



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
CURSO DE BACHARELADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

**MARIA LUIZA TEIXEIRA SALGADO**

**ECOFEMINISMO REVISITADO:  
Especulações sobre caça às bruxas, Chthuluceno e políticas da vida**

**RECIFE**

**2022**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO**  
**CENTRO DE FILOSOFIA E CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS**  
**DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS**  
**CURSO DE BACHARELADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

**MARIA LUIZA TEIXEIRA SALGADO**

**ECOFEMINISMO REVISITADO:**  
**Especulações sobre caça às bruxas, Chthuluceno e políticas da vida**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso de Ciências Sociais da Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, como requisito para a obtenção do título de Bacharel em Ciências Sociais.

**Orientadora:** Fabiana Maizza

**RECIFE**

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,  
através do programa de geração automática do SIB/UFPE

Salgado, Maria Luiza Teixeira.

Ecofeminismo Revisitado: especulações sobre caça às bruxas, chthuluceno e políticas da vida / Maria Luiza Teixeira Salgado. - Recife, 2022.

47p.

Orientador(a): Fabiana Maizza

Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) - Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Ciências Sociais - Bacharelado, 2022.

1. Ecofeminismo. 2. Caça às bruxas. 3. Antropologia Multiespécie. 4. Políticas da vida. I. Maizza, Fabiana. (Orientação). II. Título.

300 CDD (22.ed.)

MARIA LUIZA TEIXEIRA SALGADO

**ECOFEMINISMO REVISITADO:**

**Especulações sobre caça às bruxas, Chthuluceno e políticas da vida**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso de Ciências Sociais da Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, como requisito para a obtenção do título de Bacharel em Ciências Sociais.

Aprovado em: 03/11/2022.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof<sup>ª</sup>. Dra. Fabiana Maizza (Orientadora)

Universidade Federal de Pernambuco

---

Prof<sup>ª</sup>. Dra. Ana Claudia Rodrigues da Silva (Examinadora Interna)

Universidade Federal de Pernambuco

---

Prof. Dr. Pedro Castelo Branco Silveira (Examinador Externo)

Universidade Estadual de Campinas

## AGRADECIMENTOS

Cinco anos atrás me mudei para Recife para iniciar o curso de Ciências Sociais, não conhecia ninguém e era minha primeira vez na cidade. Agora, já no final do curso, faz sentido começar agradecendo às pessoas que tive a oportunidade de conhecer e que me acompanham até hoje. João, Mariana, Thaynara e Thales, muito obrigada por tudo, a amizade e o apoio de vocês foram essenciais para me manter de pé e fazer com que a graduação e minha morada aqui fossem um tanto mais tranquilas e felizes.

Agradeço principalmente a minha mãe, Gheu, por estar sempre próxima, apoiando minhas decisões, por não me deixar desistir e pela grande ajuda, principalmente nessa última etapa da graduação. Não estaria aqui sem você e não consigo expressar nessas poucas linhas o tamanho da minha gratidão por tudo que você é e faz por mim. Além da minha mãe, gostaria de agradecer a outras pessoas da minha família que tiveram um papel fundamental na minha vida, em especial Hélio, Tiago, Sirley e Davi. E minha amiga de longa data, Mariana Cardoso.

Não poderia deixar de agradecer ao grupo PET Ciências Sociais, em especial a tutora Eliane da Fonte pelo aprendizado e suporte constante. Dentro desse programa fortaleci as amizades com Mariana, Thaynara e Thales, mas gostaria de agradecer também às pessoas que conheci por meio dele, que me serviram de inspiração e guia durante a graduação e por quem guardo carinho até hoje, Marcos César, Denilson Moraes, Lujan, Denilson Aluizio, Lucas Gabriel...

Queria agradecer também às pessoas da minha turma e as que conheci durante o curso que tornaram a experiência da faculdade muito mais divertida e leve.

Por fim, gostaria de agradecer à professora Fabiana Maizza por me apresentar esse tema e pela oportunidade de realizar esse trabalho sob sua orientação.

*“Compreender-se gente*

*Exercer autonomias múltiplas*

*Curar dores antigas*

*Fortalecer pernas*

*E senso crítico*

*Não ceder ao medo*

*Não sucumbir ao capital*

*Amar com força*

*Mesmo que de longe”*

*(Cecília Lobo. O que fazer no fim do mundo)*

## RESUMO

Esse trabalho se propôs a revisitar as propostas do Ecofeminismo que surgiu entre as décadas de 1960 a 1980. Esse movimento articulava as teorias feministas com o debate ecológico e foi com ele que a imagem da bruxa se tornou um símbolo de resistência e revolta feminina. O Ecofeminismo se transformou e atualmente existem outros estudos que recuperam seus argumentos, como os Estudos Multiespécie que utilizam a categoria da diferença e debatem com o Antropoceno, que representa, dentre outras coisas, o “fim do mundo”. Por meio da análise de conteúdo, buscou-se uma revisão das teorias das autoras ecofeministas, destacando-se a releitura da história da caça às bruxas, bem como a revitalização desses argumentos por autoras vinculadas aos Estudos Multiespécie. Essas autoras elaboraram imagens-conceitos que dialogam com o Antropoceno, propondo diferentes formas de ver e se relacionar com o mundo através das políticas da vida, isto é, encontrar maneiras viáveis de coexistir com outros seres vivos e de resistir ao “fim do mundo”.

**Palavras-chave:** Ecofeminismo; Caça às bruxas; Antropologia Multiespécie; Políticas da vida

## **ABSTRACT**

This undergrad thesis aims to revisit the proposals of Ecofeminism that emerged between the 1960s and 1980s. This movement articulated the feminist theories with the ecological debate, and it was with it that the image of the witch became a symbol of resistance and female revolt. Ecofeminism has transformed itself, and there are currently other studies that restore its arguments, such as the Multispecies Studies that employ the category of difference and debate with the Anthropocene, which represents, among other things, the “end of the world”. Through Content Analysis, we sought to revisit the theories of ecofeminist authors, highlighting the reinterpretation of the history of the witch hunt, as well as the revitalization of these arguments by authors linked to Multispecies Studies. These authors also developed concept images that dialogue with the Anthropocene, proposing different ways of seeing and relating with the world through the politics of life, that is, finding viable ways to coexist with other living beings and to resist the “end of the world”.

**Keywords:** Ecofeminism; Witch hunt; Multispecies Anthropology; Politics of life

## SUMÁRIO

<b>1. INTRODUÇÃO .....</b>	<b>10</b>
<b>2. ECOFEMINISMO E AS BRUXAS .....</b>	<b>13</b>
2.1 A mulher, a biologia e o materialismo histórico .....	13
2.2 A grande caça às bruxas na Europa .....	15
2.3 Críticas ao Ecofeminismo .....	19
<b>3. "RECLAIMING" E IMAGENS-CONCEITOS .....</b>	<b>23</b>
3.1 A Deusa das bruxas neo-pagãs .....	23
3.2 Gaia de Isabelle Stengers .....	25
3.3 O Chthuluceno de Donna Haraway .....	27
<b>4. ANTROPOLOGIA MULTIESPÉCIE .....</b>	<b>30</b>
4.1 Espécies companheiras .....	30
4.2 Socialidades mais que humanas .....	35
4.3 Permanecer no problema .....	38
<b>5. CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>43</b>
<b>6. REFERÊNCIAS .....</b>	<b>45</b>

## 1. INTRODUÇÃO

O Ecofeminismo diz respeito à articulação das teorias feministas com o debate ecológico; ele surge entre as décadas de 1960 e 1980, durante a chamada segunda onda do feminismo. As autoras dessa linha de pesquisa, como Susan Griffin, Carolyn Merchant, Vandana Shiva, Greta Gaard, dentre outras, vinculam a opressão das mulheres à exploração da natureza, do meio ambiente e do “terceiro mundo”, em uma rede onde racismo, sexismo, colonialismo, antropocentrismo e o meio ambiente se conectam (MAIZZA & VIEIRA, 2018).

Foi com esse movimento feminista que a bruxa passou a ser uma figura simbólica de resistência e revolta feminina frente à estrutura do poder capitalista e patriarcal. As militantes chamadas de ecofeministas recuperaram e revitalizaram a história da caça às bruxas na Europa no século XVII, procurando uma nova narrativa que explicasse e mostrasse a importância desse evento na história Ocidental. Estudar as bruxas, para essas pensadoras, é entender o “processo de degradação social que as mulheres sofreram com a chegada do capitalismo” e nos ajuda a “compreender a misoginia que ainda caracteriza a prática institucional e as relações entre homens e mulheres” (FEDERICI, 2017, p. 296). Além disso, a revisitação à caça às bruxas possibilita a especulação sobre uma possível origem da rede de estruturas que provocou a crise ambiental atual e o Antropoceno.

É necessário ressaltar que, assim como as feministas social-marxistas, as ecofeministas receberam diversas críticas, principalmente no que diz respeito à forma essencialista com que trataram tanto a categoria mulher quanto a categoria natureza, a abordagem materialista que utilizaram para explorar a opressão das mulheres e a pretensão de universalidade da categoria mulher através de uma visão euro-americana, branca, heterossexual e de classe média. Com isso, o movimento acabou se desfazendo. Entretanto, segundo Greta Gaard (2011 *apud* MAIZZA & VIEIRA, 2018, p. 10), o Ecofeminismo passou por uma revisão substancial e se reinventou, surgindo novamente com novos nomes. Essa reformulação permitiu o nascimento de estudos como “animal studies” e o “pós-humanismo”, que devem ainda ao movimento ecofeminista, apesar de se destacarem intelectualmente dele (*idem*).

É interessante fazer uma revisitação a esse movimento, pois a articulação das teorias feministas com o debate ecológico gerou argumentos relevantes. Por exemplo, o capitalismo e a ciência moderna criaram uma alienação na humanidade em relação à natureza, uma ideia falsa de

superioridade e independência, legitimando a exploração da natureza pelo homem e todos que se associassem a ela, humanos e não-humanos.

A Antropologia, através dos "Estudos Multiespécie", critica e revitaliza o Ecofeminismo, utilizando-se, principalmente, da categoria da diferença, a relação com outros seres e a multiplicidade de discussões dentro da própria ciência. Além disso, repensar o mundo social, sua organização e promover a interação multiespécie são argumentos presentes nas obras de pensadores dessa linha de pesquisa. O estudo das propostas revisitadas do Ecofeminismo é uma forma de articular as problemáticas das cosmopolíticas feministas com o debate ecológico.

Levando em consideração o contexto de pandemia, de crise ecológica e extinção em massa de espécies diversas, se justifica a importância de estudos voltados para formas de sobreviver ao Antropoceno, que representa, dentre outras coisas, o "fim do mundo". O objetivo dessa pesquisa é, então, revisar as teorias das autoras ecofeministas, especialmente a revitalização da história da caça às bruxas, descrever conceitos e estratégias feministas que dialogam com o "fim do mundo" e as maneiras viáveis de coexistir com outros seres vivos.

No primeiro capítulo, utilizei "*O segundo sexo*" de Simone de Beauvoir, em especial os capítulos 1 ("Os dados da biologia") e 3 ("O ponto de vista do materialismo histórico") da primeira parte do livro, a fim de resgatar alguns argumentos que serviram de base para o Ecofeminismo. A abordagem da caça às bruxas se deu a partir da discussão contemporânea de Silvia Federeci, em seu livro "*Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*", publicado em 2004, particularmente o capítulo 4 ("A grande caça às bruxas na Europa"), a fim de compreender a importância desse movimento para as ecofeministas e de que forma elas tecem os argumentos que localizaram a "grande derrota do sexo feminino" no surgimento do capitalismo e na dizimação de milhares de pessoas, em sua maioria, mulheres. Ao final do capítulo, retomei as críticas que foram feitas ao movimento feminista da década de 1980 e, conseqüentemente, ao Ecofeminismo, e como a categoria da diferença vem abrir o debate tanto dentro do feminismo quanto da Antropologia.

