



QUANDO A FILOSOFIA SE TORNA SEMENTE: UMA VIAGEM ATRAVÉS DE MUNDOS ARTEFACTUAIS E (IM)PROVÁVEIS ENCONTROS

MARÍLIA MELLO PISANI¹

RESUMO: Neste texto vamos fazer uma viagem com Donna Haraway e diferentes seres multiespécies pelos espaços úmidos e áridos da Terra. Foram mobilizadas estratégias narrativas aprendidas com Haraway, como a *cama de gato* [*cat's cradle*], a *difração*, o *olhar tocante* [*fingery eyes*] e o *filtro ultravioleta*. Estas estratégias são essenciais para provocar um *giro* (*tropos*) nas categorias epistemológicas coloniais, produzindo um pensamento nem moderno nem pós-moderno, mas *a-moderno*, cujas consequências são: fazer ver como se constitui o par modernidade/colonialidade; evitar a noção de progresso, Luzes, fins ou origens; mobilizar a noção de natureza artefactual/ *naturezacultura* para olhar as produções semiótico-políticas da natureza, i.e., a produção artificial da natureza; possibilitar uma leitura cosmopolítica da biologia; problematizar a categoria de indivíduo a partir da noção de simbiose e holobionte; e avançar da noção de representação política para a de articulação e de aliança. Haraway tece uma teia de elementos complexos para lidar com a complexidade mesma da sobrevivência da Terra no século XXI. Com a sua ajuda e a de outras vozes, atravessamos alguns espaços de memórias comuns (*topos*) para, caminhando junto, abrir estratégias de pensamento e de ação que permitam articular as diferentes formas de (re)existência. O texto convida a uma outra postura do corpo. Para ser lido é necessária uma abertura da percepção sensível muito mais do que da consciência. A linguagem faz muito mais do que diz. Não iremos apresentar conceitos, mas fazê-los atuar. Este é um texto para aprendizado conjunto de uma linguagem desinstitucionalizada que permita fazer vínculos para além dos espaços acadêmicos, criando (im)prováveis encontros. É assim que esperamos que a filosofia se torne semente e fertilize espaços mais úmidos e plenos de húmus.

PALAVRAS-CHAVE: Filosofia situada; Escrivência; Política de Aliança; Florestania; Esquilos.

ABSTRACT: In this article we are going to take a trip with Donna Haraway and different multispecies beings through the humid and arid spaces of the Earth. Narrative strategies learned from Donna Haraway were used, such as the "cat's cradle", the "diffraction", the "fingery eyes" and the ultraviolet filters. These strategies are essential to provoke a turn (*tropos*) in epistemological and colonial categories, producing a thought neither modern nor postmodern, but a-modern, whose consequences are: showing how the alliance between modernity and coloniality is constituted; avoid any notion of progress, Lights, ends or origins; mobilize a notion of nature as artefactual/ natureculture to look at the semiotic-political productions of nature, that is, the artificial production of nature; enable a cosmopolitical reading of biology; problematize the category of individual from the notion of symbiosis and holobiont; and move from the notion of political representation to articulation and alliance. Haraway weaves a series of complex elements to deal with the challenges of Earth's survival in the 21st century. With her help and many other voices, we crossed together some spaces of common memory (*topos*)

¹ Professora de Filosofia da Universidade Federal do ABC (UFABC). Doutora em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). E-mail: marilia.m.pisani@gmail.com.

to open strategies of thought and action that allow us to articulate different forms of (re)existence. The text invites a new attitude of the body. To be read an opening of sensitive perception is needed much more than of consciousness. Language does much more than it says. We will not present concepts, but make them work. This is a text for learning of a deinstitutionalized language that allows a link beyond academic spaces, creating (im)probable encounters. This is how we hope that philosophy will become seed and fertilize more humid and humus-filled spaces.

KEYWORDS: Situated Philosophy; To Write-Living; Politics of Alliance; Forestry; Squirrels.

Primeiras palavras, la palabra más sencilla. Os dias não estão fáceis para escrever e, no entanto, é preciso. Escrever será a faca amorosa, a marretada sensível, a arma mais eficaz que tenho neste momento. Escrever para não afogar, para não deixar perecer, para lembrar, para (re)viver. Escrever a palavra que é nossa, a palavra tecida em múltiplas vozes. É isso que este texto fará. É isso que tem que ser feito. Quem escreve? Não sei ainda, cada vez que tento responder, me escapa. Não há "eu" a "dar voz" ou falar em nome de alguém... então vamos, caminha, olha, ouve... sentes? vamos entoar junt@s² um canto para, quem sabe, em breve, um dia, voltar a dançar. A dança ritual, a dança de luta e de (re)existência. Esse canto é quase um sussurro, um sussurro baixinho para que se possa ouvir as dores daquel@s que tiveram a palavra soterrada sobre a terra, para que se possa ouvir a voz daquel@s que gritam de dor e de raiva e que essa voz se transforme em luta libertadora.

Contra la muerte, nosotros demandamos vida.
Contra el silencio, exigimos la palabra y el respeto.
Contra el olvido, la memoria.
Contra la humillación y el desprecio, la dignidad.
Contra la opresión, la rebeldía.
Contra la esclavitud, la libertad.
Contra la imposición, la democracia.
Contra el crimen, la justicia.
¿Quién con un poco de humanidad en las venas podría o puede cuestionar esas demandas?
Y en ese entonces muchos escucharon.
Entre la Luz y la Sombra, discurso de Subcomandante Marcos em sua despedida ao EZLN,
proferido em maio de 2014 (MARCOS, 2014, s/ pg)

No entanto, há um "eu" localizado em algum lugar deste caminho. Um eu atravessado e em travessia. Pois este texto carrega as marcas da hora e do local em que foi escrito.³

² Utilizo o símbolo @ por inspiração de Donna Haraway (Modest_Witness@Second_Millennium. FemaleMan@_Meets_OncoMouse™. Feminism and technoscience, 1997). O símbolo gráfico "arroba" @ representa a preposição "at", do inglês, que indica "onde algo está situado". Em Haraway aparece como jogo narrativo e filosófico que tensiona os limites e fronteiras de conceitos como fato/ficção, real/virtual, humano/animal, masculino/feminino, natureza/cultura, biologia/cultura, técnica/natureza, através de uma "posição subjetiva ciborgue".

³ Versão adaptada do Prefácio de Adrienne Rich em *What Is Found There: Notebooks on Poetry and Politics*: "este livro reflete o tempo e o local em que foi escrito: um suposto triunfo do capitalismo corporativo no qual nossa experiência - nosso próprio desejo - é tirada de nós, processada e rotulada e vendida para nós antes de termos

Babylonia, canto encravado na zona rural da cidade de São Carlos, interior de São Paulo, Brasil. Planeta Terra. Chego aqui no dia 13 de abril de 2020 saindo da zona de contágio que se tornou São Paulo durante a pandemia que assola o mundo e, de maneira muito específica, o Brasil. Este texto começa a ser escrito - a se escrever - no meio de um caminho, numa estrada de terra, de terra vermelha, que atravessa canaviais. Passo por alguns animais que cumprimento abaixando o vidro do carro e acenando com um leve sorriso em cumplicidade por estarmos aqui; um burro, um jumento, dois cavalos, que comem o napiê seco na beira da estrada. Esta terra pela qual passo é território indígena, território de povos *tupi* e povos *jê*, os registros são incertos, as informações desencontradas, nesse apagamento de povos e memórias que marca a constituição das cidades paulistas. A terra foi ocupada por posseiros, que exterminaram e expulsaram os povos originários. O município tem origem no local onde eram as sesmarias do Pinhal, do Monjolinho e do Quilombo, que foram doadas pelo império português entre 1781 e 1812 a fazendeiros latifundiários que ocuparam a região e que estavam impregnados do "espírito bandeirante", o que significa uma forma violenta de colonizar o território. A riqueza do latifúndio foi levantada a partir da apropriação do trabalho do povo negro africano, escravizado para trabalhar nas fazendas da região. A cidade é a segunda maior do interior paulista a mobilizar o tráfico interno, entre 1876 a 1881 só a Fazenda Babilônia comercializou cerca de duas mil pessoas escravizadas, pessoas que eram compradas e vendidas e às quais se atribuía um preço de mercado (BRANDÃO, 2008). A região "enriqueceu" às custas da apropriação indigna, violenta e indevida do trabalho alheio, mantido sob correntes, ferro quente e muita dor ... ouve? *Ouçó*... "A razão pela qual nós estamos aqui hoje traz muita dor. Essa dor de ser discriminado por um olhar"... (fala de Luis Silva Cuti durante debate da FECONEZU, Festival Comunitário Negro Zumbi, em janeiro de 1980, São Carlos. Para ouvir junto, ver o documentário *Ori*, sobre a história do movimento negro de 1977-1988, com narração de Maria Beatriz Nascimento, direção de Raquel Gerber, especialmente o registro de 46:00-51:17 que se passa na cidade de São Carlos).

Nunca entendi porque um Y na Babylonia, hoje nome de um bairro da zona rural, mas ouvi dizer que deve ter a ver com a ocupação por ingleses na época da construção da linha férrea, mais ou menos na mesma época da chegada da imigração italiana para trabalhar nas fazendas de café e açúcar, antes do gado e do pasto. Em 1902, o decreto Prinetti suspendeu imigração italiana subsidiada para trabalhar na Fazenda, devido aos frequentes maus-tratos, à

tivemos a chance de nomear para nós mesmos (o que realmente queremos e tememos?) ou de habitar em nossas ambiguidades e contradições." (RICH, 2003, p.xvi)

violência e às péssimas condições de trabalho e de vida dos colonos no Brasil. Passo em frente à estação de trem, hoje abandonada, vejo a velha casa e um cachorro magro que me olha, faminto, doente, à espera do trem esperança que nunca vem.

Chego aqui com uma bagagem para não sei quanto tempo, peguei tudo que podia rapidamente de um dia para outro, duas malas, livros, equipamentos de registro, o resto de comida que tinha, algumas plantas que consegui carregar. Fechei a casa numa despedida triste, dei adeus a cada cômodo, fui fechando cada uma das portas, adeus aos objetos amorosos cheios de histórias muito mais do que de preço, resultados de uma vida de relações entre seres e coisas, coisas e seres. Saí, fechei a última porta sem saber quando voltar. Não olhei para trás. Já dentro do carro, atravessei a cidade, comovida em ver novamente as ruas depois de um mês sem sair. Estranha sensação, algo diferente, mas fico sem palavras. No semáforo, um homem e uma criança de colo se aproximam, abro o vidro e ajudo como posso, com algumas frutas, bolachas e um pouco de dinheiro que tinha. Esqueci de colocar a máscara? Sigo em direção à estrada para o interior, já é final da tarde e o céu está ultravioleta, mas não sigo sem antes parar o carro no acostamento e tirar a última foto, a imagem-registro que me certifica de que isso está de fato acontecendo. São Paulo, 13 de abril de 2020, 16 horas e 37 min. Coloco música bem alta, para não ouvir, para não pensar, para não sentir, apenas ir. Não deu tempo de chorar.

O céu ultravioleta me acompanhou por quase todo o caminho. Céu de ficção científica. Quando chego o ar está gelado, sinto cheiro de mato, de terra, úmida, ouço apenas a cantoria dos insetos e o barulho do carro atravessando a noite. Venho não para fugir, afinal não há escape, não há salvação. É apenas um tempo para reaprumar o corpo e reorientar a bússola. Não sei quanto tempo. Não há ingenuidade neste texto. "(...) aprendi que, se a serenidade for a condição prima da ave, a ela, mesmo em momentos de profunda tormenta, caberá reaprumar o corpo, avaliar a condição de vôo e de pouso, e seguir adiante." (poesia de Conceição Evaristo, transcrita à mão em folha de papel de origami e entregue a mim por Léa Tosold dentro de um envelope branco no dia 30/09/19, onde leio: "para abrir em vôo").

O caminho que me trás até aqui não começou nesta estrada e nem a bagagem que trago se resume aos objetos materiais que carrego. Também não chego sozinha, pois trago cada *amig@ human@* e *não-human@* que encontrei nesta vida e que me compõe. Também trago muitos diários: diário de sonhos, diário geral (diário G), diários de pesquisa. Relendo, começo a tecer histórias, histórias que permitem imaginar outros futuros possíveis; entre (re)ler, (re)escrever, eu ando, vôo, e encontro as linhas que cruzam as vozes e os caminhos dessa *textura*.

É incrível a potência... é como se certas coisas só fossem possíveis no nosso contexto apesar de ser um contexto de tantas impossibilidades. Porque o que resiste está vivo. É como se fossem redes mesmo né, forjando aquilo que parecia impossível até a véspera e que quando acontece é como se a gente reconhecesse aquilo que a gente conhece desde sempre. Como diria Lélia Gonzalez, aquele saber que a gente não sabe que a gente sabe. É noix na terra, com água e alimento... a gente vai construir nossos quilombos, espaço de possibilidade em que a gente viva um tempo que não seja morto. (trecho de uma transcrição de um áudio de Léa Tosold no diário G, enviado na madrugada do dia 3 de novembro de 2019, depois do meu relato sobre o surpreendente encontro com Donna Haraway e um esquilo muito bravo, em Santa Cruz, CA. O relato se chama "Noite do indizível")

Organizo um espaço de trabalho para a construção deste texto. Uma mesa pequena sob o sol. Preciso de sol, para aquecer, para lembrar o toque e o abraço. Estas palavras não poderiam ter sido escritas em outro espaço-tempo. Escrevo "como se a vida dependesse disso" (RICH, 2003, p.33). Mas as coisas estão confusas, e para aterrar não basta colocar o pé na terra, é preciso reconhecer os passos que trouxeram até aqui. Achar o fio que dá sentido a um trajeto de vida. *Escreviver*, como aprendi com Léa, que aprendeu com Conceição Evaristo, que aprendeu... Para *escreviver* preciso dos diários. Diários não são registros daquilo que simplesmente se passa no dia a dia, nem relatos de grandes acontecimentos; o dia a dia não é um amontoado de acontecimentos estáticos que registro apenas para não esquecer; com o diário eu "breco" o tempo para olhar e ouvir melhor, eu aceito que o "eu" não controla todos os processos, nem sobre "mim" mesma. Ali anoto detalhes que importam e que passariam despercebidos, detalhes que fixam um tempo-espaço narrativo e que me permitem (re)tornar e (re)ver os processos que estão em movimento e, ao perceber isso, também colocar movimento naquilo que parece sem saída. O diário é uma ferramenta para tecer a vida e se fazer ao se tecer.

