



Para desver o mundo no antropoceno: alteridades transespécies na geopoética de Manoel de Barros

Marlene Rodrigues de Novaes

Departamento de Ciências Sociais, Universidade Estadual de Maringá, Av. Colombo, 5790, 87020-900, Maringá, Paraná, Brasil. E-mail: novaes.marlene@gmail.com

RESUMO. O artigo aborda a geopoética de Manoel de Barros, este homem incorporado à natureza que ‘achava que os passarinhos são pessoas mais importantes do que aviões’, como prática de educação da atenção à topofilia e às socialidades mais que humanas. O objetivo do artigo é destilar a potência da obra manoelina para fins pedagógicos de desaceleração das agressões antropogênicas à vida na Terra. Em destaque analítico, figuram a ideia-força ‘desver o mundo’ e o modo como o poeta aciona relações simétricas de alteridade transespécie com animais, plantas e pedras. A metodologia adotada para o estudo é a metanálise qualitativa para a imersão tanto na obra de Manoel de Barros quanto em pesquisas científicas críticas aos nossos modos predatórios e violentos de habitar no Antropoceno. Conclui-se que na qualidade de prática de educação da atenção, no sentido de Tim Ingold, a geopoética manoelina instrui a negação do privilégio ontológico humano de reforço à díade opositiva homem/natureza e ensina a formação de aliança e solidariedade entre diferentes seres vivos ao despertar sensibilidades perceptuais para afeição e confluência interespécies.

Palavras-chave: alteridade; biosfera; educação da atenção; natureza; socialidade mais que humana; topofilia.

To unsee the world in the anthropocene: transpecies alterities in Manoel de Barros’ geopoetics

ABSTRACT. The article addresses the geopoetics of Manoel de Barros, a man incorporated into nature who ‘thought that birds are more important people than planes’, as a practice of educating attention to topophilia and more-than-human sociality. The goal of the article is to distill the power of Manoel de Barros’ geopoetics for pedagogical purposes to slow down anthropogenic aggressions on life on Earth. It focuses, in particular, on the leading concept ‘to unsee the world’ and the way in which the poet activates symmetrical relationships of transspecies alterity with animals, plants and rocks. The methodology adopted for the study is qualitative meta-analysis both for immersion in the work of Manoel de Barros and in scientific research critical of our predatory and violent ways of living in the Anthropocene. It is concluded that as an education of attention practice, in the sense of Tim Ingold, Manoel de Barros’ geopoetics instructs the denial of the human ontological privilege of reinforcing the oppositional man/nature dyad and teaches the formation of alliance and solidarity between different living beings at the same time awaken perceptual sensitivities for interspecies affection and confluence.

Keywords: alterity; biosphere; education of attention; nature; more- than- human sociality; topophilia.

Received on November 19, 2023.

Accepted on February 16, 2024.

Introdução

A gente é rascunho de pássaro
Não acabaram de fazer...
Borboletas maduras
Chegavam de pousar nos seus discursos
- Eu andei muito para enrugiar meu couro
Cada um tem seu caminho
Que percorre em todos os insetos
Eu sei até
A hora que o passarinho tira a roupa...
O que é feito de pedações precisa ser amado! (Barros, 2010, p. 152).

Faz tempo não nos achamos pela palavra ‘benévola’. BE. NÉ. VO. LA, palavra tanto mais difícil viver que pronunciar. Isso não vale para ‘barbárie’. “O bárbaro não está mais às nossas portas, ultrapassou nossos muros, está em cada um de nós” (Maffesoli, 1998, p. 9). A palavra benévola, diferentemente, rareou-se conosco. Contudo, a despeito da impregnação, reunimos forças para não sucumbir completamente à massificação da barbárie junto de um homem que se verga à natureza para excluir pretensões soberbas ou ofensoras a ela. Ato contínuo, confere exuberância a todos os seres como partes da totalidade viva composta por ontologias humana, vegetal, natural e insetal. Este é o poeta Manoel de Barros (1916-2014). Aquele que diz: “Ali, por debaixo da arraia, se instaura uma química de brejo. Um útero vegetal, insetal, natural/ [...] O privilégio insetal de ser uma borboleta me atraiu” (Barros, 2010, p. 203). E, também: “Não tenho habilidade pra clarezas/ Preciso de obter sabedoria vegetal. (Sabedoria vegetal é receber com naturalidade uma rã no talo.) E quando esteja apropriado para pedra, terei também sabedoria mineral” (Barros, 2010, p. 340).

O acesso à essência das coisas – aquilo que a coisa é – advém da linguagem, “[...] esta senhora do homem [...]”, sintetizou Heidegger (2012, p. 126, 168). A linguagem nos diz o que podemos como humanos. Assim é com Manoel de Barros. Ele adentra a natureza, “[...] abençoado a garças [...]”; concerne e consubstancia-se a ela. O resultado é a manufatura de uma linguagem inusitada que, desde seus ‘inutensílios’ e ‘nadifúndios’, federaliza a grandeza do ínfimo: “Mosca dependurada na beira de um ralo – Acho mais importante do que uma joia pendente” (Barros, 2010, p. 341).

Nosso poeta cria palavras de bem-dizer. E, como aprendemos com Bachelard (1998 p. 11), bem-dizer é um elemento do bem-viver. “Porque o homem não se transfigura senão pelas palavras [...]”, ensina Manoel de Barros (2010, p. 465). Ele chegou a oficializar “[...] línguas escorregadias e carregadas de consoantes líquidas [...]”, tal como o Dialeto-Rã, bem dominado pelo personagem poético Bernardo, escritor de língua rã. E prosseguiu a performar alteridades transfiguradas com rãs, pedras, limos, bichos outros, lírios e mais. ‘Ave pedras!’. De tanto percorrer o humano de existências várias, o poeta expandiu a conclusão de Anna Tsing (2015, p. 178) – “[...] a natureza humana é uma relação entre espécies [...]” – para chegar à relação transespécie, claro tipo não malgrado de transposição entre espécies propícia à deflagração benévola da vida e do viver.

Como diz Manoel de Barros (2010, p. 246): “O que desabre o ser é ver e ver-se”. O ser não aparece como síntese de si, o que o desabre são as partilhas, os convívios e as relacionalidades imparciais cultivadas com humanos e não humanos. Em entrevista concedida a Brito (2021), Anna Tsing esclareceu que socialidade mais que humana diz respeito: “[...] às relações sociais de humanos e não humanos, que frequentemente são capturados em um mesmo conjunto de relações entre si como parte de uma mesma rede de socialidade” (Brito, 2021, p. 409). Na geopoética manoelina, percebemos a agilização da socialidade mais que humana no abrir-se do humano para um mundo destituído dos privilégios e das pedantarias autoconsentidas do homem sobre a natureza. O poeta inventa novo possível para o mundo ao tirar da natureza as naturalidades. Ordens ontológicas¹ são simetrizadas e o mundo alargado:

Daqui vem que todas as pedras podem ter qualidades de sapo. / Daqui vem que os poetas podem arborizar os pássaros.
/ Daqui vem que todos os poetas podem humanizar as águas. / Daqui vem que os poetas devem aumentar o mundo com as suas metáforas (Barros, 2010, p. 383).