Sigo a discussão no segundo capítulo retomando a caça às bruxas, agora recuperada pelas bruxas neopagãs contemporâneas, através do movimento do "*Reclaiming*". Também analiso imagens-conceitos, como Deusa, Gaia e Chthuluceno, evocados por suas autoras, que nos convidam a enxergar o todo e todas as relações que tornam a vida possível, vida essa que está sendo ameaçada pelo Antropoceno. Para tanto, utilizei o livro de Starhawk, "*A Dança Cósmica das Feiticeiras: guia de rituais à Grande Deusa*", com destaque nas introduções do 10º e 20º

aniversário da publicação, de 1989 e 1999 respectivamente, além dos capítulos 1 (“Feitiçaria como religião da deusa”) e 5 (“A Deusa”), para compreender como Starhawk e as bruxas neo-pagãs entendem Feitiçaria, a história da caça as bruxas e também o culto da Deusa. Para entender o que Isabelle Stengers chama de Gaia e, conseqüentemente, sua intrusão e os efeitos causados por ela, utilizei o capítulo 4 de seu livro *“No Tempo das Catástrofes — resistir à barbárie que se aproxima”*. E, por fim, o livro de Donna Haraway, *“Staying with the Trouble: making kin in the Chthulucene”*, em especial a introdução, o capítulo 2 (“Tentacular thinking”) e o 4 (“Making kin”), para apreender a ideia e as implicações do Chthuluceno concebido por ela. Essas imagens configuram o presente, que nos ensinam a “permanecer no problema”, como diz Haraway, cada uma a seu modo.

Por fim, no terceiro capítulo, foco nos Estudos Multiespécie e como essa linha de pesquisa pode ampliar as fronteiras das Ciências Sociais, a Antropologia em especial. Para tanto, continuo com o livro *“Staying with the Trouble”* e *“O manifesto das espécies companheiras: cachorros, pessoas e alteridade significativa”*, de Donna Haraway. Em seguida, utilizo o ensaio *“Margens indomáveis: cogumelos como espécies companheiras”*, de Anna Tsing, e seu livro *“Viver nas Ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno”*, principalmente os capítulos 3 (“Strathern além dos humanos: testemunhos de um esporo”), 5 (“Socialidades mais que humana: um chamado para a descrição crítica”) e 8 (“Terra perseguida pelo homem”). Aqui a intenção é de mapear e analisar as estratégias feministas de resistir ao “fim do mundo” a partir dos Estudos Multiespécie e de como coexistir e compor com outros seres vivos.

A escolha dos textos foi feita com base na centralidade das autoras para a discussão proposta e a facilidade ao acesso; outros textos foram adicionados para aprofundar as discussões. A metodologia escolhida foi a Análise de Conteúdo, tal como sugerida por Bardin (1979) e Minayo (2000 *apud* CAPPELLE et al, 2011, s/p). Esse tipo de análise se faz importante no projeto para compreender e tornar possível a descrição das teorias propostas pelas autoras, bem como interpretações e inferências pessoais que podem ser feitas com a leitura dos textos.

Esse trabalho é fruto de um projeto de mesmo nome e mesma orientação, submetido ao PIBIC/CNPq – UFPE, do qual participei como voluntária, tendo início em setembro 2021 e fim em agosto de 2022.

## 2. ECOFEMINISMO E AS BRUXAS

### 2.1 A mulher, a biologia e o materialismo histórico

Na introdução de seu livro mais famoso, “*O Segundo Sexo*”, Simone de Beauvoir formula a seguinte pergunta: “o que é ser uma mulher?”, questão essa que ela procura responder ao longo do livro. Para os fins desse trabalho, destaco o capítulo 1 (“Os dados da biologia”) e o capítulo 3 (“O ponto de vista do materialismo histórico”) da primeira parte do livro, a fim de resgatar alguns argumentos que serviram de base para o Ecofeminismo.

No primeiro capítulo, Beauvoir tece um argumento que questiona a própria divisão das espécies em dois sexos. Para a autora, “o termo “fêmea” é pejorativo, não porque enraíze a mulher na Natureza, mas porque a confina no seu sexo” (BEAUVOIR, 1980, p. 25), o que é visto com desconfiança por parte dos homens. A questão principal é que, por uma via biológica, a divisão “macho/fêmea” é feita em vista da reprodução; além disso, “os indivíduos só podem ser definidos correlativamente” (*idem.* p. 26). Ainda assim, o próprio sentido dessa divisão não é muito claro e não se encontra plenamente realizado na natureza, uma vez que há animais que se reproduzem sem um outro diferenciado.

Nos humanos, o papel dos sexos é uma questão amplamente debatida. Para Beauvoir, com o patriarcado, o macho reivindica sua superioridade e posterioridade, dando à mulher um papel coadjuvante na reprodução. Durante muito tempo, acreditou-se que, na reprodução, a mulher apenas nutriria “um princípio vivo e ativo e já perfeitamente construído”, enquanto o homem seria o único criador (BEAUVOIR, 1980, p. 30). A autora aponta que essas foram premissas criadas por Aristóteles, que se perpetuaram e influenciaram diversos pensadores, da Idade Média até a modernidade.

Beauvoir faz um debate sobre a individualização à luz das fundamentações de Hegel sobre sexualidade e gênero. Segundo a autora, “Hegel tem razão em ver no macho o elemento subjetivo, ao passo que a fêmea permanece envolvida na espécie” (BEAUVOIR, 1980, p. 44). Para ela, na medida em que a individualidade dos organismos aumenta, “o macho encontra caminhos sempre mais diversos para despender as forças que o torna senhor; a fêmea sente cada vez mais sua servidão” (*idem.* p. 45), o que significa que o macho “se separa e se confirma em si mesmo”, enquanto “a fêmea abdica em prol da espécie que reclama essa abdicação” (*idem.* p. 43). Segundo a autora, a mulher é a mais alienada entre os mamíferos e a que mais recusa essa alienação. Essa

recusa, a afirmação de sua individualidade, pode inclusive pesar em seu “destino”. Beauvoir chega a dizer que “a mulher é adaptada às necessidades do óvulo mais do que a ela própria” (*idem*, p. 48); desde a puberdade à menopausa, seu corpo é quase uma coisa alheia a ela.

O corpo, para Beauvoir, é “o instrumento de nosso domínio do mundo, este se apresenta de modo inteiramente diferente segundo seja apreendido de uma maneira ou de outra” (BEAUVOIR, 1980, p. 52). A autora afirma que “é enquanto corpos submetidos a tabus, a leis, que o sujeito toma consciência de si mesmo e se realiza: é em nome de certos valores que ele se valoriza” (*idem*, p. 56). O corpo da mulher é um dos elementos essenciais da sua situação no mundo, mas não basta para defini-la e, ainda que usemos o corpo e a biologia para compreender a mulher, isso não explica a hierarquia entre os sexos e nem sua condição de subordinação. É preciso saber como a natureza foi revista na mulher através da história: “trata-se de saber o que a humanidade fez da fêmea humana” (*idem*, p. 57).

De sua discussão sobre a biologia, Beauvoir tira duas conclusões acerca da mulher: seu domínio sobre o mundo é menor do que o do homem e ela seria mais estreitamente ligada à espécie. Mas a autora ressalta que o valor desses fatos depende do contexto econômico e social no qual a mulher estaria inserida (BEAUVOIR, 1980). É aqui que entra a tese do materialismo histórico.

Foi dito anteriormente que o corpo é nosso meio de domínio sobre o mundo, mas na humanidade, isso também se dá através das técnicas. Se a mulher é vista como inferior ou fraca, “basta que o instrumento exija uma força ligeiramente superior à de que dispõe a mulher para que ela se apresente como radicalmente impotente” (BEAUVOIR, 1980, p. 73). A técnica, a modernidade, viria a anular essas diferenças. Segundo Beauvoir, é de acordo com essa perspectiva que Engels retraça a história da mulher em “*A Origem da Família*”.

A premissa principal seria que, com o descobrimento do cobre, ferro, etc., a agricultura expandiu seus domínios, a igualdade das atividades que ambos os sexos exerciam acabou à medida que o homem dominava as ferramentas e recorria ao serviço de outros homens, o que resultou na escravização. Nasce então a propriedade privada e o homem se torna senhor das terras, de escravos e da mulher, conseqüentemente. “A “grande derrota histórica do sexo feminino” se explicaria em torno da divisão do trabalho em consequência da invenção de novos instrumentos” (BEAUVOIR, 1980, p. 74). Ademais, a família patriarcal confina a mulher no âmbito doméstico e assegura a transmissão de propriedade privada de pais para filhos, substituindo então o direito materno pelo paterno (*idem*).

Beauvoir se coloca numa posição crítica em relação a Engels, pois “o problema da mulher reduz-se ao de sua capacidade de trabalho” (BEAUVOIR, 1980, p. 75). Além disso, segundo essa tese, a mulher encontraria igualdade apenas quando adentrasse na vida pública; assim “o destino da mulher e o socialismo estão intimamente ligados” (*idem*). A autora afirma ainda que “a exposição de Engels permanece, portanto, superficial e as verdades que descobre parecem-nos contingentes” (*idem*, p. 76); ele não se aprofunda na explicação da passagem do regime comunitário para o da propriedade privada, que seria supostamente a origem da opressão do sexo feminino.

Para Beauvoir, não se poderia deduzir que foi com o domínio das ferramentas que o sujeito (homem) forjou a si mesmo e conquistou a terra, tampouco é possível reduzir a opressão da mulher a um conflito de classes. A autora diz que “a incapacidade da mulher acarretou-lhe a ruína porque o homem apreendeu-a através de um projeto de enriquecimento e expansão” (BEAUVOIR, 1980, p. 77), projeto esse que não pode ser explicado somente por um viés econômico.

É daqui que surge umas das premissas mais importantes do Ecofeminismo. Utilizando tanto a tese de Friedrich Engels quanto as críticas de Simone de Beauvoir, as ecofeministas vão encontrar na história das bruxas uma possível origem da opressão e exploração das mulheres, que foi um projeto político, socioeconômico, religioso e científico.

## **2.2. A grande caça às bruxas na Europa**

Para discutir a caça às bruxas, tomei como base o livro “*Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*”, de Silvia Federici, publicado em 2004. A autora, no capítulo 4 (“A grande caça às bruxas na Europa”), argumenta que a caça às bruxas contribuiu para o desenvolvimento da sociedade capitalista e para formação do proletariado moderno; além disso, aprofundou a divisão entre homens e mulheres, destruiu um amplo universo de práticas, crenças e sujeitos que não eram compatíveis com a lógica capitalista, redefinindo assim os principais elementos da reprodução social (FEDERICI, 2017).

Todavia, a história da caça às bruxas não é tratada com grande seriedade pelos historiadores, acredita-se ser apenas um fruto de uma histeria descabida da Idade Média. Embora houvesse bruxas nessa época, foi apenas em 1532 que a bruxaria passou a ser penalizada com a morte, com a *Constitutio Criminalis Carolina*, o Código Legal Imperial (FEDERICI, 2017). Segundo Federici, a caça às bruxas alcançou seu ápice entre 1580 e 1630, justamente quando as relações feudais estavam dando lugar às instituições econômicas e políticas do capitalismo mercantil (*idem*).

Citando o estudo de Christina Lerner na Escócia, a autora mostra que a caça às bruxas precisou de uma organização e administração oficial:

Antes que os vizinhos se acusassem entre si ou que comunidades inteiras fossem presas no “pânico”, teve lugar um firme adoutrinamento, no qual as autoridades expressaram publicamente sua preocupação com a propagação das bruxas e viajaram de aldeia em aldeia para ensinar as pessoas a reconhecê-las, em alguns casos levando consigo listas de mulheres suspeitas de serem bruxas e ameaçando castigar aqueles que as dessem asilo ou lhes oferecessem ajuda (LARNER, 1983, p. 2 *apud* FEDERICI, 2017, p. 300-1).

Continuando a leitura de Federici (FEDERICI, 2017, p. 305), ela afirma que “a caça às bruxas foi também a primeira perseguição, na Europa, que usou propaganda multimídia”, com o objetivo de “alertar” o público sobre os perigos que as bruxas representavam, espalhando panfletos de seus atos mais terríveis. Contribuíram para a perseguição juristas, magistrados e demonólogos, que geralmente eram a mesma pessoa. Certamente foi devido ao trabalho deles que muitos dos argumentos, confissões e julgamentos resultaram similares em toda a Europa, dando um caráter padronizado e quase burocrático à perseguição (*idem*).

