expulsão e a destruição de seu habitat.
- 2. Uso de força ou violência para se opor a alguém ou algo:** Os moradores de Nordelta afirmam que as capivaras atacam seus animais de estimação, destroem seus jardins, sujaram suas piscinas e reviram seus lixos. Elas usam sua força e seus corpos para resistir.

3. Recusa do que é considerado contrário ao interesse próprio; não aceitação da opressão: As capivaras não aceitam passivamente a destruição de seu habitat e buscam novas maneiras de sobreviver, recusando-se a aceitar as condições adversas criadas pelo desenvolvimento capitalista-Humano. Isso reflete uma forma de resistência contra a opressão ambiental e a marginalização de suas necessidades.

Portanto, podemos ver que o caso das capivaras do Nordelta se encaixa bem em algumas das definições de resistência. Diante disso, sugiro, junto a Colling (2021), que consideremos outra questão importante: como é ser tal indivíduo que resiste? Como é ser Emily, Hu, touro, capivara ou Molly B.? Por exemplo, acredito ser relativamente fácil imaginar o que levou Emily a fugir do abatedouro: a ansiedade coletiva daqueles ao seu redor, o cheiro de sangue, ruídos altos e gritos. Seja o que for, ela viu uma rota de fuga e a tomou. Esse salto para o desconhecido—e naquele momento qualquer coisa deve ter parecido melhor do que o que estava por vir—salvou a vida de Emily. Não foi uma ação “humanoide” ou uma resposta “bovina” geral, mas a de um indivíduo único que mais tarde foi chamado Emily.

A fuga de Emily ajudou a mudar a narrativa sobre o significado dos animais não humanos na sociedade. Sua história gerou debates sobre o valor e os direitos dos animais, recebendo ampla cobertura midiática. A comoção pública foi evidente, como exemplificado por Ben Tousley, que compôs uma música infantil para Emily, publicada no álbum *Lookin' for a Rainbow* em 1997. Eventos como a fuga de Emily, a resistência de Hu e as fotos das capivaras do Nordelta inspiraram reflexões sobre lutas pessoais e afetos, levando a mudanças tangíveis na vida das pessoas.

Apesar dos muitos obstáculos que enfrentam, os animais não humanos frequentemente se recusam a obedecer aos perpetradores de sua opressão, dor e sofrimento. As revoltas animais revelam que os humanos não são os únicos que têm motivos, desejos, objetivos e estratégias. Quando tentamos imaginar por que os animais resistem, isto é, tentar vislumbrar o mundo através de suas lentes, estamos trabalhando em oposição direta a essas estratégias coloniais de opressão. Ao reconhecer a resistência dos animais não humanos, somos compelidos a considerar as circunstâncias que tornaram essa resistência necessária, questionando assim o controle Humano sobre esses seres e empreendendo mudanças para combater a exploração. Esses atos de resistência, como a fuga de Emily, revelam a necessidade de uma reflexão mais profunda sobre as relações entre humanos e animais, incentivando ações que promovam justiça e respeito por todas as formas de vida.

Estas histórias e exemplos mostram os momentos significativos e potentes da resistência animal e como eles têm um efeito dominó, frequentemente incitando novos atos transgressivos: sejam mudanças individuais (por exemplo, deixar de comer carne ou se envolver em um grupo ou coletivo militante); seja mudanças culturais (por exemplo, criar arte de protesto ou música subversiva); ou inspirar novas ou visibilizar alternativas sistêmicas já em curso. Alternativas sistêmicas, segundo Pablo Solón (2019), são soluções que visam transformar os sistemas sociais, econômicos e políticos fundamentais que sustentam a crise ecológica e social global. Estas alternativas não se limitam a ajustes superficiais ou reformas dentro do sistema existente, mas propõem uma mudança profunda na maneira como a sociedade hegemônica se organiza e interage com o meio ambiente e o mundo ao redor.

No livro *Alternativas Sistêmicas*, o ativista ambiental boliviano Pablo Solón propõe algumas perspectivas, ideias e propostas de mundos (já em curso em culturas subalternizadas, ou não) que enfrentam as causas da devastação ambiental atual. O uso destas definições e propostas somadas às contribuições de Colling (2021), estabelece que constituir alternativas sistêmicas pode ser também constituir mundos multiespécie, de forma que a resistência animal possa servir como uma das muitas inspirações para pensarmos em alternativas sistêmicas.

Assim, integrar a resistência animal dentro das alternativas sistêmicas amplia nossa compreensão de mundos multiespécie, onde as interações e resistências dos animais não humanos são vistas como parte essencial de um movimento maior em direção à justiça ecológica e social. A resistência animal, ao contestar a opressão e buscar coexistência contribui para a criação de um mundo mais diverso e justo. Por fim, transgredindo múltiplas fronteiras construídas na sociedade Humana, os animais não humanos alteram seus arredores e moldam a sociedade, a política e a cultura ao longo da história. É disso que falaremos na seção a seguir.

5.6 CONDIÇÕES SOCIAIS DA OPRESSÃO ANIMAL: COLONIZAÇÃO E CAPITALISMO

Desde o início da domesticação de animais não humanos, os lobos foram a primeira espécie a conviver de forma mais entrelaçada com humanos. Esses animais compartilhavam as fogueiras e moradias com humanos e consumiam seus restos de comida. Segundo Colling (2021) a domesticação provavelmente começou na Ásia com um encontro entre humanos e

lobos, há cerca de 15.000 a 25.000 anos. Crianças frequentemente adotavam filhotes de lobo, marcando o início de uma longa relação entre humanos e caninos, que evoluíram para cães usados em caça, corrida e pastoreio. A domesticação de cães, com o passar do tempo, envolveu domar e suprimir a resistência animal de forma coercitiva. Animais domesticados para diversos fins frequentemente rebelavam-se contra o cativo e os Humanos empregavam métodos violentos para controlá-los.

Desde a Antiguidade, as vacas ocupavam uma posição importante nas vidas humanas, evidenciada em artes rupestres e cerâmica mesopotâmica, que frequentemente retratavam confrontos entre humanos e animais, especialmente touros. Esses registros mostram a longa história de interação e significância dos bovinos na cultura humana. A arte frequentemente mostrava a resistência dos animais, com esculturas realistas de animais contidos e livres. O advento do arado, por sua vez, intensificou essa resistência animal, pois bois utilizados para tração lutavam contra o trabalho imposto. No período romano, bois eram submetidos a métodos brutais para quebrar seu espírito de resistência. Já na era Moderna, a expansão capitalista colonial introduziu novos dispositivos para controlar animais, combinando restrições tradicionais com novas tecnologias, como redes, cercas e manuais de treinamento para "apaziguar" esses animais não humanos.

Todos esses processos de domesticação envolveram o confinamento e controle rigorosos sobre as existências e corpos de animais não humanos. Esses animais eram, inclusive, manipulados geneticamente para gerar descendentes com características desejáveis como: tamanho preferido, tipo de pelo, cor ou textura da "lã" e até mesmo a forma das orelhas e da cauda. Produzir animais como meros produtos para a indústria humana, através da domesticação, é uma forma de biopoder, um conceito de Michel Foucault que se refere ao controle do estado sobre os corpos e populações. Os animais eram criados não apenas para serem mais produtivos para o consumo humano, mas também para eliminar traços naturais que poderiam facilitar suas fugas. Essa prática reflete o domínio e controle exercidos sobre os corpos dos animais, moldando-os conforme os interesses humanos.

Neste sentido, a utilização do conceito de biopoder parece-me interessantíssima. *Biopoder* refere-se ao poder que o Estado exerce sobre os corpos e a vida das populações, regulando, controlando e normalizando comportamentos e características biológicas para assegurar a ordem social e política. Segundo Foucault, o biopoder se manifesta em práticas e tecnologias que visam disciplinar os corpos individuais (anátomo-política) e regular as populações (biopolítica) (Foucault, 1978). Porém, Colling (2021) sugere fortemente que esse

poder se estende não apenas aos seres humanos subalternizados, mas também à forma como os animais não humanos foram e são domesticados.

A domesticação de animais é, então, um potencial exemplo do biopoder em ação, onde os seres humanos exercem controle sobre as características físicas e comportamentais dos animais não humanos para servir aos seus interesses econômicos e sociais. Através da seleção artificial, os humanos moldaram os corpos dos animais para aumentar a produtividade e minimizar a resistência. No caso específico da domesticação, por exemplo, os Humanos cortavam as asas de aves para mantê-las no chão; castravam mamíferos somente para torná-los plácidos e submissos; e alteravam os corpos dos animais para que ficassem pesados demais para se moverem ou fugirem. Os animais não humanos mais resistentes eram geralmente os primeiros a serem mortos, o que pode ter favorecido características de complacência e conformidade sob o ponto de vista genético. Assim, ao longo dos séculos, os traços agressivos mais proeminentes recuaram, resultando em descendentes tipicamente mais submissos do que seus ancestrais mais rebeldes. Dessa forma, o biopoder é exercido através da domesticação, moldando os corpos e comportamentos dos animais para satisfazer as demandas humanas, ao mesmo tempo em que suprime suas capacidades naturais de resistência e autonomia (Foucault, 1978).

Um exemplo dessa docilização de corpos e genes de animais não humanos ao longo da história é o da vaca leiteira de origem europeia (FAEP, 2021). Segundo especialistas, os bovinos europeus, que podem ser de raças como a Holandesa ou a Jersey, devido à sua origem, são animais mundialmente conhecidos por sua alta produtividade e desempenho. Geralmente trata-se de animais dóceis, com boa conversão alimentar e alta produtividade, características selecionadas artificialmente para facilitar a aproximação Humana para ordenha. No entanto, mesmo com todas essas práticas de domesticação, a resistência dos animais não humanos nunca foi completamente eliminada. Diante disso, cabe destacar que, contrariamente às narrativas de progresso Humano, a domesticação levou a sociedades elitistas e opressivas, promovendo divisões de classe, gênero e raça, violência generalizada e o capitalismo colonial. Isto pois, a colonização europeia também dependia do trabalho forçado de animais não humanos.

Para entender melhor o impacto desse processo histórico, é crucial considerar a maneira como ele foi impulsionado pela epistemologia colonial. Quando os primeiros animais não humanos domesticados, animais chamados “de fazenda”, foram trazidos para as Américas pelos colonizadores, muitos conseguiram escapar para as florestas, nunca mais sendo vistos.

Vacas pastavam em gramíneas e vegetação rasteira e porcos forrageavam nozes, sementes e raízes, impactando o solo sob eles. Muitos dos fugitivos permaneceram na floresta, tornando-se parcialmente ou totalmente ferais. Como Virginia Anderson (2006) sugere, os animais não humanos nunca estiveram totalmente sob controle Humano. Anderson é uma historiadora e autora conhecida por seu trabalho sobre a história colonial americana, especialmente no que diz respeito ao impacto provocado pelos animais domesticados. Em suas obras, ela explora como a introdução e o manejo de animais domesticados pelos colonizadores europeus desempenharam um papel crucial na transformação da paisagem, da economia e das relações sociais na América colonial.

Anderson (2006), em seus levantamentos históricos, observou que a introdução de novos ruminantes nas Américas e suas exigências biológicas por mais terras para pastar e forragear levaram esses animais não humanos a se deslocarem até muitas comunidades indígenas. Durante esse processo, os colonizadores acompanhavam de perto esses animais, visando expandir sua pegada geográfica e colonial ao apropriar-se de terras além de seus assentamentos iniciais.

Embora haja muito a dizer sobre os efeitos da colonização em humanos e no meio ambiente, esta seção se concentra em articular como a colonização dependia e explorava animais não humanos. Mais que isso, seguindo os passos de Colling (2021), busco explorar como a colonização afetou e afeta os corpos e existências animais. Animais não humanos foram tanto sujeitos colonizados e assassinados quanto utilizados para facilitar práticas coloniais. Ao redor do mundo, a busca colonial por ganho econômico ocorreu nas costas de animais, usados para transporte e mortos para alimentação. A exploração de animais não humanos fortaleceu o poder militar (no transporte e alimentação de exércitos), o capitalismo (usando e vendendo animais ou substâncias extraídas de seus corpos) e incursões em terras ocupadas (para abrir espaço para pastagens e plantações e para apropriação de novas fontes de água).

A introdução de vacas, porcos e ovelhas para pastagem permitiu que os colonizadores ocupassem mais terras indígenas⁵⁰, tornando-se uma estratégia central da colonização europeia. A criação de gado foi fundamental para a colonização no século XIX em regiões como Irlanda, África, Austrália, Nova Zelândia, Américas e Tasmânia. Nessas áreas, a desapropriação e genocídios de povos indígenas coincidiram com os de animais. O número de animais criados por elites para consumo e exportação correlacionava-se com o deslocamento

⁵⁰ Pois todas as terras colonizadas são terras indígenas.

humano, sendo que operações maiores de criação de gado implicavam mais violência contra populações indígenas.

Diante desse processo, animais selvagens, como os bisontes⁵¹, sofreram enormemente pois foram caçados e aniquilados justamente para abrir caminho para as operações de pecuária europeias. No século XIX, os caçadores de bisontes inicialmente os matavam para alimentar as forças trabalhadoras. Logo depois, operações apoiadas pelo Estado quase exterminaram os bisontes, pois estes animais passavam o inverno em vales abrigados, locais que os europeus desejavam ocupar para cultivo e operações de pecuária. Essa eliminação sistemática dos bisontes permitiu que os colonizadores expandissem suas atividades agrícolas e pecuárias, consolidando seu controle sobre as terras indígenas. Hoje, a maioria dos bisontes vive em cativeiro, seja em reservas de caça, zoológicos ou parques de vida selvagem.

Apesar de muitos obstáculos, os bisontes mantêm as tendências desafiadoras de seus ancestrais: em julho de 2017, mais de uma dúzia de bisontes (de um rebanho de vinte e cinco) romperam uma cerca em uma parte arborizada de seu alcance confinado e fugiram por Gilford, New Hampshire. O grupo escapou do *Refúgio Privado de Caça Bolduc*, uma fazenda que cria e abate bisontes há vinte e oito anos. Embora seu alcance confinado seja de 340 acres de pasto e bosques, os bisontes vivem sob ameaça perpétua. Criados para se tornarem "carne", testemunham membros da família sendo levados para o abate, até que eles também sejam enviados para cumprir o mesmo destino. No entanto, este grupo de bisontes decidiu fugir e, durante sua fuga, invadiram as ruas e pararam o trânsito de carros. Relatos noticiários descreveram a cena como algo saído do Velho Oeste.

O grupo de bisontes fugiu durante sete horas através dos bairros e florestas de Lacônia e Gilford até que o rebanho foi eventualmente cercado por policiais. As probabilidades estavam contra eles, mas quando chegaram a uma distância de 150 metros da fazenda de onde haviam fugido, o rebanho resistiu novamente. No entanto, naquela noite, eles retornaram à fazenda sozinhos. Em uma entrevista, o dono da fazenda comentou que os bisontes perceberam que não havia nada para eles fora do cercado. Ele acrescentou que estava pronto para começar a atirar neles se não tivessem retornado.

⁵¹ O bisonte é um grande mamífero herbívoro pertencente ao gênero *Bison*. Existem duas espécies principais: o bisonte americano (*Bison bison*) e o bisonte europeu (*Bison bonasus*). Os bisontes são conhecidos por seu tamanho imponente, com machos adultos podendo pesar até uma tonelada, e por suas características físicas distintas, como a grande corcova nos ombros e a cabeça maciça. Eles eram uma espécie fundamental nos ecossistemas das pradarias norte-americanas e das florestas europeias, desempenhando um papel crucial na manutenção dessas paisagens (IUCN, 2024).

Segundo Colling (2021), o comentário do fazendeiro reflete a realidade com a qual os animais fugidos devem lidar: não há para onde ir. Embora os bisontes tenham fugido duas vezes, foram forçados a retornar ao lugar de onde desesperadamente queriam escapar. Este exemplo mostra como a colonização é um processo contínuo: os bisontes, domesticados em suas terras originais, são vistos como recursos a serem sistematicamente explorados pelo colonizador Humano para obtenção de lucro. Além disso, a perda de áreas selvagens significa que há menos lugares para que os animais que fogem encontrem refúgio. Muitas espécies estão sujeitas a controles particularmente rigorosos e suas "avenidas de resistência e resposta" estão demasiado estreitas ou fechadas. Mesmo que um animal não humano consiga escapar, seu destino depende, em grande parte, da lei e das decisões Humanas. Não surpreendentemente, em uma sociedade que os relega a mercadorias e propriedade, uma maneira comum de lidar com animais fugitivos é atirando neles (Colling, 2021).

É importante destacar que a colonização de animais não humanos, por sua vez, desempenhou um papel crucial no surgimento do capitalismo. A domesticação de animais não humanos foi um componente chave para o desenvolvimento capitalista, pois a criação e manipulação genética desses animais aumentaram significativamente sua produtividade, permitindo à classe capitalista acumular um tremendo excedente (Colling, 2021). A posse de animais não humanos nas fazendas trouxe status e poder para a classe dominante, composta principalmente por homens brancos cisheterossexuais, e evoluiu para a posse de outros humanos e animais, que eram explorados porque eram considerados inferiores em termos morais e políticos. Apoiado por instituições que influenciam e manipulam a consciência pública, o capitalismo impulsionou a opressão de humanos subalternizados e animais não humanos desde o século XVI. Com a ascensão de grandes instituições financeiras em meados do século XX, o capitalismo alcançou uma escala global com atores estatais militarizados impondo e sustentando hierarquias de classe e propriedade privada.

Diante disso, não posso deixar de citar a obra de Nicole Shukin (2009). Em *Animal Capital: Rendering Life in Biopolitical Times*⁵², Shukin discute como os animais não humanos têm sido instrumentalizados e explorados dentro do sistema capitalista, desempenhando um papel central na acumulação de capital. A autora argumenta que os animais não humanos são duplamente capitalizados: primeiro, como capital biológico, onde suas vidas são manipuladas e controladas para maximizar a produtividade e a eficiência; e, segundo, como capital simbólico, onde suas representações são usadas para promover produtos e ideias no mercado.

⁵² Capital Animal: Transformando a Vida em Tempos Biopolíticos, tradução própria.

Além disso, Shukin discute como as representações culturais de animais não humanos são usadas para perpetuar ideologias capitalistas, criando um vínculo entre o consumo de produtos animais e a identidade cultural. Ela argumenta que o capitalismo utiliza essas representações para naturalizar e justificar a exploração animal, ao mesmo tempo em que promove o consumo desenfreado. Neste sentido, ela aponta que as imagens e símbolos de animais não humanos são amplamente usados na publicidade e na mídia para associar esses produtos a conceitos ou ideias como *saúde, força, pureza e naturalidade*. Essas representações culturais ajudam a mascarar as realidades da produção industrial e da crueldade para com animais, apresentando o consumo de produtos de origem animal como algo benigno e até desejável (Schukin, 2009). Por exemplo, este é o caso dos “*Happy eggs*”⁵³, da mascote da Sadia, entre outros.

Essas representações também desempenham um papel crucial na formação da identidade cultural e de classe. O consumo de certos produtos de origem animal é frequentemente associado a status social, prosperidade e modernidade (Schukin, 2009). Este é o caso da carne de vaca em muitas culturas ocidentais: a carne bovina é vista como um alimento de prestígio, associado a riqueza e poder, enquanto a ausência de produtos de origem animal na dieta pode ser vista como um sinal de pobreza ou marginalidade (Colling, 2021).

Shukin argumenta, então, que essa construção simbólica dos animais não humanos como mercadorias culturais facilita a continuidade da exploração e do consumo desenfreado, ao normalizar a objetificação desses animais e ao integrar profundamente esses produtos à vida cotidiana das pessoas. Ao fazer isso, o capitalismo não só mantém a demanda por produtos de origem animal, mas também perpetua uma ideologia que vê esses animais como recursos infinitamente exploráveis. Além disso, Shukin destaca como essas representações culturais são utilizadas para ocultar as relações de poder e as desigualdades inerentes ao sistema capitalista. Através da romantização e da estetização dos produtos de origem animal, o capitalismo desvia a atenção das condições de produção e das implicações éticas, ecológicas e sociais do consumo desenfreado. Dessa forma, a exploração animal é invisibilizada e normalizada, sustentando a lógica capitalista de acumulação e consumo

Por conseguinte, nesse sistema, os animais foram transformados em formas de capital cultural e corporal – lembrando que capitalizar sobre os animais não humanos requer sua mercantilização e seu status enquanto propriedade (Colling, 2021). Os corpos dos animais não humanos são explorados de variadas formas: para a reprodução de filhotes; em relação ao

⁵³ Ovos felizes, em sua tradução.

alimento destinado a seus filhotes, como o leite; em relação a suas peles, por exemplo a lã e o couro; em sua vontade de sobreviver, como no entretenimento de rodeios e touradas; e na experimentação animal para vários propósitos. Essa exploração proporciona um alto excedente para os capitalistas, pois os animais não humanos nunca deixam seus locais de trabalho, nunca são pagos por seu trabalho e reproduzem (através da inseminação forçada e violenta) um fornecimento contínuo de novas mercadorias. Esse processo é invisibilizado por estratégias de distanciamento e pelo profundo envolvimento geral com a natureza cíclica e viciosa do capitalismo.

O status de *propriedade* designado a animais não humanos funciona como um impedimento muito intencional para sua fuga (e isto é, obviamente, respaldado pelo capitalismo). Um exemplo disso, foi a história de uma vaca que fugiu de uma fazenda no Distrito Industrial de Boa Vista, capital do estado de Roraima, no Brasil. Desesperada, a vaca correu e atacou pessoas em uma movimentada avenida - isto ocorreu numa noite de quinta-feira em 2024. Vídeos mostram a vaca correndo pelo canteiro central da avenida, derrubando moradores e atacando e chocando-se contra alguns carros. Depois de algum tempo, a vaca foi capturada pelo Corpo de Bombeiros e devolvida ao seu "dono" (Rodrigues, 2024). Por que a vaca foi capturada sem nem passar por um consultório veterinário para saber de suas condições psicológicas e físicas? Por que não se considerou sua fuga como uma forma de agência e resistência que apontam a um problema? Bom, da mesma forma que muitas vezes devolvemos um celular perdido ao seu dono, o Corpo de Bombeiros tinha o papel de fazer o mesmo em relação a vaca.

Então, onde essa história de domesticação, colonização e capitalismo nos deixa? Cada um desses processos globais continua a moldar as relações sociais contemporâneas. Animais não humanos resistem aos opressores Humanos em grande ou pequena escala. Essa resistência ocorre tanto devido ao tratamento a que são submetidos diretamente—a atual forma hiperintensificada de capitalismo global é fundada na domesticação, controle e profanação dos corpos e vidas de outros animais—quanto à crescente destruição de seus habitats. A acumulação de capital e poder, impulsionada pelo controle de recursos, perpetua lógicas coloniais, sendo dependente da colonização e escravização de humanos e animais não humanos (Colling, 2021). Animais não humanos continuam a ser colonizados através da destruição de seus habitats em nome do desenvolvimento, do aniquilamento de populações inteiras e da captura de animais livres, frequentemente percebidos como obstruções às operações de pecuária. Além disso, o uso generalizado desses animais em indústrias

mercantiliza completamente suas vidas, tratando-os apenas como commodities. Essas práticas refletem a continuidade da exploração e dominação que caracteriza a colonização, agora direcionada aos animais não humanos, reforçando a necessidade de repensar nossa relação com eles.

Porém, mesmo diante desse contexto desolador, os animais ainda resistem. Em 2014, na América do Sul, um porco protagonizou uma cena impressionante que foi capturada em vídeo e divulgada pelo *Daily Mail*. O vídeo começa mostrando apenas a cabeça de um porco para fora de uma caçamba de um caminhão no meio de uma rodovia. Logo, o porco consegue erguer seu corpo à superfície e, finalmente, salta do veículo em alta velocidade, rolando no chão. Apesar de cair de uma altura de mais de três metros, o corajoso animal se levanta e se dirige para a grama (ver figura 7, abaixo). Os motoristas que filmaram o incidente são ouvidos expressando preocupação enquanto a câmera continua gravando. A última imagem do porco o mostra de pé, um pouco atordoado. Enquanto o porco esperava lá, ninguém interveio para salvar sua vida. Quando o motorista do caminhão percebeu o que havia acontecido, ele deu meia volta, pegou-o novamente e continuou para o abatedouro.

Figura 7: Porco pulando da caçamba de um caminhão, no meio de uma rodovia



Fonte: Dailymail, 2024.

O porco abandonado, desacudido, representa um mundo no qual ninguém para pra prestar socorro, ajuda ou clamar por sua integridade. Isto acontece diariamente, de formas mais ou menos visíveis. Vários animais não humanos na era capitalista global encontram-se nessa distopia moderna insensível para com violência diária. Mesmo sem conseguirem pular de caminhões, o número de animais assassinados e explorados nas indústrias de alimentos, moda, transporte, entretenimento e experimentação é difícil de compreender.

Ao redor do mundo, mais de 150 milhões de animais terrestres são mortos apenas para alimentação todos os dias, totalizando aproximadamente 70 bilhões de mortos por ano, juntamente com bilhões de peixes criados em fazendas (37–120 bilhões) e trilhões de peixes livres que são pescados. É diante desta indústria, destas grandes corporações capitalistas, que a resistência animal se faz símbolo do desafio ao sistema, mesmo que muitas vezes, estas histórias não terminem como nós, animalistas, gostaríamos. Essas histórias de resistência trazem à tona a complexa relação entre humanos e animais no contexto atual.

5.7 MOTIVAÇÕES PARA A RESISTÊNCIA ANIMAL

Para entender a complexa relação entre animais humanos e não humanos, é crucial explorar as razões que levam os animais a resistirem. Todos os dias, através de fotografias, vídeos e artigos científicos, compartilham-se conhecimentos que desafiam a noção de que os Humanos são a referência de complexidade sócio-política e emocional e demonstram como outros animais têm vidas sociais e emocionais ricas. Seguindo os passos de Colling (2021) esta seção examina algumas das condições que resultam da domesticação, colonialismo e capitalismo: o cativeiro, a desapropriação, a exploração e a opressão contra as quais os animais não humanos resistem. Especificamente, buscarei explorar as razões específicas que muitos animais têm para resistir às suas circunstâncias.

Gostaria de começar, então, trazendo um caso envolvendo javalis no Brasil. Na economia capitalista, um exemplo notável de autodefesa por parte de animais não humanos é observado nos javalis ferais do Sul do Brasil. A caça a esses indivíduos de vida livre foi permitida até 2023. Em 22 de agosto de 2023, o IBAMA proibiu a caça do javali, antes permitida para controle populacional (IBAMA, 2023). Esta proibição adicionou uma camada de complexidade à ameaça que esses animais já representavam para os agricultores do Sul do Brasil: agora, protegidos pela proibição de caça, continuam a atacar plantações e animais domesticados, como filhotes de ovelhas, novilhos, e diversas outras espécies.

Cabe ressaltar que os javalis (*Sus scrofa*) chegaram ao sul do Brasil por meio da introdução Humana. Eles foram trazidos originalmente para o continente sul-americano no século XX, com o objetivo de serem criados em fazendas para produção de carne. No entanto, alguns indivíduos escaparam ou foram deliberadamente soltos no ambiente natural, onde encontraram condições favoráveis para a reprodução e expansão de suas populações (UFMG, 2023). A alta capacidade reprodutiva da espécie, aliada à ausência de predadores naturais e à disponibilidade de alimento, contribuiu para a rápida expansão dos javalis na região. Hoje, eles são acusados de causar impactos significativos na agricultura, na biodiversidade local e em ecossistemas da região.

Nota-se, então, que os javalis foram completamente condicionados ao abandono e a habitar a estreita área entre a linha da domesticação e da selvageria. Assim, sua feralidade confere aos javalis, de forma nada romantizada, seus esforços de resistência. De fato, esses indivíduos raramente desistem sem uma luta defensiva ou uma batalha de inteligência. Os caçadores dizem que os javalis usavam truques e recursos para enganá-los quando a prática da caça era legal.

Os caçadores de javalis acreditavam que eles os conduziam intencionalmente até terrenos difíceis, tomando grande cuidado para evitar serem encurralados e capturados. Mesmo quando o caçador parecia estar se aproximando deles, vez após vez, os javalis conseguiam uma fuga milagrosa (UFRGS, 2023). Em um padrão de corrida intrincado, os javalis frequentemente corriam até o fim de seu território e, de repente, se viravam para confundir caçadores e cães. Às vezes, eles seguiam um caminho circular ou em forma de oito e, em seguida, saíam da trilha para escapar dos caçadores. Os javalis também são inteligentes o suficiente para embaralhar suas pegadas na geada ou lama, mudando de direção e tomando caminhos sem saída para que o caçador nunca soubesse para onde eles foram. Por anos, os caçadores do Sul do país ficaram perplexos com a habilidade dos javalis em antecipar seus próximos movimentos. Muitos acreditam que os javalis têm uma consciência calendária que impulsiona suas táticas elusivas de fuga.

