

UMA IMAGINAÇÃO POLÍTICA COM OS ANIMAIS E PLANTAS EM PSICOLOGIA SOCIAL: LEVANDO A SÉRIO AS NARRATIVAS COMO BOLSAS DE FICÇÃO

Dra. Dolores Cristina Gomes Galindo¹⁵

Dra. Flávia Cristina Silveira Lemos¹⁶

Fernanda Zanata¹⁷



Figura 1 – Maripua no Rio do Aterro, Projeto Águas Potiguara

Fonte: https://www.instagram.com/p/Cdk9v3_uIN4/

¹⁵ Doutora em Psicologia Social pela PUCSP. Atua como professora permanente no Programa de Pós-Graduação em Psicologia e Sociedade. Lidera o Grupo de Pesquisa Laboratório Tecnologias, Ciências e Criação (Labtecc).

¹⁶ Doutora em História pela Universidade Estadual Paulista (Unesp), Faculdade de Ciências e Letras, Assis, SP. Atua como Professora Permanente no Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Pará.

¹⁷ Psicóloga do Instituto Federal de Mato Grosso. Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UFMT.

A imagem que abre este texto faz parte da rede social do projeto Águas Potiguara (@aguaspotiguara) mantido pela aldeia indígena potiguara localizada em Bahia da Traição, Paraíba. Trata-se do projeto de Limpeza Tradicional de um rio da comunidade, Rio do Aterro que passa pelas aldeias Forte e Alto do Tambá, tomado por um tipo de vegetação conhecido como aningas (*Montrichardia linifera*), que podem chegar a cerca de seis metros de comprimento. De acordo com a página de divulgação do projeto, “com o desmatamento da mata ciliar e o assoreamento do rio, as aningas ‘se deram bem/Encontram um lugar ótimo para reprodução e hoje são elas que tomam conta das margens do rio’”. Já não é possível pescar no rio assoreado. À medida que a equipe roça e extrai as aningas, uma segunda equipe identifica o curso do rio e remove os pesados blocos de lama. Na página do projeto, um dos participantes mais jovens relata a alegria de chegar ao rio fechado e, após a limpeza tradicional, olhar para trás e verificar a água fluindo.

As aningas pode ter finalidades estratégicas para limpeza de rios, mas não é o caso Potiguara. As aningas no Rio do Aterro são pragas. É preciso que sejam extraídas com “o olho”, ou seja, com a raiz que daria origem a outras ramagens. Para extrair as aningas da água e permitir que o rio flua, a partir da memória dos mais velhos da comunidade sobre como era o curso das águas, um complexo trabalho é ativado envolvendo homens mais velhos que traçam o curso do rio, homens mais jovens que arrancam as aningas e blocos de lama, cachorros que acompanham as atividades, mulheres e homens que cozinham na margem do rio, mulheres que se responsabilizam pelas redes sociais, árvores frutíferas que cedem a sombra para o repouso, crianças que aprendem e/ou se divertem com os pais nas águas, visitantes de universidades e escolas interessados pelo projeto.

Um dos marcadores para saber a altura do rio são os ovos dos lolôs, um caramujo que faz parte da culinária potiguara. Escreve-se na página do projeto: “O Lolô coloca os ovos ali e isso é indicativo de onde a água do Rio vai chegar. É certo. Ele colocou ali, a água do Rio vai encher e os ovos vão eclodir e novos Lolôs vão nascer”. Em outros momentos, um animal pode ser estranho ao grupo, como ocorre com a cobra da figura 1. Inicialmente, na página do projeto é lançada como questão se seria uma jiboia ou uma serpente, convocando biólogos para que respondam. Chega-se à resposta, era uma cobra d’água. Mas, a narrativa não termina aí. Sendo uma cobra d’água, ela se integra ao cotidiano e uma segunda pergunta é lançada: qual melhor nome poderíamos dar a ela? Instaura-se um desenho de ciência colaborativa pela página do projeto, de maneira que após identificada a espécie da cobra, esta recebe seu nome, Maripuana.

Ao lermos a breve narrativa derivada do acompanhamento da rede social do Projeto Águas Potiguara ao longo de 2022, deparamo-nos com um convite a considerar as relacionalidades com animais e plantas sem reducionismos antropocêntricos que assimilam as águas dos rios, aningas e Maripuana ao que nomeamos “natureza” ou “ambiente” contrapondo-se ao que nomeamos como de ordem humana. Acresce-se a esta clivagem entre natural e social, entre humanos e não humanos, o atravessamento da narrativa darwinista que privilegia a competição em detrimento da cooperação, a autonomia em detrimento da interdependência.

A imaginação política nas Humanidades, e não é diferente na Psicologia Social, vê-se frente a limitações epistêmicas derivadas de perspectivas antropocêntricas, especistas e racializadas de agência definida a partir de critérios nos quais a diferença é acompanhada

por um princípio de separabilidade que lhe antecede. Para Denise Ferreira da Silva (2020), o evento colonial assombra o pensamento contemporâneo com uma ideia de sujeito e de ação política orientadas pela sequencialidade, separação e discernibilidade. Como escapar às imagens de uma humanidade fundada na separabilidade dos diferentes seres? Como lhes dotar de ação na escrita e recolocar a escrita num patamar além da expressão e, sim, como uma máquina de pensamento e de proposição de alternativas.

As Psicologias Sociais brasileiras, em suas vertentes processuais, podem ampliar os estudos com/sobre/desde animais e plantas, de modo a rever os modos como abordamos as relações entre humanos outros viventes, rejeitando posicionamentos os quais aloquem os animais e plantas num estatuto subtrativo em relação aos primeiros ou a um platô de humanização, p. ex.: animais são considerados “inteligentes” se, de algum modo, têm “raciocínios” e atitudes próximas da humana, as plantas, por sua vez, adquirem o estatuto instrumental no qual sua agência se dá pelo que faz emergir em termos de produção de sentidos (Galindo, Miliolli & Mélo, 2016; Galindo & Milioli, 2020).

Entendemos que as epistemes contracoloniais e feministas contribuem para deslocamentos importantes na noção de agência em Psicologia Social, seja do ponto de vista das pesquisas teóricas, seja a partir das pesquisas localizadas em contextos e territórios. Igualmente, entendemos que os campo transdisciplinar dos chamados Estudos Animais e da agência vegetal permitem-nos reflexões localizadas sem as quais o risco de um certo nível de abstração descontextualizado pode se colocar como um obstáculo epistêmico e metodológico.