Sábado, 20 de julho de 2024, Califórnia. Na primeira página do diário, Lauren Oya Olamina escreve sobre o sonho que teve naquela noite, noite de seu décimo quinto aniversário. É um sonho em que ela está aprendendo a voar, a levitar, e ela está aprendendo sozinha porque não tem ninguém para ensinar. Não é o primeiro sonho assim e a cada sonho ela aprende um pouquinho mais, a cada sonho "confio mais em minha capacidade, mas ainda sinto medo. Ainda não consigo controlar a direção muito bem." O ato de se mover "como se se escorregasse no ar" produz uma mistura de terror e de alegria. Mas há fogo à frente e ela ainda não sabe muito bem se desviar. Acorda. Escuridão. Na segunda parte do sonho - não sei se é mesmo sonho ou relato de lembrança -, ela conversa com a madrastra em espanhol, numa noite escura sob a luz das estrelas, olhando para a amplidão da Via Láctea, acompanhando o rastro de um meteoro que risca o céu. Ao longe elas vêem as luzes da cidade da qual estão separadas por alguns bons quilômetros e por um muro enorme, mais ameaçador do que protetor.

O diário de Lauren cobre o período 2024 a 2027. Além do diário que é apresentado a nós em forma de livro, ela carrega outros diários e cadernos: em um deles ela testa e anota os versos que constituirão os ensinamentos de *Semente da terra: o livro dos vivos*, cujos sentidos vamos descobrindo ao longo da leitura; em outro, ela anota tudo que possa ajudar a "sobreviver lá fora", como manuais de sobrevivência em ambientes selvagens, toma notas sobre tipos de armas e instruções de tiro, emergências médicas, tipos de plantas nativas e naturalizadas da região, construção de casas de madeira, criação de gado, cultivo de plantações, fazer sabão, etc. O ano é 2025, Lauren conversa com uma amiga que também mora na comunidade isolada constituída de famílias semi-pobres que ainda conseguem garantir a sobrevivência, que se ajudam e se protegem. "Lá fora", fora do muro, o mundo já desabou, a violência generalizada se espalhou, pessoas vagam pelas ruas sem comida, sem água, sem nada, matam por fome ou pelo vício na dor. Casas foram saqueadas, os reservatórios de água estão cercados pela política e homens armados, a água ficou mais cara do que a gasolina, mas ninguém usa carros porque foram depredados e estão enferrujados pelas ruas; cachorros selvagens andam sedentos por uma presa; cidades foram compradas por Empresas que trocam a segurança das pessoas por trabalho, gerando um ciclo de escravidão por dívida; para andar nas ruas é necessário estar sujo, porque se estiver limpa a pessoa torna-se um alvo; ninguém sai sem armas.

"Aprender a sobreviver". Lauren, uma menina negra de 15 anos, criada por pai pastor batista numa comunidade intercultural na Califórnia, ela sabe que os muros não vão durar muito tempo, em breve serão invadidos. A cada dia um novo roubo, um novo assassinato, uma nova tentativa de invasão. Em breve os muros não vão mais segurar o mundo lá fora. "Quero que você leve isso a sério"; "podemos parar de negar a realidade ou esperar que ela desapareça por mágica"; "Se não nos salvarmos, estaremos mortos. Agora, use a sua imaginação"; "Qualquer informação de sobrevivência em enciclopédias, biografias, qualquer coisa que te ajude a aprender a viver fora daqui e a se defender. Até mesmo um pouco de ficção pode ser útil"; "Acho que todos nós deveríamos estudar livros como estes. Acho que deveríamos enterrar dinheiro e outras necessidades no chão, onde ladrões não os encontrem. Acho que precisamos fazer pacotes de emergência, malas prontas com nossas coisas, para o caso de termos que sair daqui depressa. Dinheiro, alimento, roupas, fósforo, um cobertor..."; "Precisamos de nossa paranóia para continuarmos vivos". "Pretendo sobreviver":

_ Estou falando de mudanças. (...) Foram mudanças lentas se comparadas a qualquer coisa que possa acontecer aqui, mas foi necessário que uma praga se espalhasse para algumas pessoas perceberem que as coisas *podiam* mudar. (...)

_ As coisas também estão mudando agora. Nossos adultos não foram dizimados por uma praga, por isso ainda estão presos no passado, esperando pela volta dos bons tempos. Mas as

coisas mudaram muito, e mudarão mais. Estão sempre mudando. (...) As pessoas mudaram o clima do mundo. Agora, esperam pela volta dos bons tempos. (trecho de uma conversa de Lauren Olamina, em BUTLER, 2018, p.74- 77)

O livro *Parábola do Semeador: semente da terra* é o primeiro dos quatro volumes de uma série escrita por Octávia E. Butler, a primeira escritora negra premiada no mundo masculinista da ficção científica. Nascida na Califórnia em 1947, criada numa comunidade racializada e segregada, filha de uma empregada doméstica e de um engraxate, Butler começou a escrever ficção como uma forma de "fugir daquele mundo limitado no qual estava presa" (BUTLER, 2018, p.413). Ela conta que fantasiava viajar e ver as coisas que via na revista *National Geographic* que a mãe trazia para sua casa. "Fantasiava sobre viver vidas impossíveis". Começou então a se interessar por paleontologia, geologia, programas espaciais, biologia, botânica. Lauren Olamina é a personagem de uma autobiografia ficcional que conta a história de uma menina que começa uma nova religião, uma religião destituída de deus antropomórfico ou entidade caridosa senciente, uma religião que recusa a atitude de que as coisas se resolvem por si mesmas sem a necessidade de nossa ação, uma religião, portanto, que ensina a ser ativa, a abraçar a mudança e a moldar a mudança: "Deus não é bom nem mau, nem amoroso ou odioso. Deus é Poder. Deus é Mudança. Encontrar o que precisamos é nosso dever genuíno: dentro de nós mesmos, dentro uns dos outros, em nosso destino" (trecho escrito por Lauren Oya Olamina, em *Semente da Terra*, apud. Idem, p.304).

A *Semente da Terra* foi escrita por Butler/Olamina a partir de estudos da Bíblia, do Budismo, do *Tao Te Ching: o livro do caminho e da virtude* e dos Orixás do povo Iorubá. A *Parábola do Semeador* conta a história de Lauren na travessia pela Califórnia depois de sua comunidade ter sido dizimada. Ela caminha a pé em busca de água e terra para cultivar sementes, alimentos e constituir uma nova comunidade baseada nos princípios da *Semente da Terra*. Esta ficção científica não narra, porém, uma história alienígena ou mágica, mas "olha para onde estamos agora, o que estamos fazendo agora, e para imaginar onde alguns de nossos comportamentos atuais e problemas negligenciados podem nos levar" (Idem, p.416-7).

Olhei para a crescente distância entre ricos e pobres, para o trabalho precarizado, para nossa disposição em construir e encher prisões, nossa relutância em construir e reformar escolas e bibliotecas, e para nosso ataque ao meio ambiente. Em especial, olhei para o aquecimento global e nas maneiras como ele provavelmente mudará as coisas para nós. (BUTLER, 2018, p.417)

Velar os mortos, lembrar de cada pessoa querida que se perdeu, lembrar de suas canções e poesias preferidas, enterrá-los mesmo que seja simbolicamente e plantar, semear. À nova comunidade foi dado o nome de "Bolota", nome do fruto da árvore do Carvalho com o qual a família de Lauren aprendeu a fazer um pãozinho que alimentou-@s durante a caminhada. A

comunidade formada juntou pessoas que Lauren encontrou no trajeto: duas jovens negras, um homem negro de 40 anos com uma criança, um homem negro de 60 anos, um jovem branco de 20 anos, uma mulher hispânica com uma criança, duas mulheres brancas, um latino negro, e uma mulher descendente de pai japonês, mãe negra e marido mexicano, com a filha, "as duas pessoas mais miscigenadas que eu já tinha conhecido" (Idem, p. 357). Curiosas alianças acontecem quando encontros são necessários e possíveis... Quando se planta em terra boa, e generosa, a semente germina, cresce, produz uma grande colheita para todo mundo. Lucas 8: 5-8.

A bolota também é um dos frutos preferidos dos esquilos. No outono eles trabalham assiduamente para se preparar para o inverno. Juntando várias delas e enterrando, eles armazenam os alimentos necessários para enfrentar os duros momentos que hão de vir. Esquilos são roedores precavidos, eles se preparam para os tempos gélidos. Apesar de terem hábitos mais solitários, no inverno os esquilos se juntam e fazem comunidades para se aquecer. Além disso, os esquilos também estabelecem uma interessante aliança com pássaros: esquilos são capazes de identificar pelo tipo de canto das aves o aparecimento de predadores e quando isso acontece eles conseguem avisar aos demais sobre o perigo à vista, ou seja, esquilos conversam para se ajudar e o fazem movimentando o próprio corpo, especialmente as caudas grandes, peludas e pesadas que possuem. Como são seres pequenos e vivem perto da base da cadeia alimentar de muitos outros animais, os esquilos estão sempre muito atentos e ansiosos também. Tal como para os humanos, as cidades são um problema para os esquilos: as luzes dificultam a nossa capacidade de ver as estrelas assim como o barulho dificulta a capacidade dos esquilos de ouvir o som dos pássaros. Isso faz com que eles fiquem ainda mais irritados e não saibam muito bem para onde ir. Mais ou menos como nós.

Domingo, 3 de novembro de 2019, Santa Cruz, Califórnia. Era aproximadamente uma e meia da manhã quando, ainda entre o sonho e a vigília, despertei assustada, com o coração disparado e a respiração ofegante, sentindo o medo atravessar e estremecer a minha espinha. Não tive coragem de olhar imediatamente, então me escondi embaixo do travesseiro para pensar o que fazer. Um pouco mais calma, e tentando ser corajosa para abrir os olhos, decidi sair da toca feita no desespero de um pesadelo. Devagar, eu tirei a coberta do rosto e olhei para o lado esquerdo da cama, na direção do chão. O gesto foi muito lento, mas quando olhei, eu tomei um tremendo susto: vi um esquilo em pé no meio do quarto, segurando uma das pontas do meu lençol e puxando-o bravamente.

Desde aquele dia tenho estado atenta aos esquilos, não porque queira transformá-los em símbolos, nem porque eu acredite que aquele esquilo tinha alguma mensagem animista⁴ para me passar; faço porque quero ouvir o que eles têm a me dizer. Se o esquilo apareceu para mim, alguma coisa estava aberta a acontecer: "nossas trajetórias se cruzaram no momento em que eu estava pronta para começar algo novo, cuja natureza não via claramente"; "Nenhuma de nós - mulher ou pássaro [esquilo] - é um símbolo, apesar dos esforços para nos fazer isso. Mas eu precisava reconhecer a garça [o esquilo] com o discurso e confirmar o seu nome." - versão adaptada do ensaio *Woman and bird* (RICH, 2003, p.7).

Abro o diário na página do dia 3 de novembro de 2019. Leio a narrativa escrita logo após o encontro com o esquilo, "3 horas e 46 minutos"; e uma segunda inscrição, logo abaixo, escrita de manhã quando me levantei. Lembro de que praticamente não dormi naquela noite. Na manhã seguinte ao sonho, eu me dirigi até a cozinha compartilhada do Hostel Santa Cruz. Já era outono, haviam folhas amareladas por todo o chão, um céu azul, um vento gelado e... esquilos. Era o meu último dia na cidade. Como cheguei lá? Foram tantos os caminhos... mas, com certeza, não cheguei sozinha. Cheguei com a solidariedade de uma rede de amig@s que me acolheram, me encaminharam, me ajudaram de diversas maneiras. Sem financiamento nem bolsa, cheguei com o dinheiro juntado do quarto que passei a alugar, com uma mochila pequena, alguns sonhos e a alegria daquela que move a gente. Fui porque tinha que ir, para me fazer, para me (re)construir. Objetivamente, estava em São Francisco quando descobri que haveria um evento em homenagem ao pensador Hayden White, um dos fundadores do Departamento de História da Consciência da Universidade de Santa Cruz (UCSC), onde se formaram pensadoras com as quais eu caminho há alguns anos. Na Universidade de Santa Cruz (onde também está o Departamento de Estudos Feministas) passaram - e lá estão, para sempre - Donna Haraway, Teresa de Laurentis, Angela Davis, Chela Sandoval, Judith Butler, Trinh T. Minh-ha, bell hooks, Karen Barad, Bettina Aptheker, Glória E. Anzaldúa, entre tantas outras que compõem uma rede de pensamento, uma Filosofia que me abriu a formas de pensar "impróprias/inapropriáveis" (Minh-ha), "diferencial e oposicionista" (Sandoval). É conhecida

⁴ Esta afirmação não pretende recusar o animismo como forma de vida, mas sim como categorias criada pela epistemologia colonial. Remeto aqui a Charles de Brosses, em seu livro *Do culto dos deuses fetiches* (virado do século XVIII para XIX) onde ele apresenta as religiões ditas "primitivas" colocando o animismo e o fetichismo na escala inferior de complexidade civilizatória (Hegel retomará essa distinção). A palavra surge no contexto dos primeiros contatos com povos africanos e as américas e representa o susto do europeu colonizador com o fato de que "as coisas fazem" (feitiço, fetiche), elas têm agência. No momento mesmo de emergência da racionalidade moderna, eles encontram culturas e povos em que as coisas são também elas sujeitos, onde não há a separação entre sujeito e objeto. Uso aqui o termo para apontar que quero ouvir o esquilo "nele mesmo", como sujeito, olhando em seus olhos e abrindo bem o ouvido. Indico o livro *O Casaco de Marx*, de Peter Stallybrass. Agradeço a Fabine Borges, a atenção acerca deste ponto.

como a universidade que produz um pensamento engajado, oposicionista, libertário. Esses departamentos funcionam num tipo de aliança intra-disciplinar radical, articulando ciências humanas, ciências da natureza e artes.

