

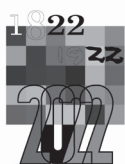
STELIO MARRAS E RENZO TADDEI (ORGs.)

O ANTROPOCENO

SOBRE MODOS DE COMPOR MUNDOS

FINO TRACO
FT
EDITORA







STELIO MARRAS E RENZO TADDEI (ORGs.)

O ANTROPOCENO

SOBRE MODOS DE COMPOR MUNDOS

Nina Montenegro, Against Forgetting, 2017.







Atribuição - Sem Derivações - Sem Derivados - CC BY-NC-ND

A reprodução e distribuição do conteúdo desta publicação em sua integralidade é permitida apenas para fins não-comerciais e desde que atribuindo de forma clara os devidos créditos

Todos os direitos reservados à Fino Traço Editora Ltda.

© Stelio Marras e Renzo Taddei

Este livro ou parte dele não pode ser reproduzido por qualquer meio sem a autorização da editora.

As ideias contidas neste livro são de responsabilidade de seus organizadores e autores e não expressam necessariamente a posição da editora.

CIP-Brasil. Catalogação na Publicação | Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ

A641

O Antropoceno: sobre modos de compor mundos / organização Stelio Marras, Renzo Taddei. - Ebook - Belo Horizonte [MG]: Fino Traço, 2022.

310 p. ; 23 cm.

Inclui índice

ISBN 978-85-8054-577-7

1. Natureza - Influência do homem. 2. Desenvolvimento sustentável.
3. Ecologia humana. 4. Proteção ambiental. I. Marras, Stelio. II. Taddei, Renzo.

22-81678

CDD: 363.7

CDU: 502.1



Meri Gleice Rodrigues de Souza - Bibliotecária - CRB-7/6439 16/12/2022 22/12/2022

COLEÇÃO ESTUDOS BRASILEIROS | EDITORA FINO TRAÇO

COORDENADORES:

Monica Duarte Dantas

Instituto de Estudos Brasileiros | USP (Brasil)

Marcos Antônio de Moraes

Instituto de Estudos Brasileiros | USP (Brasil)

CONSELHO EDITORIAL:

Amy Chazkel

Columbia University (EUA)

John Tofik Karam

The Lemann Center for Brazilian Studies, University of Illinois (EUA)

Anthony Pereira

King's College (Inglaterra)

Peter W. Schulze

Instituto Lusobrasileiro, Universidade de Colônia (Alemanha)

Diana Gonçalves Vidal

Instituto de Estudos Brasileiros | USP (Brasil)

FINO TRAÇO EDITORA LTDA.

finotracoeditora.com.br

Para Bruno Latour, *in memoriam*.

Sumário

<i>Introdução: do Antropos aos mundos confluídos.....</i>	<i>9</i>
Renzo Taddei e Stelio Marras	
<i>Antropoceno. Apontamentos para a história de uma ideia</i>	<i>31</i>
Pedro Paulo Pimenta	
<i>Nos rastros de ruínas e desertos: histórias humanas de paisagens e climas no longo século XIX</i>	<i>50</i>
André S. Bailão	
<i>Estilhaços do humano. Fabulações especulativas sobre por onde podemos caminhar</i>	<i>78</i>
Joana Cabral de Oliveira e Marisol Marini	
<i>No olho do furacão: plantation e contradomesticação.....</i>	<i>108</i>
Karen Shiratori	
<i>No limiar entre ciência e ficção: especulação e imaginação para responder ao Antropoceno</i>	<i>130</i>
Renato Sztutman	
<i>Antropoceno ou o eterno garimpo de ou(t)ro</i>	<i>186</i>
Rita Natalio	
<i>Kopenawa e as ciências ambientais na Amazônia</i>	<i>212</i>
Renzo Taddei	
<i>A herança do dualismo modernista natureza/sociedade</i>	<i>243</i>
Stelio Marras	
<i>Confluências Afro-Indígenas: uma conversa com Antônio Bispo dos Santos e Jerá Guarani</i>	<i>270</i>
<i>Sobre as autoras e os autores</i>	<i>294</i>
<i>Índice remissivo</i>	<i>299</i>

No olho do furacão: plantation e contradomesticação

Karen Shiratori

Em 9 de novembro de 1790, o *Nègre* [Negro], navio francês de 395 toneladas, zarpa do porto de Nantes em direção ao golfo da Guiné, deixando no cais os tumultos políticos. A Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão não resiste aos ventos úmidos e salgados do Atlântico. Nos arredores de Ubani, ao sul da Nigéria, 263 vozes são confinadas no porão da Revolução Francesa. Em 16 de junho de 1791, após 41 dias de travessia, o *Nègre* chega à cidade de Cabo Francês, atual Cabo Haitiano, no Haiti, para abastecer a indústria colonial. Homens, mulheres e crianças embarcam, mas somente uma matéria indistinta e combustível embarca : Negro, madeira de ébano. Entretanto, algumas semanas mais tarde, em agosto de 1791, essa matéria falante ergue o punho em revolta, e as *plantations* das planícies do Cabo incendeiam-se pelo desejo de liberdade.

- Malcom Ferdinand

Introdução: a tempestade colonial

“The slave ship” ou “O navio negreiro” é o nome pelo qual o quadro pintado por William Turner, em 1840, ficou conhecido. A pintura serve de frontispício ao livro “Uma ecologia decolonial: pensar a ecologia a partir

do mundo caribenho”, de Malcom Ferdinand (2022). O quadro conjuga os elementos da figura conceitual responsáveis por estabelecer um ponto de partida para a reflexão, a saber, o navio negreiro, além de operar como matriz de transformação das imagens que o estruturam. Turner retrata em cores dramáticas uma calamidade, não a tempestade que ocupa boa parte da tela, mas o insidioso hábito de fazer dos fenômenos ditos naturais um pretexto para se livrar dos pobres da Terra. Eis uma falácia antiga: naturalizar as causas dos desastres e, com isso, eximir a responsabilidade da ação humana através de uma cadeia causal oportunista cuja assunção corresponderia a alguma agência imperiosa, externa e irrefreável.