Nas últimas décadas do século XX, as Humanidades, e a Psicologia Social, vem se deparando com os limites nítidos ao alcance do humano como figura central do pensamento, seja pelo teor dos problemas que se colocam, não limitados ao escopo de uma reforma das ações humanas, seja pela intrusividade de uma agência - ou melhor, pela presença - de uma ação cujos efeitos sobrepõem ações individuais de uma ou outra espécie. Como detecta Donna Haraway (2016), diferentes nomes vêm sendo trazidos para abordar a falência de um projeto moderno-colonial masculinista, ao qual talvez a proposição do Antropoceno siga sendo suficiente, de ciências e ação de viventes que não se reduzem a estes, dentre os quais “Gaia” (Stengers, 2015), “Chthuluceno” (Haraway, 2016), “Plantationoceno” (Tsing, 2017).

Isabelle Stengers nomeia Gaia à irrupção da agência mais-que-humana, cuja ação se dá de modo intrusivo. Para ela, “nomear não é dizer a verdade, e sim atribuir àquilo que se nomeia o poder de nos fazer sentir e pensar no que o nome suscita”. Neste sentido, Isabelle Stengers argumenta pela ideia de uma ação que se dá por intrusão e, para ela, alternativas apenas são possíveis quando operamos de modo articulado com os saberes, que nos processos de delimitação e demarcação nas ciências, receberam a alcunha de saberes não científicos (Stengers, 2015), ou ainda, locais (Taddei, 2015).

Gaia é um nome escolhido, justamente, por trazer a memória de um saber chamado não científico e definido como mitológico, ao tempo que também presentifica as contribuições de James Lovelock e Lynn Margulis, havendo esta última vivido um processo difícil e tardio de recepção dos seus trabalhos sobre simbiose entre espécies. Para Isabelle Stengers (2015), Gaia é, ao mesmo tempo, amada e temida, precedendo o tempo em que a noção de justiça passou a se fazer presente na mitologia grega. Em outras palavras, Gaia é anterior à época em que os gregos conferem a seus deuses o sentido do justo e do injusto [...] Tratava-se,

antes, de ter cuidado para não os ofender, para não abusar de sua tolerância”. Stengers (2015, p. 47) enfatiza: “Lutar contra Gaia não tem sentido, trata-se de compor com ela. Compor com o capitalismo não tem sentido, trata-se de lutar contra seu domínio”.

James Lovelock (1919) e Lynn Margulis (1938-2011) conceituam Gaia como um ser vivo, um organismo que tem um funcionamento e um desenvolvimento complexo e interdependente e que possui os elementos que contêm e proporcionam a vida, é onde se dá toda a vida. Nesse sentido, Margulis, em sua obra *Symbiosis in Cell Evolution*, de 1981, nomeou esse complexo desenvolvimento de Endossimbiose, em que a vida se dá por meio de simbiogênese, organismos que se desenvolvem através de uma cooperação mútua entre eles, quando um depende de outro para sobreviver e se desenvolver. A teoria de Margulis, em sua obra *Gaia: A new look at life on Earth* (originalmente publicada em 1979), contrapunha-se à teoria da evolução das espécies desenvolvida por Charles Darwin, que estava relacionada com o desenvolvimento da vida por meio de uma seleção natural, a qual se daria pela sobreposição dos organismos mais adaptados aos menos adaptados. na concorrência pela sobrevivência. As concepções advindas da teoria da evolução e adaptação de Darwin foram mais aceitas e obtiveram mais repercussão no meio científico da época; em consonância, essas teorias foram absorvidas e empregadas por outros teóricos, alguns da área econômica e social, referenciadas e formuladas como “darwinismo social”, que foi a extensão do ponto de vista que valoriza a sobrevivência dos organismos mais adaptados no meio social.

Donna Haraway (2016) reconhece as contribuições de Isabelle Stengers e opta por nomear a esta intrusão de Chthuluceno, para referir às criaturas mitológicas que vivem sob a terra, seres dos mundos subterrâneos que não se confundem com as divindades olímpicas. Argumenta que pela necessidade de pensarmos em um novo nome para as dinâmicas de forças e poderes sim-chthonicas em curso, “das quais as pessoas são parte, dentro das quais esse processo está em jogo” (p. 139). Pensa o Antropoceno e o Capitaloceno como um evento-limite, que convida as feministas a um trabalho de reimaginação das relações de genealogia/parentesco e de parentes/espécies.

Em 2014, numa entrevista cedida a Eduardo Viveiros de Castro e seus colaboradores, Donna Haraway argumenta que Antropoceno e Capitaloceno são figurações diferentes. Chthuluceno é um composto de raízes gregas (Khthon e Kainos) que juntas formam um tipo de espaço tempo para aprender a seguir com o problema de viver e morrer com responsabilidade. Em Chthuluceno nada deve significar passado, presente ou futuro convencionais, mas presenças contínuas e densas performadas por todo tipo de temporalidades, viventes e materialidades em relações de parentesco definidas por alianças e não, exclusivamente, por vínculos consanguíneos.

Eduardo Kohn (2021) identifica nas Humanidades, uma herança epistemológica do pensamento científico ocidental que prioriza o humano e sua razão, e que vê o mundo a partir desta referência. Ao pensar sobre a agência dos bosques, ao contrário dessa episteme ocidentocêntrica, propõe não pensarmos “como as pessoas pensam que os bosques pensam”, e sim “como os bosques pensam”. Este deslocamento sugere não só um pensamento e uma percepção por parte dos bosques/agência vegetal, mas, também, uma cosmologia, pois, como saberemos como os bosques pensam, senão através das pistas que a cosmologia aponta. O autor destaca que as relações transespecies envolvem hierarquias; constituem-

se mutuamente, mas de maneiras desiguais para as partes envolvidas. Contribuem para o que é conhecido como um giro vegetal no pensamento os trabalhos de Emanuele Coccia (2018; 2020) e Anna Tsing (2019).

Para Tom Ignold (2012), necessitamos, de uma vez por todas, darmos por encerrado o problema da agência. Justifica que o conceito resulta de um ponto de vista anglófono a partir do qual o verbo requer a ação de um sujeito nominal numa dupla redução, qual seja, das coisas a objetos e da vida à agência. Pontua que o problema da agência “tem levado grandes mentes a se enganar de um modo que não gostaríamos de repetir. Com efeito, tomar a vida de coisas pela agência de objetos é realizar uma dupla redução: de coisas a objetos, e de vida a agência”.

Karen Barad (2002; 2007), diante de constatação semelhante a Ignold a respeito das limitações dos estudos sobre agência, entende ser central que nos voltemos ao problema da agência e que revisemos categorias conceituais que nos são tão caras, como por exemplo, a categoria de interação para a qual ela propõe a substituição pela noção de intra-ação a fim de dar conta das matérias em fluxo de composição. Denise Ferreira da Silva (2017), por uma via distinta, igualmente, aprofunda o trabalho poético e especulativo para dar conta de questões ontológicas, enfatizando as limitações decorrentes do legado kantiano e moderno-colonial que atam raça ao que ela chama de um realismo político que impede fugas às categorias criadas por este mesmo projeto, e que nos subjetivam. Ambas recorrem a um cuidadoso trabalho intelectual que conjuga arte e ciência.