Conforme Hannah Arendt (1999, p. 199): “[...] somente podemos saber *quem* um homem foi se conhecermos a história da qual ele é o herói”. Tudo mais que venhamos a saber dele, incluindo sua obra, diz respeito ao ‘o que’ ele foi. Heroico, bem entendido, nos termos da coragem ou ousadia do ser humano para agir, falar e escrever uma história própria – fora do esconderijo – capaz de mostrar ao mundo ‘quem é’, revelar e exhibir sua individualidade.

O que foi Manoel de Barros? Advogado de formação e autor de uma escritura poética aclamada e premiada. Quem foi ele? Há dois pormenores comumente enfatizados na biografia de Manoel Wenceslau Leite de Barros: a timidez e o perfeccionismo excessivos.² Tais biografemas contam do seu heroísmo para publicar, em 1937, seu primeiro livro sequenciado por outros que interceptam na ponta do lápis o corpo fônico das palavras, o

¹ Neste artigo, o termo ontologia é empregado em acordo à conceituação antropológica e, refere-se à “[...] multiplicidade de formas de existência materializada em práticas concretas” (Holbraad et al., 2019, p. 96). Assume-se, em acordo com Holbraad et al. (2019, p.97) que: “[...] não há limites para os tipos de práticas, discursos e artefatos que são passíveis de análise ontológica”. Tal visada é particularmente interessante para conferir o ontológico a todos os seres e não o ontológico a seres eleitos, numa abertura plena à diferença. Trata-se, pois, de ampliar os rendimentos de uma antropologia conjugada pelo pluralismo ontológico, pela elaboração dos modos como mundos-próprios são construídos por humanos e não humanos; seus entrelaçamentos, afinidades e rivalidades. O artigo transita no estrito campo da antropologia adjetivada como reversa, contra-antropologia (antropologia da virada ontológica), ainda que reconheça que a filosofia contemporânea, na expressão do Movimento do Realismo Especulativo, traz contribuições decisivas para a defesa da metafísica inclusiva ao criticar a atribuição de excepcionalismo e superabundâncias ao humano e de estrita falta aos não humanos (sobre isto ver: Corrêa & Baltar, 2020)

²Rodrigues (2007, p. 19) retoma a entrevista concedida por Manoel de Barros ao *Jornal do Brasil*, no ano de 1989, ocasião em que declarou que “[...] chega a reescrever até 200 vezes um mesmo poema até alcançar a forma desejada”. Na mesma entrevista, narrou dois desastres da timidez: um quando, ao advogar, vomitou sobre um processo jurídico, diante do juiz, tão logo começou a proferir a defesa do acusado; outro quando, convidado a ler versos de Luís Aragon em um estúdio de rádio, desmaiou sobre o microfone.

sentido sonoro dos afetos traduzidos em uma gramática de contiguidades: “Retiro semelhanças de pessoas com árvores de pessoas com rãs de pessoas com pedras etc. etc.”. E prossegue: “O poeta é promíscuo dos bichos, dos vegetais, das pedras. Sua gramática se apoia em contaminações sintáticas. Ele está contaminado de pássaros, de árvores, de rãs” (Barros, 2010, p. 340).

A geopoética manoelina recusa a díade opositiva homem/natureza para adotar a posição relacionista instigadora de aliança e solidariedade entre diferentes seres interligados na biosfera. O termo geopoética, cabe lembrar, foi cunhado por White (1998) para se referir não a uma variedade cultural, uma escola literária ou modalidade poética, mas à cartografia mental de uma concepção de vida liberta dos sistemas convencionais de representação, discursos, ideologias, mitos, religiões etc. A geopoética caracteriza-se pela busca de uma linguagem qualificada pela não sujeição da natureza e pelo enraizamento na Terra que vibra o desejo de vida.

Este artigo concentra-se em expor a potência da geopoética de Manoel de Barros para o ensino de novo modo humano de habitar no Antropoceno. Da obra manoelina, resgata a ideia-força ‘desver o mundo’ como elemento de uma prática educativa de finalidades contrárias à vulgarização da brutalidade dirigida à natureza e aos seus entes e favoráveis à instituição de um eixo afetivo para o operar cognitivo com seres que conosco se encontram na mesma rede de socialidade mais que humana. Focaliza-se, especialmente, o modo como o poeta entabula relações sociais com não humanos no plano das alteridades transespécies ao transitar pelas (multi)existências a reforçar dignidades igualitárias entre seres. Nestes tempos propícios à superação da retrógrada oposição homem/natureza, destaca-se a geopoética manoelina como prática de educação da atenção, nos termos de Tim Ingold (2010, 2016), uma atividade iniciada como refutação da objetificação dos seres, prolongada como viver atencionalmente com outros e cumprida como metanoia, transformação do sujeito em proveito de novas formas de habitar o mundo em companhia de outros entes.

O artigo adota como metodologia a metanálise qualitativa, ou seja, volta-se tanto para a imersão na obra de Manoel de Barros quanto para a pesquisa bibliográfica e o exame de um conjunto previamente limitado de publicações científicas que, centradas na problemática da biosfera e do habitar no Antropoceno, incitam as relações homem/natureza embasadas na ética da conservação da vida e na legitimidade de diferentes viveres e viventes: humanos, plantas, animais e pedras.

Juntos na biosfera

O mundo está sem estrela na testa (Barros, 2010, p. 17).

Segue, por mais de 20 anos, debate sobre o encerramento dos 11.700 anos de Holoceno e oficialização do início de uma nova era para a história geológica do planeta Terra, o Antropoceno (Crutzen & Stoermer, 2000; Chakrabarty, 2018). Um cortejo de razões, sob criterioso escrutínio científico, indicou o animal humano como precipitador do novo capítulo geocronológico.³ Seguindo-o de rastreio, encontramos o equívoco humano em fazer valer realização civilizacional como sinônimo de conquista da natureza e, por consequência, os predatórios modos de vida e de produção capitalista, que, sobretudo a partir dos anos de 1950, com a chamada grande aceleração, ameaçam os limites planetários.

O animal humano transformou-se em sério problema geológico. Conclusão desde muito ignorada. No seu *Hydrogeology*, publicado em 1802, Jean Baptiste Lamarck (1964) interrogara pelos efeitos dos organismos vivos, animais e vegetais, nas substâncias que formam a crosta e a superfície externa da Terra. Ele havia percebido que alguns seres vivos detêm capacidade para criar combinações com elementos; outros para modificar. Lamarck (1964) apresentou a matéria viva como criadora e transformadora do meio ambiente. Outros alertas foram feitos por Marsh, em 1864, e por Stoppani, em 1873 (Crutzen & Stoermer, 2000). Em 1926, o biogeólogo e mineralogista russo-ucraniano Vladimir Ivanovych Vernadsky (1945, p. 8) anunciou textualmente: “[...] sob nossos próprios olhos, o homem está se tornando uma poderosa e cada vez maior força geológica”. O homem, disse Vernadsky (1945, p. 8), colonizou toda a superfície do planeta e tornou-se um fenômeno planetário cuja força destrutiva provém do cérebro.