O mar tempestuoso fustiga o navio que vacila sob o céu carregado; a bordo, os corpos de africanos escravizados acorrentados são atirados à água, onde bestas marinhas os devoram. O título original do quadro descreve o aspecto fulcral da cena: “Escravistas jogando ao mar mortos e moribundos, tufão se aproximando”. Do porão do navio, as pessoas acorrentadas são lançadas ao mar pela tripulação sob o prenúncio de nuvens escarlates, ventos impetuosos e do céu revoltado. Contudo, Turner não chega a retratar o tufão, anunciado apenas pela tormenta que o antecede. Nossa atenção, portanto, se desloca para o verdadeiro foco da ação que a cena revela: o “lançar” que engendra a ordem causal nefasta, desencadeada por escravistas que atiram os corpos à água e, assim, fazem com que o ciclone se aproxime. Em outras palavras, o ato de atirar em alto mar os corpos escravizados seria o verdadeiro indutor da tempestade. O que Turner desvela é que longe de ser uma fatalidade, um desastre natural, a verdadeira gênese das catástrofes advém dos abusos e crimes contra a humanidade. O tráfico negreiro produz o ciclone colonial como uma “oportunidade sórdida para se livrar daquelas e daqueles a quem o mundo é recusado”, nas palavras de Ferdinand (2022: 94). Em outro excerto, o referido autor assevera:

Turner – que, aliás, era especialista na pintura de tempestades – não retrata o ciclone nesse quadro, mas o gesto pelo qual os escravizados acabam de ser lançados ao mar, os grilhões nos tornozelos e nos punhos, as mãos estendidas em direção ao céu, buscando uma fenda no mundo pela qual possam escapar daquele mar pintado com seu próprio sangue (idem: 92)

A turbulência da tempestade colonial acelera o mundo com a força de seus ventos desatados, expondo as fraturas que aprofundam as formas de desigualdade e opressão. O navio negreiro opera como uma metáfora política da cena inaugural deste mundo e inscreve um modo de enfrentar a crise climática, auspiciosa aos que nela veem a oportunidade de justificar seus crimes. A despeito da cadeia intrincada de eventos, não restam dúvidas de que os desastres não resultam de causas naturais mas, em maior ou menor grau, de habitar a terra e explorá-la tirando proveito dos destroços e das calamidades humana e não humana. Não custa insistir: a crise ambiental não afeta a todos da mesma maneira e de modo algum apaga os colapsos sociais em curso, tampouco as iniquidades pretéritas.

Turner pintou em seu quadro o massacre de Zong, nome do navio negreiro britânico do qual foram atirados ao mar, ao longo de 10 dias a partir de 29 de novembro de 1781, cerca de 150 pessoas, sob as ordens do comandante Luke Collingwood. Após sucessivos erros de navegação que prolongaram sobremaneira a viagem rumo ao porto de Black River, na Jamaica, resultando na morte de muitas pessoas escravizadas por sede, maus-tratos e as péssimas condições a bordo, o comandante achou oportuno compensar tais custos se valendo da “lei da média geral”, *general average*, a fim de garantir que a companhia recebesse indenização da seguradora. Conforme essa lei, se a tripulação lançasse ao mar sua “carga” a fim de reduzir o peso do navio, recurso adotado em situações de tempestade, a perda seria compartilhada proporcionalmente. Caso contrário, se se tratasse de “morte natural”, os embarcadores não teriam direito à restituição indenizatória. Portanto, pelos cálculos do capitão, o massacre seria mais vantajoso para os donos do navio. Esse é o horror do oportunismo que imputa à natureza a responsabilidade de um crime lucrativo. O massacre está documentado no relatório da audiência entre Gregson vs. Gilbert, a saber, os proprietários do navio e a companhia de seguros. Outra perspectiva do mesmo evento pode ser lida em Zong! (2008), livro da poeta caribenha Marlene Nourbese Philip que, à diferença da perspectiva de Turner, no mais um observador externo, escreve “a bordo” do navio, mais precisamente a partir de seu porão¹.

1. Leituras e performances desta obra podem ser vistas no site da autora: <https://www.nourbese.com/>.

A dupla fratura colonial

Quais os efeitos de se mobilizar a figura conceitual do navio negreiro como ponto de partida para compreender a emergência climática? Nesse mar turbulento, a modernidade colonial é enquadrada no epicentro da crise ecológica, por ser a força que produz suas tempestades, o que nos permite entender, de forma evidente, de qual crise se trata. Uma crise simultaneamente humana e ecológica, não uma crise das sociedades humanas, por um lado, e uma crise ambiental, por outro, mas uma crise das nossas relações com os seres vivos e não vivos, do nosso hábito relacional, um modo de relação pretensamente universal com a alteridade. A “dupla fratura colonial” (FERDINAND, 2022) entre questões humanas e ambientais, história humana e história ambiental, esgarça o tecido intersticial que conecta os seres humanos e não humanos, vivos e não vivos, seres que estão dentro e fora de nós. Portanto, é no abismo dessas questões, na aparência, incomunicáveis que reside a crise.

O trabalho de Ferdinand conceitualiza a lógica comum das agressões ao meio ambiente e da violência racista. Contudo, não se trata somente de explicitar a maior vulnerabilidade de pessoas racializadas à poluição e outros impactos ambientais, mas de mostrar que o mundo capitalista e sua exploração ambiental foram forjados pelo colonialismo e pela escravidão. De modo complementar, o prefácio de Angela Davis à obra de Ferdinand adverte:

(...) o racismo não adentra o cenário simplesmente como fator determinante da maneira como os perigos ambientais são vividos de forma desigual pelos seres humanos, ele cria as próprias condições de possibilidade de ataques contínuos ao meio ambiente, inclusive aos animais humanos e não humanos, cujas vidas são sempre desvalorizadas pelo racismo, pelo patriarcado e pelo especismo (2022:13).

Em sua rota transatlântica, o navio negreiro opera uma mudança ou um deslocamento conceitual com a força da história, decisiva em mostrar a convergência, ou melhor, a origem comum e a inseparabilidade das lutas antirracistas e anticoloniais com as lutas ecológicas uma vez que essa dupla fratura é o fator preponderante do colapso. Persistem as violências psíquicas e

sociais, a pestilência tóxica dos desarranjos ecológicos e políticos inclusive nas ruínas dos impérios erigidos durante a primeira modernidade ocidental. Fato é que somente através da descolonização efetiva, da ruptura da hierarquização, bem como do questionamento de critérios exclusivistas de regimes de verdade que aniquilam as práticas de conhecimento nativos, será possível trilhar um caminho real para lidar com a crise ecológica (GODDARD, 2021).