Com efeito, publicamos em *Psicologia Social*, discorremos sobre *Psicologia Social*, problematizamos a *Psicologia Social* sem tematizarmos ou tensionarmos suficientemente as acepções de social que atravessam nossos trabalhos. Ainda que nos seja útil a diferenciação entre *Psicologias Sociais* psicológicas e sociológicas, tal como proposto por Robert Farr (2010), igualmente, permanecem tensionáveis os critérios que alinham as pesquisas e práticas em uma ou outra vertente. É como se para que emergja o “social” na “*Psicologia Social*” nas suas diferentes versões e acepções necessariamente tenhamos que nos colocarmos a uma distância segura das cosmologias não ocidentais, o que chamamos de uma reserva epistêmica colonialista.

No acontecimento que veio a ser nomeado como crise da *Psicologia Social* brasileira, datado das décadas de 1970 e 1980, que questionou os pressupostos universalistas da noção de sujeito até então norteadores das práticas psi na América Latina, a *Etologia* terminou por ser alocada como fora do escopo do projeto de reconstrução crítica do campo disciplinar. A revisão da noção universalista de sujeito se concentrou no humano no sentido de salientar suas condições sociais e históricas e evitar qualquer aproximação com as vertentes experimentalistas, que reduziam o humano aos conceitos oriundos da *Psicologia Social* hegemônica. Naquele momento, os problemas que se colocavam não levavam ao imperativo de questionar a centralidade do humano na *Psicologia Social* como parte de um projeto de revisão crítica. Dessa maneira, os animais terminaram por ficar confinados aos espaços de pesquisa etológica, concentrados nos departamentos de *Psicologia Experimental*, os quais, por sua vez, se desenvolveram à parte das discussões que impregnavam a *Psicologia Social* do mesmo período. Os animais não humanos ficaram

restritos às perguntas que lhes foram dirigidas por psicólogos experimentalistas, sobretudo, evolucionistas ou comportamentais.

Ao ficar apartada da Psicologia Social herdeira das correntes críticas na América Latina, a Etologia, desenvolvida nos laboratórios de Psicologia, se converteu num tipo de “Ilha Deserta” (Deleuze, 2004) para psicólogos sociais não evolucionistas, que se interessam pelo estudo da agência sem restringi-la ao humano. O que acontece lá? Que práticas podemos trazer da Etologia para as Psicologias Sociais Multiespécie? Quais histórias derivarão do (re)encontro com os estudos sobre animais na etologia traduzidos e colocados sob outras questões pelas Psicologias Sociais Multiespécie?

A Psicologia Social brasileira, herdeira da virada crítica das décadas de 1970 e 1980, dificilmente se propõe a pensar as relações entre humanos e outros animais e, quando o faz, em geral, os animais são posicionados num estatuto subtrativo em relação aos primeiros ou a um platô de humanização. Este capítulo, em tom ensaístico, aponta algumas pistas para pesquisas que se movem nas conexões entre Psicologia Social e Etologia, sem pretensão de exaustividade.

Ao abandonarmos, ao menos, no plano da imaginação política, o legado moderno-colonial – especista, antropocêntrico e racializado a partir da branquitude – em prol da interdependência e emaranhados ontológicos que nos definem desde olhares não eurocêntricos (Ferreira da Silva, 2019a), aproximamo-nos do questionamento das narrativas temporais lineares que orientam a produção da racialidade articulada ao discurso sobre as espécies (Haraway, 2017) que se articula a “opressões conectadas” (Nascimento, 2017), ao tempo que reposicionamos o lugar da fabulação e da ficção como algo mais que uma oposição ou escape a um real que lhe seria externo.

Trata-se de escapar à ciência como agonística e exercício militarizado, para pensar a ciência e a vida, em sua plenitude, na proposição da simpoesis e da interdependência entre viventes alocados em diferentes espécies no projeto moderno colonial (Galindo, Lemos & Silva, 2021). No lugar da competição, a interdependência como condição para vida, incluindo-se aí desde pequenas criaturas como bactérias e águas vivas a humanos e humanas. Lynn Margulis observa, sobretudo, bactérias e processos de infecção, volta-se às bordas das criaturas, substituindo a competição como cooperação.

Estamos diante de uma reviravolta feminista nas narrativas biológicas e no modo como entendemos a constituição de humanos e não humanos. Vamos nos constituindo por meio de infecções mútuas, não sendo possível rastrear cada espécie isoladamente. Esta virada nos interpela por políticas de escrita que transitam entre o ficcional e o factual, deslocando-se num continuum que impede classificações fixas fundadas numa noção de verdade especular.

Ursula Le Guin (2021) se propõe a pensar, em Teoria da bolsa da ficção, narrativas que partem dos gestos de coleta, distanciando-se dos gestos bélicos. Interpela-nos a revisarmos as narrativas heroicas masculinistas orientadas pela caça. No lugar da caça, emerge a bolsa coletora. Assim, ao passo que as narrativas fundadas no herói estão ligadas à conquista, por meio da imposição da força; as narrativas como bolsas estão ligadas à coleta sem que agonística seja o seu fundamento, histórias não orientadas pelo conflito. Le Guin (2021) comenta haver lido em um manual de escrita que todos os romances demandam conflitos,

ao que contrapõe o argumento de que em narrativas concebidas como “bolsa/barriga/caixa/patuá, [conflito, competição, estresse, luta etc.] podem ser vistos como elementos necessários de um todo que, por si só, não pode ser caracterizado nem como conflito nem como harmonia, já que seu propósito não é nem o da resolução nem o do êxtase, mais o processo contínuo.”

Com efeito, nas diferentes áreas de atuação em Psicologia Social, histórias, narrativas, vêm sendo gestadas nos encontros entre humanos e não humanos que não necessariamente subentendem dominação, narrativas mais orientadas à interdependência que à autonomia. Contá-las engendra transformações nos modos de viver que estamos criando. No Brasil, estas histórias vêm sendo contadas a partir da introdução dos estudos em Teoria Ator Rede e, sobretudo, das epistemologias feministas em diálogo com os estudos sobre contracolônialidade e crise ecológica. Nestas narrativas, algumas categorias centrais, a exemplo do cuidado, são repensadas e redimensionadas (Mello, 2018), ao passo que práticas de trabalhos em grupo se aproximam mais explicitamente da dimensão poética (Galindo, Mello, Moura & Soares, 2022).

