



ISSN 1984-5634

ARTIGO LIVRE

PENSAR O ANTROPOCENO COM O CU: POLÍTICAS ANAIS E A CRISE CLIMÁTICA CONTEMPORÂNEA

Thinking the Anthropocene with your ass: anal politics and the contemporary climate crisis

PE LEAL GOMES¹

RESUMO:

Este artigo busca pensar a crise climática contemporânea com o cu, com o objetivo de aproximar questões ambientais, de gênero e sexualidade. Para isso, irei apresentar e posteriormente remendar a narrativa hegemônica da crise climática, a narrativa do Antropoceno, tendo como horizonte uma crítica à noção de Natureza e a afirmação da artificialidade. Ao final, gostaria de demonstrar que o cu é uma tecnologia ambiental importante para a produção de narrativas dissidentes sobre a crise climática contemporânea.

PALAVRAS-CHAVE: Antropoceno; Políticas anais; Crise climática; Gênero; Ecologia.

ABSTRACT:

This article seeks to think the contemporary climate crisis with the ass, aiming to bring together matters of environment, gender and sexuality. To that end, I'll present and then patch the hegemonic climate crisis narrative, the Anthropocene's narrative, having as horizon a critic to the notion of Nature and the affirmation of artificiality. At the end, I would like to demonstrate that the ass is an important environment technology to the production of dissident narratives about the contemporary climate crisis.

KEYWORDS: Anthropocene; Anal Politics; Climate crisis; Gender; Ecology.

GESTÃO EDITORIAL:

Bruna Cristina Oliveira Pupe
Pedro Haas Zanotto

SUBMETIDO: 06/06/2024

ACEITO: 16/09/2025

COMO CITAR:

GOMES, P. L. Pensar o Antropoceno com o cu: políticas anais e a crise climática contemporânea. *Aedos*, Porto Alegre, v. 18, n. 41, p. 283-298, ago.–dez., 2026.

<https://seer.ufrgs.br/aedos/>

¹ Mestre e doutorande em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Ouro Preto (PPGHIS-UFOP). ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-4836-7069>. E-mail: leal.pg@outlook.com. Pe é também, e ainda, Pedro Leal Gomes.

A proposta deste artigo é pensar se e como as políticas anais (Sáez; Carrascosa, 2016), podem nos ajudar a formular um pensamento dissidente sobre a atual crise climática. Meu interesse é produzir uma aliança entre políticas ambientais e políticas anais, a fim de apresentar uma relação promíscua e afetiva entre ecologia e gênero. Pretendo apresentar a narrativa hegemônica sobre a crise climática contemporânea: o Antropoceno; em seguida, gostaria de defender o argumento de que se pensa com o corpo inteiro, inclusive com o cu. Logo depois, acompanho as críticas contemporâneas à ideia de Natureza, e proponho a afirmação da artificialidade como modo de pensar a crise ambiental contemporânea. Por fim, meu objetivo é reler a narrativa do Antropoceno com e pelo cu, afim de produzir narrativas dissidentes e remendos a um conceito tão geral.

Na primeira parte deste texto, irei expor brevemente a narrativa do Antropoceno, tendo como objeto o texto canônico de Eugene Stoermer e Paul Crutzen, chamando *O “Antropoceno”* (Mendes, 2020), momento em que o conceito de Antropoceno ganha maior destaque nos meios especializados. Meu objetivo é dar corpo ao conceito e às razões de sua hegemonia nas últimas duas décadas; pretendo localizar seus primeiros usos, sua posterior popularização, as críticas que vem sofrendo para ao final alcançar uma certa complexidade, tanto do próprio conceito quanto de seu uso. Nesse sentido, gostaria terminar a primeira parte com o conceito Antropoceno mais espesso, adicionando camadas, mostrando suas fendas e abrindo espaço para que este corpo que agora escreve possa produzir um dos infinitos remendos necessários.

Na segunda parte, gostaria de desenvolver o argumento de que o cu - o ânus - pensa; não só pensa como produz uma forma de pensar produtiva, tanto para a teoria quanto para a política contemporâneas. Para isso, faço uma aliança teórica com Javier Sáez e Sejo Carrascosa, que já têm feito esse movimento, especialmente em *Pelo cu: políticas anais* (2016); ao pensar o cu, meu objetivo é que o cu também pense o pensamento, criando uma fissura na própria lógica do pensar, que se compreende unicamente cerebral, apartado do resto do corpo, e, portanto, do mundo.