Vernadsky (1863-1945) publicou em russo, em 1926, seu livro seminal *The Biosphere*. Em 1929, a obra foi vertida para o francês. Apenas em 1998, obtivemos tradução em inglês. No prefácio da edição em língua inglesa, Lynn Margulis et al. (1998) acusaram a Cortina de Ferro e a Guerra Fria por travar o fluxo de

³ Esta seria a justificativa para o emprego da expressão *anthropos* na nomenclatura da nova idade da Terra, Antropoceno. Outras sugestões terminológicas foram tentadas, desde os anos 1990, tais como Homogoceno/Homogenoceno e outras (Costa, 2022). As mais recentes foram Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno (ver Haraway, 2016, 2022a). Povinelli (2023, p. 32) registra a adequação do termo Capitaloceno, pois que aponta o capital industrial como causa do novo regime geológico e por isso diz: “[...] por que não o nomear e ridicularizá-lo no lugar de fazer isso com o Humano?”. Uma resposta honesta à indagação de Povinelli obriga a reconhecer o humano como o criador e o mantenedor do capitalismo. Ridicularizá-lo, portanto, pelo que desmantela, ataca e ofende a natureza está longe de ser má conduta.

informações científicas da Rússia para a Europa Ocidental e impedir acesso às pesquisas de Vernadsky. Seja em decorrência da guerra ou do obstáculo linguístico, correto está Ghilarov (1995) ao reconhecer que as contribuições de Vernadsky anteciparam, em 50 anos, o que veio a ser proposto com a hipótese de Gaia, elaborada por James Lovelock em parceria com Lynn Margulis no início dos anos 1970.

O termo biosfera, datado de 1875, com o geólogo austríaco Eduard Suess (Vernadsky, 1998), ganhou sentido forte ao ser elaborado, por Vernadsky (1998), como área da vida na Terra, lugar de ocorrência dos fenômenos vivos e de transformações cósmicas. Para o mineralogista, a biosfera constitui uma unidade indissolúvel, um emaranhado totalmente interdependente entre matéria viva, matéria inerte e cosmo. Coube-lhe elucidar a matéria viva como uma única entidade no conjunto de mecanismos da biosfera e como equilíbrio móvel que exerce pressão sobre o ambiente (Vernadsky, 1945, 1998). As conclusões vernadskyanas reaparecem na hipótese de Gaia, impondo estudos sobre a força transformadora que humanos, no capitalismo, exercem na biosfera.

É certo que a desaceleração das avarias planetárias de ordem antrópica não se fará possível sem o estímulo à torção nos juízos de objetificação de outros entes que compõem a entidade unitária agregada de matéria viva da qual somos pedaço. Porém, nossas explicações de mundo e de humanidade remontam ao século XIV, ao umbral da modernidade, o Renascimento. O humanismo renascentista fundou a racionalidade moderna com base na defesa dos homens como senhores e possuidores da natureza. Não mais contemplação ou sacralização, mas dominação e subjugação da natureza e de seus entes qualificaram-se como práticas não inumanas do humano. Em outras palavras, incapaz de humanizar-se em si mesmo, o homem voltou-se para a objetificação da natureza, posicionou não humanos em domínio ontológico contrastivos e cedeu às relações homem/natureza de tipo violento para divulgar-se triunfante na condição de espécie singular.

A alteridade da natureza, em face do homem, foi negada para compor-se como artefato manipulado para a construção de uma ontologia que, como humana, é aterradora porque radicaliza na defesa de prerrogativas do homem na biosfera e esvazia-se de sentido fidedignamente humanizado porque incompatível com uma ética de defesa da vida de indivíduos, espécies ou ecossistemas. Nas palavras de Peter Sloterdijk (2000, p. 34): “O ser humano poderia até mesmo ser definido como a criatura que fracassou em seu ser animal (Tiersein) e em seu permanecer-animal (Tierbleiben)”. Em um jogo de contraste, obteríamos que o homem fracassou como animal em permanecer humano.⁴ Graças, entre outras coisas, ao humanocentrismo especista que o reafirmou embrutecidamente inumano. Recorde-se que, em Levinas (2004), o sentido de ser humano contempla a noção de ética à frente da ontologia. Não há, para Levinas (2004), como falar em humano aparte da ética, do acolhimento incondicional do outro e da responsabilidade com o destino do mundo. Nosso desafio consiste, portanto, em desembrutecer o homem até o repúdio às relações de assujeitamento entre diferentes seres, humanos e não humanos.

Pensamentos dirigidos aos constituintes vivos e inertes da biosfera sob registro da *philia* (do grego: amizade ou amor) e negação da *phobia* (do grego: terror, pânico ou medo extremo) formulam um tipo de elo afetivo entre humanos e não humanos formidável para inscrever vida ampliada e não mais destruição na ordem planetária. A desconexão com a natureza resulta da cosmofobia, termo cunhado por Antônio Bispo dos Santos (2023) para se referir ao disseminado medo humano de congregar na natureza como uma de suas criaturas. A cosmofobia converte o dualismo homem/natureza em ‘seres terríveis/seres terrâneos’, para emprestar palavras de Haraway (2022a). A topofilia, contrária à cosmofobia, destaca a ligação afetiva entre pessoa e lugar ou ambiente físico e, conforme definição de Yi-Fu Tuan (2015), prioriza as *philias* de aliança ao invés das fobias de reforço à separação do humano da natureza.

É emergencial a construção de macropolíticas de respeito aos limites planetários associadas às estratégias micropolíticas criativas que, inseridas no campo da ética, ganhem fluência pela malha da educação humana na intenção de frear a lógica perversa que orienta as relações humanas com outras criaturas. Mas, como admitir a alteridade de plantas, animais e pedras, no eixo da topofilia, quando a instituída ontologia humana dualista, para usar o termo de Escobar (2014), dispara oposições (razão/emoção, cultura/natureza, alma/corpo, sujeito/objeto e outros eteceteras duais) de reforço ao desenlace humano da natureza? Correto está Latour (1994, p. 102) ao dizer que “[...] a própria noção de cultura é um artefato criado por nosso afastamento da natureza. Ora, não existem nem culturas – diferentes ou universais – nem uma natureza

⁴ O emprego do termo ‘homem’, neste artigo, aparece assim justificado. Trata-se tanto de alinhar com o clássico e corrente debate em torno da dualidade homem/natureza, quanto evidenciar a distinção entre ‘homem’ e ‘humano’. Se levarmos a sério - assim como faço - Roy Wagner (2017, p. 187) quando diz: “Nosso uso da palavra humano, assim como se dá com a palavra cultura, encarna uma ambiguidade muito estratégica. Trata-se ao mesmo tempo de uma identificação de nós mesmos como espécie e da expressão de um ideal moral [...]”, haveremos de concluir que ‘homem’ e ‘humano’ não são fenômenos coincidentes. É possível ao homem existir aparte de um ideal moral, ético e da responsabilidade pelo destino de outrem e do mundo, situações nas quais não lhe veste bem o sentido ‘humano’. Por esta razão, o artigo mantém, em contextos específicos, o uso do termo ‘homem’ que circula carregado de residuais negativos, alguns brilhantemente debatidos por Sylvia Winter (2003) em sua denúncia da arrogância do homem branco europeu em super-representar-se e universalizar-se como se fosse o próprio humano.

universal. Existem apenas naturezas-culturas, as quais constituem a única base possível para comparações”. Também Manoel de Barros (2010) compreendeu o humano na configuração relacional dos seres vivos: “Sente-se pois então que árvores, bichos e pessoas têm natureza assumida igual/ O homem no longe, alongado quase, e suas referências vegetais, animais. /Todos se fundem na mesma natureza intacta” (Barros, 2010, p. 209).