Federici aponta que a natureza política da caça às bruxas pode ser demonstrada pelo fato de que tanto os países católicos quanto os protestantes se uniram para persegui-las, tornando-se, assim, “o primeiro terreno de unidade na política dos novos Estado-nação europeus” (FEDERICI, 2017, p. 308). Para além do projeto político, a Igreja Católica também contribuiu para a perseguição, fornecendo os ideais, sugerindo os estereótipos das bruxas e sua ligação com o “demônio”, incentivando a perseguição da mesma forma que fez com os hereges em momentos anteriores, embora a bruxaria fosse quase que exclusivamente um crime feminino (*idem*).

Parece significativo saber que a maioria das mulheres acusadas de bruxaria eram camponesas pobres, se levarmos em consideração que, nessa mesma época, houve a expansão do capitalismo rural. Tal expansão teve como consequência o deslocamento do poder para as mãos de uma nova classe social, o cercamento de terras comunais, que gerou fome e pobreza extrema, deteriorando também as relações coletivas, além de, claro, retirar vários direitos que a população já tinha. Eclodiram, então, as chamadas “guerras camponesas” contra o “cercamento” das terras, revoltas estas que eram muitas vezes iniciadas e lideradas por mulheres. É por isso que Federici afirma que “ainda mais significativa é a coincidência entre a intensificação da perseguição [das bruxas] e a eclosão das revoltas urbanas rurais” (FEDERICI, 2017, p. 318).

As acusações absurdas e a falta do ponto de vista da vítima, que muitas vezes confessava seus crimes sob tortura, é um obstáculo fundamental para entender as razões por trás da perseguição às bruxas. Federici sugere que, se olharmos o contexto histórico, o gênero e a classe dos acusados, “podemos concluir que a caça às bruxas na Europa foi um ataque à resistência que as mulheres apresentaram contra a difusão das relações capitalistas” (FEDERICI, 2017, p. 309), uma vez que essas mulheres tinham poder sobre sua própria sexualidade, controle sobre a reprodução e detinham conhecimento das propriedades de diversas ervas, além de, como já foi citado, incitarem revoltas.

A autora também argumenta que a caça às bruxas foi um “instrumento da construção da nova ordem patriarcal” (FEDERICI, 2017, p. 310), que colocou as mulheres, seu corpo, seu trabalho, sua autonomia sexual e reprodutiva nas mãos do Estado e foram transformados em recursos econômicos. A sexualidade aqui é um ponto central. Durante o século XVII, as bruxas eram acusadas principalmente de perversão sexual e de “conspirar para destruir a potência geradora de humanos e animais, de praticar abortos e de pertencer a uma seita infanticida” (*idem*, p. 329).

Essa criminalização do controle da reprodução foi promovida, pois a classe dominante estava preocupada com a diminuição da população e acreditava-se que uma população numerosa constituía a riqueza de uma nação (FEDERICI, 2017). Dessa forma, o controle das mulheres sobre a reprodução caiu nas mãos do Estado e em pouco tempo a obstetrícia estava completamente sob controle estatal (*idem*). Assim, a caça às bruxas “institucionalizou o controle do Estado sobre o corpo feminino, o principal pré-requisito para sua subordinação à reprodução da força de trabalho” (*idem* p. 336).

As execuções públicas também tiveram o efeito esperado: demonizou as mulheres, forçou a desconfiança entre elas mesmas e entre os homens, tirou seu poder social e forjou os ideais de domesticidade e feminilidade burgueses, que colocam as mulheres como frágeis e fracas de corpo e mente (FEDERICI, 2017).

Esses ideais perduram até os dias de hoje, como aponta Naomi Wolf em seu livro “*O Mito da Beleza*” (em especial no capítulo “A Cultura”), no qual ela discute sobre como as mulheres de classe média tornaram-se isoladas do mundo, passaram a depender mais dos modelos culturais e ainda tendem a ser influenciadas por eles (WOLF, 1992). Ademais, a autora diz que, desde o século XIV, a cultura masculina silenciou as mulheres, rebaixando o feminino a simples “beldades”. Essa lógica estipulava que o único objetivo das mulheres era alcançar a “imagem ideal” e incentivava a desconfiança entre as mulheres com base na aparência (*idem*, p. 98).

A imaginação popular também auxiliou esse projeto, colocando a bruxa como uma velha luxuriosa, hostil à vida nova, que odiava crianças, estereótipo que seria popularizado pelos livros infantis mais tarde (FEDERICI, 2017). Temos como exemplos os contos de João e Maria, com a bruxa na casa feita de doces, Branca de Neve com a rainha má que a envenena, Bela Adormecida, amaldiçoada por Malévola, dentre outros.

É interessante levar em consideração mitologias anteriores ao cristianismo, como, por exemplo, a Celta. A civilização celta teve suas origens na Europa Central e começou a se organizar de forma mais coesa a partir do ano de 1200 a.C. (SILVA, 2020). Suas figuras mais famosas, que aparecem recorrentemente em histórias como as do Rei Arthur, são os druidas, importantes na civilização celta, que controlavam o poder político e religioso e eram panteístas (*idem*). Nos contos celtas, a magia sempre esteve presente no cotidiano. Eles sentiam grande temor e fascínio pelas mulheres, as associavam à natureza, incorporando assim a dualidade desta, ora bucólica, ora perigosa (*idem*). Provavelmente essa dualidade se dava pela gravidez e pelo ciclo menstrual. Figuras sobrenaturais femininas como as fadas, por exemplo, surgiram justamente para expressar a natureza sobrenatural da mulher (COELHO, 1998 *apud* SILVA, 2020). As fadas eram traiçoeiras, mas não eram exclusivamente boas ou más.

O capitalismo, por outro lado, sempre batalhou contra a natureza e a magia. A lógica da organização do trabalho no regime capitalista requer um tipo de racionalidade que não é compatível com a magia, uma vez que esta é imprevisível, dominada por poucos e não poderia ser facilmente generalizada e explorada (FEDERICI, 2017). Para além disso, a magia poderia servir como forma de resistência e de rejeição ao trabalho. Para o capitalismo, “o mundo deveria ser “desencantado” para poder ser dominado” (*idem*, p. 317); esse domínio do mundo se dá principalmente através da exploração e da desvalorização da natureza, bem como de todos os seres que são associados a ela, humanos ou não.

Carolyn Merchant considera que a mulher-enquanto-bruxa encarna o “lado selvagem” da natureza, portanto incontrolável e incompatível com o projeto capitalista e científico que estava sendo imposto (MERCHANT, 1980 *apud* FEDERICI 2017). Essa observação chama a atenção para a alienação que a ciência moderna cria na humanidade em relação à natureza, uma ideia de superioridade e independência que, na verdade, é falsa e bem danosa – bem se vê as consequências disso nos dias de hoje. Segundo Federici, Merchant também associa a exploração capitalista do mundo com a exploração das mulheres (FEDERICI, 2017).

Não só a exploração das mulheres, mas de outros seres humanos também, durante os quase dois séculos em que aconteceu a caça às bruxas, começava a se intensificar a colonização da América e a escravização dos povos africanos. Federici faz um paralelo entre a definição de negritude e de feminilidade como marcas de bestialidade e irracionalidade, o que naturalizou sua exploração e as excluiu da sociedade europeia e das colônias (FEDERICI, 2017). A autora afirma que:

Os destinos das mulheres na Europa e dos ameríndios e africanos nas colônias estavam tão conectados que suas influências foram recíprocas. A caça às bruxas e as acusações de adoração ao demônio foram levadas à América para romper a resistência das populações locais, justificando assim a colonização e o tráfico de escravos ante os olhos do mundo (FEDERICI, 2017, p. 362).

A caça às bruxas chegou ao fim no século XVII, quando a classe dominante não se sentia mais ameaçada e desfrutava de uma sensação de segurança com seu poder (FEDERICI, 2017). As bruxas e a suas práticas de magia acabaram por ser ignoradas e rejeitadas, mas a imagem da bruxa continuou no imaginário popular, principalmente como superstição ou como uma forma de demonizar as mulheres (*idem*).

### **2.3 Críticas ao Ecofeminismo**

O título desse trabalho propõe uma revisitação ao Ecofeminismo e, como mencionei na introdução, esse movimento foi amplamente criticado. Vale ressaltar que a única autora ecofeminista aqui citada é a própria Silvia Federici e as autoras que ela própria mencionou. Os argumentos de Simone de Beauvoir serviram de base para algumas teorias das ecofeministas, mas ela não era uma, tampouco os autores que eu trouxe durante o texto para exemplificar alguns pontos, como Naomi Wolf e Alexandre Silva. Depois da exposição feita até aqui, cabe aprofundar nessas críticas antes de avançar na discussão.

A antropóloga Gayle Rubin argumenta que não existe uma teoria que explique a opressão das mulheres com a mesma densidade e poder explicativo que a teoria marxista da opressão de classes; por isso não surpreende “que muitas tentativas tenham sido feitas no sentido de aplicar a análise marxista à questão das mulheres” (RUBIN, 1993, p. 3). Há, decerto, muitas formas de fazer tais associações. Engels utilizou a passagem da acumulação primitiva para a propriedade privada, como foi mostrado na primeira parte desse capítulo, enquanto as ecofeministas utilizaram a passagem da Europa feudal para o capitalismo mercantil, a partir da caça às bruxas. Mas, como aponta Rubin,

“explicar a utilidade das mulheres para o capitalismo é uma coisa; afirmar que esta utilidade explica a gênese da opressão da mulher é outra bastante diferente” (RUBIN, 1993, p. 4).

A autora argumenta que o capitalismo não inventou a subordinação da mulher, esta já existia anteriormente, porém “ele estabeleceu outros modelos, notadamente “modernos” de sexismo, sustentados pelas novas estruturas institucionais”, e separou a “produção de pessoas da obtenção de lucro, atribuindo o primeiro trabalho às mulheres e as subordinando ao segundo” (ARRUZA, BHATTACHARYA & FRASER, 2019, p. 37). Ainda assim, as teorias em torno da reprodução da força de trabalho não explicam por que são as mulheres que fazem o trabalho doméstico (RUBIN, 1993). O capitalismo reduz as mulheres ao trabalho doméstico e retira sua importância, como se ele também não fosse político, como se o trabalho de produção de pessoas, de reprodução social, não fosse vital para sua própria manutenção, como se fosse algo puramente biológico e não cultural (ARRUZA et al, 2019).

A história da caça às bruxas é complexa e expõe a articulação de vários sistemas para o cercamento da liberdade e autonomia da mulher através da ação dos magistrados, demonólogos e intelectuais, do apoio das Igrejas Católica e Protestante, da exclusão da mulher da vida pública e da proibição de que ela aplicasse seus conhecimentos das propriedades medicinais das plantas, tudo em prol de um projeto capitalista que não compactuava com as práticas e vivências daquela época. Esse evento deve sim ser levado a sério, mas a análise dele não é isenta de problemas.

A caça às bruxas revisitada por Silvia Federici tem uma tese marxista e a pretensão de localizar a opressão das mulheres no surgimento do capitalismo. É necessário lembrar que essa é uma história ocidental da opressão das mulheres brancas europeias e, embora haja a categoria de classe, a raça é citada rapidamente.

Aqui se encaixam as críticas em relação à abordagem materialista com que a opressão das mulheres é discutida, à utilização da categoria mulher como dada e universal, além da falta de um aprofundamento da categoria de raça e da tentativa de aproximação da opressão feminina com a exploração de outros povos.

bell hooks critica esse tipo de abordagem rasa, uma vez que as feministas brancas “não compreendem plenamente a inter-relação entre opressão de sexo, raça e classe ou se recusam a levar a sério essa inter-relação” (hooks, 2015, p. 207). A falta da diversidade aqui é um ponto importante, pois as feministas brancas têm a premissa de que “todas as mulheres são oprimidas”, o que sugere que todas as mulheres compartilham a mesma sina, como se outros fatores como

classe, raça, religião, sexualidade não fossem importantes e não influenciassem na opressão (*idem*, p. 197). Se a tentativa fosse criar uma teoria para explicar a opressão das mulheres como um todo, precisaríamos levar em consideração todos os eixos de dominação e de reprodução social.

