

PARA ALÉM DA ESPÉCIE, UMA CRÍTICA DECOLONIAL

BEYOND THE SPECIES, A DECOLONIAL CRITICISM

Sara Maia¹
Caetano Kayuna Sordi Barbará Dias²
Denise Pereira Leme³
Maria José Hötzel⁴

Resumo: Este trabalho consiste em apresentar de forma breve alguns conceitos da ciência moderna como *espécie* e *humano/animal*, que com seus mecanismos dicotômicos, hierarquizantes e homogeneizantes enaltecem e privilegiam uma maneira de viver e habitar a terra em detrimento de outras. O trabalho perpassa as ciências ambientais e sociais com uma abordagem crítica. O engajamento entre estas áreas sugere o reconhecimento e construção de outras maneiras de existir e resistir, além de uma política ativa em que animais não-humanos buscam no cenário colonial de cisões e violências, estratégias de sobrevivência.

Palavras-chave: humano/animal, espécie, multiespécie, não-humanos

Abstract: *This paper aims to briefly present some concepts from modern science, such as species and the human/animal divide, which, through their dichotomous, hierarchical, and homogenizing mechanisms, exalt and privilege one particular way of living and inhabiting the Earth at the expense of others. The work moves through environmental and social sciences with a critical approach. The engagement between these fields suggests the recognition and construction of other ways of existing and resisting, as well as an active politics in which non-human animals, within the colonial landscape of ruptures and violence, seek survival strategies.*

Keywords: *human/animal, species, multispecies, non-human*

¹ Sara Maia - Doutorando pela UFSC no programa de pós graduação em Antropologia Social. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0240216203608851>. Email: saraborgesmaia@gmail.com

² Professor Adjunto do Departamento de Antropologia e Docente Permanente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0618866780110833>

³ Professora Titular do Departamento de Zootecnia e Desenvolvimento Rural e do Programa de Pós-Graduação em Agroecossistemas da Universidade Federal de Santa Catarina. Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (UFSC). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1638169363472658>

⁴ Professora Titular da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Desenvolve atividades de ensino, pesquisa e extensão na área de Etologia Aplicada e Bem-Estar Animal, junto ao Departamento de Zootecnia e Desenvolvimento Rural e o Programa de Pós-Graduação em Agroecossistemas. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3638287209428196>

Introdução

A categoria que a ciência moderna denomina *animal* é moldada de acordo com necessidades e pressões da modernidade, assim como o *humano*, *natureza* e quem ou o que pertence a essas categorias. Um aspecto importante que abordarei neste trabalho também envolve o colonialismo, que, como parte constituinte e fundante deste sistema, junto ao racismo e especismo, cria condições e possibilidades para que tais categorizações e hierarquizações se estabeleçam e se fortaleçam diante das hegemonias.

Em suma, este trabalho parte do objetivo de trazer a discussão sobre pressupostos ontológicos da ciência moderna, como a dicotomia *humano/animal* e alguns de seus desdobramentos, como o conceito de espécie; também buscou-se dar luz a outras cosmologias que são frequentemente invisibilizadas no campo acadêmico/científico. Desta forma, emerge a importância de outras possibilidades de engajamentos e de conhecimentos, que se estabelecem pelo reconhecimento e respeito à diversidade – na construção e abordagem de ciências que abranjam aspectos sociais, políticos e relacionais.

Com o filósofo Ferdinand (2022), é possível pensar a respeito do que foi denominado por ele como fratura animal, ambiental e colonial, considerando as questões levantadas acima. Para o autor, as pressões provocadas pelo colonialismo direcionam uma homogeneização e valorização de apenas alguns grupos de humanos, não-humanos e sua forma de ser e estar no mundo. A narrativa direcionada à superioridade de um certo humano e uma certa forma de existir também é parte das bases de muitos dos conceitos da ciência moderna. Um destes conceitos é o de *espécie*, que também envolve os desafios e tensões para os que não se encaixam nesta categoria, seja em seu aspecto biológico ou social. Por exemplo, a ideia de supremacia branca e defesa do cativo para pessoas negras (Brito, 2016). Desde a concepção inicial associada ao valor das especiarias até o uso do termo para justificar segregações raciais, a ideia de espécie foi moldada por crenças sociais, científicas e até religiosas.

Já por aspectos biológicos, o conceito biológico de espécie pode não se aplicar a organismos de reprodução assexuada ou unissexual, que são grande parte da diversidade do planeta (González, 2018, p. 133). O ‘problema da espécie’ não apresenta uma solução ou consenso. Mayden (1997) identificou cerca de vinte e cinco conceitos diferentes. Diante das inúmeras problemáticas a este respeito, abordo de maneira enfática o trabalho de Haraway (2022). Lembrando que a autora, assim como Despret e outras, promoveu um grande movimento, denominado *virada específica* ou ‘*species turn*’, que teve início no salão multiespécie (*Multispecies Salon*), com uma série de debates, mesas

redondas, eventos e artes nos encontros anuais da Associação Americana de Antropologia nos anos de 2006, 2008 e 2010 (Kirksey; Helmreich, 2010).

Partindo das problemáticas mencionadas acima, os estudos multiespécies podem trazer alguma outra direção, pois buscam uma ideia de aproximação e familiarização; isso não inclui só mamíferos, mas também plantas, vírus, bactérias, águas, montanhas e todo um sistema relacional que poderia aparentar estar fragmentado ou isolado. As relações multiespécies, portanto, se apresentam como um contraponto a tais problemáticas; desta forma, mundos humanos e não-humanos podem ser percebidos de forma ativa, participante e emaranhada.

Assim como muitos estudos atuais buscam o protagonismo não-humano, ressalto a lacuna da participação ativa e situada de humanos, marcados pelos processos de marginalização racial, epistêmica e social. Por meio de corpos colonizados que atravessam processos de animalização, fica o questionamento de como eles se situam e participam destas relações multiespécies.

Aqui ressalto 'ciências', considerando de forma crítica sua definição, que ocorre com um único grupo que estabelece superioridade aos demais, no caso da ciência moderna como cultura moderna ocidental eurocentrada. O reconhecimento de outras ciências envolve, portanto, o questionamento sobre o conceito de ciência e seus modelos científicos, para que outros seres e mundos excluídos a este modelo possam ter voz e reconhecimento.