O caso dos javalis demonstra uma resistência coletiva tanto na esquivo complexa de seus caçadores quanto na luta pelos seus habitats. Isso reflete não apenas uma resistência às condições de domesticação e posterior abandono, mas também a ultrapassagem de fronteiras físicas e simbólicas. Quando invadem cercas de fazendas e comem plantações, os javalis rejeitam as condições de cativeiro e exploração a que foram submetidos no passado, evidenciando sua resiliência e capacidade de adaptação.

Colling (2021), no entanto, marca que a domesticação, mesmo que tenha possibilitado controlar, subjugar e explorar animais não humanos, não conseguiu eliminar ou diminuir a compaixão e aliança entre os animais. Por exemplo, os animais resistem, em autodefesa, quando eles ou suas famílias e amigos são ameaçados. Nos últimos anos, vídeos comoventes de várias espécies de animais tentando impedir humanos de abaterem seus entes queridos se tornaram virais. Um destes vídeos mostra o momento em que uma vaca ataca um fazendeiro quando ele vem pegar seu bezerro (Kinder World, 2018). Ressalto, junto a Colling (2021) que os animais não humanos foram impedidos de socializar e estar com suas famílias. Isto se deu, também, com sua mercantilização e suas lógicas que separam regularmente amigos, vínculos e famílias não humanas.

Tudo isso é extremamente importante porque os laços sociais frequentemente fazem com que certos animais não humanos relutem em fugir, mesmo diante de uma oportunidade. Um exemplo disso aconteceu em janeiro de 2017, quando um grupo de trezentos golfinhos foi levado por caçadores para a enseada de Taiji, no Japão. Os caçadores cercaram os golfinhos com uma rede, onde eles seriam deixados por vários dias para serem, continuamente, “abatidos”. Oitenta dos golfinhos, muitos deles bebês, foram escolhidos para serem vendidos a aquários e parques marinhos ao redor do mundo. Os golfinhos mais velhos ficaram frenéticos ao testemunhar membros de sua coletividade ou família serem assassinados com métodos que podem durar minutos ou mais. Alguns morreram de estresse, medo e fome. Em meio ao processo, um dos golfinhos escapou da rede. Uma foto compartilhada pela *Sea Shepherd Conservation Society* (2017) mostrou que, após sua fuga, o golfinho nadou em círculos, permanecendo próximo à sua família, mesmo que não houvesse barreiras impedindo-o de retornar ao mar aberto. Os golfinhos têm fortes laços sociais e isto é visível na recusa do golfinho em deixar o grupo. A reciprocidade generalizada, na qual os animais ajudam os outros quando sujeitos à bondade, foi observada em muitas espécies.

Por outro lado, os animais não humanos não só sentem afeto e empatia. Como explica Frans de Waal, renomado primatologista, os animais não humanos às vezes expressam ressentimento ou realizam vingança. De Waal (2019) observa que os comportamentos vingativos dos animais não humanos não se limitam a primatas. Ele destaca que esses comportamentos são uma parte integral da vida social dos animais: essas ações são indicativas de uma compreensão emocional complexa e uma capacidade de planejar ações futuras com base em experiências passadas (De Wall, 2019).

Sarat Colling (2021) afirma que, às vezes, a retaliação ou vingança por parte de animais não humanos ocorre de forma planejada, parecendo “atrasada” pelo menos aos olhos de alguns humanos. Ações de animais contra indivíduos que exibem comportamento indesejável funcionam como uma forma de justiça e também servem para mostrar que tal comportamento não será tolerado. Isso revela a agência dos animais em responder a abusos e a capacidade de fazer justiça por meio de suas próprias ações. Por exemplo, após um babuíno ter sido atropelado e morto por um homem dirigindo um carro na Arábia Saudita, o motorista rapidamente se tornou alvo de vingança (Ananova, 2000). Durante três dias, um grupo de babuínos esperou ao lado da estrada onde seu companheiro havia morrido. No terceiro dia, quando o motorista passou novamente pelo local, um babuíno gritou para alertar os outros e o grupo inteiro atirou pedras no carro e arrancou seu para-brisas. Esse incidente demonstra que, mesmo entre os animais não humanos, pode haver um senso de justiça e um desejo de vingar ações prejudiciais direcionadas à terceiros, mostrando a complexidade das emoções e comportamentos sociais em outras espécies.

Por sua vez, o isolamento social ou a privação do contexto social natural de um indivíduo não humano também é um forte incentivo para a resistência animal. Animais não humanos mantidos em cativeiro mostram sinais de tédio e depressão, como automutilação, andar em círculos e a completa desmotivação (Colling, 2021). Embora muitas jaulas estejam escondidas da vista do público, os recintos de zoológicos são um lugar onde o sofrimento associado ao cativeiro se torna altamente visível. Para tentar superar os limites desses ambientes não estimulantes, os orangotangos, por exemplo, são conhecidos por fazer planos detalhados de fuga.

Autoras como Newman, (2012) tem se dedicado a estudar estes planos e suas execuções por parte de primatas. Um dos casos estudados pela autora, demonstra, inclusive, como alguns primatas trabalham diariamente, às vezes por várias semanas, para dominar a arte da fuga. Newman (2012) nos apresenta a história de Fu Manchu, um jovem orangotango-de-sumatra⁵⁴ mantido em cativeiro no Zoológico e Aquário Henry Doorly de Omaha, em Nebraska, Estados Unidos (veja na figura 8, abaixo). Fu Manchu planejou e executou várias tentativas de fuga e suas inúmeras tentativas levaram os funcionários do zoológico a terem de alterar e monitorar continuamente seu ambiente ou jaula.

Uma vez, Fu subiu no telhado de sua jaula e arrancou a chaminé, levando o zoológico a ter que remover uma corrente que havia sido instalada como balanço para o orangotango.

⁵⁴ Pertence à espécie *Pongo abelli*. Orangotango-de-sumatra é uma das três espécies de orangotangos. São encontrados apenas na ilha de Sumatra, sendo uma das mais raras espécies.

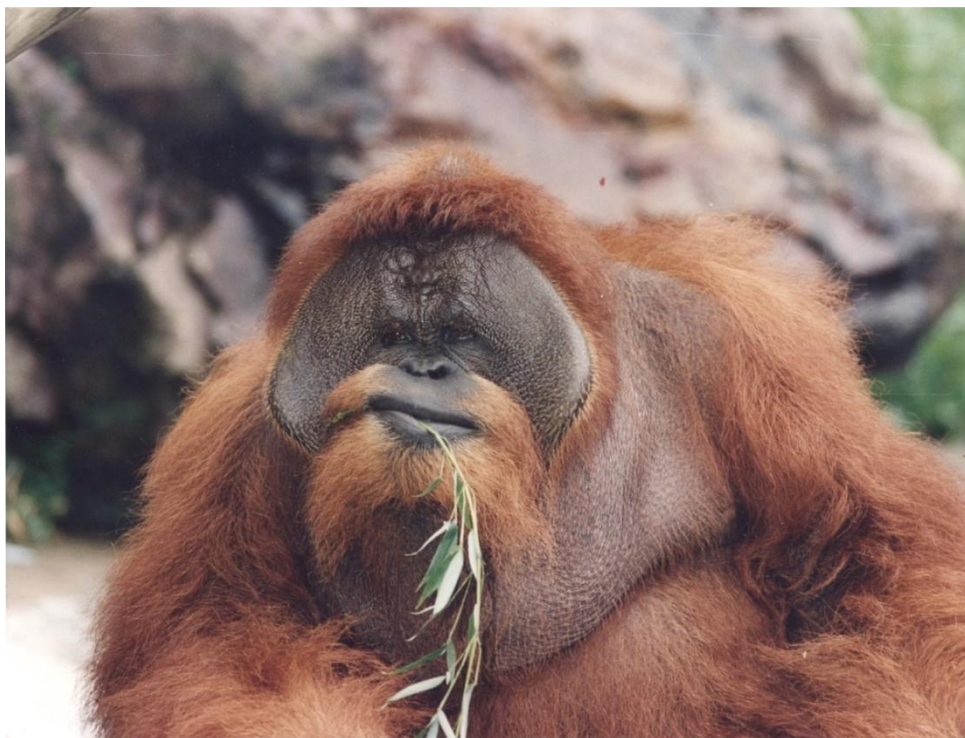
Outras vezes, ele arrombou as fechaduras com um arame e depois escondeu a ferramenta, levando os funcionários do zoológico a terem que varrer a grama e procurar os arames escondidos sob os arbustos. Após confiscarem seu arame, Fu deu a uma orangotanga enjaulada ao lado dele, alguns biscoitos em troca de outro arame - a orangotanga teria retirado o arame de uma cobertura de sua jaula. Assim, Fu inspirou outros orangotangos a se tornarem cúmplices em suas fugas.

As tentativas de fuga de Fu Manchu foram o resultado de seu cativeiro. Elaborar planos de fuga, segundo Newman (2012) ofereceu um breve alívio aos recintos monótonos que estavam a anos-luz da vasta e socialmente diversificada realidade de um ambiente natural para um orangotango.

Contudo, Colling (2021) destaca que quando os animais não humanos resistem, eles estão demonstrando uma vontade de viver. No entanto, acredito que seja mais do que isso: eles expressam a vontade de viver melhor. Conforme sugerido pela Perspectiva dos Funcionamentos (PdF), eles desejam ter seus funcionamentos básicos respeitados e garantidos. Isso reflete uma busca não apenas pela sobrevivência, mas também por uma vida com qualidade, dignidade e respeito aos seus direitos fundamentais. A determinação e atos desafiantes por parte dos animais não humanos são frequentemente testemunhados: seja nas últimas horas de suas vidas; seja durante o transporte para o abate; seja quando passam a ser vistos pelo público (em um reboque de transporte ou enquanto são carregados ou descarregados); ou até mesmo em seus momentos horríveis em matadouros, zoológicos, fazendas, entre outros.

Por exemplo, no que diz respeito aos últimos momentos de vida de um animal não humano, poderíamos pensar nas lagostas. Lembro-me de assistir ao filme *Julie & Julia* (2009), em que há uma cena memorável envolvendo estes animais. Na cena, a personagem Julie Powell, interpretada por Amy Adams, enfrenta grande dificuldade ao tentar matar uma lagosta. Nervosa e relutante, ela hesita em colocar as lagostas vivas na panela de água fervente. Sua expressão mistura medo, compaixão e uma pitada de comédia, enquanto tenta seguir a receita. O som das lagostas batendo as garras no interior da panela e os gestos hesitantes de Julie intensificam o momento, mostrando sua aversão e a batalha interna entre seguir a receita e seu instinto de poupar as lagostas. Inclusive, durante a cena, toca a música *Psycho Killer*, dos Talking Heads (o nome da música remete a um assassino psicopata).

Figura 8: Fu Manchu, o orangotango mantido em cativeiro no Zoológico de Omaha



Fonte: Only in you State 2023.

As lagostas, pertencentes à grande família de crustáceos marinhos, são conhecidas por resistirem, mesmo após serem jogadas vivas em água fervente. Em seu ensaio *Considere a Lagosta*, David Foster Wallace (2014) fala sobre como uma lagosta é cozida viva e como a partir disso, surgem sentimentos "desconfortáveis". Em um reconhecimento profundo do sofrimento e agência dos crustáceos, Wallace escreve:

Mesmo que a lagosta esteja tonta por conta da viagem para casa, por exemplo, ela tende a ganhar vida quando colocada em água fervente. Se você estiver inclinando-a em uma panela com água fervente, a lagosta tentará se agarrar às laterais do recipiente ou até mesmo enganchar suas garras sobre a borda da panela como uma pessoa tentando evitar cair do telhado. E o pior é quando a lagosta está totalmente imersa. Mesmo se você cobrir a panela e se afastar, geralmente pode ouvir a tampa chocalhando e batendo enquanto a lagosta tenta empurrá-la. Ou pode ouvir as garras da criatura arranhando as laterais da panela enquanto se debate. Em outras palavras, a lagosta se comporta muito como você ou eu nos comportaríamos se fôssemos mergulhados em água fervente (com a óbvia exceção de gritar). Uma maneira mais direta de dizer isso é que a lagosta age como se estivesse com uma dor terrível, levando alguns cozinheiros a deixar a cozinha completamente e levar um desses temporizadores de forno com eles para outro cômodo e, assim, esperam até que o processo inteiro termine (Wallace, 2014, p. 50).

No oceano, as lagostas podem viver mais de cem anos. Elas usam suas antenas para “cheirar” e os pelos sensoriais em suas pernas para saborear o ambiente ao seu redor. A

sensibilidade de seus corpos e sua resistência visível a serem cozidas vivas, sugerem que sua dor deve ser imensa. O fato de que as lagostas frequentemente arranham os lados das panelas ou tentam empurrar suas tampas mostra que elas sofrem intensamente. A prática de alguns cozinheiros de deixar a cozinha ao colocar as lagostas na panela, configurando um temporizador para saber quando voltar, demonstra que a reivindicação da lagosta é reconhecida. No entanto, em vez de ouvirem seus clamores, alguns humanos preferem ou precisam, devido a questões laborais e de classe, ignorá-los. Isso reflete a complexa relação entre a necessidade de trabalho e a sensibilidade à vida animal.

A vontade de viver bem dos animais não humanos é evidenciada pelas estruturas complexas projetadas para prevenir sua resistência e fuga. No abatedouro há corredores estreitos e longos, capuzes e pisos escorregadios. Em um abatedouro industrial, um animal é morto a cada doze segundos, durante nove horas por dia (Colling, 2021). Nesses espaços de terror, manter a eficiência da linha de abate é primordial, o que também prejudica psicologicamente tanto trabalhadores do abatedouro quanto os animais que são mortos.

Assim, as motivações para a resistência dos animais não humanos (algumas representadas aqui em exemplos) são muitas. Em uma sociedade capitalista que prioriza o lucro e transforma seres vivos em propriedade, as probabilidades ainda estão contra aqueles animais não humanos que conseguem passar pelos portões, portas, cercas e outras barreiras que encontram. No entanto, os animais não humanos continuam a lutar contra a maquinaria e as ideologias que são projetadas para impedir seus direitos básicos. Diante disso, na próxima parte, exploraremos mais de perto as formas como os animais resistem.

5.8 COMO OS ANIMAIS RESISTEM?

Como vimos até agora, os animais não humanos têm respondido à dominação Humana com várias formas de resistência que incluem a fuga, libertação, retaliação e desobediência cotidiana. Para fins de maior aprofundamento e, mais uma vez, seguindo Colling (2021) como guia central, trabalharei cada um deles de forma mais detalhada ou darei algum exemplo mais específico. Esta revisão não pretende encapsular todas as formas de resistência animal não humana, mas sim examinar algumas das formas de resistência que foram documentadas. Isto é, trata-se de reforçar, reconhecer e levar a sério as mensagens que os animais não humanos estão nos enviando através de suas ações.

Animais não humanos tentam diariamente escapar dos mundos restritos da dominação Humana: seja tentando fugir de uma gaiola em um laboratório, de um cercado pequeno em um enorme galpão, ou da jaula de um zoológico. Alguns animais não humanos fogem rompendo portões, pulando cercas, destrancando trancas e saltando de caminhões. Eles correm pelas ruas, campos e florestas; nadam através de lagos e rios; deslizam para fora de gaiolas; voam sobre prédios e florestas. Às vezes, são rapidamente recapturados; outras, os fugitivos emplumados, peludos, escamosos, com brânquias ou barbatanas permanecem livres, fazendo uma transição para a vida feral/selvagem ou encontrando lar em um santuário. Em alguns casos, inclusive, vários indivíduos fogem juntos.

As fugas coletivas, aliançadas, assembleísticas, ocorrem no mundo real. Em 2013, por exemplo, tivemos um caso desses no Brasil- mais uma vez em Cascavel. Um bando de macacos-prego que viviam no bosque do Lago Municipal de Cascavel, invadiu o zoológico da cidade e libertou quatro macacos-prego mantidos em cativeiro no local (Martins, 2013). Aparentemente, é comum os macacos-prego irem buscar comida dentro do zoológico, mas, desta vez, decidiram fazer um rombo na tela de arame que cobria a área dos macacos-prego mantidos em cativeiro. Depois de dois dias, todos os macacos fugitivos já haviam sido recapturados, mas o zoo amanheceu fechado. O motivo – um dos macacos-prego do bando invasor mordeu uma criança, fazendo com que fechassem.

Este é o caso de muitas ocorrências de fuga no Centro Nacional de Pesquisa de Primatas de Tulane (TNPRC), localizado em Covington, Louisiana, Estados Unidos. O TNPRC tem sido um local de múltiplas fugas em grupo. Este centro de pesquisa biomédica aprisiona mais de cinco mil primatas para a realização de variados e dolorosos experimentos. A primeira grande fuga em massa ocorreu em 1987, quando cem macacos-*rhesus*⁵⁵ escaparam e correram para os pântanos próximos. Mais recentemente, em 2005, cinquenta e três macacos escaparam do TNPRC. A gaiola não havia sido fechada adequadamente e, após usarem seu conhecimento observacional para abri-la, os macacos fugiram (Bekoff; Pierce, 2009).

Fugas cooperativas de macacos também foram registradas na Alpha Genesis (Milman, 2016), uma instalação que cria e vende milhares de macacos para vendê-los a laboratórios onde serão submetidos a uma ampla gama de experimentos. A Alpha Genesis é notória por permitir que macacos morram por congelamento, estresse, sede e ferimentos de ataques por parte de outros animais em cativeiro. Em 2016, dezenove primatas fugiram da instalação de

⁵⁵ O reso ou macaco-rhesus (*Macaca mulatta*) é um primata da família Cercopithecidae.

pesquisa Yemassee Alpha Genesis, utilizando uma borda de uma cerca de metal danificada e depois escalando uma barreira de 3,6 metros de altura.

A cooperação e a afiliação são importantes para a vida social dos animais não humanos e isto também pode desempenhar um papel importante na sua resistência. No zoológico Royal Burgers em Arnhem, na Holanda, uma colônia de chimpanzés fez uma tentativa de fuga impressionantemente organizada. A fuga foi documentada em vídeo por um pesquisador chamado Emil Menzel, que contou essa história em uma palestra durante a década de 1970 (uma época em que o uso de ferramentas por animais não humanos ainda era uma questão em disputa). Primeiro, o grupo encontrou um tronco de árvore e o moveu, colaborativamente, até o muro de sua jaula. Encostando o tronco contra o muro, vários chimpanzés seguraram o tronco enquanto outros subiam. O plano era complexo pois, além de fazer silêncio e manter tudo em seu devido lugar, eles tinham que evitar as bobinas de fio eletrificadas. Eles, inclusive, fizeram gestos (sinais com as mãos) em "momentos críticos", quando pensavam que precisavam de mais ajuda, recrutando, assim, a assistência dos outros macacos. Em outra fuga no mesmo zoológico, um grupo de chimpanzés formou uma pirâmide para que um deles pudesse subir ao topo do recinto. O primeiro chimpanzé a alcançar o topo ajudou os que estavam abaixo a fugirem.

Isto ocorre, também, de forma interespecie. Diferentes espécies animais ocasionalmente fogem do cativeiro juntas. Um exemplo disso é o relato de Colling (2021): em janeiro de 1987, uma vaca e uma cabra escaparam de um curral no condado de Pinellas, na Flórida (Estados Unidos). Após saírem de uma residência, a vaca e a cabra, aliançadas, vagaram pelo bairro em que se encontravam. Eles só voltaram à residência quando os policiais locais atenderam à chamada.

Esses exemplos ilustram que os animais não humanos possuem uma capacidade impressionante de organização, colaboração, aliança e resistência. Suas ações desafiam a ideia de serem animais meramente passivos e mostram uma dimensão de agência e intencionalidade em suas tentativas de escapar da opressão. As fugas, tanto individuais quanto coletivas, evidenciam a resiliência e a força desses animais diante das adversidades impostas pela dominação Humana. É um lembrete poderoso de que a luta pela liberdade e dignidade não é exclusiva dos seres humanos, mas uma característica compartilhada por muitos habitantes deste planeta.

Ok, mas e quando os animais não humanos fogem e voltam para libertar outros? Esta é uma pergunta que me fiz e para a qual fui buscar resposta na obra de Michael Loadenthal

(2012). A obra de Michael, embora muito maior e mais potente que isso, *queeriza* a compreensão de libertação e aponta que pode ser interessante desviar o discurso de libertação animal do quadro Humano-cêntrico de “libertação total” para um quadro antiespecista de “solidariedade total.”

Em sua obra, Loadenthal (2012) conta como os animais não humanos, então, tentaram, e às vezes conseguiram, resgatar ou retaliar em nome de outros que precisavam. Muitas vezes, esses animais precisam se libertar antes de voltar e libertar seus companheiros. Este é o caso de Fred, uma cabra que viveu livre em Hackettstown, Nova Jersey, por um ano. No final do verão de 2017, Fred estava sendo mantido em uma casa de leilões de animais em Hackettstown, destinado a ser vendido e abatido. Porém, antes que isso pudesse acontecer, ele fez um movimento ousado e fugiu. Em sua fuga, ele não correu simplesmente e esqueceu toda sua trajetória: Fred decidiu permanecer na cidade, aparecendo de vez em quando, especialmente perto da delegacia de polícia local (um movimento audacioso). E assim, sua popularidade cresceu.

Desde a fuga de Fred, até agosto de 2018, dezenas de animais que estavam na mesma casa de leilões inexplicavelmente conseguiram se libertar. Seria uma coincidência? Não, definitivamente não. Quando buscou-se saber mais sobre estes acontecimentos, parte do departamento de polícia local confirmou que Fred havia sido avistado perto da casa de leilões apenas algumas horas antes da última fuga. Então, no dia seguinte, Fred apareceu no local da fuga e foi visto, pelo gerente da casa de leilões, dando cabeçadas no portão que segurava os animais não humanos recentemente recapturados. O gerente espantou Fred e rapidamente constatou que ele havia instigado a fuga em massa. Isto é, Fred não estava apenas interessado em sua própria liberdade: ele queria que seus companheiros experimentassem essa liberdade também.

Outro caso emblemático, narrado por Loadenthal (2012), demonstra que animais em cativeiro ou em perigo podem formar alianças para além das barreiras de espécie. Em 2007, uma poderosa tentativa de libertação foi registrada em KwaZulu-Natal, África: onze elefantes resgataram um grupo de antílopes que estavam sendo mantidos em cativeiro em um parque privado destinado à caça. Um dos elefantes usou sua tromba para soltar o trinco de um portão atrás do qual os antílopes estavam sendo mantidos, permitindo-lhes escapar. Essa história demonstra como muitos animais têm o desejo de libertar seus companheiros, de se aliar a eles, independentemente de pertencerem à mesma espécie.

Devemos também considerar que alguns animais domesticados voltam às suas raízes selvagens quando têm a oportunidade; eles se adaptam e até prosperam na natureza para evitar a exploração (Colling, 2021). Esse retorno à vida selvagem é frequentemente associado a carnívoros, como gatos parcialmente domesticados que vivem nas fronteiras entre o doméstico, o selvagem e o feral. No entanto, como vimos, a quebra das fronteiras entre animais não humanos domesticados e selvagens também ocorre frequentemente em herbívoros. Vemos isso no caso das vacas fugitivas. As vacas domesticadas de hoje, por exemplo, foram transformadas em criaturas muito diferentes de seus ancestrais, os auroques selvagens, que eram conhecidos por matar caçadores com apenas um movimento de seus chifres. No entanto, quando lhes é permitido se expressar em um estado de vida livre ou semi-livre, seus traços de personalidade únicos e suas preferências (e, em alguns casos, a ferocidade de seus ancestrais selvagens) tornam-se altamente evidentes.

Colling (2021) conta que é bastante comum vermos vacas que residem na fronteira entre o urbano e o selvagem e que, por isso, terminam encontrando um lar longe das garras Humanas. Por exemplo, um grupo de "vacas rebeldes" na região costeira da Ligúria, no noroeste da Itália, encontrou certo consolo vivendo em um terreno montanhoso e cheios de colinas ondulantes. Em meados da década de 1990, um rebanho de vacas foi introduzido na área para ajudar em um projeto de redução de risco de incêndio, fazendo-as pastar em áreas abertas. Quando os residentes ficaram sem fundos, decidiram abandonar o projeto. Assim, as autoridades tentaram reunir o rebanho e mandá-lo para abate, mas quase não conseguiram capturar vacas.

Algumas vacas permaneceram livres na região, redescobrimo sua agilidade e rapidez, e, quem sabe, revertendo parte de sua domesticação. Desde então, como a comida pode ser escassa na área, especialmente durante o inverno, as vacas às vezes descem para as aldeias em busca de alimento. Embora sejam conhecidas por frequentar os canteiros de vegetais dos moradores locais, geralmente os residentes se encantaram pelo rebanho. No entanto, cabe ressaltar que essas vacas ainda vivem sob uma ordem judicial de morte e enfrentam ameaças por parte de caçadores furtivos. Em resposta a essa situação precária, as vacas adaptaram-se: atualmente, elas nomeiam um membro do rebanho para atuar como vigia, enquanto as outras vacas pastam tranquilas. Além disso, elas aprenderam a entrar nas aldeias apenas após o anoitecer e a se manter nas altas montanhas durante o dia.

O fato dessas vacas estarem em um ambiente pouco urbano, com certeza influencia em suas probabilidades de manter seu relativo afastamento da sociedade Humana. Quando os

animais não humanos escapam do cativeiro, suas chances de permanecerem livres são maiores quando localizados perto de prados, campos, florestas, matagais densos, montanhas e áreas úmidas. Animais não humanos com comportamentos noturnos também podem obter vantagens, permanecendo escondidos durante o dia e emergindo ao anoitecer para procurar comida e água. No entanto, a tecnologia humana, a vigilância e a diminuição dos espaços selvagens fazem com que, após breves períodos de liberdade na natureza, muitos fugitivos sejam rapidamente recapturados. Este é o caso da manada de bisões que escapou do Refúgio de Caça Privada de Bolduc, tratado anteriormente neste trabalho. Esses bisões fugiram, mas tiveram que retornar quando perceberam que não havia nenhum lugar seguro para se refugiarem. Isto é, a perda e diminuição de espaços selvagens também aumenta as chances de que animais não humanos fugidos tenham que voltar aos lugares de onde escaparam.

A Terra tem sido cada vez mais esculpida para uso Humano. Mesmo no campo, os animais não humanos devem navegar em terrenos perigosos: veículos, estradas pavimentadas, trilhas de caça, helicópteros, corredores de agrotóxicos. Eles enfrentam poluição, desmatamento e lixo em potenciais locais de refúgio, o que bloqueia o acesso à água, comida e rotas de migração. O uso de tecnologias de vigilância para capturar animais fugitivos também aumentou. Até mesmo as redes sociais, que podem ser uma ferramenta valiosa para mobilizar apoio a animais não humanos, podem impedir as tentativas de liberdade desses animais. Por exemplo, em 2018, quatro leitões que escaparam de uma fazenda em Buck Ridge, British Columbia, foram recapturados após alguém postar, em uma página local do Facebook, que tinha visto leitões correndo pela área (Colling, 2021). Os leitões já haviam viajado muito: nadaram pelo rio Fraser e caminharam por sete horas de terreno acidentado, apenas para terem sua busca por liberdade frustrada pela vigilância das redes sociais locais.

Depois de experimentar certa vida livre da opressão Humana, os animais não humanos podem ficar sombrios e deprimidos se são recapturados. Na República Tcheca, em 2011, por exemplo, dois macacos chamados Šimpy e Tatin fugiram do zoológico onde estavam confinados: conseguiram escapar quando uma cerca elétrica foi desligada para manutenção (Colling, 2021). A dupla forrageava em jardins e na floresta, também permitindo que humanos os alimentassem (exceto aqueles que os perseguiam para recaptura). Oito meses se passaram e então Šimpy foi capturado. Šimpy já havia prosperado na selva; ele havia crescido mais forte e seu pelo estava mais brilhante e saudável. Foi relatado que, após seu retorno ao zoológico, Šimpy não gostou nada de estar de volta... ele fazia caretas para a equipe, gritava, permanecia o dia jogando pedras nas pessoas e mostrava estar inconsolavelmente chateado.

Devido a essas mudanças, o zoológico o vendeu para outro zoológico, na Ucrânia. Tatin parece ter permanecido livre.