Além do mais, muitas vezes essas feministas tendiam a reproduzir estereótipos racistas em relação às mulheres negras, colocando-as como fortes e agressivas e, por consequência, promovendo uma imagem de si próprias como vítimas (hooks, 2015). Essa falsa imagem de passividade desvia “a atenção de sua própria agressividade e poder [...] e de sua disposição de dominar e controlar os outros” (*idem* p. 207). Tais aspectos impedem uma compreensão sobre a condição geral das mulheres.

Outra questão a ser criticada é a forma como o feminismo branco e, por consequência, o Ecofeminismo, trata a categoria natureza. Ainda hoje na cultura ocidental, a biologia, o *natural*, é usado para legitimar diversas relações humanas, principalmente as de gênero, sexualidade e parentesco. Acredita-se que o órgão sexual define o gênero, porém, escolhas do que é natural, do que é certo e bom são feitas pela razão humana (SCHNEIDER, 2016). O antropólogo David Schneider, em seu estudo sobre o parentesco americano e, por consequência, o ocidental, afirma que a razão humana cria algo adicional, algo a mais do que a natureza produz sozinha e seleciona apenas parte da natureza como base (*idem*).

Embora Beauvoir questione o sentido biológico do termo fêmea, ela não se desprende do essencialismo com que trata a categoria mulher e a categoria natureza. Vale ressaltar que Federici também não o faz. Apesar de falarem da sexualidade, ambas ainda tratam dela por vias estritamente biológicas, ligadas à reprodução. Federici, que tem o texto mais recente, fala das implicações políticas do aprisionamento da sexualidade feminina pelo Estado, mas não chega a comentar sobre o binarismo de gênero e a heteronormatividade, que também foram difundidas na sociedade com o capitalismo e os ideais burgueses.

As teorias queer e os feminismos ligados a pautas LGBTQIA+ vêm justamente para questionar a construção do “natural” e do sexo biológico, considerando-os parte de uma construção política. Utilizam, por exemplo, o termo “sexopolítica” para demonstrar uma das formas dominantes da ação biopolítica no capitalismo contemporâneo, que se dá através da normatização das identidades sexuais, na qual cada órgão é definido por sua função numa divisão do trabalho da carne produzindo, o que Preciato chama, de “corpo *straight*” (PRECIATO, 2011, p. 11-2).

São essas críticas, principalmente as do feminismo negro e as teorias queer, que vêm questionar vários argumentos do feminismo da década de 1980 e trazer pessoas, que eram antes tidas apenas como “objetos” do discurso ou completamente invisibilizadas, para o centro do debate, iniciando a chamada terceira onda do feminismo. A partir daí, “o movimento feminista se constituiu como movimentos de múltiplos” (MAIZZA, 2017, p. 115), reformulando os conceitos de corpo, gênero e sexo, valendo-se principalmente do conceito de diferença.

Há muito o que aprender com essa nova onda do feminismo. A multiplicidade das pautas, ao contrário do que se possa pensar, é enriquecedora para o movimento. E embora muitas vezes não haja correspondência entre os debates, são justamente essas tensões que nos levam a questionar e compreender as opressões exercidas na nossa sociedade e como elas podem ser articuladas.

As Ciências Sociais, de forma geral, também estão se tornando mais diversas e mais abertas a múltiplas discussões. Os Estudos Multiespécie, que serão discutidos mais a frente, é um exemplo disso. Ao expandir a categoria da diferença para os não-humanos, os pensadores dessa linha colocam em evidência um mundo povoado e interconectado. As imagens-conceitos que serão discutidas a seguir representam uma forma de refletir o todo e todas as relações que tornam a vida possível, vida essa que está sendo ameaçada pelos danos cada vez mais graves do Antropoceno e de todos aqueles que contribuem para a continuidade dele.

### 3. “RECLAIMING” E IMAGENS CONCEITOS

#### 3.1 A Deusa das bruxas neopagãs

Em 1979, Starhawk escreveu “*A Dança Cósmica das Feiticeiras*”, a princípio como um livro de introdução à Feitiçaria. Dez anos mais tarde a autora viu sua obra tanto como uma “deialogia poética” quanto como um livro político que “trazia à tona as hipóteses fundamentais sobre as quais os sistemas de dominação estavam baseados” (STARHAWK, 1993, p. 13). Durante essa década, muitas coisas mudaram nos Estados Unidos e no mundo. Starhawk testemunhou o aumento da desigualdade, o vírus da AIDS, a reconstrução de arsenais nucleares, uma intensificação da deterioração do meio ambiente etc. Eventos que a fizeram perceber como um engajamento político mais ativo era necessário.

Ao contrário do que algumas feministas da época acreditavam, a Feitiçaria e o culto à Deusa não desviavam a atenção das lutas sociais; na verdade, “o símbolo da Deusa fornece o poder espiritual para desafiar sistemas de opressão e para criar culturas novas, orientadas para a vida” (STARHAWK, 1993, p. 27). Enquanto a Feitiçaria, como religião, retira seus ensinamentos da natureza e promove o respeito por todas as coisas vivas, “seu objetivo é a harmonia com a natureza, de modo que a vida não apenas sobreviva, mas viceje” (*idem*).

Como foi exposto no capítulo anterior, com a ascensão do cristianismo, a Feitiçaria foi declarada como heresia e iniciou-se a perseguição aos seus praticantes, em especial às mulheres. (STARHAWK, 1993). Assim, ao se chamarem de bruxas e praticarem a Feitiçaria, as bruxas neopagãs contemporâneas não só reativaram uma tradição milenar, mas também recuperaram uma história que ainda é vista como uma histeria medieval e uma prática que foi reduzida à fantasia no imaginário popular.

Reativar, recuperar, reclamar, reivindicar são sinônimos do que se entende por “*Reclaiming*”. Essa prática das bruxas neopagãs “surge de um profundo compromisso espiritual com a terra, com a cura e com a ligação da magia com ação política<sup>1</sup>” e do entendimento de que “a terra está viva e toda vida é sagrada e interconectada<sup>2</sup>” (STARHAWK, 1999, s/p, tradução livre). E esse entendimento é simbolizado na Deusa.

---

<sup>1</sup> No original: “[...] arises from a deep, spiritual commitment to the earth, to healing, and to the linking of magic with political action” (STARHAWK, 1999, s/p).

<sup>2</sup> No original: “[...] the earth is alive and all of life is sacred and interconnected” (STARHAWK, 1999, s/p).

A Feitiçaria é a religião da Deusa, e ela é o mundo. A Deusa representa a diversidade, ela possui mil nomes e aspectos, ela é

[...] o corpo vivo de um cosmo vivo, a consciência que impregna a matéria e a energia que produzem as mudanças. Ela é a vida que eternamente tenta se manter, reproduzir, diversificar, evoluir e gerar mais vida; uma força muito mais implacável do que a morte, apesar de a morte ser, em si, um aspecto da vida (STARHAWK, 1993, p. 202).

Starhawk chama a atenção para o fato de que a tradição da Deusa é válida porque funciona agora, no presente, e não porque alguém cultuou ou não essa imagem no passado (STARHAWK, 1999). As bruxas estão interessadas na história, mas também utilizam a imaginação na reconstrução do passado. O culto da Deusa, nesse caso, representa igualmente “uma tentativa consciente para reformular a cultura” (STARHAWK, 1993, p. 16).

Uma vez que a espiritualidade aqui pensada se encontra dentro do mundo e não fora dele (ao contrário do cristianismo com o Deus-Pai que está nos céus), a Deusa nos convida a olhar para nós mesmos e para o planeta, colocando como meta a preservação, proteção e luta contra a destruição do mundo, bem como sua transformação (STARHAWK, 1993). Starhawk afirma ainda que todos somos aspectos da Deusa, ela está presente em todos nós, isso significa que também somos “cocriadores e, conseqüentemente, responsáveis por arrumar as bagunças que fizemos e cuidar da nossa parte do todo” (*idem*, p. 202).

Dessa forma, a Feitiçaria para as bruxas é tanto uma meditação quanto uma forma de ativismo político baseado na sacralidade da vida, trabalhando em busca de todas as formas de justiça (STARHAWK, 1999). O feminismo integrado em suas práticas é similar ao Ecofeminismo, uma vez que inclui uma “análise radical do poder, vendo todos os sistemas de opressão como interrelacionados, enraizados em estruturas de dominação e controle<sup>3</sup>” (*idem*, s/p, tradução livre).

Além do mais, a Feitiçaria exige responsabilidade pelas nossas ações e isso se relaciona não só com a ideia de permanecer no problema, de Donna Haraway – que será tratada mais à frente – mas também com a cosmopolítica de Isabelle Stengers, como é apontado pela própria Stengers em seus textos.

Atentando-se ao processo de afirmação das ciências modernas, que foi brevemente explicitado no capítulo anterior com a deslegitimação de diversos conhecimentos, a proposta cosmopolítica de Stengers busca levar a política para dentro da ciência, com a intenção de incluir aqueles que foram

---

<sup>3</sup> No original: “Our feminism includes a radical analysis of power, seeing all systems of oppression as interrelated, rooted in structures of domination and control” (STARHAWK, 1999, s/p).

excluídos da discussão científica e/ou que serão afetados diretamente por suas pesquisas. Para Stengers, isso representa “um ato de resistência política, algo que exige a desaceleração dos nossos modos de pensar e agir no mundo” (SZTUTMAN, 2018, p. 340) e uma descolonização da ciência.

Segundo Renato Sztutman (2018), a prática do “*Reclaiming*” se encontra com o pensamento de Stengers, no sentido de retomar saberes que foram desautorizados e marginalizados pelo discurso científico, de criação e criatividade e de resistência política. Resistência aqui colocada como uma forma de “afirmar uma existência, [...] recusar a captura pelo Estado e pelo regime de subjetividade capitalista, recusar a supressão de um “comum”” (SZTUTMAN, 2018, p. 342). Todos esses aspectos, segundo o autor, figuram o problema central do pensamento de Stengers e são bem exemplificados pelo “*Reclaiming*” das bruxas neopagãs.

### 3.2 Gaia de Isabelle Stengers

Tanto Starhawk quanto Isabelle Stengers escreveram seus livros em momentos de crise. O “*Reclaiming*” das bruxas nasceu nos anos 1980, sob a ameaça de uma guerra nuclear, enquanto Stengers se debruçou sobre a controvérsia dos organismos geneticamente modificados e os impactos da crise climática e ambiental, que vem se agravando cada vez mais, para escrever “*No tempo das catástrofes*”, publicado em 2009 (SZTUTMAN, 2018).

A imagem de Gaia, mobilizada pela autora, inspirada em James Lovelock e Lynn Margulis, não deve se confundir nem com a mãe-terra da mitologia grega, nem com a Deusa da Feitiçaria. Gaia não é uma divindade. Ela é tanto um planeta vivo como

[...] uma forma inédita, ou então esquecida, de transcendência: 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, s/p).

Stengers aceita a confusão que pode ser feita com o nome, mas o mantém mesmo assim, na intenção de nos fazer pensar e sentir, de desfazer a imagem de Gaia como uma mãe benevolente, cuja saúde e integridade devem ser preservadas, colocando em seu lugar uma Gaia cega e indiferente às vontades humanas (STENGERS, 2015).

A autora afirma que “Gaia, a que faz a intrusão, não nos pede nada, sequer uma resposta para a questão que impõe” (*idem*, s/p), ela não se importa com os responsáveis e nem se comporta como justiceira. Um exemplo disso é que as pessoas mais vulneráveis, em países com menos recursos,

são as mais afetadas pelo aquecimento global<sup>4</sup>, sem contar as inúmeras espécies em risco de extinção devido à destruição de seus ecossistemas pela ação humana.

Ainda assim, a própria Gaia não está ameaçada, uma vez que os microrganismos continuarão a existir e seu status de “planeta vivo” permanecerá, mesmo após a dizimação das outras espécies (STENGERS, 2015). E é precisamente por não estar ameaçada que ela faz com que as “versões épicas da história humana” (*idem*, s/p) pareçam insignificantes. Dessa forma, Gaia também destrói a fantasia do excepcionalismo humano, “rompe com a ideia de o humano como ser auto inventivo que sustenta grande parte da narrativa do Antropoceno<sup>5</sup>” (TOLA, 2016, p. 4, tradução livre).