Este trabalho tem como base teórica para o pensamento decolonial o autor Malcom Ferdinand (2022), cuja formulação sobre o *habitar a Terra* e a crítica à modernidade colonial orientam algumas das reflexões aqui desenvolvidas. A análise se desdobra em diálogo com autores e autoras de diferentes áreas do conhecimento, como Donna Haraway, Lynn Margulis, Anna Tsing, Davi Kopenawa, Ailton Krenak, Philippe Descola, Tim Ingold e Vinciane Despret. Assim, a partir de uma perspectiva interdisciplinar e multiespécie, procuro articular o pensamento decolonial com aportes da filosofia da biologia, da antropologia e da ecologia política, compondo uma reflexão situada e crítica sobre as relações entre humanos e não-humanos. A partir da concepção de que o racismo e o colonialismo configuram modos de existência e de ocupação do mundo, busco tensionar a categoria de espécie e suas implicações nas formas de perceber, classificar e hierarquizar a vida.

1. Um pouco sobre espécies

Na tradição moderna ocidental, Mahner e Bunge (1997) identificam três correntes que fundamentam o pensamento sobre as espécies: o *idealismo* de Platão, o *conceitualismo* de

Aristóteles e o *nominalismo* de Ockham. O idealismo e o essencialismo, predominantes até o século XIII, conceberam as espécies como formas eternas e imutáveis, estabelecendo uma hierarquia entre gêneros e classes. Aristóteles, por exemplo, dividia o gênero *animal* entre o homem – dotado de razão – e os demais animais, tidos como inferiores (Ereshefsky, 2000). Essa estrutura classificatória foi mais do que uma ferramenta intelectual; ela moldou o modo como o Ocidente moderno aprendeu a perceber o mundo.

O *nominalismo*, surgido em oposição ao idealismo, poderia parecer uma ruptura com esse sistema. No entanto, ao negar a realidade das espécies enquanto essências e afirmar a existência apenas dos indivíduos, o nominalismo manteve o gesto de separação e classificação. A versão tradicional, presente em Buffon, Lamarck e Darwin, considerava as espécies meras convenções nominais; já o *neonominalismo* contemporâneo as reconhece como entidades concretas e históricas, sem deixar de lado sua função de ordenamento. Gonzáles (2018) observa que, durante o auge do nominalismo, especialmente no período de Lineu, a definição de espécie foi profundamente influenciada pelo criacionismo. Muitos nominalistas concebiam as espécies como fixas e imutáveis, resultado de um ato divino.

Essa relação entre nominalismo e criacionismo é central para compreender o enraizamento colonial do pensamento moderno. Ambos compartilham a crença em uma ordem pré-dada – natural ou divina – que autoriza classificar, nomear e hierarquizar. A colonialidade do saber opera justamente por meio dessa lógica, de transformar diferenças em desigualdades e relações em categorias fixas. Nomear uma espécie, um corpo ou um povo, na grande maioria das vezes, também implicou definir seus limites de existência, seu lugar no mundo e, muitas vezes, sua subordinação a um outro que detém o poder de nomear.

Mesmo após a formulação da teoria da evolução, Darwin não superou totalmente essas tensões. Sua obra revela uma ambiguidade: ao mesmo tempo em que reconhece a historicidade das espécies, mantém o conflito entre o contínuo da vida e a necessidade de classificá-la. Gonzáles (2018) argumenta que as teorias evolutivas modernas herdaram essa contradição e não superaram o impasse entre nominalismo e essencialismo, perpetuando o chamado “problema da espécie”.

Mayden (1997) identificou dezenas de definições de espécie, destacando a multiplicidade e o impasse conceitual que o termo carrega. Gonzáles (2018) interpreta essa proliferação de conceitos como sintoma de um dilema epistemológico mais profundo, uma tentativa de fixar, por meio da linguagem científica, um mundo que é intrinsecamente relacional e mutável. A própria ideia de uma “espécie original” ou “ancestral”, discutida desde Darwin e Hennig, revela a persistência de uma

narrativa genealógica e hierárquica – uma busca por origem e pureza que ecoa o pensamento colonial e suas obsessões classificatórias.

Essa mesma lógica dualista e hierárquica de classificação sustentou, no século XIX, formulações pseudocientíficas que legitimaram o racismo e o colonialismo. A Escola Americana de Etnologia, por exemplo, defendia que negros e brancos pertenciam a espécies distintas – argumento mobilizado para justificar tanto a escravidão quanto a crença na degeneração racial pela mestiçagem (Brito, 2016). Assim, o conceito de espécie consolidou-se como um instrumento de poder, atuando não apenas na taxonomia biológica, mas também na produção e manutenção das fronteiras entre o humano e o não humano, o civilizado e o primitivo, o sujeito e o outro.

Gonzáles (2018) lembra que o próprio conceito biológico de espécie é incapaz de abarcar a complexidade da vida, pois não se aplica a organismos de reprodução assexuada ou unissexuada – que constituem grande parte da diversidade planetária. Essa limitação revela o caráter normativo do conceito; ele define o que “conta” como espécie a partir de um modelo de reprodução e organização da vida centrado no humano e em sua lógica de diferenciação sexual.

O chamado “problema da espécie” é, portanto, mais do que uma disputa taxonômica: é um problema político e ontológico. Como lembra Hull (1997, apud Gonzáles, 2018), mesmo que houvesse consenso sobre o melhor conceito de espécie, nenhum seria claramente superior, pois a própria ideia de “espécie” é atravessada por pressupostos culturais e epistemológicos. Pensar criticamente sobre esse conceito implica não só reconhecer como ele se tornou uma ferramenta de separação e controle, mas também imaginar outras ontologias possíveis – capazes de acolher a interdependência e a multiplicidade das formas de existência.

O vínculo entre nominalismo, criacionismo e colonialidade evidencia como as classificações biológicas, longe de serem neutras, participam de um projeto epistemológico e político de “ordenamento do mundo”. A nomeação das espécies – humanas e não humanas – operou como instrumento de poder e legitimou tanto a exploração da natureza quanto a hierarquização entre povos. Assim, repensar o conceito de espécie é também descolonizar as formas de conhecer e de se relacionar.