A política da alteridade em Manoel de Barros é, neste aspecto, um exemplar de contra-antropologia, no sentido de Viveiros de Castro (2010) - antropologia que visa à abordagem do humano não como propriedade singular, mas como propriedade mais geral do universo; ou antropologia reversa, na baliza de Roy Wagner (2017) – antropologia que não se dispersa do modo como as culturas humanas e, muito provavelmente as animais, inventam a si mesmas. Não se trata, como lembrou Viveiros de Castro (2010), de apagar completamente a linha demarcatória entre humanos e não humanos, mas de complexificar esta fronteira. A questão passa a ser levar a sério outras ontologias⁵ e buscar pelas suas implicações em pessoas e coisas (Holbraad, Pedersen, & Viveiros de Castro, 2019). Ressalte-se a convergência com o jeito manoelino de desver o mundo e frequentar mundos-próprios de outras espécies em postura pós-dualista, anti-narcísica e pós-antropocêntrica, levando a sério outras ontologias. Na prática manoelina de desver o mundo temos, é claro, um modo de admitir a especialidade de cada ente em sua diferença e, mais que isto, de sensibilizar-nos sobre as diferenças ontoepistemológicas que em nós eles realizam. Face a seriedade ontológica de outros agregados, somos desafiados e alterados em nosso ser, somos conduzidos às diferenças comportadas em nós, resultadas da forma como interpretamos a fronteira humanos não humanos: não como limite a partir do qual algo termina, mas como ponto que dá início a mundos mais que humanos.

Mundos sociais mais que humanos

O Sonho e o pensamento estão estreitamente ligados, sobretudo nos momentos em que as sociedades sonham a si mesmas (Maffesoli, 1998, p. 11).

É preciso acreditar, como Paulo Freire (2015, p. 60) que “[...] não há amanhã sem projeto, sem sonho, sem utopia, sem esperança, sem o trabalho de criação e desenvolvimento de possibilidades que viabilizem sua concretização”. Freire (2013) lembra que o ser tem uma consciência capaz de captar o mundo e de transformá-lo; a esperança crítica o move para a transformação. “Ser no mundo”, para Paulo Freire (2015, p. 37), “[...] significa transformar e retransformar o mundo, e não adaptar-se a ele”. A prática educacional não é, certamente, o único caminho para a transformação social, mas tem contribuições decisivas a realizar nesta direção, como nota Paulo Freire (2015, p.163): “[...] a educação não pode tudo, mas pode muita coisa”. Também para Ingold (2019) a educação é transformadora e a importância da antropologia reside no seu potencial para educar. Uma das grandes tarefas da educação é contrapor a tragicidade do discurso ideológico e reacionário da impossibilidade de mudança do mundo e “[...] gerar nas pessoas sonhos políticos, anseios políticos, desejos políticos” (Freire, 2015, p. 38). É preciso, pois, educar para a esperança, para os sonhos.

O sonho desperto, aquele que Ernst Bloch (2005) considerava superior ao noturno porque dotado de intencionalidade, demanda ação e pode ser praticado como real. De olhos abertos, sonhamos desmanchar nossa viciada forma de ver o mundo – desver o mundo – como local de agressões inevitáveis geradoras de turbulências cósmicas, vivenciais e ambientais. E se abandonássemos o conhecimento utilitarista que justifica e dispara desmantelamentos antrópicos na biosfera? E se praticássemos um antropocentrismo ao invés? Ah! “Se houver sobrados líricos com janelas azuis ou verdes – pronto! nada mais necessário será para nutrir uns sonhos brancos” (Barros, 2010, p. 86). Nosso poeta assim fez: sonhou o mundo como um agregado de vacas recolhidas da escuridão, lesmas, cogumelos, pássaros, peixes, insetos, bípedes, minerais, antúrios e tudo mais em prodigiosa convivialidade e equivalência. Ele bem soube desver o velho paradigma civilizatório para criar condições de experimentar intimidade, solidariedade e responsabilidade pela vida de outros seres.

Todavia, a soberba humana continua a nutrir a narrativa de subjugação da natureza como epopeia comprobatória da superioridade humana confirmada por Deus.⁶ Apenas em fins do século XVII, adentrando o XVIII, a doutrina cristã tornou aceitável que todas os seres da criação divina tivessem direito a “[...] serem

⁵ Tim Ingold (2019, p.13) diz: “[...] levar os outros a sério é a regra número um do meu tipo de antropologia”. Retomando o estudo de Hallowell sobre os Ojibwa que interpretam as pedras como seres animados e não inanimados, Ingold (2019, p. 17) brilhantemente concluiu: “Portanto, não é que a vida esteja nas pedras. Ao contrário, como pedras estão na vida. Na antropologia, esse entendimento da existência e da transformação das coisas – essa ontologia, por assim dizer – é conhecido como animismo. Antes desprezado como a mais primitiva das religiões, baseado na crença equivocada na espiritualidade dos objetos, o animismo é agora considerado uma poética da vida que supera inclusive a ciência em sua compreensão da plenitude da existência”. A geopoética manoelina emerge, nestes termos, como um exercício de continuação, um elogio a esta modalidade de antropologia que traz avanços importantes para a compreensão da ontologia humana em sua dimensão relacional com outros entes.

⁶ E disse Deus, conforme Gênesis 1:26 (Bíblia Sagrada, 1993): “Façamos o homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança; tenha ele domínio sobre os peixes do mar, sobre as aves dos céus, sobre os animais domésticos, sobre toda a terra e sobre todo os répteis que rastejam sobre a terra”.

usados com respeito” (Thomas, 1998, p. 206). A piedade deveria ser a virtude a dirigir o governo do homem sobre as demais criaturas. Ideal nunca atingido. Menos ainda no capitalismo de ‘colonização alimentar’, caracterizado pela transformação da agropecuária em sistema produtor de mercadorias. Diferentes espécies animais capturadas pelas políticas de alimentação humana estão submetidas à condição de ‘laboratórios nutritivos’, organismos utilizados para fabricar compostos necessários à nossa dieta alimentar (Lévi-Strauss, 2009). Mas, afinal, até quando o humanocentrismo especista, com seu desprezo pelos direitos da natureza, triunfará? Quando a dignidade da natureza e de seus entes contarão com nosso respeito? Bom seria, enquanto há tempo, educar para uma estética relacional de sustentação a sentimentos geradores de aliança entre humanos, animais, plantas e pedras, mesmo porque, como sabemos: “[...] sentimentos não são nem intangíveis nem ilusórios [...], são precisamente tão cognitivos como qualquer outra percepção” (Damásio, 1996, p. 15). Sentimentos, para além dos estreitamentos da perspectiva essencialista que os toma como universais e inerentes, são conectados a pensamentos, informam ações e podem ser constituídos de forma deliberada ou aprendidos (Heller, 1993; Lupton, 1998; Wierzbicka, 1999).