Mais recentemente, com as traduções ao português dos trabalhos sobre fabulação nos estudos negros radicais, sobretudo em sua versão poética, com destaque para os trabalhos de Denise Ferreira da Silva, desenha-se um cenário propício para giros importantes na Psicologia Social no que concerne à imaginação política. Tais textos, ao lado dos trabalhos de Donna Haraway sobre figuração/fabulação nos permitem seguir pesquisando em meio aos dilemas que nos são apresentados como alternativas infernais entre viver ou morrer, não ceder a respostas dualistas é um incômodo e chama por um ruminar conjunto ao invés de uma decisão derivada de ato voluntarista individual (Galindo, Mello & Milioli, 2017; Galindo, Lemos & Silva, 2021; Galindo & Fernandes, 2021).

O Pensamento Negro Radical coloca em xeque a própria racialização sem concessões a um humanismo frágil e eurocêntrico, perguntando-se como opera e como torcê-la por meio de experimento conceituais e poéticos (Ferreira da Silva, 2014; 2019). Conforme aponta Dias-Benitez (2021), o pensamento negro radical deriva dos movimentos sociais afro-americanos formais (organizações) e informais (reuniões para cânticos e danças para planejamento das fugas), das criações dos Departamentos de Estudos Negros e Africanos nas universidades americanas, assim como de pedagogias engajadas capazes de dissentir no interior das instituições acadêmicas em que pesem as reações frontais contra as docentes como documentam a feminista chicana Gloria Anzaldua (Anzaldua, 2021) e a intelectual negra bell hooks (2013; 2021).

Não propomos a simples constatação de que devemos considerar não humanos, em nossas pesquisas, como se se tratasse de um todo homogêneo. Trata-se de ir para além da busca de um paraíso perdido. Como nos lembra Félix Guattari (1989/1990), pensar em Ecologias convida a uma perspectiva ético-política que “atravessa as questões do racismo, do falocentrismo, dos desastres legados por um urbanismo que se queria moderno, de uma criação artística libertada do sistema de mercado, de uma pedagogia capaz de inventar seus mediadores sociais etc. (Guattari, 1989/1990, p. 14).

Ao deixarmos de lado o pesadelo moderno-colonial de criaturas autopoieticas e autossustentáveis em prol da figura da simpoiesis (Haraway, 2019) baseada na interdependência,

aproximamo-nos do questionamento das narrativas temporais lineares que orientam a produção da racialidade ao lado do discurso sobre as espécies (Haraway, 2017) em “opressões conectadas” (Nascimento, 2017), ao tempo que reposicionamos o lugar da fabulação e da ficção como algo mais que uma oposição ou escape a um real que lhe seria externo e oposto.

Busca-se contribuir para repensar a própria noção de Social que embasa e sustenta as diferentes Psicologia Social com vistas a perspectivas menos antropocêntricas (Galindo, 2003, Galindo, 2011). Para abordar intersecções entre epistemes feministas, estudos decoloniais e poética negra radical, dois operadores se mostram importantes. Um primeiro que diz respeito ao modo como lidam com as dicotomias antropocêntricas herdadas do projeto moderno-colonial, bem como alternativas propostas e um segundo que concerne no lugar da ficção/fabulação como recurso teórico-metodológico. Conforme argumenta Brian Massumi (2018), da animalidade depreende-se uma ética não categórica (uma ética-estética) povoada por acontecimentos. Para o autor, torna-se crucial lançarmo-nos na aventura de uma lógica da “múltipla inclusão” onde as singularidades e indiscernibilidades podem gozar do espaço antes conferido à escolha entre identidade e indiferenciação.

Ou seja, trata-se de um convite a um mundo onde proliferam “diferenças emergentes”, e onde, portanto, não podemos presumir diferenças categóricas entre animais humanos e não humanos; entre plantas, animais e humanos. Ao contrário, trata-se de acompanhar como emergem os emaranhados que constituem os/as viventes e modos de viver em interdependência, bem como as práticas divisórias que os delimitam e produzem alteridades nas quais a agência é distribuída, por exemplo, entre viventes humanas e plantas.

Desse modo, propomo-nos à artesanaria das narrativas desprovidas do heroísmo humano, desarraigando-nos da ideia de autonomia. O que encontramos? Um ofício curioso que consiste em tornar fascinante narrar relacionais com cães, plantas, grãos e outros viventes sem recorrer aos subterfúgios heroicos. Ao referir-se à escrita do romance, Ursula Le Guin (2021, p. 23) pontua: “Eu disse que era difícil contar uma história fascinante sobre como extraímos aveias selvagens de suas cascas, não disse que era impossível. Quem disse que escrever um romance era fácil?”

Depreende-se da provocação de Ursula Le Guin que a pertinência das narrativas que contamos em Psicologia Social com as plantas e animais (tal qual o fazemos nos romances) vai se dando a partir do seu potencial generativo, ou seja, a partir do acompanhamento de como vão ramificando outras histórias. Neste sentido, as históricas coletoras nunca findam, germinam e seguem seu curso à medida que perturbam as divisões coloniais modernas entre humanos e demais viventes, bem como a superioridade do primeiro sobre os demais. Nossas histórias vão se confundindo ao mundo e se tornando cada mais cotidianas.

Políticas de pesquisa orientadas pela figura da bolsa coletora são muito sensíveis, concernentes a um tipo de escrita relacionado a um trabalho que exige resistência, persistência, paciência, cuidado, seriedade e, principalmente, colaboração. Embora se trate de uma jornada difícil, não é sobre resignação: é sobre cultivar e esperar o melhor, mas coisas ruins também podem acontecer. Não é seguir em um único caminho, obstinado a chegar em um ponto. Não. Trata-se de se aventurar pelo caminho, se interessar, imaginar, construir, ganhar, perder: trata-se de vida e de morte. Atravessar caminhos minados em um planeta ferido não é fácil, mas também não é impossível; exige fazer alianças, construir

pontes, redes simbióticas multiespécies. “Semear mundos significa estender a história das espécies companheiras, para incluir mais de sua incessante diversidade e seu problema urgente” (Haraway, 2019, p. 182, tradução nossa).

Para Descola (2015), mais do que referirmos à “natureza” que já seria uma purificação moderna, podemos referir aos modos de composição de mundos nos quais o que, numa lógica ocidental, entra como natureza se torna animado, ou seja, recebe alma e um modo de existência próprio não menor que o dos humanos. O autor recorre e atualiza o conceito de animismo, para salientar que, para alguns povos e em alguns territórios, aquilo que entendemos como “natureza” tem subjetividade. Refere ao animismo como uma continuidade de almas e descontinuidade dos corpos, onde “pessoas dotam plantas, animais e outros elementos de seus ambientes físicos de subjetividade e estabelecem com estas entidades todo tipo de relação pessoal, seja de amizade, troca, sedução ou hostilidade (Descola, 2015, p.12)”.