Refletir sobre a palavra *espécie* é, portanto, revisitar os alicerces do pensamento colonial e as formas de ordenamento que o sustentam. É interrogar o modo como o criacionismo, o nominalismo e o colonialismo se entrelaçam na produção de fronteiras entre o humano e o não-humano, entre o que é reconhecido como “vida” e o que é relegado à condição de recurso. Questionar essas bases não significa simplesmente rejeitar a taxonomia científica estabelecida, mas desestabilizar a pretensão universal de seus critérios, reconhecendo-os como expressões situadas – a do Ocidente

moderno e colonial. Ao fazer essa análise crítica, é possível pensar em modos de habitar o mundo. Pensar *espécie* de forma crítica é uma aposta em mundos em que as diferenças não fundam desigualdades, mas possibilidades de coabitação e legitimidade de existências humanas e não-humanas invisibilizadas.

2. O humano/animal

Nesse sentido, ao buscar outras formas de compreender e habitar o mundo em coexistência com o que tradicionalmente foi classificado como “outras espécies”, torna-se necessário problematizar uma das mais enraizadas separações conceituais da tradição moderna ocidental: a dicotomia *humano/animal*. Tal distinção não apenas fundamenta estruturas epistemológicas modernas, mas também sustenta práticas hegemônicas de exclusão e hierarquização que moldam as relações entre seres vivos e seu entorno.

A dicotomia *humano/animal* tem como suas bases outros dois domínios, *natureza/cultura e humanidade/natureza*. O filósofo e pesquisador Debaise (2019, p. 1) inicia seu trabalho sobre a discussão da natureza na metafísica moderna a partir da seguinte hipótese: “os modernos teriam inventado um conceito de natureza para habitar a terra.” Para os modernos, do ‘gesto da divisão de corpos’ ou bifurcações se direcionam os dualismos, que se debruçam em uma hegemonia aniquiladora sobre maneiras de se relacionar e habitar a terra, sendo a ‘terra’ o solo comum que poderíamos ou ‘deveríamos’ habitar de múltiplas maneiras (Ibidem, p. 85). O autor busca romper com o conceito moderno de natureza a partir de desdobramentos da *experiência perspectivista* que ambiciona a não exclusão dos seres e modalidades de existência (Ibidem, p. 95).

Ainda no que diz respeito aos dualismos *humanidade/natureza* e *humano/animal*, é importante ressaltar que o chamado “animal” é comumente inserido no domínio da natureza⁵. Por essa razão, tais dicotomias serão, em determinados momentos, tratadas de forma convergente ao longo deste trabalho. A esse respeito, Ingold (2000, p. 63) observa criticamente que “os humanos são a única exceção, pois a essência de sua humanidade transcende a natureza”, apontando para uma construção moderna que atribui ao humano um estatuto ontológico à parte. Assim como Debaise problematiza a “invenção” da natureza pelos modernos, propõe-se aqui refletir também sobre a “invenção” do que se convencionou chamar de animal. A categoria designada pela ciência

⁵ Também é importante lembrar que, ao longo das violências coloniais, diversos grupos humanos foram animalizados, isto é, privados de sua condição de humanidade. Povos indígenas, por exemplo, foram frequentemente representados como “selvagens” – seres mais próximos da natureza do que da cultura – e, portanto, situados em uma zona liminar entre o humano e o animal. Mesmo quando não descritos como bestiais, muitas vezes foram romantizados a partir de uma ótica que os reduz à ideia de pureza natural, negando novamente sua complexidade e sua plena humanidade.

moderna como “animal” é, nesse sentido, moldada por múltiplos fatores – como sua função, utilidade e papel – em conformidade com as necessidades e racionalidades da modernidade ocidental.

Partindo dessa compreensão moderna da natureza como algo bruto, passível de ser dominado, lapidado e transformado, Ingold (2000), em sua obra *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, problematiza as oposições entre humanidade/natureza e humano/animal. No contexto do pensamento moderno, destaca-se a percepção dos meios de produção discutida por Marx e Engels, que se articula com o momento histórico em que o homem passaria a se diferenciar do chamado animal, marcando o surgimento de um discurso que sustenta a superioridade humana com base na racionalidade, no trabalho e na cultura.

Há muito tempo, Marx e Engels argumentaram que a produção era o critério essencial que diferenciava a humanidade dos outros animais. Os homens, disseram eles, “começam a distinguir-se dos animais assim que começam a *produzir* os seus meios de subsistência”. (Marx e Engels 1977:42 apud Ingold, 2000, p. 62, tradução própria).

Esse trecho evidencia uma marca central na constituição da identidade da humanidade moderna: a valorização da manipulação e da produção como elementos definidores do humano, sempre em contraste com aquilo que é denominado “natureza”. A partir disso, os limites historicamente atribuídos ao conceito de animal abrem margem para uma série de desdobramentos ontológicos, éticos e políticos. Essas delimitações influenciam profundamente nossas relações afetivas, práticas alimentares e a sustentação de um sistema complexo de vida terrena compartilhada. No entanto, tais implicações são frequentemente negligenciadas ou minimizadas diante das convenções hegemônicas ocidentais, que continuam a operar sob lógicas de separação, hierarquia e dominação entre espécies.

Ampliando estes desdobramentos relacionados à ‘invenção’ do *humano* e do *animal* pela modernidade, suas implicações também se associam a um modelo de hierarquização. Neste modelo, não só outros animais, mas também pessoas negras, indígenas, mulheres e pessoas LGBTQIA+ que não se adequam a um padrão da heteronormatividade colonial⁶. Partindo para uma percepção decolonial, é possível reconhecer que o chamado ‘efeito especismo’⁷, imposto pelo colonialismo, é uma estrutura que permite, por intermédio de suas operações simbólicas, marcar ‘como animais’



⁶ Para Ferdinand (2022), o colonialismo e a escravidão ajudaram a construir um mundo fundamentado na destruição ambiental. “Em outras palavras, o racismo não adentra o cenário simplesmente como fator determinante da maneira como os perigos ambientais são vividos de forma desigual pelos seres humanos; ele cria as próprias condições de possibilidade de ataques contínuos ao meio ambiente, inclusive aos animais humanos e não-humanos, cujas vidas são sempre desvalorizadas pelo racismo, pelo patriarcado e pelo especismo” (Ibidem, p. 10).

⁷ O conceito de especismo surgiu em função de conceitos como sexismo, racismo e classismo e procurou dar conta de formas de discriminação negativa sobre os outros animais (González; Davidson, 2023).

aquelas vidas que não respondem à normatividade humana europeia (González; Davidson, 2023). Para Lugones (2011), a hierarquia dicotômica entre humanos e não-humanos está como centro da modernidade colonial. Em seu trabalho, a autora argumenta que tal dicotomia sustentou – e continua a sustentar – formas sistemáticas de opressão e dominação.