Antropoceno, Capitaloceno, Plantionceno são termos empregados por diferentes autores para falar da era em que vivemos, uma era em que as ações humanas afetam e transformam o planeta intensamente. Esses termos têm diferenças entre si. O Antropoceno coloca em evidência as ações do homem, o que pode vir acompanhado de um discurso perigoso baseado na supremacia humana em relação à natureza. O Capitaloceno, por sua vez, acentua as consequências do capitalismo no mundo, principalmente na sua contribuição para as crises ambientais. O Plantionceno ou Plantationceno parte do sistema de *plantation* utilizado pelos europeus nas colônias.

Nesse trabalho, escolhi utilizar o termo Antropoceno para designar essa época marcada pela destruição, extinção, genocídio de diversas espécies e ecossistemas. O termo é usado aqui como representação do “fim do mundo”. As autoras que estudo estão sempre em oposição a ele, buscando superá-lo, chamando atenção para seus problemas tanto concretos, como a crise climática, quanto teóricos, como seu próprio nome que exalta o humano, como se fôssemos os únicos nessa terra.

De forma geral, o Antropoceno seria a “era em que o “homem” constituiria a força geológica dominante no planeta” (SZTUTMAN, 2018, p. 350). Stengers porém não utiliza esse termo em seu livro, optando pelo Capitaloceno, provavelmente por acreditar que “o problema não resida na ação do “humano” em geral, mas no desenvolvimento de certa civilização” (*idem*). Tal civilização deslegitima práticas que não fazem parte de sua ciência, subjugando pessoas, pregando ao mesmo tempo uma supremacia do homem em relação à natureza, legitimando seu direito de explorá-la, bem como todos os seres associados a ela, humanos ou não.

---

<sup>4</sup> Segundo o relatório *Lancet Countdown* de 2017, os países desenvolvidos são os maiores emissores de gases gerados pelo efeito estufa, porém, segundo os dados de pesquisas internacionais, a concentração de poluição é maior nos países mais pobres, ademais, a população mais pobre dos países é também a mais afetada nos centros urbanos (SAYÃO, 2017).

<sup>5</sup> No original: “disrupt the idea of the human as self-inventive being that undergirds much of the Anthropocene narrative” (TOLA, 2016, p. 4).

É frente a essa crise criada por uma expansão predatória do capitalismo que Stengers conceitualiza a “intrusão de Gaia” (SZTUTMAN, 2018). Gaia deve ser reconhecida como um “ser” e não nos deixará esquecer-la novamente: “teremos de responder incessantemente pelo que fazemos diante de um ser implacável, surdo às nossas justificativas” (STENGERS, 2015, s/p).

O que precisamos fazer, então, é aprender a pensar na presença de Gaia, o que significa deslocar a ideia de natureza como disponível para a exploração humana para pensar a vida além do humano, pensar numa terra composta por agenciamentos que envolvam seres e forças mais-que-humanas (TOLA, 2016). Stengers chama a atenção para o fato de que se a intenção é “resistir à barbárie que se aproxima”, precisamos agir de forma conjunta e ativa, tal qual as bruxas neopagãs, buscando novos mundos possíveis. As respostas que precisamos dar a Gaia virá de processo coletivo de criação, luta e engajamento, que “seria insensato e perigoso subestimar, mas que seria um suicídio considerar impossível” (*idem*, s/p).

### 3.3 O Chthuluceno de Donna Haraway

Miriam Tola observa que, ao colocar Gaia como força destrutiva, Isabelle Stengers aproxima a imagem de Gaia aos seres *chthonic*, os quais a mitologia grega associa com as questões de criação e destruição. “Nesse sentido, a reelaboração de Gaia por Stengers se aproxima da proposta recente de Donna Haraway de usar *Chthuluceno*<sup>6</sup>” (TOLA, 2016, p. 4, tradução livre) no lugar de uma narrativa do Antropoceno.

O Chthuluceno idealizado por Haraway surge da compreensão da autora de que o Antropoceno precisa ser apenas um breve período e não uma época, se pretendemos continuar vivendo nessa terra. É um esforço para que as narrativas de destruição, poluição e genocídio antropocêntricas sejam substituídas por narrativas de reconstrução e de composição multiespécie (HARAWAY, 2016).

O termo Chthuluceno de Haraway é um composto de dois termos gregos (*khthôn* e *kainos*), que juntos nomeiam um tipo de tempo-espço para aprender a *permanecer no problema* de viver e morrer em “*response-ability*” em uma terra danificada (HARAWAY, 2016).

Permanecer no problema, para a autora, “requer aprender a estar verdadeiramente no presente” não se apegando a passados terríveis nem futuros apocalípticos ou salvíficos, “mas como criaturas

---

<sup>6</sup> No original: “In this sense, Stengers’s reworking of Gaia is close to Donna Haraway’s recent proposal to use Chthulucene” (TOLA, 2016, p. 4).

mortais entrelaçadas em uma miríade de configurações inacabadas de lugares, tempos, assuntos, significados<sup>7</sup>” (HARAWAY, 2016, p. 1, tradução livre). E “*response-ability*” diz respeito tanto à nossa responsabilidade, quanto à nossa capacidade de resposta frente às crises do Antropoceno.

Ao contrário do Antropoceno, que coloca o ser humano no centro da narrativa, o Chthuluceno é “composto de histórias e práticas multiespécies contínuas de *tornar-se com* em tempos indecisos, em tempos precários, em que o mundo não está acabando e o céu não caiu – ainda<sup>8</sup>” (HARAWAY, 2016, p. 55, tradução livre, grifo meu). Haraway considera que, se for existir uma ecojustiça multiespécie, ela precisa abraçar a diversidade de pessoas, de espécies, de entidades mais-que-humanas (*idem*).

É com isso em mente que Haraway vai propor o slogan do Chthuluceno: “Faça Parentes, Não Bebês!” (HARAWAY, 2016, p. 102, tradução livre). Para a autora, fazer e reconhecer parentes é a parte mais urgente e também a mais difícil; seu propósito com esse slogan é fazer com que “parente” signifique algo diferente e sugerir que é tempo de olharmos para além das espécies, numa interação harmônica, visando um futuro menos catastrófico do que o que nos aguarda se continuarmos no mesmo passo do Antropoceno (*idem*). Essa ideia se relaciona com seu conceito de “espécies companheiras”, que será discutido no próximo capítulo, que, de forma geral, nos convida a olhar além da espécie humana e reconhecer os problemas que o Antropoceno causaram e ainda causam no mundo inteiro, incluindo todas as espécies.

As três imagens-conceitos exemplificadas aqui – Deusa, Gaia e Chthuluceno – se diferenciam e se convergem em alguns pontos. Todas elas nos convidam a olhar para a Terra de uma maneira diferente, a refletir sobre os danos causados pelo Antropoceno e pelo capitalismo, a olhar para o mundo e enxergar o todo, seja através da sacralidade da vida evocada pela Deusa, seja pela força de intrusão de Gaia ou pelo esforço do Chthuluceno de permanecer numa terra devastada.

É importante ressaltar que essas imagens, trabalhadas por suas autoras correspondentes, pressupõe engajamentos, lutas sociais e resistência ao status quo. Elas também estimulam processos de criação e criatividade necessários para as respostas que Gaia exige, para as especulações existentes no Chthuluceno, na revisitação da história da caça às bruxas e nos rituais

---

<sup>7</sup> No original: “[...] requires learning to be truly present [...] but as mortal critters entwined in myriad unfinished configurations of place, times, matters, meaning” (HARAWAY, 2016, p. 1).

<sup>8</sup> No original: “The Chthulucene is made up of ongoing multispecies stories and practices of becoming-with in times that remain at stake, in precarious times, in which the world is no finished and the sky has not fallen – yet” (HARAWAY, 2016, p. 55).

<sup>9</sup> No original: “Make Kin Not Babies!” (HARAWAY, 2016, p. 102).

das bruxas neopagãs. Por fim, visam uma reconstrução de vínculos com a terra, a construção de novos mundos possíveis baseando-se na interação multiespécie.

## 4. ANTROPOLOGIA MULTIESPÉCIE

### 4.1 Espécies companheiras

Até aqui trabalhei a caça às bruxas resgatada pelas teorias do Ecofeminismo, analisando os argumentos centrais que mostram o quanto esse evento foi significativo, marcado pelo genocídio, a destruição de culturas e a desterritorialização de pessoas. É na caça às bruxas que as militantes ecofeministas vão identificar o começo do projeto político, econômico e religioso de exploração e desvalorização de humanos — em especial as mulheres nesse contexto — e não-humanos.

Ao se denominarem como bruxas e praticantes da Feitiçaria, as bruxas neopagãs contemporâneas recuperam uma longa história de perseguição e degradação de uma tradição milenar que foi reduzida a contos de fadas. A prática do *Reclaiming* dessas bruxas, tal qual explicada por Starhawk, busca reativar a magia e se reconectar com a terra, uma terra viva e interconectada, simbolizada pela imagem da Deusa. É necessário lembrar que as práticas das bruxas neopagãs não surgem dos caprichos dessas pessoas; a imagem da Deusa representa a diversidade e seu culto está fortemente ligado ao ativismo político, à luta por todas as formas de justiça, e é ancorado no entendimento de que toda vida é sagrada.

Com isso, passamos à intrusão de Gaia em nossas vidas. Gaia, explicada por Isabelle Stengers, representa também um planeta vivo, porém indiferente às vontades humanas. Ela não exige uma resposta, tampouco deixará de estar presente; prova disso é a impossibilidade de falar do futuro sem tocar nas questões ambientais. Gaia, assim como a Deusa, nos ensina a olhar o mundo como um todo, a pensar na agência de outros seres vivos e implodir dicotomias que estão na base da nossa cultura.

Chegamos, então, ao Chthuluceno de Donna Haraway que, em consonância com as outras imagens-conceitos aqui trabalhadas, retira o ser humano do centro da discussão, promovendo práticas multiespécies de pensar num mundo povoado, *pensar com* e *compor com* outros seres. Assim, ao propor o Chthuluceno, Haraway nos convida a *permanecer no problema*, a permanecer numa terra danificada.

Para permanecer no problema, segundo a autora, precisamos estar realmente presentes, sem apego ao passado nem ao futuro, e "requer que façamos *oddkin*; ou seja, precisamos uns dos outros

em colaborações e combinações inesperadas, em pilhas quentes de compostagem”<sup>10</sup> (HARAWAY, 2016, p. 4, tradução livre). É seguindo nessa linha que Haraway vai utilizar o conceito de espécies companheiras.

Donna Haraway desenvolve esse conceito em seu livro “*O manifesto das espécies companheiras - cachorros, pessoas e alteridade significativa*” e, muito embora o livro esteja baseado em sua relação com sua cadela, Haraway enfatiza que as espécies companheiras vão além da ideia de animais de estimação ou de companhia. Antes disso, elas não se limitam apenas a animais, mas a todos os seres orgânicos essenciais para a vida humana e vice-versa (HARAWAY, 2021). Para a autora, “‘a relação’ é a menor unidade possível de análise” (HARAWAY, 2021, p. 27); essa relação não se baseia em superioridade e nem sempre há humanos nela. As espécies se constituem umas com as outras e, nisso, os cogumelos são um ótimo exemplo, como mostra Anna Tsing.

No ensaio “*Margens indomáveis: cogumelos como espécies companheiras*”, Tsing se aproxima fortemente das teorias ecofeministas ao tecer comentários sobre domesticação, colonialismo, capitalismo, articulando essas estruturas à exploração do meio ambiente e à opressão das mulheres. No entanto, a autora adiciona uma nova dimensão a esses argumentos, tomando como ponto de partida as interações multiespécie e tendo como protagonistas os cogumelos. Sua argumentação começa pela afirmação de que a melhor forma de encontrar cogumelos é voltando aos locais onde já haviam sido encontrados, os “*lugares familiares*” que, para a autora, “são o início da apreciação das interações multiespécie” (TSING, 2015, p. 181, grifo no original).