Não é de hoje que as ecofeministas insistem em apontar as causas comuns – ou certa porosidade do hábito relacional e sua tendência a se difundir de um conjunto de experiências a outras, seguindo análise do filósofo Jean-Baptiste Morizot (2017:130) – dessa crise que, nos termos de sua linguagem, não se restringe à mera equivalência entre mulheres e natureza, mas assume que as formas pelas quais os homens se relacionam com a natureza, os não humanos, guardam um parentesco com as formas de opressão pelas quais os homens se relacionam com as mulheres. Lembremos um dos clássicos fundadores do ecofeminismo, “Woman and nature: the roaring inside her” (1978) de Susan Griffin, poema em prosa construído com trechos da história da filosofia ocidental, que trata dessa naturalização conjunta das mulheres e do mundo não humano forjada com ferramentas patriarcais. Essas duas formas de opressão estão interligadas como uma fita de Möebius: de um lado, às mulheres são imputados os atributos de inferioridade/impureza/irracionalidade/sensibilidade, visto que estariam mais próximas da natureza; de outro, a exploração do mundo natural se sustentaria na sua feminização. Essa dupla desvalorização (correlata à dupla fratura colonial) foi alvo de uma rejeição crítica contundente cuja história ultrapassa em muito o escopo deste breve ensaio. Não obstante, a questão fundamental permanece: como rejeitar essa identificação sem, com isso, rejeitar a natureza? O gesto ecofeminista consiste em se reapropriar (*reclaim*) do conceito de natureza, bem como regenerar/inventar/reparar os vínculos com a realidade que ela descreve (HACHE, 2016:20).

Emerge das reflexões ecofeministas um elo entre humanos e não humanos que alude as objeções antropomorfistas (a projeção de aspectos humanos aos não humanos), as acusações de anti-humanismo (a valorização de não humanos em detrimento dos humanos, mais dignos) e outros sofismas que conduzem o debate ao beco sem saída da hierarquização entre humanos e não

humanos, num dualismo patriarcal, na insistência da natureza empobrecida. Não há hierarquia ou competição entre seres e causas, questões humanitárias e causa ambiental, pois a emancipação humana e a luta ecológica configuram uma só luta. Os caminhos através dos quais essas pautas se reaproximam resultam diferentes modos de suturar a cisão entre história humana e natural.

Um argumento semelhante fundamenta a análise de Ghassan Hage em “Is racism an environmental threat?” (2017). No livro, o autor aproxima duas figuras, o lobo e o muçulmano, entendidos como dois modos de relação com o Outro, não uma equivalência de natureza – o que seria moralmente questionável e, no limite, irrelevante para a análise – mas uma semelhança no modo de se relacionar com ambos. Ao longo do percurso analítico de sua “etnografia dos hábitos relacionais” (MORIZOT, 2017:131), Hage desvela a origem comum das questões ecológicas e decoloniais, dos problemas ambientais e do racismo; afinal, trata-se da mesma crise dos modos de relação que se expressa pelo seu conceito de “domesticação generalizada”. No posfácio à edição francesa do livro, cujo título “Le loup et le musulman” destaca a relação central acima mencionada, Morizot assevera que a domesticação como forma de vida é de fato o nome do problema (2017: 133). Voltaremos a esse tópico adiante.

A Hipótese Haiti

A ecologia decolonial formulada a partir do Caribe, o olho do furacão, permite não somente entrever a partir dos porões da modernidade, mas também através da imaginação crioula de resistência e de suas experiências de luta pós-coloniais a existência permeável entre o natural e o social. Ademais, o fato de que nossos ideais políticos já não estão assentados sobre uma natureza produtiva, conhecida e estável. Como observa o filósofo Pierre Charbonnier de maneira perspicaz: “Uma vez que o sistema de direitos e o sistema material são vistos como duas dimensões de um mesmo processo histórico, então não há mais razão para reservar o qualificador ‘político’ para o primeiro”. A face da liberdade e da igualdade em jogo não são mais aquelas do pensamento político moderno, notadamente uma utopia liberal de melhoria dos indicadores de desenvolvimento humano e econômico que

advoga pela possibilidade de bem-estar num mundo que se deteriora. Um humanismo baseado e tributário de uma apropriação cada vez mais eficiente de não humanos. Politizamos assim a ecologia.

Uma vez comprometida a base da nossa existência política, o acesso ao território, a um futuro comum e a condições básicas de justiça, persistiria o enigma sobre a base material que poderia sustentar a liberdade. Assim, questiona Charbonnier (2021), como a construção jurídica e técnica de uma sociedade de crescimento impregnou e orientou o sentido que damos à liberdade? E ainda, como as lutas por emancipação e pela autonomia política investiram no uso intensivo dos recursos para se desenvolver?

O significado que damos à liberdade e os meios empregados para instituí-la e preservá-la não são construções abstratas, mas sim produtos de uma história material em que os solos e os subsolos, as máquinas e as propriedades dos seres vivos fornecem alavancas de ação decisivas. A atual crise climática revela de maneira espetacular essa relação entre abundância material e o processo de emancipação (idem:12)

Dito de outro modo, é premente reformular, em termos materiais e geográficos, um projeto de outra autonomia política e somente assim – quem sabe – desfazer o abismo que separa as agendas ambientais e anticoloniais ante a crise ecológica. O diagnóstico dessa fratura clama pela busca de novas traduções políticas e modos de pensar, outras gramáticas, conceitos, genealogias, bem como uma escrita que suture essas fendas. Outro efeito seria a reaproximação das lutas até então consideradas alheias umas às outras, tendo em vista a pluralidade ou anarquismo ontológico constitutivo do mundo (ALMEIDA, 2021) – jamais um princípio de identificação com exigências de conformidade. A busca por uma ecologia decolonial é aquela de cuja luta antirracista participam nosso imaginário e vocabulário ecológicos; passo importante contra uma pirataria cognitiva na qual o sul global se limita à condição de campo experimental de conceitos exógenos ou à manancial para a extração dos saberes locais e outras imaginações políticas convertidas em matérias que, por sua vez, seguirão sustentando a produção da ciência colonial. Situar o pensamento ecológico nas lutas locais nos exige o deslocamento epistêmico de nossos hábitos reflexivos que não

soem vincular o pensamento a um cenário, a um mundo, a uma história, a um corpo, a uma cor, etc.

Uma imagem colonial persistente é aquela de um Caribe onde se encena a síntese de um único mundo no encontro entre o Antigo e o Novo, por essa razão, é justamente o local de onde a fenda que produziu a dupla fratura colonial começou a ser aberta, ampliando-se em direção ao sul. Contudo, o Caribe também proporciona uma conceituação da crise ecológica associada à busca de um mundo livre da escravidão, da violência social e da injustiça política: uma ecologia decolonial como um caminho em direção ao horizonte de um mundo comum onde não se produzam novos polos.