Nesse mesmo horizonte crítico, Ferdinand (2022), em sua obra *Uma ecologia decolonial: Pensar a partir de um mundo caribenho*, nomeia essas cisões como uma “fratura ambiental e colonial”. O autor propõe que as questões raciais e sociais emergem como consequências diretas do estabelecimento de uma escala vertical de valores, na qual o “Homem” – entendido como uma figura universal e europeia – é colocado acima da natureza. No interior do que denomina “fratura animal”, Ferdinand ainda aponta para uma hierarquização entre espécies: os animais selvagens “nobres” (como ursos-polares, baleias, elefantes ou pandas) e os animais domésticos (como cães e gatos) são frequentemente valorizados acima dos animais considerados de criação ou consumo (como vacas, porcos e atuns) (Ferdinand, 2022, p. 20). Essas fraturas estão representadas nas imagens apresentadas a seguir:

Tabela 1: Fratura animal, ambiental e colonial.

VALORIZAÇÃO 	planeta, meio ambiente, natureza	ursos-polares, lobos, águias, tigres, elefantes, baleias...	vacas, porcos, galinhas, ovelhas, cordeiros, atuns, salmões, camarões, <i>lambis</i> ...	
		fratura animal		
	homem, humano, <i>ánthrôpos</i>	natureza virgem, <i>wilderness</i> , florestas, montanhas, lagos, parques, safáris...	cidades, naturezas urbanas, favelas, <i>plantations</i> , campos de petróleo, periferias, criações, abatedouros...	
		fratura ambiental		
		homem branco, cristão, com ensino superior e de classe abastada	humanos, homens, mulheres, pobres, doentes, racializados, Pretos, Vermelhos, Amarelos, árabes, indígenas, muçulmanos, judeus, budistas, jovens, homossexuais, idosos, pessoas com deficiência...	
VALORIZAÇÃO E HOMOGENEIZAÇÃO 				

Fonte: Ferdinand (2022, p. 21).

Tabela 2: Fratura animal, ambiental e colonial.

VALORIZAÇÃO 	colonizado / escravizado / colônia	homem racializado (Preto, Vermelho, Amarelo), cristão e não cristão, heterossexual	homens e mulheres racializados, ricos, pobres, doentes, cidadãos, camponeses, pessoas com deficiência, jovens, idosos, homossexuais
	fratura colonial		
	colonizador / proprietário / metrópole	homem branco, cristão, com ensino superior e de classe abastada, heterossexual	homens, mulheres, pessoas com deficiência, pobres, doentes, jovens, idosos, cidadãos, camponeses, homossexuais
VALORIZAÇÃO E HOMOGENEIZAÇÃO 			

Fonte: Ferdinand (2022, p. 24).

Como visto nas figuras, essas cisões produzem uma pressão pela homogeneização e pela consequente valorização de um único modo de ser e estar no mundo. Ferdinand (2022, p. 204) observa que “o racismo é uma maneira de habitar a Terra que compreende uma engenharia das paisagens ambientais, sociais e políticas”. Sob essa perspectiva, as relações interespecíficas – assim como as distintas cosmologias que sustentam modos outros de habitar o planeta – são profundamente afetadas por essas fraturas.

Essas reflexões apontam para uma estrutura colonial que organiza não apenas as relações entre humanos, mas também as formas de vida e os mundos que habitam o planeta. No entanto, tais dimensões interseccionais ainda são pouco exploradas nas ciências naturais e, de modo semelhante, pouco articuladas de forma interdisciplinar nas ciências humanas – sobretudo quando a escrita parte de corpos dissidentes, situados e implicados nessas violências. Ferdinand (2022, p. 243) analisa, por exemplo, como a animalização de corpos negros e outros corpos racializados se expressa por meio de três processos de captura: a caçada, a transformação em troféu e o enjaulamento – que, por vezes, culmina no abate. O colonialismo e a escravidão, ao produzirem tais regimes de desumanização e extração, contribuíram para construir um mundo fundado na devastação ambiental e na separação entre o humano e o resto da Terra.

Em outras palavras, o racismo não adentra o cenário simplesmente como fator determinante da maneira como os perigos ambientais são vividos de forma desigual pelos seres humanos, ele cria as próprias condições de possibilidade de ataques contínuos ao meio ambiente, inclusive aos animais humanos e não-humanos, cujas vidas são sempre desvalorizadas pelo racismo, pelo patriarcado e pelo especismo. (Ibidem, 2022, p. 10).

O engajamento entre mundos humanos e não-humanos sugere, portanto, novas maneiras de existir e resistir, revelando uma política ativa de não-humanos que buscam, no cenário colonial de cisões e violências, inusitadas e criativas estratégias de sobrevivência e adaptabilidade. Assim como muitos estudos atuais têm buscado um certo protagonismo não-humano, ressaltando a lacuna da participação ativa e situada de humanos, marcados pelos processos de marginalização racial, epistêmica e social. Por meio de corpos colonizados que atravessam processos de animalização, como citado acima pelo autor, fica o questionamento de como eles se situam e participam destas relações interespecíficas.

A conformação de um mundo moderno passa a excluir possibilidades de outras formas de vida, tendo em vista que, neste caso, o termo se refere a um padrão estabelecido por um restrito grupo de pessoas. O filósofo quilombola Antônio Bispo dos Santos (Mestre Bispo), em seu livro “*A Terra dá, a terra quer*” (2023), discute sobre cidades, sua forma Quilombola de viver e habitar a

terra em contraponto ao que ele chama de *cosmofobia*⁸. Neste caso, Bispo diz respeito à invisibilização e anulação destas outras possíveis formas de viver e habitar, causadas pelo colonialismo e seus pensamentos hegemônicos, que direcionam para uma padronização e homogeneização social. As consequências da *cosmofobia* se relacionam ao etnocídio, racismo, especismo, bem como à perda de saberes e fazeres tradicionais, formas de pensar e estar no mundo.

Como exemplo disso, tem-se a construção das cidades modernas⁹ como território arquitetado para exclusividade humana; o autor diz sobre sua criação em convívio com galinhas e outros animais, além do contato direto com a terra, que causaria horror às pessoas da cidade, pelo anseio de matar e desinfetar qualquer microrganismo.