Cheguei na manhã do dia 1 de novembro na UCSC. Muito ansiosa, andando pela cidade como se procurasse um cheiro de pensamento. Cheiro de palavras e vidas, junto com a brisa do mar. O evento começou com a apresentação do arquivo Hayden White, um grande pensador que eu ainda não conhecia, que deixou uma grande obra, um grande legado, sobre a relação entre verdade histórica e literatura, metáfora e linguagem. Na parte da tarde, logo que as atividades começaram, vi pela primeira vez Donna Haraway entrando no espaço do evento. Ela tem uma energia forte, inquieta, se posiciona bravamente, sempre marcando o problema do antropocentrismo nas falas d@s colegas, os perigos de se manter a oposição entre natureza e cultura, o "como" a articulação entre epistemologia e ética necessita de outra forma de narrativa, se posicionando bravamente contra o "cinismo apocalíptico" que se desresponsabiliza frente aos processos ou contra a "cômica fé tecnofixa" que não entende que projetos técnicos são sempre situados... ela, com seu colar de totem de um grande pássaro, se portava e gesticulava bravamente... como os esquilos. O evento se desenrola, tento anotar e entender tudo que posso, conversar com as pessoas e, dentro dos limites da linguagem e da minha posição de estrangeira, consigo trocar algumas palavras, consigo tomar um copo de vinho com ela, que quis saber por que eu estava ali, o que eu fazia e como estava o Brasil. Dois dias de evento. No último dia, sábado, por volta das 17 horas, ela se vai junto com seu companheiro Rusten... registro uma imagem, para certificar-me de que isso aconteceu. Me despeço à distância e agradeço profundamente, olhando para o céu e para as estrelas que já começavam a despontar... Sento na escadaria, contemplo as despedidas, era quase noite. Eu estava sozinha e não sabia bem para aonde ir. De repente, uma mulher muito sorridente para ao meu lado e pergunta, "ei, quem é você?", "o que você vai fazer nesta noite?", "quer jantar em casa, estarei apenas eu, minha amiga e o companheiro dela". O convite pareceu bacana, eu já estava ali, vamos nessa. Cheguei pontualmente na casa de Susan Harding às 19 horas, como combinado. Às 20:30, enquanto ajudava cortando as vagens para o jantar, vejo entrar pela porta Donna Haraway que me cumprimenta e diz: "*Oh, serendipity!*". Sorrio e termino de cortar as vagens em profundo e alegre silêncio, atravessada pelos afetos que me acompanharam por toda a viagem e que emergem forte ali. Fico admirando... e relembro da alegria e da cumplicidade que só o encontro entre amig@s pode produzir: "*make kin, not babies*" (HARAWAY, 2016). Jantar animado, conversas sobre o evento, eu tentando manter minhas antenas todas atentas para captar cada

palavra, cada suspiro, cada gargalhada... conversamos sobre a vida, as formas de (re)existência, sobre amores, parcerias, amizades daqui e de lá, formas de se relacionar em comunidade, tanto as do passado quanto as do presente-futuro... "não desista", me disseram... e não se esqueça: "você precisam de água, terra e alimento". Ao final da noite, eu já tinha bebido um pouco além, parti na carona de Donna e Rusten num carro antigo cheio de pêlos de Cayenne, a cachorra que tem Donna Haraway de companhia; me deixaram na porta do hostel naquela noite de 2 de novembro de 2019, por volta das 22 horas e 30 min. Adormeci rápido demais, mas logo acordei, umas três horas depois, com o bravo esquilo. Olhando as notas daquele dia no diário, há pouca coisa escrita, mas o que tem me toca de modo significativo: a expressão "Noite do indizível"; e a transcrição do áudio da Léa - "Esse é um daqueles dias de que muita coisa vai brotar e ao qual a gente sempre vai retornar porque ele permanece vivo e abrindo canais que a gente não imaginava serem possíveis antes".

Quando encontros acontecem, quando nos encontramos realmente com alguém, abre-se uma possibilidade única de transformação. Frente a isso, eu posso bloquear e não ouvir, recusando o que não me é reconhecido; ou posso ouvir somente aquilo que me interessa, aquilo com o que me identifico; mas, quando nos arriscamos, quando nos lançamos um pouco mais, podemos enfim abrir o "eu" para uma transformação e, então, nos tornamos um pouco o outro e este outro se torna parte de mim em alguns sentidos. Quando isso não acontece, estamos perdendo alguma coisa daquilo que se pode fazer junto. "É possível tocar sem ser tocado?", pergunta Sarah Ahmed em *Thinking through skin* (AHMED, 2001). *Thinking-together, Thinking-with*.

A prática de *pensar com* dá uma densidade atípica aos escritos de Haraway: é seu objetivo explícito tornar as coisas mais espessas. (...) Muitas vezes somos apresentados a estes encontros espessos por meio de um evento específico: quando / onde / como um encontro funcionou para ela, a mudou, a ensinou alguma coisa. Enumerações longas exibem mundos de várias camadas que ela descreve e gera. Envolver-se com mundos herdados adicionando camadas em vez de traduções analíticas desarticuladas, em um esforço para 'redescrever algo para que fique mais espesso do que parece à primeira vista'. (BELLACASA, 2012, p.201)

Eu vou contar a história de metamorfoses que acontecem por meio de encontros em travessias. Vou contar a história de como esses encontros permitem metamorfosear a Filosofia e também o Feminismo em direções (multi)específicas, cujos modos não serão explicados, mas sim articulados por uma escolha responsável com a narrativa e com os mundos. *Response-ability/ Resposta-habilidade*. O que acontece quando as epistemologias feministas, antirracistas, a ecologia e o socialismo estabelecem alianças a partir de uma perspectiva não antropocêntrica, não eurocentrada, não descarnada e nada inocente? "Aqui eu expando meu argumento segundo o qual o individualismo delimitado em muitos sentidos na ciência, na

política e na filosofia tornou-se finalmente impraticável para *pensar com*" (HARAWAY, 2016, p.5). Arrisco escrever um texto não apenas "sobre" Donna Haraway, mas "com" Donna Haraway, e essa me parece uma exigência da materialidade histórica vivida com a qual lidamos. Ela exige mais. Ela convida a mais.

Porque o conhecimento, tal como as palavras e a linguagem, estaria "muito mais [relacionado] com a carne do que com as ideias", e como "a carne é sempre alguma coisa úmida", entendendo com isso "vulnerabilidade e dor" (HARAWAY, 2000, p.85-86), a escrita nos implica a lançar-nos na linguagem sem a abstração descarnada e nem a ingenuidade distanciada da explicação, da causalidade ou do falar em nome de uma teoria... ela exige uma "escrita não inocente" (HARAWAY, 2012). "As palavras são ferramentas que fazem vidas mais plenas." (Idem, p.161). E a escuta atenta de Donna Haraway me ensinou que "escrever uma história é uma boa maneira de fazer uma vida" (Ibidem).

Leio uma mensagem no aplicativo de celular *Telegram*, recebida no dia 24 de maio de 2020: "Dedique um tempo para encontrar algo que realmente lhe interessa, algo que importa. Como, a partir disso, você propõe construir uma conexão que possa fazer parte de uma transformação?" (mensagem de Donna Haraway compartilhada durante um debate sobre o trabalho da bióloga Lynn Margulis como parte das atividades online do *Critical Zones Virtual Opening and Streaming Festival*, que ocorreu entre 22 e 24 de maio de 2020).

E-mail de 3 de novembro de 2019. Mas, afinal, o que aquele esquilo queria dizer para mim? Sentada de frente para a tela do computador, com o pôr de sol laranja atrás de mim neste dia 25 de maio de 2020 em São Carlos - e que, claro, não deixo de registrar para me certificar -, decido abrir pela primeira vez o e-mail que enviei no dia 3 de novembro de 2019, às 15 horas e 29 minutos, para Donna, Rusten e Susan. É um email de agradecimento pelo encontro daquela noite. Mas também para partilhar um aprendizado. Me digo profundamente afetada pelo encontro e pela visita de um esquilo. Sinto uma dificuldade para ler este email agora, tanto quanto senti ao enviar minutos antes de deixar a cidade; há algo de uma vergonha, como se eu tivesse compartilhando algo muito íntimo...

This night, at the hostel, I was awakened at 1AM by a very real dream, a squirrel bravely pulling the sheet off my bed. I woke up scared and after a few minutes I began to feel a memory, which is smell, touch and skin more than image. And yet in my bed I put the song by Socorro Lira on the album *Amazônia*.⁵

⁵ "Esta noite eu fui acordada a 1AM por um sonho muito real, um esquilo corajosamente puxando o lençol da minha cama. Acordei com medo e depois de alguns minutos comecei a sentir uma lembrança, que é cheiro, toque e pele mais do que imagem. E ainda na minha cama coloquei a música de Socorro Lira no álbum *Amazônia*."

“Sons de bicho mata adentra/ Dentro da minha cabeça/ Antes que eu adormeça/ Me salve com o olhar seu” (música de Socorro Lira)

Na sequência do email, eu faço pequenas traduções de trechos de letras cuidadosamente escolhidas de músicas de Socorro Lira do álbum Amazônia: "Saga da Amazônia", "Amor cósmico", "Calma", "Uirapuru". Coloco integralmente a letra de uma das músicas, a que me atingiu no peito, aquela que ouvi logo na sequência do encontro com o esquilo e que me fez chorar profundamente como choram as crianças quando perdem um passarinho, mas também o choro frente à beleza que é própria a tudo aquilo que é Vida.

Era uma vez na Amazônia a mais bonita floresta/ Mata verde, céu azul, a mais imensa floresta/ No fundo d'água as Iaras, caboclo lendas e mágoas/ E os rios puxando as águas

Papagaios, periquitos, cuidavam de suas cores/ Os peixes singrando os rios, curumins cheios de amores/ Sorria o jurupari, uirapuru, seu porvir/ Era: Fauna, flora, frutos e flores,

Toda mata tem caipora para a mata vigiar/ Veio caipora de fora para a mata definhar/ E trouxe dragão-de-ferro, prá comer muita madeira/ E trouxe em estilo gigante, prá acabar com a capoeira,

Fizeram logo o projeto sem ninguém testemunhar/ Prá o dragão cortar madeira e toda mata derrubar/ Se a floresta meu amigo, tivesse pé prá andar/ Eu garanto, meu amigo, com o perigo não tinha ficado lá,

O que se corta em segundos gasta tempo prá vingar/ E o fruto que dá no cacho prá gente se alimentar?/ Depois tem o passarinho, tem o ninho, tem o ar/ Igarapé, rio abaixo, tem riacho e esse rio que é um mar,

Mas o dragão continua a floresta devorar/ E quem habita essa mata, prá onde vai se mudar?/ Corre índio, seringueiro, preguiça, tamanduá/ Tartaruga: Pé ligeiro, corre-corre tribo dos Kamaiura,

No lugar que havia mata, hoje há perseguição/ Grileiro mata posseiro só prá lhe roubar seu chão/ Castanheiro, seringueiro já viraram até peão/ Afora os que já morreram como ave-de-arribação/ Zé de Nana tá de prova, naquele lugar tem cova/ Gente enterrada no chão,

Pois mataram índio que matou grileiro que matou posseiro/ Disse um castanheiro para um seringueiro que um estrangeiro/ Roubou seu lugar,

Foi então que um violeiro chegando na região/ Ficou tão penalizado que escreveu essa canção/ E talvez, desesperado com tanta devastação/ Pegou a primeira estrada, sem rumo, sem direção/ Com os olhos cheios de água, sumiu levando essa mágoa/ Dentro do seu coração,

Aqui termina essa história para gente de valor/ Prá gente que tem memória, muita crença, muito amor/ Prá defender o que ainda resta, sem rodeio, sem aresta/ Era uma vez uma floresta na Linha do Equador.

(Letra de Vital Farias) https://www.youtube.com/watch?v=4B8q5xoVI_I&app=desktop

Esta música surgiu em minha memória junto com o cheiro forte da mata que vinha da Floresta distante e o barulho incrível de insetos e da passarada, a lembrança presente, física,

afetiva, profunda, das mulheres seringueiras que encontrei em agosto de 2018 durante a pesquisa coletiva e independente que começou na Reserva Extrativista Chico Mendes, na cidade de Xapuri, Acre, Brasil. Lembrei de todas, todas estavam ali comigo: Alessandra, Alexandrina, Dercy, Giovanna, Juliana, Léa, Luciana, Mariana, Maria, Sebastiana, Thainá... E não é que foi ali, em Santa Cruz na Califórnia, que o esquilo me soprou o ar da Floresta e que reencontrei os passos já dados alhures que permitem continuar caminhando? "Vai Marília, levanta dessa cama! Se mexe, faz o que tem que ser feito, não temos muito mais tempo". Naquela noite "(...) sonhei com o que preciso fazer: tomar a Amazônia como o ser vivo que será o centro pulsante, o coração primordial que bombeia o sangue nas veias do pensamento e move as nossas ações. E eu comecei a desenhar um roteiro." (trecho final do email).