Esta seção explorou, então, o fenômeno dos animais não humanos que resistem às múltiplas opressões Humanas, capitalistas e coloniais. Os resultados dessas ações são variados: frequentemente, estes animais passam a ocupar as fronteiras entre a civilização e a selva, onde podem ser resgatados ou permanecer em liberdade. Alguns influenciam seus arredores e estabelecem novas populações, enquanto outros são recapturados ou mortos. As travessias daqueles que habitam essas margens são frequentemente perturbadoras, desestabilizando as fronteiras entre o domesticado e o selvagem e desafiando ideias sobre onde os animais não humanos pertencem. Alguns animais fugitivos tornam-se livres na selva, enquanto outros dependem da infraestrutura humana para sobreviver. Em uma sociedade moderna-colonial que relega os animais ao status de mercadorias e propriedades, os resultados para aqueles que resistem frequentemente dependem das decisões Humanas e da resposta pública às suas tentativas de resistência. Não se trata de romantizar essas situações, pois esses animais, resistindo ou não, enfrentam opressões e violências severas. O objetivo aqui é demonstrar que eles resistem. Todos os dias, a todo momento.

5.9 ANIMALIDADE E COLONIALIDADE: VIOLÊNCIAS E LUTAS EM COMUM

A interseção entre a dominação colonial e a dominação dos animais não humanos revela profundas conexões entre diferentes formas de opressão e resistência, conforme mostrado anteriormente. No entanto, gostaria de dedicar esta seção a discutir mais profundamente a relação entre colonialidade e o corpo animal, configurando a possibilidade de vislumbrar lutas comuns a todas as existências submetidas à opressão colonial.

Billy-Ray Belcourt, teórico político da comunidade Cree⁵⁶, afirma que “o corpo animal deve sempre ser interpelado como um sujeito colonial – isto é, como um corpo sujeito ao reconhecimento do colonizador –” (Belcourt, 2015, p. 5). Nesse sentido, se esse corpo produz resistência, esse corpo está produzindo resistência à colonialidade. Autores como Belcourt vão sustentar que a violência corporal e a invasão territorial são as bases sobre as quais se tornam possíveis outras formas de opressão e violência contra variados sujeitos.

⁵⁶ Cris (cree) é um grupo étnico algonquino nativo da América do Norte, que habitava desde as montanhas Rochosas até o oceano Atlântico, tanto nos Estados Unidos da América quanto no Canadá. Hoje constitui o maior grupo indígena do Canadá, com uma população superior a 200 mil membros.

Por conseguinte, a resistência animal deve ser compreendida como uma resistência colonial multiespécie, destacando a interconexão das lutas contra a exploração e a opressão. Laura Fernández (2020) argumenta que a domesticação animal, o especismo e outras interações modernas entre humanos e animais não humanos só são possíveis devido ao apagamento histórico e contínuo dos corpos indígenas, bem como ao despejo das terras indígenas para a expansão colonial. Por essa razão, não podemos abordar a opressão animal ou falar sobre libertação animal sem nomear o colonialismo e a supremacia branca como mecanismos políticos que necessitam da exploração simultânea ou da destruição dos corpos animais e indígenas (Belcourt, 2015, p. 3-4).

A objetificação e reformulação dos corpos de animais como sujeitos coloniais permite normalizar uma série de modelos políticos coloniais, como o capitalismo, a supremacia branca e o antropocentrismo, ao mesmo tempo que desloca e apaga as epistemologias e os corpos indígenas (Belcourt, 2015, p. 9). Nesse contexto, é crucial questionar esses modelos políticos coloniais em si, pois eles sustentam muitas outras formas de opressão. Andrea Smith, em sua obra *Indigeneity, Settler Colonialism, White Supremacy*⁵⁷ propõe três lógicas primárias de supremacia branca: escravidão/racismo antinegro, genocídio e orientalismo, que consolidam o capitalismo, o colonialismo e a guerra, respectivamente. Belcourt sugere uma quarta lógica: o antropocentrismo. Ele argumenta que a consequência de não desenvolver um aparato crítico para interseccionar todas as lógicas de supremacia branca impede a imaginação de alternativas ao Estado colonial e racial (Belcourt, 2015, p. 4).

Além de ser uma lógica da supremacia branca, Belcourt entende o antropocentrismo como "uma política de espaço por meio da qual a terra é mercantilizada e privatizada para a agricultura animal" (Belcourt, 2015, p. 5). A questão do espaço e do território ganha relevância, pois os povos indígenas têm sido historicamente expulsos de seus territórios, assim como os animais não humanos, e ambos foram relegados a novos espaços coloniais. A invasão das comunidades forçou alguns indígenas a buscarem novas formas de vida nas cidades, modificando suas tradições e provisões básicas; muitos animais selvagens foram levados a lugares onde vivem explorados e submetidos ao poder Humano, como zoológicos e circos. Existe uma relação entre a expulsão de camponeses e indígenas de suas terras e o desenvolvimento de cultivos extensivos, como a soja, cuja produção é destinada à alimentação de animais considerados "gado" – e que serão abatidos para consumo.

⁵⁷ Indigeneidade, Colonialismo dos Colonizadores e Supremacia Branca, em tradução própria.

A política de espaços proposta por Belcourt nos convida a repensar os espaços arquitetônicos e geográficos que enquadram a construção dos corpos e subjetividades dos animais não humanos como colonizados, situando a animalidade dentro do imaginário colonial. Belcourt defende um projeto decolonial que considere a construção antropocêntrica da colonialidade:

A descolonização deve implicar a repatriação da terra às comunidades indígenas; o desmantelamento do Estado colonial requer a abolição dos espaços onde o especismo ocorre, como matadouros, laboratórios de pesquisa, açougues, zoológicos e parques de diversões. As granjas industriais são geografias coloniais violentas onde o corpo animal é vigiado e morto para produzir capital e sustentar culturas alimentares carnívoras. Ignorar a animalidade em nossas políticas de descolonização seria antropocêntrico (Belcourt, 2015, p. 4).

Considerando territórios e corpos, quero destacar a ideia da memória biocultural dos corpos. Os corpos estão situados em contextos geopolíticos e atravessados por eixos históricos concretos. A história e a geografia podem estar de alguma maneira inscritas no corpo. O território não é apenas um espaço habitado, mas uma extensão corporal. A violência contra o espaço habitado deve ser analisada também como violência contra o corpo. Pascale Molinier afirma que “os territórios são equivalentes simbólicos dos corpos que os habitam e jamais podem ser dissociados; destruir um território equivale a atacar diretamente a imagem do corpo, a memória carnal, a vida vivida onde ‘se ri e se chora’. É também provocar o desmoronamento das defesas que permitiam tornar suportável a percepção de sua própria vulnerabilidade” (Molinier, 2008, p. 53).

Silvia Rivera Cusicanqui também aborda a relação entre território, corpo e memória em seu ensaio *Hambre de huelga*⁵⁸, destacando a importância de repensar o corpo e suas relações:

Nos Andes, no Sul, sob esse céu onde ‘outras estrelas nos observam’, o corpo é um reduto profundo do qual nasce a ética interpessoal, a empatia coletiva, o choro e a solidariedade. Amar, lutar, caminhar, resistir ou dançar podem se tornar experiências políticas, formas de expressão que tecem um sentido sem apelar à palavra, que interpelam a sociedade dominante e o Estado, em um processo de tensão que atinge clímax históricos (Rivera Cusicanqui, 2014, p. 87-88).

Cusicanqui destaca o poder da memória histórica corporal como ferramenta de descolonização e construção política com e a partir dos corpos. A partir dessas cosmologias e

⁵⁸ Fome de greve, na tradução própria.

epistemologias, podemos repensar a animalidade em marcos antiespecistas e anticolonialistas (BELCOURT, 2015, p. 8). A ideia é articular alianças entre movimentos decoloniais e movimentos animalistas ou antiespecistas, gerando narrativas que não provenham exclusivamente da Europa e que não reproduzam o Veganismo branco vinculado a conceitos de cidadania e direitos legais, ambos produtos da organização colonial do mundo (Segato, 2015; Jones, 2005c; Belcourt, 2015, p. 7).

Margaret Robinson, uma vegana de origem indígena mi'kmaq, aponta que

[...] quando o veganismo é construído como algo branco, as pessoas das Primeiras Nações que escolhem uma dieta sem carne são retratadas como se sacrificassem a autenticidade cultural. Isso apresenta um desafio para aquelas de nós que vemos nossas dietas veganas como ética, espiritual e culturalmente compatíveis com nossas tradições indígenas (Robinson, 2016, p. 6).

Assim, autores como Margaret Robinson (2016) e Billy-Ray Belcourt (2015) ressignificam a o antiespecismo e a resistência animalista a partir das trincheiras da luta pela decolonialidade. Robinson (2016) argumenta que a reinterpretação da tradição e a maleabilidade dos rituais permitiram a seus antepassados sobreviverem ao genocídio, à fome, às doenças, aos deslocamentos forçados, ao isolamento em reservas e à escolarização residencial. De maneira similar, devemos encontrar maneiras de adaptar nossos valores tradicionais à crescente individualidade da vida urbana, incorporando-os em novos rituais.

Belcourt observa que há frentes comuns entre as lutas decolonial e animalista:

Muitas das recomendações propostas pelo movimento de libertação animal também são aplicáveis à decolonização. Por exemplo, rejeitar a experimentação animal, interromper a mercantilização dos corpos animais e abolir a agricultura animal são gestos que podem ser utilizados como expressões anticoloniais que ratificam futuros decoloniais, na medida em que essas formas de produção do conhecimento, capitalismo e cultura alimentar sustentam o Estado colonial (Belcourt, 2015, p. 8).

Um projeto antiespecista que vise a descolonização deve questionar as lógicas e estratégias da Modernidade neoliberal, evitando a reprodução das lógicas coloniais de organização do mundo. Segundo Belcourt

As reconfigurações modernas da animalidade não podem ser orientadas por uma política de cidadania neoliberal e soberania colonial. Pelo contrário, devem ser incorporadas em uma política de descolonização que reconheça as formas pelas quais os corpos e epistemologias indígenas estão literalmente em jogo nas reimaginações da animalidade controladas pelo Estado (Belcourt, 2015, p. 7).

Assim, é crucial repensar nossa visão sobre quem consideramos "outros" e reconhecer que também somos animais. Vivemos em sociedades que sustentam sistemas de opressão especistas que matam milhares de animais não humanos todos os dias. A resistência e cooperação animal podem oferecer pontos significativos de resistência à colonialidade, desestabilizando fronteiras e propondo novas interseções selvagens e revolucionárias.

5.10 MAS E TSING?

Quando relacionamos os conceitos de lacunas, fricções, assembleias e a arte de rastrear (Tsing, 2005, 2015) com a resistência animal (Colling, 2021), percebemos como esses atos de resistência não são meramente instintivos ou automáticos. Esses atos de resistência animal exemplificam como as fricções entre diferentes sistemas de conhecimento e práticas culturais podem gerar novas formas de entender e interagir com o mundo.

Os conceitos de lacunas, fricções, assembleias e a arte de rastrear de Anna Tsing são interessantes para compreender as complexas dinâmicas de resistência animal e a importância das interações multiespécie na luta contra as opressões capitalistas e coloniais. As lacunas representam os espaços onde as normas capitalistas e coloniais falham em se impor completamente, permitindo que formas alternativas de vida e resistência floresçam. Visto isso, o que seriam esses eventos de resistência animal, senão uma lacuna?

As fricções, por outro lado, são os pontos de contato e conflito entre diferentes práticas e epistemologias que, embora possam gerar tensão, também possibilitam a criação de novas formas de entendimento e colaboração. Quando animais não humanos ultrapassam as fronteiras físicas e conceituais para resistir, eles estão fazendo justamente isso. A arte de rastrear, proposta por Anna Tsing, permite uma descrição crítica dos mundos multiespécie, onde as interações criam novas possibilidades de coexistência. Observar estas interações, compreender e se interpelar pelas interações intra e interespécie e seus múltiplos exemplos, trata-se, justamente, de apurar essa arte.

A resistência animal também pode ser relacionada aos conceitos de escalabilidade e perturbação de Anna Tsing. Para Tsing, escalabilidade refere-se à capacidade de expandir e replicar processos ou sistemas sem mudar sua estrutura básica. A resistência animal desafia a escalabilidade dos sistemas de exploração industrial, pois animais que resistem, fogem ou perturbam os processos produtivos introduzem variabilidade e imprevistos que dificultam a replicação uniforme das práticas de exploração. Esses atos de resistência revelam a

complexidade e a imprevisibilidade inerentes à vida animal, opondo-se à lógica de controle e previsibilidade que a escalabilidade requer.

Além disso, a resistência animal pode ser vista como uma forma de perturbação pois, quando animais não humanos escapam, sabotam ou resistem às condições de cativeiro, criando perturbações nos sistemas de controle e exploração. Essas ações podem levar a reflexões sobre práticas éticas, políticas e econômicas, questionando a legitimidade das operações de exploração e abrindo espaço para novas formas de coexistência. A resistência animal, portanto, não apenas desafia a escalabilidade dos sistemas de dominação, mas também atua como uma perturbação que pode transformar e reconfigurar essas práticas.

Por fim, se as assembleias multiespécie são encontros onde diferentes seres vivos se reúnem e interagem, criando redes complexas de interdependência e cooperação, como poderíamos deixar as resistências animais por fora disso? Diante disso, nos cabe pensar em formas multiespécie de friccionar o mundo, de revelar suas lacunas, encontros e assembleias. A partir dessa necessidade — ou seria um desejo? — desenvolverei as alianças selvagens como proposição político-poética. Essas alianças selvagens são um convite para nos engajarmos em práticas que transcendam as divisões coloniais clássicas entre humanos e não humanos, propriedade e dono, entre outros, promovendo uma convivência baseada no afeto aliado. Trata-se de um chamado para abraçar a complexidade e a indeterminação das interações multiespécie, reconhecendo que a mundos mais justos para todes só podem ser alcançados através das alianças e colaborações contínuas entre todas as formas de vida.

6 PARTE IV – ALIANÇAS SELVAGENS: GATOS, VACAS, BISONTEs, CACHORRO E MAIS

[...] *no existe nada más bello/ que un amor / incapaz de ser domesticado.*

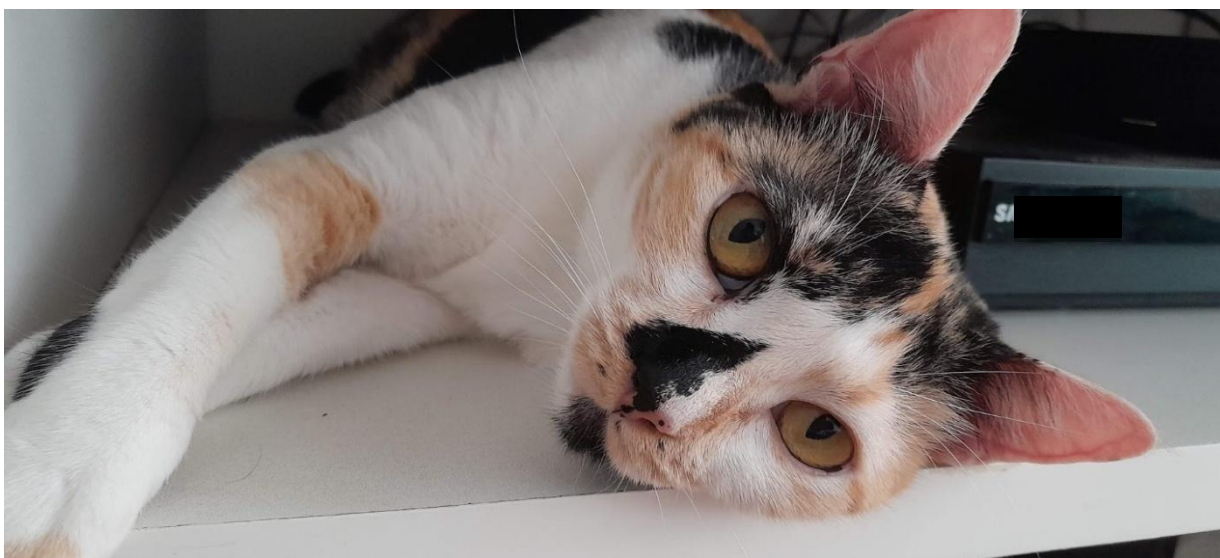
Martina Davidson, 2024

Em 2019, antes da pandemia de COVID-19 acontecer no mundo todo, encontrei a Juno. Embora o seu nome tenha aparecido aqui algumas vezes, não terminei de apresentá-la ou de explicar minha relação com ela. Juno é uma gatinha tricolor (veja a figura 9), tem uma manchinha no nariz que lhe dá muito charme e é extremamente mimada. No entanto, nos esbarramos pela primeira vez nas ruas do bairro do Flamengo, no Rio de Janeiro, quando ela tinha apenas alguns meses e eu, 24 anos. Este momento em que eu entrei em sua vida e ela na minha, constitui, para mim, exatamente o que Tsing (2015) nos apresentou como *encontro*. Foi de fato um momento e espaço de interação entre espécies, que gerou novas formas de vida e sistemas de significação. Esse encontro, caracterizado por sua contingência e potencial de transformação, foi bem marcado pelo surgimento de uma relação sem significados predefinidos, mas que emergiram das nossas interações. Na época em que nos encontramos, eu já vinha vivendo um período muito difícil em termos de saúde mental: estava extremamente deprimida. Nem preciso falar que, com a pandemia da COVID-19, veio um agravamento da minha depressão, assim como vieram diagnósticos psicológicos-psiquiátricos que permitiram que tivesse acesso a um bom tratamento e medicação. Durante a pandemia, fui dessas pessoas que não saíam de casa e passei, junto à minha mãe e meu pai, meses confinada, fazendo exercício por vídeos no *youtube* e pedindo vegetais orgânicos através da internet. Este confinamento, este direito ao confinamento, embora duro, foi um privilégio imenso. Minha classe social e conjuntura ocupacional me permitiram isso. Minha mãe e meu pai me permitiram isso. Minhas redes de afeto me permitiram isso. Mas a realidade é que foram tempos muito duros para minha saúde mental, tanto é que emagreci de forma preocupante, deixei de dormir (dormia ainda menos do que antes) e passei a não sentir tantos desejos, como se tivesse perdido meu apetite de viver. Acho que ficou bem estabelecido que muitas ajudaram a que sobrevivesse a isso. Porém, queria falar da Juno.

Entre Juno e eu, se conformou um vínculo indescritível, como sei que muitas outras pessoas devem sentir em relação a seus afetos não humanos. Por ela eu me levantava da cama, por ela eu cantava, brincava com a bolinha. Por ela eu movia o meu mundo e nesse

movimento, meu mundo colidia, de forma deliciosa, com o dela. Acho que em um certo momento eu me tornei um pouco gato e ela, um pouco eu. Até hoje temos uma relação bastante única, já que ela não implora meu afeto (talvez eu ainda implore o dela, mas fazer o que?) porque sabe que ele é a realidade inamovível do nosso encontro.

Figura 9: Juno, minha gata tricolor



Fonte: Acervo Pessoal.

Dos nossos encontros, na verdade, pois foram muitos. Alguns dias mal a vejo e outros, ela enterra suas patinhas sobre meu peito e ronrona alto. Formamos esse vínculo tão difícil de descrever a partir do amor. Um vínculo de aliança, mutável, mas inquebrável, como estivéssemos flutuando pelo universo, prontas ou não para uma colisão. Mas a colisão não nos pegará sozinhas. Jamais.

É diante deste exemplo que eu gostaria de continuar este trabalho. Isto pois o encontro entre Juno e eu, configurou um vínculo único, selvagem, impossível de ser domesticado. Um vínculo que me fez sobreviver e, quem sabe, tenha feito o mesmo por ela.

Na verdade, talvez eu tenha compreendido, durante estes anos de pesquisa no doutorado, que as alianças selvagens, conceito que venho trabalhando de perto com minha grande amiga e colega Prof. Dra. Anahí Gabriela González, pode justamente tentar aproximar as observações de Tsing trabalhadas neste trabalho e as noções de resistência animal. Isto pois, a resistência animal frente às constantes e persistentes opressões Humanas muito tem a ver com a recuperação da selvageria como reivindicação decolonial, anticapitalista e afetiva. Então, quem sabe, este trabalho seja justamente uma zona de fricção (Tsing, 2005).

As alianças selvagens que logo descreverei um pouco mais, enquanto sugestão deste trabalho, mas também construção de muitos que me acompanham nas manadas da vida, configuram justamente uma tentativa de estudar como os braços do capitalismo, da colonialidade e Modernidade tentaram universalizar as experiências subalternizadas e reduzi-las a uma experiência de subjugação e docilização, inclusive através do amor romântico. Estes estudos evidenciam, no entanto, que assim como a fricção *tsingiana*, estas tentativas de universalização da opressão animal não tornam tudo igual em todos os lugares: animais não humanos resistem, cooperam, forjam mundos comuns. Isto é, estas experiências friccionadas conseguem demonstrar que o status dado por certo a várias formas coloniais de compreensão da animalidade, na verdade, está em constante tensão e ruptura.

As alianças selvagens seriam uma ideia para mostrar a formação constante de “zonas de engajamento desconfortáveis onde as palavras significam algo diferente de um lado para o outro” (Tsing, 2005, p. 11). Como as fricções propostas por Tsing (2005), as alianças selvagens me fazem acreditar, nem que seja por apenas um momento, que em vez do campo cultural unificado que as teorias universalizantes preveem, existe uma vasta possibilidade para a imaginação, replicação, criação, visibilização, em suas múltiplas ligações improvisadas e colaborações incertas.

As alianças selvagens são, como a minha e da Juno, o conjunto das qualidades desajeitadas, desiguais, instáveis e criativas de interconexão através da diferença (TSING, 2005). Mas isto acontece também a partir da semelhança, da animalidade em comum, do afeto em comum, da resistência comum. As alianças selvagens permitem (ou querem permitir) que enfrentemos o desafio de libertar nossas imaginações críticas do domínio da conquista neoliberal, que se apresenta como única, universal, inescapável e global. Tsing (2005) argumenta que prestar atenção às fricções nas articulações contingentes pode ajudar a descrever a fragilidade das formas emergentes do capitalismo - e crescimento, colonialismo e globalização. Assim, olhar para as alianças constituídas como fricções, permitem observar que mesmo opressivo, violento e cruel, este sistema colonial capitalista tem pontos de tensão constantes.

Além disso, voltando-nos para o conceito de assembleia de Anna Tsing (2015), não posso deixar de pensar que as alianças selvagens podem se configurar como tais. Isto pois as assembleias, segundo Tsing, terminam por reconfigurar todas as partes envolvidas em sua construção/constituições. Neste sentido, estes encontros podem ser transformados por estes encontros imprevisíveis, de forma que a intervenção humana, em letra minúscula, também

não pode ser universalizada. Estas intervenções podem, inclusive, constituir assembleias ou alianças selvagens que também incluam humanos. Tentarei desenvolver isto mais a fundo analisando o caso dos militantes e cachorros envolvidos na ação direta no Instituto Royal.

Assim, o conceito de "assembleia" de Tsing pode entrar em simbiose com a resistência animal, levando a formação de micorrizas em forma de alianças selvagens. Ao nos concentrarmos na noção de assembleias, todos os registros das relacionalidades de organismos que podem ser encontrados num mesmo espaço e num mesmo momento (TSING, 2019), nos serve como inspiração para compreender as alianças selvagens, envolvam humanos ou não. E acredito que o mesmo possa ser pensado em relação às lacunas.

Tsing, por meio da descrição de como os Dayaks desfazem as fronteiras entre uma paisagem cultivada e uma selvagem, demonstra que certas distinções universalizantes simplesmente não fazem sentido. É isto que, para ela, configura-se como uma lacuna. O que seria, então, as fronteiras (materiais e simbólicas) cruzadas pelos animais não humanos em atos de resistência senão infinitas lacunas? Essas lacunas mostram que o universal, o colonial, o moderno, o capitalismo e o especismo não conseguem sempre ser suficientemente sólidos para que não haja resistência.

Contar histórias como as que tentei contar aqui, podem inclusive, ser formas de rastrear histórias. A própria Tsing (2019) afirma que rastrear interações nos permite compreender a multiespecificidade, assim como aceitar a perturbação nos ajuda a reconhecer e integrar mudanças que fomentam fatores essenciais para a sobrevivência colaborativa em um mundo em constante transformação. Quando a vaca Emily pulou a cerca do abatedouro e quando nós, coletivamente, demos atenção a essa história, permitimos que a perturbação nos sacuda e mostre que existe um mundo agencial para além dos limites estabelecidos pela ciência moderna. É por isso que, desde o início, destaquei a importância de contar histórias sob uma perspectiva multiespécie. A "percepção do mundo animal" torna-se, então, mais um método para somar aos de Tsing, método que pode visibilizar pontos de encontros multiespécie. Trata-se de prestar atenção ao que emerge na e da relação de atos e agências humanas e não humanas

É nesse contexto que o pensamento com, para, a partir e através da animalidade pode se apresentar como uma forma de resistir aos limites impostos pelo pensamento Humanista, capitalista e moderno-colonial. Os animais mais que humanos, assim como fungos e átomos, em sua multiplicidade de formas de vida e posições na sociedade, podem apresentar respostas

diferenciais a questões colocadas como centrais pela biologia, política, ciências sociais e tantos outros âmbitos.

É a partir desses pontos que as alianças mais que humanas (González; Davidson, 2022) constituem-se enquanto uma aliança indomesticável e, portanto, selvagem. Não uma aliança que se impõe, mas que se cria e recria, coletivamente. Desde o reconhecimento de que a irrupção animal é um desafio a uma lógica, uma filosofia e um saber Humanísticos, avançamos para a construção coletiva de um pensamento que termine por destronar o ser Humano e suas visões de mundo como centro do universo.

A partir de alianças, afetos, comportamentos, resistências, saberes e políticas animais, os limites de nossas concepções se ampliam para traçar caminhos nunca antes explorados. Inclusive por que o binarismo especista, como todo binarismo, é colonial e afasta os animais humanos do que temos de mais insurgente: o selvagismo como resistência, o jogo como forma de pertencimento, a interação como inevitável ou desejável (González; Davidson, 2022). As minorias políticas animais vivem junto a nós (minorias políticas humanas), com suas próprias formas de auto(des)organização e de resistência.

Afinal, pensar na animalidade é pensar em uma insurreição do saber-poder, em uma resistência decolonial. Pensar na animalidade é pensar em uma mudança de referência capaz de responder não só às perguntas de outras espécies, mas também às sociais, existenciais, afetivas ou políticas da humanidade. Por isso, pode ser interessante que aprendamos com as aranhas, com as vacas, bisontes, cabras, macacos, com as galinhas, com os peixes e com a vida que nos rodeia. Não apenas de maneira folclórica, mas de maneira prática, para orientar o pensamento para a superação dos limites da Humanidade.

Estas histórias de resistência, lacunas, fricções, assembleias e encontros demonstram que já não suportamos mais o império da maquinaria colonial, racista, especista e heterocis-capacitista. Esta maquinaria está orientada a domar nossos pensamentos, nossas existências, e limitá-las, fazendo válido e valioso apenas o que se ajusta à lógica moderno-colonial (González; Davidson, 2022). Esta maquinaria, então, tenta nos tirar a resistência animal para que limitemos nossas possibilidades de existência, nossas interações, encontros e vínculos. Talvez seja o momento de nos deixar ser interrompidos por aquelas formas de vida animal que, em sua incalculável heterogeneidade, subvertem a dominação antropocêntrica que se impõe sistematicamente sobre seus corpos e existências. Porque

[...] se essa maquinaria se inscreve com sangue na pele dos corpos animais - modelando-os a cada passo -, seus atos de resistência persistem de maneira cotidiana

nos arranhões, chutes, mordidas e bicadas, nas tentativas de fuga dos porcos quando se lançam do caminhão que os transporta entre cidades. Essas vozes animais que se encontram presas nos buracos inaudíveis de nossa cotidianidade Humana emergem em suas insurreições, fazendo brechas nas cercas e muros antropocêntricos para, com isso, tentar escapar da implacável sentença de morte dos matadouros (González; Davidson, 2022, p. 24).

Nesse sentido, compreender os modos como a colonialidade inscreve e distribui os corpos e existências é fundamental na medida em que abre um espaço de aliança entre diferentes formas de vida e minorias políticas que foram capturadas sob uma gramática de dominação - que, conforme vimos, reconfiguraram essa gramática em seus exercícios de resistência. Talvez por isso desafiar as normas clássicas da linguagem seja tão central neste trabalho: é uma metáfora do desafio gramatical por parte de milhares de animais não humanos.