A cosmofobia é o medo, é uma doença que não tem cura, apenas imunidade. E qual é a imunidade que nos protege da cosmofobia? A contracolonização¹⁰. Ou seja, o politeísmo, porque a cosmofobia é germinada dentro do monoteísmo”. (Santos, 2023, p. 8).

Diante da discussão colonial relacionada ao monoteísmo à cisão entre humanidade e natureza, a autora Anna Tsing, em seu trabalho sobre cogumelos como espécies companheiras e estudos multiespécie, reflete a respeito:

O excepcionalismo humano nos cega. A ciência herdou das grandes religiões monoteístas narrativas sobre a superioridade humana. Essas histórias alimentam pressupostos sobre a autonomia humana e levantam questões relacionadas ao controle, ao impacto humano e à natureza, ao invés de instigar questões sobre a interdependência das espécies(...). E se imaginássemos uma natureza humana que se transformou com variadas teias de dependência entre espécies? *A natureza humana é uma relação entre espécies*. (Tsing, 2015, p. 184).

Frente à evocação destas vozes, torna-se evidente que as próprias fundações conceituais da biologia moderna foram estruturadas a partir de epistemologias coloniais e eurocêntricas. Entre os conceitos centrais que emergem nesse contexto, destaca-se o de *espécie*, cuja formulação e reformulação ao longo dos séculos têm sido objeto de debates significativos na história natural, na filosofia e nas ciências biológicas (González, 2018, p. 492).

Retomando a discussão sobre a modernidade e sua “invenção” do animal, observa-se que esse conceito não apenas organiza classificações biológicas, mas também legitima divisões ontológicas que sustentam hierarquias entre formas de vida. Assim, o conceito de espécie, longe de

⁸ Também para Bispo, a palavra cosmofobia é um “vírus pandêmico”, uma variante da palavra *desenvolvimento*, que é o que desconecta (Santos, 2023, p. 3).

⁹ Saliento que, neste caso, a crítica se trata das cidades modernas e seu paradigma urbanístico, que está relacionado a uma ideia de progresso e ao ‘mito civilizatório’ como movimento excludente de seres não-humanos.

¹⁰ O contracolonialismo é um mecanismo de defesa e resistência à colonização. Segundo Bispo, populações quilombolas e indígenas nunca aceitaram a colonização, portanto, são contracoloniais e não decoloniais. Para Santos (2023, p. 36) o contracolonismo é também um modo de vida que ninguém tinha nomeado, como o modo de vida indígena, quilombola, banto, iorubá.

ser uma categoria neutra, revela-se como instrumento de uma lógica classificatória que reforça as cisões entre humano e animal, natureza e cultura – reproduzindo, por sua vez, os paradigmas excludentes da racionalidade moderna colonial.

3. De espécies a parentes e companheiras

Uma fonte importante para o questionamento da noção rígida de espécie é a teoria da simbiose desenvolvida por Lynn Margulis em 1966, que propõe que a evolução não é movida apenas pela competição, mas também – e sobretudo – pela cooperação entre organismos distintos (Tsing, 2021). Sua teoria da endossimbiose seriada revela que as células eucarióticas, base da vida complexa, são o resultado da incorporação simbiótica de bactérias primitivas. Essa perspectiva desafia a ideia de espécies como entidades autônomas e estáveis, sugerindo que a vida se constitui a partir de redes de interdependência.

Essa noção dialoga com a proposta de Anna Tsing, que, ao investigar ecologias precárias no Antropoceno, propõe pensar a vida como algo que *emerge no entre*, na convivência entre espécies diversas. Essa concepção, que aproxima ciência e pensamento ecológico pós-antropocêntrico, reforça a crítica à ideia de espécie como uma categoria estanque e hierárquica, e abre espaço para formas de vida que são tecidas em meio a encontros, trocas e simbioses – seja no nível celular, ecológico ou ontológico.

Donna Haraway (2022) oferece, nesse contexto, uma ruptura e um emaranhamento conceitual. Em *Quando as espécies se encontram*, a autora associa ‘espécie’ a ‘companheira’, enfatizando um caráter mais amplo e relacional que vai muito além dos “animais de companhia”. “Espécie diz respeito à dança que une parentes [...]. Amarrar companheiro e espécie juntos no encontro, no olhar e no respeito é entrar no mundo do *devir-com*¹¹, onde o que está em jogo é exatamente quem e o que são” (Haraway, 2022, p. 28-31).

Algumas atribuições são comumente utilizadas para categorizar o termo sobre quais espécies estamos nos referindo, como: espécies selvagens, espécies invasoras, espécie ameaçada, espécie doméstica. A palavra espécie também estrutura os discursos conservacionistas e ambientais, com suas “espécies ameaçadas”, que funcionam simultaneamente para dar valor e evocar a morte e a extinção, de modo parecido com as representações coloniais do indígena, sempre em processo de

¹¹ Neste caso, a autora está utilizando *Devir-com*, adaptado de Vinciane Despret, uma articulação de, “ser com” no trabalho de Despret (2004), *The Body We Care for: Figures of Antropo-zoo-genesis*. *Devir-com* foi cunhado por Despret e desenvolvido mais tarde por Haraway; diferente do devir deleuziano, como citado em seu livro *Mil platôs*, mas de tornar-se-outro-com-outro, em presença de outro, geralmente animal (Fausto; Carid Naveira, 2021).

desaparecimento (Haraway, 2022, p. 29). A autora articula a ressignificação do conceito de *espécie*, em sua estrutura de origem, pode trazer a ideia de separação ou de seres da ‘mesma espécie’ apenas como algo idêntico que estaria duplicado, de maneira reducionista e mecanicista.

Em suas articulações a respeito de ‘espécie companheira’, a autora busca dar a ideia de aproximação, traz mais familiaridade e inclui não só mamíferos próximos como cães, gatos, cavalos, mas também outras formas de coabitação em nossos próprios corpos, como vírus, fungos, bactérias e sua extensão como um grande sistema relacional. O conceito multiespécie foi cunhado por Donna Haraway em seu livro *Quando as espécies se encontram* (2022). Útil por não centralizar o humano como referência, colocando a multiplicidade e diversidade de organismos que vivem e estabelecem relações uns com os outros (Price; Chao, 2023). Essas novas nomenclaturas auxiliam no fato de que a vida na Terra está interconectada por muitos seres além dos humanos. “O trabalho de Donna Haraway provê um ponto de partida crucial para a *virada específica (species turn)* na antropologia” (Kirksey; Helmreich, 2010, p. 275).