Donna Haraway (2022b) tem em mente, para este caso, o acionamento de um tipo de sensibilidade não antropomórfica que resguarde as diferenças irreduzíveis entre humanos e não humanos e, ao mesmo tempo, promova o encontro, o olhar, a consideração e o respeito por aqueles que nos olham de volta reciprocamente e se encontram, cada qual, como aquilo que é na teia do ‘devir-com’. “Ser um é sempre devir com muitos”, diz Haraway (2022b, p. 6).

Trata-se, pois, de equipar o humano pela via educacional para implicar-se na natureza, para assumir disposições afetivas contrárias à danificação daqueles que conosco coabitam a biosfera e, tal como nós, vivem vidas dignas e inspiradoras. Há urgência em sustentar – na dimensão da micropolítica – pensamentos, sentimentos e agências em acordo com a simetria de espécies. Estudos contemporâneos comprovam que o ser humano não é o único modelo de sabedoria existencial. O mundo vegetal, por exemplo, detém estratégias de inteligência para a solução de problemas que podem inspirar a solução dos nossos (Mancuso, 2019). A biomimesis abre uma nova relação entre técnica e meio ambiente ao defender que as formas e os sistemas naturais guardam lições valiosas que podemos aproveitar quando se trata de pensar em moldar um mundo sustentável no Antropoceno.

Despret (2022), ao pesquisar relações de interdependência entre humanos e não humanos, ressaltou a vida como processo de criação e invenção de laços e declarou: “Cada vivente é, de modo inextricável, condição de existência para outros seres vivos, que são eles mesmos condições de sua própria existência – inclusive pelo fato de morrer e alimentar outros viventes” (Despret, 2022, p. 54). Seres humanos atingem viabilidade no horizonte de possibilidades que a interdependência multiespécies radical possibilita. Nossa natureza é ser natureza com outros.

Anna Tsing (2022, p. 73) notou que “[...] manter-se vivo – para todas as espécies – requer colaborações viáveis. Colaboração significa trabalhar por meio de diferenças, o que leva a contaminação. Sem colaborações todos morreríamos”. Contaminação, para Tsing (2022), é o que ocorre nos encontros que nos transformam enquanto abrimos espaço para outros.

Também para Levinas (2004), somos definidos pelo copertencimento. Daí nossa responsabilidade incondicional por outrem, independentemente de qualquer relação de poder, posto que “[...] o humano só se oferece a uma relação que não é poder” (Levinas, 2004, p. 33). Poder entendido como aquele exercido para danificar ou reduzir o Outro ao Mesmo, ou seja, expressão de dominação. Articular relações de alteridade com nossos companheiros de biosfera, em sentido levinasiano, significa desver a ordem racional humana, justificadora da objetificação da natureza, para valorizar diferentes existências, cada uma delas como Outro que nos interpela e responsabiliza. Para a defesa da vida, educaríamos sentidos e espírito, de cada um, para ver o mundo junto de todos os coabitantes da biosfera, ou seja, para a prática de confluência⁷, esta força que rende e amplia. Mas, que ferramenta disporíamos para produzir tais resultados?

A mesma pergunta foi feita, em 2016, pela escritora americana Ursula Le Guin. A resposta apresentada: a poesia. Eis a argumentação:

Um caminho para deixar de ver árvores, rios ou colinas apenas como recursos naturais é situá-los como seres semelhantes – parentes. Estou tentando subjetivar o universo porque vejam onde a objetificação nos levou. Subjetivar não é necessariamente cooptar, colonizar, explorar [...]. Que ferramentas temos para nos ajudar? [...] a

⁷ O termo confluência é acionado no sentido de Santos (2023, p. 15) que, sobre o confluir de dois rios, diz: “Um rio não deixa de ser um rio porque conflui com outro rio, ao contrário, ele passa ser ele mesmo e outros rios, ele se fortalece”.

poesia pode estar o mais próximo que podemos chegar de tais coisas – da voz calma do objeto inanimado ou da posição sensível da árvore. A poesia é a linguagem humana que pode tentar dizer o que é uma árvore, uma rocha, um rio, isto é, falar humanamente [...] relacionando a qualidade de uma relação humana individual a uma coisa, ou rio, ou árvore ou simplesmente descrevendo a coisa da forma mais verdadeira possível. A ciência descreve com precisão de fora, a poesia descreve com precisão de dentro. A ciência explica, a poesia implica [...], a poesia pode levar as mentes ao sentido do companheirismo que evita o uso e a exploração descuidados dos nossos semelhantes, o desperdício e a crueldade (Le Guin, 2016, p. 7, tradução nossa).⁸

Educar a atenção para a confluência

Passarinhos me usam para afiar seus bicos.
Às vezes uma garça me ocupa de dia.
Fico louvoso (Barros, 2010, p. 405).

A poesia é o lugar das sensibilidades revolucionárias. Com sua efetividade pedagógica, desempenha papel importante na fabricação de novos futuros, na educação das sensibilidades ternas à natureza. Ingold (2016, p. 408) entende que, “[...] como a poesia, a antropologia é uma busca pela educação no sentido original do termo [...]”, mas foi Derrida (2001, p. 114) quem melhor definiu o poema: “Você não conhecia o coração e assim o assim o aprende [...] chamo de poema aquilo que ensina os corações, aquilo que inventa o coração”.

Com poesia, Manoel de Barros (2010) inventa um coração para guardar a natureza. Humanos, animais, plantas e pedras são todos iguais perante a lua. No entanto, sabemos que o humano não se exerce como touro, há fronteira entre estes dois domínios homogêneos, touro e homem. Derrida e Roudinesco (2004, p. 85) ajudam a entender: “Claro que existem diferenças irreduzíveis, fronteiras intransponíveis entre tantas espécies de seres vivos. Quem pode negar isto sem levar a cegueira até a burrice?”. Porém, nenhuma delas é estritamente reservada ao humano: “Seja porque animais dispõem disso também, seja porque o homem não dispõe tão seguramente quanto pretende” (Derrida & Roudinesco, 2004, p. 85).