Se você chegou até aqui na leitura deste texto é porque você venceu uma série de barreiras e negações sobre o que deveria ser um artigo numa revista de filosofia, é porque você abriu o ouvido e o coração. Este é um texto simbiote e o que vamos fazer nos próximos passos pode ter consequências surpreendentes para tod@s nós.

Igarapé. Varadouro. Ramais. Colocação. Poronga. Banana Patiamã. Banana Peruá. Banana Najá. Banana Baé. Pássaro Comboieiro. Castanheira. Xapuri. Empates. Floresta. Seringal. A pesquisa coletiva e independente "Mulheres vivas, Floresta em pé"⁶ surgiu a partir de encontros e alianças inesperadas. Era abril de 2018, fomos assistir a um evento público organizado por Pietra Cepero Rua Perez como parte das atividades de defesa de sua Dissertação de Mestrado intitulada *A produção da floresta em pé: RESEX Chico Mendes (AC), do projeto à realização* (2018), desenvolvida junto ao Departamento de Geografia da Universidade de São Paulo. Pietra estudou a tensão entre as formas capitalistas, neoliberais e estatais de apropriação e produção da natureza, os diferentes e conflitantes interesses de ONGs nacionais e internacionais, o agronegócio e a pecuária intensiva, o Estado e as comunidades locais, apresentando um mapa de quase 50 anos sobre as Unidades de Conservação Nacional chamadas de Reservas Extrativistas (RESEX), tomando como caso o território do Acre. Sobretudo, ela fez um trabalho cuidadoso de memória e de recuperação da história, das ações, das demandas, das conquistas e derrotas do movimento seringueiro, que teve como liderança proeminente

⁶ A pesquisa está sediada na Universidade Federal do ABC e fazem parte dela: Dercy Teles de Carvalho, Giovanna Möller, Juliana de Souza, Luciana Furlanetto, Mariana Ruggieri, Léa Tosold, Marília Pisani, Thainá Carvalho, que compõem a Coletiva Uirapuru.

Chico Mendes, assassinado em dezembro de 1988. A morte de Chico Mendes é uma ferida aberta na história das lutas de (re)existência no Brasil, história cheia de violência e muitas mortes esquecidas (quem se lembra de Wilson Pinheiro?). Além da pesquisa teórica e de arquivo, Pietra realizou trabalho de campo e conviveu com moradores da região. Na noite do dia da defesa, ela fez um evento público em que trouxe para falar em São Paulo duas lideranças importantes do movimento seringueiro. Foi nosso primeiro encontro com Dercy Teles de Carvalho, agricultora, ex-presidente do sindicato de trabalhadores e trabalhadoras rurais de Xapuri, moradora do Seringal Boa Vista, na colocação Pimenteira, no ramal da Pimenteira, em Xapuri, Acre - primeira mulher presidente de um sindicato no Brasil, eleita em 1980/81, um mandato antes do de Chico Mendes. Ouvimos Dercy, que falou com sensibilidade, seriedade e conhecimento político profundo sobre o que significa a luta pela vida, falou nos detalhes, com nomes, datas, ações. Um discurso situado. A história de Dercy não foi contada. Então decidimos ir até lá, com dinheiro nosso, sem apoio ou financiamento, com uma solidariedade coletiva: a cada uma segundo as suas possibilidades. Dercy nos propôs, então, que fossemos também conversar com outras mulheres, que entrássemos pelos varadouros e ramais seguindo até as colocações para ouvir essas mulheres: como foram as lutas por resistência? qual lembrança você tem dos "empates"? Como era a vida aqui antes? Qual a importância de Chico Mendes? Como é ser mulher no seringal? Como está a vida hoje? O que fica do legado das lutas e de Chico? Chegamos na casa de Dercy, que nos recebeu com fino amor, no dia 10 de agosto de 2018; éramos seis mulheres que viraram oito com Dercy e sua filha Thainá. E assim surgiu a "Casa das 8 Mulheres". Ficamos rapidamente conhecidas na região, aquele monte de mulher andando juntas pelas colocações na boléia de um caminhão, com equipamentos de áudio e vídeo dos mais variados tipos - "Esse jeito de vocês falar com mulher é muito bom", disse Sebastiana quando chegamos em sua casa. Os materiais têm sido trabalhados desde então. Dercy estaria conosco em São Paulo no dia 18 de abril deste ano de 2020, mas por conta da pandemia nós precisamos cancelar a sua vinda. Esse encontro selaria um novo momento da construção coletiva, fortalecendo a esperança e a alegria de caminhar junto. Mas isso não vai nos impedir, criaremos estratégias para tecer. Há muito trabalho a fazer.

[Este ensaio é] um exercício de cartografia e uma narrativa de viagem nas paisagens físicas e mentais da natureza, aquelas que fazem sentido para certas lutas locais e globais. Estas lutas são situadas em períodos estranhos e alocrônicos (...) no espaço distante e alotópico - o útero de um monstro grávido: aqui, onde nós estamos, lendo e escrevendo. O objetivo desta excursão é produzir uma teoria, elaborar uma visão modelo daquilo que deve ser mudado e do que deve ser temido na topografia de um presente impossível, mas real, tudo isso para encontrarmos aquilo que está ainda ausente, mas que seja talvez possível: um outro presente. (HARAWAY, 2012, p.159-160)

O objetivo desta viagem é de reforçar as metamorfoses e os deslocamentos de fronteiras que poderiam reforçar um saber e uma política da esperança em épocas realmente monstruosas (Idem, p.183).

Dois locais tropicais colonizados: África e Amazônia. Locais colonizados estabelecem relações específicas com a natureza. Para vê-las são necessárias algumas estratégias...

1984. Uma imagem publicitária na capa de uma revista popular de divulgação científica em comemoração aos nove anos de parceria entre a *Gulf Oil* (uma das sete companhias de petróleo transnacionais do conglomerado conhecido como Sete Irmãs) e a *National Geographic Society*. Vemos na imagem publicitária duas mãos, a de uma mulher branca e jovem que apoia por baixo a mão de um chimpanzé, como se ele se entregasse em sinal de confiança. Acima da foto lemos "*Understanding is everything*". A imagem inspira confiança, comunicação, responsabilidade e remete a outra referência, Jane Goodall, a primatóloga britânica que viveu entre chimpanzés no parque nacional de Gombe, na Tanzânia, cujas imagens foram grande sucesso na TV. Em fins dos anos 70 as empresas de petróleo apostaram numa estratégia de propaganda, se apresentando como líderes da causa ambiental. A Dra. Jane fala pelos chimpanzés enquanto a ciência fala pela natureza.

1990. Uma segunda imagem na revista *Discovery Magazine*. Um homem Kayapó com roupa indígena e uma câmera de vídeo nas mãos. A imagem compõe a reportagem "Tech in the Jungle" e uma frase onde se lê (Haraway descreve, mas não mostra esta fotografia): "o homem filma os membros de sua tribo numa vila do Brasil central em Altamira para protestar contra a barragem hidroelétrica em seus territórios" (HARAWAY, 2012, p.189-190).

Estas duas imagens são carregadas de códigos políticos semióticos. E Haraway nos convida a lê-las para além do drama nostálgico-romântico e/ou entusiasta-progressista do encontro entre o tradicional e o moderno, o primitivo e o civilizado. Isso significa prestar atenção ao tipo de produção da natureza que está sendo figurada nestas imagens, assim como quais as conexões ético-políticas que estão sendo sugeridas.

A natureza que ela quer nos fazer ver não é aquela figurada em jardins botânicos ou em "parques naturais" (essas reservas biológicas imperialistas criadas com a expulsão das pessoas que viviam lá); nem o espaço de "deleite" ou o "tesouro" a ser descoberto ou "desvelado" - "a natureza não está escondida e não precisa ser revelada", "a natureza não é um texto a ser lido na linguagem da matemática e da biomedicina", "ela não é o outro que oferece a origem, o reabastecimento e o serviço"; nem mãe, nem babá, nem escrava, nem matriz, nem útero, recurso, ferramenta ou instrumento da reprodução humana (2012, p.162). E é também preciso ir além da natureza como construção social, como no construtivismo. Haraway sugere seguir,

então, com uma *noção artificial de natureza* ou *artefactual* [*artifactualism*], segundo a qual a natureza é um *topos*, um lugar na dimensão retórica do espaço e do sujeito em torno do qual se encontram temas comuns: "a natureza é, propriamente falando, um lugar comum"; "a natureza é o lugar sobre o qual nós podemos reconstruir a cultura pública", um espaço da memória comum. A natureza é também um *tropos*, e se *tropos* é entendido como uma figura de linguagem que faz girar um argumento produzindo uma mudança de significado, então ela é também uma figura, uma construção, um artefato, um movimento, um deslocamento: "a natureza não preexiste a sua construção" (2012, p.163).

Fiel ao *tropos* grego, a natureza se relaciona a tudo que gira; girando, nós orientamos a natureza tal como fazemos com a Terra (...). Tropicamente, nós viajamos através da Terra, como num lugar comum. Discutindo a natureza, nós damos um outro giro em Platão e a estrela ofuscante de seu filho heliotrópico para poder ver alguma coisa de outro, outro tipo de figura. Eu não renuncio à visão, mas eu procuro uma outra iluminação para o estudo desses lugares, o das *Studies Sciences* que sejam *Cultural Studies*. A natureza é o tópico do discurso público em torno do qual tudo gira, mesmo a Terra. (HARAWAY, 2012, p.163)

Na primeira fotografia, a jovem mulher branca britânica, a Dra. Jane e a *Gulf Oil* falam pelos chimpanzés, neste "gesto espontâneo de confiança", gesto de incorporação e conciliação com a tutela: "a mão branca seria o instrumento de salvaguarda da natureza", inaugurando "o reino da liberdade e da comunicação legitimada pelo contato não forçado". A mão do chimpanzé apoiada, entregue sob as mãos brancas, simboliza metonimicamente todas as espécies do Terceiro mundo, os povos racializados, a África, a Terra ecologicamente em perigo, todo o reino natural "dobrando-se sobre as mãos daquela mulher branca, sob a proteção do sol do logo da *Gulf Oil* que brilha igualmente sobre o engajamento das Sete Irmãs em direção à ciência da natureza" (HARAWAY, 2012, p.187).

O que tem de racismo nesta iconografia remete à biologia evolucionista do século XIX com sua semiótica e política colonialista, mas agora, no Pós Segunda Guerra, um tipo de apagamento muito preciso acontece: já não são os povos racializados do terceiro mundo que aparecem tendo seus crânios e corpos medidos, estes foram substituídos pelos grandes macacos antropóides. O que a foto esconde, apaga e faz desaparecer são justamente os povos da Tanzânia. "Nem na versão da *Gulf Oil*, nem naquela da *National geographic* é lembrado, nem mesmo implicitamente, que a cena acontece num momento histórico preciso: aquele da independência das nações africanas", justamente o momento em que esses povos se esforçam em contar a sua própria história e transformar a narrativa colonial branca sobre eles. Ou seja, a narrativa "apaga mais uma vez os corpos invisíveis dos povos racializados [*people of color*]", figura metonímica que depende da ausência de um Outro mundo, o Terceiro mundo (idem, p.186).

O problema da epistemologia do racismo colonial atravessa toda a tessitura do trabalho de Haraway, trabalho fabricado com tecnologia e artesanato. Em *Crystals, fabrics, and fields: metaphors of organicism in 20th century developmental biology*, seu primeiro livro de 1976, ela faz girar a relação entre biologia, metáfora e política. Em *Primate vision: gender, race, and nature in the world of modern science*, de 1989, livro de quase quinhentas páginas, ela desdobra a teia entre colonialidade, discurso científico, meios de comunicação de massa, capitalismo e o faz tensionando as oposições entre natureza e cultura que funda o discurso moderno. Sugiro abrir a imagem da capa do livro na internet para ver a foto analisada acima. Em 1991 ela publica *Simians, cyborgs, and women: the reinvention of nature*, onde retoma a crítica da paleontologia, analisando o lugar da mulher branca cientista no difícil jogo racista e colonialista de perceber e esconder os impasses da paleontologia dos anos 50 e 60 (a problemática tese da competitividade "natural" e da autoridade despótica do líder que garantiria a unidade social do grupo). Este último livro é uma coletânea na qual encontramos textos fundamentais como *Situated knowledge: the science question in feminism and the privilege of partial perspective*, *Cyborg manifesto: science, technology, and socialist-feminism in the late twentieth century*, *'Gender' for a marxist dictionary: the sexual politics of a word* (estes três últimos traduzidos para o português). Junto com estes, o livro fecha com o capítulo *The biopolitics of postmodern bodies: constitutions of self in immune system discourse*.

E como Haraway tem no *tropos* um lugar fundamental de seu pensamento, os muitos livros e textos seguintes radicalizam a narrativa em uma perspectiva nem moderna nem pós-moderna (e nem transhumanista também), mas em perspectiva a-moderna, o que significa para ela a recusa da repetição dos mesmos erros epistemológicos coloniais que ela investigou em seus trabalhos, a recusa radical de qualquer perspectiva de "progresso racional" com suas origens, fins e/ou Luzes esclarecidas, qualquer oposição entre humano e natureza, sujeito e objeto, real e virtual, fato e ficção, máquina e organismo, mente e corpo, gene e célula, representante e representado.