Nesse sentido, plantas, animais e outros entes ao invés de performarem como uma “natureza” separada do humano podem adquirir modos de existência e, por meio de rituais, se comunicam com os vivos e com eles compõem uma mesma energia vital para continuidade do povo negro na diáspora que recebe diferentes nomeações. Sidnei Nogueira (2020), em livro recente sobre intolerância religiosa, frente às práticas das comunidades afrodiáspóricas em comunidades tradicionais de terreiro, junto a animais que são lidas a partir de uma ótica colonial como “morte e sacrifício”, argumenta que nos ritos nos quais participam animais não há sacrifício, o que há é comunhão: animal e humano se tornam um e caminharão juntos daquele momento em diante. Para o autor, as comunidades tradicionais de terreiro são espaços quilombolas de matrizes africanas que se atualizam no Brasil, os quais, como vimos na fase anterior da pesquisa, possuem fortes ressonâncias com os palenques colombianos, guardadas suas singularidades.

Descola (2016) lembra-nos que apesar de parecer crível ao senso comum a fronteira entre natural e cultural, esta fronteira cotidiana se mostra em mesclas de práticas que são, simultaneamente, naturais e sociais, naturais e culturais. Para o autor, desfazer a aparente obviedade do projeto moderno colonial é necessário inventariar modos de existência, partilhar do cotidiano, compreender o que fazem aqueles e aquelas que estão nas bordas da modernidade. Mais, o autor salienta que este inventário e convivência requerem tempo. Num largo projeto etnográfico junto aos Achuar no Equador, Descola observou que nos sonhos, animais e plantas apareciam com formas humanas. Ao indagar a um Achuar sobre este aspecto, ele prontamente respondeu: no sonho aparecem humanos porque não estão vestidos como plantas e animais. Ou seja, para os Achuar, plantas e animais não se distinguem do humano em substância, mas em forma, a qual varia nos períodos noturno e diurno.

Em territórios quilombolas acompanhamos múltiplas performances das plantas no cotidiano, as quais são mais do que meros recursos a serem utilizados para finalidades específicas: as plantas são acionadas para práticas de cura, com os cuidados que lhes são conferidos como necessários para sua atuação os quais variam desde a posição do sol ao pedido de permissão para o uso. Solicita-se permissão a uma planta para colhê-la, de maneira análoga ao modo como numa lógica ocidental, solicita-se permissão a alguém para tocar-lhe o corpo; o mesmo para os rios e outros entes. Na cosmologia bantu que prevalece em alguns

terreiros negros no Brasil, as plantas de cura fazem parte de uma grande biblioteca à qual apenas algumas pessoas com conhecimentos específicos e reconhecimento comunitário podem aceder (Santana, 2020). Animais, plantas, rios e outros viventes se relacionam com os humanos reconhecendo suas fisicalidades singulares, não sendo da ordem da agência humana por meio da produção de sentidos a única direção das práticas sociais naturais.

Incorporando as colaborações de Felipe Descola (2015), entendemos que ao lado das purificações e hibridações fomentadas pelo sistema moderno colonial, coexistem lógicas não binárias em territórios de povos indígenas e afro diaspóricos que requerem, inclusive, por parte das ciências sociais e da Psicologia, a criação de expressões conceituais capazes de dar conta das realidades que ali se instituem e suas ontologias. De acordo com Arturo Escobar (2003, 2011), mais do que referir ao que há de hibridações no projeto moderno, caber-nos-ia uma tarefa propositiva de contracolonizar a noção moderna de natureza, tarefa esta que entendemos ser axial para a Psicologia Social.

Anna Tsing (2021), antropóloga de origem oriental que vive nos Estados Unidos, acompanha coletores e coletoras de cogumelos nas ruínas americanas. Coletores e coletoras que não encaram a coleta de cogumelo matsutake como um trabalho. O trabalho de Tsing a respeito dos cogumelos matsutake aborda vários aspectos que nos interessam: questões de método, pois faz uma crítica ao modo da ciência moderna, que busca pureza e neutralidade; o método de Tsing une amor e curiosidade autêntica à pesquisa científica e, a partir disso, elabora algumas concepções, como indeterminação e sobrevivência contaminada e coletiva. E busca rupturas, fraturas nas unidades aparentemente fechadas do Antropoceno e a ideia da dominação capitalística que olha somente em uma direção, aquela que ruma ao progresso, para uma mudança que almeja diminuir o ritmo dessa corrida heroica e caminhar por entre bosques destruídos, praticando a arte da observação cuidadosa, com o objetivo de encontrar vida em meio a ruínas. Trata-se de uma vida que só é possível através da interdependência simbiótica no agenciamento, no conjunto ou evento de seres humanos e não humanos, os quais, em aliança, dão início a uma cadeia de fornecimento de um cogumelo exótico, o matsutake, que, desde seu surgimento e com sua coleta, interconecta histórias e memórias de guerra e destruição, ou seja, sobrevivências precárias que somente por meio de uma contaminação coletiva e colaborativa são capazes de florescer entre ruínas.

Embora o surgimento dos matsutakes seja alheio a uma produção, o matsutake entra dentro da lógica do sistema capitalista global, mas Tsing (2021) observa que ele cria uma diferença, um rasgo, uma brecha, que dá margem para uma possibilidade alternativa, o que ela chamou de uma acumulação de resgate, em que se contaminam formas capitalistas e não capitalistas, na tentativa de estabelecer uma sobrevivência mesmo que precária, de forma coletiva, em um mundo imerso em ruínas. Tsing (2021) constrói o conceito de “acumulação de resgate” como uma prática pericapitalista, buscando habitar o entremeio da cadeia de produção capitalista, as brechas que encontra entre a contaminação que se dá entre “[...] aqueles elementos não capitalistas dos quais o capitalismo depende” (Tsing, 2021, p. 97, tradução nossa).

Para Tsing (2021), seguir o trajeto da cadeia de fornecimento do matsutake do Oregon ao Japão é seguir as parcelas do capitalismo de resgate, onde, por vários momentos, dentro dessa cadeia, se sai e se entra na lógica capitalista global; esses momentos seriam os ritmos

do capitalismo de resgate, porque, para ela, o capitalismo não pode ser concebido apenas como uma abstração vista em sua forma de escalabilidade e expansão, sendo necessário considerar as parcelas que o compõem: “O dinheiro se converte em capital de investimento, capaz de produzir mais dinheiro. O capitalismo é uma máquina de tradução para produzir capital, a partir de toda a classe de meios de subsistência, humanos e não humanos” (p. 185, tradução nossa). O cogumelo matsutake tem uma origem específica, em um contexto e uma relação em seu entorno, e segue um trajeto, no qual vai realizando traduções em uma rede de agenciamento multiespécie. Não vemos o capitalismo, mas as parcelas que o constituem, sendo cada parcela uma história diferente; não estamos dançando a mesma e nem uma única música, há uma polifonia de sons, essas são histórias precárias de sobrevivência em meio às ruínas do desenvolvimentismo.