A etnografia multiespécie é um dos desdobramentos dessa virada, ao considerar outros seres – animais, plantas, fungos, rios, bactérias – como entes e agentes de ecologias mútuas. Assim como Haraway e Despret, outras cientistas têm trabalhado para pensar a respeito de outras bases ontológicas. No salão multiespécie (*Multispecies Salon*) – uma série de debates, mesas redondas, eventos e artes nos encontros anuais da Associação Americana de Antropologia nos anos de 2006, 2008 e 2010 – foi um dos locais principais em que esta discussão tomou maiores proporções (Kirksey; Helmreich, 2010).

Mas as relações entre humanos e não humanos, e o reconhecimento de suas interdependências, não são invenções recentes. Povos originários há muito articulam cosmologias que desafiam a ontologia ocidental. Como exemplo, o filósofo originário Ailton Krenak, por meio do pensamento indígena, questiona o pensamento tradicional europeu e o que os ocidentais reconhecem como ‘filosofia’ e seus modos de vida. Em sua obra “*O futuro é ancestral*”, o autor descreve o pensamento de seu povo e sua cosmologia sobre outros seres vivos, como o Rio Doce, nomeado de *Watu*¹². Para os Krenak, o rio é um ‘ser’, ente e agente, muito além de qualquer categoria estabelecida pela ciência moderna.

Os rios, esses seres que sempre habitaram os mundos em diferentes formas, são quem me sugerem que, se há futuro a ser cogitado, esse futuro é ancestral, porque já estava aqui. Gosto de pensar que todos aqueles que somos capazes de invocar como devir são nossos companheiros de jornada, mesmo que imemoráveis,

¹² Para os indígenas Krenak, *Watu* é o nome dado ao Rio Doce, que é um parente, um irmão mais velho, um Avô, que alimenta e orienta o povo Krenak. Para a indígena Shirley Krenak “*Watu* não é só água que corre pelo vale, ele é vida, ele é ser humano” (Caldeira; Amaral, 2020).

já que a passagem do tempo acaba se tornando um ruído em nossa observação sensível do planeta. (Krenak, 2022, p. 11).

O pensamento colonial, com suas bases na hierarquização, também tende a colocar outros seres e a própria natureza como vítimas ou dependentes tanto do seu uso pelos humanos quanto de sua salvação, como a infantilização de outros animais ou ao uso de termos como sustentabilidade ou a ideia de uma ‘ecologia’, que acabam por demonstrar um desengajamento das relações entre humanidade e os demais mundos.

Na obra “*A queda do Céu, palavras de um Yanomami*”, Davi Kopenawa relata seu modo de vida pela complexidade e sabedoria de seu povo e a denúncia à destruição ocorrida desde a chegada dos brancos. Para Kopenawa, a ‘ecologia’ nunca esteve separada de seu modo de vida, como citado no trecho:

Na floresta, a ecologia somos nós, os humanos. Mas são também, tanto nós *xapiris*¹³, os animais, as árvores, os rios, os peixes, o céu, a chuva, o vento e o sol! É tudo o que veio a existência na floresta, longe dos brancos, tudo o que ainda não tem cerca. As palavras da ecologia são nossas antigas palavras; as que *Omama* (o demiurgo yanomami) deu a nossos ancestrais. Os *xapiri* defendem a floresta desde que ela existe. Sempre estiveram do lado de nossos antepassados, que por isso nunca a devastaram. Ela continua bem viva, não é? Os brancos, que antigamente ignoravam essas coisas estão agora começando a entender. É por isso que alguns deles inventam novas palavras para proteger a floresta. (Kopenawa; Albert, 2019, p. 16).

Confluindo com a ideia de Haraway de espécies e ‘parentes’¹⁴, ontologias ameríndias também designam o termo ‘parente’ a outros indígenas ou mesmo outros animais, seres e existências, como o Rio (água), Montanha, fogo, terra, ar. Descola (2015) afirma que tais interações entre humanos e não-humanos partem de relações em que a troca e subjetividade podem ser estabelecidas por amizade, sedução ou hostilidade – animais e espíritos possuem características sociais, regras e códigos éticos, ainda que em corpos diferentes dos humanos, ambos possuem o mesmo tipo de alma.

Abrindo espaço para a fluência de outras ontologias, podemos perceber relações que dialogam com as diferenças e semelhanças entre outras formas de vida e maneiras, muito distinto do processo de antropomorfização do não-humano na cultura colonial capitalista; portanto, quando *Watu* ou outro animal não-humano são lidos como ‘humanos’ ou ‘pessoas’ por povos indígenas, existe uma percepção distinta do que seria esta mesma leitura para o não-indígena.

No caso das relações entre humanos e não-humanos por meio das cosmologias de outros povos, vale ressaltar que também partem de outras as referências do que viria a ser um ‘ser

¹³ Para o povo Yanomami *Xapiris* são os espíritos guardiões e protetores da floresta.

¹⁴ ‘Parente’, para alguns povos indígenas brasileiros, também é uma designação apropriada pelo movimento indígena para indicar o compartilhamento de interesses comuns entre diferentes povos originários.

humano’. Neste caso, devemos ampliar essa discussão para humanidades¹⁵, que busca romper com o determinismo sobre como deveria ser um ‘humano’. Descola (2015) descreve a relação dos povos no norte e sul das Américas e Sibéria e o animismo como a continuidade de almas e descontinuidade de corpos, como no trecho abaixo:

Pessoas humanas e não-humanas possuem uma visão integralmente cultural de sua esfera de vida porque compartilham do mesmo tipo de interioridade, mas o mundo que cada uma destas entidades percebe e usa é diferente, pois empregam equipamentos corporais distintos. (...). É quando animais e plantas revelam sua interioridade sob uma forma humana, buscando a comunicação com humanos – geralmente em sonhos e visões – ou quando humanos – normalmente xamãs e especialistas ritualísticos vestem roupas animais com o objetivo de visitar comunidades animais. (Descola, 2015, p. 13).

Para além de uma única forma de pensar e estar no mundo e da romantização sobre uma ‘forma correta’, busco aqui apenas ressaltar minimamente a existência de outras possibilidades e mundos. É importante também considerarmos a complexidade e diversidade dos povos originários e suas cosmologias, linguagens, territórios e transformações. Durante muitos séculos e até mesmo na atualidade, a ciência moderna ocidental considera a superação de sua condição de animalidade para a chamada civilização. Assim os originários também eram chamados de povos primitivos ou caçadores-coletores e eram considerados os que ‘viviam como animais’. Esta discussão torna-se de extrema importância para que, posteriormente, outras possibilidades de compreensão, por exemplo, do que poderia vir a ser a comunicação e relação entre humano e outros animais.