A necessidade de repensar nossas políticas afetivas marcadas historicamente pelo humanismo colonial, torna-se cada vez mais evidente se prestarmos atenção nas agências multiespécie ou se adotamos a multiespecificidade como requisito para leitura dos mundos. E, diante disso, pergunto-me: que lugar têm os animais não humanos em nossas políticas afetivas? A partir disso, não seria interessante entender as políticas afetivas que já existem na animalidade como fonte de inspiração para nossa própria forma de aliar algumas animalidades humanas? Quão antropocêntrico seria pensar que as políticas de afeto animal só existem uma vez que as reconhecemos e nomeamos?

Como já dito anteriormente, quem sabe a animalidade possa ser concebida como um ponto de encontro, como uma fricção, para pensar alianças entre corpos subalternizados ao longo da história moderno-colonial (González; Davidson, 2022). Porque se a animalidade foi submetida à disciplina e ao controle da máquina Humanista colonial e capitalista, e se, além disso, múltiplas minorias políticas foram colocadas do lado do animal para justificar sua exploração e opressão, então talvez um dos maiores desafios seja imaginar políticas (múltiplas e heterogêneas) que visem afirmar a precariedade animal como instâncias para pensar as articulações coletivas e outras formas de habitar o mundo. As alianças que tomam como centralidade referências sociais Humanas, muitas vezes se restringem ao amor como única força motriz da trama relacional.

A esse respeito, Paul B. Preciado (2014) nos oferece uma leitura do amor como tecnologia de governo dos corpos, como política de gestão do desejo. Nesse contexto, o amor, e não apenas o amor romântico, perde a magia dos livros de contos de fadas e começa a ser percebido como real, como um braço articulado com a realidade opressiva que se relaciona

com corpos, relações e existências dissidentes. Além disso, junto com Anahí Gabriela González (2022), chegamos às valiosas e profundas palavras de Camila Sosa Villada (2021), quando ela diz que o amor deve ser desfamiliarizado, que o amor e a amizade são formas de expressão insuficientes, pois sempre podem estar enviesadas pela formação de grupos que apontam para as diferenças enquanto problemáticas. Cabe destacar que Camila Sosa Villada é uma escritora, atriz e ativista argentina, conhecida por seu trabalho na literatura e nas artes cênicas, além de sua militância pelos direitos das pessoas trans. Mesmo que suas obras não tenham nenhum desejo de propor teorias animalistas, trago-as para cá.

Sosa Villada (2021) me introduziu à uma noção de aliança que nunca mais pude abandonar. As alianças, para Sosa Villada, seriam conexões coletivas inesperadas, vínculos indescritíveis, inomináveis e que, portanto, são potencialmente transformadoras. Diante disso, como não pensar na superação do amor pela aliança? Como não pensar na animalidade enquanto potencial constante de formação de alianças? Como não pensar se o ato de lambar não transcende o ato de amar (dentro dos parâmetros Humanos)? Talvez, a partir das animalidades não humanas possamos aprender mais sobre as alianças, ou seja, temos mais a aprender do que a ensinar. Precisamos aprender a rastrear, diria Tsing (2015).

É importante considerar que não quero romantizar isso que a ciência moderna chamou de natureza. Eu sei que ela não é perfeita e é, muitas vezes, violenta. Animais não humanos e outras existências não humanas se predam, morrem depois de viverem longos sofrimentos, passam por extinções em massa, erosionam, mordem. O que não podemos dizer, no entanto, é que elas se entregam à dominação. Inclusive, admitir que estas existências podem ser violentas, justifica alguns dos mecanismos que elas usam para resistir. E como boa anarquista, me custa ser contra a violência quando ela está direcionada a derrubar a opressão e o capital.

Com as alianças, tampouco quero marcar a inexistência do amor para além dos mundos humanos (González; Davidson, 2022). Simplesmente busco apontar para o fato de que as vezes os macacos arquitetam fugas conjuntas para se libertarem de suas situações de cativeiro. Diante desses e muitos outros exemplos, por que as animalidades não poderiam reagir em aliança diante de uma situação opressiva? Por que dizer que isso é um traço humano quando tudo aponta para o contrário?

A cabra Fred que não se vira e simplesmente foge... ela volta e liberta outros animais mantidos em cativeiro no mesmo armazém de onde fugiu. Fred, acredito eu, não é movido pelo amor. Nem pela sobrevivência, se não ela teria sumido ou tentado sumir tão logo obteve sua liberdade. Esse ato de resistência não humana pode ser, precisamente, uma forma de

aliança coletiva: inexplicável, impossível de sentir, de tocar com as mãos. Pode ser a contradição do não amor e do afeto em um único ato. A partir disso, sustento que há contradições capazes de mover estruturas, de ser sentidas por corpos e subalternidades subjetivas, com muito a nos ensinar. Reivindicar uma animalidade comum pode significar ampliar a possibilidade de alianças. Ou não. Mas, certamente, ainda temos muito a pensar, observar e subverter.

Se as alianças são vínculos potencialmente transformadores, talvez as "alianças animais" possam ser um ponto de partida possível para aprender a gerir os efeitos da precarização nas memórias da pele, um lugar onde nossa vulnerabilidade pode encontrar novas formas de se tornar uma potência de encontro. Diante disso, gostaria de pensar que Tsing estaria feliz. As alianças selvagens, então, são o cheiro do ódio compartilhado, são os pés que se juntam para correr, os pescoços que se libertam dos estábulos, os chutes em uma dança aculturada. Não é necessário conceitualizá-las de forma rigorosa, pois sua solidificação pode criar mais limitações do que possibilidades. As alianças selvagens, com todas suas políticas afetivas, ainda podem nos salvar de nossa própria Humanidade.

De fato, as alianças selvagens podem, potencialmente, nos ensinar a vomitar o privilégio Humano incrustado em nossas gargantas, para enfim poder afirmar o vivente, aquilo que está continuamente perfurando as instâncias aparentemente nítidas do Humano (González; Davidson, 2022). Essas alianças selvagens são também os chutes das vacas e dos porcos nas granjas e nos abatedouros, as mordidas dos ratos nos biotérios, são os inquietantes latidos, uivos, miados, mugidos e cacarejos dos animais que resistem a toda tentativa Humana de dominação. Essas insurreições às vezes se concretizam em fugas que desafiam os processos de sujeição animal. Tal é o caso de uma vaca que, há alguns anos, após escapar de uma fazenda, foi para a floresta e se juntou a uma manada de bisontes (Saura, 2018). Nessa fugitividade, a vaca não apenas desafiou a lógica antropocêntrica, mas entrou em um processo de comunidade junto aos bisontes formando uma aliança inesperada e inominável.

6.1 A FUGA DA VACA

A história desta vaca, acredito eu, poderia inspirar um filme da Disney; mas, em contrapartida, também poderíamos complexificar sua história e atribuir uma rebelião *orwelliana* à fazenda de onde a vaca fugiu. Porém, a questão que quero abordar aqui é mais

simples: trata-se de uma vaca que antes não era livre e que, após fugir, passou a pastar à vontade junto a uma manada de bisontes.

A manada de bisontes da história, habita Białowieża, uma reserva natural polonesa onde se encontra uma das últimas florestas virgens da Europa. No final de outubro do ano passado, uma vaca escapou de uma fazenda e, em meados de novembro, a vaca foi vista pela primeira vez junto aos bisontes (VARGA, 2023). Rafael Kowalczyk, diretor do Instituto de Pesquisa de Mamíferos da Academia Polonesa de Ciências, conseguiu encontrar a vaca e disse ao *El Independiente*: “identifiquei uma manada de bisontes que todos os anos, no início do inverno, migra para a floresta. Foi no meio dessa manada que vi a vaca pela primeira vez. Há um mês ela já estava com a manada e há uma semana eu a fotografei” (Hooper, 2018).

Segundo especialistas, junto com a manada de bisontes, a vaca pode encontrar alimento sob a neve. Além disso, a vaca está em boas condições, já que o inverno é bastante ameno na região - o termômetro não desce abaixo de -10 graus Celsius. De acordo com suas observações, Rafael K. explica que a vaca não está se comportando como uma “vaca líder”: ela segue os bisontes, embora às vezes vá na direção contrária à manada.

A explicação que este biólogo dá para o comportamento da vaca é que, em companhia da manada, ela pode encontrar alimento sob a neve, como campos de colza e espigas de milho. Para o biólogo, não está claro se a vaca contribui com algo ao grupo de bisontes, mas acredito que ela pode ajudar na superação do medo pois, enquanto os bisontes prestam atenção e agem cautelosamente em relação aos humanos, a vaca os ignora, pois está acostumada a eles e parece não ter medo.

No entanto, muitos especialistas destacam que, do ponto de vista científico, a vaca representa uma ameaça para os bisontes devido ao risco de hibridação. O acasalamento entre as duas espécies tem grande probabilidade de sucesso, uma vez que ambas são sociais e têm alguns genes em comum. Portanto, não é estranho que a vaca tenha se juntado à manada de bisontes. Esses comentários dos especialistas, embora possam ser corretos do ponto de vista de uma etologia tradicional, parecem-me escassos quanto à profundidade. Como dizer que essa vaca é apenas uma ameaça? E as ameaças impostas a ela, em primeiro lugar? Não há brigas entre a vaca e os bisontes. A vaca não compete por recursos, mas sim, acompanha os bisontes e estes deixam-se ser acompanhados.

É verdade que a ciência moderna considera a hibridação como um problema em muitos contextos. A hibridação pode ser vista como um problema, por exemplo, em programas de conservação, pois pode ameaçar a “pureza genética” de espécies raras ou

ameaçadas de extinção. A introdução de genes de uma espécie diferente pode diluir as características genéticas únicas de uma população, dificultando a manutenção da diversidade genética específica necessária para sua sobrevivência a longo prazo.

No entanto, a insistência na pureza genética como um critério absoluto para a conservação de espécies pode ser vista como um argumento com ressonâncias eugenistas e coloniais, ao enfatizar uma noção rígida de "pureza" que desconsidera os processos biológicos de mistura e adaptação que ocorrem ao longo da evolução. A vaca, por exemplo, fugiu, se adaptou e prosperou em um novo ambiente, mostrando que a hibridação e a diversidade genética podem acontecer. Acredito que a hibridação pode ser vista como um fenômeno que impulsiona alguns aspectos da evolução, mesmo que muitas vezes seja considerada um problema nos campos da conservação e da taxonomia. A ciência colonial moderna, com seu foco em categorizações rígidas e na manutenção de fronteiras "puras", frequentemente ignora ou desvaloriza os processos de hibridação que ocorrem nos mundos mais que humanos. Mas o que é a animalidade mais que humana, senão cruzar fronteiras?

Além disso, a visão negativa da hibridação reflete uma perspectiva especista, que valoriza certas espécies ou linhagens genéticas sobre outras, muitas vezes baseando essas avaliações em critérios arbitrários, paleo-etaristas⁵⁹ ou antropocêntricos. Esta abordagem desconsidera a riqueza e a complexidade das interações. A vaca junto aos bisontes, configura um exemplo de um animal que, embora domesticado, conseguiu sobreviver junto aos bisontes. A resistência colonial representada na fuga dessa vaca e em sua experiência com a vida selvagem/feral revela uma profunda fricção em relação ao controle Humano-colonial. Em um gesto de insubordinação às imposições coloniais, essa vaca, ao se juntar aos bisontes, rejeitou a domesticação e as fronteiras artificiais impostas pela Humanidade. Essa escolha simboliza uma busca pela reconexão com modos de vida multiespécie, interdependentes, aliançados e decoloniais.

A vaca que se une aos bisontes desafia a noção colonial de que estes animais só vivem ao ser confinados e controlados. Em vez disso, ela opta por uma existência selvagem, ou feral, em relação com os ritmos e dinâmicas ecológicas. Ao viver entre os bisontes, a vaca se torna um símbolo de resistência e da capacidade animal de constituir alianças, demonstrando que a vida selvagem não é apenas uma reminiscência do passado, mas uma força viva e poderosa que desafia as tentativas de domesticação e controle. Essa narrativa nos convida a questionar

⁵⁹ Sugiro que este termo para representar que as espécies que apareceram antes na história, tendem a ser maior foco de conservação por parte da ciência moderna.

as estruturas coloniais que buscam suprimir essas qualidades afetuosas, insurrectas e selvagens.

No entanto, cabe tratarmos das alianças selvagens e como elas podem se constituir entre animais humanos e não humanos. Mesmo que tenha apreço pelo exemplo que dei da minha relação com a Juno, acredito que haja muitos outros exemplos, um dos quais tratarei a seguir.

6.2 INSTITUTO ROYAL: CACHORROS E MILITANTES

Bom, será possível que humanos e não humanos formem resistência e alianças? Para além de mim e da Juno, evidentemente, até porque sei que este exemplo pode causar controvérsias por se tratar de um animal domiciliado. Diante disso, gostaria de fazer um experimento a partir da ação direta ocorrida no Instituto Royal. Em outubro de 2013, uma aliança inesperada entre militantes e alguns cachorros levou a uma das operações de resgate mais significativas no Brasil. O Instituto Royal, localizado em São Roque, São Paulo, tornou-se o palco de uma ação que evidenciou a resistência animal e o ultrapassar das fronteiras conceituais e físicas (Colling, 2021) contra práticas especistas e capitalistas.

O Instituto Royal era conhecido por utilizar beagles, uma raça de cães adoráveis, além de outros animais, em experimentações dolorosas e muitas vezes fatais. Esses animais não humanos viviam confinados em pequenas gaiolas, submetidos a procedimentos invasivos e privados de qualquer qualidade de vida. A situação precária e cruel em que viviam foi denunciada por ativistas e militantes animalistas, que há tempos tentavam chamar a atenção das autoridades e da sociedade para o sofrimento imposto aos cachorros em questão.

Na noite de 18 de outubro de 2013, um grupo de militantes decidiu tomar medidas diretas para salvar os cães. Com o apoio de simpatizantes e através da obtenção de informações internas, eles invadiram o Instituto Royal. A operação foi rápida e coordenada, o que permitiu que os militantes conseguissem resgatar cerca de 178 beagles, além de outros animais, como coelhos. Os cães estavam visivelmente assustados e debilitados, mas a ação trouxe uma esperança inesperada (ver figura 10 abaixo)

Figura 10: Ativista libertando cachorros no Instituto Royal, 2013



. Fonte: O Globo.

Os beagles foram imediatamente levados para locais seguros, onde receberam cuidados veterinários e afeto por parte de voluntários dedicados. A notícia do resgate se espalhou rapidamente pelas redes sociais e pela mídia, gerando um grande apoio público. O ato de resgate foi amplamente celebrado como um símbolo de resistência. Sim, acredito que o fato de serem cachorros fofinhos ajudou a chamar a atenção, mas a história do resgate dos *beagles* alcançou manchetes em todo o Brasil.

Diante disso, gostaria de propor que a ação direta realizada no Instituto Royal possa ser configurada como uma aliança indomesticável, decolonial e selvagem, onde a luta por justiça ultrapassou as barreiras entre as espécies. Através de uma assembleia temporária, houve uma cooperação multiespécie, envolvendo animais humanos e não humanos. Fronteiras conceituais foram, definitivamente, ultrapassadas. Esta aliança representa uma forma de resistência multiespécie, desafiando as estruturas de dominação colonial capitalista que historicamente subjugarão tanto animais humanos subalternizados quanto não humanos.

Os *beagles*, embora em um ambiente de extremo sofrimento, simbolizam, de certa forma, a resistência animal. Sua condição ultrapassou as fronteiras conceituais da sociedade (COLLING, 2021), comoveu e mobilizou humanos a agir, destacando a agência dos animais não humanos em configurar encontros, alianças e assembleias. Mesmo sem a capacidade de

falar ou organizar uma fuga, a presença e a dor dos *beagles* inspiraram uma reação poderosa. Os militantes que invadiram o Instituto Royal demonstraram uma profunda conexão aliada com esses cachorros, arriscando suas próprias liberdades para constituir justiça para essas vidas não humanas. Esta ação que coloca em risco a liberdade de uns - aqui, os humanos militantes - para garantir a liberdade de todes -aqui, os animais mais que humanos resgatados e os que não puderam ser resgatados- evidencia um compromisso com o que as teorias anarquistas vem apontando enquanto *liberdade*. Anarquistas acreditam que a verdadeira liberdade só pode ser alcançada em uma sociedade sem hierarquias coercitivas, opressão ou dominação (FARJ, 2015).

Para teóricos anarquistas como Goldman, Bakunin, Kom'boa Ervin, entre muitos outros, a liberdade é um conceito central e multifacetado que abrange tanto a liberdade individual quanto a coletiva. Neste contexto, a liberdade não é apenas a ausência de restrições, mas também a presença de condições que permitem a realização do potencial individual, incluindo acesso a recursos e a capacidade de se autogerir.

A liberdade coletiva é vista, então, como indissociável da solidariedade e da cooperação. Para os anarquistas, a verdadeira liberdade só pode ser alcançada quando todos os membros da sociedade são livres, o que requer apoio mútuo e trabalho conjunto para derrubar estruturas opressivas. O que seria esta ação de resgate dos *beagles* senão uma busca, através de cooperação e aliança solidária, da liberdade individual e coletiva?

A ação direta é uma estratégia frequente dos anarquistas para alcançar a liberdade. Isso inclui a desobediência civil, a sabotagem e outras formas de resistência ativa contra sistemas opressivos. Justamente, ações como a que estamos tratando, encaixam-se na definição de ação direta. A história do resgate dos *beagles* do Instituto Royal exemplifica essa prática de resistência, mas também exemplifica uma interessante aliança interespecie. Este ato de libertação subverteu as hierarquias impostas pelo colonialismo (e pelo especismo), que historicamente trataram tanto humanos quanto animais como mercadorias ou meios para um fim (Colling, 2021). O resgate dos *beagles* destacou a agência dos animais não humanos, mobilizando humanos a agir e inspirando uma reflexão crítica sobre como podemos construir um mundo mais justo para todas as formas de vida.

A operação contra o Instituto Royal foi, então, uma contestação direta às práticas especistas conectadas às ideologias coloniais que justificam a exploração animal em nome do progresso científico e do lucro. Ao libertar os esses cachorros, os militantes também estavam questionando a moralidade de um sistema que vê os animais como propriedade a ser utilizada

e descartada. Este evento mostrou que a luta pela justiça não é exclusiva dos humanos, mas é uma causa que pode e deve incluir os animais não humanos. A aliança entre os militantes e os *beagles* é um exemplo poderoso de como a luta pela justiça pode transcender espécies e promover um entendimento mais profundo e inclusivo da resistência. O que seria isso se não o que tento defender aqui como aliança selvagem?

A história dos *beagles* do Instituto Royal é uma ilustração impactante e explícita de como alianças selvagens podem surgir em resposta à opressão e ao sofrimento. Ela nos lembra que a resistência contra sistemas de dominação colonial e capitalista é uma luta conjunta que envolve tanto humanos quanto não humanos. No entanto, nem sempre a formação destas alianças é tão evidente.

6.3 NÃO CONSUMIR ANIMAIS NÃO HUMANOS: RESISTÊNCIA MULTIESPÉCIE E ALIANÇA SELVAGEM?

Nem todas as alianças selvagens são tão fáceis de rastrear como a do Instituto Royal ou da vaca e os bisontes do Leste Europeu. Pergunto-me, diante disso, se a ação cotidiana de ouvir e incluir os animais não humanos em nossos afetos, moralidade e políticas pode constituir uma aliança. Não me refiro apenas a cães e gatos, mas também a vacas, galinhas, ovelhas, peixes, moluscos, cabras, onças, ratos, baratas, cobras e tantos outros. Realmente, se animais não humanos ultrapassam, constantemente, as fronteiras conceituais destes mundos especistas e capitalistas, por que nós não poderíamos desejar ou tentar ultrapassar essas fronteiras junto a eles?

Diante disso, as práticas cotidianas que se propõe a ser antiespecistas - não comer derivados de animais não humanos, não usar couro, demonstrar afeto mais que humano, entre muitas outras -, costumam abrir caminhos para pensarmos nelas enquanto práticas de resistência multiespécie ou alianças selvagens. No que diz respeito à alimentação, considero que se trata de um tema extremamente delicado. Isto pois, vivemos em um mundo assolado pela fome, pelo racismo ambiental e consumo extremo de ultraprocessados. Talvez, ao falar sobre ter uma alimentação antiespecista, eu esteja me referindo a utilizar meu privilégio de escolha para me distanciar de um sistema de exploração e opressão. A exploração de animais humanos e não humanos é uma realidade multifacetada, concreta e cruel. Assim, acredito que, se nós, como indivíduos e coletividade, temos a possibilidade de agir retirando nosso apoio físico ou financeiro a esse sistema, isso configura um imperativo. As práticas antiespecistas

cotidianas, que se materializam na recusa do consumo de produtos derivados da exploração animal, seja na alimentação, vestuário ou outros bens de consumo/entretenimento, constituem apenas uma parte da solução. Não são, de forma alguma, as únicas ações que podemos ou devemos empreender. Aquelas que têm o privilégio de poder escolher o que consumir, que tem o tempo para colocar isto em prática, que tem a energia para tal, podem adotar uma postura antiespecista TAMBÉM quanto ao consumo.

Firmemente, defendo que as práticas antiespecistas cotidianas transcendem, sem dúvidas, a alimentação; trata-se de um compromisso político e ético. Neste sentido, defendo que as práticas antiespecistas cotidianas considerem, também, a conscientização sobre como tudo o que consumimos é produzido, levando em consideração as condições de trabalho das pessoas humanas que cultivam, colhem e produzem os alimentos - assim como trabalhadores explorados e subalternizados da indústria pecuária -, bem como o impacto ambiental dessas práticas.

Nada disso busca o purismo prático que é inalcançável dentro de qualquer prática de contracultura. Vivemos em uma sociedade capitalista onde a maioria de nossas ações têm consequências prejudiciais para outros animais (humanos e não humanos) e para o meio ambiente. Esta discussão procura que estejamos cientes desses danos e aprendamos como reduzi-los ou eliminá-los tanto quanto possível. No entanto, me parece impossível não falarmos sobre alimentação - e sobre porque comemos o que comemos.

O sistema capitalista colonial está também ancorado nas práticas alimentares coloniais (Colling, 2021), isto é, a comida também tem sido uma ferramenta da colonização europeia. A colonização introduziu produtos de origem animal em culturas e comunidades que nunca haviam dependido da agricultura animal e isso constituiu um nicho de mercado para o capitalismo global conseguir empurrar dietas ricas em produtos de origem animal ao redor do mundo. Este processo também apropriou vastas extensões de terra para a pecuária.

Diante disso, se as práticas alimentares coloniais e opressivas têm sido uma parte central desse processo violento, a justiça alimentar deveria ter um papel central na decolonização (COLLING, 2021). Uma dieta antiespecista como política vivida pode complementar outras práticas revolucionárias contra a destruição capitalista global.

Claudia Serrato, educadora de saúde comunitária, é uma escritora que iniciou conversas críticas decoloniais em torno do veganismo. Enraizado em uma perspectiva chicana-indígena, o trabalho de Serrato relembra a culinária ancestral e retorna às raízes de sua ancestralidade indígena, que inclui uma dieta das Três Irmãs: milho, feijão e abóbora

(Serrato, 2010). Margaret Robinson, por sua vez, explorou as conexões entre sua ancestralidade indígena Mi'kmaq e as animalidades. Robinson (2012), em seu famoso texto *As Raízes do Meu Veganismo Indígena* explica que a colonização do povo Mi'kmaq implicou numa mudança alimentar e cultural que levou a dependência de alimentos comprados em lojas e produzidos pela pecuária industrial. Esses hábitos alimentares, no entanto, estavam em desacordo com os valores históricos dos Mi'kmaq.

Por sua vez, Breeze Harper (2010), do Projeto *Sistah Vegan*, demonstrou como decolonizar a dieta é uma prática decolonial importante para os afro-americanos. O livro *Sistah Vegan: Black Female Vegans Speak on Food, Identity, Health, and Society*⁶⁰ é uma coletânea de ensaios editada por Amy Breeze Harper e publicada pela Lantern Books. O livro reúne perspectivas de mulheres negras veganas sobre temas como alimentação, identidade, saúde e sociedade. Na obra em questão, Harper (2010) examina o racismo e a branquitude no contexto da justiça alimentar e do veganismo, mostrando como as comunidades afro-americanas são sujeitas à violência duradoura dos sistemas alimentares coloniais.

Estes exemplos e aportes teóricos demonstram como as comunidades ao redor do mundo, mesmo que antes da colonização prosperassem vivendo com uma alimentação à base de plantas - e muitas ainda o fazem - , em nossa sociedade classista, colonial e capitalista há um marcante acesso desigual à comida (bem como interesses culturais e sociais no consumo de animais) (Colling, 2021).

No entanto, este panorama, de certa forma, aponta que a disrupção através de uma alimentação e prática antiespecistas pode constituir uma aliança selvagem. Uma aliança constituída através dos animais não humanos que diariamente ultrapassam fronteiras conceituais e físicas para resistir. Ninguém precisa ser vegano para constituir esta aliança. Pedir isso seria universal demais, branco demais e colonial demais. O que quero destacar aqui é que há um potencial de aliança em todas as práticas, incluindo as associadas à alimentação.

Milhões de pessoas não têm acesso a alimentos suficientes para viverem bem e isto se dá devido a fatores como a emergência climática, que resulta em secas, inundações e outros eventos extremos que destroem colheitas e prejudicam a produção de alimentos. Além disso, conflitos armados e crises econômicas exacerbam a insegurança alimentar, deixando comunidades inteiras sem recursos básicos para a sobrevivência. Nesse contexto, a capacidade de optar por uma dieta específica, seja por razões éticas, de saúde ou ambientais, é um luxo inacessível para grande parte da população global.

⁶⁰ Sistah Vegan: Veganas Negras Falam sobre Comida, Identidade, Saúde e Sociedade, tradução própria.

Reconhecendo o desejo ou a posição ética de parar de comer animais e decolonizar a comida, podemos estar constituindo uma aliança selvagem com os animais não humanos. Essa aliança transcende fronteiras conceituais, oferecendo alternativas ao especismo. A ética alimentar que promove a redução ou eliminação do consumo de produtos de origem animal está alinhada com uma visão de mundo que valoriza a vida em todas as suas formas, combatendo as hierarquias impostas pelo colonialismo e pelo capitalismo. Ao adotar práticas alimentares que respeitem e considerem os animais não humanos, estamos criando um movimento que não só desafia o *status quo*, mas que também aponta caminhos para uma coexistência mais harmoniosa e justa entre todas as espécies.

Não é necessário ser vegano para formar uma aliança selvagem; essa aliança é apenas uma entre muitas possíveis. O importante é reconhecer a interconexão, os encontros, as fricções mais que humanos e agir de maneira que isto promova um mundo menos Humano. A separação entre campo e cidade também influencia esses entrelaçamentos com a animalidade, uma vez que a urbanização tende a distanciar as pessoas das fontes de seus alimentos e das realidades da vida animal não humana. Aqueles que vivem em áreas rurais muitas vezes têm uma compreensão mais profunda das relações multiespécie, enquanto os habitantes urbanos podem estar mais desconectados dessas dinâmicas. Promover alianças selvagens significa também buscar formas de reconectar os habitantes urbanos com isso tudo, reconhecendo e valorizando a complexidade das relações que sustentam a vida.

Por fim, depois deste trabalho que pode ter sido de leitura maçante em certos momentos, ofereço a todes, um pouco mais de f(r)icção poética ao redor das alianças selvagens. As alianças selvagens não são conceitos ou fabulações teóricas: são práxis, são afeto, são assembleias.

6.4 F(R)ICÇÃO POÉTICA

A seguir, apresento algumas reflexões poéticas acerca de alguns animais não humanos (e um par de teóriques) que cruzaram meus caminhos, pensamentos e afetos. O formato destes pequenos textos é diferente de tudo o que foi apresentado acima. Não apenas há uma linguagem mais poética em alguns momentos, mas também não está extremamente preocupada com uma coerência teórica clássica. Busca narrar histórias, suscitar incômodos ou reflexões. Marco, mais uma vez, que não quero romantizar as formas em que animais não humanos resistem, dizer que é tudo mil maravilhas; mas quero destacar que eles resistem e

que a ficção poética é capaz de suscitar reflexões profundas. A resistência só ocorre diante da opressão e, quando acontece, inclusive, costuma resultar em situações de abandono estrutural, novas formas de opressão animal, entre outros. Por exemplo, quando um animal não humano busca e conquista a feralidade, passa a estar sujeito à novas formas de opressão. No entanto, sim, os animais não humanos resistem e podem nos ensinar muitas coisas.