Para isso, ela mobiliza técnicas de escritura como a "cama de gato" (*cat's cradle*), uma metáfora narrativa baseada num jogo de linhas e cordas jogado a várias mãos, onde cada ação recebida é composta junto com outra e nessa (com)posição algo novo é criado em co-participação (HARAWAY, 1994, 2011(a); MOORE, 2018); ou a "difração", uma metodologia crítico prática engajada em produzir diferença e heterogeneidade, equivocidade e inconformidade, numa ação responsável com os efeitos que os padrões de diferença produzem mais do que com a reflexão, entendida como um jogo de espelhos que retorna sempre a imagem

ampliada de um saber uno e tipicamente moderno (HARAWAY, [1997] 2018) - "fazer conhecimento não é apenas fazer fatos, mas fazer mundos, ou melhor, fazer configurações mundanas específicas" (BARAD, 2007, p. 91); e ainda, a "visão ultravioleta", uma forma de ver com "dedos nos olhos" (*fingery eyes*), olhar tátil, "estes olhos, [que] são de encontro, não de distância estática" (HARAWAY, 1976).

Todas estas estratégias servem para, de um lado, defender-se das formas coloniais de produção de conhecimento, com suas políticas de representação, e, por outro, abrir ao trabalho de "projetar possibilidades semióticas de outros lugares comuns" (HARAWAY, 2012, p.83). A resistência ao impulso de representar, "fazer voz a", "agir como ventríloquo dos outros", sejam pessoas, animais ou coisas, marca a diferença consequente entre uma "política semiótica de representação" e uma "semiótica política de articulação". E ela faz isso a partir de uma dedicação ao ouvir, ao ver com mais detalhe, a paciência e a atenção às histórias das lutas que realmente importam, produzindo um saber que não está em todo lugar, que não se propõe a resolver todas as questões, mas que, ao reconhecer isso, se implica diretamente naquilo que é possível fazer onde se está: no território, com outros, fazendo conexões, fazendo lugares, conectando lugares, entrelaçando as histórias em prol de uma justiça multiespecífica, substituindo a visão "falocrática" da teoria distanciada pela d@s ativistas e defensores engajados. Vozes se tecem com Zethu Matebeni: "Como demonstraram ativistas da África do Sul, a divisão artificial entre a criação do conhecimento e o ativismo não pode mais ser sustentada" (MATEBENI, 2017, p.38). Da conversa entre Haraway, Isabelle Stenger e Vinciane Despret sobre a relação entre a forma de linguagem e o conhecimento, ouvimos que "Isto demanda escolhas retóricas, a começar pelo ordinário, e permitir ter mais e mais fermento: depois, tecer os fios mais e mais. Não se trata de ser cada vez mais capaz de compreender, mais amplamente até o ponto de vista universal"; ou ainda, que é preciso "ter coragem de arriscar, de estabelecer conexões parciais ao invés de falar em nome da teoria"; a escrita não-inocente tem "clareza de que temos problemas e que as respostas não foram dadas, ou se foram, foram apenas parcialmente, já que os problemas permanecem"; ela deixa "os problemas à vista, assim como a parcialidade e fragilidade das respostas: isso seria manter-se responsável porque deixa aberta a possibilidade de aprender" (HARAWAY, 2012, p.36). E segundo Stengers, essa maneira de sentirpensar pertence ao que ela aprendeu com o feminismo: "[quando leio meus colegas penso], será que eles pensaram a partir da capacidade de aprender ou será que eles descrevem um estado de coisas?" (STENGERS, idem). Quais escolhas me permitem ser mais responsável com a história que vou narrar?

No texto *Raça: doadores universais em uma cultura vampira* ([2004] 2017), Haraway traz a figura de um diorama, que são aqueles cenários usados em museus para reconstruir uma cena que não existe mais, ou não existe ainda. Ela descreve cuidadosamente a "cena natural" dos primeiros hominídeos no diorama exposto na sala África, do Museu de História Natural de Nova York. Nessa descrição, tece aquilo que se vê e aquilo que não está dado à vista: "por trás da recriação diorâmica da natureza acha-se elaborado um mundo de práticas" (idem, p. 56), revelando a produção artificial da natureza "natural". Não será possível trabalhar a cena, temos ainda outra imagem para a qual retornar. Mas quero apenas lembrar, com ela, que o cenário foi montado no mesmo ano em que o museu sediou o "Segundo Congresso Internacional de Eugenia: Eugenia na Família, Raça e Estado", em 1924. Imagens *diorâmicas* são, portanto, espaços de produções sociais de natureza que vale a pena olhar com os dedos...

Antes de seguir para o encontro com as mulheres seringueiras na Reserva Chico Mendes em Xapuri, nós passamos alguns dias na cidade de Rio Branco, capital do Acre. No segundo dia em que lá estávamos, fomos eu, Léa e Giovanna visitar o evento mais aclamado da região, a ExpoAcre. Havia uma ansiedade, um medo em se aproximar da festa do agronegócio e da indústria agropecuária. O que vimos mexeu muito conosco, porque estávamos embutidas daquele olhar atento que tudo quer tocar. O lugar era múltiplo, tinha de tudo, ficamos extasiadas. Mas vou destacar uma cena, um diorama. A ExpoAcre é uma pluralidade de experiências: entre a obscenidade da venda de bois num recinto privado a um bando de homens da elite acreana se deleitando com os animais assustados num palco improvisado, o espaço dos padrões; ao lado de cooperativas de exposição do trabalho artesanal dos povos da floresta, a borracha, a castanha; até um espaço *tech* para venda de drones de agricultura, "a solução de todos os problemas"... havia o parque de diversões, que chamou a minha memória infantil: roda gigante, carrinho de bate-bate, jogo das argolas... e fotos em dioramas. Vou tentar descrever o diorama. Uma barraquinha com luzes artificiais em cima, um banco grande para sentar mais de uma pessoa, talvez uma família. O cenário não é composto por manequins, não, é uma impressão em um plástico de lona. No desenho vemos uma grande montanha com neve ao fundo, grandes aves pré-históricas voando perto da montanha; um pouco mais próximo do observador, uma selva e, mais próximo ainda, uma família de elefantes composta por um macho que olha com cara de mau, uma fêmea com a tromba levantada para cima e o filhote embaixo do pai. Na frente dos elefantes, uma família de zebras e, um pouco abaixo, um leão, um tigre e um tigrinho. Há ainda o pescoço de uma girafa solitária ao fundo. Na frente de tudo, um pônei de pelúcia para crianças pequenas sentarem durante a foto. Uma representação do drama

edipiano interespecies. Mas cadê a Paca e o Tamanduá-bandeira, a Queixada e o Caititu, a Anta e o Tatu, a Tiramboia e o Janaú? O que essa produção social do comum como natureza pode me contar sobre a rede de significações semântico-políticas que nos ajudem a chegar perto daquilo que se passa no Acre? Fomos em busca do legado de Chico Mendes e as histórias de (re)existências de seringueir@s. O que teria se passado nos últimos 30 anos?

Isso foi antes de nosso encontro com as mulheres seringueiras, então vamos andar um pouco mais em nossa viagem para conseguir voltar às questões - e isso não quer dizer voltar ao início, mas produzir um giro.

Voltamos à fotografia de 1990 do homem Kayapó com a sua câmera na mão. Para um olhar (des)percebido, (des)corporificado, esta foto poderia "representar" a tensão entre modernidade e tradição, entre natureza e cultura, primitivo e civilizado. Será que esse "índio" busca um lugar no mundo dos "modernos"? Ou será que ele está usando uma tecnologia "moderna" para preservação de um mundo não-moderno? Seria ele um "índio de verdade", realmente "puro"?

Para nós, que caminhamos com Donna Haraway, nenhuma dessas questões fazem sentido. E porque desde o início estas oposições já não nos interessam mais, porque partimos de uma *posição subjetiva ciborgue e a-moderna* e seguimos com nosso *olhar ultravioleta*, nós vamos ver outra coisa. Haraway propõe um giro para, com responsabilidade semântica e política, articular esta imagem com uma publicação feita no natal de 1989, *The fate of forest*, de Susanna Hecht e Alexander Cockburn. Nesta publicação, @s autores tentam desconstruir a imagem da floresta Amazônica como um "éden isolado" e da natureza que aguarda a salvação. Eles procuram tornar visíveis os combates cotidianos que já se desenrolam no dia a dia das pessoas e de todas espécies que lá habitam, reconhecendo o vínculo que existe entre humanos, território e organismos: "os autores insistem em ver a floresta como uma consequência dinâmica de uma história humana ao mesmo tempo que biológica" (2012, p.192). Se a Amazônia é representada como uma terra vazia, como natureza e entidade puramente biológica, isso só é possível como resultado do assassinato de milhões desde 1492. E ainda assim, as pessoas continuam lá.

Uma das principais razões para o assassinato de Chico Mendes é a sua percepção do sindicato dos seringueiros e dos povos indígenas como 'os verdadeiros defensores da floresta' (...) Esta posição não é derivada do conceito de 'natureza ameaçada', mas antes de uma relação com a floresta como tegumento [invólucro, pele] de seu próprio combate fundamental de sobrevivência. Formulada de outro modo, sua autoridade não deriva do poder de representar à distância ou de um estatuto ontológico natural, mas de uma *relacionalidade* social constituída na qual a floresta é parte integral, parte de uma incorporação [embodiment] natural-social. Na reivindicação de autoridade sobre o destino da floresta, os povos residentes articulam um coletivo social constituído de humanos, de outros organismos, de atores não humanos. (HARAWAY, 2012, p.192)

De um ponto de vista semiótico-político de articulação, e não de representação, aquele homem Kayapó está ali naquela imagem forjando um coletivo numa articulação entre a câmera fotográfica, a terra, as plantas, os animais e nós da audiência. Ele nos dirige uma "reclamação moral e epistemológica para defender com força a floresta"; "sua prática nos convida às mais profundas articulações: eles não serão mais representados como objeto, não mais por aqueles que mantêm a linha que os separa dos modernos para, então, representá-los" (2012, p.200). Eles estão coletivamente articulados! "Suas ações devem ser tomadas diferentemente, em termos que são próprios às ações coletivas que acontecem e que reivindicam efeitos sobre os outros - tais como nós, aqueles que não vivem na Amazônia" (Ibidem).

Os humanos defensores da floresta não vivem nem nunca viveram em um jardim, é graças a um vínculo no nexus da natureza social, sempre heterogêneo e histórico, que elas podem articular suas reivindicações. É talvez no interior de um tal nexus que as pessoas como eu podem descrever uma política de articulação mais do que de representação. (HARAWAY, 2012, p.194)

Haraway nos leva ainda a pensar sobre algumas questões que repousam sobre uma política semiótica de representação: quem fala pelo jaguar? quem fala pelo feto? Nestas perguntas, feto e jaguar aparecem como objetos de um tipo particular, com estatuto epistemológico específico. Do que se trata aqui? O jaguar aparece como entidade separada da Floresta, assim como o feto aparece separado do corpo da mulher; e floresta e mulher (essas entidades coletivas, espaço do "comum") aparecem, claro, reduzidas a objetos "naturais". Esse afastamento tem como consequência apagar uma "prática articulada entre parceiros sociais diferentes mas interligados".

Se distanciam o jaguar e o feto de sua entidade coletiva para realizá-los em uma outra, na qual eles são reconstituídos como objetos de um tipo particular, como o pretexto de uma prática representativa que autoriza para sempre o ventríloquo. A tutela será eterna. O representado é reduzido ao estatuto permanente de receptáculo da ação, e não será nunca co-autor de uma prática articulada entre parceiros sociais diferentes mas interligados. (HARAWAY, 2012, p.196)

Mulheres e Floresta, reconstruídos como tendo interesses opostos a feto e jaguar, são assim afastados da negociação por serem considerados os menos aptos a falar "no lugar de". Na lógica da representação, o poder foi delegado aos mais epistemologicamente desinteressados, o especialista ou o cientista, o representante da natureza, esse mundo sem voz. Separando o "objeto" de suas articulações intrínsecas, declara-se a independência entre o feto e a mãe. "A floresta não é mais a interface de uma natureza social co-constituída, a mulher não é mais a parceira da dialética intrínseca e íntima de uma relacionalidade, crucial por sua própria individualidade", tanto a própria quanto a do feto (2012, p.197). Aqui lembro do diorama da ExpoAcre e do apagamento da coletividade que compõe a Floresta amazônica no território

acreano, nesse intercâmbio entre os povos e os animais; e da função colonial do diorama na reconstrução semiótico-política de uma natureza. Pensando com Haraway, suspeito que a representação da selva africana na festa do agronegócio em território da Amazônia acreana, nessa mistura entre animais pré-históricos e a coletividade (original?) entendida como família triangular, tem a função de fazer esquecer e de apagar aquela relacionalidade histórica mais próxima e biodiversa... "Seringalismo" é a categoria que João José Veras de Souza usa para entender como se institui o poder colonial na Amazônia acreana, um poder que chega sempre no par modernidade/colonialidade. O discurso dos barões do caucho e dos coronéis seringalistas invoca sempre uma modernidade marcada pela ideia propagandística de Civilização, de Pátria, de Família, a questão da Fronteira e do Progresso.

Sob essa lente, a Amazônia acreana aparece como um locus territorial e epistêmico, o estágio inaugural da ocorrência histórica marcadamente moderno-colonial com a qual podemos perseguir o entendimento do fenômeno da colonialidade na Amazônia, especialmente tendo como norte a condição dos sujeitos ali colonizados e racializados. (SOUZA, 2017, p.156)

Na Amazônia acreana o poder colonial se institui como violência física e epistêmica dirigida aos povos originários e migrantes nordestinos tornados seringueiros. A colonialidade depende de uma ontologia fundada na modernidade que hierarquiza raça e etnia. Pelo dispositivo étnico/ racial, vê-se uma operação intencional de esvaziamento ontológico do ser colonizado transformado em um instrumento à serviço da riqueza. A colonização se institui como racialização por meio de modos extremamente violentos e autoritários por parte do padrão seringalista (2017, p.156), submetendo povos originários indígenas, seringueiros e também a própria natureza: "A mesma violência que se exerce sobre aqueles considerados primitivos/ inferiores (indígenas e seringueiros) se exerce sobre a natureza, esse algo sempre disponível" (idem, p.159).