Os lugares familiares são, portanto, locais conhecidos aos quais animais e seres humanos retornam continuamente, principalmente à procura de alimento. Além de esses lugares não pertencerem a uma certa espécie, pessoa ou instituição, o conceito implica, segundo a autora, em “formas de identificação e companheirismos” (TSING, 2015, p. 182), e é aqui que os cogumelos se tornam protagonistas.

“O conceito de ‘simbiose’ — convivência interespecífica mutuamente benéfica — foi inventado para o líquen, uma associação de um fungo com uma alga ou uma cianobactéria” (TSING, 2015, p. 182). Sabe-se que nem todos os fungos são benéficos, mas seu papel na

---

<sup>10</sup> No original: “Staying with the trouble requires making oddkin; that is, we require each other in unexpected collaborations and combinations, in hot compost piles.” (HARAWAY, 2016. p. 4).

renovação dos ecossistemas é essencial e mostra que os fungos são sempre companheiros de outras espécies (*idem*).

Ao colocar os cogumelos e as suas relações em evidência, Anna Tsing nos mostra que a interdependência é um fato conhecido na natureza e que a única espécie que parece ignorá-la é a humana. Segundo a autora, “a ciência herdou das grandes religiões monoteístas narrativas sobre a superioridade humana” (TSING, 2015, p. 184), narrativas estas que originaram ideias sobre a autonomia dos seres humanos e que, ao invés de nos informarem sobre as interações multiespécies, as excluem de nossas histórias e minimizam o impacto das nossas ações na natureza (*idem*).

Outro conceito interessante discutido por Tsing é a ideia de teias de domesticação. Normalmente a domesticação é vista como o controle humano sobre outras espécies, mas que essas relações também podem influenciar os humanos é algo pouco discutido (TSING, 2015). A autora exemplifica isso afirmando que “os cereais domesticaram os humanos” (*idem*, p. 185), através da agricultura.

Segundo Tsing, o Estado incentivava as “unidades domésticas de base familiar e garantiu as formas de propriedade privada” (TSING, 2015, p. 186). O patriarca representava o Estado dentro dessa lógica, e foi com essa “configuração política que tanto as mulheres quanto os grãos foram confinados e manejados para maximizar a fertilidade” (*idem*).

Os grãos eram selecionados baseados no teor de carboidrato que permitiam às mulheres terem mais filhos; ter mais filhos, por sua vez, garantia mais trabalho para os cereais (TSING, 2015). De uma forma muito similar aos argumentos de Silvia Federici ao discutir a caça às bruxas na Europa, Anna Tsing vai identificar a “derrota histórica do sexo feminino” no controle da fertilidade e no confinamento da mulher no ambiente doméstico.

Uma consequência das padronizações dos grãos e das plantações, da monocultura em si, é a perda de diversidade, o que faz com que as plantas fiquem mais vulneráveis a doenças. Como coloca Tsing, “os fungos são inimigos da monocultura e dos monocultores” (TSING, 2015, p. 187). Exemplos não faltam de pragas que atingiram plantações inteiras, mesmo nos dias atuais.

Sobre isso, Anna Tsing nos lembra em seu ensaio que as monoculturas, ou *plantations*, foram “o motor da expansão europeia”; foram elas que “produziram a riqueza – e o *modos operandi* – que permitiu aos europeus dominarem o mundo” (TSING, 2015, p. 189) e aprofundaram a domesticação das plantas e das pessoas.

Por fim, Tsing fala sobre como “*a diversidade, biológica e social, se amontoa defensivamente em margens despercebidas*” (TSING, 2015, p. 193, grifo no original). Segundo a autora, para proteger a diversidade que ainda resta seria necessário um projeto de desmapeamento do Capital-Estado. Um projeto que se configura num esforço coletivo de relembrar a interdependência das espécies, de proteger a diversidade ainda existente nas margens, de permanecer no problema e buscar outros mundos possíveis.

No livro “*Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno*”, Anna Tsing segue discutindo diversos temas relacionados às consequências do Antropoceno por meio da Antropologia, sua área de atuação. Para os fins deste trabalho, destaco os capítulos 3 (“Strathern além dos humanos: testemunhos de um esporo”), 5 (“Socialidade mais que humana: um chamado para a descrição crítica”) e 8 (“Terra perseguida pelo homem”).

Tsing abre o prefácio do livro falando sobre o Antropoceno; para ela, esse termo marca o aumento das consequências que as infraestruturas industriais e imperiais criaram com seus avanços (TSING, 2019). Essas consequências são caracterizadas por Tsing como “ecologias ferais” ou simplesmente “ações ferais”; “‘feral’ aqui se refere a reações não projetadas de não-humanos às infraestruturas humanas” (TSING, 2019, s/p).

Tsing se propõe discutir, então, a vida em ruínas, tema do livro que inclui as ações ferais, não planejadas, bem como as ações benéficas (TSING, 2019). Nesse processo, ela também se pergunta como as Ciências Sociais teriam de mudar, romper com o excepcionalismo humano e desafiar a separação entre natureza e cultura para poder incluir as socialidades mais que humanas (*idem*).

Ao criar uma fábula sobre um esporo de um fungo, Tsing faz uma série de reflexões críticas apoiadas na “reificação para o trabalho de comparação” de Marilyn Strathern (TSING, 2019). A reificação para Strathern serve como uma forma de reflexão crítica que perturba o senso comum para mostrar a diferença; as comparações questionam os limites e as possibilidades da construção de conhecimento ao colocar situações e objetos comparados de formas incomuns (*idem*).

Ao colocar o esporo como sujeito etnográfico, Tsing testa os limites da Antropologia, através do que ela chama de “descrição crítica” que, por sua vez, busca construir um conhecimento multiespécie, abordando a interdependência e as ações ferais das espécies. Tudo isso com a intenção de “sacudir nossos aparatos e ampliar nosso conhecimento do mundo” (TSING, 2019, s/p).

Parece um tanto contraintuitivo comparar humanos e fungos, levando em consideração que até a definição de indivíduo para os fungos é complicada e vai muito além da nossa noção individualista ocidental. Mas Tsing levanta questões sobre essa suposta individualização e nos convida a repensar nossos próprios corpos através de suas comparações.

Fungos ectomicorrízicos<sup>11</sup> e humanos precisam de outras espécies para se alimentar, nenhum deles se alimenta sozinho, mas, para além disso, ambos estão em “uma associação obrigatória para comer, que aproxima tão intimamente os companheiros que é difícil saber onde um termina e o outro começa” (TSING, 2019, s/p). Considere as bactérias nos nossos intestinos que “transformam o que comemos em algo que pode ser usado por nossos corpos humanos” (*idem*); assim como os fungos precisam das árvores, nós precisamos das bactérias para nos alimentar.

Questionando a própria composição do corpo humano, Tsing coloca em jogo a nossa individualidade: quem somos se a maior parte das células do corpo humano são microrganismos?<sup>12</sup> Estamos, assim como os fungos, em constante associação com outras espécies, “nós nos tornamos quem somos através de agregados multiespécie” (TSING, 2019, s/p). Para Tsing, pensar dessa maneira faz uma enorme diferença para as teorias de ação humana: como podemos agir de uma forma autônoma se o “nós” inclui outras espécies que fazem de nós quem somos? (*idem*).

Voltando aos cogumelos, segundo um time de micólogos (Peabody *et al.*, 2005 apud TSING, 2019, s/p), os indivíduos de fungos são “trajetórias contínuas em crescimento indeterminado” (TSING, 2019, s/p). Sem administração central os indivíduos reconfiguram a si mesmos para se adaptar a condições diferentes (*idem*).

Contar histórias multiespécies, como Haraway e Tsing, implica coabitar uma história ativa, e esse seria o papel das espécies companheiras (HARAWAY, 2021). Dessa forma, repensar o ser humano como um agregado multiespécie, com trajetórias interativas, implica repensar nossa ação no mundo, refletir “sobre como nós agimos conjuntamente com outras espécies para fazer o mundo” (TSING, 2019, s/p).

---

<sup>11</sup> Fungos ectomicorrízicos são fungos subterrâneos que estão em associação benéfica com árvores. Eles coletam nutrientes do solo e os tornam acessíveis às árvores através de suas raízes e também enviam suas hifas (filamentos de células que formam o fungo) entre as células das árvores. Tsing aponta que juntos, árvore e hifa, se tornam um novo órgão colaborativo que é chamado de rede de Harting (TSING, 2019, s/p).

<sup>12</sup> A título de curiosidade: um estudo publicado pela BBC Brasil concluiu que apenas 43% das células do corpo humano são de fato humanas. Para mais informações ver: <https://www.bbc.com/portuguese/geral-43716220>.

## 4.2 Socialidades mais que humanas

Buscando ampliar as fronteiras das ciências sociais, Anna Tsing se propõe a entender novos e diferentes tipos de socialidade, que incluem humanos e não-humanos. No entanto, fazer esse tipo de estudo dentro das Ciências Sociais pode ser bastante desafiador, uma vez que essa ciência está fundamentada na oposição entre natureza e sociedade e, portanto, lida muito pouco com as relações sociais que não surgem dos seres humanos.

Tsing argumenta que podemos ter aliados no estudo das relações sociais mais que humanas, podemos aprender com as Ciências Naturais e aprofundar esses estudos. Um dos exemplos que ela aponta é que há muito o que aprender com a intersecção entre etnografia e história natural, especialmente sobre “como os humanos e outras espécies criam modos de vida através de redes de relações sociais” (TSING, 2019, s/p), artifício que ela mesma utilizou ao fazer uma etnografia multiespécie sobre cogumelos no ensaio anteriormente citado.

O que Tsing propõe aqui é convidar os cientistas sociais, antropólogos, em especial, a questionar dicotomias e desbravar o campo da socialidade, superando as fronteiras entre humanos e não-humanos. Trata-se de um trabalho que a autora chama de “descrição crítica”, que, como foi colocado anteriormente, aborda a interdependência das espécies. Além disso, essa abordagem é “crítica, porque ela faz perguntas urgentes”, e descritiva, “porque amplia e disciplina a curiosidade sobre a vida” (TSING, 2019, s/p).

Anna Tsing começa sua argumentação acerca da socialidade, questionando o porquê de não considerarmos que outros seres vivos são sociais. Essa afirmação está embasada na dicotomia natureza e sociedade e na ideia de que a socialidade humana está baseada na razão moral, enquanto outros seres vivos obedeceriam às exigências da natureza (TSING, 2019), aos seus instintos e, conseqüentemente, não teriam liberdade para agir.

No entanto, utilizando estudos do micologista Alan Rayner, Tsing vai afirmar que “todos os seres vivos têm liberdade de manobra dentro dos mundos que cada um de nós ajuda a fazer” (TSING, 2019, s/p), e ela depende da forma corporal. Assim, a autora nos convida a abraçar um senso mais amplo de liberdade de agir, que vai além de um ato de intencionalidade e planejamento da filosofia kantiana (*idem*).

Na Antropologia, privilegiamos o aprendizado sobre o social indo a campo, aprendemos sobre outras socialidades experimentando seus modos de vida. Para Tsing, “as relações sociais são as formas pelas quais os modos de vida são organizados” (TSING, 2019, s/p). Ocorre que os outros

seres vivos possuem seus próprios modos de vida e não precisam estar organizados de forma semelhante à humana para serem considerados sociais.

Além da questão da liberdade, existe o problema do ser. Para tanto, Tsing vai usar a discussão de Heidegger (2008 *apud* TSING, 2019) sobre “*worlding*”, isso é, a capacidade de criar mundos. Como a autora coloca, é mais fácil identificar as práticas comunicativas de animais porque eles possuem características parecidas com as nossas: bocas, olhos, cérebro etc., do que das plantas e fungos. Assim, segundo Heidegger, os animais têm alguma capacidade de criar mundos enquanto as plantas não a possuem “porque não têm nada a comparar com a consciência humana” (TSING, 2019, s/p).

Anna Tsing obviamente não concorda com essa afirmação e, portanto, evita os animais em seu trabalho, partindo diretamente para a vida social das plantas e dos fungos. Para a autora, podemos identificar as atividades de criação de mundo e da liberdade de agir das plantas “se permitirmos que [...] sejam mais que intenção e planejamento” (TSING, 2019, s/p).