6.4.1 Aprender com as aranhas e suas teias: pensar mundos mais coletivos⁶¹

Imaginemos um mundo onde as teias das aranhas são mais que fios: um mundo em que elas são extensões de mentes. Japyassú e Penna-Gonçalves nos mostraram em 2008 que as *Anelosimus eximius* não apenas tecem suas moradas, mas também suas consciências, usando o ambiente como uma ferramenta para pensar. Essas teias, mais que simples armadilhas, moldam comportamentos e conectam destinos.

Leonardo Resende ampliou essa visão, sugerindo que, ao considerar as colônias de aranhas, estamos diante de uma cognição coletiva. Cada fio, cada entrelaçamento é uma dança conjunta, um ambiente compartilhado onde as aranhas interagem, transformando suas ações e a própria estrutura da teia. É uma comunidade onde o individual e o coletivo se fundem, onde cada aranha é um nó vibrante em uma rede de sentidos.

Então, proponho inverter nossos olhares: não apenas estudemos as aranhas, mas aprendamos com elas. Massumi (2017) desafia não só a biologia evolutiva, mas também as ciências do comportamento e a filosofia, sugerindo que o jogo, a empatia, a criatividade e a cognição dos animais mais que humanos são partes intrínsecas da natureza. Ele nos convida a incluir não apenas o comportamento, mas também o pensamento animal em nossos entendimentos, abrindo espaço para novas formas de linguagem e consciência reflexiva, mesmo no coletivo.

Assim como a aranha é tanto criadora quanto criatura da teia, somos afetados e afetamos nossos entornos. A agência emerge dessa experiência inseparável entre o "eu" e o "outro", entre a aranha e sua teia, entre nós e o mundo. Esta experiência, transposta para a coletividade aracnídea, nos ensina sobre alianças que são profundamente coletivas.

As aranhas *Anelosimus eximius*, que constroem teias coletivas vastas e resistentes, abrigam milhares de indivíduos e capturam presas que escapariam de teias solitárias. Essas

⁶¹ DAVIDSON, M. Políticas afectivas y colectividad animal: herramientas para pensar mundos multiespecie. *Análisis Jurídico - Político*, v. 6, n. 11, p. 167-186, 2024. DOI: <https://doi.org/10.22490/26655489.7612>.

teias são símbolos de alianças animais, onde a força do coletivo supera a fragilidade do individual. Podemos ver nelas uma forma de política que se cria e recria em conjunto, uma animalidade que se torna um ponto de convergência para alianças selvagens.

A centralidade do Humano, operando como uma tecnologia colonial, esgota e subjuga tanto animais mais que humanos quanto aqueles excluídos da normatividade Humana. Essa maquinaria domestica nossos pensamentos, validando apenas o que se ajusta à lógica especista e restringindo nossas possibilidades de existência e interação. Por isso, aprendamos com as aranhas e suas teias. Construamos nossas próprias teias entre as entidades do mundo, compreendendo nossas relações como uma dança contínua de mutações mútuas. Estendamos nossas mentes para o estranho, derrubando fronteiras visíveis e invisíveis, tecendo juntas um mundo mais coletivo e afetivo.

6.4.2 Mariposas, vacas e galinhas

6.4.2.1 Mariposas

Feiticeiras da noite batendo asas sem controle. Seus feitiços solitários são movimentos espasmódicos, aleatórios como quem tira uma carta de tarô. A sorte pinta suas asas de marrom, misturando-se com a cor do armário, tornando-se uma só com a madeira. As noites são sua casa e o tempo lhes apaga as horas de vida. Uma hora pode ser um ano. Batem a cabeça contra o vidro sujo de uma lâmpada, buscando um Sol que se porá para sempre pela manhã. O feitiço nasce e morre rápido, mas é forte: pescoços dobrados, mãos buscando, luzes apagadas, latinhas de spray. Corpos caídos sem necrotério. Algumas bruxas não queimam em estacas.

6.4.2.2 Vacas

Imitam aparelhos ortodônticos, mordem barras de ferro. Mares de engrenagens pretas, brancas, marrons. Suas narinas guardam o segredo do não-tempo. Não existem os dias e as doçuras para quem nunca vê o Sol. Transcendem os limites físicos das horas em uma espera indeterminada. Vêm vê-las, cobri-las com óleo de mecânico para que continuem funcionando as chaminés da fábrica. Ainda desejam o toque e a depressão abraça seus pelos curtos que cheiram a amoníaco. Seus gritos voam, agarram-se ao chão que não se vê. Finalmente,

quando seus suspiros cheiram a morte, alcançam a liberdade ao escorrerem em forma de sangue, escapando pelas fendas do único mundo que conheceram.

6.4.2.3 Galinhas

Subestimam os sonhos que engolem aos poucos. Nuvens que caminham sobre a terra, mudando os climas que não são noticiados na televisão nacional. Um canto à vida que soa em dó maior. Emaranhados de penas novas, trazem ao mundo pérolas pouco brilhantes. Compartilhamos a existência de suas patas nas extremidades de olhos velhos que se fecham ao som desses pequenos e fascinantes corpos.

6.4.3 As águas vivas também sabotam ⁶²

Nos vastos domínios do Atlântico Norte, onde a animalidade tece suas tramas silenciosas, enxames de águas-vivas se erguem como guardiãs translúcidas, dançarinas etéreas nas marés do tempo. Seus corpos quase espectrais flutuam com uma graça enigmática, quase como se sussurrassem segredos antigos das profundezas. Essas criaturas, muitas vezes ignoradas, agora se tornam as protagonistas de uma resistência peculiar, sabotadoras silenciosas da marcha incessante da degradação, fragmentação e destruição colonial-moderna.

Em um ato quase ritualístico, elas invadem as correntes frias, deslizam pelas águas como sombras líquidas e se insinuam nos sistemas das grandes usinas nucleares. Num toque paradoxal de suavidade e sabotagem, elas forçam um hiato, uma lacuna, uma fricção na busca Humana por energia.

Alguns pesquisadores consideram que as mudanças climáticas são uma das razões para o aumento na frequência com que águas-vivas se reúnem em enxames que podem agrupar milhões de animais ao longo de dezenas de quilômetros. Em 2013, um enxame de águas-vivas desativou o maior reator nuclear da Suécia por dois dias, ao bloquear a entrada de água de resfriamento da usina. Desde 2011, eventos similares têm ocorrido nos Estados Unidos, Japão e Escócia. Da mesma forma que as águas-vivas se unem em resposta a mudanças ambientais, nós também nos reunimos em coletivos diante de ameaças comuns.

⁶² EXAME. Enxames de águas-vivas estão desligando usinas nucleares no Atlântico Norte. Disponível em: <https://exame.com/tecnologia/enxames-de-aguas-vivas-estao-desligando-usinas-nucleares-no-atlantico-norte/>. Acesso em: 31 jul. 2024.

Assim como elas formam enxames para enfrentar as perturbações climáticas, nós nos mobilizamos para resistir a injustiças.

A sabotagem, essa arte de minar as engrenagens do progresso Humano, é um ato de resistência, um grito silencioso contra as ameaças que estão devorando o mundo. As águas-vivas, com seus movimentos hipnotizantes, encarnam uma sabotagem ecológica. Elas interrompem o curso do maquinário Humano, desafiando a supremacia das estruturas de poder. Neste cenário, não posso deixar de pensar que a sabotagem das águas-vivas é um gesto anticapitalista. As grandes usinas nucleares, símbolos da voracidade, são forçadas a parar pelas águas vivas, mostrando que até mesmo o poder mais ostensivo pode ser desestabilizado pela força sutil de algumas animalidades. Esta resistência é um ato de militância ecológica, uma insurgência contra a exploração desenfreada e a devastação ambiental.

Elas nos desafiam a repensar nosso papel, a reconsiderar a forma como interagimos com o ambiente que nos sustenta. Nessa dança de resistência, as águas-vivas nos convidam a uma reflexão profunda. Elas nos falam de um equilíbrio delicado, de um sistema que, por mais avançado e sólido que pareça, pode ser subvertido. Elas são, ao mesmo tempo, um aviso e uma inspiração. Um aviso, pois a trajetória de exploração desenfreada não ficará impune, e uma inspiração pois, quem sabe, na simplicidade da vida aquática, podemos encontrar as chaves para um futuro menos devastador.

Neste nado de potência, as águas-vivas formam uma aliança selvagem, unindo-se contra as forças do capital que ameaçam devorar seus mundos. Sua sabotagem é um grito de insurgência, uma coalizão de seres que se opõem à devastação imposta pela voracidade capitalista. Juntas, essas criaturas fragilmente poderosas tecem uma rede de resistência, demonstrando que, na luta, até as formas de vida mais silenciosas podem desafiar e desestabilizar as estruturas mais barulhentas do mundo Humano. Ao assim fazer, elas evidenciam as ruínas do capitalismo, os vestígios de destruição e desordem espalhados em tantos lugares. As águas-vivas, em sua militância ecológica feroz e indomável, desvelam as fissuras desse sistema, subvertendo suas engrenagens e expondo a fragilidade de uma ordem que, ao buscar dominar a natureza, encontra sua própria ruína.

Para nós, anarquistas, a sabotagem é uma forma de resistência ativa e direta contra estruturas de poder opressivas. É uma tática que visa minar, desestabilizar ou obstruir o funcionamento de instituições ou mecanismos que perpetuam a injustiça, opressão e dominação. A sabotagem pode tomar diversas formas, mas, sem dúvidas, as ações diretas contra infraestrutura e maquinaria é uma de suas centrais estratégias. Tsing (2015) explora

como as práticas e os legados do capitalismo geram destruição, mas também como esses espaços de ruína podem ser locais de novas formas de vida e resistência. A sabotagem, neste contexto, pode ser vista como uma maneira de desacelerar o processo de criação de ruínas, desestabilizando o capitalismo e criando oportunidades para novas formas de coexistência e alianças.

E assim, as águas-vivas nos lembram, em cada ondulação, que sua sabotagem e a resistência podem vir de lugares inesperados. Elas mostram para a colonialidade branca que na luta e resistência, cada gesto conta. A presença das águas-vivas nos mostra que a resistência é possível, capilar, tentacular e que a luta contra as forças que destroem a Terra pode ser travada de maneiras inesperadas. E, em sua transparência, elas nos inspiram a buscar novas formas de coexistência em suas indomáveis alianças selvagens.

6.4.4 A dança das abelhas: aprender a perceber os detalhes⁶³

Na beira de um copo com um resto de guaraná e uma laranja, vejo uma abelha. Por alguns segundos, me entrego à fantasia de ser alada e bem pequene. Aprendo, assim, a amar a doçura entre os restos, o cheiro cansado das intenções humanas. Sem perceber me apaixono pela borda de um copo, me agarro às fibras da laranja, faço-me do tamanho de uma pupila para entender como é o mundo. E enquanto não sou visto, eu tenho quatro mil facetas em cada olho para observar os desejos mais íntimos, os sonhos mais específicos, o amor humano em estado de fermentação.

Sob essa perspectiva, não consigo deixar de pensar em como o mundo seria diferente caso nos encontrássemos mais ativamente e precisamente nos detalhes, caso reclamássemos os restos da Normatividade enquanto locais de doçura. Compreendo que o que nos constitui em maior escala é igualmente potente, mas há algo tão profundo na atenção aos detalhes. Mais que isso, há algo belo em como esses detalhes são capazes de nos comunicar diferentes coisas, em diferentes momentos. Ser abelha me permite uma troca de perspectiva, inclusive, a através da dança.

Não posso parar de pensar nas danças das abelhas. Karl von Frisch, um cientista austríaco, observou as abelhas por longos anos. Uma parte minha gosta de pensar que ele

⁶³ JACOB, Livia Penedo. A dança das abelhas: Carlos de Oliveira em diálogo com seu tempo. The bee dance: Carlos de Oliveira, a writer in dialogue with his time. *Metamorfoses*, v. 18, n. 2, 2021. DOI: 10.35520/metamorfoses.2021.v18n2a45884.

também buscou experimentar esses mundos sob uma perspectiva mais *Appia*. Foi Frisch quem primeiro descreveu o significado da dança das abelhas, em 1940.

As abelhas dançam para explicar a distância de uma fonte de recursos ou, quem sabe, para informar onde fica o resto de uma laranja num copo qualquer. A dança das abelhas possui dois componentes principais, a dança circular e a dança do requebrado, ambas fazendo parte de uma transição contínua. A dança circular é usada quando o recurso está próximo da colmeia, enquanto a dança de transição é realizada quando o recurso está a mais de trinta metros de distância. Conforme a distância aumenta, a dança circular gradualmente se transforma em variações da dança de transição, que, para distâncias ainda maiores, se torna a dança do requebrado.

Mas a questão que move minhas asas, é que as abelhas jovens aprendem a dançar observando e interagindo com as abelhas dançarinas mais experientes. Durante esse período, por volta dos oito dias de idade, as jovens tocam suas antenas nos corpos das abelhas mais velhas para aperfeiçoar seus movimentos. Lembro-me da minha mãe caminhando comigo para o ballet e dos movimentos da professora, quase como voos contínuos e leves. No caso das abelhas, essa interação de aprendizado é essencial para que as jovens abelhas executem a dança de forma precisa, comunicando corretamente a localização dos recursos alimentares para suas companheiras.

A dança do requebrado consiste em até cem repetições, cada uma composta por duas fases: a fase do requebrado e a fase de retorno. Primeiro, a abelha realiza um semicírculo, seguido por requebrado. Em seguida, ela vira à direita e retorna ao ponto de partida, completando a fase de retorno. A sequência de semicírculos e requebrados recomeça, com alternâncias regulares entre as curvas à direita e à esquerda durante as corridas de balanço.

Durante a dança, as abelhas produzem e liberam dois alcanos (tricosano e pentacosano) e dois alcenos ((*Z*)-9-tricoseno e (*Z*)-9-pentacoseno), que estimulam o recrutamento de outras abelhas operárias, direcionando-as ao local indicado pela dança. Elas também trazem um pouco do néctar da flor visitada, atraindo as observadoras e facilitando a localização da fonte para as abelhas que seguem a orientação da dança. Uma amostra da doçura.

Isto é, na dança circular, a abelha executa movimentos circulares sobre o favo de mel, enquanto vibra suas asas. O ângulo e a direção do círculo em relação ao sol indicam a direção da fonte de alimento em relação à posição do sol no céu. Além disso, a velocidade da dança

fornece informações sobre a distância da fonte de alimento. Quanto mais rápida a dança, mais próxima está a fonte.

Já na dança em oito, a do requebrado, a abelha começa caminhando em linha reta por alguns centímetros e, em seguida, faz uma curva em forma de oito. A direção da curva em relação ao sol indica a direção da fonte do recurso, enquanto a distância entre as curvas informa a distância da fonte. Em outras palavras, a dança em oito é uma variação da dança em círculo, adaptada para fornecer informações semelhantes.

Von Frisch também observou que, quando a abelha dança para cima, isso indica que as abelhas devem voar em direção ao sol. Movimentos descendentes significam que devem se afastar do sol. As abelhas também ajustam os ângulos de suas danças para compensar a mudança de direção do sol ao longo do dia, garantindo que as abelhas que seguem a dança sejam guiadas corretamente à fonte de alimento, mesmo que o ângulo em relação ao sol tenha mudado.

Quanto mais entusiasmada a abelha estiver com a fonte de recurso, mais rapidamente ela se moverá, buscando convencer as outras abelhas o mais rápido possível. Com estes movimentos me identifico, acelero a fala, o corpo, o desejo, quanto mais intenso for meu estímulo. Em um primeiro momento, ser-estudar mais sobre as abelhas me fez pensar na minha existência enquanto sapatão não-binária. Nos gestos e movimentos dentro das diferentes dissidências de sexo-gênero e pessoas heterodiscordantes⁶⁴, que também se relacionam de formas particulares. As abelhas comunicam a localização do néctar através de suas danças; as pessoas queer expressam suas identidades através de gestos e comportamentos, muitas vezes desafiando as normas sociais. Acho que dançamos, inclusive, danças circulares, danças de transição e danças de requebrado.

Por exemplo, quando nós estamos próximas da segurança das nossas comunidades de apoio, de um estímulo verdadeiramente delicioso, nossos gestos e expressões podem ser mais simples e facilmente compreendidas, como a dança circular das abelhas. Esses gestos indicam uma proximidade com lugares seguros, com pessoas mais compreensivas, com a permissão do desej, com um espaço material ou simbólico onde a nossas existências podem ser afirmadas com confiança e certa exuberância performativa. No entanto, à medida que nós, pessoas queer, nos afastamos desses locais ou sensações, isto é, voamos para fora de zonas de exuberância - deste recurso tão valioso para continuar vivendo, nossos gestos precisam se adaptar, tornando-se mais complexos. Assim, fazemos a dança de transição. Esses

⁶⁴ Compreendo que estas pessoas pertencem à comunidade LGBTIA+ ou são pessoas queer. No entanto, para simplificação e manutenção de uma estética linguística, usarei “queer” para me referir à estas dissidências.

movimentos transmitem à outras pessoas queer a necessidade de voar com cautela pelo espaço, prestando atenção aos ângulos, aos cheiros, ao sol. Mesmo diante do desconhecido, a expressão ainda sim é vital.

Já para situações mais complexas, como ambientes, pessoas e momentos que transmitem sinais ambíguos, desconhecidos, negativos ou pouco exuberantes, nossa expressão pode se tornar uma verdadeira dança do requebrado. Esses gestos são elaborados e precisos, simbolizando a coragem, sutileza e a força necessárias para se afirmar em um mundo-tempo hostil. Cada movimento é um ato de resistência e um testemunho da beleza e da diversidade da experiência queer. Trata-se do compartilhamento de uma linguagem comum, para algo comum: a dança para demarcar a sobrevivência diante de variados níveis de exuberância. Assim, acho, cada dança, seja ela circular, de transição ou do requebrado, celebra a jornada contínua de descoberta, dissidência e afirmação.

As abelhas adaptam suas danças conforme a distância dos recursos, mostrando flexibilidade e atenção ao detalhe. Pessoas queer adaptamos nossos gestos e formas de expressão conforme o contexto, a sensação que ele nos provoca, os sinais que recebemos. Essa adaptação ou esses gestos tão explícitos para quem é de dentro - e tão implícitos para os que são de fora-, também têm a capacidade de desafiar e resistir às pressões normativas que são, neste caso, nada exuberantes. A normatividade, as regras, os lobbys, o padrão: tudo isso me parece opaco, me parece plástico e nada doce. É como se a hegemonia fosse desprovida de néctar. Essas formas de resistência ocorrem em múltiplos pontos dentro de uma rede, desafiando o poder de maneira difusa. Cada abelha contribui para a comunicação e o sucesso da colmeia, assim como cada ato de resistência aparentemente individual contribui para a transformação social coletiva. Cada gesto dentro queer, por mais discreto que seja, contribui para a visibilidade e a mudança social, desafiando, de diferentes maneiras, as normas estabelecidas em diferentes contextos.

A metáfora das danças das abelhas e a experiência de perceber a exuberância sob a perspectiva desses insetos e dos gestos queer-dissidentes revelam uma maneira animal de compreender como a comunicação, a adaptação e os detalhes operam em diferentes contextos. Para mim, isso configura formas de microfísica da resistência. Quem sabe tudo isso desafia a fragmentação normativa e opaca, não sei ao certo. Cada vez mais encontro potentes informações nesses pequenos gestos, nessas diferenças sutis ou pouco sutis entre as danças. As abelhas, com sua precisão performativa, me ensinam a estar atente ao que é insignificante para muitas pessoas.

Penso muito na noção que venho desenvolvendo, a de “existência disruptiva”. Esta noção explica, basicamente, que as vezes nossa própria existência, mesmo que não venha acompanhada de um discurso político ativo e oral, já é suficiente para irromper ambientes tradicionais. Para nós, pessoas não-binárias, por exemplo, os detalhes importam. Somos capazes de gerar incomodo, queiramos ou não. Esta forma de linguagem, essa dança que tanto fala, tem muita potência: permite que outres vislumbrem possibilidades, contemplem a diferença e muito mais. Essa sutileza do detalhe nos demonstra que a atenção a eles pode ser também uma forma de resistência, jogo e segredo (falarei mais disso na linguagem secreta dos elefantes).

A linguagem secreta das dissidências queer reside nesses elementos que frequentemente passam despercebidos para cisheteronormatividade. Esses detalhes disruptivos de resistência, podem ir desde carregar um cortador de unhas na mochila, dobrar as mãos de formas específicas ou demorar frações de segundo a mais num aperto de mão. Esses elementos carregam um potencial transformador, isto é, acredito que a resistência também está nos pequenos gestos. A resistência é, então, também uma dança microfísica da animalidade.

Para resistir ao controle da normatividade, precisamos nos tornar abelhas instruídas na arte de criar e interpretar danças, produzir e reproduzir detalhes dissidentes. Cada gesto, cada movimento sutil pode se tornar um ato de rebeldia, uma forma de comunicação que escapa à vigilância e ao escrutínio hegemônicos. A verdadeira força da coletividade está na capacidade de transformar a sutileza e o detalhe em uma poderosa arma de resistência, numa dança exuberante, mesmo que às vezes se pareçam a voar por sobre um pedaço de laranja dentro de um copo. Ao dançar nossos próprios detalhes, criamos um espaço onde a dominação é desafiada, mostramos que a atenção ao que parece pequeno é fundamental para subverter o controle e promover mundos mais animais, mais dissidentes, mais potentes.

Talvez a grandeza da coletividade dependa dos menores movimentos, das mais sutis comunicações. As abelhas nos mostram que a verdadeira coletividade só se sustenta na atenção ao detalhe e que cada abelha contribui para um entendimento maior, uma sinfonia de movimentos coordenados que garante a sobrevivência da colmeia.

Não sei, acredito que uma abelha na borda de um copo possa suscitar atravessamentos, redesenhar fronteiras. Podemos perceber, com elas, que cada detalhe conta, que a existência em si mesma pode ser disruptiva e que cada gesto pode construir ou destruir pontes invisíveis de comunicação, performance e cooperação. Em suas danças, encontramos um ritual de

aprendizado contínuo, criando um tecido intrincado de memória e movimento. Que possamos, como as abelhas, estar atentos aos detalhes, valorizar o sutil e compreender que nossa força reside na riqueza do detalhe que se ensina e se aprende. Construamos nossas próprias danças, tecendo juntas um mundo onde a sutileza receba a merecida atenção.

6.4.5 Linguagem secreta dos elefantes: aprender a arte de escutar⁶⁵

6.4.5.1 Preâmbulo

Escrevo este texto após entrar em contato com a obra de James Scott pela primeira vez. James, em seu livro *Dominação e as Artes da Resistência: Transcrições Ocultas* propõe que as sociedades oprimidas desenvolvem formas de comunicação ocultas como meio de resistência. Ele faz uma distinção entre a comunicação que ocorre na presença dos poderosos, chamada de transcrição pública, e a comunicação que ocorre fora da presença dos poderosos, chamada de transcrição oculta. A transcrição pública muitas vezes se conforma às expectativas dos dominadores, refletindo submissão ou aceitação superficial das normas impostas. Já a transcrição oculta permite que os oprimidos expressem suas verdadeiras opiniões, frustrações e formas de resistência, utilizando gírias, metáforas, códigos e símbolos (e danças?) compreendidos apenas pelos membros do grupo oprimido. Essa comunicação oculta possibilita que os oprimidos mantenham um senso de identidade e comunidade, além de possibilitar a organização e coordenação de atos de resistência.

Isso tudo me lembrou dos elefantes. Sempre os achei fascinantes, belos e algo neles me transmite uma sensação *endofínica*. Não sei, algo em mim acha que os elefantes conseguem apreender os segredos do mundo. No que diz respeito à comunicação, os elefantes possuem uma complexa e sofisticada linguagem que inclui sons de baixa frequência - chamados infrassons- que podem viajar longas distâncias e são inaudíveis para os humanos, permitindo que eles se comuniquem de maneira "secreta". Esses sons são usados para coordenar movimentos, alertar sobre perigos e manter laços sociais mesmo a grandes distâncias. Além dos infrassons, os elefantes utilizam uma variedade de sinais corporais, como movimentos de tromba, orelhas e cauda, além de toques, para comunicar intenções e estados emocionais.

Assim como os humanos oprimidos desenvolvem uma transcrição oculta para resistir à dominação, os elefantes utilizam sua linguagem secreta para manter coesão social, coordenar

⁶⁵ Fonte: BBC News. Elefantes usam linguagem secreta. Disponível em: https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2010/02/100222_lingua_elefantes_pu. Acesso em: 30 jul. 2024.

comportamentos e proteger-se contra ameaças. Tanto a transcrição oculta humana quanto a linguagem secreta dos elefantes servem para proteger e preservar sua subalternidade. A transcrição oculta ajuda a manter a identidade e a coesão dentro de grupos oprimidos humanos, de maneira similar à comunicação sofisticada dos elefantes, que reforça laços sociais e coordena atividades dentro da manada, essencial para o bem-estar do grupo. Ambos os humanos oprimidos e os elefantes adaptam suas formas de comunicação às circunstâncias para evitar detecção e garantir a eficácia, utilizando códigos, metáforas ou sinais de baixa frequência que escapam à vigilância dos opressores. A comparação entre a transcrição oculta de James C. Scott e a linguagem secreta dos elefantes ilustra como a comunicação pode ser uma ferramenta poderosa de resistência e sobrevivência, mas também pode nos apontar para um caminho de reconhecimento de que não somos convidados a entender todas as mensagens presentes no mundo.

6.4.5.2 Os elefantes do zoológico e a arte de escutar

Longe da savana, onde o sol não dança no horizonte e os ventos sussurram apenas pesadelos, erguem-se os elefantes do Zoológico de San Diego, na Califórnia. Com suas trombas que acariciam a terra solada e suas orelhas que captam os murmúrios do mundo, esses elefantes não são apenas guardiões do silêncio, mas também mestres de uma linguagem invisível para a humanidade. Pesquisadores afirmam que os elefantes se comunicam na forma de grunhidos, dos quais dois terços não conseguimos ouvir por conta das suas frequências. Mesmo diante de seus captores, os elefantes ainda querem falar sem que eles os escutem, eles querem articular afeto e vincularidade somente entre eles.

Esses gigantes vivem em sociedades onde se separam e se reúnem regularmente, participando de elaborados rituais de saudação com vocalizações e movimentos corporais. Na “fissão-fusão” de suas vidas, onde se afastam por meses e se reencontram depois, os elefantes na reserva Jafuta, no Zimbábue, por exemplo, demonstram que cada gesto é uma mensagem e cada movimento é uma ideia em uma linguagem ancestral. Estudos mostraram que eles usam uma combinação de vinte gestos para manter vínculos sociais, integrando vocalizações e gestos em uma dança complexa de comunicação.

As comunicações dos elefantes não são moldadas por lábios, mas esculpidas em frequências que viajam além da percepção humana. Eles falam em tons graves, ressoando no âmago da terra e em respostas sutis que ecoam pelas árvores. Em cada vibração, um poema;

em cada ruído, uma história de sabedoria e memória; em cada grunhido, um pedido de ajuda mútua. Eles escolhem a modalidade gestual apropriada de acordo com a atenção visual de seu público interespecie e intraespecie, demonstrando uma intencionalidade comunicativa profunda. Isso me lembra de como, na militância anarquista em que estive engajado alguns anos atrás, 'tocar o nariz' discretamente e, em seguida, fazer um movimento específico com as mãos sinalizava a necessidade de uma reunião urgente.

No entanto, voltemos aos elefantes. Quando a manada se move, é como uma sinfonia sem maestro, onde cada tromba e cada batida de pata é um verso que se junta à polifonia do mundo. Eles compartilham histórias de nascimentos e de partidas, de filhotes por vir e de sobrevivência e resistência. E quando a noite cai, sob o manto estrelado, eles se reúnem, suas sombras se misturando em um só ser. A terra guarda seus sussurros, promessas de proteção e lealdade. Suas glândulas temporais secretam temporina, uma substância que contém informações sobre identidade e estado emocional, e suas trombas verificam essas glândulas.

Com olhos que refletem profundidade, os elefantes podem nos demonstrar a necessidade de prestar atenção ao outro, compreender que o silêncio sonoro comunica muito e, talvez, mais que isso, eles podem nos mostrar que existe uma violência colonial em querer escutar aqueles que não querem ser ouvidos. O mundo é duro e às vezes a resistência se parece bastante a conversas entre pessoas que compartilham os mesmos mundos. Talvez esses encontros sejam necessários para ensinar a arte de escutar.