Na terceira parte, discuto a ideia de Natureza, pois ela parece possuir uma centralidade para pensar o diálogo ecologia-gênero. Defendo que Natureza teve - e segue tendo - um papel constitutivo nos estudos ambientais e de gênero, assim como nas políticas ambientais e de gênero; ao mesmo tempo, é um conceito que vem sendo criticado de maneira consistente por ambas as partes. Nesse sentido, parto das críticas contemporâneas ao conceito de Natureza para desenvolver a hipótese de que o artificial — supostamente o contrário do natural —, pode nos ajudar a pensar narrativas dissidentes da crise climática.

Na quarta e última parte, retorno para o ânus a fim de desenvolver o conceito de políticas anais, desenbocando numa complexificação das noções de atividade e passividade. A partir daí, minha intenção é evidenciar os problemas da narrativa do Antropoceno, fazer críticas, e repensar brevemente — agora com o cu —, a crise climática. Por fim, argumento que o cu pode ser uma tecnologia ambiental produtora de narrativas dissidentes, que não necessariamente concorrem com o Antropoceno, mas afirmam sua impossibilidade, tornando-o sempre em disputa, desviante e cheio de remendos.

O ANTROPOCENO COMO NARRATIVA HEGEMÔNICA SOBRE A CRISE CLIMÁTICA

A palavra Antropoceno foi usada pela primeira vez na década de 1980, pelo biólogo estadunidense Eugene Stoermer, mas foi somente nos anos 2000, com a publicação dos textos de Paul Crutzen (ganhador do prêmio nobel de química) e do próprio Eugene Stoermer, que o termo ganhou lastro científico e certa popularidade acadêmica e internacional. O conceito surge para “nomear os efeitos da ação humana no planeta Terra” (Turin, 2022, p. 5) de um ponto de vista geológico, afirmando o fim do Holoceno e o surgimento de uma nova época, o Antropoceno. O conceito é composto pela raiz da palavra grega *anthropos*, que significa humano, e o sufixo *ceno*, que significa novo; todas as épocas da Era Cenozóica² terminam em *ceno*, é uma forma de salientar que estamos na era geológica mais recente. Nesse sentido, a própria forma que o conceito é construído reforça sua hipótese inicial: uma nova época caracterizada pela emergência da humanidade como agente geológico; esse detalhe é especialmente importante porque veremos que boa parte das críticas feitas ao conceito sugerem novos e infinitos nomes.

Dizer que a humanidade se tornou um agente geológico planetário é afirmar que o “destino da Terra está inextricavelmente conectado ao destino da espécie e vice-versa” (Silva, 2021, p. 200); o que está em jogo, nesse sentido, é uma conexão radical entre “natureza” e “cultura”, ao ponto de ser razoável imaginar a possibilidade dessa distinção não fazer mais sentido. É o caso de Donna Haraway (2021) que adota a estratégia de usar uma única palavra *naturezacultura* para os momentos que utilizaria “natureza” ou “cultura” em seus textos; esse movimento me interessa, pois dá forma, na palavra, a essa relação simbiótica.

A humanidade como um dos principais agentes da mudança climática dá fim à distinção entre “natureza” e “cultura” pois atos humanos estão alterando o próprio funcionamento da Terra, na escala de milhões de anos. Se antes uma tempestade era vista como um fenômeno natural, agora a tempestade pode ter relação direta com o surgimento do barco à vapor na Inglaterra do século XVIII; se antes o aumento da temperatura vinha de uma simples mudança de estações - uma alteração cíclica da natureza -, agora um verão mais quente pode ser fruto do surgimento da bomba atômica. Nesse sentido, o “cultural” não está meramente em relação ao “natural”, como supõe certa tradição da história ambiental, mas chegou num estágio de implicação que aquilo de mais estrutural no funcionamento do planeta tem relação direta com as ações humanas. Neste artigo, permaneço utilizando entre aspas as expressões “natural” e “cultural”, pois compartilho da crítica harawayana à noção de Natureza.