A manutenção da habitabilidade da Terra se fará pela disposição em desver o mundo da banalização da barbárie para dar lugar ao benévolo cuidado amoroso. Quando Maturana Romesín e Dávila Yáñez (2009, p. 40; 47) afirmaram que a linhagem *Homo sapiens-amans amans* é a mais importante de nossa história evolutiva, “[...] a linhagem humana básica em que conserva o amar como emoção-guia das redes de conversações do conviver [...]”, não ignoraram a existência de outras ramificações biológico-culturais, como: *Homo sapiens-amansagressans* e *Homo sapiens-amansarrogans*. Observaram, ainda, que o esquecimento de nosso ser biológico amoroso se deu pela tentação da onipotência e da negação da conduta ética na biosfera. Por isso, saíram em defesa dos ‘sentires relacionais íntimos’ no presente que vivemos.

A educação da sensibilidade para o cuidado amoroso da biosfera repõe o debate sobre educação da atenção como prática de metanoia, esta última entendida como “[...] uma série contínua de transformações cada qual alterando os predicados do ser” (Ingold, 2016, p. 407). O que se objetiva, nesse sentido, são os pensamentos e as experiências que modificam a sensibilidade para incitar relações atencionais com a natureza, ou seja, produção de práticas de ‘correspondência’, definida por Ingold (2016, pp. 407-409) como “[...] viver atencionalmente com outros”. De posse da atenção podemos notar e responder aos aspectos do nosso ambiente, explica Ingold (2015).

O *zeitgeist* do nosso tempo é a velocidade. A sociedade democrática (*dromos*, do grego: curso, corrida, marcha) realiza-se como império da velocidade (Virilio, 1996). Nela, tudo se passa como se não houvesse tempo para atenção, apenas para a dispersão e a distração. Enquanto a destruição dos sistemas de vida cresce em escalada de extrema rapidez, a atenção decresce em mesma velocidade. Porém, a atenção pode ser educada com vistas a engendrar, nos sujeitos, habilidades para notar e responder aos aspectos perceptuais do ambiente, àquilo que escapa à atenção fragmentada. A atenção ajuda discriminar e fazer escolhas comprometidas com nosso enraizamento na vida e na socialidade mais que humana. Ser humano significa viver vidas junto de outros – humanos e não humanos –, viver vidas atencionais umas às outras, ou seja, ‘devir-com’.

Ao discutir o risco que estamos impondo à continuidade da vida na Terra, Morin ressalta: “Salvar a humanidade do desastre é um imperativo categórico que impõe o imperativo categórico da transformação”

⁸ “One way to stop seeing trees, or rivers, or hills, only as ‘natural resources’ is to class them as fellow beings – kin folk. I guess I’m trying to subjectify the universe, because look where objectifying it has gotten us. To subjectify is not necessarily to co-op, colonize, exploit. [...] What tools have we got to help us make that reach? [...] poetry may be as close as we can get to such things - to the stilled voice of inanimate object or the insentient standing of trees [...] Poetry is the human language that can try to say what a tree or a rock or a river is, that is, to speak humanly [...] relating the quality of an individual human relationship to a thing, a rock or a river or tree, or simply by describing the thing as truthfully as possible. Sciences describes accurately from outside; poetry describes accurately from insider. Science explicates, poetry implicates [...] poetry can move minds to the sense of fellowship that prevents careless usage and exploitation of our fellow beings, ware and cruelty.

(Morin & Sloterdijk, 2021, p. 70). Ao que responde Sloterdijk: “Concordo plenamente. Isso significa que se trata de um imperativo metanoico, que implica mudar a si mesmo, ligado ao imperativo categórico” (Morin & Sloterdijk, 2021, p. 70). Mudança de si, de pensamento, de ponto de vista, de consciência, de práticas de consumo, de ações, eis o sentido da metanoia. Modificação do mais profundo do si mesmo como ativadora de mudança no mundo.

Desver o antigo para ver o novo

[...] O Pai achava que a gente queria desver o mundo para encontrar nas palavras novas coisas de ver assim: eu via a manhã pousada sobre as margens do rio do mesmo modo que uma garça aberta na solidão de uma pedra (Barros, 2010, p. 449).

Conforme Levinas (2004, p. 28): “[...] antes de entrar em relação com um ser é preciso que eu o tenha compreendido como ser”. É espantoso admitir que o homem não compreende outros como seres. Tampouco a si. Ele não se reconhece como uma das ontologias vivíveis no universo de cosmologias mais vastas, de forma que seu campo relacional com outros organismos resulta negativamente afetado.

A sensibilidade de Manoel de Barros realiza o oposto deste agir corriqueiro. No ato de desver o mundo o poeta esvazia de sentidos os modos de vida e de produção de realidades regidos pela barbárie. Na sequência, confisca a principalidade humana para preencher o mundo de relações transespécies renovadas por encantos, delicadezas e descobertas. Desver, conforme o poeta, tem antecedência para ‘transfazer’. No prólogo está o desver. Tudo principia com o desver, verbo da mesma ordem que ‘transver’. Apenas depois vem ‘transfazer’. Desver caracteriza-se pelo anular deste nosso mundo desabado e conspurcado de costumes agressivos, em favor de formas de cuidado amoroso à Terra. Transver é ver com a imaginação. Mas, há apenas um caminho para conjugar desver, transver e transfazer: o sujeito em suas formas de existência. Tudo principia na dimensão do indivíduo. Diz Barros (2010, p. 463): “Não havia no lugar nenhum caminho de fugir. / A gente se inventava de caminho com novas palavras. / A gente era como um pedaço de formiga no chão. /”. Por isso nosso gosto era só de desver o mundo.

Ainda que as heranças sejam elas mesmas que nos elejam, é preciso escolher aceitá-las, para preservá-las (Derrida & Roudinesco, 2004, p. 13). Se negássemos a herdada ontologia dualista, encontraríamos condições de recorrer ao potencial criativo do humano para transver o mundo, gerar aderências e dinamizar ‘sentires relacionais’ com animais, plantas e pedras. Manoel de Barros (2010) propôs estes possíveis imaginados:

O olho vê, a lembrança revê, e a imaginação transvê.
É preciso transver o mundo.
Isto seja:
Deus deu a forma. Os artistas desformam.
É preciso desformar o mundo:
Tirar da natureza as naturalidades (Barro, 2010, p. 350).

O vínculo do poeta com a natureza, mediado pela filia, constela relações de alteridade transespécie simétricas. Daí a emergência de um modelo de ordenação ontológica para o humano de caráter biomimético, mutável e fluido, instaurado pela prontidão em transver e transfazer a natureza. Nem de longe Manoel de Barros objetiva as três teses debatidas por Heidegger (2011) – a pedra é sem mundo; o animal é pobre de mundo e o homem é formador de mundo. Ao contrário, ele rompe com o velho hábito de premeditar a incomensurabilidade da espécie humana. Na ruptura com a ontologia dualista, expõe ontologias dinâmicas, desafixadas e dependentes das relações interespécies. O que existe são ontologias relacionais que, conforme Escobar (2014), definem-se como aquelas em que nada (nem humanos, nem não humanos) preexiste às relações que as constituem. Todos existimos porque existe tudo.