Trata-se de respeitar o suposto silêncio de quem não quer interagir conosco naquele momento. Não se trata de ignorar as múltiplas linguagens do mundo, mas compreender como e quando prestar atenção ou buscar integrar-se a elas. Os elefantes nos convidam a refletir sobre escutar quando somos convidadas a ouvir. A verdadeira linguagem ultrapassa palavras e a quietude pode indicar que nem todos estão convidadas a descobrir as melodias ocultas da existência. Talvez assim, a humanidade compreenda que existe muito mais para além das palavras humanas e aprenda que só devemos buscar escutar quando a contraparte quer ser escutada. Senão, continuaremos perpetuando regras tão clássicas até a imensidão de algo tão mais que humano, de algo tão irreverente como o é a resistência animal.

6.4.6 Uma aliança entre Barad e Kropotkin⁶⁶

Ultimamente tenho estado um pouco apaixonado por Karen Barad. Karen (peço licença para fingir intimidade) é uma filósofa, física e teórica feminista conhecida por seu trabalho interdisciplinar, que integra filosofia, teoria feminista, física quântica e teoria queer. Ela é professora emérita de estudos feministas, filosofia e história da consciência na Universidade da Califórnia, em Santa Cruz, Estados Unidos.

No entanto, não é apenas Karen Barad que tem ocupado meus pensamentos: ganhei de presente uma bela edição de *Apoio Mútuo* de Piotr Kropotkin, o que me incentivou a reler a obra e a me reconectar com a versão de mim que havia acabado de começar a ler os teóricos clássicos do anarquismo. Piotr Kropotkin (1842–1921) foi um importante filósofo, teórico político e ativista anarquista russo. O que nem todos sabem é que ele também foi um geógrafo e cientista natural e isto fez com que ele trouxesse uma perspectiva única à teoria política, integrando suas observações sobre a natureza às suas teorizações políticas em relação às sociedades humanas.

Bom, o fato é que reli seu livro e, embora tenha muitas críticas e questões relacionadas ao livro, ainda assim continuo achando-o um texto lindo e potente. Esse é o contexto no qual escrevo e, num completo devaneio entre taças de vinho, penso se é possível aliançar Barad e Kropotkin para além do tempo e do espaço. Penso se é possível constituir uma engraçada e desafiadora aliança entre partes das ideias dessas pessoas.

Emerge assim, nesta noite fria de um inverno bastante quente, a ideia desta união peculiar que reflete uma teia intrincada de relações que transcende as fronteiras tradicionais do pensamento Humano. Aqui, o apoio mútuo de Kropotkin e a teoria de intra-ações de Barad se entrelaçam, desafiando-nos a reimaginar o tecido da realidade e a reconhecer a interdependência radical que sustenta a vida. Num diálogo que ressoa com a pulsação da Terra, sinto que fui convidado a explorar uma nova forma de existir. Ou, talvez (e provavelmente), esteja apenas exagerando.

Sob a luz quente do meu abajur, deixo minha mente vagar por territórios onde as ideias desses autores se encontram em um espaço liminar, um espaço em que as fronteiras entre pensamento e sonho se desfazem. Penso nas palavras de Barad, que descrevem um mundo tecido por intra-ações, onde cada ser e cada partícula participa de um vasto balé

⁶⁶ BARAD, Karen. *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham: Duke University Press, 2007. E KROPOTKIN, Peter. *Mutual Aid: A Factor of Evolution*. New York: McClure Phillips & Co., 1902.

cósmico, continuamente cocriando a realidade. Aqui, a separação entre sujeito e objeto evapora como a vontade de ir trabalhar numa segunda-feira, revelando um universo pulsante de relações.

O apoio mútuo de Kropotkin aparece como um parceiro nesse estranho casamento, trazendo consigo a cooperação e a solidariedade para o salão. Na quietude da noite, suas ideias se entrelaçam com as de Barad, formando uma tapeçaria de pensamentos onde cada fio de apoio mútuo é também um fio de intra-ação; onde cada ato de solidariedade é também uma expressão da profunda interconectividade que permeia toda a existência material.

Barad define a intra-ação como um conceito que transcende a interação simples, revelando a profunda interconectividade do universo. Para mim, ela faz a poesia do mundo material: na intra-ação, tudo está intrinsecamente ligado, moldando-se mutuamente em um fluxo contínuo de ser e tornar-se. É uma dança onde cada movimento é simultaneamente uma resposta e uma criação, uma teia vibrante de relações que dá forma ao próprio tecido da existência. A intra-ação nos lembra que estamos todes entrelaçades, que nossas vidas e ações reverberam para além de nós mesmas, tecendo uma tapeçaria de vincularidades infinitas.

E é aqui mesmo, nesse estado de completa viagem, que vejo como o apoio mútuo, por transcender os limites do agir humano, tornando-se uma força que atravessa todas as formas de vida, permitindo seu entrelaçamento *baradkropotkiniano*. Cada gesto de cuidado, cada ato de solidariedade, reverbera através do tecido do real, transformando-o. O apoio mútuo é a essência da interdependência e da cooperação que permeia a vida. É uma dança em que cada ser encontra força e sustento em outre, uma teia de solidariedade onde nós, os elementos da natureza, nos entrecruzamos.

Contudo, o apoio mútuo transcende o mero ato de ajudar; é uma proposta política e ética que reconhece a interdependência radical de todes. Nas florestas densas, nos mares profundos, nas comunidades humanas, ele se manifesta como um tecido invisível/invisibilizado pela colonialidade capitalista, um tecido de interações que sustentam a vida. É a cooperação dos lobos em uma matilha, o trabalho conjunto das abelhas em uma colmeia, a solidariedade entre os humanos subalternizados em tempos de crise. Cada ato de apoio mútuo, por menor que seja, é um elo que fortalece essa rede, um gesto que reitera o tecido. Assim, o apoio mútuo é uma ecologia de relações em que um está entrelaçado com todes.

No apoio mútuo, há uma sabedoria profunda que desafia a visão de um mundo governado pela competição e pela sobrevivência do mais forte. Kropotkin, ao observar a

natureza, viu que a cooperação era uma força tão vital quanto a competição e a luta pela sobrevivência. Ele reconheceu que o apoio mútuo é uma expressão da essência coletiva: quando nos unimos para enfrentar desafios, criamos laços de confiança e solidariedade que nos fortalecem como indivíduos e como comunidade.

Essa capacidade de se unir e criar laços para além da humanidade, me lembra das palavras de Barad quando ela nos diz que a materialidade é agencial. Isso me conduz para uma pergunta multiespécie: se a própria matéria tem agência, como pode ser que humanos reivindiquem tanta excepcionalidade? Inclusive, se considerarmos que somos participantes em um vasto mar de interações, onde o estar de um é inextricavelmente ligado ao estar de todes, a excepcionalidade de um só grupo (seleto e hegemônico), simplesmente não faz sentido.

Além disso, a visão radicalmente relacional de Barad nos desafia a ver o mundo como um campo de intra-ações em que cada ato é simultaneamente um fazer e um ser feito – a realidade não é, então, composta por entidades independentes. A materialidade é vibrante e a agência não é uma propriedade exclusiva dos humanos, mas uma característica intrínseca do próprio tecido do universo. A intra-ação nos lembra que estamos todes conectades em uma vasta rede de relações, onde cada ação reverbera e transforma, tecendo um tapete complexo de interconexões. Ao reconhecer a intra-ação, somos levades a entender que nossas vidas e nossas escolhas estão profundamente enredadas com tudo ao nosso redor, convidando-nos a uma responsabilidade e cuidado que abarca toda a existência.

É claro que este complexo afetar e ser afetade não necessariamente se dão de forma exuberante e agradável. Mas embelezar um pouco a potência disso, me traz algum tipo de respiro. No meio dessa reflexão, sou compelide a pensar nos estudos multiespécie que emergem como um campo fértil para explorar essa interconexão radical. Através das artes de atentividade, somos convidades a cultivar uma sensibilidade que reconhece a agência de todos os seres e a importância de suas relações intrincadas. Nesta perspectiva, a interação entre as ideias de Barad e Kropotkin não é apenas uma abstração teórica, mas uma prática viva que se manifesta nas ecologias relacionais do mundo (e neste trabalho?).

Essa aliança revela um mundo onde a ética e a ontologia se fundem. O apoio mútuo não é apenas um princípio ético-político, mas uma manifestação material das relações que nos constituem. A separação entre o eu e o outro se dissolve e todes somos nós em uma rede de dependências mútuas, onde cada ato de apoio é um ato de reconhecimento dessa interconexão radical.

Ao refletir sobre este casamento esquisito entre Kropotkin e Barad, percebo que o apoio mútuo se torna UMA das múltiplas práticas de cocriação do mundo. Cada ser, cada objeto está continuamente moldando e sendo moldado pelo fluxo incessante da existência. Logo, a solidariedade e o cuidado, tornam-se uma das forças motoras que tecem o tecido do real com fios de mutualidade, fricções e encontros multiespécie.

Enquanto permaneço deitada, imerso em pensamentos que se desdobram como ondas suaves em um balde d'água, começo a entender que o apoio mútuo não é apenas uma prática de resistência, mas também uma forma de existência que acolhe a vulnerabilidade. É um chamado para reconhecer que a força reside na capacidade de encontrar na solidariedade uma fonte de potência. Nesta quietude, compreendo que Barad nos oferece uma nova lente para ver o apoio mútuo de Kropotkin.

Não se trata de uma simples troca entre indivíduos, mas uma coreografia complexa onde cada movimento, cada interação, contribui para o todo. Cada ato de apoio mútuo se torna uma declaração de interconexão. Em um mundo onde o apoio mútuo é vivido como uma prática cotidiana, poderíamos começar a ver além das divisões que nos separam, encontrando na diferença uma fonte de exuberância. A agencialidade de Barad nos lembra que cada uma de nós tem o poder de influenciar e ser influenciada, de moldar e ser moldada, em um processo contínuo e concomitante.

Estas alianças teóricas se entrelaçam revelando um caminho para uma vida cheia de complexidade e beleza nas conexões que nos sustentam. O apoio mútuo, visto através da lente da agencialidade material, se torna uma prática e uma forma de engajar com o mundo que reconhece e celebra a teia de vida que nos envolve.

O casamento esquisito entre Kropotkin e Barad me deixa uma sensação que me convida a viver de forma mais conectada, mais em sintonia com o vasto tecido de relações que costuram o universo. E, enquanto adormeço, seguro essa visão com carinho, sabendo que é tanto um sonho quanto uma promessa. Sabendo que essa visão é, quem sabe, uma realidade que podemos usar para des-definir nossa existência e encontrar maior exuberância.

6.4.7 Assim nasce uma hifa: micélio de resistência

É um domingo qualquer, úmido como todos os dias dessa cidade. Estou cozinhando feijão. A panela de pressão reverbera nas paredes do apartamento e um livro assombra a bancada da cozinha. *Tanatose: um processo evolutivo*. Juno está derretida sobre o mármore e

embora seja um verão de trinta e três graus, uma frente fria começa no meu estômago. *Tanatose é um processo biológico de se fingir de morto* (para continuar vivo). Meu pulmão se inunda com a obrigação culinária e não consigo deixar de pensar que não tenho tempo para cozinhar durante a semana: é como se não tivesse tempo nem para me manter vivo. Preciso montar marmitas, guardá-las no congelador, lavar as panelas, tirar o resto de comida que descansa no ralo da pia. *Além de cessar os movimentos corporais, alguns animais reduzem drasticamente a percepção tátil, a suscetibilidade à dor, a frequência cardíaca ou respiratória.* Sinto minhas mãos formigarem e me sento no chão frio. Duas moscas rondam a minha cabeça e *esse comportamento pode ser observado em mamíferos, répteis, anfíbios, peixes e artrópodes.* Juno mia, como um temporizador para evitar que eu queime a comida. Eu, me deito, apesar dos cheiros. Me entrego a brincar que o oxigênio está em extinção. Algo em mim deseja ser um bicho imóvel, mesmo que possa esquecer de acordar. Juno fica em silêncio.

Penso no dia em que a encontrei no canteiro quebrado que fica perto de casa. A delicadeza do seu corpo todo sujo entre meus dedos, suas unhas cravadas na minha camisa de brechó. Lembro de pensar, naquele momento, que eu sempre matei as plantas que tive em casa. Nunca as reguei bem, nunca fiz minhas intenções choverem sobre elas, nunca acariciei suas folhas. Só consegui sussurrar o obituário ao lado delas, como um noticiário de desflorestamento. Às vezes desejo que a beleza doa mais, que se imponha. Desejo uma vingança por todos os cadáveres usados como veículos de declarações tão vazias de amor. Desejo ter podado raminhos e dado todo o afeto que nunca senti. Meus dedos querem acompanhar veias cheias de açúcar e me ensinar que eu também sou filho do cuidado, que a minha animalidade existe apesar de toda abrasividade. Desejo ser capaz de me entregar à inércia, de permanecer imóvel entre desejos.

Sinto aquele corpo sujo, pequeno, sobre minha roupa e meu peito vazio. Juno encosta seus bigodes nos pelos da minha perna. Me cheira desinteressada. Sinto fumaça saindo da Tramontina e pressinto que Juno está deitada do meu lado. Sem me tocar. Abro os olhos porque ainda preciso montar as marmitas. Juno cruza seu olhar com o meu e pisca, lentamente. Não sei, é como se ela quisesse me mostrar que ainda existem rosas entre meus espinhos. Levanto-me, e ela continua deitada. Pego a colher de pau e ela começa a se fundir com o chão. Limpo o suor do topo do meu lábio, começo a derreter. Respiramos fundo e a gravidade faz o resto. Assim nasce uma hifa.

O Parque Municipal Danilo Galafassi é outro nome para o Zoológico Municipal de Cascavel. Existem alguns truques semânticos para tentar fazer com que o mundo pareça um pouco mais agradável. É como dizer habitat, recinto, não jaula. Jamais jaula. É como dizer conservação, nunca sofrimento. É como dizer que a tinta está descascada pela maresia numa cidade que não tem mar. Nunca é abandono. Nunca é um vislumbre do desaparecimento. Um menino de nove anos diz que quer ter a oportunidade de olhar para os animais, mas algo indica que seu verdadeiro desejo é o de ser olhado. Ele precisa ser reconhecido, ser saudado, ser cuidado. Receber afeto. E afeto não se passa através olhares esguios, estreitos, distantes. O afeto não se sente através de quem foi imunizado ao encontro, justamente ali, do outro lado da jaula decorada com um tronco seco e duas bolinhas laranjas penduradas. E assim, o menino se pergunta por que os tigres não são aquilo que ele esperava.

Não importa se os tigres estão a centímetros ou dois metros de distância da grade metálica. Não é possível olhar para um tigre no zoológico porque estamos olhando para algo que se tornou completamente ausente. O menino pode procurar seu olhar, seus dentes, suas patas, mas não há busca o suficiente para devolver-lhe a centralidade. O tigre conhece a indiferença, então ele devolve a indiferença.

O pai do menino diz para ele descer até mais perto. Há todo um processo de ensinamento através do qual uma criança pode aprender do pai a sempre exigir ser olhado. O menino desce, ri, corre ao redor da não-jaula, do não-tigre. Implora pelo olhar. Coloca seu braço para dentro das grades. De repente, o tigre se lembra que tem um nome. Para um tigre, o medo é uma resposta a um sinal. Para o menino, o medo é algo endêmico. O tigre estica as garras no chão terroso, simbolizando a ausência de uma linguagem comum. Algo no silêncio, garante a distância. O ar sai pelas narinas e de repente o tigre lembra que tem um nome. Suas vibrissas endurecem, se dobram pra baixo, para dentro, penetram em mundos esquecidos. Mundos nos quais o tigre tem um nome.

Um movimento brusco. O tigre faz com que seu movimento grite seu nome. A boca se abre. O nome do tigre voa pelos ares. Seus dentes aparecem. O nome do tigre entra na terra. Uma mordida. Seu nome reverbera no subsolo. Mesmo não querendo machucar o menino, o tigre lembra seu nome. E ali, nasce outra hifa.

Trata-se de animais ruminantes. Isto é, a regurgitação relembra sempre o sabor da comida. Se ela é boa, a lembrança também o é. Se é amarga, bom... Elas possuem porte médio a grande, cauda comprida e, na maioria dos casos, pelagem curta. Quando adultas,

geralmente apresentam um par de cornos ocos, não ramificados e permanentes. Elas têm cascos e uma vez num Hotel Fazenda me falaram que os cascos são, essencialmente, suas unhas dos pés. Ao mesmo tempo que elas frequentemente têm medo do contato com humanos, se acalmam ao serem tocadas, por exemplo, quando coçamos atrás de suas orelhas. Isto é, há um imenso paradoxo: o desejo pelo afeto e o medo diante da iminência de um toque. Elas também sabem quem são, diferenciam uma das outras. Tem “contágio emocional” pois são capazes de sentir o estado emocional de outros seres, isto é, sentir pela perspectiva de outro indivíduo. Uma forma de empatia.

No final de um longo corredor, há uma porta de aço. Os gritos são abafados, ecoando nas paredes espessas. Se você escutar com atenção, pode ouvi-los, sussurros distantes que atravessam o concreto. Polifonia da morte, apagadora de nomes. Lá dentro, as lâminas brilham e cortam, devendo precisão. Um líquido espesso flui em correntes, vinte litros por vez. A vida se extingue, lentamente. Cada existência reduzida a um simples número, uma etiqueta amarela. Atrás da porta de aço, uma vaca fica paralisada no final da fila. Recebe gritos, empurrões: é necessário andar. Ela estica a língua e ruma o cheiro de enxofre. A primeira da fila ultrapassa a porta de aço. Emily, paralisa. Ela é empurrada: é necessário andar. A segunda vaca passa pela porta de aço. Emily sabe exatamente o que vai acontecer. Emily finca os cascos no chão. Empurrões. Emily é inundada por dentro. Empurrões. Emily corre na direção oposta. Gritos humanos misturam-se aos outros e Emily, pula o portão.

No ar, ela se mexe desesperada. Quando os seus quatro cascos encontram o chão, forma-se outra hifa.

Enquanto você apoia sua mão sobre minha coxa, penso no artigo que foi publicado na semana passada, no Clarín. *As vacas leiteiras foram selecionadas geneticamente para serem mais dóceis*, ou, algo como manipular biologicamente a resistência ou o afeto. Vejo tua testa concentrada, teus dedos se mexendo ao som da música do rádio. Lembro da promessa bovina e antecipo um carinho (embora raramente o seja). Os estímulos são os mesmos: uma mão, um suspiro, e ainda assim terminam tão diferentes. Destituir a intenção de um gesto é entregar-se à imprevisibilidade. Não sei, acho que o leite é uma ferida aberta.

Você vira o volante do carro e eu penso em como as vacas da rodovia têm nomes que nunca vou saber. Você pisa forte no acelerador e eu penso em nunca aplacar a sede por um olhar correspondido. Você me suga pelas narinas e sinto minha pele transformada em pelos marrons, em folículos buscando algo que prometa um fim mais doce. Olho tuas bochechas

com barba a fazer e não posso mais continuar fingindo que não sou tão animal. Desvio o olhar, me desfaço no banco e me engasgo na ausência. Mujo. Estou tentando dizer algo, então o digo. Você encosta o carro para fazer xixi. Eu abro a porta para esticar as pernas. À alguns metros, várias vacas estão sob a sombra de um outdoor. Fecho a porta do carro. Você grita meu nome. Deixo uma lágrima dançar até meus lábios. Algo em mim, abandona meu nome. A lágrima desce e nada pelo ar. As vacas continuam quietas. Olho para elas, busco forças para te dizer que não quero mais viver ao teu lado. Para te dizer, que mesmo assim, te agradeço. Por tudo. Uma hifa se estende entre a sola do meu tênis e a sombra do outdoor, faz-se um mar dócil. Às vezes, resistir é precisamente manter a doçura, mesmo quando o mundo tenta apagar cada traço dela. Assim, aprofunda-se uma hifa.

Sob um céu pesado e carregado, uma noite suja envolve o zoológico. Sacos pretos de lixo adornam a paisagem e tudo é abraçado pelo silêncio. Há algo de fúnebre no plástico, nos restos de comida jogados em grandes contêineres verdes. Ali, jazem muitos momentos; a pipoca que deixaram cair no chão, um par de sapato pequeno, um cata vento pisado. Esta é uma noite suja e o cheiro evoca memórias sombrias, como o dia em que subi no telhada da minha jaula e arranquei a chaminé. Nesta noite suja, existe uma urgência: quero me quebrar em pequenos pedaços, deixar que as moléculas d'água me carreguem pra fora daqui. Lembro do dia que consegui um arame e arrombei as fechaduras. O escondi nos arbustos. Outra vez troquei biscoitos com a orangotanga do lado para receber outro pedaço de arame. Ela arrancou um pedaço do topo da sua jaula. Passei a ter cúmplices. Arrombei a porta, mas já era tarde: me viram.

Dentro de sua jaula, o orangotango observa o mundo. Suas mãos gotejam a essência de uma existência esquecida. Ele anseia pelo sabor das frutas de verão. Ele sonha em nadar entre latas e cascas velhas, pelos mares desta noite tão suja. Sobe um cheiro da putrefação de toda a moralidade. Nesta noite, ele deseja escapar. Quer se perder na beleza confusa do amor e da morte, ver a noite transformar-se em dia enquanto desliza para longe do cativo, abandonando o eco de um mundo que tenta apagar cada traço de sua doçura. A fuga não é apenas uma busca por liberdade, mas um mergulho profundo na própria existência. O orangotango fecha os olhos, seus pelos se eriçam com a promessa de sair. Assim nasce mais uma hifa.

Na tranquilidade do campo frio, uma casa nova de pedras importadas, uma promessa de paz e sossego, *3 quartos, piscina e diversão para toda família*.

No entanto, quando a escuridão cobre a terra, o silêncio é interrompido. Semeia-se o começo de um desconforto. Quando o sol penetra a janela de vidro, o jardim amanhece todo revirado, cheio de pegadas na terra úmida.

Ao longe, uma capivara observa tudo. Sem um movimento, ela observa tudo. Há algo ali, que ela não sabe nomear. Algo em suas patas lhe dá a sensação de ser uma manifestação da própria floresta.

A noite invade o campo e a capivara faz-se consciente de uma coexistência silenciosa. Às vezes, ela emite um som distante. Ela mergulha na piscina com sistema de aquecimento central. Abre sua boca, bebe a água. A capivara passa horas olhando o céu nublado, pensando que água jamais terá dono. Ela se sente um fantasma silencioso na paisagem noturna. Algo nela anseia a destruição. E assim, nasce uma hifa, sugerindo um novo começo, um sinal de que nenhuma propriedade tem sentido: não é apenas uma piscina, é uma proposta fúngica de resistência.

Os gorilas também fazem funerais.

Um corpo imóvel faz muito barulho, como o maestro de uma orquestra que desperta o mais profundo de cada corpo respirante. As ondas sonoras tratam da vida, mas sofrem com a presença da morte. Pode-se ver um fio que afasta a possibilidade de amar no presente; a morte corta os tempos verbais. Não existem convites oficiais, todos sabem que se trata de um funeral. O silêncio é compartilhado por muitos e muitos metros, unindo um adeus. Lambe-se o corpo, limpam-no, todos indignam-se com grunhidos. A morte é uma imensa ousadia. Dorme-se no último abraço, e sob as axilas de sangue frio sente-se o cheiro da impossibilidade.

Quando amanhece, uma nova despedida de quem já não é, de quem sempre estará. Jogam o corpo floresta adentro, para que durma, falando a língua da putrefação, fundida com a forma mais profunda de amar. Assim, nasce outra hifa.

Passo um bom tempo pensando no que vai acontecer quando eu morrer. Nunca fui religioso, nem espiritual. Eu sei que quando morrer meu corpo vai, simplesmente, parar de funcionar. Mas também sei que ele vai cessar suas atividades: sei que a minha respiração vai cessar, meu coração vai parar de bater, meu sangue vai esfriar nas minhas veias. Meus

neurônios vão parar, lentamente, e durante esse processo, no exato momento em que a vida já não existe mais, mas a morte ainda não me dominou por completo, meu corpo vai liberar uma quantidade imensa de dimetilriptamina, uma substância que produzimos quando sonhamos, um dos únicos psicodélicos endógenos conhecidos até o momento. Aí, então, vou sonhar. Vou sonhar muito, dobrar o tempo, sonhar como nunca sonhei. Meus neurônios vão trabalhar e eu verei um espetáculo de memórias e imaginação e vai ser incrível porque minha mente vai buscar imagens, de curto e longo prazo, sonhos misturados com lembranças, até que só sobre a escuridão. Então, aí sim, tudo vai parar. A atividade cerebral vai parar e não vai sobrar mais nada de mim. Nem minha dor, nem minhas lembranças, nem a consciência de quem fui ou de como machuquei as pessoas. Tudo ficará como era antes de mim. A eletricidade do meu cérebro vai se dispersar, minha pele, meu esquecimento, minhas promessas, vão ficar geladas. E todas as outras pequenas coisas que antes dividiam meu corpo, os micróbios, as bactérias e milhões de outras coisas que vivem nas minhas bochechas, no meu cabelo, na minha boca, na minha pele, no meu intestino, vão continuar vivendo e vão continuar comendo. Me transformarei em alimento e quando me decompuser, várias pequenas partes de mim serão consumidas. Nesse ato biológico, estarei em milhões de outros lugares. Meus átomos estarão em plantas, insetos, animais. Serei como as estrelas: em um momento estão todas juntas e no outro, estão dispersas pelo universo, sem a necessidade de buscar nada. Me entregarei ao vazio e assim, nascerá outra hifa.

Em uma noite escura, o oceano guardava um segredo sombrio. Tilikum, a majestosa orca, nadava em círculos dentro do tanque, seu corpo enorme restringido por paredes de concreto. Cada volta que dava era um eco das suas ausências, um grito silencioso de resistência contra um mundo que o aprisionava. Em um ato de rebeldia, Tilikum afogou sua treinadora, transformando sua dor em algo menos estancado. A água tornou-se o palco de seu truque final, um trágico lembrete do preço da liberdade negada. Assim, nasce outra hifa.

Longe do mar, um caminhão carregando dez touros capotou, espalhando caos e esperança pela estrada. Entre o metal retorcido, dois touros conseguiram fugir. Um deles, com um coração batendo descontrolado, buscou abrigo em um supermercado. Naquele momento, ele se tornou parte do espaço, um espectro de carne viva entre os corpos embalados dos seus companheiros. O paradoxo foi breve: a polícia chegou e, com um tiro, aproximou-o dos corpos embalados em papel filme e bandejas descartáveis. E assim, nasce outra hifa.

Na vastidão de Montana, uma vaca reivindicou seu direito a ter um nome. Conhecida apenas pelo número 469, ela saltou sobre o portão do abatedouro, correndo através das ruas e nadando pelo rio Missouri. O público torceu por sua liberdade e ela se tornou a Inundável Molly B, um símbolo inquebrável. Assim, nasce outra hifa.

As capivaras do Nordelta, navegando pelas águas e territórios humanos, desafiam anarquicamente os limites da propriedade humana. No coração das florestas, os matsutake sussurram histórias de convivência, Em um vídeo que rodou o mundo, uma vaca ataca um fazendeiro, protegendo seu bezerro com uma ferocidade ancestral. A memória da dor passada dá luz a uma hifa.

Na enseada de Taiji, no Japão, trezentos golfinhos foram levados para a morte. Um filhote conseguiu ultrapassar a fronteira das redes de pesca. Sem seus companheiros, ele nadou em círculos ao redor do mar tingido de sangue. Em uma estrada na Arábia Saudita, um babuíno foi atropelado e morto. Durante três dias, seus companheiros esperaram. No terceiro dia, a vingança foi executada com precisão. Pedras e gritos marcaram a estrada, um tributo à vida que se foi. E assim, nascem mais hifas.

As lagostas seguram-se nas beiradas de panelas caras. No Centro Nacional de Pesquisa de Primatas de Tulane, primatas fugiram, usando suas habilidades observacionais para abrir gaiolas e correr para fora. Trata-se de uma fuga cooperativa, de um testemunho desejo de resistir. Assim nascem mais hifas.

No zoológico Royal Burgers chimpanzés organizaram fugas impressionantes. Usaram troncos e formara pirâmides, nos ensinaram sobre o coletivo, nos ensinaram uma dança de sobrevivência. Em Pinellas, na Flórida, uma vaca e uma cabra escaparam de um curral, vagando pelas ruas da cidade, formando uma aliança inesperada. A jornada deles foi um vislumbre de liberdade. Assim, nascem mais hifas.

Fred, a cabra de Hackettstown, tornou-se uma lenda local. Fugiu de uma casa de leilões e viveu livre por um ano, desafiando os limites impostos por um mundo que o queria confinar e matar. Libertou, durante quase um ano, seus companheiros que eram mantidos no mesmo galpão. Nascem cada vez mais hifas.