Ingold (2022) descreve a percepção de Darwin por citações de anotações em seu diário pessoal. Ao encontrar os habitantes da Terra do Fogo, indígenas da região do extremo sul, hoje conhecida como Argentina, Darwin acreditava que tais povos necessitavam inevitavelmente de progresso em direção à civilização. Nos quesitos religião, lei e linguagem, estariam em um nível muito abaixo de uma verdadeira existência humana, equiparados a animais. “Biologicamente, Darwin parece estar dizendo, essas pessoas são certamente humanas, somos da mesma espécie, mas, em nível de civilização, estão longe de serem humanos para que sua existência seja equiparada à dos humanos” (Ingold, 2022, p. 63, tradução própria).

Como um exemplo bastante conhecido da ciência, temos o cavalo conhecido como “Hans, o esperto”. O caso chamou a atenção no início do século XX. Seu treinador e proprietário – o matemático Von Osten – realizou vários experimentos demonstrando que Hans sabia responder a questões de aritmética, notas musicais e letras. Posteriormente, o psicólogo Oskar Pfungst descobriu

¹⁵ Aqui o termo humanidades se refere à necessidade de pensar na diversidade de povos, culturas, línguas e suas cosmologias, contrário a uma ‘humanidade’ ou um ‘humano’ que direciona a uma categorização hegemônica, eurocêntrica, branca cisgênero e masculina.

que o cavalo respondia às questões a partir da leitura das mínimas alterações de postura corporal de Osten (Leblanc, 2013). Como mencionado por Despret sobre a inteligência de Hans:

O que Tolstói descreveu é hoje conhecido como fenômeno da “isopraxis”. Seguindo Tolstói, podemos sugerir que o maior talento de Hans era ser capaz de mudar de um sentido (o sentido da cinestesia) para outro: o visual. Cavalos talentosos geralmente lêem sua pele e seus músculos; Hans conseguia ler todos esses sinais visualmente. Hans era realmente talentoso. Quem influencia e quem é influenciado, nesta história, são questões que não podem mais receber uma resposta clara. Ambos, humano e cavalo, são causa e efeito dos movimentos um do outro. Ambos induzem e são induzidos, afetam e são afetados. Ambos incorporam a mente um do outro. (Despret, 2004, p. 115).

A autora Despret (2021) também dá o exemplo do comportamento de carneiros que se batem frontalmente com chifres, fazendo um barulho tremendo. O que é possível fazer para chamar a atenção das fêmeas ao redor quando não se tem mãos para bater palmas e reunir todo mundo? Após ou antes da briga, em um gesto de reconciliação, apenas os carneiros que têm vínculo de amizade uns com os outros ainda fazem um gesto de esfregar a testa e bochechas um no outro (Ibidem).

A história do cavalo Hans e outros que não-humanos traz à tona a crítica sobre a tentativa de classificar formas de inteligência e comunicação de outros animais por uma perspectiva antropocêntrica. O atributo de inteligência ou esperteza era atribuído a Hans pelo imaginário de similaridade de comportamentos comuns de homens com certo grau de instrução e cultura europeia, tal como fazer contas e saber o alfabeto; neste caso, observamos o alto grau de incompreensão sobre outras formas de existir e estar no mundo, atribuindo valor apenas a comportamentos absolutamente estritos de um certo grupo de seres humanos. Fica o questionamento sobre como ainda hoje a ciência etnocêntrica¹⁶ repete situações semelhantes à do cavalo Hans, um viés que tem como centro parâmetros de mundo estritamente humano.

Considerações Finais

A categoria de espécie, longe de ser neutra, revela-se como um pilar central da lógica classificatória moderna e colonial. Tal noção, consolidada no pensamento científico ocidental, ancora-se em pressupostos evolucionistas, antropocêntricos e hierarquizantes que serviram para definir o que conta como “vida” e, sobretudo, quem pode ser reconhecido como “humano”. Ao longo deste trabalho, procurei demonstrar como esse conceito opera não apenas como um instrumento da biologia, mas como uma tecnologia política de separação e controle. A partir de autoras e autores como Donna Haraway, Davi Kopenawa, Ailton Krenak, Philippe Descola, Tim

¹⁶ Coloco aqui “etnocêntrico” como um único grupo que estabelece como superior aos demais, neste caso a cultura colonial eurocentrada.

Ingold e Vinciane Despret, foi possível traçar caminhos alternativos às epistemologias hegemônicas.

Na primeira seção, destaquei as raízes filosóficas dessa categoria – do essencialismo ao nominalismo –, mostrando como a busca por essências fixas e formas puras atravessou o pensamento ocidental e moldou a compreensão moderna da vida. Em seguida, analisei como a cisão entre humano e animal, intensificada pela modernidade e pelo colonialismo, sustentou práticas especistas e raciais de exclusão. Seres humanos marginalizados, assim como animais e outros seres vivos, foram enquadrados dentro de uma mesma lógica de hierarquização ontológica.

As perspectivas de autoras e autores como Donna Haraway, Anna Tsing, Lynn Margulis, Davi Kopenawa, Ailton Krenak, Philippe Descola, Tim Ingold e Vinciane Despret ofereceram caminhos para pensar além dessas fronteiras. Margulis mostrou que a vida não evolui por competição, mas por cooperação – o que desestabiliza a própria ideia de espécies autônomas. Tsing e Haraway expandem esse pensamento ao imaginar mundos multiespécie, tecidos por interdependências e reciprocidades. Já as cosmologias ameríndias, nas vozes de Krenak e Kopenawa, revelam modos de existência que reconhecem parentescos entre humanos, rios, animais e espíritos, desafiando as dicotomias do pensamento ocidental moderno.

Constato, a partir dessas leituras, que outras formas de habitar a Terra – que não a colonial e hegemônica – seguem invisibilizadas e submetidas a violências sistemáticas, fenômeno que Santos e Pereira (2023) denominam *cosmofobia*. Há, contudo, uma pluralidade de saberes que insiste em florescer, mesmo sob o peso da negação. O pensamento ameríndio, por exemplo, mostra que o rio não é recurso, mas parente; que a floresta não é cenário, mas comunidade viva. Essas cosmopercepções evidenciam que o humano não é o centro do mundo, mas um entre muitos modos de vida possíveis.