Barbara Smuts (2001), expondo resultados de anos de convívio com babuínos, narrou neles ter descoberto um ‘self’ parecido com o humano. Um ‘alguém em casa’ tão parecido conosco, que poderíamos cocriar uma realidade compartilhada como iguais. Concluiu que, a despeito de como dar nome a tal presença, importa reconhecer no Outro babuíno algo semelhante a um ‘eu’ humano. Manoel de Barros (2010) sabia disto:

Bom é corromper o silêncio das palavras.
Como seja:

1. Uma rã me pedra. (A rã me corrompeu para pedra. Retirou meus limites de ser humano e me ampliou para coisa. A rã se tornou o sujeito pessoal da frase e me largou no chão a criar musgos para tapete de insetos e de frades.)

2. Um passarinho me árvore. (O passarinho me transgrediu para árvore. Deixou-me aos ventos e às chuvas. Ele mesmo me bosteia de dia e me desperta nas manhãs).

3. Os jardins se borboletam. (Significa que os jardins se esvaziaram de suas sépalas e de suas pétalas? Significa que os jardins se abrem agora só para o buliço das borboletas?)

4. Folhas secas me outonom. (Folhas secas que forram o chão das tardes me trasmudaram para outono? Eu sou meu outono.)

Gosto de viajar por palavras do que de trem (Barros, 2010, p. 358).

Na socialidade com outro, animal, planta ou pedra, Manoel de Barros mobiliza o plano da alteridade transespécie sem reificar estranhezas no Outro ou extravios de si mesmo pelo Outro. O poeta permuta seres e coisas e, naquilo que homogeneiza espécies, inscreve o humano em Outros diferentes, e estes no humano; ampliando, cada um dos termos da relação, pelas confluências. Notável êxito da ação de transfazer a natureza.

Quando Viveiros de Castro (2014) se deu conta de que o perspectivismo é, na verdade, uma teoria geral da alteridade, fez-nos entender que aquilo que está em jogo é a socialidade na relação humanos e não humanos, a questão de afinidade potencial como fundamento da relação. Nesta chave, a relação entre as espécies diferentes expõe um jogo de alternâncias no 'devir-com' realizado no encontro. Encontro significa estar implicado no Outro por sensibilidade, simetria, abertura para compartilhar algo semelhante a um 'eu' no Outro. Tal é o sentido da relação de alteridade transespécie em Manoel de Barros, um 'ser-em-encontro' com animais, plantas e pedras, vivenciado como confluência que acresce sentidos aos coletivos humanos e não humanos.

Considerações finais

Manoel de Barros, no seu universo poético, mostra-nos que a prática de desver o mundo remete à metanoia, ao agir sobre si mesmo de forma transformadora. É do agir sobre si que advém a sensibilidade para experienciar 'devir-com' seres deste mundo do qual somos pedaço.

A educação para a topofilia e para o reconhecimento da socialidade mais que humana tem na poesia um recurso de produção de metanoia – entendida como mudança radical de pensamento e espírito. A transformação de si prenuncia, como aqui se argumenta, a possibilidade de validar ontologias outras que não humana. Obviamente há incomensurabilidade cognitiva ente humanos em não humanos, mas nem por isto o sequestro das ontologias, dignidade e direitos da natureza e seus entes se faz justificável. No eixo da alteridade transespécie ocorre a aceitação do fato que o humano obtém viabilidade e a revelação do seu ser na diversidade das inter-relações travadas nos coletivos humanos e não humanos.

Ressalta-se a convergência entre a geopoética manoelina e a contra-antropologia interessada, como se divulga, em desafiar dualismos disparados pela oposição homem/natureza e compreender a ontologia como aberta aos poderes da diferença. Nesta amplitude, impôs-se à antropologia apresentar-se como a ciência da autodeterminação ontológica dos coletivos, humanos e não-humanos. Conforme Viveiros de Castro (2018) importa à antropologia bem mais a descrição das condições de autodeterminação ontológica dos coletivos humanos e não humanos que a redução epistemocêntrica do pensamento em termos de classificação, predicação, julgamento e representação destes coletivos. De igual modo, para Ingold (2019, p. 13) “[...] não se trata de descrever outras vidas, mas de unir-se a elas na tarefa comum de encontrar formas de viver”. A geopoética manoelina, por sua vez, renuncia a metafísica que faz do humano uma essência superior aparte de outros seres para revelar seu existir pelas relações transespécies acionadas e pelas implicações que nele são produzidas.

A educação da atenção para o viver na correspondência, para o viver atencionalmente com outros entes, informada pela geopoética manoelina, culmina na percepção que nossas vidas, desdobram-se mais vastas quando aprendemos o idioma das árvores; ou moramos nas margens das garças; ou brincamos passarinhos, ou seja, quando experimentamos confluência e contaminações com outros, sem nos vangloriar como principais a produzir subjugações. A geopoética manoelina, nascida da intimidade com a natureza, é um achadouro de sensibilidades propícias para desarmar antagonismos nas relações existenciais entre espécies e gerar percepções atencionais aos mundos sociais mais que humanos. A poética de amor pela natureza educa sobre os lugares de ‘viver-com’ e sobre os hibridismos multiespécies que revelam vidas como fenômenos de entrelaçamentos existenciais.

O desencorajamento da destruição da vida requer mais que um pensar bonito. As palavras, estas “[...] conchas de clamores antigos [...]” (Barros, 2018, p. 17), são, como comprova a poesia de Manoel de Barros, matéria para inventar um mundo. Nunca se tratou de dar orgulho à rã que tem um rio que passa às margens dela. A questão central torna-se educar a atenção para notar e defender a alteridade da natureza em face de existências biodiversas.