Testando os limites das nossas concepções filosóficas sobre liberdade e ser, Tsing dá o primeiro passo para conseguirmos avançar nos estudos das vidas sociais mais que humanas. Porém, como foi colocado antes, a Antropologia está acostumada a conhecer a vida social indo a campo, conversando com as pessoas. Chegamos, então a um impasse: “como estudar mundos sociais de seres que não podem falar conosco?” (TSING, 2019, s/p).

Anna Tsing sugere duas abordagens conhecidas da disciplina: as assembleias e as formas. Assembleias significam aqueles que estão reunidos, como as plantas que crescem próximas umas das outras em uma paisagem particular (TSING, 2019). Quanto às formas corporais, elas podem ser pensadas como uma expressão de socialidade quando se estuda plantas. Segundo Tsing, a forma física das plantas mostra sua biografia, ou seja, conta “uma história de relações sociais através das quais elas foram moldadas” (*idem*, s/p).

De forma geral, na Antropologia, sabemos ler as relações sociais através da forma, utilizando até mesmo os corpos humanos (representações de gênero, raça, etc) (TSING, 2019). Tsing afirma que, apesar das particularidades das plantas, essas ferramentas podem ser usadas para desbravar o campo das histórias multiespécies, inclusive para ver histórias humanas dentro delas.

O foco exclusivo na socialidade humana pode nos atrapalhar em algumas questões, e uma delas é a mudança ambiental (TSING, 2019). Para Tsing, a dicotomia natureza e sociedade pode ser especialmente danosa nesse caso, e a Antropologia acaba por contribuir na perpetuação dessa

noção, ao estudar a natureza “em relação às metas e necessidades humanas” (*idem*, s/p). Segundo a autora, nós não permitimos “que as coisas tenham suas próprias socialidades”, uma vez que as estudamos sempre como dádiva, mercadoria, ferramenta, etc (*idem*).

Assim, a abordagem que Anna Tsing sugere é que nós teríamos que nos unir às socialidades mais que humanas, conhecer outros mundos dos quais participamos e para os quais não fazemos as regras ou, ainda, mundos em que não participamos de forma alguma: os “exercícios de liberdade de plantas e fungos não dependem de suas interações com humanos” (TSING, 2019, s/p).

Há, no entanto, “limitações” para a abordagem que Tsing propõe. Por mais que estudemos as plantas, não podemos nos tornar uma; porém, segundo a autora, o nosso próprio envolvimento em mundos multiespécies é um ponto de partida. Para além de simplesmente identificar os não humanos, “aprendemos sobre eles e nós mesmos em ação, por meio de atividades comuns” (TSING, 2019, s/p); nossos feitos são uma forma de entender o feito dos outros e isso exige que acompanhem os desdobramentos das nossas interações, as respostas intencionais e as ações ferais.

Podemos, por exemplo, começar com ações humanas e, em seguida, “confiar na forma e na assembleia como guias para nos fornecer informações a respeito das relações sociais das quais somos apenas participantes indiretos” (TSING, 2019, s/p). E nisso as florestas satoyama no Japão central são um ótimo exemplo.

As florestas satoyama são bosques camponeses; as árvores não foram plantadas propositalmente, “mas são intensamente utilizadas e moldadas pelo uso” (TSING, 2019, s/p). Elas representam também, segundo a autora, “uma assembleia social imaginada” (*idem*, s/p). Mas para começar a compreender essas florestas, Tsing parte das ações humanas.

As florestas satoyama são caracterizadas pelos carvalhos e pinheiros vermelhos, árvores que vivem em conjunto graças à ação de camponeses que exploram a madeira dos carvalhos, fazem queimadas controladas, permitindo que os pinheiros cresçam à luz do sol (TSING, 2019). Segundo Tsing, o desenvolvimento dos pinheiros e de outras espécies que acabam por prosperar no solo rico e na luz possibilitada pela talhadia dos carvalhos não foi proposital.

As florestas satoyama são, portanto, um tipo de design multiespécie, marcado pela ação conjunta e pelas reações ferais de todos os seres que moldam sua paisagem (TSING, 2019). O que aprendemos com satoyama é que “uma história só não é o suficiente” (*idem*, s/p), precisamos levar em consideração todas as socialidades reunidas nas paisagens.

Outro ponto interessante das florestas satoyama é que sua preservação requer uma ação indireta, ou seja, não podemos fazer uma plantação de árvores, mas apenas “encorajar um resultado ao mudar outras coisas que poderiam permitir que a socialidade não-humana assumisse o trabalho” (TSING, 2019, s/p). Por exemplo, há um tipo de cogumelo altamente valorizado que cresce associado aos pinheiros vermelhos, os matsutake (*idem*). O que se pode fazer para os cogumelos se desenvolverem novamente é tentar restaurar os pinheiros da floresta e esperar que o matsutake se desenvolva com eles, já que ainda não foi descoberta uma forma de cultivá-los.

De uma forma geral, as florestas de satoyama nos ajudam a entender as diversas relações sociais que se entrelaçam num mesmo espaço. Vemos que não são as nossas ações individuais que formam as paisagens, mas um conjunto de reações diretas e indiretas que nos convidam a enxergar um mundo povoado, e isso é essencial para pensarmos as mudanças ambientais.

Além disso, estudar as socialidades dentro da Antropologia significa um enriquecimento do domínio do social, romper com o individualismo utilitarista que moldou nossa disciplina e perceber as trajetórias interativas que nos cercam, uma vez que “a socialidade mais que humana é o nosso mundo e também o deles [os outros seres vivos]” (TSING, 2019, s/p).

### 4.3 Permanecer no Problema

Por mais estranhas que possam parecer, à primeira vista, as “histórias desgredadas de cachorros” (HARAWAY, 2021, p. 25) de Donna Haraway e a vida nas ruínas de Anna Tsing fazem parte do que Haraway chama de SF. Essa figura onipresente na obra dessas e de outras autoras nada mais é que narrativas especulativas feministas, nas quais elas buscam novos mundos possíveis, novas formas de seguir uma linha e encontrar direções inexploradas através da ficção científica, fabulação especulativa, especulação feminista, fatos científicos, e assim por diante (HARAWAY, 2016).

Mais que uma figura, “SF é prática e processo, é *tornar-se com* uns com os outros em relés<sup>13</sup> surpreendentes; é uma figura de continuidade no Chthuluceno”<sup>14</sup> (HARAWAY, 2016, p. 3, tradução livre). Como foi discutido anteriormente, o Chthuluceno nomeia um tempo-espaço para

---

<sup>13</sup> Os relés são dispositivos elétricos que podem “produzir modificações súbitas, porém predeterminadas em um ou mais circuitos elétricos de saída” (MATTEDE, 2018, s/p). Nesse sentido, acredito que aqui Donna Haraway usa “relés” como metáfora para as novas formas surpreendentes, porém conhecidas, que devemos nos *tornar com* os outros.

<sup>14</sup> No original: “SF is practice and process; it is becoming-with each other in surprising relays; it is a figure of ongoingness in the Chthulucene” (HARAWAY, 2016, p. 3).

aprendermos a *permanecer no problema*, a viver em “*response-ability*”, ou seja, aprender a estar no presente, a nos responsabilizar e nos mobilizar para enfrentar as crises do Antropoceno.

Sobreviver ao Antropoceno é um dos temas centrais desse trabalho, bem como tentar mapear formas pelas quais as Ciências Sociais, a Antropologia em especial, podem se colocar frente às questões ambientais atuais. Além de incorporar histórias multiespécie de animais e plantas e socialidades mais que humanas, na intenção de pensar em um mundo interdependente, podemos também refletir sobre o próprio termo Antropoceno.

Foi colocado anteriormente o que ele representa, mas cabe aqui aprofundar sua discussão. Nas ciências humanas, usa-se o termo para chamar a atenção para as mudanças ambientais catastróficas que marcam nossa época, geradas por nossas próprias ações. Com esse termo, nos colocamos também contra um discurso que enfatiza a importância do Homem em relação ao mundo todo.

Anna Tsing aponta que a Antropologia e o Antropoceno possuem o mesmo prefixo (antropo), pois ambos partem da mesma noção de Homem iluminista (TSING, 2019). Esse Homem, sabemos, possui gênero, raça e classe. O interessante é que tanto a Antropologia quanto o Antropoceno se revoltam contra esse legado de formas diferentes (*idem*).

Muito embora a visão iluminista do Homem, que está na origem da Antropologia, seja específica, e portanto limitada, é através dela que podemos fazer generalizações, tendo-o como universal, uma vez que esse Homem ultrapassa a si mesmo e prolifera (TSING, 2019, s/p). Entretanto, a Antropologia recusa essa universalidade e “rasga seu manto em perspectivas fragmentadas e modos de vida” (*idem*, s/p). O Antropoceno, por sua vez, recusa a abrangência, a superioridade e o antagonismo do Homem em relação à natureza e revela as consequências das suas ações em todo o planeta (TSING, 2019). As relações de ruptura da Antropologia e do Antropoceno são, portanto, diferentes.

Tanto o Antropoceno quanto a Antropologia podem aprender um com o outro e se influenciar mutuamente. Segundo Tsing, “a multiplicidade antropológica rompe com a unidade imaginada do Antropoceno, recusando sua temporalidade universal” (TSING, 2019, s/p); por outro lado, “o Antropoceno pede à antropologia que leve a sério as questões de habitabilidade” (*idem*, s/p).

As paisagens multiespécie, tais como as florestas satoyama, mencionadas anteriormente, são cenários de habitabilidade alcançados por meio de simbiose e coordenação (TSING, 2019). Precisamos dessas paisagens, dessas “assembleias de habitabilidade multiespécies” (*idem*), para

nos manter vivos, uma vez que precisamos de outras espécies para sobreviver. O que está em jogo aqui, portanto, é a questão do global-local.

O Antropoceno é global, pois os efeitos das mudanças climáticas ameaçam a habitabilidade em uma escala mundial. Mas também é local, fragmentado, porque só pode ser percebido através dos lugares específicos (TSING, 2019). Por exemplo, as chuvas catastróficas na cidade de Petrópolis, Rio de Janeiro, em fevereiro de 2022, as secas no estado de São Paulo e Minas Gerais em 2021, ou mesmo as enchentes na Alemanha e as ondas de calor na Europa em 2022: todos esses fenômenos são produtos das mudanças climáticas que ocorrem no planeta, mas também são fenômenos localizados. Com esses exemplos, podemos concluir com Tsing que um Antropoceno verdadeiramente global é aquele em que já estamos todos mortos em função da crise ambiental.

O que Tsing está promovendo é justamente as políticas da vida, ou, nos termos de Haraway, a ideia de permanecer no problema. O que precisamos, então, é questionar a excepcionalidade humana, narrar histórias multiespécies para preservá-las e encontrar maneiras viáveis de coexistir com outros seres vivos nas assembleias de habitabilidade.

Narrar outras histórias é trazer a categoria da diferença para o debate, é abrir espaço para que outras vozes possam ser ouvidas, para que outras questões possam ser discutidas. O Feminismo se torna aqui um bom exemplo.

Como foi colocado anteriormente, as teorias feministas da década de 1980 tinham um protagonismo branco, de classe média e heterossexual; as mulheres que não faziam parte desse grupo não se sentiam contempladas e começaram a reivindicar outros tipos de feminismo. Para além de quererem ser inseridas no debate como convidadas, essas mulheres queriam protagonizar suas próprias pautas, que muitas vezes colocavam em evidência “problemas e questões para a existência das mulheres brancas” (MAIZZA; OLIVEIRA, 2022, p. 12).

As mulheres brancas agora tinham de lidar e conviver com a diferença, com realidades e modos de vida outros que rompiam com a homogeneidade proposta nessa época. Essa reivindicação de espaço pelas mulheres não-brancas iniciou a terceira onda do feminismo, um movimento fragmentado em múltiplos movimentos, que critica e reformula dicotomias e categorias que estão na base do pensamento Ocidental. Essa nova teoria feminista recusa os binarismos, os relativismos e universalismos, e oferece novas abordagens sobre “emergência, processo, historicidade, diferença, especificidade, coabitação, coconstituição e contingência” (HARAWAY, 2021, p. 15).