Nesse sentido, trata-se de uma proposta localizada numa experiência histórica e num cenário. Portanto, não convém importá-la tal como é, mas antes buscar uma continuidade não redutível, bem como suas possíveis conexões. A ecologia decolonial é, por esta razão, uma ecologia de luta, não aquela do ambientalismo da “Arca de Noé” – segunda figura conceitual de Ferdinand – aonde embarcam os escolhidos, aqueles que dão as costas às impurezas do mundo decaído. Deste outro modo de lidar com o dilúvio é possível extrair uma política de exclusão complementar àquela do navio negreiro. E quem é mesmo Noé? É aquele que amaldiçoa seu filho Cam e os descendentes dele – aqueles que povoariam a África. Maldição bíblica reiteradas vezes utilizada pela história no intuito de justificar a escravidão e o racismo. Vista através desse prisma, a humanidade unificada na figura de Noé é discriminatória desde sua gênese. Assim, contra um ponto de vista de fora do navio, que observa a tempestade em segurança, a ecologia decolonial é pensada de dentro do mundo, da pluralidade de lugares, das histórias, das formas de habitar, por parte daqueles e daquelas que foram excluídos. Essa perspectiva da ecologia não admite a harmonia que precede à catástrofe, tampouco uma catástrofe por vir, uma vez que a violência e a opressão são a força motriz das tempestades de hoje e estão no cerne da compreensão política da crise.

Para tanto, é preciso deslocar – “desenfundar” na tradução brasileira (2022:202) -, *décaler*, o Antropoceno. A acepção do termo original, em francês, conserva uma polissemia importante: i. *décaler* é deslocar/alterar; ii.

é tirar da cale, dos porões, no sentido de emancipação; iii. em *créole*, *dékalé* significa destruição. Portanto, segundo o autor:

(...) mais do que o esvaziamento do porão, mais do que a libertação dos escravizados, deslocar o Antropoceno designa a desconstrução dos agenciamentos políticos de vigas e de pranchas que formam um porão sob o convés, onde são regularmente despejados novos Negros. Dékalé o Antropoceno abre a possibilidade de outro mundo, de outra construção do viver-junto, de um navio sem porão (Idem: 210).

Há ainda outra camada semântica em que deslocar é alterar ou renomear num gesto decolonial, pois já não se trata apenas de substituir um nome por outro, mas de, no ato de nomear, restituir o vínculo com o território e a participação dos não humanos no processo de nomeação². No Caribe, renomear faz emergir alguns dos nomes usados pelos povos indígenas para designar suas diferentes ilhas: Madinina, “ilha das flores” para Martinica; Karukera, “ilha das belas águas” para Guadalupe; Ayiti, “terra de altas montanhas” segundo os Taínos, para a ilha outrora denominada Espanhola/São Domingo (FERDINAND, 2022: 204-205). Ao nomear a ilha de Haiti, os revolucionários recuperam a memória dos povos nativos e o vínculo com a terra e com as montanhas a partir das quais lutaram e resistiram contra o modo de habitar colonial.

Lembremos, de acordo com Stengers em “No tempo das catástrofes” (2015), que nomear é uma operação pragmática, não equivalente a dizer a verdade ou a estabelecer definições, “e sim atribuir àquilo que se nomeia o poder de nos fazer sentir e pensar no que o nome suscita” (idem :37). Não é um ato arbitrário, mas um gesto de apropriação. Nomear Gaia, aquela diante da qual estamos e a que faz a intrusão, destaca um modo de designar a presença dos não humanos que escapa ao nosso controle e, por isso, demanda serem levados em conta. O nome Gaia alude claramente à proposição de James Lovelock e Lynn Margulis ainda na década de 1970, ou seja, de considerar a Terra como um “planeta vivo”, cuja atmosfera é modificada pelos viventes que

2. Val Plumwood elabora uma reflexão interessante sobre os nomes ferais e a renomeação como ato de descolonização no contexto aborígine da Austrália em “Decolonizing relationships with nature” (2002).

a regulam. Os vivos produzem a atmosfera através de relações simbióticas que, por sua vez, garantem as suas condições de existência. Disso resulta que o ambiente não é um dado, mas um produto das interações simbióticas, de interdependência e de coevolução entre vida e não vida. Gaia é, então, nas palavras da autora, “uma transcendência desprovida das altas qualidades que permitiriam invocá-la como árbitro, garantia ou recurso; um suscetível agenciamento de forças indiferentes aos nossos pensamentos e aos nossos projetos” (STENGERS, 2015:41).

Na proposta de Ferdinand, a intrusão Haiti implica reconhecer a imbricação ecológica-política na constituição colonial da modernidade e seus modos de habitar a terra. Os modernos, tendo decolado/embarcado em sua nau, encontram-se fora, desterritorializados, sem compartilhar um chão comum com outros seres, devendo, portanto, retornar para descobrir outra vez sua condição de habitantes terrestres. Nessa busca, torna-se imperativo, no entanto, antes de aterrar/aportar na Europa, aterrar/aportar no Haiti. E a quem diz respeito essa angústia do retorno? Certamente, não àqueles que foram embarcados no navio negreiro, mas àqueles que puderam embarcar na “Arca de Noé” e conseguiram zarpar. A arrogância dessa volta que reclama um solo apaga as marcas daqueles que jamais saíram. Nos termos do autor: “A Hipótese Haiti é antes de tudo a proposta de que a Terra é o alicerce de um mundo no qual seus sistemas físico-químicos, estratos geológicos, oceanos, ecossistemas e atmosfera, estão em arranjos intrínsecos às dominações coloniais, raciais e misóginas de humanos e não humanos” (FERDINAND, 2022:202). Essa hipótese nos lembra que lidar com a crise ecológica requer refazer os vínculos com a terra, desfazendo com isso a constituição colonial da modernidade no confronto com seus racismos, desigualdades e formas de opressão patriarcal. Citando novamente o autor (idem:206):

A intrusão do Ayiti é ao mesmo tempo um testemunho dessas expansões coloniais do globo e um apelo. Ela não é uma entidade que se sustenta por si só: ela deve ser redescoberta por meio dessas lutas, por meio do ‘agir-junto’, por meio dos mutirões [coubites], ela é o apelo conjunto de uma matrigenese (reconhecimento da Mãe Terra) e de uma metamorfose crioula (reconhecimento dos filhos dessa Mãe Terra). Encarar Ayiti é,

portanto, confrontar as mudanças ambientais do mundo, bem como as desigualdades legadas pela constituição colonial da modernidade entre Norte e Sul, que o Haiti nos lembra fervorosamente.