Referências

- Arendt, H. (1999). *A condição humana*. Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária.
- Bachelard, G. (1998). *A poética do espaço*. São Paulo, SP: Martins Fontes.
- Barros, M. (2010). *Poesia completa*. São Paulo, SP: Editora Leya.
- Barros, M. (2018). *Memórias inventadas*. Rio de Janeiro, RJ: Alfaguara.
- Bíblia Sagrada. (1993). *Gênesis* (J. Ferreira de Almeida, Trad.). São Paulo, SP: Sociedade Bíblica do Brasil.
- Bloch, E. (2005). *O princípio esperança* (Vol. I., N. Schneider, Trad.). Rio de Janeiro, RJ: Eduerj; Contraponto.
- Brito, L. G. (2021). Futuros possíveis dos mundos sociais mais que humanos: entrevista com Anna Tsing. *Horizontes Antropológicos*, 27(60), 405-417. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-71832021000200014>
- Chakrabarty, D. (2018). Anthropocene time. *History and Theory*, 57(1), 5-32. DOI: <https://doi.org/10.1111/hith.12044>
- Corrêa, D. S & Baltar, P. (2020). O antinarciso no século XXI- a questão ontológica na filosofia e na antropologia. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 123(1), 143-166. DOI: <https://doi.org/10.4000/rccs.11227>.
- Costa, A. A. (2022). Antropoceno: desmandamentos gravados em rocha. In D. Danowski, E. Viveiros de Castro, & R. Saldanha (Orgs.), *Os mil nomes de Gaia: do Antropoceno à Idade da Terra* (Vol. I, p. 106-186). Rio de Janeiro, RJ: Editora Machado.
- Crutzen, P. J., & Stoermer, E. F. (2000). The anthropocene. *Global Change Newsletter*, 41(1), 17-18.
- Damásio, A. R. (1996). *O erro de Descartes: emoção, razão e o cérebro humano*. São Paulo, SP: Companhia das Letras.
- Derrida, J. (2001). Che cos’ é la poesia. *Revista Inimigo Rumor*, 1(10), 113-116.
- Derrida, J., & Roudinesco, E. (2004). *De que amanhã...* Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar Editor.
- Despret, V. (2022). *Autobiografia de um polvo: e outras narrativas de antecipação*. Rio de Janeiro, RJ: Bazar do Tempo.
- Escobar, A. (2014). *Sentipensarconlatierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín, CO: Universidad Autónoma Latinoamericana.
- Freire, P. (2013). *Educação e mudança*. Rio de Janeiro, RJ: Paz e Terra.
- Freire, P. (2015). *Pedagogia dos sonhos possíveis*. Rio de Janeiro, RJ: Paz e Terra.
- Ghilarov, A. M. (1995). Vernadsky’s biosphere concept: an historical perspective. *The Quarterly Review of Biology*, 70(2), 193-2003.
- Haraway, D. (2016). Antropoceno, capitaloceno, plantationoceno, chthuluceno: fazendo parentes. *Revista Clima Com Cultura Científica*, 3(5), 139-146.
- Haraway, D. (2022a). Habitar a barriga do monstro. In D. Danowski, E. Viveiros de Castro, & R. Saldanha (Orgs.), *Os mil nomes de Gaia: do antropoceno à idade da Terra* (p. 418-430). Rio de Janeiro, RJ: Editora Machado.
- Haraway, D. (2022b). *Quando as espécies se encontram*. São Paulo, SP: Ubu Editora.

- Heidegger, M. (2011). *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária.
- Heidegger, M. (2012). *Ensaio e conferências*. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco.
- Heller, A. (1993). *Teoria de los sentimientos*. Barcelona, ES: Editorial Fontamara.
- Holbraad, M., Pedersen, M. A., & Viveiros de Castro, E. (2019). A política da ontologia: posições antropológicas. *Ayé Revista de Antropologia*, 1(1), 1-08.
- Ingold, T. (2010). Da transmissão de representações à educação da atenção. *Educação*, 33(1), 6-25.
- Ingold, T. (2015). O dédalo e o labirinto: caminhar, imaginar e educar a atenção. *Horizontes Antropológicos*, 21(44), 21-36. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832015000200002>
- Ingold, T. (2016). Chega de etnografia! A educação da atenção como propósito da antropologia. *Revista de Educação*, 39(3), 404-411. DOI: <https://doi.org/10.15448/1981-2582.2016.3.21690>
- Ingold, T. (2019). *Antropologia: para que serve?* Petrópolis, RJ: Vozes.
- Lamarck, J. B. (1964). *Hydrogeology*. Champaign, IL: Library of Congress.
- Latour, B. (1994). *Jamais fomos modernos: ensaios de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro, RJ: Editora 34.
- Le Guin, U. K. (2016). *Late in the day: poem 2010-2014*. Oakland, CA: PM Press.
- Lévi-Strauss, C. (2009). A lição de sabedoria das vacas loucas. *Estudos Avançados*, 23(67), 211-226. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0103-40142009000300025>
- Levinas, E. (2004). *Entre nós: ensaios sobre alteridade*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Lupton, D. (1998). *The emotional self: a sociocultural exploration*. Londres, UK: Sage.
- Mancuso, S. (2019). *A revolução das plantas: um novo modelo para o futuro*. São Paulo, SP: Ubu Editora.
- Maffesoli, M. (1998). *Elogio da razão sensível*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Margulis, L., Ceruti M., Golubic, S., Guerrero, R., Ikeda, N., Ikezawa, N., ... Westbroeck, P. (1998). Foreword to the english-language edition. In V. I. Vernadsky, *The biosphere* (p. 14-19). New York, NY: Nevaumont Publishing Company.
- Maturana Romesín, H., & Dávila Yáñez, X. (2009). *Habitar humano em seis ensaios de biologia-cultural*. São Paulo, SP: Palas Athena.
- Morin, E., & Sloterdijk, P. (2021). *Tornar a Terra habitável*. Natal, RN: EDUFRN.
- Povinelli, E. A. (2023). *Geontologias: um réquiem para o liberalismo tardio*. São Paulo, SP: Ubu Editora.
- Rodrigues, P. M. (2007). *Manoel de Barros: confluências entre poesia e crônica* (Dissertação de Mestrado), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.
- Santos, A. B. (2023). *A terra dá, a terra quer*. São Paulo, SP: Ubu Editora; Piseagrama.
- Sloterdijk, P. (2000). *Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo*. São Paulo, SP: Estação Liberdade.
- Smuts, B. (2001). Encounters with animal minds. *Journal of Consciousness Studies*, 8(5-7), 293-309.
- Thomas, K. (1998). *O homem e o mundo natural*. São Paulo, SP: Companhia das Letras.
- Tsing, A. L. (2015). Margens indomáveis: cogumelos como espécies companheiras. *Ilha*, 17(1), 177-201. DOI: <https://doi.org/10.5007/2175-8034.2015v17n1p177>
- Tsing, A. L. (2022). *O cogumelo no fim do mundo: sobre a possibilidade de vida nas ruínas do capitalismo*. São Paulo, SP: n-1 Edições.
- Tuan, Y.-F. (2015). *Topofilia: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente*. Londrina, PR: Eduel.
- Vernadsky, V. I. (1945). The biosphere and the noosphere. *American Scientist*, 33(1), 1-12.
- Vernadsky, V. I. (1998). *The biosphere*. New York, NY: Nevaumont Publishing Company.
- Virilio, P. (1996). *Velocidade e política*. São Paulo, SP: Estação Liberdade.
- Viveiros de Castro, E. (2010). O anti-narciso: lugar e função da Antropologia no mundo contemporâneo. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 44(4), 15-26.
- Viveiros de Castro, E. (2014). Contra-antropologia, contra o Estado: uma entrevista com Eduardo Viveiros De Castro. *Revista Habitus*, 12(2), 146-163.

- Viveiros de Castro, E. (2018). *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo, SP: Ubu Editora.
- Wagner, R. (2017). *A invenção da cultura*. São Paulo, SP: Ubu Editora.
- White, K. (1998). *La Plateau de l'Albatros: introduction a la geopoetique*. Paris, FR: B. Grasset.
- Wierzbicka, A. (1999). *Emotions across language and cultures: diversity and universals*. Cambridge, UK: United Kingdom at University Press.
- Winter, S. (2003). Unsettling the Coloniality of being/power/truth/freedom:towards the human, after man, its overrepresentation- an argument. *CR: The New Centennial Review*3(1), 257-337.
DOI: <https://doi.org/10.1353/ncr.2004.0015>