A cadeia de fornecimento do cogumelo matsutake tem início no Oregon, onde os coletores vivenciam uma realidade local, com sua prática, que por muitos e devido à sua história e significado é encarada como liberdade, desenvolvendo uma relação significativa com o matsutake. Nesse sentido, a atividade não é uma alienação, ao mesmo tempo que é precária, no entanto, não está relacionada à precariedade que se espera de uma mão de obra assalariada, explorada de modo típico dentro da relação trabalhador-empregado, no capitalismo. Os coletores negociam o produto, realizam a venda e ele é despachado para o Japão, sendo que, nesse despacho, acontece a etiquetagem do produto através de uma empresa canadense, momento no qual entra no circuito da cadeia de fornecimento global, se tornando um inventário etiquetado. Ao chegar ao Japão, o mesmo cogumelo, já etiquetado e portador de valor comercial, entra em outra cadeia de comercialização, dentro de outro país. No Japão, ele é bastante apreciado, tanto como um recurso gastronômico quanto como um presente com valor de aquisição; de qualquer modo, é requintado, raro.

Tsing (2021) inclui a perturbação como um elemento fundamental para compreender essa coordenação, sendo que a perturbação é qualquer acontecimento que altere um ecossistema, “[...] a perturbação abre o caminho aos encontros transformadores, possibilitando novos conjuntos de paisagens” (Tsing, 2021, p. 219, tradução nossa). Não sabemos de antemão como irão se desenrolar as consequências da alteração, se dela decorrerá algo bom ou ruim, ou quão boa ou ruim dependerá da escala de seus efeitos, desde pequenas a grandes, desde em curto e em longo prazo, podendo ser boa ou ruim, causada por humanos ou por não humanos.

A autora narra uma iniciativa em Kyoto, no bosque de Satoyama, em que pesquisadores, dentre outros voluntários, se uniram para revitalizar o bosque, trazendo de volta o pinheiro vermelho e, com ele, o matsutake; esse caso envolveu humanos, perturbando o espaço com intenção de abrir o bosque e, assim, facilitar o surgimento do pinheiro vermelho, o qual nasce em espaços abertos, recebendo bastante luz e, através da conexão simbiótica com o pinheiro, surge o matsutake. A iniciativa de Satoyama é central e fundamental para Tsing. Por conseguinte, podemos elencar três questões que a autora discute, a partir desse acontecimento: primeiro, a compreensão de uma ecologia heterogênea, preocupada com a escalabilidade das intervenções humanas, pois o que Satoyama ensina é não evitar a perturbação humana, encarando-a, de modo uniforme, como algo ruim ou bom, como é colocada na ideia do progresso; entretanto, é verificar quão boa ou ruim pode ser, dependendo do nível dessa perturbação, ou seja, de sua escalabilidade ou não. Logo, em meio aos

problemas, através da observação, há que seguir se as parcelas, os patches, segundo Tsing (2021) sugere, de sorte a identificar quem ou o que são aliados ou não.

O grupo voluntário em Satoyama reúne pessoas diversas, jovens, idosos e crianças, em torno da busca da revitalização de possibilidades futuras, pois muitos idosos que ali estão não chegarão a ver o matsutake brotar, conforme Tsing (2021, p. 354, tradução nossa): “Satoyama se converte, assim, em uma zona onde existe a oportunidade de florescer relações sociais que transcendem o humano”. São práticas de ressurgimento, onde “ressurgência é o trabalho de muitos organismos que, negociando através de diferenças, forjam assembleias de habitabilidade multiespécies em meio às perturbações” (Tsing, 2019, p. 226). O ressurgimento do bosque é a possibilidade de vida que se dá por meio da colaboração e além da escala humana.

Emanuele Coccia (2018) argumenta que as plantas não possuem orelhas, narizes, focinhos e outros órgãos mais próximos do nosso especismo e zoocentrismo. É certo, e parece elementar num primeiro olhar sobre a discussão. Contudo, por meio da atenção a estes pequenos detalhes, o autor, em diálogo com a tradição filosófica, efetua uma virada que me interessa para a finalidade desta exposição. O autor propõe que as plantas colocam um limite ao excepcionalismo humano um limite diante do qual é forçoso reconhecer “Nunca poderemos entender o que são as plantas, se não entendemos o que é o mundo”. Não há como dissociar nem metafisicamente nem ontologicamente plantas e mundo. Escreve que a vida da maioria dos organismos está enredada à vida vegetal como produtos da colonização no cotidiano- móveis, comida, oxigênio. Num gesto especulativo fabuloso nos provoca a pensar que a ausência de mãos nas plantas ao invés de um sinal de inferioridade evolutiva pode ser lida como signo da imersão das plantas na matéria mesma que a faz emergir e onde adquire duração.

Entendemos que os giros vegetal e animal, aliado às epistemes feministas, confluem para movimentos contracoloniais de pensamento e pesquisa, nos quais a cosmofobia não se coloca como horizonte. A cosmofobia é definida por Antonio Bispo dos Santos (2018) como uma doença dos colonialistas, de base monoteísta, produtora de saberes frágeis, fragmentados, sintéticos que derivam no medo do cosmos. Antonio Bispo dos Santos (2015) ao pensar contracoloniação diferencia confluência, transfluência e influência. De acordo com ele, colonialistas nunca podem confluir, apenas influir. Transfluir é diferente de transportar, colonialistas e contracoloniais transfluem. No entanto, apenas contracoloniais transfluem para confluir.

Retomando à imagem que abre este texto, como olhar com os olhos de Maripuaana? Como o exercício fabulativo de olhar pelos olhos da serpente pode contribuir para levar a sério as bolsas de ficção deixando de lado as pretensões moderno-coloniais de alçar-nos a fatos? Quais posições se colocam para pesquisadores e pesquisadoras a partir deste convite? O Projeto Águas Potiguara do qual trouxemos uma breve narrativa ao início deste capítulo conflui com aningas, serpentes, sonhos... Na página do projeto, um dos integrantes, ecólogo, relata haver sido abraçado por uma serpente durante a noite, ela o visitou em sonho após o manejo no qual a colocou em um cesto de roupas para soltá-la no dia seguinte.

Para abordar as confluências, Antonio Bispo indaga “Como as águas doces do Rio Nilo e do Rio São Francisco se encontram se há um oceano de água salgada no meio?” Ao que

responde, encontram-se pelas nuvens de água. Ao se encontrarem, dois rios confluem em sua foz, nas nascentes permanecem os rios que nasceram. As confluências são contracoloniais derivando de cosmologias politeístas. Encontram-se pela chuva, pelo céu, pelo cosmos. Encontram-se e nem por isso se confundem inteiramente amalgamando-se numa única substância que ignora suas trajetórias.