Seria nosso pensamento político-filosófico, que fundamenta a reflexão ecológica contemporânea, totalmente desprovido de elos com a exploração de humanos e não humanos? Seria preciso retornar aos modos de ocupação do espaço e do uso da terra, ao habitar colonial com sua ecologia correlata a fim de estabelecer os vínculos entre a história do pensamento político moderno e a questão dos recursos e, de forma mais ampla, das condições materiais de existência. O Antropoceno, segundo não poucas críticas, revela ser o fardo do homem branco tentando se salvar de si mesmo revitalizando caducas ilusões sobre a natureza humana, usurpando sua pluralidade e um destino comum com a partilha das responsabilidades desiguais. Não é de se estranhar que a luta ambiental assim formulada produza engajamentos vacilantes e desconfiança, afetos fracos, daqueles que lutam por reconhecimento identitário, por igualdade e justiça como se a agenda ambiental fosse uma “utopia branca” perante um “antropoceno branco” (YUSSOF 2018). O distanciamento promovido pela dupla fratura colonial se expressa num renitente bloqueio cognitivo e político produtor de uma simpatia sem vínculos (*sympathies-sans-lien*, nos termos de Malcom Ferdinand) no mais muito comum nos movimentos ambientais. Uma simpatia que ignora que seus laços materiais, políticos e sociais suprimem a colonização da genealogia do pensamento ecológico. Esse discurso ambiental desconsideraria que o mundo das pessoas, suas histórias, sofrimentos e lutas importam e geram consequências em qualquer elaboração sobre a história da Terra. Onde a absurdidade e insuficiência dos discursos de preservação nos quais estão ausentes aqueles sem os quais a “Terra não seria a Terra” (CÉSAIRE *apud* FERDINAND, 2019).

Ao reconhecimento das transformações sem precedentes, em dimensões e escalas, das condições que tornam possível a vida na terra (habitabilidade), nomeou-se Antropoceno a “nossa” era geológica, numa associação do *anthropos* como seu agente geológico maior. É notável a carreira de sucesso dessa ideia desde o seu lançamento e divulgação por Paul Crutzen no artigo

“Geology of mankind” (2002). Muitas de suas polêmicas concentraram-se em torno de quando teria ocorrido a passagem do Holoceno ao Antropoceno: com a revolução industrial no século XVIII, mais precisamente em 1784 com o projeto da máquina a vapor de James Watt, segundo a proposição de Crutzen; com os primeiros testes nucleares; com o capitalismo; com a colonização; com o manejo do fogo e da agricultura; e por aí vai. De qualquer modo, é consenso a responsabilidade do homem em desencadear esses desarranjos irreversíveis do sistema Terra que, no entanto, ao que tudo indica, ele não será capaz de impedir.

Contudo, talvez estejamos indo rápido demais, impelidos a aceitar o consenso que o conceito parece produzir sem desconfiar de seu “valor estratégico”. Somos pressionados a aceitar o Antropoceno, a despeito ou graças à heterogeneidade de suas definições e apropriações, como se ele fosse a última bandeira a ser defendida se quisermos enfrentar as mudanças climáticas. Porém, o Antropoceno, tanto em suas causas quanto em suas “soluções”, mobiliza uma racionalidade técnico-científica que desconsidera questões raciais e sociais; e assim, novamente, voltamos ao ponto de partida: ou se busca igualdade e justiça social, ou bem a preservação e o equilíbrio dos ecossistemas do planeta, anticolonialismo ou ambientalismo. Esse sucesso neutraliza ou não problematiza a questão sobre quais alianças o termo encoraja e quais os modos produtivos capazes de mobilizá-las. A força do conceito possui uma qualidade problemática, por supor que a crise ecológica possa ser traduzida de maneiras semelhantes em todos os lugares, uma suposição de universalidade, a despeito da variabilidade da percepção dos fenômenos.

Portanto, os termos que designam a nova era geológica, sua crise e suas mudanças não são politicamente neutros e podem revelar um apelo à gramática colonial. Antropoceno devolve ao *anthropos* o posto de sujeito central dessa nova era geológica, um novo antropocentrismo e um Humano apolítico despido de suas violências e desigualdades. Delineia-se um sujeito global, uma humanidade e um homem. É revelador que todos esses homens passam a se chamar Noé, como propõe Michel Serres em seu “Contrato Natural” (SERRES *apud* FERDINAND, 2022: 103). Essa pretensão de universalidade, bem sabemos, esconde o particularismo de seu lugar de

enunciação. Assim, em resposta, proliferam termos como Capitaloceno, Plantationceno, Fagoceno, Angloceno, etc. Não se trata de fixar um termo capaz de suplantar seus “correlatos”; pelo contrário, cada maneira de nomear o problema permite um novo modo de se relacionar com ele. Quais lutas se conjugam e se fortalecem quando escolhemos pensar a crise climática a partir dos legados da *plantation*, da colonização? Podemos pensar – e nunca será demais – a crise climática numa perspectiva histórica que não se limita ao século XVIII, à máquina a vapor e à Revolução Industrial, ou seja, não é o uso de combustíveis fósseis, mas a colonização/escravidão, o navio negreiro, os elementos cruciais para entender as mudanças de escala, velocidade, sincronicidade e complexidade da “natureza barata” como pré-requisito de sua exploração.

Plantationceno: o habitar colonial

A *plantation* é a infraestrutura do sistema colonial cujas bases estão fincadas numa política de dominação territorial subordinada geograficamente ao habitar metropolitano, uma dependência ontológica orientada pela exploração intensiva da “natureza” e dos humanos. Dito de outro modo, trata-se de um “altericídio” ou da impossibilidade de habitar na presença de um outro, alguém diferente de si (MORIZOT, 2017). Isto posto, o habitar colonial se realiza no habitar sem o outro, cujo destino é ser convertido, reduzido a uma versão impossível do mesmo, pois a assimilação jamais se completa. O primeiro gesto dessa política territorial é agrícola, através da derrubada das árvores, óbvio mecanismo de gestação da propriedade privada. Não a derrubada que limpa o terreno da nova roça, mas o desmatamento repetido à exaustão.