Um elefante usou sua tromba para soltar o trinco de um portão, permitindo que antílopes escapassem. A solidariedade transcende barreiras, redefine a gramática. Na Ligúria, "vacas rebeldes" encontram consolo nas colinas. Assim nascem mais hifas.

Quatro leitões nadaram pelo rio Fraser e caminharam por horas. Mesmo recapturados, as águas do rio não foram capazes de apagar suas pegadas. Depois de experimentar a

liberdade, Šimpy, um macaco da República Tcheca, enfrentou a recaptura. Nascem mais hifas. As hifas também se alimentam de restos.

As hifas percorrem o solo dos mundos. Em micélios se (des)organizam em redes invisíveis aos olhares da normalidade. As alianças são micélios. Devemos deixar que esses corpos fúngicos rompam com o monopólio da linguagem e da consciência reflexiva reivindicados por seres humanos. Micélicamente, passamos a existir em um continuum que permite a múltipla inclusão. É sobre o ensaio, a brincadeira, compromisso.

A animalidade é apenas um ponto de encontro. Nos enredamos em micélios antigos e novos, estendemos nossas hifas sobre os corpos que já não podem mais habitar a vida. São necessárias essas conexões micotróficas e coletivas, pois encontrar-se parte de algo, de algo maior que alguém. As alianças são vínculos inomináveis. Quem sabe, a animalidade nos ensine sobreviver sob o solo, tateando um chão bastante pedregulhoso, desnivelado. Quem sabe nos ensine a ouvir os morcegos e aves voando sobre nossas cabeças e mesmo assim, aprender a enxergar na escuridão.

Quando uma vaca solta sua cabeça da baia de engorde, ela costuma soltar a cabeça das que estão ao seu lado. A vaca não vira e caminha, a vaca fica e solta a cabeça das outras. Esse vínculo bovino talvez seja, justamente, uma forma de aliança coletiva. A partir disso, reforço que existem contradições capazes de mover estruturas. Reivindicar a animalidade comum pode significar ampliar a possibilidade de alianças, reivindicar a animalidade comum pode nos ajudar a constituir mais hifas. Ou não. Mas com certeza ainda temos muito para pensar, observar e subverter neste forte micélio que cresce, continuamente, embaixo dos nossos pés.

As alianças selvagens são o afeto, o desafeto, a selvageria. Mas também são a raiva, a dor, o desespero e a tristeza diante deste mundo Humano, tão Humano. Reivindicar uma precariedade animal comum, reivindicar a construção e perpetuação dos micélios que se formam em resistência e afeto multiespécie, compreender suas linguagens, suas micorrizas, pode ser uma oportunidade para ampliar as possibilidades de alianças e de apostas coletivas com outros. As alianças selvagens, quem sabe, permitam que configuremos matilhas, manadas, hordas, assim como túneis, tocas e cavernas, onde nos refugiaremos juntas, experimentando os toques da pele, ressoando com os medos e dores dos outros. Mais ainda, apostar por alianças que se tecem desde nossas selvagerias pode ser um ponto de partida que conduza a redes de redistribuição da vulnerabilidade comum, à configuração de encontros

horizontais para cuidar e ser cuidades. Em todas essas redes que nos possibilitam e nos des/compõem, talvez se destrua, aos poucos, o império do Humanismo europeu. O que se torna evidente com Emily, os beagles, bisontes, Hu, Fu Manchu e tantas outres, é que somos muitos, e que nossa precariedade animal não pode ser totalmente controlada ou normalizada. Somos capazes de nos aliançar contra aquilo que parece tão inescapável.

Quero alianças bichas, travestis, degenerades, inumanes - desumanizadas, ferozes e selvagens. Quero ser irreverente, ingovernável, apátrida e sudaca. Quero que sejamos micelares, que nos tornemos aqueles que atrapalham e incomodam, que sejamos resistência contra as assassinações e violências para satisfazer os prazeres e confortos Humanos. Quero que sejamos moscas, ratos, baratas, vacas, porcas, galinhas, raposas, cabras. Quero ser parte do cansaço, da dor e do desespero pelas injustiças e violência naturalizadas para com aquelas vidas que não se enquadram no estreito espectro da cismasculinidade branca.

Quero que nos reconheçamos como animais nada humanos; quero que nos reconheçamos como seres animais, mas também quero que lembremos que outras espécies estão habitando este mundo; quero que nós nos entendamos a partir do habitat, do todo, da necessidade de nos equilibrarmos e nos acompanharmos em vidas profundamente agradáveis, e é por isso que miemos, relinchamos, latimos, uivamos, porque entendemos a voz das vozes e não das linguagens antropocêntricas que nos moldaram um falso poder por pertencer a esta maldita espécie humana.

Por isso, quero acreditar que falamos a partir da resistência mais que humana que busca desestabilizar as opressões. Desejo que sejamos intrusives e impertinentes. Por isso convoco as estepes para se juntarem ao bando, à horda, à avalanche, porque não estamos sós e temos que construir redes, costurar laços e virar micélios.

Estou aqui porque quero travestir as espécies, porque quero que nos livremos da domesticação dos corpos, porque quero questionar privilégios e desafiar o que se estabelece pela violência do capitalismo, do antropocentrismo, do racismo, do capacitismo, colonialidade e da heterocissexualidade. Quero galopar pelos mundos, presumir que esses mares, essas terras, esses ventos e essas chamas não são meus, nem nossos, nem exclusivamente humanos; resisto a ser montado, nenhuma espécie acima da outra. Prefiro a todas entrelaçadas, sujeitas à evolução desordenada dos desequilíbrios. Nada nos pertence, somos parte do todo. É a partir dessa precariedade insurrecta que aposto por construir alianças selvagens que tornem as vidas mais habitáveis e vivíveis, diante de um iminente e desolador colapso antropocênico. As políticas afetivas animais são o cheiro do ódio compartilhado, são os pés que engatam juntos

para correr, são os pescoços se liberando de baias, são coices numa dança aculturada. Não precisam ser conceituadas, pois sua conceituação quem sabe crie mais limitações do que possibilidades. As políticas afetivas animais são aquilo que ainda pode nos salvar da nossa própria humanidade.

7 DESCONCLUSÕES

*Una vez mi hija de tres / o cuatro años / me dijo: / “A veces sueño / que primero soy una piedra, / después soy un animal, / después me crecen brazos / y soy un bebé.” / Pienso que nos olvidamos / que somos también las piedras / y los animales.
Lupe de Lorenzo, 2020*

Inicialmente, gostaria de justificar porque estou chamando esta seção de “desconclusão”. Isto se dá devido a dois grandes motivos. O primeiro deles diz respeito ao fato de que a práxis anarquista, conforme apresentada aqui, exige que a teoria permaneça aberta a novas interpretações e contribuições. Como poderia, então, querer concluir algo, de forma fechada? Além disso, acredito que os exemplos, perspectivas e ficções poéticas apresentadas possam suscitar diferentes conclusões e reflexões que vão depender de quem as lê, do momento em que são lidas e de como as palavras atravessarão essas instâncias. Por isso, desconcluo, já que a conclusão, mesmo que temporária, só pode ser coletiva.

Bom, dito isto, o trabalho em questão baseia-se na necessidade urgente de reavaliar as formas de interação e coexistência entre humanos e não-humanos, sob a perspectiva dos estudos e abordagens multiespécie e da resistência animal. Para isso, enfatizou-se a crítica ao antropocentrismo e ao especismo, propondo um caminho que desafia o marcador moderno, moral e político que categoriza vidas em função de um ideal normativo do Humano.

O projeto colonial, capitalista e moderno implementou a animalização e sub-humanização como recursos e táticas políticas para traçar fronteiras entre as vidas que importam e as vidas inabitáveis e inviáveis, distribuindo-as em uma escala piramidal. Esta escala estabelece um parâmetro de um corpo e existência Humano normal e central - o homem cis-heterossexual, branco, ocidental, sem deficiências, neurotípico e com um corpo produtivo - enquanto aquelas existências que se distanciam desse ideal se encontram submetidas a graus diferenciais de violência, opressão e subordinação. A colonialidade traça cortes entre corpos e existências privilegiadas e subalternizadas: há corpos e existências cuja humanidade não é posta em dúvida; enquanto outres, codificadas como menos que Humanos, encontram-se sujeitas a situações de abandono, opressão, morte e exploração. Nas palavras de Mauro Rucovsky (2022, p. 33, tradução própria), “o animal é o reverso degradado do humano, ou seja, é uma operação constante de hierarquização, atribuição e gestão política da vida”.

A partir disso, buscou-se estabelecer um diálogo entre a decolonialidade, práticas anarquistas/anticapitalistas e os conceitos inovadores propostos por Anna Tsing justamente para questionar e reimaginar nosso lugar no mundo. Essa abordagem inicial foi essencial para delinear as bases sobre as quais os argumentos subsequentes foram desenvolvidos, oferecendo um pano de fundo para a complexidade das interações entre seres humanos e não-humanos (e entre interações completamente não humanas). Chegou a hora de pensar em mundos sob perspectivas antigas e novas que vão além do ser central da Modernidade, abraçando assim uma multiplicidade de vozes e experiências que desafiam as fronteiras impostas pela colonialidade capitalista e globalizada.

Uma das abordagens metodológicas adotadas foi a da práxis anarquista. Neste trabalho, a práxis foi compreendida como a interação contínua e inseparável entre teoria e prática, onde a teoria não é apenas uma construção abstrata, mas uma ferramenta que alimenta e é alimentada pela prática política. A práxis anarquista rejeita a ideia de uma teoria totalizante ou universal que busque explicar toda a realidade de maneira fechada e definitiva, aspecto que se conecta às reflexões de Anna Tsing sobre as fricções e lacunas. Dentro desse contexto, a práxis é vista como uma metodologia essencial para "fazer-pensar animalidades," valorizando a horizontalidade, a autonomia e a resistência ao poder colonial-capitalista e centralizado.

Neste contexto, a práxis não apenas desafia as estruturas opressivas da Modernidade, mas também serve como um convite à imaginação para criar futuros em que todas as formas de vida (e não vida) sejam valorizadas e tenham a oportunidade de florescer. A práxis incorpora a ideia de alianças selvagens, que são formas de coabitação mais que humanas, vistas como estratégias essenciais para enfrentar as estruturas de poder hegemônicas. Essas alianças são baseadas na noção de que a resistência interespecie e a solidariedade multiespecie são cruciais para dismantelar as opressões sistemáticas.

Por sua vez, a Perspectiva dos Funcionamentos (PdF) é crucial para este trabalho, visto que não só complementou a abordagem através da práxis anarquista, mas forneceu uma base ética e de justiça inclusiva, que considera objetivos morais mais abrangentes, inclusivos e exuberantes. A PdF, enquanto teoria decolonial, interseccional e transdisciplinar revelou-se como uma potente ferramenta e base para dismantelar hierarquias estabelecidas pela colonialidade. De certa forma, a PdF é uma teoria de justiça multiespecie, considerando a definição de "espécie" tal qual apresentada neste trabalho, isto é, que transcende as definições da ciência moderna. Por meio da práxis anarquista e da PdF, o trabalho buscou questionar

normas sociais e políticas hegemônicas, oferecendo uma visão crítica das relações de poder que perpetuam as opressões. O compromisso com uma abordagem metodológica que combina teoria e prática foi central para revelar as nuances das relações multiespécie.

Além disso, a PdF foi utilizada para desafiar as normas antropocêntricas que limitam nosso entendimento sobre moralidade e ética. Ao considerar todos os seres como sistemas funcionais com potencial de florescimento, este trabalho juntou-se a PdF para tentar integrar práticas de resistência não-humanas e alianças multiespécie como formas legítimas de oposição à moralidade liberal-Moderna, ao capitalismo e à colonialidade. Essa abordagem permitiu identificar e problematizar as falhas das concepções tradicionais de moralidade que frequentemente excluem seres não-humanos (e outros) do escopo de consideração, propondo, em seu lugar, uma concepção mais inclusiva.

Por sua vez, as obras de Anna Tsing ofereceram uma lente crucial para entender as interações complexas entre seres nas ruínas do capitalismo. Seus conceitos de fricção, lacunas e assembleias são fundamentais para descrever como essas interações podem revelar formas alternativas de existência e resistência. Tsing explora como os cogumelos matsutake e suas associações micorrízicas exemplificam essas dinâmicas e conceitos: os matsutake crescem em ambientes perturbados, simbolizando a capacidade de adaptação e resistência em paisagens devastadas pelo capitalismo. As micorrizas, redes simbióticas de fungos e plantas, ilustram a importância das conexões subterrâneas e invisíveis que sustentam a vida. Essas metáforas ajudam a entender como alianças e interações interespécie podem florescer em meio às ruínas, oferecendo novas formas de resistência coletiva. O enfoque de Tsing nas interações simbióticas destaca a importância da colaboração em contextos desafiadores, revelando como a interdependência pode ser uma fonte de resiliência e renovação em tempos de crise.

A seguir, discutimos a questão multiespécie. Observa-se que esta questão, abordagens e estudos conectam-se intrinsecamente com as discussões anteriores sobre a práxis, a PdF e os conceitos de Tsing, ampliando nossa compreensão sobre as redes e mundos transcendem as barreiras de espécie. Estas abordagens e estudos mais que humanos desafiam as narrativas hegemônicas e promovem uma visão diferente sobre a realidade. Ao reconhecer a agência e a subjetividade dos seres não-humanos, abre-se espaço para uma ética que valorize, também, a colaboração e o cuidado mútuo para além de um ideal normativo do Humano. Esse reconhecimento não só desafia as hierarquias antropocêntricas, mas também sugere novas formas de organização social, onde a diversidade e a interdependência são vistas como forças enriquecedoras. As discussões sobre a questão multiespécie ressaltam a importância de

reimaginar as relações sociais e ecológicas sob uma abordagem decolonial, para construir um futuro mais justo, no qual todas as formas de vida e não-vida sejam respeitadas e valorizadas.

Explorar o mundo através de uma lente multiespécie nos permite reimaginar nossas práticas culturais, morais, políticas e sociais, inspirando-nos a criar novas narrativas que valorizem a não humanidade enquanto *locus* de potência. O conceito de multiespécie, conforme discutido, relaciona-se intimamente com os conceitos de Tsing como a arte de rastrear, escalabilidade e perturbação. A escalabilidade de Tsing, por exemplo, destaca a importância de considerar como práticas locais podem ter impacto global, e vice-versa, refletindo a natureza interconectada das assembleias multiespécie.

Por conseguinte, os estudos multiespécie permitem vislumbrar e rastrear (como diria Tsing) a resistência animal ao expandir o entendimento das interações e interdependências entre seres, oferecendo uma perspectiva crítica que desafia a visão antropocêntrica tradicional. Ao valorizar as interações complexas e dinâmicas que ocorrem em assembleias multiespécie, revela-se como os animais não humanos participam ativamente na transformação de seus ambientes e contextos. Essas abordagens permitem entender as práticas de resistência animal não apenas como reações instintivas, mas como partes integradas de uma rede maior de ações que buscam minar as hierarquias de poder estabelecidas, promovendo uma visão mais holística da luta por justiça social e ambiental.

Em seguida, o trabalho voltou-se para a resistência animal abordada como uma forma crítica de contestação não humana às estruturas de dominação que permeiam nossa sociedade moderna. Os animais não humanos, frequentemente vistos como passivos, são reconhecidos por suas estratégias ativas de resistência, que desafiam as normas antropocêntricas e coloniais e revelam o potencial subversivo das alianças interespecies. Essas formas de resistência são evidentes em exemplos como a fuga de animais de espaços especistas (como abatedouros, zoológico, fazendas, etc.), ilustrando a capacidade dos seres não-humanos de reivindicar suas existências e direitos.

Os tipos e exemplos de resistência animal aqui abordados, incluem diversas formas de oposição ativa às estruturas de poder que os exploram, como a fuga, a interrupção e a sabotagem, que demonstram a capacidade dos animais não humanos de desafiar e perturbar os sistemas que buscam controlá-los. Esses atos de resistência não apenas perturbam a ordem estabelecida, mas também questionam a narrativa de que os animais são apenas vítimas passivas de sistemas opressivos. Ao reconhecer essas formas de resistência, podemos ver como os animais não humanos atuam enquanto agentes que contestam ativamente as

hierarquias de poder, oferecendo lições importantes sobre resistência e subversão contra o capitalismo e a colonialidade.

Ao reconhecer essas ações como formas legítimas de resistência, podemos reavaliar nossas próprias práticas de luta por justiça. Conectar essa resistência com a questão multiespécie amplia o escopo de nossa análise, permitindo-nos ver como essas lutas estão interligadas com dinâmicas sociais mais amplas. Destarte, a resistência animal não é apenas uma reação às opressões, é também uma reivindicação por mundos decoloniais, anticapitalistas e antiopressão. Ao integrar essas perspectivas, este trabalho buscou oferecer uma visão de resistência que transcende as fronteiras de espécie, promovendo um desafio às hierarquias estabelecidas.

A resistência animal é, então, anticapitalista e decolonial, pois desafia diretamente as estruturas de poder que sustentam a exploração sistemática e mercantilização dos corpos e existências, humanos ou não dentro das lógicas hegemônicas modernas. Quando os animais não humanos resistem à domesticação, ao confinamento, à opressão e à exploração industrial, eles expõem as contradições do sistema que tenta transformá-los em meros recursos ou mercadorias. Suas ações de resistência rompem com a narrativa de passividade que lhes é imposta e evidenciam a possibilidade de agenciamento e rebeldia contra um sistema que os subjuga enquanto bens de consumo. Essas resistências revelam não apenas a luta pela sobrevivência, mas também desafiam as bases do capitalismo e da colonialidade, que dependem da hierarquização das vidas e do controle e docilização de corpos subalternizados para perpetuar suas dinâmicas de poder. Assim, a resistência animal é um ato de subversão contra as estruturas que visam manter o status quo de opressão e exploração, propondo uma reavaliação das relações interespecies em direção a um futuro mais equitativo e inclusivo.

Finalmente, as alianças selvagens emergem como uma estratégia de resistência mais que humana ao capitalismo e à colonialidade. Essas alianças são baseadas na noção de que a coabitação e o afeto são essenciais para a construção de mundos mais justos. As alianças selvagens se relacionam profundamente com os conceitos de fricção, lacunas e assembleias de Anna Tsing, cada um deles oferecendo uma lente através da qual podemos compreender melhor a resistência animal. As fricções criam espaços para que animais não humanos (e humanos) formem alianças que desafiam a lógica de exploração. Já as lacunas, representam os espaços onde as normas capitalistas e coloniais falham em se impor completamente, permitindo que práticas de resistência e solidariedade multiespécie floresçam. Nas lacunas, as alianças selvagens prosperam ao explorar esses interstícios como territórios férteis para a

cooperação e a coabitação, resistindo à totalidade das imposições hegemônicas. Finalmente, as alianças selvagens se manifestam em/como assembleias ou redes de interdependência e suporte mútuo, onde as animalidades se unem para enfrentar e subverter as estruturas de poder. Através dessa interação com os conceitos de Tsing, podemos ver como a resistência animal é amplificada por essas alianças, destacando que a resistência não é um esforço solitário, mas uma prática coletiva que transcende as barreiras de espécie.

Conectando essas alianças com a práxis anarquista, sugiro que a resistência pode ser fortalecida através da inclusão de perspectivas poéticas e artísticas, que oferecem novas formas de ver, forjar e interagir com o mundo. Neste marco, termino de desenvolver as alianças selvagens: através de uma lente multiespécie, as alianças selvagens são vistas como parte de uma rede complexa de interações que desafiam as fronteiras antropocêntricas, coloniais e capitalistas e, inclusive, ultrapassam as teorias clássicas ao produzir poesia. Elas oferecem um caminho para a resistência coletiva, de forma que essas alianças não são apenas uma resposta às opressões, mas uma afirmação da capacidade de criar novos mundos, mundos mais que humanos.

Em suma, este trabalho (e eu) buscou explorar as interconexões entre resistência animal, abordagens multiespécie, anticapitalismo e decolonialidade, propondo novas e velhas visões de mundo. Buscou-se oferecer novas perspectivas para entender e desafiar as estruturas de poder e mostrar que a resistência ao capitalismo e à colonialidade não pode ser plenamente compreendida sem considerar o âmbito multiespécie. Ao reconhecer a agência dos seres não-humanos, somos convidadas a reimaginar nossas práticas de justiça e a construir alianças que transcendam as fronteiras de espécie, promovendo um futuro mais justo para todes. Assim, esta investigação não apenas destaca as complexidades das relações interespécie, mas também propõe caminhos outros para uma coexistência harmônica em um mundo em constante transformação.

REFERÊNCIAS

- ADAMSON, J. **The environmental justice reader: politics, poetics, and pedagogy**. Tucson: University of Arizona Press, 2002.
- ALBERT, B.; RAMOS, A. R. **The Yanomami as macro-actors: the ethnography of a struggle for survival**. [S. l.: s. n.], 2000.
- ALBERTS, B. *et al.* **Molecular biology of the cell**. 4th. ed. Nova Iorque; Londres: Garland Science, 2002.
- ALICKE, M. D. Evaluating social comparison targets. *In*: SULLS, J.; WHEELER, L. (ed.). **Handbook of social comparison: theory and research**. [S. l.]: Kluwer Academic/Plenum Press, 2000. p. 271-293. DOI: https://doi.org/10.1007/978-1-4615-4237-7_14.
- ALIMONDA, H. The coloniality of nature: an approach to Latin American political ecology. **Alternautas**, v. 6, n. 1, 2022. DOI: 10.31273/alternautas.v6i1.1094.
- AMANTE, V. A. Resenha de: TSING, Anna Lowenhaupt. O cogumelo no fim do mundo: Sobre a possibilidade de vida nas ruínas do capitalismo. Tradução de Jorge Menna Barreto e Yudi Rafael. São Paulo: n-1 edições, 2022. 412 p. **Mana**, v. 29, n. 3, 2023. DOI: <https://doi.org/10.1590/1678-49442023v29n3e2023043>.
- ANDERSON, V. D. **Creatures of empire: how domestic animals transformed early America**. New York: Oxford University Press, 2006.
- ANI, M. **Yurugu: an African-centered critique of European cultural thought and behavior**. Trenton: Africa World Press, 1994.
- ANZALDÚA, G. **Borderlands/La Frontera: the New Mestiza**. [S. l.: s. n.], 1987.
- ARTETA MELGAREJO, X. C. *et al.* Colonialidad de la naturaleza: aspectos decoloniales para o debate sobre o Desenvolvimento Sustentável. **Encuentros**, v. 14, 2021, p. 288-300. DOI: 10.5281/zenodo.5205240.
- ATLAS OBSCURA. Emily the cow ran away from the slaughterhouse and became a star. **Atlas Obscura**, 2018. Disponível em: <https://www.atlasobscura.com/articles/emily-the-cow-ran-away-from-the-slaughterhouse-and-became-a-star>. Acesso em: 6 ago. 2024.
- ÁVILA GAITÁN, I. D.; GONZÁLEZ, A. G. **Glosario de resistencia animalista**. [S. l.]: Instituto Leca: Desde Abajo, 2023. Disponível em: <https://www.institutoleca.org/wp-content/uploads/2023/10/Glosario-de-resistencia-animalista.pdf>. Acesso em: 30 jul. 2024.
- BALLESTRIN, L. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 11, p. 89-117, 2013. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0103-33522013000200004>.
- BARAD, K. **Meeting the universe halfway: quantum physics and the entanglement of matter and meaning**. Durham: Duke University Press, 2007.

BEGON, M.; TOWNSEND, C. R.; HARPER, J. L. **Ecology**: from individuals to ecosystems. 4th. ed. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.

BEILIN, K. O.; SURYANARAYANAN, S. The war between amaranth and soy: interspecies resistance to transgenic soy agriculture in Argentina. **Environmental Humanities**, v. 9, n. 2, p. 204-229, 2017. DOI: <https://doi.org/10.1215/22011919-4215211>.

BELCOURT, B-R. Animal bodies, colonial subjects: (re)locating animality in decolonial thought. **Societies**, n. 5, p. 1-11, 2015. DOI: <https://doi.org/10.3390/soc5010001>.

BERNARDINO-COSTA, J.; GROSFOGUEL, R. Decolonialidade e perspectiva negra. **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 31, n. 1, p. 15-24, 2016. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0102-69922016000100002>.

BIDASECA, K. **La revolución será feminista o no será**: la piel del arte feminista descolonial. Buenos Aires: Prometeo, 2018.

BLACKFISH. Direção: Gabriela Cowperthwaite. Estados Unidos: Magnolia Pictures, 2013. 1 DVD (83 min).

BOLO'BOLO. Monstro dos Mares, 2023. Disponível em: <https://monstrodosmares.com.br/produto/bolo-bolo/>. Acesso em: 16 mar. 2024.

BORGES, J. L. **Ficciones**. Buenos Aires: Sur, 1944.

BUCHANAN, B. **Onto-ethologies**: the animal environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty, and Deleuze. Albany: SUNY Press, 2008.

BUTLER, J. **Corpos que importam**: sobre os limites discursivos do "sexo". Tradução: Rogério Bettoni. São Paulo: Editora n-1, 2015.

CAÊ, G. **Manual de linguagem neutra**. [S. l.]: UNILA, 2021. Disponível em: <https://portal.unila.edu.br/informes/manual-de-linguagem-neutra/Manualdelinguagemneutraport.pdf>. Acesso em: 11 jul. 2024.

CANO, V. Duelos COVID: las muertes que compartimos. **Revista Anfibia**, 29 abr. 2021. Disponível em: <https://www.revistaanfibia.com/duelos-covid-las-muertes-que-compartimos/>. Acesso em: 7 ago. 2024.

CANO, V. Notas para el desconcierto. In: Cano, V. (org.). **Poéticas afetivas**. Buenos Aires: Galerna, 2023. [s/p].

CARROLL, S. B. **Endless forms most beautiful**: the new science of evo devo and the making of the animal kingdom. New York: W. W. Norton & Company, 2005.

CASAI, J. **Cautiverio**. Buenos Aires: Demolición en Suspenso, 2022.

CASTORIADIS, C. **A Instituição imaginária da sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

CASTRO, A. (ed.). **Futuros multiespecie**: prácticas vinculantes para un planeta en emergencia. [S. l.]: Bartlebooth, 2023.

CHODORKOFF, D. The utopian impulse: reflections on a tradition. **Social Ecology**, Dec. 1983. Disponível em: <http://social-ecology.org/wp/1983/12/the-utopian-impulse-reflections-on-a-tradition/>. Acesso em: 19 jul. 2024.

CHOY, T. K. *et al.* A new form of collaboration in cultural anthropology: Matsutake worlds. **American Ethnologist**, v. 36, p. 380-403, 2009. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1425.2009.01141.x>.

COETZEE, J. M. **A vida dos animais**. Tradução: Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

COLCHESTER, M. *et al.* **Promised land**: palm oil and land acquisition in Indonesia: implication for local communities and indigenous people. [S. l.]: Sawit Watch, 2006.

COLLING, S. **Animal resistance in the global capitalist era**. East Lansing: Michigan State University Press, 2021.

CRIST, E. **Images of animals**: anthropomorphism and animal mind. Philadelphia: Temple University Press, 1999.

CRONON, W. **Nature's metropolis**: Chicago and the Great West. Nova York: W. W. Norton & Company, 1991.

CUBILLOS, J. J. L.; QUINTERO, H. F. T.; PEREA, L. J. L. Extractive logic of the coloniality of nature: feeling-thinking through agroecology as a decolonial project. **Capitalism Nature Socialism**, v. 34, n. 1, 2023. DOI: 10.1080/10455752.2022.2127416.

DAILY MAIL. Unsinkable Molly B sequel: famed cow that swam a river survives neglect to run free on farm with hundreds of other animals after being let down by justice system. **Daily Mail**, Feb. 2011. Disponível em: <https://www.dailymail.co.uk/news/article-1353409/Unsinkable-Molly-B-sequel-Famed-cow-swam-river-survives-neglect-run-farm-hundreds-animals-down.html>. Acesso em: 6 ago. 2024.

DANOWSKI, D.; CASTRO, E. V. **The ends of the world**. Translated from Portuguese by R. Nunes. Cambridge: Polity Press, 2017.

DAVIDSON, M. María Lugones y el pensamiento de trincheras: decolonialidad y veganismo. **Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales**, v. 9, n. 1, 2020. Disponível em: <https://revistaleca.org/index.php/leca/article/view/320>. Acesso em: 6 ago. 2024.

DAVIDSON, M. Políticas afectivas y colectividad animal. **Análisis Jurídico – Político**, v. 6, n. 11, 2024. DOI: <https://doi.org/10.22490/26655489.7612>.