Mulheres vivas, Floresta em pé. Na escuta das palavras e histórias das mulheres seringueiras, todas estas categorias analíticas se transformam em corpo, presença, marcas vividas. Marcas de dor, mas também de luta e esperança. No final dos anos 70, os conflitos agrários se acirraram com marcha gananciosa do agronegócio e da agropecuária, movida por homens bandeirantes, esse *topos* de "homem branco" empreendedor de suas próprias colônias, apelando mais uma vez à Pátria, ao Progresso e à Família brasileira (a própria). Donos da terra, latifundiários de violência bandeirante que repetem o ciclo, hoje, agora, neste exato instante. Sebastiana nos contou que quando o dono da terra aparecia, era preciso que o seringueiro tivesse exatamente a quantia de borracha que ele queria, se não eles ficavam sem mantimentos - trocavam trabalho

por comida, um contrato sem muita margem de negociação... Ouvimos histórias sobre o acirramento dos conflitos nos anos 70, as expulsões do território, as tocaias e os assassinatos, a escravidão por dívida, o êxodo infeliz para a cidade, a resistência para permanecer na Floresta, o início da organização das lutas e o nascimento do sindicato dos seringueiros, as histórias dos "empates", uma forma de resistência seringueira na qual mulheres, idosos, crianças, homens armados com o que tinham à mão, *empatavam* as estradas, bloqueando com seus corpos o avanço das máquinas para derrubar a Floresta. Ouvimos também sobre o projeto de educação popular "Projeto seringueiro" e a cartilha de alfabetização "Poronga", o Estatuto da Terra, o assassinato de Chico, a desarticulação do movimento sindical, a retomada recente das expulsões do território... tantas histórias se ouvem numa escuta atenta, cheia de corpo e espessura.

Depois de ouví-las, não conseguimos mais seguir como antes...

Eu tenho medo. Não vou dizer que eu não tenho, porque eu tenho. Porque, é bom a gente criar um gado? É. Às vezes a gente se aperreia, vende um bezerro; adoece, vende uma vaca ou ganha um bezerro. Aí, adianta. Tá com três anos que eu vendi uma vaca e um bezerro que minha mãe precisou de fazer uma cirurgia, nós se reunimos e ajeitamos e fizemos, paguemos como fizemos. Mas isso não é desmatar a mata todinha pra fazer fazenda, que nós não somos fazendeiro. Nós tem que entender que nós somos seringueiro. Fazendeiro é a mesma pessoa, mas nós tem que entender que o fazendeiro já é o fazendeiro. Nós somos seringueiro. Tem que nascer, se criar, ficar velho e morrer sabendo que é seringueiro. Porque quem é seringueiro não pode ser fazendeiro: tem que ser seringueiro. A gente tem que entender essa parte... a nossa vida é essa. (...) E se [a floresta] acabar, primeiro quem se acaba é nois. (transcrição da fala de Sebastiana, gravada em áudio em agosto de 2018)

E ouvimos junt@s a cantoria de Dercy Teles, entoada ao fundo pelo pássaro comboieiro...

Vamos dar valor ao seringueiro/ Vamos dar valor a esta nação/ Pois é com o projeto desse povo que se faz pneu de carro e pneu de avião/ Pois é com o projeto desse povo que se faz pneu de carro e pneu de avião/ Fizeram a sandalinha, fizeram o chinelão/ Inventaram a botina que a cobra não morde não/ Tanta coisa da borracha, que eu não sei explicar não/ Encontrei pedaço dela na panela de pressão. (transcrição de áudio do Hino do Seringueiro cantado por Dercy Teles em sua casa em agosto de 2018)

Florestania. *Mais que ideias, Chico Mendes projetou uma Utopia.* Este é o título de um depoimento de Ailton Krenak, uma das vozes ressonantes da luta em defesa dos Povos da Floresta e do movimento indigenista. No depoimento, ele conta como foi a articulação entre povos originários indígenas e seringueiros em torno de uma luta comum, a defesa da vida, as próprias e a da biodiversidade nesse coletivo chamado Floresta. O coletivo biodiverso engendrado como Aliança dos Povos da Floresta é plantado nos anos 80. O depoimento foi feito em 2017, um ano antes de completar trinta anos do assassinato de Chico. Krenak o descreve como "pessoa da paz e do diálogo", com um tom de voz que "nunca tinha exaltação..., mesmo

quando ele falava das injustiças, das coisas duras que aconteciam com ele e com a floresta, a maneira dele expressar era sempre tão amorosa e tão boa que, em vez de desespero, o que o Chico passava sempre era a esperança"; a Aliança "juntou índios, seringueiros, ribeirinhos e mais um monte de gente em uma só bandeira, em um espaço acolhedor para a prática da parceria e da solidariedade"; "Até hoje a presença dele é tão forte e tão inspiradora que muitas vezes sinto que está bem aqui junto com a gente" (2017).

Krenak conta, em entrevista de vídeo (KRENAK, 2020), que o encontro entre indígenas e seringueiros foi de aprendizado e articulação. Os indígenas estavam articulados para a retomada de seus territórios na luta pela demarcação das Reservas Indígenas. Foi no final dos anos 70 que o encontro se deu, "encontro mesmo, de pessoas", em território indígena, quando eles se cruzaram durante os conflitos no território: "Chico era branco que pensava igual índio... eles foram convertidos pela floresta, a floresta amansou eles". Conta ainda que a ideia de uma Reserva Extrativista foi inspirada na noção de "usufruto" mobilizada pelo movimento indígena: "não lote, queremos um território, onde de geração em geração podemos continuar um sistema de vida dentro da Floresta e defendendo a Floresta, um interesse comum", diz Krenak, que disse que ouviu de Chico: "É isso! A gente quer ter usufruto da terra. Lutar pra ter Reserva extrativista, que nem Reserva indígena, a gente não quer lote" (Chico Mendes)... sim, "reivindicar território, cabeceira de rio, nascente, o ecossistema. Não é predar e nem fazer pasto", é até destruir o pasto e a fazenda para fazer a Floresta reviver. Krenak usa o termo *florestania* criado pelo poeta e pensador acreano Antônio Alves para se referir a uma cidadania ligada à Floresta que institui como direitos humanos a "Floresta em pé", marcando essa articulação essencial entre comunidades e todos os seres.

Porque tinha uma ideia de que você criava uma reserva biológica e tirava a pessoa lá de dentro, dentro é proibido gente. E o que os seringueiros junto com os indígenas inovaram é dizer 'não, nós protegemos a floresta criando floresta', o que inovava muito em relação ao que os biólogos afirmavam, os biólogos achavam que a floresta era um fenômeno natural, e os índios e os seringueiros diziam, 'não, nós cultivamos a floresta, a floresta é um jardim que a gente cultiva, a floresta não é a pré-história, a floresta é agora. A floresta é alguma coisa dinâmica, que vive. Diferente daquela ideia do século XIX, do Darwin e dos naturalistas, que a floresta é um jardim do éden que deus esqueceu aqui na terra. Não, a floresta é uma coisa produzida por pássaros, mata, gente, vento, chuva, são produtores de floresta, a floresta foi feita assim, gente, não é como um jardim botânico. (KRENAK, 2020, trecho 59:38)

Terrapolis. É o nome de um mundo fabricado com artesanato e tecnologia, com comprometimento e engajamento sensato frente às possibilidades de sua realização. Não é espaço de absolvição, restauração ou redenção, apesar de ter sido engendrado no meio de muitos problemas, genocídios, mortes, fins... mas também de muitos começos. É um espaço de

recuperação que propõe e realiza protótipos de coabitação multiespécies. Terrapolis é uma fabulação especulativa, uma colocação multidimensional para encontros multiespécies, um mundo indeterminado e politemporal, uma quimera de linguagens, histórias e materiais, um espaço para *cum panis* (dividir o pão), um espaço com-posto para propiciar companhias inesperadas, uma equação (um resultado da interação de uma ou mais incógnitas) para produzir húmus, solo, para futuros riscos de infecção e epidemias, para fazer dos problemas respostas mais promissoras, para permacultura. "Terrapolis é um jogo SF de responsa-habilidade" (HARAWAY, 2016, p.10-11); e tod@s nós podemos fazer parte deste jogo. *Becoming-with/ Tornar-se-com. Making-with/ Fazer-com. Symbiogeneses. Symptoiesis* (Idem, p.58).

Donna Haraway aprendeu com Lynn Margulis, que aprendeu com James Lovelock, que aprendeu com Gaia. Lovelock foi um cientista que tensionou e tensiona até hoje - pois seus trabalhos continuam ecoando para quem quer e pode ouvir - com o conhecimento científico sobre os estudos de atmosfera. A teoria da Gaia (Lovelock) ou teoria da co-simbiose (Margulis) propõe que para entender qualquer vida singular, desde mudança de temperaturas até pragas locais específicas, é preciso ter em mente que a Terra não é uma pedra dura resfriada girando em torno do sol no espaço, mas que ela é um ser vivo que regula de modo homeostático as condições de sua vivência, vivência essa atrelada à biodiversidade. Nestes termos, tudo que acontece na bolota azul interfere no ecossistema, "toda a Terra [consiste] em um sistema homeostático dinâmico e autorregulador; a Terra, com todas as suas camadas entrelaçadas e partes articuladas, estava, ela mesma, viva" (HARAWAY, 1995, p.xiii). Muitos cientistas se opuseram e se opõem ainda a essa teoria, pois eles estão acostumados a isolar quimicamente os elementos para estudo da atmosfera (química, biologia, física, todas trabalhando de modo isolado por um fragmento da natureza); e foi Lynn Margulis que defendeu e levou adiante as consequências desta ideia primordial de Lovelock. Ela, uma bióloga apaixonada por térmitas, aqueles seres pluricelulares que vivem no intestino do cupim sul-australiano. Foi olhando para o microscópio eletrônico que ela viu a Terra. "Somente quando pensamos em nosso lar planetário como se estivesse vivo conseguimos ver, talvez pela primeira vez, por que a lavoura arranha o tecido vivo de sua pele e por que a poluição é venenosa para ele, tanto quanto para nós"; "Se deixarmos de cuidar da Terra, ela sem dúvida cuidará de si, fazendo com que não sejamos mais bem-vindos" (LOVELOCK, 2006, p.16). A teoria da co-simbiose extrapola a biologia entendida como disciplina isolada e isolacionista e caminha para uma compreensão cosmopolítica da Vida.

O que Margulis viu no microscópio que deixou alguns cientistas furiosos? E, ao contrário, fez com que Haraway afirmasse que a *Mixotricha paradoxa* "foi sua companhia para escrever e pensar por décadas" (HARAWAY, 2016, p.62)? Lynn Margulis, estudando este ser, chegou a questões difíceis e paradoxais sobre a taxonomia dos organismos. Olhando (com seu *olhar ultravioleta?*), ela percebeu que os flagelos, aqueles pequenos cílios que fazem algumas bactérias se locomoverem são, na verdade, novas bactérias e outros seres que vivem incorporados a *Mixotricha Paradoxa*. A pergunta incômoda é onde começa e onde termina a bactéria, o que a define como um organismo X e não Y, qual o limite do seu corpo próprio, qual a sua identidade específica, já que a sua existência e a sua vida mesma depende da aliança e da co-participação com outros seres? Para Haraway, temos aqui um exemplo privilegiado de um *cyborg* feminista e antirracista - ciborgue, essa mistura entre seres que fazem com que a gente confunda os limites e as fronteiras: "a modesta *M. paradoxa* talvez seja o mais *trans* de todos os seres no que se refere à história natural padrão em termos de unidade" (idem, p.xvi). Se ciborgue é o nome comumente atribuído àqueles seres meio humano/meio metal da ficção científica hollywoodiana e militarista, Haraway faz girar o sentido semiótico-político para entender como ciborgues todos os seres mistos, mestiços, que borram fronteiras e limites para estabelecer alianças inesperadas com outras espécies, para com-viver e criar Terrapolis... é uma metáfora biológica que transborda para o feminismo e para a política contemporânea. "*Cyborgs for the Earthly Survival!*" (idem, p.xix).

A biologia reconfigurada em uma perspectiva simbiote dá um giro cosmopolítico. *Sym-biose* ou *living-together* é uma forma de vida articulada entre seres diferentes, que se ajudam com nutrientes e proteção. Nesta acepção do que é vida, "*we are consortia*", somos um consórcio entre microbiota, plantas, fungos, bactérias, líquens, corais, algas, insetos, mamíferos, pássaros, esquilos, etc.... uma grande aliança multiespécie. Nesse sentido, cada organismo é um sistema ecológico complexo e o ser humano é um *holobionte*, uma "assembléia de seres" ou um ser pluricelular com milhões de seres vivos agregados a ele, simbioticamente, como a microbiota que povoa a pele, boca, nariz, olhos, cabelos, etc. e principalmente o intestino. "Você não é um indivíduo com bactérias: vocês *são* em conjunto" (*PLoS Biology*, Bordenstein e K. Theis). Nesse novo parâmetro a própria ideia de vida se reconfigura. Vida é, segundo Margulis, um processo, não uma coisa; a vida é aquilo que intrinsecamente cresce, cresce, cresce... E qual é a unidade central da vida? Não é o gene, essa seria uma visão reducionista do que é a vida. Quando a gente morre o gene continua lá, mas a vida não. Vida é fazer mais com as coisas, é essa propriedade de crescer e fazer mais. Num modelo celular, cada

parte trabalha junto como uma comunidade. Essas concepções têm consequências para entender, por exemplo, a teoria da evolução. Segundo ela, a vida não evolui a partir da luta do mais forte e a competição; ao contrário, evolui a partir da simbiogênese, da capacidade de fazer alianças (FELDMAN, 2017).