Os processos políticos e ecológicos na *plantation* mostram-se interdependentes: violência racial, escravidão, exploração da terra e dos povos indígenas, desmatamento, exploração do solo e de seus minérios; em suma, um projeto colonial baseado no extermínio, na produção de seres “nonsoels” (TSING, 2019) sem vínculos (“desenredamento da polifonia vital das paisagens”, na expressão de Joana Cabral de Oliveira, comunicação pessoal), na repetição em grande escala e indiferente às particularidades e

que, para tanto, depende da aniquilação da vitalidade local não apropriável. O Plantationceno nos obriga a pensar a *plantation* como um sistema multiespecífico de trabalho forçado/escravização/mercantilização dos corpos que promove tanto a simplificação ecológica radical quanto a redução das redes simbióticas de seus participantes; acarreta a despossessão e o deslocamento de grandes contingentes de mão de obra provenientes de outros locais; depende da substituição de pessoas e outras formas de vida pelo desordenamento geracional (ruptura dos laços, das possibilidades de cuidado); enfim, produz controle, disciplina e policiamento. Vai se tornando evidente que a crise ambiental é indissociável da violência racial e da exploração ecológica se esta crise é vista pelo que é: a imposição de uma engenharia violenta, um padrão ecocida e genocida de habitar a Terra, reproduzida em escala global.

A qualidade escalar da ecologia colonial depende também, dentre outras coisas, da difusão em escala global de substâncias tóxicas empregadas como tecnologia de controle, conforme nos mostra Ferdinand (2022). O caso da contaminação por clordecona, um inseticida organoclorado da família do DDT e de comprovado efeito cancerígeno e teratogênico, ficou conhecido depois de seu uso intensivo por mais de duas décadas nas plantações de banana da Martinica e Guadalupe, embora já fosse proibido nos EUA desde 1975. Um sexto da produção mundial desta molécula foi usado nessa pequena área insular densamente povoada. Sabe-se que a clordecona permanece ativa no solo de forma persistente por muito tempo e hoje é encontrada em praticamente todo lugar da região: no solo, no mar, nos aquíferos, nos corpos animais, vegetais e humanos. Estimativas de 2018 mostram que as vítimas desse sistema agroquímico batem os 90% da população em certas regiões das Antilhas: a título de exemplo, 92% estão contaminados na Martinica e 95% em Guadalupe.

O caso supramencionado não é senão um exemplo cabal da poluição sistêmica e duradoura, fruto da imposição de uma vida tóxica – expressão característica do habitar colonial. Em virtude da presença difusa do pesticida, o cultivo de tubérculos e raízes, assim como o manejo do pescado foram proibidos em diferentes regiões do Caribe. Mesmo aqueles que jamais haviam usado o veneno foram impedidos de seguir com suas atividades. Muito

usada na fruticultura, a clordecona, curiosamente, não afeta as bananeiras, sua poluição se restringe ao solo, o que garante a manutenção da produção de bananas para exportação e impede o cultivo das roças e tubérculos, base da alimentação local (FERDINAND, 2022:129-135). Os venenos asseguram terras para as monoculturas ao custo da fome dos caribenhos. Desta feita, um outro modo de qualificar nossa era geológica, na proposta do autor, é chamá-la Negroceno. Nas *plantations* se produz o Negro, *Nègre*, enquanto figura estrangeira, exterior (*hors monde*) e sem vínculos com a terra, a fim de estender a habitação colonial (Idem:148-149). Extrai-se a força, os nutrientes e a vitalidade da terra e das pessoas convertidas em mercadorias de modo a romper os ciclos metabólicos, impedir a regeneração dos solos paulatinamente exauridos e tolher uma existência sã.

A dimensão material e energética da escravidão colonial já é visível no vocabulário colonial utilizado para se referir à chamada “carga” dos navios escravos. Como atesta o poema de Jacques Roumain Bois d’ébène (Ebony Wood), os africanos que foram capturados, vendidos, transportados e escravizados eram comumente chamados de “negros” ou “madeira de ébano”, de modo que os termos “comércio transatlântico de escravos” e “comércio de madeira de ébano” são intercambiáveis. Não se trata, porém, apenas de uma evocação entre a semelhança da cor da pele com a cor do interior das árvores de ébano, madeira muito dura de cor preta. Aqui não é a comparação com as radiantes árvores de ébano que formavam vastas florestas em diversas partes da África, mas a madeira vista como recurso, matéria viva a ser consumida para alimentar e abastecer usinas e *plantation*, um desmatamento humano visto como recurso energético no vocabulário colonial. (FERDINAND, 2022: 79)

Jardins botânicos dos despossuídos e contradomesticação

Mesmo no mundo organizado e policiado das *plantations* há espaços de resistência nas “margens indomáveis” (TSING, 2015), onde florescem outros modos de existir, de recriar alianças e redes de cuidados. Práticas

de luta pela terra pautadas por tradições agrícolas negras organizadas em perseverantes *sistemas de contraplantation*, na expressão do sociólogo haitiano Jean Casimir. As hortas cultivadas nos espaços chamados de *terrenos de provisão* (ou jardins botânicos dos despossuídos, na expressão de Judith Carney) constituíam espaços de resistência repletos de cultivares trazidos pelos africanos escravizados e de cultivos de origem indígena, notadamente o milho e a mandioca. Por meio das alianças vegetais, uma experiência de autonomia permitia moldar a paisagem em arranjos distintos da monocultura. Essas áreas de cultivo são um primeiro momento de construção de território nas colônias (FERDINAND, 2022), uma visão da liberdade e expressão da criatividade agrícola, cujo legado é importante tanto para a cultura alimentar nas Américas quanto para estabelecer um modo de vida contra a *plantation* que segue ressoando na Afro-América hoje (MOORE *et al.*, 2021). Essa experiência subalterna de resistência fez florescer os saberes e cultivos sem supervisão ou coerção, um arranjo relacional de outra ordem com a terra. Isso contrasta com as narrativas dos colonizadores segundo as quais as pessoas escravizadas teriam vindo apenas com seus corpos, desprovidos de habilidades e conhecimentos que seriam de posse exclusiva dos colonizadores.

Como os abundantes comentários europeus indicam repetidamente, as introduções botânicas africanas ganharam inicialmente sua base no Novo Mundo nas áreas de cultivo dos africanos escravizados. Nesses pequenos e fragmentados espaços de produção de alimentos, os africanos desenvolveram uma visão botânica alternativa às plantações de exportação de *commodities* que eram investidas com as práticas desumanizantes da plantocracia. Aqui, os escravos organizavam o cultivo para seus próprios fins, selecionando plantas que melhoravam sua dieta, curavam seus corpos e lhes forneciam apoio espiritual nas práticas litúrgicas das religiões baseadas na África. Como estações experimentais informais para a transferência, estabelecimento e adaptação de culturas alimentares e preferências dietéticas africanas, estas parcelas se tornaram as hortas botânicas dos despossuídos do mundo atlântico (CARNEY, 2009: 135).