Por um lado, a hipótese do Antropoceno teve sucesso em questionar a dicotomia natureza/cultura, por outro, ela falhou ao não questionar a própria ideia de humanidade. A questão, como bem apontada por Kathryn Yusoff, é que a humanidade nunca foi um ponto de partida razoável, mas um privilégio conquistado através da desumanização estrutural de outras pessoas e seres, já que a criação do Humano universal dependeu de seu negativo: os inumanos. Para a autora, inumanos são corpos dissidentes racializados, sobretudo povos negros e indígenas que foram transformados em recurso e extraídos pela violência colonial (Yusoff, 2018).

2 Era geológica que iniciou há aproximadamente 65,5 milhões de anos e se estende até a atualidade, tanto Holoceno quanto Antropoceno seriam épocas que compõem a Era Cenozóica (Dias, 2021).

No texto clássico publicado na virada do milênio por Crutzen e Stoermer, momento em que a palavra Antropoceno ganha certo apelo, os autores começam sua argumentação fazendo uma genealogia do conceito Holoceno, época anterior ao sugerido Antropoceno, afirmando que “parece ter sido proposto pela primeira vez por Sir Charles Lyell em 1833, e adotado pelo Congresso Geológico Internacional de Bolonha em 1885” (Mendes, 2020, p. 113). Este dado me parece significativo, pois podemos perceber um intervalo de 52 anos entre uma possível primeira aparição da palavra e sua posterior aceitação internacional; em 2023, enquanto escrevo este artigo, estamos numa *repetição diferente* de um momento histórico. Se a primeira aparição com certo reconhecimento da palavra remonta aos anos 2000, 23 anos depois segue a discussão e o aperfeiçoamento do novo nome epocal que nos atravessa.

As hipóteses levantadas pelos autores em defesa do conceito Antropoceno giram em torno dos impactos ambientais derivados de ações humanas nos solos, nas atmosferas e nas águas do planeta. Impactos como: 1) o iminente fim dos recursos fósseis gerados por milhões de anos; 2) a extinção de espécies pelo uso abusivo de água pela humanidade; 3) a destruição da camada de ozônio pelo efeito estufa, em consequência do excesso de CO² (dióxido de carbono) e CH₄ (metano); 4) a perda de 50% dos manguezais do mundo; 5) a modificação do ciclo geoquímico em sistemas aquíferos de grande escala; 6) a liberação de SO² (dióxido de enxofre) pela queima abusiva de óleos e carvão; e tantos outros (Mendes, 2020). O foco da arguição dos autores é evidenciar que não há apenas uma alteração no planeta de hoje, mas que estas alterações funcionam numa temporalidade geológica: a pegada humana na terra durará milhares de anos, provavelmente durará muito mais que a própria espécie; daí a nomeação de uma época planetária a partir do humano.

Nesses 23 anos, a discussão vem sendo feita a partir do surgimento do Grupo de Trabalho do Antropoceno (*Anthropocene Working Group, AWG*), uma divisão dentro da Comissão Estratigráfica Internacional³, responsável pela validação científica da nova nomenclatura. Uma das grandes questões que permanecem em discussão ainda hoje, é a datação, o suposto início da nova época. Do ponto de vista geológico, há uma série de requisitos e pressupostos disciplinares necessários para a escolha dessa data, fazendo com que todo o processo dure décadas.

Em seu texto inaugural supracitado, Crutzen e Stoermer sugerem que o marco inaugural seja o final do século XVIII, sobretudo em razão da Revolução Industrial. Segundo eles, nesses últimos dois séculos

os efeitos globais da atividade humana tornaram-se bem notórios. Este é o período em que dados recolhidos nos núcleos de gelo glacial mostram o início de um crescimento nas concentrações atmosféricas de vários gases de “efeito estufa”, em particular CO² e CH₄. Esta data de início coincide também com a invenção da máquina a vapor de James Watt em 1784. Na mesma altura, aglomerados bióticos na maior parte dos lagos começaram a exibir várias mudanças (Mendes, 2020, p. 115).

Após a sugestão de data, assumidamente arbitrária, os autores finalizam o texto esboçando o que seriam estratégias interessantes para uma “sustentabilidade de ecossistemas”. Essa parte do texto é definitivamente a mais interessante, pois os autores se desfazem de suas armaduras conceituais

³ A Comissão Internacional sobre Estratigrafia é um subcomitê científico da União Internacional de Ciências Geológicas, fundado em 1961, em Paris, que promove o debate e a padronização de assuntos relacionados à estratigrafia, geologia e geocronologia em escala mundial (Comissão Internacional sobre Estratigrafia, 2021).

científicas, para esboçar uma política – mesmo que nunca a nomeiem como tal – ambiental com foco em diminuir os efeitos das ações humanas no planeta.