O agronegócio (e junto com ele e mais do que tudo, a mineração, esse "fim do mundo") é exemplo de morte que vai contra a organização social simbiogênica da vida: porque isola cada elemento do solo, quebra a capacidade regenerativa da semente, acaba com os frutos que alimentam animais e pessoas, descontrola as pragas, elimina os insetos que fazem trocas com flores e plantas, elimina as plantas que regulam o solo, destrói o solo e mata as nascentes dos rios, mata os animais que não têm mais rio para beber água, enfim, destrói integralmente a capacidade articuladora que faz a vida. Sem *sympoiesis*, *o agro é morte*. Ele está de mãos dadas com o aquecimento global, com a explosão epidêmica e o enfraquecimento da Vida da Terra.

Para Lovelock, estamos negando e rejeitando os sinais que a Terra nos dá. Para ele, isso se deve ao fato de que somos "carnívoros canibais", que "estamos programados a ver os outros seres vivos sobretudo como algo comestível; nos importamos mais com a nossa tribo nacional do que com qualquer outra coisa" - "Sacrificamos até as nossas vidas por ela e estamos disposto a matar outros seres humanos, com a maior crueldade, em benefício da própria tribo. Ainda achamos estranho o conceito de que nós e o restante da vida, das bactérias às baleias, fazemos parte da entidade bem maior e diversa, a Terra viva." (LOVELOCK, 2006, p.17) Também para os povos Huni Kuin, que vivem no Acre à leste da Floresta amazônica peruana - terra indígena -, a maior parte das doenças são atribuídas ao fato de comermos desreguladamente animais: "As pessoas adoecem porque a caça e os peixes, mas também algumas plantas que consumimos e outros seres que agredimos ou com os quais interagimos, se vingam e mandam seu *nisun*, dor de cabeça e tontura que pode resultar em doença e morte." (LAGROU, 2020). Para eles, é necessário matar apenas o necessário e negociar com o *nisun*, os duplos ou donos das espécies: "tem-se aguda (con)ciência de que para viver é preciso matar e que toda ação, toda predação, desencadeia uma contra-predação" (idem). Esta *relacionalidade* profunda com os seres da Floresta, esse intercâmbio consciente e respeitoso com todos os seres humanos e não humanos, abarca práticas e saberes acumulados por esses povos da Floresta, como regras de dieta e o xamanismo. Os animais não humanos possuem "hábitos próprios e habitats que precisam ser respeitados se quiserem que a caça não vire contra o caçador" (idem). As últimas epidemias virais aconteceram em uma passagem de vírus entre animais e humanos. Essa transfusão viral é chamada de "*zoonotic spillover*". Os agentes patogênicos podem conviver de forma simbiótica

com o hospedeiro animal e só se tornam perigosos em virtude de situações específicas, que incluem as formas de vida contemporânea, como os deslocamentos em massa entre cidades e regiões, a "redução cada vez maior das áreas de floresta onde os hospedeiros dos agentes patogênicos conviviam com os vírus de modo que estes não lhes causavam doenças, nem o transmitiam para os seres humanos" (idem). Não é o fato de comerem caça que produz pandemias; nem culpa dos animais em si mesmos: a pandemia acontece em virtude de um modo de vida insustentável, o desmatamento, as grandes criações industrializadas de animais, o tratamento violento com os animais e humanos, o stress da Terra. A pandemia intensifica a magnitude dos problemas que já estavam aí. Por isso, "imunidade" não pode ser referida apenas ao corpo individual, porque ela se faz numa interface coletiva, é um conceito político-comunitário; assim como autonomia que, mais do que uma qualidade individual, diz respeito à subsistência de sistemas coletivos. Não é o vírus que causa a pandemia como problema social: ele é resultado de um problema social cujas soluções só podem ser coletivas - a criação de outro modo de vida. Se houver sobrevivência, ela vai depender de (re)conectar e plantar *Terrapolis*... E temos muito a ouvir daquel@s que estão (re)existindo há muito tempo, com sabedoria e práticas relacionais de vida.

Luego supe que no me hablaban de un mundo inexacto y, por lo tanto, improbable.

Ese mundo ya andaba con su paso.

Ustedes, ¿no lo vieron? ¿No lo ven? (*Entre la Luz y la Sombra*, discurso de ex-Subcomandante Marcos ao Exército Zapatista de Libertação Nacional, em Chiapas, México, em maio de 2014) <https://www.youtube.com/watch?v=ZuV4eS2S4RI>

Feminismos de alianças. O texto *As promessas dos monstros: política regenerativa para outros impróprios/inapropriáveis* foi publicado por Haraway, em 1992, na revista *Cultural Studies*, quatro anos após o assassinato de Chico Mendes. Eu não conhecia o texto até um mês atrás quando, recém chegada na Babylonia, iniciei o roteiro para a construção desta *tex/ssitura*. A noção de *impróprios/inapropriáveis* remete ao trabalho de Trinh Minh-Ha, cineasta, pensadora, filósofa vietnamita. Fui buscar então alguns textos dela e encontrei *Difference: a special third world women issue*, publicado em 1987 na *Feminist Review*. O debate proposto conecta com o contexto do feminismo americano e a contribuição do que ficou conhecido como grupo de mulheres do Terceiro Mundo. Chela Sandoval em *Feminism and racism: a report on 1981 National Women's Studies Association Conference*, de 1990, relata os desafios da conferência e como que a categoria, a princípio excludente, de Mulheres do Terceiro Mundo, foi ressignificada e se tornou um espaço de alianças possíveis. Elas estabeleceram (a despeito da omissão da Associação) a suspensão da temporalidade produtivista das apresentações

rápidas e simultâneas que impedem os encontros e usaram o espaço que lhes foi atribuído separadamente para construir outro tempo, aquele que favorece articulações por meio de uma *dança em espiral* entre falas e escutas.

Trinh Minh-Ha desenvolve duas ideias importantes para o feminismo. Se o "feminismo pretende ser uma força desmistificadora", ela sugere questionar o modo como as palavras identidade e diferença vêm sendo mobilizadas. Porque se a identidade se refere a todos os padrões de semelhança/mesmidade dentro de uma vida humana, então a diferença permanece dentro de limites daquilo que distingue uma identidade da outra: as suas fronteiras. Quando isso acontece, a categoria de diferença se torna útil para oprimir grupos, apontando características que são usadas contra el@s, criando uma barreira "por natureza": "a demanda do direito à diferença sem uma análise de seu caráter social, dá de volta ao inimigo uma arma efetiva" (MINH-HA, 1987, p.18). O que significa ser "vietnamita"? O que é que faz a "real" diferença? O realmente índio, a realmente mulher, o verdadeiro japonês, um chinês "puro", "*made in*"... Se $x=x$ e $y=y$, então $x \neq y$. Seria possível que $x \neq x$ e que $x=y$ se articulassem em uma aliança estratégica? A ideia de Mulher genérica é tão problemática quanto a de Homem genérico. Categorias são *topos*, locais político-discursivos que circulam no tecido social *como* natureza, que precisam ser tecidas e (re)torcidas. Quais as condições para uma articulação política que fosse vital para a sobrevivência da vida na Terra nestes tempos de urgência? Esta e outras perguntas exigem respostas situadas como resultado de articulações, uma questão para pensar, com alguns giros para fazer. Mas fecho este texto com uma segunda ideia a ser tecida conjuntamente: a importância, também vital, do lugar da escrita e da narrativa como gesto ético, político, pedagógico e feminista, que cito aqui *como um último (pre)texto*...

Ao tentar contar alguma coisa, uma mulher é falada, fragmentando-se em palavras opacas enquanto sua voz se dissolve nas paredes do silêncio. Escrever: um compromisso de linguagem. A rede de seus gestos, como todos os modos de escrita, denota uma solidariedade histórica (no entendimento de que sua história permanece inseparável da história). Ela foi avisada dos riscos de fugir dos trilhos, repetidas vezes tentada pelo desejo de se adequar às normas aceitas. Mas para onde a obediência a levou? Na melhor das hipóteses, para a satisfação de uma 'mulher feita', capaz de alcançar um domínio tão alto do discurso quanto o do poder masculino estabelecido. Quantas já foram condenadas a mortes prematuras por terem emprestado as ferramentas do mestre? (...) Em outros lugares, em todos os cantos do mundo, existem mulheres que, apesar da ameaça de rejeição, trabalham resolutamente para desaprender a institucionalização da linguagem, mantendo-se alerta a todos os desafios indicados pelo seu corpo-bússola. 'Sobrevivência', como diz Audre Lorde, 'não é uma habilidade acadêmica' ... É aprender como tomar nossas diferenças para transformá-las em algo mais forte. (MINH-HA, 1987, p.2)//

(Pre)texto. Um pretexto pode ser entendido como uma justificativa ou um argumento para uma ação realizada, ou uma justificativa e argumento para uma ação ou posição não-realizada: "meu pretexto para", "a pretexto de". Já um "pré" texto, seria algo que, talvez, exista ou se faça antes

de escrever, antes do texto... É na ambiguidade e no jogo entre essas concepções que quero adentrar. Depois do percurso percorrido, e ainda ofegante, olho para trás para ver os rastros deixados, como se procurasse ver qual "eu" foi tecido nesse escrever: por isso, pergunto... por que "eu" fez deste jeito... o que "eu" pretendia, mas não conseguiu realizar... onde estava "eu" quando tudo isso começou e, como consequência, o que girou em direções improváveis para "eu" mesm@?

Estas perguntas iniciam um novo caminhar, elas indicam que este texto é só um *pretexto* para fazer uma vida, para *escrever*. Revejo, sentada aqui e agora, que algumas escolhas narrativas extrapolaram aquilo que as metáforas de Donna Haraway fazem, mas aceito o que elas fizeram de mim; aceito a efusão de uma linguagem delicada que surgiu do encontro com Adrienne Rich, Octavia Butler e Trinh Minh-Ha, assim como aquilo que ela tem de terrível. Como se essa metamorfose que transforma a *filosofia em semente* fosse ao mesmo tempo um processo de autodestruição... Depois de quebrar as fronteiras da Pátria, do Progresso e da Nação, de tirar as cercas do latifúndio; depois de entrar pela Floresta, atravessando canais e varadouros por territórios indígenas e zapatistas; depois de ouvir seringueiras, quilombolas, esquilos, bactérias e pensadoras de diferentes cantos, nessa mistura de histórias de (re)existência, narrações, poesia, ficções, sonhos e sur-realidades *holobiontes*, volto para a sala de aula, para a aula de Filosofia. Entro na sala e nos (entre)olhamos. E agora? Olhar para el@s é olhar para mim mesma. Mas nós não precisamos de espelhos, nós precisamos de cristais: "*los espejos son para ver de este lado y los cristales son para ver lo que hay del otro lado*"; "*el juego de los espejos es inútil y estéril si no hay un cristal como meta*", diz o besouro insurgente Don Durito de la Lacandonia (MARCOS, 2017, p.53 e 55). E ouvimos perguntas complexas sobre aquilo que fazemos em sala de aula. E perguntamos qual a *verdade* que move a gente numa pedagogia filosófica, qual o sentido de estarmos aqui e agora, o que move o nosso filosofar? Suspeito que esta *verdade* tem a ver com algo mais do que a coerência retórica das leituras adequadas, a instrumentalização argumentativa, o pensar "correto" institucionalizado - é a voz do professor Bento Prado Jr. que escuto, mais uma vez, em *Vida e Filosofia* (2007). Meu trabalho institucional como professora da área de ensino de filosofia no grande ABC Paulista, para formar professor@s de filosofia, coloca questões decisivas sobre as *inflexões* possíveis que as aberturas de fronteiras nos exigem e fazem de nós (PISANI; TOSOLD, 2019). Como essas perguntas *inflexionam* a própria filosofia? Retorno aos Povos da Floresta em sua auto-demarcação dos currículos; aos zapatistas que auto-organizaram a *Escuelita Zapatista* e a *Universidad de la Tierra*; aos *Blackfeet* do Canadá, que transformaram a escola colonial em um

espaço de aprendizado coletivo, comunitário e insurgente, não guiado pelo currículo normativo do cânone; lembro da cartilha de alfabetização Poronga criada pelos seringueiros, que guarda uma memória vital para a sobrevivência na e da Floresta. El@s nos colocam algumas perguntas sérias e incômodas sobre "O que queremos dizer quando falamos de educação? Em que estamos pensando? (...) como gerar conhecimentos úteis para a vida [depois dessa] experiência [que] nos levou a questionar o uso da palavra, [a] sua carga colonial, [a] sua funcionalidade para o sistema capitalista"? (GARCÍA, 2018). Essas perguntas são o pretexto fundamental desta caminhada.

Se o ouvido se abre ao coração, se a palavra encontra a voz sensível e simples, se somos capazes de refazer os passos dados para nos localizar e criar uma escrita comprometida com os *encontros* e *alianças* (e não com a introspecção biográfica ensimesmada ou com a abstração descarnada de pretensão universalizante, ambas presas no labirinto das reflexões) aí, talvez, algo novo possa florescer... talvez. A filosofia vira semente... quando recusa o pensamento homogeneizado, padronizado, repetitivo, pensamento de morte, *agro-pensamento* carente de vida e de capacidade autopoietica. A filosofia vira semente quando abraça as sabedorias *simpoiéticas*, como se fosse... *permacultura*, uma prática efetiva, cotidiana, discursiva mas politicamente implicada, nascida da necessidade de se opor à degradação da vida na Terra e ativamente responsável com as comunidades, as pessoas, as diferentes gerações de todos os seres; *zapateando* com nossos capuzes e *nuestra digna rabia*... por uma morte e uma vida dignas... gestando uma *seringavida afroflorescente filoindigenista* no útero artificial de um monstro desnaturado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

A bibliografia abaixo não foi integralmente referenciada ao longo do texto, mas ele não seria possível sem atravessar cada um destes trabalhos de pensamento. Assim, elas são minhas "bolotas" que armazeno nesta toca para servir de suprimento nas noites frias de inverno, para nos preparar, para nós e para as próximas gerações.