Junto ao esforço de contar outras histórias dos povos não europeus se conjuga aquele de desvelar histórias de plantas e animais, de sua circulação entre os continentes, chamada por Alfred Crosby de “troca colombiana” (1972). Porém, as plantas não viajam sozinhas, dependem de saberes especializados de cultivo, assim como de processamento e de consumo. Judith Carney escreve sobre a diáspora de pessoas e plantas em vista de enfocar o legado botânico africano na América, os conhecimentos e práticas que transformaram as paisagens e os hábitos alimentares. Uma história mal conhecida, na contramão da narrativa de protagonistas viajantes europeus, sempre os únicos reconhecidos por promover a circulação ultramarina da flora e da fauna e pioneiros na descrição de suas propriedades e usos. A difusão dos cultivos africanos entre pessoas escravizadas (amiúde de forma velada, em seus corpos, conforme nos mostra Carney sobre as narrativas Saramaka a respeito do arroz) engendrou uma transformação no sistema alimentar da *plantation* através de suas tradições agrícolas e seus cultivos. Temos assim uma miríade de novos cultivos: berinjela, gergelim, quiabo, feijão-roxo, feijão-fradinho, sorgo, painço, inhame, noz-de-cola, arroz, dendê, caruru, tamarindo, dentre outros³. A importância da dinâmica de uma agricultura pautada na autonomia promovida nos terrenos de provisão é um tema complexo que conta com vasta bibliografia.

A *plantation* leva ao limite a noção de domesticação – domesticação de plantas e animais, mas também da paisagem e dos seres humanos. As acepções do dicionário relacionam a domesticação ao lar e à casa, uma transformação através da qual algo é convertido em uso doméstico (domesticado) ou feito para “se sentir em casa” (naturalizado). Ambos os sentidos implicam a criação de um dentro e um fora através da fixação de limites entre algo que está contido dentro da casa e algo que ainda não pertence a esse ambiente.

A história das práticas de domesticação de plantas e animais parece sugerir uma pluralidade de acepções que impediriam a unificação do conceito “domesticação”. De fato, e como demonstram diferentes autores em seu recente reinteresse pela questão, a complexidade do fenômeno poderia torná-lo irreduzível (SAUTCHUK, 2018; TADEI *et al.*, 2022; SANTOS & SOARES, 2021;

3. Ver “In the shadow of slavery: Africa’s botanical legacy in the Atlantic world” (CARNEY, 2011:136-137).

dentre outros). Um efeito dessa complexidade, que se soma à sua abordagem interdisciplinar, é a proliferação de conceitos alternativos e neologismos que buscam expressar sua amplitude fenomenológica e semântica. Hage fala de “domesticação generalizada” ao descrever o cerne do hábito relacional de desprezo pela alteridade; Morizot (2017: 133), por sua vez, prefere falar de “sobredomesticação” a fim de circunscrever os seus efeitos perniciosos; por fim, Anna Tsing adota uma noção historicamente mais circunscrita a fim de fundamentar uma crítica à economia política (2018); Carneiro da Cunha (2019), a partir das práticas de cultivo indígenas e das relações de parentesco vegetal que implicam fala de antidomesticação.

Aqui, convém enfatizar o deslocamento do foco analítico operado por Hage, uma vez que o autor não nutre um interesse especial pelos efeitos biológicos do fenômeno. O que importa, para ele, é que uma certa forma de transformar plantas e animais constitui um índice de um modo mais geral de relação com a alteridade, a despeito da natureza dos seres envolvidos. Embora o enfoque do autor resida no “entre”, a matriz relacional que se replica entre humanos e não humanos, para nós é de interesse determinar quem ocupa os polos dessa relação, a saber, quem são os que domesticam e quem são os seres domesticados. Ou ainda, quem é o sujeito que opera a ação domesticadora. Um dos desdobramentos do conceito de domesticação generalizada aproxima-se da ideia proposta por Ferdinand (2022), de “habitar colonial”, entendido como o modo de ocupar um território pautado na eliminação dos demais, sejam eles humanos ou não humanos, bem como na supressão das condições que sustentam a vida e os vínculos ecológicos e sociais.

Por um lado, há a já solapada ideia de liberação dos constrangimentos ambientais de uma natureza alienante; por outro, a terra arrasada é o primeiro passo para estabelecer a infraestrutura ecológica e econômica de qualquer *plantation*. O gesto civilizacional do colono impõe uma nova disciplina que visa controlar, através da vigilância e da disciplina o trabalho, o crescimento e a reprodução. Dito de outro modo, o habitar colonial recusa o contínuo gesto diplomático e cosmopolítico de negociar e compor com outras agências animais, vegetais, meteorológicas, etc. Trata-se da solidão cósmica derivada da impossibilidade de coabitar com a diferença, em detrimento de outras formas de vida.

Muito embora a domesticação admita sentidos múltiplos e dissonantes, a história e aposta em outras imaginações conceituais certamente descortinam outros horizontes analíticos menos comprometidos com o vocabulário herdeiro da colonização. O conceito de domesticação passa atualmente por nova revisão crítica por autores da chamada etnografia multiespecífica ou interessados nessa abordagem que redimensiona a distribuição das agências nas interações entre humanos e não humanos, como a antropologia das técnicas. A desvantagem de sua reabilitação, seguindo a crítica de Tsing (2018), é que o termo recupera sua antiga força e passa a englobar toda a diversidade de relações multiespecíficas, embotando suas diferenças. Ademais, o termo ainda assim prescinde de referência a um regime de historicidade, isto é, ampliar o termo não lhe permite conferir força histórica às relações multiespecíficas de co-constituição e dependência mútua.

Para os autores que ampliam o sentido de domesticação e insistem no seu uso, o conceito passa a ser entendido de outras formas: como práticas marcadas por intimidades inesperadas, incertezas ontológicas e co-constituição corporal entre os seres. As narrativas sobre domesticação podem, portanto, ser outras, sobretudo se vistas das margens, de um ponto de vista descentrado (SWANSON *et al.*, 2018). A ecologia histórica empreende uma revisão similar ao dissociar a domesticação de plantas da dependência de formas de cultivo agrícolas intensivas, consagradas com a chamada “revolução neolítica” neotropical (CLEMENT *et al.*, 2015), esgarçando o entendimento do conceito para toda forma de modificação vegetal decorrente da relação entre humanos e plantas, sem primar pela existência de um ponto final estático. Domesticação, neste sentido atualizado, é um processo contínuo de transformações (SHIRATORI *et al.*, 2021).