Levar a sério as narrativas ‘como bolsas da ficção’ requer políticas de pesquisa em Psicologia Social que operam por confluência, requer lidar com a doença colonista da qual nos fala Antonio Bispo dos Santos, a cosmofobia. Numa transmissão de 2021, no registro da oralidade, pontua o autor quilombola que a cosmofobia não é adjetivável, pois resulta de um pensamento orgânico. A cosmofobia faz com que colonialistas não falem a linguagem das plantas, dos ventos, dos rios. Não podem falar uma língua cosmológica não ocidental, tão somente a língua sintética, marcados pelo terror. Narra ele: “Eu sempre digo que o melhor modo de compreender a transfluência e confluência é seguir o curso das águas. Seguir as águas (Bispo, 2021)”.

Antonio Bispo se coloca como relator de saberes que não está interessado em produzir conceitos, como alguém que traz explicações a partir de acompanhamentos de trajetos, que produz “palavras germinativas” e nunca conceitos. É possível a uma ciência cosmofóbica como a Psicologia Social, sobretudo aquela realizada sob os escombros das caravelas colonialistas nas Américas, confluir com viventes diferentes do humano e outras humanidades que não aquelas orientadas pela modernidade-colonialidade para além dos malfadados estudos de caso? Como Transfluir sem influir? Contando histórias como bolsas de ficção? Narrando conceitos como ficção? Deixando os conceitos em prol das palavras germinativas? E se fazemos estes movimentos, o que nos caracteriza como campo de saberes e práticas?

Tsing (2021) refere ao mundo como polifonia vital, no entanto, estamos somente acostumadas a escutar uma única música. A marcha rumo ao progresso, dentro de uma agitada narrativa heroica de ações e conquistas pareceu por muito tempo atrativa, nos ludibriou, nos obnubilou – parecia que íamos para algum lugar melhor, mas, ao invés de recompensas, nos levou a um mundo de catástrofes (Stengers, 2015) e a um mundo de sobrevivência precária (Tsing, 2021). Ana Tsing argumenta que as monoculturas nos cultivares, nas epistemes e nas ontologias “ao invés do romance conectando as pessoas, as plantas e os lugares, os monocultores [europeus] nos apresentaram o cultivo pela coerção”. Por isto, escolhe acompanhar os terrenos úmidos para a coleta de cogumelos, acompanhando coletores, sujando os pés nas caminhadas, aprendendo a sentir odores, a rearticular o corpo em novos agenciamentos.

Nas pesquisas que realizamos alguns deslocamentos metodológicos vem sendo operados, dentre eles, liberar as imagens da ânsia de descrevê-las, liberar histórias da ânsia de analisá-las. Assim, torna-se possível que nos deparemos com histórias comentadas e não com histórias analisadas, imagens sem legendas, figuras soltas que germinam mundos, confluindo seguindo com terror cosmofóbico colonialista que nos assombra ao tempo que nos contamina numa polifonia vital. Nas experiências de produção de saberes que não podem ser antecipados, eixos de dominação especistas perdem força de organização das narrativas. Objetividade forte e formação de heterotopias se dão num exercício que é compositivo.

Narrar desde posições situadas é um processo que não se concebe autonomamente, já que uma localização é um território espaço-temporal concebido coletivamente, coabitado.

De acordo com Glória Anzaldúa (2021), feminista chicana, a arte situada de narrar quando pensada nos contextos marcados fortemente pela violência colonial, requer diferentes alfabetismos e ouvir múltiplas vozes simultaneamente, algumas delas humanas e outras não. Políticas ontológicas que recolocam animais e vegetais nas práticas conexão e desconexões com humanos devolvem-nos ao cerne do nosso texto que a necessidade de produzir tecnologias para contar histórias que nos permitam conviver com problemas densos de um tempo marcado por catástrofes. O que se quer com estas tecnologias narrativas, no percurso que fazemos, são confluências, não oposições e binarismos. O que se quer é percorrer os complicadores, as complicações, potencializar as alegrias.

Para Isabelle Stengers (2015), na difusão e celebração das que nadam contracorrente pode estar nossa chance de êxito, nossa saída de um futuro bárbaro. A autora nos provoca com trecho de uma pequena fábula especulativa que produz uma gênese do mundo iniciada pelo vento e não pelo verbo. Escreve ela,

No início havia o vento. Como no princípio, bem no princípio, nestes tempos dos quais só as plantas guardaram a memória, nestes tempos em que não éramos ainda, onde nossa existência era tão pouco provável que mesmo a promessa (ou a maldição) de nossa chagada poderia ser acolhida com um riso incrédulo, se as plantas tivessem conhecido o riso e a incredulidade, o que é ainda mais incerto. Não havia animais. Somente as plantas, o vento e a água. As plantas aprenderam o vento e a água e, assim, elas começaram a viajar. [...] As plantas aprenderam a paciência: a água que era preciso esperar e o vento que era preciso domesticar. O desejo não tinha ainda nascido, enfim, como aparece mais tarde. Talvez apenas algumas formas de embriaguez dormente das quais os vegetais guardaram segredo. Depois, vieram os animais e foi neste momento que as plantas aprenderam a potência do desejo, aprenderam a se fazer desejar. As flores e os frutos acompanharam o desejo e os animais acompanharam as plantas. Estranhas núpcias foram celebradas com esta sementeira. Acreditava-se capturar os frutos, as flores e o pólen, este que estava sendo de fato capturado. A beleza, segundo alguns, teria nascido neste momento.

Referências

Anzaldúa, Gloria. (2021). *A vulva é uma ferida aberta e outros ensaios*. Rio de Janeiro: A Bolha.

Barad, Karen. (2006). *Meeting the Universe Halfway: quantum physics and the entanglement of matter and meaning*. Durham: Duke University Press. Doi: <https://doi.org/10.1215/9780822388128>

Barad, Karen. (2012). «Interview with Karen Barad». In Rick Dolphijn & Iris Van Der Tuin. *New Materialism: Interviews & Cartographies* (pp.48-70). Michigan: Michigan Publishing, University of Michigan Library

Dias-Benitez, Elvira (2021). *Vidas Negras: pensamento radical e pretitude*. In Hortense J. Spillers, Sylvia Wynter, Saidiya Hartman, Fred Moten, Denise Ferreira da Silva. *Pensamento Negro Radical: antologia de ensaios* (pp. 1-15). São Paulo: N-1 Edições.

Carvalho, Ana M. A. (1994). O que é “social” para a psicologia? *Temas psicol.*, Ribeirão Preto, 2 (3), 1-17. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-389X1994000300002&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 11 mar. 2022.

Coccia, Emanuele. (2018). *Vida das plantas – uma epistemologia da mistura*. Florianópolis: Cultura e Barbárie.

Despret, Vinciane. (2021). *Simbiología: conversaciones indisciplinadas: Vinciane Despret y Pablo Méndez*. disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=BqIWI12sGcs>.