É pensando nisso, na multiplicidade e na diferença, que as autoras feministas citadas aqui como Donna Haraway, Anna Tsing, Isabelle Stengers, dentre outras, resgatam e articulam a categoria da diferença, levando-a para além do humano e relacionando-a com as pautas do debate ecológico, mostrando como agora, mais do que nunca, precisamos pensar em um mundo povoado de seres.

Ao longo desse capítulo tenho colocado a importância de permanecer no problema, de levar em consideração nossa *response-ability*, nossa capacidade de resposta e de ação, mas permanecer no problema também pressupõe uma outra dimensão: a do cuidado.

A noção de cuidado, tal qual trabalhada por María Puig de la Bellacasa, não vem desassociada do feminismo. A autora coloca que “pensar o cuidado como inseparavelmente um estado afetivo vital, uma obrigação ética e um trabalho prático esteve desde muito cedo no cerne das ciências sociais e da teoria política feminista”<sup>15</sup> (BELLACASA, 2012, p. 197, tradução livre).

Segundo Bellacasa (2017 *apud* MAIZZA; OLIVEIRA, 2022), o cuidado cria relações e tem três dimensões: “trabalho/mão-de-obra, afetos/afeições e ético/político” (*idem*, p. 10). As relações, no entanto, nem sempre são harmoniosas, pois, assim como os fungos, podem ser benéficas ou não. De uma forma ou de outra, a interdependência se coloca aqui como uma precondição. Isso quer dizer que “aquele que é cuidado co-forma o cuidador” (*idem*, p. 12).

Bellacasa associa a dimensão do cuidado à noção de *pensar-com* e *tornar-se com* de Donna Haraway. *Pensar-com* é pensar com muitas pessoas, seres e coisas (BELLACASA, 2012). Mas, segundo Bellacasa, o que mais chama a atenção em Haraway é seu esforço em ampliar nosso sentido de parentesco e aliança, vendo-os como “conexões transformadoras” (*idem*), e uma vez que as relações transformam os seres envolvidos, também nos *tornamos com* uns com os outros.

De forma geral, “o *cuidar* se torna um experimento para se pensar um mundo onde as pessoas tomam decisões na presença daqueles/as que vão encarar suas consequências” (MAIZZA; OLIVEIRA, 2022, p. 13, grifo no original). Tal proposta segundo as autoras, também se relaciona com a noção de cosmopolítica de Isabelle Stengers, a qual propõe uma desaceleração e politização da ciência para que se possa pensar nas consequências que as pesquisas científicas terão na sociedade e quem elas afetarão. E também com a proposta de Donna Haraway de permanecer no problema e com as espécies companheiras.

---

<sup>15</sup> No original: “Thinking care as inseparably a vital affective state, an ethical obligation and a practical labour has been from very early on at the heart of feminist social sciences and political theory” (BELLACASA, 2012, p. 197).

Para citar um exemplo prático, volto às florestas satoyama, onde Anna Tsing entrevistou um homem aposentado que faz parte da recuperação dessas florestas. Ele explicou que “não espera ver em vida nenhum matsutake na floresta que ele estava ajudando a restaurar. Estava trabalhando para a floresta e para o futuro” (TSING, 2019, s/p).

Permanecer no problema é, então, nos responsabilizar pelas nossas ações, re-conhecer as espécies companheiras, reconectar com o planeta, lutar para manter as coisas no lugar, os fragmentos de habitabilidade, as paisagens multiespécies, cuidar desses espaços em que a diversidade ainda existe, deixando que a socialidade mais que humana tome conta e mostre o caminho.

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Recontar a história da caça às bruxas à luz das teorias ecofeministas contemporâneas é dar a esse evento sua importância devida. É perceber que nessa época foi instaurado um projeto político, econômico e religioso que promoveu o genocídio e a destruição de culturas, inaugurando novas formas de opressão e aprisionamento de mulheres, negros e dos povos nativos das Américas.

O que faltava ao Ecofeminismo clássico, bem como às teorias feministas em geral da década de 1980, era a questão da diferença e da diversidade. As críticas feitas ao feminismo culminaram em uma multiplicidade de vozes e pautas que enriquecem tanto as teorias feministas quanto a Antropologia. Como foi colocado, é pensando na multiplicidade que as autoras trabalhadas aqui resgatam e articulam a categoria da diferença, expandindo-a para além do humano e a relacionando com as pautas do debate ecológico, apontando para a urgência de pensar no mundo povoado de seres.

As três imagens-conceito exemplificadas – Deusa, Gaia e Chthuluceno – se configuram como um esforço das suas autoras correspondentes de chamar atenção para o Antropoceno e para a crise ambiental atual. A Deusa da Feitiçaria nos ensina que somos parte desse mundo e que devemos tomar responsabilidade pelas nossas ações, perceber a vida interconectada e a sacralidade dela. Gaia, por sua vez, se coloca como uma força transcendente e destrutiva que invade nossas vidas e nos obriga a pensar e a compor com ela. O Chthuluceno de Haraway segue nessa mesma linha da Deusa, pois, ao falar de “*response-ability*”, também abarca parte da destruição e urgência de Gaia, e assim como ela, exige composição com outros seres vivos.

Outro ponto importante dessas imagens é que todas exigem ação, uma ação coletiva que estimula processos de criação e criatividade para superar o Antropoceno, buscando a reconstrução, preservação, conexão ou reconexão com a natureza no sentido de perceber que todos fazemos parte de uma rede extensa e complexa de interação multiespécie sem a qual não conseguiríamos viver. Essas imagens, então, simbolizam formas de resistir ao “fim do mundo”, de permanecer no presente, ou *permanecer no problema*, para colocar nas palavras de Donna Haraway.

Contar histórias multiespécie, como Donna Haraway e Anna Tsing, implica justamente estar no presente, coabitar uma história ativa, reconhecer as espécies companheiras e perceber as trajetórias interativas multiespécie das quais fazemos parte. Como vimos, as fábulas e histórias multiespécie de Anna Tsing também buscam ampliar as fronteiras da Antropologia, de modo que ela possa envolver o mundo humano e não humano (TSING, 2019).

Além disso, pensar nas espécies companheiras, animais e plantas, e na socialidade mais que humana significa romper com o pensamento individualista e utilitarista que coloca a natureza a serviço do homem e nos convida a pensar com outras espécies. Significa também pensar no mundo e reconhecer o nosso envolvimento na perpetuação de valores dominantes (BELLACASA, 2012).

Por fim, o que se conclui da pesquisa é que as reflexões expostas nos ajudam a tensionar as fronteiras da Antropologia, revendo as dicotomias que ainda constituem as bases das ciências sociais e as consequências do capitalismo que culminaram na crise ambiental atual. Recuperar os vínculos com a terra e buscar novos mundos possíveis através dos Estudos Multiespécie podem nos auxiliar a reconhecer as espécies companheiras, a cuidar dos espaços onde a diversidade ainda existe, deixando, como diz Tsing, que a socialidade mais que humana tome conta e mostre o caminho.

## 6. REFERÊNCIAS

ARRUZZA, Cinzia; BHATTACHARYA, Tithi & FRASER, Nancy. *Feminismo para os 99%: um manifesto*. São Paulo. Boitempo, 1ed, 2019.

BEAUVOIR, Simone. Os Dados da Biologia; O Ponto de Vista do Materialismo Histórico. In.: *Segundo sexo I. Fatos e Mitos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

BELLACASA, Maria Puig de la. *Nothing comes without its world: thinking with care*. *Sociological Review*, 2012.

CAPPELLE, Mônica Carvalho Alves; MELO, Marlene Catarina de Oliveira Lopes & GONÇALVES, Carlos Alberto. *Análise de Conteúdo e Análise de Discurso nas Ciências Sociais*. Organizações Rurais & amp; Agroindustriais, [S. L], v. 5, n.1, 2011. Disponível em: <<http://revista.dae.ufla.br/index.php/ora/article/view/251>>. Acesso em: 2 mar. 2022.

FEDERICI, Silvia. A grande caça às bruxas na Europa. In.: *Calibã e a bruxa: mulheres, corpos e acumulação primitiva*. São Paulo: Elefante, 2017.

GALLAGHER, James. *A maior parte do seu corpo não é humana - e é a aposta de cientistas para vencer as doenças*. BBC News Brasil. 11 abril 2018. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/geral-43716220>>. Acesso em: 20 ago 2022.

HARAWAY, Donna. *O manifesto das espécies companheiras: cachorros, pessoas e alteridade significativa*. 1.ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo. 2021.

\_\_\_\_\_. *Staying With the Trouble: making kin in the Chthlucene*. Durham: Duke University Press, 2016.

hooks, bell. *Mulheres negras: moldando a teoria feminista*. *Revista brasileira de ciência poética*, 2015, n.16, pp 193-210.

MAIZZA, Fabiana & OLIVEIRA, Joana C. (no prelo). “Narrativas do cuidar: mulheres indígenas e a política feminista de compor com plantas”. *Mana, Revista de Antropologia Social – dossiê em homenagem à Peter Rivière*. 2022.

MAIZZA, Fabiana & VIEIRA, Suzane de Alencar. *Introdução ao dossiê Ecologia e Feminismo: criações políticas de mulheres indígenas, quilombolas e camponesas*. Campos, v. 19, n.1. jan-jun, 2018.

MAIZZA, Fabiana. *De Mulheres e Outras Ficções: contrapontos em antropologia e feminismo*. ILHA v.19, n.1, p. 103-135, junho de 2017.

MATTEDE, Henrique. *O que é relé? Como funciona um relé*. Mundo da Elétrica. Belo Horizonte, 2018. Disponível em: < <https://www.mundodaeletrica.com.br/o-que-e-rele-como-funciona-um-rele/>>. Acesso em: 3 out. 2022.

PRECIATO, Paul Beatriz. *Multidões queer: notas para uma política dos “anormais”*. Estudos Feministas, v.19, n.1, 2011.

RUBIN, Gayle. *O tráfico de mulheres: notas sobre a “economia política” do sexo*. Recife: SOS Corpo, 1993.

SAYÃO, Vinícius. *Países mais pobres são os mais afetados por mudanças climáticas e poluição*. Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo – IEA. São Paulo. 10/11/2017. Disponível em: <<http://www.iea.usp.br/noticias/paises-mais-pobres-sao-os-mais-afetados-por-mudancas-climaticas-e-poluicao>>. Acesso em: 10 out. 2022.

SCHNEIDER, David. A Família. In: *Parentesco Americano: uma exposição cultural*. São Paulo: Vozes, 2016 (1985).

SILVA, Alexandre Meireles da. Prefácio. In: AVILA, Marina e VLAD Valquíria (org.). *Os Melhores Contos de Fada Celtas*. São Caetano do Sul, SP: Editora Wish, ed. 1, 2020.

STARHAWK. *A Dança Cósmica das Feiticeiras: Guia de Rituais à Grande Deusa*. Record: Nova Era. 1993.

\_\_\_\_\_. Introduction to the Twentieth Anniversary Edition. In.: *The Spiral Dance: a Rebirth of the Ancient Religion of the Great Goddess*. HarperOne. 1999.

STENGERS, Isabelle. Capítulo 4. In.: *No Tempo das Catástrofes — resistir à barbárie que se aproxima*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

SZTUTMAN, Renato. *Reativar a Feitiçaria e Outras Receitas de Resistência — pensando com Isabelle Stengers*. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, Brasil, n.69, p. 338-360, abr. 2018.

TOLA, Miriam. *Composing with Gaia: Isabelle Stengers and the Feminists Politics of the Earth*. PhœEx 11, no. 1 (spring/summer 2016): 1-21.

TSING, Anna. *Margens indomáveis: cogumelos como espécies companheiras*. ILHA, v. 17, n. 1, p. 177-20, 2015b, p.184.

\_\_\_\_\_. *Viver nas Ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno*. Brasília; IEB Mil Folhas, 2019.

WOLF, Naomi. A cultura. In. *O Mito da Beleza*. Rio de Janeiro, Rocco, 1992.