Contudo, nos orientamos pela crítica formulada por Carneiro da Cunha (2019), cujo ponto de partida é a relação problemática entre agricultura e propriedade na filosofia política, a fim de mostrar um outro cenário relacional na Amazônia, onde a agricultura não se faz às expensas da floresta mas se configura como ciência *da* e *na* floresta. Assim, a relação entre os povos indígenas e seus cultivares não se pauta no controle e na subordinação, pois as plantas têm suas volições e, se mal cuidadas, vão embora. Os povos indígenas, deste modo, resistem ao ato de domesticar e àquele de ser domesticado. Isso

nos interessa sobremaneira pois se trata de repensar o habitar a terra, uma vez que o objeto de conflitos é o solo, ou seja, não é a crise da natureza, mas aquela do fundamento material a responsável por redefinir nossas visões de liberdade.

Refletindo a partir da Amazônia, antidomesticação diz respeito a um modo de relação não proprietária com a terra, um modo de habitar não colonial, não controlador/domesticador portanto, em tudo oposta à domesticação generalizada cujo habitar se faz em detrimento dos outros seres e seus modos de fazer mundo:

A domesticação é, antes de tudo, um modo de habitar o mundo ocupando-o. A ocupação aqui é significado no sentido colonizador-colonial. De fato, a partir de uma perspectiva inter-espécies, toda ocupação humana é um ato de assentamento colonial, uma vez que ocupa um espaço que já está sempre ocupada por outros domesticadores, sejam insetos, animais, plantas ou árvores. Cada um destes habita o mundo com algum grau de instrumentalização também: uma árvore se espalha por cima e por baixo do solo em sua luta para extrair nutrição, sol, e assim por diante. As formigas também organizam e transformam seu entorno de uma forma específica. O que define a domesticação humana generalizada é o ato de ocupar um espaço, declarando *o próprio interesse como seu princípio organizador primário*. Como tal, ela se refere a ocupantes anteriores do mesmo espaço de acordo com a forma como seu ser pode ser explorado para o avanço de nosso próprio ser. O que vem no caminho é excluído ou exterminado. (HAGE, 2017: 94-95)

Assim compreendida, domesticação não é somente uma narrativa, mas um processo de fabricação de mundo (*world-making*), efetivamente, nosso mundo de *plantation*, expansão colonial, genocídio, violência racial, simplificação ecológica e expropriação de terras tradicionais e refúgios. Assim, insistimos com Tsing que, no caso da domesticação, não basta produzir outras narrativas para livrá-la das inflexões de controle e progresso entranhadas nos corpos, paisagens e instituições. Precisamos de sementes selvagens para revitalizar o deserto da nossa imaginação, talvez demasiadamente domesticada.

Bibliografia

- ALMEIDA, Mauro. “Anarquismo ontológico e verdade no Antropoceno”. In: *Revista Ilha*, v.23, n.1, 2021.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. “Antidomestication in the Amazon Swidden and its foes”. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, v. 9, n. 1, pp. 126–136, 2019
- CARNEY, Judith. *In the shadow of slavery: Africa’s botanical legacy in the Atlantic world*. University California Press, 2011.
- CHARBONNIER, Pierre. *Abundância e liberdade - Uma história ambiental das ideias políticas*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2021.
- CLEMENT, Charles; DENEVAN, William M.; HECKENBERGER, Michael; JUNQUEIRA, André B.; NEVES, Eduardo G.; TEIXEIRA, Wenceslau G.; WOODS, William. “The domestication of Amazonia before European conquest.” *Proceedings of the Royal Society Biological Sciences* vol. 282, n. 1812, 20150813, 2015.
- CRUTZEN, Paul J. “Geology of mankind.” *Nature*, vol. 415, n. 3, p. 23, 2002.
- FERDINAND, Malcom. *Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho*. São Paulo: Editora Ubu, 2022.
- GODDARD, Jean-Christophe; SHIRATORI, Karen “O Branco estrangeiro: Contra- antropologias amazônicas do capitalismo colonial”. *Das Questões, [S. l.]*, v. 11, n. 1, 2021.
- GRIFFIN, Susan. *Woman and nature: the roaring inside her*. New York: Harper colophon books, 1978.
- HAGE, Ghassan. *Is racism an environmental threat?* London: Polity Press, 2017.
- MOORE, Sophie Sapp; ALLEWAERT, Monique; GÓMEZ, Pablo F.; MITMAN, Gregg. “Interrogating the Plantationocene,” *Edge Effects* January 22, 2019. Disponível em <https://edgeeffects.net/plantation-legacies-plantationocene/>; acessado em 21 de outubro de 2022.
- PHILIP, Marlene Nourbese. *Zong!* , 2008
- PLUMWOOD, Val. “Decolonising relationships with nature”. *PAN: philosophy activism nature*, v. 2, p. 7-30, 2002.
- SANTOS, Gilton; SOARES, Guilherme. “Amazônia indomável: relações fora do alcance da domesticação”. *Mundo Amazônico*, vol. 12, n. 2021, p. 281-300.

- MORIZOT, Jean-Baptiste Morizot. “Postface”. In: *Le loup et le musulman*. Marseille: Wildproject, 2017.
- SAUTCHUK, Carlos E. “Os antropólogos e a domesticação: derivações e ressurgências de um conceito”. In: SEGATA, Jean; RIFIOTIS, Theophilos (ed.), *Políticas etnográficas no campo da ciência e das tecnologias da vida*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2018, p. 85–108.
- SHIRATORI, Karen *et al.* “Life in three scenarios: Plant controversies between Jamamadi gardens and Hi-Merimã patauá palm orchards (Middle Purus River, Amazonas, Brazil)”. *Journal of Anthropological Archaeology*, v. 64, 2021. <https://doi.org/10.1016/j.jaa.2021.101358>.
- STENGERS, Isabelle. *No tempo das catástrofes*. São Paulo, Editora Cosac Naify, 2015.
- SWANSON, Anne Heather *et al.* *Domestication gone wild: politics and practices of multispecies relations*. Duke University Press, 2018.
- TADDEI, Renzo; SHIRATORI, Karen; BULLAMH, Rodrigo. “Decolonizing the Anthropocene”. In: *The International Encyclopedia of Anthropology*, 2022. [no prelo]
- TSING, Anna. “Margens indomáveis”. *Revista Ilha*, v.17, n.1, pp. 177-201, 2015.
- TSING, Anna. “Nine Provocations for the Study of Domestication”. In: *Domestication gone wild: politics and practices of multispecies relations*. Duke University Press, 2018.
- TSING, Anna. *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno*. CARDOSO, Thiago Mota e DEVOS, Rafael Victorino (org.), Brasília, IEB Mil Folhas, 2019.
- YUSOFF, Kathryn. *A Billion Black Anthropocenes or None*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2018.