Farr, Roberto M. (2010). *As raízes da psicologia social moderna*. (9. ed.). Rio de Janeiro: Vozes.

Ferreira da Silva, Denise. (2014). “Toward a Black Feminist Poethics: The Quest(ion) of Blackness Towards the End of the World”. *The Black Scholar*, 44(2), 81-96.

Ferreira da Silva, Denise. (2019a). *A dívida impagável*. Edimburgo; São Paulo: Oficina da Imaginação Política/Living Commons/Casa do Povo.

Ferreira da Silva, Denise (2019b). “How.” E-Flux # 105 (<https://www.e-flux.com/journal/105/305515/how/>). December.

Ferreira da Silva, Denises (2019). “Em Estado Bruto.” *Ars*, 17(36), 45-56.

Galindo, D. C. (2003). Sobre os ciborgues como figuras de borda, *Athenea Digital*, Barcelona, 4, 1-10.

Galindo, Dolores. (2011). Experimentos Ontológicos. Variações Queer. *Revista Polis e Psique*, 1(n. spc.), 90-111.

Galindo, Dolores, & Milioli, Danielle. (2017). Para esquecer futuros salvíficos e permanecer com o problema. In E. F. Rasera, M. S. Pereira, & D. Galindo (Orgs). *Democracia participativa, Estado e laicidade: Psicologia Social e enfrentamentos em tempos de exceção* (pp. 95-118). Porto Alegre: ABRAPSO.

Galindo, Dolores, Milioli, Danielle, & Mélo, Ricardo. (2016). «Psicologias sociais responsivas para com animais». *Athenea digital*, 16(2), 373-88. <https://raco.cat/index.php/Athenea/article/view/311646>. Acesso em 07 de março de 2022.

Galindo, Dolores, Silva, Fábio Henrique Martins, & Lemos, Flávia Cristina Silveira. (2021). Feminismos ciborgues em uma cama de gato, ciência e saberes coletivos universitários de mulheres. *Pesqui. prá. psicossociais*, São João del Rei, 16(3), 1-14. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-89082021000300014&lng=pt&nrm=iso>. acesso em 06 mar. 2022.

Galindo, Dolores, & Milioli, Danielle. (2020). Psicologia e etologias: algumas contribuições de Deleuze, Haraway e Despret. *Rev. Polis Psique*, Porto Alegre, 10(1), 63-84. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2238-152X2020000100005&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 07 mar. 2022. <http://dx.doi.org/10.22456/2238-152X.89736>.

Galindo, D., & Fernandes, S. L. (2021). Da ruptura do pacto com a transparência:. *Revista Espaço Acadêmico*, 21, 10-20. Recuperado de <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/60930>

Galindo, Dolores, Mélo, Ricardo, & Moura, Morgana. (2022). *“Congela o tempo para eu ficar devagarinho”*: poéticas Grupais em Psicologia. mimeo.

Guattari, Felix. (1990). *As três ecologias*. São Paulo, Papirus.

Haraway, Donna. (2016). Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes. *Clima Com Cultura Científica – pesquisa, jornalismo e arte*, 3(5), 139-146. Disponível em: <<http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/antropoceno-capitaloceno-plantationoceno-chthuluceno-fazendo-parentes/>>

Haraway, Donna. (2019). *Seguir con el problema: generar parentesco en el Chthuluceno*. (H. Torres, Trad.). Bilbao: Edición Consonni.

Hartman, Saydia. (2021). *Perder a Mãe: uma jornada transatlântica pelas rotas da escravidão*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.

hooks, bell. (2017). *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. 2ª ed. Trad. Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: WMF Martins Fontes.

hooks, bell. (2021). *Ensinando comunidade: uma pedagogia da comunidade*. São Paulo: WMF Martins Fontes.

Ingold, Tim. (2012). Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizontes Antropológicos*, 18(37), 25-44. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0104-71832012000100002>>. Epub 31 Jul 2012. ISSN 1806-9983. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832012000100002>.

Lather, Pierre, & Pierre, Saint. (2013). Introduction: Post-qualitative research. *International Journal of Qualitative Studies in Education*, 26(6), 629-633.

Le Grange, Lesley. (2000). Is qualitative research a meaningful term for describing the cross-fertilisation of ideas which characterises contemporary educational research? *South African Journal of Education*, 20(3), 192-195.

Souza, Lemos Leonardo. (2017). *Epistemes feministas e a psicologia do desenvolvimento: percursos na pesquisa sobre gênero sobre gêneros, sexualidades e juventudes*. Assis, 2017. (Livre-Docência em Psicologia do Desenvolvimento), Faculdade de Ciências e Letras de Assis – UNESP.

Lugones, Maria. (2020). Gender and Universality in Colonial Methodology. *Critical Philosophy of Race*, 8(1-2), 25-46.

Massumi, Brian. (2018). *O que os animais nos ensinam sobre política*. São Paulo: N-1 Edições.

Mélo, R. P. (2018). *Cuidar? De quem? De quê?: a ética que nos conduz*. Curitiba: Appris.

Stengers, I. (2002). *A invenção das ciências modernas*. Tradução de Max Altman. São Paulo: 34.

Stengers, I. (2015). *No tempo das catástrofes: resistir à barbárie que se aproxima*. Tradução de Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Cosac Naify.

Stengers, I. (2018a). Science fiction to science studies. In Stephen Meyer. *The Cambridge companion to Literature and Science. Literature and Science* (pp. 25-42). Cambridge: Cambridge University Press.

Stengers, I. (2018b). *Reclaiming imagination: speculative SF as an art of consequences: an interview with Isabelle Stengers*. Disponível em: <https://www.natcult.net/interviews/reclaiming-imagination-speculative-sf-as-an-art-of-consequences/> Acesso em: 12 dez. 2021.

Taddei, Renzo. (2015). “O lugar do saber local (sobre ambiente e desastres)”. In Siqueira, A.; Valencio, N.; Siena, M.; Malagoli, M. A. (Org.). *Riscos de desastres relacionados à água: aplicabilidade de bases conceituais das ciências humanas e sociais para a análise de casos concretos* (pp. 310-324). São Carlos: Rima.

Tsing, A. L. (2019). *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno*. Edição de Thiago Mota Cardoso e Rafael Victorio Devos. Brasília: IEB Mil Folhas.

Tsing, A. L. (2015). *The Mushroom at the end of the world: on the possibility of life in capitalist ruins*. Princenton, NJ: Princenton University Press.

Tsing, A. L. (2021). *La Seta del fin del mundo*. Tradución de Francisco J. Ramos Mena. Madrid: Capitán Swing.

Nascimento, Tatiana. (2017). Mas como toda opressão está conectada? In Lessa, Patrícia, & Galindo, Dolores. (Orgs.). *Relações multiespécies em rede: feminismos, animalismos e veganismo* (pp. 37-45). Maringá: UEM.