Portanto, as referências e limitações estabelecidas sobre o que é um humano, ou o que é a floresta ou os animais, trazem à tona um mundo que, como descrito por Debaise (2019), foi ‘inventado’ por um certo grupo de pessoas, diretamente relacionadas também ao colonialismo e sua forma de habitar a terra. A partir de outras ontologias, é possível perceber outras ‘formas’ do outro e de si mesmo, o que torna possível que ‘outros mundos’ existam. Ressalto, a partir das considerações finais deste trabalho, que não se buscou colocar uma forma correta de perceber o mundo, mas a abertura para as *cosmopercepções*¹⁷ de muitas existências sobre o risco de serem ameaçadas e invisibilizadas pela opressão de uma narrativa única.

¹⁷ Cosmopercepção é um termo que descreve a forma como diferentes grupos culturais concebem o mundo, de forma mais inclusiva do que a cosmovisão. A socióloga nigeriana Oyèrónke Oyèwùmí propôs o conceito.

A noção moderna de espécie compartilha fundamentos com o pensamento colonial ao estabelecer separações rígidas e hierarquias entre humanos e não-humanos, ecoando a lógica de dominação que classificou povos indígenas como menos humanos ou próximos da animalidade (Ingold, 2022). Essa concepção ignora redes de interdependência fundamentais para a vida, como demonstrado pela teoria da simbiose de Lynn Margulis, e reforça uma visão antropocêntrica que mede a inteligência e o valor dos seres a partir de parâmetros exclusivamente humanos, como no caso do cavalo Hans (Despret, 2004). Ao negar outras ontologias, como aquelas presentes nas cosmologias indígenas – em que rios, animais e espíritos são parentes e agentes –, a noção convencional de espécie sustenta um modelo de mundo excludente, tal como apontam Krenak (2022) e Kopenawa (2019). Questionar essa noção é, portanto, também descolonizar as formas de conhecer, conviver e habitar mundos.

Não se trata, portanto, de propor uma nova verdade sobre o que é o humano, o animal ou a natureza, mas de cultivar a abertura necessária para que múltiplas formas de existir possam coexistir. Pensar para além da espécie exige desaprender o olhar único da modernidade e reaprender a escutar as vozes – humanas e não humanas – que tecem o mundo em sua diversidade. Esse exercício implica reconhecer que a vida não se sustenta em hierarquias, mas em vínculos, e que cada ser, em sua diferença, participa da construção contínua do comum. Assim, pensar para além da espécie é também um gesto ético e político: um convite a coabitar a Terra com mais responsabilidade, reciprocidade e imaginação, permitindo que outros mundos – já existentes, ainda que silenciados – possam, enfim, respirar.

Referências bibliográficas

DEBAISE, Didier; SILVA, Fernando Silva e. O Universo Perspectivista: Natureza e subjetividade na metafísica contemporânea. **Das Questões**, v. 7, n. 1, p. 84-95, 2019.

DESCOLA, Philippe. Além de natureza e cultura. **Tessituras**, Pelotas, v. 3, n. 1, p. 7–33, 2015.

DESPRET, Vinciane. **Autobiografia de um polvo: e outras narrativas de antecipação**. São Paulo: Bazar do Tempo, 2022.

_____. **O que diriam os animais?** São Paulo: Ubu Editora, 2021.

_____. The Body We Care for: Figures of Anthro-zoo-genesis. **Body & Society**, v. 10, n. 2–3, p. 111-134, 2004.

ERESHEFSKY, Marc. **The Poverty of the Linnaean Hierarchy: A Philosophical Study of Biological Taxonomy**. 1. ed., Cambridge University Press, 2000.

- FERDINAND, Malcom. **Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho**. Ubu Editora, 2022.
- GONZÁLEZ, Anahí Gabriela; DAVIDSON, Martina. **Alianzas salvajes**. Hacia un animalismo decolonial, transfeminista y anticapacitista. Desbordes, 2023.
- GONZÁLEZ, Favio. El problema de la especie a 150 años de El origen. In: ABRANTES, P. (Org.). **Filosofia da Biologia/Filosofia de la Biología**. Seropédica: Editora do PPGFIL-UFRRJ, p. 492-532, 2018.
- HARAWAY, Donna. **Quando as espécies se encontram**. São Paulo: Ubu Editora, 2022.
- INGOLD, Tim. **Imagining for real: essays on creation, attention and correspondence**. Routledge, London, 2022.
- _____. **The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill**. Routledge, London, 2000.
- KIRKSEY, S. Eben.; HELMREICH, Stefan. The emergence of multispecies ethnography. **Cultural Anthropology**, v. 25, n. 4, p. 545-576, 2010.
- KOPENAWA, D.; ALBERT, B. **A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2019.
- KRENAK, A. **Futuro ancestral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- LEBLANC, M.-A. The Mind of the Horse: An Introduction to Equine Cognition. In: **The Mind of the Horse**. Harvard University Press, 2013.
- LUGONES, María. Hacia un feminismo descolonial. **La Manzana de la Discordia**, v. 6, n. 2, p. 105-117, 2011.
- MAHNER, Mahner.; BUNGE, Mario. **Foundations of Biophilosophy**. Springer Science & Business Media, 1997.
- MAYDEN, Richard Lee. A Hierarchy of Species Concepts: The Denouement in the Saga of the Species Problem. In: CLARIDGE, M. F.; DAWAH, H. A.; WILSON, M. R. (ed.). **Species: The units of diversity**. Chapman & Hall, p. 381-423, 1997.
- PRICE, Catherine.; CHAO, Sophie. Multispecies, More-Than-Human, Nonhuman, Other-Than-Human: Reimagining idioms of animacy in an age of planetary unmaking. **Exchanges: The Interdisciplinary Research Journal**, v. 10, n. 2, p. 177-193, 2023.
- SANTOS, A. B. DOS; PEREIRA, S. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo, Ubu Editora, 2023.
- TSING, Anna. Margens Indomáveis: cogumelos como espécies companheiras. **Ilha Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 17, n. 1, p. 177-201, 2015.
- _____, Anna. **O cogumelo no fim do mundo: sobre a possibilidade de vida nas ruínas do capitalismo**. Tradução de Débora Landsberg. São Paulo: n-1 edições, 2021.