DAVIDSON, M.; GONZÁLEZ, A. G. Alianzas salvajes. Hacia un animalismo decolonial, transfeminista y anticapacitista. **Desbordes**, v. 9, n. 1, 2023. DOI: <https://doi.org/10.22490/25394150.6775>.

DAWKINS, R. **O gene egoísta**. Tradução: Reinaldo Guarany. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

DE GROEVE, B.; ROSENFELD, D. L. Morally admirable or moralistically deplorable? A theoretical framework for understanding character judgments of vegan advocates. **Appetite**, v. 168, 2022. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.appet.2021.105693>.

DE LA CADENA, M. **Earth beings**: ecologies of practice across Andean worlds. Durham: Duke University Press, 2015.

DE LORENZO, L. Memoria. In: CASAIS, J. (org.). **Algo tengo para decir**. Buenos Aires: Demolición em Suspense, 2020.

DE WAAL, F. B. M. Anthropomorphism and anthropodenial: consistency in our thinking about humans and other animals. **Zoological Philosophy**, v. 27, n. 1, p. 255-280, 1999.

DE WAAL, F. B. M. **Mama's last hug**: animal emotions and what they tell us about ourselves. New York: W. W. Norton & Company, 2019.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mille Plateaux**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1980.

DIAS, M. C. **Perspectiva dos funcionamentos**: fundamentos teóricos e aplicações. Rio de Janeiro: Ape'ku Editora, 2019.

DIAS, M. C. **Sobre nós**. São Paulo: Editora Pirilampo, 2016.

DIAS, M. C.; OLIVEIRA, Fabio. **Bioética e suas multiplicidades**. Niterói: Eduff, 2024.

DOOREN, T.; KIRKSEY, E.; MÜNSTER, U. Estudos multiespécies: cultivando artes de atenção. Tradução: Susana Oliveira Dias. **ClimaCom**: Cultura Científica, Campinas, v. 3, n. 7 - Incertezas, p. 39-66, dez. 2016. Disponível em: <https://climacom.mudancasclimaticas.net.br/wp-content/uploads/2014/12/07-Incertezas-nov-2016.pdf>. Acesso em: 6 ago. 2024.

DOOREN, T.; KIRKSEY, E.; MÜNSTER, U. Multispecies studies: cultivating arts of attentiveness. **Environmental Humanities**, v. 8, n. 1, p. 1-23, maio 2016. DOI: <https://doi.org/10.1215/22011919-3527695>.

DUNAYER, J. **Animal equality**: language and liberation. [S. l.]: Lantern Books, 2004.

ESCOBAR, A. **Sentipensar con la tierra**: nuevas lecturas sobre desenvolvimiento, território e diferença. Unaula, Medellín, 2014.

EXAME. Enxames de águas-vivas estão desligando usinas nucleares no Atlântico Norte. **Exame**, mar. 2015. Disponível em: <https://exame.com/tecnologia/enxames-de-aguas-vivas-estao-desligando-usinas-nucleares-no-atlantico-norte/>. Acesso em: 31 jul. 2024.

FAEP. Federação da Agricultura do Estado do Paraná. **Melhoramento Genético em Rebanhos Leiteiros**. Curitiba: FAEP, 2021. Disponível em: <https://www.sistemafaep.org.br/wp-content/uploads/2021/11/PR.0338-Melhoramento-Genetico-em-Rebanhos-Leiteiros.pdf>. Acesso em: 26 jul. 2024.

FANON, F. **Os condenados da terra**. Tradução: José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FARJ. Federação Anarquista do Rio de Janeiro. **Anarquismo social e organização**. Rio de Janeiro: Editora Faísca, 2008.

FAU. Federação Anarquista Uruguaia. **Huerta Grande**: a importância da teoria. [S. l.]: Faísca Publicações Libertárias, 2009. Disponível em: <https://bibliotecaanarquista.org/library/federacao-anarquista-uruguaia-fau-huerta-grande-a-importancia-da-teoria>. Acesso em: 20 dez. 2023.

FERDINAND, M. **Uma ecologia decolonial**: pensar a partir do mundo caribenho. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

FERNÁNDEZ, L. **Hacia mundos más animales**: una crítica al binarismo ontológico. [S. l.]: Ochodoscatro Ediciones, 2020.

FERREIRA, R. Os desafios do tempo presente e a colonialidade da natureza. **Fronteiras**: Revista Catarinense de História, n. 36, p. 69-90, 18 dez. 2020. DOI: <https://doi.org/10.36661/2238-9717.2020n36.11741>.

FISHER, M. **Realismo capitalista**: é mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo. São Paulo: Autonomia Literária, 2020.

FLORES, V. **Interrupciones**: ensayos de poética ativista: escritura, política, educación. Neuquén: Editora La Mondonga Dark, 2013. Disponível em: <https://www.bibliotecafragmentada.org/wp-content/uploads/2014/11/interrupciones-libro-valeria-flores.pdf>. Acesso em: 12 jul. 2024.

FOUCAULT, M. **A história da sexualidade**: a vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

FOUCAULT, M. **The history of sexuality**: an introduction. New York: Pantheon Books, 1978. v. 1.

FOX-KELLER, E. **O Século do Gene**. Tradução: Maria Carmelita Pádua Dias. São Paulo: Editora 34, 2006.

FREITAS-SILVA, R. A.; ORTEGA, F. G. S. Epigenética: definições, mecanismos e implicações para a saúde humana. **Physis**: Revista de Saúde Coletiva, Rio de Janeiro, v. 24, n. 2, p. 511-532, jun. 2014. DOI: 10.1590/S0103-73312014000200011.

FUKUDA, K. *et al.* Diversity and distribution of fungal communities in forest soils dominated by ectomycorrhizal fungi including *Tricholoma matsutake*. **Fungal Ecology**, v. 34, p. 20-26, 2018. DOI: 10.1016/j.funeco.2018.02.004.

G1. Vaca foge a caminho do abate no AM, invade ateliê e assusta funcionários; vídeo. **G1**, Amazonas, 22 maio 2024. Disponível em: <https://g1.globo.com/am/amazonas/noticia/2024/05/22/vaca-foge-a-caminho-do-abate-no-am-invade-atelie-e-assusta-funcionarios-video.ghml>. Acesso em: 31 jul. 2024.

GAARD, G. Novos rumos para o ecofeminismo: em busca de uma ecocrítica mais ecofeminista. In: BRANDÃO, I. *et al.* (org.). **Traduções da cultura**: perspectivas críticas feministas (1970-2010). Tradução: Izabel Brandão e Marina Verçosa de Andrade. Florianópolis: Edufsc; Maceió: Edufal, 2017. p. 783-818.

GAARD, G. Towards a queer ecofeminism. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 19, n. 1, Seção Temática Ecofeminismo e Ecologias Queer, p. 233-253, abr. 2011. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2011000100015>.

GAEDTKE, K. M. Afeto e cuidado nas relações entre humanos e seus animais de estimação. **Mediações - Revista de Ciências Sociais**, Londrina, v. 24, n. 3, p. 84-99, 2019. DOI: 10.5433/2176-6665.2019v24n3p84.

GAN, E.; TSING, A. **Fungal time in the satoyama forest**. Animación de Natalie McKeever. Sydney: Universidad de Sydney, 2013.

GARCIA, L. American cockroaches, racism, and the ecology of the slave ship. **Environment & Society Portal**, Arcadia Collection, n. 29, Autumn 2017. DOI: 10.5282/rcc/8048.

GARCIA, U. Macacos também choram, ou esboço para um conceito ameríndio de espécie. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo, n. 69, p. 179-204, 2018. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v0i69p179-204>.

CRUZ, L. C. Tigre do zoológico volta a receber visitas e atrai curiosos em Cascavel. **Gazeta do Povo**, 21 set. 2021. Disponível em: <https://www.gazetadopovo.com.br/vida-e-cidadania/tigre-hu-volta-a-receber-visitantes-e-atrai-curiosos-em-cascavel-ebqnhb4cd4actm51ylcoyh4jy/>. Acesso em: 6 ago. 2024.

GHOSH, P. Elefantes usam linguagem secreta. **BBC News**, 2010. Disponível em: https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2010/02/100222_lingua_elefantes_pu. Acesso em: 30 jul. 2024.

GILBERT, S.; EPEL, D. **Ecological developmental biology**: integrating epigenetics, medicine, and evolution. Sunderland: Sinauer, 2008.

GORDON, U. Anarquia Viva! Política antiautoritária da prática para a teoria. **Biblioteca Anarquista**, 2008. Disponível em: <https://bibliotecaanarquista.org/library/uri-gordon-anarquia-viva>. Acesso em: 11 jul. 2024.

GROSGOUEL, R. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 31, n. 1, p. 25-49, 2016. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0102-69922016000100003>.

GROSSO, T. **Quando todo refugio se vuelva hostil**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Santos Locos, 2019.

GUIMARÃES, S. Veganismo é um ato de solidariedade com animais não humanos. **Papa Capim**, 22 jul. 2020. Disponível em: <http://www.papacapim.org/2020/07/22/veganismo-e-um-ato-de-solidariedade-com-animais-nao-humanos/>. Acesso em: 29 jul. 2024.

HARAWAY, D. **Staying with the trouble**: making kin in the Chthulucene. Durham: Duke University Press, 2016.

HARPER, A. B. (ed.). **Sistah vegan**: black female vegans speak on food, identity, health, and society. New York: Lantern Books, 2010.

HARVEY, D. **Justicia, naturaleza y la política de la diferencia**. Quito: IAEN Instituto de Altos Estudios Nacionales del Ecuador; Madrid: Traficantes de Sueños, 2018.

HOLLIVER, G. Uma antropologia que dança: algumas notas sobre paisagens de conceitos em Anna Tsing. **Anuário Antropológico**, Brasília, v. 45, n. 3, p. 189-202, 2020. DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.6653>.

HOOKS, B. **Ensinando a transgredir**: a educação como prática da liberdade. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

HOOOPER, B. Vaca foge da fazenda para se juntar a uma manada de bisontes. **El Independiente**, 15 jan. 2018. Disponível em: <https://www.elindependiente.com/2018/01/15/vaca-foge-da-fazenda-para-se-juntar-a-uma-manada-de-bisontes/>. Acesso em: 7 ago. 2024.

HORTA, O. ¿Qué es el especismo? **Devenires**, v. 21, n. 41, p. 163-198, 2020.

HUTCHINSON, J. **The families of flowering plants, arranged according to a new system based on their probable phylogeny**. 2. ed. Oxford: Clarendon Press, 1964.

IBAMA. Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis. IBAMA proíbe a caça do javali no Brasil. **IBAMA Notícias**, 2023. Disponível em: <https://www.ibama.gov.br/noticias/2023/ibama-proibe-caca-do-javali-no-brasil>. Acesso em: 26 jul. 2024.

INGOLD, T. Footprints through the weather-world: walking, breathing, knowing. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, v. 16, n. 1, p. 121-139, 2010.

IUCN. International Union for Conservation of Nature. Red list of threatened species. Bison bison. **IUCN**, 2024. Disponível em: <https://www.iucnredlist.org/species/2815/123789863>. Acesso em: 26 jul. 2024.

JACOB, L. P. A dança das abelhas: Carlos de Oliveira em diálogo com seu tempo. **Metamorfoses**, Rio de Janeiro, v. 18, n. 2, 2021. DOI: 10.35520/metamorfoses.2021.v18n2a45884.

JONES, A. What are matsutake mushrooms, and how are they used? **The Spruce Eats**, 2023. Disponível em: <https://www.thespruceeats.com/what-are-matsutake-mushrooms-5212688>. Acesso em: 20 jul. 2024.

JONES, P. **Aftershock**: confronting trauma in a violent world: a guide for activists and their allies. Brooklyn: Lantern Books, 2009.

KINZLER, K. D. Language as a social cue. **Annual Review of Psychology**, v. 72, p. 241-264, 2021. DOI: <https://doi.org/10.1146/annurev-psych-010418-103034>.

KO, A.; KO, S. **Aphro-ismo**: ensayos de dos hermanas sobre cultura popular, feminismo y veganismo negro. [S. l.]: Ochodoscuatro Ediciones, 2021.

KOHN, E. **How forests think**: toward an anthropology beyond the human. Berkeley: University of California Press, 2013.

KOPENAWA, D.; ALBERT, B. **The falling sky**: words of a Yanomami Shaman. [S. l.: s. n.], 2010.

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

KROPOTKIN, P. **Mutual aid**: a factor of evolution. New York: McClure Phillips & Co., 1902.

LATOUR, B. **Jamais fomos modernos**: ensaio de antropologia simétrica. Tradução: Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

LATOUR, B. **Ciência em ação**: Como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora. Tradução: Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Editora Unesp, 2000.

LATOUR, B. **Politics of nature**: how to bring the sciences into democracy. Cambridge: Harvard University Press, 2004.

LÉVI-STRAUSS, C. **O totemismo hoje**. São Paulo: Perspectiva, 1975.

LORDE, A. The master's tools will never dismantle the master's house. In: LORDE, A. **Sister outsider**: essays and speeches. Berkeley: Crossing Press, 1984. p. 110.

LUGONES, M. Rumo a um feminismo descolonial. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-952, 2014. DOI: <https://doi.org/10.1590/%x>.

MACIEL, M. E. (org.). **Pensar/escrever o animal**: ensaios de zoopoética e biopolítica. Florianópolis: Editora UFSC, 2011. 422 p.

MACINNIS, C. C.; HODSON, G. It ain't easy eating greens: evidence of bias toward vegetarians and vegans from both source and target. **Group Processes & Intergroup Relations**, v. 20, n. 6, p. 721-744, 2017. DOI: <https://doi.org/10.1177/1368430215618253>.

MALDONADO-TORRES, N. A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, n. 80, p. 71-114, 2017. DOI: <https://doi.org/10.4000/rccs.695>.

MANSILLA-QUIÑONES, P.; MELÍN PEHUÉN, M.; CURAMILL VILLANAO, A. Confronting coloniality of nature: Strategies to recover water and life in Mapuche territory. **Geoforum**, v. 148, p. 103922, 2024. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.geoforum.2023.103922>.

MARÍN, A. Foné. In: CASAIS, J. (org.). **Algo tengo para decir**. Buenos Aires: Demolición em Suspense, 2020.

- MARTINS, R. M. Macacos invadem zoológico e libertam colegas em Cascavel (PR). **UOL**, São Paulo, 10 jun. 2013. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2013/06/10/macacos-invadem-zoologico-e-libertam-colegas-em-cascavel-pr.htm>. Acesso em: 31 jul. 2024.
- MASSUMI, B. **What animals can teach us about politics?** Durham: Duke University Press, 2017.
- MBEMBE, A. **Necropolítica**. Tradução: Renata Santini. São Paulo: n-1 edições, 2016.
- MELIÁ, B. **El Guaraní conquistado y reducido**: Ensayos de etnohistoria. [S. l.: s. n.], 2000.
- MIGNOLO, W. **Histórias locais/projetos globais**: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Tradução: Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.
- MINTZ, S. W. **Sweetness and power**: the place of sugar in modern history. New York: Viking Penguin, 1985.
- MINTZ, S. W. **Worker in the cane**: a Puerto Rican life history. New York: W. W. Norton & Company, 1974.
- MOIN, S. M. A. Connecting the dots: the inextricable link between imagination, creativity and innovation. In: MOIN, S. M. A. **Creativity in the imagination age**: theories, practice and application. Cham: Palgrave Macmillan, 2022.
- MOLINIER, P. A dimensão do cuidar no trabalho hospitalar: abordagem psicodinâmica do trabalho de enfermagem e dos serviços de manutenção. **Revista Brasileira de Saúde Ocupacional**, São Paulo, v. 33, n. 118, p. 06-16, 2008. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0303-76572008000200002>.
- MOORE, J. W. Introduction. Review (Fernand Braudel Center). **World-Ecological Imaginations**, v. 37, n. 3-4, p. 165-172, 2014.
- MOREIRA, A. G.; LAURINO, B.; SCARTEZINI, T. Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno. **Enciclopédia de Antropologia**, São Paulo, 2021. Disponível em: <https://ea.fflch.usp.br/obra/viver-nas-ruinas-paisagens-multiespecies-no-antropoceno>. Acesso em: 26 jul. 2024.
- MÜNSTER, A. **Ernst Bloch**: filosofia da práxis e utopia concreta. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1993.
- NIBERT, D. **Animal oppression and human violence**: domesecration, capitalism, and global conflict. New York: Columbia University Press, 2013.
- NIBERT, D. **Animal oppression and capitalism**. Santa Barbara, CA: Praeger, 2017.
- NODARI, A. Limitar o limite: modos de subsistência. In: DANOWSKI, D.; CASTRO, E. V. SALDANHA, R. (org.). **Os mil nomes de Gaia**. Rio de Janeiro: Editora Machado, 2014. Disponível em: <https://bit.ly/3Aj2dfv>. Acesso em: 18 nov. 2023.

OLIVEIRA, F. Especismo estrutural: los animales no humanos como un grupo oprimido. **Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales**, Buenos Aires, v. 8, n. 2, 2021.

ORTIZ, F. **Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar**. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1978.

PENNE BAKER, J. W.; MEHL, M. R.; NIERDERHOFFER, K. G. Psychological aspects of natural language use: Our words, our selves. **Annual Review of Psychology**, v. 54, p. 547-577, 2003. DOI: <https://doi.org/10.1146/annurev.psych.54.101601.145041>.

PLUMWOOD, V. Nature in the active voice. **Australian Humanities Review**, n. 127, p. 1-14, 1998.

POVINELLI, E. A. **The empire of love: toward a theory of intimacy, genealogy, and carnality**. Durham: Duke University Press, 2006.

PRECIADO, P. **Testo junkie: sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica**. Tradução: Fernanda Mena. São Paulo: Editora n-1, 2014a.

PRECIADO, P. Happy valentine. **Parole de Queer**, 2014b. Disponível em: <https://paroledequeer.blogspot.com/2015/02/happy-valentine-por-paul-b-preciado.html>.

PRECIADO, P. **Um apartamento em Urano: crônicas da travessia**. Tradução: Aníbal Bragança. São Paulo: Editora n-1, 2018.

PTQK, M. **Especies del Chthuluceno**. [S. l.]: Belleza Infinita Editorial, 2019.

PUIG DE LA BELLACASA, M. **Matters of care: speculative ethics in more than human worlds**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2017.

QUINTERO-WEIR, J.; MANSILLA-QUIÑONES, P.; MOREIRA-MUÑOZ, A. The exile of Juyá: decolonial geonarratives of water. **GeoHumanities**, v. 9, n. 1, 2023, p. 24-44. DOI: 10.1080/2373566X.2022.2155561.

R7. Touro foge de leilão e morre enforcado por moradores em Mato Grosso. **R7**, São Paulo, 09 out. 2014. Disponível em: <https://noticias.r7.com/cidades/touro-foge-de-leilao-e-morre-enforcado-por-moradores-em-mato-grosso-09102014/>. Acesso em: 31 jul. 2024.

RAVEN, J. A.; FALKOWSKI, P. G. Oceanic sinks for atmospheric CO₂. **Plant, Cell & Environment**, v. 22, n. 6, 1999, p. 741-755. DOI: 10.1046/j.1365-3040.1999.00419.x.

WORLD ECONOMIC OUTLOOK DATABASE. Report for Selected Countries and Subjects, 2023. Disponível em: <https://www.imf.org/en/Publications/WEO/weo-data-base/2023/April/weo-report?c=536,&s=NGDPD,PPPGDP,NGDPDPC,PPPPC,PPP SH,&sy=2020&ey=2027&ssm=0&scsm=1&sc=0&ssd=1&ssc=0&sic=0&sort=country&ds=.&br=1>. Acesso em: 14 jul. 2024.

RESENDE, L. P. A. **O papel da construção de nicho na evolução e ecologia da socialidade em aranhas**. 2020. 135 f. Tese (Doutorado em Ecologia) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2020. Disponível: <https://repositorio.ufba.br/handle/ri/32713>. Acesso: 22 fev. 2022.

RICH, A. **On lies, secrets, and silence**: selected prose 1966-1978. New York: W. W. Norton & Company, 1979.

RIVERA CUSICANQUI, S. Hambre de huelga. *In*: RIVERA CUSICANQUI, S. **Un mundo ch'ixi es posible**: ensayos desde un presente en crisis. Buenos Aires: Tinta Limón, 2018. p. 87-97.

ROBBINS, P.; MARKS, B. Assemblage geographies. *In*: SMITH, S. *et al.* (ed.). **The Sage handbook of social geographies**. Londres: Sage, 2010. p. 176-194.

ROBINSON, B. Mushrooms and economic returns under different management regimes. *In*: CUNNINGHAM, A.; YANG, X. (ed.). **Mushrooms in forests and woodlands**. New York: Routledge, 2011. p. 194-195.

ROBINSON, M. As raízes do meu veganismo indígena. **Journal for Critical Animal Studies**, v. 10, n. 3, p. 51-63, 2012.

ROCHA, J. J. G. Direito, decolonialidade e giro multiespécie. **Revista Direito e Práxis**, Rio de Janeiro, v. 12, n. 2, p. 885-914, 2022. DOI: 10.1590/2179-8966/2020/46939.

ROCHEDO, M. **Manual de comportamento animal**. São Paulo: Editora Rideel, 2009.

ROTHGERBER, H. Efforts to overcome vegetarian-induced dissonance among meat eaters. **Appetite**, v. 79, p. 32-41, 2014. DOI : <https://doi.org/10.1016/j.appet.2014.04.003>.

RUCOVSKY, M. M. La huella animal, una mirada salvaje desde el transfeminismo. **Diario Con Vos**, 2020. Disponible en: www.diarioconvos.com/2022/04/29/la-huella-animal-una-mirada-salvaje-desde-el-transfeminismo/. Acesso: 2 maio 2024.

SANTOS, A. B.; PEREIRA, S. **A terra dá, a terra quer**. Brasil: Ubu Editora, 2023.

SANTUÁRIO VOZ ANIMAL. Quem Somos. **Santuário Voz Animal**, São Paulo, [2024]. Disponível em: <https://www.santuariovozanimal.com.br/quem-somos/>. Acesso em: 31 jul. 2024.

SAURA, G. La vaca que se emancipo. **La vanguardia**, Barcelona, 3 feb. 2018. Disponível em: www.lavanguardia.com/natural/20180203/44478537957/vaca-manada-bisontes-polonia.html. Acesso em: 31 jul. 2024.

SBARRA, J. **Plástico cruel**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Dagas del Sur, 2021.

SCHAEFFER, J. L. **O fim da exceção humana**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.

SCHENCK, N. C.; PEREZ, Y. **Manual for the identification of VA mycorrhizal fungi**. Gainesville: University of Florida, 1988. 241 p.

SCHIEBINGER, L. **O feminismo mudou a ciência?** Tradução: Rosaura Eichenberg. Bauru: EDUSC, 2001.

SCOTT, J. C. **Domination and the arts of resistance: hidden transcripts**. New Haven: Yale University Press, 1990.

SEMPÉRTEGUI, A. Decolonizing the anti-extractive struggle: Amazonian women's practices of forest-making in Ecuador. **Journal of International Women's Studies**, v. 21, n. 7, p. 122-138, 2020. Disponível em: <https://vc.bridgew.edu/jiws/vol21/iss7/10>. Acesso em: 31 jul. 2024.

SERRATO, C. Ecological indigenous foodways and the healing of all our relations. **Journal for Critical Animal Studies**, v. 8, n. 3, p. 52-60, 2010.

SHAW, R. Nature, culture, and disasters: floods in Bangladesh. *In*: CROLL, E.; PARKIN, D. (ed.). **Bush base: forest farm**. London: Routledge, 1992. p. 200-217.

SHUKIN, N. **Animal capital: rendering life in biopolitical times**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009.

SILVA, A. D.; SILVA, S. D. A natureza e a modernidade urbana de Goiânia nos discursos da cidade símbolo do Oeste brasileiro (1932-1942). **Historia Crítica**, n. 74, p. 65-93, 2019. Disponível em: <https://journals.openedition.org/histcrit/1599?lang=pt>. Acesso em: 24 jul. 2024.

SILVA, R. V. A práxis anarquista: superação da alienação e a busca pela autonomia. **Biblioteca Anarquista**, 2011. Disponível em: <https://bibliotecaanarquista.org/library/rafael-viana-da-silva-a-praxis-anarquista-superacao-da-alienacao-e-a-busca-pela-autonomia#fn4>. Acesso: 11 jul. 2024.

SINGER, P. A vida dos animais. *In*: COETZEE, J. M. **A vida dos animais**. Tradução: Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 102-110.

SMITH, A. Indigeneity, settler colonialism, white supremacy. *In*: SIMPSON, A.; SMITH, A. (ed.). **Theorizing native studies**. Durham: Duke University Press, 2014. p. 263-281.

SOLÓN, P. **Alternativas sistêmicas**. São Paulo: Autonomia Literária, 2019.

SOSA VILLADA, C. Hay que inventarse nuevas alianzas. **Andenbuch**, 2021. Disponível em: <https://andenbuch.de/hay-que-inventarse-nuevas-alianzas/>. Acesso: 12 mar. 2021.

SPECK DE SOUSA, R. Especismo e violência estrutural: um círculo retroalimentador a ser superado a partir do enfoque dos direitos animais. **Revista Jurídica Luso-Brasileira**, v. 8, n. 2, p. 785-814, 2022. Disponível em: https://www.cidp.pt/revistas/rjlb/2022/2/2022_02_0785_0814.pdf. Acesso em: 12 jul. 2024.

STAMETS, P. **Mycelium running**. [S. l.]: Ten Speed Press, 2005.

STOLER, A. **Carnal knowledge and imperial power: race and the intimate in colonial rule**. Berkeley: University of California Press, 2002.

SÜSSEKIND, F. Sobre a vida multiespécie. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo, n. 69, p. 159-178, 2018. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v0i69.p159-178>.

SUZUKI, D. **The sacred balance**: rediscovering our place in nature. Vancouver: Greystone Books, 2005.

TERRA. 14 mil defendem vida de tigre apesar de zoo negar sacrifício. **Terra**, São Paulo, 26 ago. 2014. Disponível em: <https://www.terra.com.br/noticias/brasil/cidades/14-mil-defendem-vida-de-tigre-apesar-de-zoo-negar-sacrificio,2a77865995d97410VgnVCM20000099cceb0aRCRD.html>. Acesso em: 25 jul. 2024.

TSING, A. **Friction**: an ethnography of global connection. Durham: Duke University Press, 2005.

TSING, A. Arts of inclusion, or, how to love a mushroom. **Australian Humanities Review**, n. 50, p. 5-22, 2011. <https://press-files.anu.edu.au/downloads/press/p111121/pdf/ch019.pdf>. Acesso em: 25 jul. 2024.

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

TSING, A. **Viver nas ruínas**: paisagens multiespécies no Antropoceno. Tradução: Thiago Mota Cardoso e Rafael Victorino Devos. São Paulo: IEB Mil Folhas, 2019.

VANGAS, T. This lost cow joined a herd of bison and adopted their lifestyle. **Earthly Mission**, 2023. Disponível em: <https://earthlymission.com/lost-cow-joined-bison-herd/>. Acesso em: 26 jul. 2024.

VILLADA, S. C. Hay que inventarse nuevas alianzas. **Andenbuch**, 24 mar. 2021. Disponível em: <https://andenbuch.de/hay-que-inventarse-nuevas-alianzas/>. Acesso em: 20 de julho de 2024.

WEIZMAN, E. Israel's architecture of occupation: Eyal Weizman on Gaza & targeting of Jewish pro-Palestinian voices. **Democracy Now!**, 2017. Disponível em: https://www.democracynow.org/2017/12/27/israels_architecture_of_occupation_eyal_weizman. Acesso em: 15 jul. 2024.

WHITELOCKS, S. This little piggy ain't going to no market: real-life Babe the pig leaps from a moving truck on his way to the slaughterhouse. **Daily Mail**, June, 2014. Disponível em: <https://www.dailymail.co.uk/news/article-2656556/A-real-life-Babe-Brave-pig-leaps-moving-truck-way-slaughterhouse.html>. Acesso em: 26 mar. 2024.

WOLFE, C. **Animal rites**. Chicago: University of Chicago Press, 2003.

YAMADA, K.; OMASA, K. Ecophysiological studies on mycorrhizal symbiosis in forest ecosystems. **Journal of Plant Research**, v. 116, n. 1, p. 1-9, 2003.

YARROW, T. Reviewed work: friction: an ethnography of global connection by Anna Lowenhaupt Tsing. **Political and Legal Anthropology Review**, v. 29, n. 2, p. 291-296, Nov. 2006. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/24497582>. Acesso em: 14 jul. 2024.

YVANCOS, J. M. **Poética de la ficción**. Madrid: Síntesis, 1993. p. 73-82.