ANZALDÚA, Gloria. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. In: *Estudos feministas*, ano 8, [1981] 2000. (online)

BARAD, Karen. Diffractions: differences, contingencies, and entanglements that matter. In: *Meeting the universe halfway. Quantum physics and the entanglement of matter and meaning*. Duke University Press, 2007, p. 71-95.

_____. Performatividade pós-humanista: para entender como a matéria chega à matéria. In: *Revista Vazantes*, volume 1, n. 1, 2017. (online)

- BELLACASA, Maria Puig de la. Nothing comes without its world: thinking with care. In *Sociological review*, 60:2, Blackwell Publishing, Malden, USA, 2012.
- _____. *Matters of care: speculative ethics in more than human worlds*. posthumanities 4. Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2017.
- _____. *Ethical doings in naturecultures*. Paper presented on Sociological Review Conference on The Politics of Imagination, 2009. (online)
- BRANDÃO, Marco A. Leite. *São Carlos do Pinhal nos tempos da...Casa Grande e Senzala*. Editora: do Autor, 2008.
- BUTLER, Judith. Violência, luto, política. In: BAPTISTA, Maria M. *Gênero e Performance: textos essenciais 1*. Coimbra: Grácio Editor, 2018.
- BUTLER, Octavia E. *A parábola do semeador*. Tradução: Carolina Caires Coelho. São Paulo, Morro Branco Editora, 2018.
- CALLAHAN, Manuel. Zapatismo beyond Chiapas. In: SOLNIT, David (ed). *Globalize liberation: how to uproot the system and build a better world*. San Francisco: City Lights Books, 2004. (online)
- _____. *Insurgent learning and convivial research: Universidad de la Tierra*. In: *Blog Ecoversities*. Califas, 2018. (online)
- DESPRET, Vinciane. En finir avec l'innocence: dialogue avec Isabelle Stengers et Donna Haraway. In DORLINS, Elsa; RODRIGUES, Eva. *Pensar avec Donna Haraway*. Actuel Marx Confrontation, Presses Universitaires de France, 2012, p. 23-45.
- _____. *What would animals say if we asked the right questions?* posthumanities 38. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2016. (online)
- _____. The becomings of subjectivity in animal worlds. In: *Journal Subjectivity*, 2008, p. 1-17. (online)
- DONALD, James; HUNTER, Ian; COHEN, Jeffrey Jerome; GIL, José. *Pedagogia dos monstros. Os prazeres e os perigos da confusão de fronteiras*. Organização e tradução: Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.
- DORLINS, Elsa; Rodriguez, Eva. *Pensar avec Donna Haraway*. Actuel Marx Confrontation, Presses Universitaires de France, 2012.
- EVARISTO, Conceição. Ave serena. In: *Poemas de recordação e outros poemas*. Rio de Janeiro: Malê, 2017.
- FREEMAN, Jo. Trashing: the dark side of sisterhood. In: *MS Magazine*, April, 1976. p. 49-51. (tradução livre: Trashing: o lado sombrio da sororidade. Acesso em: <https://we.riseup.net/radfem/trashing-o-lado-sombrio-da-sororidade-jo-freeman>)
- _____. The tyranny of structurelessness. In: *Berkeley Journal of Sociology*, vol. 17, 1972-73, pp. 151-165. (online)
- GARCÍA, Edgardo. *Learning in a context of war*. In: site *Ecoversities*, 2017. (online)
- GREBOWICZ, Margret; MERRICK, Helen. *Beyond the cyborg: adventures with Donna Haraway/ with a "seed bag" by Donna Haraway*. Columbia University Press, 2013.
- HARAWAY, Donna, *Crystals, fabrics, and fields: metaphors of organicism in 20th Century developmental biology*. Berkeley, California: North Atlantic Book, 1976.
- _____. *Primate vision: gender, race, and nature in the world of modern science*. New York: Routledge, 1989.

_____. *Simians, cyborgs, and women: the reinvention of nature*. Routledge, Edição: 1, 1991.

_____. A game of cat's cradle: science studies, feminist theory, cultural studies. In *Configurations*, volume 2, number 1, Johns Hopkins University Press, 1994.

_____. Cyborgs and symbionts: living together in the new world order. In: GRAY, C. H.; MENTOR, S.; FIGUEROA-SARRIERA, H. J. *The cyborg handbook*. Routledge: New York, 1995(a), p. xi-xx.

_____. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. In: *Cadernos Pagu*, Núcleo de Estudos de Gênero, UNICAMP, n. 5, 1995(b).

_____. *Modest Witness@Second Millennium. FemaleMan© Meets OncoMouse™. Feminism and technoscience*. Second edition. New York, NY: Routledge, 1997.

_____; GOODEVE, Thyrza Nichols. *How like a leaf*. Routledge, 1999.

_____. *The Haraway reader*. London, New York, Routledge, 2004(a).

_____. 'Gênero' para um dicionário marxista: a política sexual de uma palavra. In: *Cadernos Pagu*, Núcleo de Estudos de Gênero, UNICAMP, n. 22, 2004(b).

_____. *Companion species manifesto: dogs, people, and significant otherness*. Prickly Paradigm Press, 2005.

_____. *When species meet*. posthumanities 3. Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2008.

_____. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo socialista no final do século XX. In: HARAWAY, Donna, KUNZRU, Hari, TADEU, Tomaz (Org. e Trad.), *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós humano*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

_____. Foreword by Donna Haraway. In: KING, Katie. *Networked Reenactments. Stories Transdisciplinary Knowledges Tell*. Duke University Press, 2011(a).

_____. A partilha do sofrimento: relações instrumentais entre animais de laboratório entre animais de laboratório e sua gente. In: *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 17, n. 35, p. 27-64, jan./jun. 2011(b).

_____; Azeredo, Sandra. Companhias multiespécies na naturezacultura: uma conversa entre Donna Haraway e Sandra Azerêdo. In: MACIEL, Maria E. (ed.). *Pensar/escrever o animal: ensaios de zoopoética e biopolítica*. Florianópolis: editora UFSC, 2011(c).

_____. Les Promesses des Monstres: politique régénératives pour d'autres impropres/inapproprié-e-s. In: DORLINS, Elsa; RODRIGUEZ, Eva. *Pensar avec Donna Haraway*. Actuel Marx Confrontation, Presses Universitaires de France, 2012, p. 159-229.

_____. *Staying with the trouble: making kin in the chthulucene*. Duke University Press, 2016.

_____. Raça: doadores universais em uma cultura vampira. In: LESSA, Patrícia, GALINDO, Dolores (org.). *Relações multiespécies em rede: feminismos, animalismos e veganismos*. Maringá: EDUEM, 2017.

HECHT, Susanna; COCKBURN, Alexander. *The fate of the forest: developers, destroyers, and defenders of the Amazon*. University of Chicago Press edition, 2010.

KRENAK, Ailton. *Mais que ideias, Chico Mendes projetou uma Utopia* (entrevista), 2017. Acesso em 15/05/2020. <https://www.xapuri.info/historia-social/krenak-chico-mendes-utopia/>

- LAGROU, Els. *Nisun: A vingança do povo morcego e o que ele pode nos ensinar sobre o novo coronavírus*. In: Blog da Biblioteca Virtual Pensamento Social, 2020. (online)
- LIMA, Júnia M. T. de. As subversões do tempo nos comunicados zapatistas. In: *Revista de Antropologia*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2014. (online)
- LOVELOCK, James. *A vingança de Gaia*. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2006.
- LYKKE, Nina. To be a cyborg or a goddess? In: *Journal gender, technology and development*. London, March 1997. (online)
- MARCOS, Subcomandante Insurgente. *En algum lugar de la selva Lancadona: aventuras e desventuras de Don Durito*. México, 2017.
- _____. *Entre la luz y la sombra*. Discurso proferido em maio de 2014. (online)
- MARCUSE, Herbert. *Transvaluation of values and radical social changes (five lectures, 1966-1976)*. Edited by JANSEN, P, SURAK, Sarah, REITZ, C. York University, Toronto, 2017.
- MARGULIS, Lynn; DORION, Sagan. *O que é Vida?* Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2002.
- MATEBENI, Zethu. Perspectivas do Sul sobre relações de gênero e sexualidades: uma intervenção queer. In: *Rev. antropol.* São Paulo: USP, v. 60 n. 3, 2017, p. 26-44. (online)
- McCLINTOCK, Anne. *Couro imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2010.
- MINH-HA, Trinh T.. Difference: a special Third World Women issue. In: *Feminist Review*, No. 25 (Spring, 1987), pp. 5-22. (online)
- MOORE, Niamh. *A cat's cradle of feminist and other critical approaches do participatory research*. University of Bristol and the AHRC Connected Communities Programme, September, 2018. (online)
- NASCIMENTO, Beatriz; RATTS, Alex (org). *Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Imprensa oficial, 2006.
- PALMA, Rogério da. *Liberdade sob tensão: negros e relações interpessoais na São Carlos pós-abolição*. Tese de Doutorado, Departamento de Sociologia da UNiversidade Federal de São Carlos. São Carlos: UFSCar, 2015.
- PEREZ, Pietra Cepero Rua. *A produção da floresta em "pé": RESEX Chico Mendes (AC), do projeto a realização*. Dissertação de Mestrado, Departamento de Geografia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2018.
- PERRA, Hija de. Interpretações imundas de como a Teoria Queer coloniza nosso contexto sudaca, pobre de aspirações e terceiro-mundista, perturbando com novas construções de gênero aos humanos encantados com a heteronorma. In: *Revista Periódicus*, v. 1, n. 2, 2014.
- PISANI, Marília; TOSOLD, Léa. *To become an escarabajo: toward radical pedagogies and insurgent learning inspired by Herbert Marcuse and feminist antiracist epistemologies*. Texto apresentado no Congresso da International Herbert Marcuse Society. University of California, Santa Barbara, 2019. (online)
- PRADO JR, Bento. *Vida e Filosofia [mimeo para discussão em curso na pós-graduação em filosofia]* UFSCar, São Carlos, 2007.
- PRIMAVESI, Anna. *Sacred Gaia. Holistic theology and earth system science*. London, USA, Canada: Routledge, 2000.
- RICH, Adrienne. *Notes toward Politics of Location*. In: *Blood, Bread, and Poetry: Selected Prose 1979-1985*. W. W. Norton & Company: Reissue edition, 1994.

_____. Women and Bird. In: RICH, A. *What Is Found There: Notebooks on Poetry and Politics*, 2003, p. 3-8.

SANDOVAL, Chela. Feminism and Racism: a report on 1981 National Women's Studies Association Conference. In: ANZALDÚA, Gloria. *Making Face, Making Soul, Haciendo Caras: creative and critical perspectives by Feminists of Color*. Aunt Book, 1990, pp. 55-73.

_____. Nuevas ciencias. Feminismo cyborg y metodología de los oprimidos. In: HOOKS, bell; BRAH, Avtar; SANDOVAL, Chela; ANZALDÚA, Gloria; MORALES, Aurora L.; BHAVNANI, Kum-Kum; COULSON, Margaret. M.; ALEXANDER, Jacqui; MOHANTY, Chandra T.. *Otras inapropiables*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2004.

_____. *Methodology of the oppressed*. Minneapolis, London: The University of Minnesota, 2000.

SIMAKAWA, Viviane V. (viviane v.). *Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade*. Dissertação de Mestrado em Cultura e Sociedade, Instituto de Humanidades, Artes e Ciências, Universidade Federal da Bahia, 2015.

SILVA, Denise Ferreira da. *A Dívida Impagável: lendo cenas de valor contra a flecha do tempo*, 2017. Acesso em: https://issuu.com/amilcarpacker/docs/denise_ferreira_da_silva_-_a_dívida_impagável

SOUFOLIS, Zoë. The Cyborg, it's Manifesto and their relevance today: some reflections. In: *Journal of Media and Communication*, volume 6.2, 2015.

SOUZA, João José Veras de. *Seringalidade: o estado de colonialidade na Amazônia e os condenados da floresta*. Manaus: Editora Valer, 2017.

TOSOLD, Léa. *Autodeterminação em três movimentos: a politização de diferenças sob a perspectiva da (des)naturalização da violência*. Tese de Doutorado, Departamento de Ciências políticas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

ZOE, Todd. An indigenous feminist's take on the ontological turn: 'ontology' is just another word for colonialism. In: *Journal of Historical Sociology* 29(1): 4-22, March 2016.

Material audiovisual e arquivo:

Aliança dos Povos da Floresta, acervo de jornais, artigos e reportagens de 1987 a 2020. Acesso: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/tags/alianca-dos-povos-da-floresta>

Ecoversities, acervo de textos sobre educação insurgente. Acesso: <https://ecoversities.org>

FELDMAN, John (director). *Symbiotic earth: a documentary*. Hummingbird Films, 2017.

GERBER, Raquel; NASCIMENTO, Beatriz. Orí. <https://negrasoulblog.wordpress.com/2016/08/25/309/>

HARAWAY, Donna; TERRANOVA, Fabrizio (director). *Storytelling for earthly survival*, film, 2016.

KRENAK, Ailton. *Vozes da Floresta*, entrevista sobre a luta de (re)existência dos Povos da Floresta e a criação da Aliança dos Povos, 2020: <https://infoamazonia.org/pt/2020/04/portugues-documentario-na-web-conta-historia-de-alianca-dos-povos-da-floresta/#!/story=post-46751>