Segundo Crutzen e Stoermer, seriam necessários “esforços intensivos de pesquisa e aplicação sábia de conhecimento” (Mendes, 2020, p. 115), mostrando uma confiança declarada na “sociedade do conhecimento ou da informação” (Mendes, 2020, p. 115). Ao mesmo tempo, os autores afirmam que

uma outra excitante, tanto quanto difícil e assustadora tarefa encontra-se no horizonte para a investigação global e para a comunidade de engenheiros, de guiar a humanidade em direção a uma gestão global, sustentável e ambiental (Mendes 2020, p. 115).

Nessa citação, frase final do texto a que tenho me referido, fica evidente o papel central de engenheiros na *gestão* global, e na sua missão em *guiar* a humanidade. Como sugerido anteriormente, o ato de nomear e definir algo não está separado de uma política, de uma ação mundana.

A recepção do texto de Crutzen e Stoermer feita pelas humanidades nos últimos anos tem dado conta de colocar em jogo os problemas dessa narrativa hegemônica acerca da crise ambiental contemporânea. Uma das críticas gira em torno da posição ingênua e acrítica em relação à tecnologia, como se ela fosse inevitavelmente resolver nossos problemas, ou como se ela própria também não fosse parte da causa; a visão dos autores da tecnologia é uma visão despolitizada, assim como é despolitizada a visão sobre a “Natureza”. Outra crítica feita está na nomenclatura, especificamente no *anthropos*; afinal, o que significa dizer que a humanidade enquanto espécie virou um agente geológico destrutivo?

Se a humanidade agora possui agência geológica, esse *agora* possui um lastro de extração colonial mais longa do que gostariam os ideólogos do *Golden Spike*. Ao evidenciar que o *anthropos* do Antropoceno pouco tem a ver com a universalidade da espécie, mas trata-se de um sujeito situado (branco, cismasculino, colonial e europeu), é possível considerar as diferentes formas de responsabilização e de vulnerabilidade, percebendo as experiências outras-que-humanas que habitam o mundo da mutação climática.

O reconhecimento de que a categoria Antropoceno é uma noção que já nasce racializada é fundamental na medida em que ela própria atua como uma ferramenta de exclusão geológica. O Humano genérico como o causador da crise climática implicaria também em uma generalização dos humanos que estão sofrendo e sofrerão as consequências de um planeta cada vez mais quente e imprevisível. Nessa perspectiva, é evidente que a grande acumulação de carbono na atmosfera é resultado direto do habitar colonial (Ferdinand, 2022), ou seja, do extrativismo, da violência racial e da plantação. Nesse sentido, mesmo que planetária, a catástrofe é experienciada por populações negras, indígenas, periféricas, dissidentes de sexo e gênero de maneira desigual.

Após a recepção crítica do conceito feita nas humanidades, surgiram uma série de sugestões para novos nomes: Capitaloceno (Moore, 2022), abandonando a ideia generalista de humanidade causadora, para pensar numa certa forma de organização social que tem como seu fundamento a produção de desigualdades, e, nesse caso, desigualdade ambiental, em que poucas são as pessoas que se beneficiam de uma produção infinita que entende a “natureza” como recurso para gerar riqueza, levando ao atual momento climático; nessa visão, é a partir do funcionamento do Capitalismo que temos que entender o atual desastre ambiental. Temos a noção de Plantationoceno (Haraway, 2016)⁴, que dá

⁴ É importante salientar que Donna Haraway, além da noção de Plantationoceno, também articula outras formas de nomeação, como o próprio Capitaloceno ou ainda o Chthuluceno. No segundo, Haraway procura apresentar, numa perspectiva multiespécie, as agências tentaculares e as relações simpoéticas que produzem a vida terrestre e os possíveis refúgios ctônicos porvir (Haraway, 2023).

ênfase ao projeto colonial, na alteração extrativista das paisagens no Planeta e numa lógica da pilhagem e do massacre – humano e não-humano - como fenômenos centrais para pensar a questão ecológica contemporânea; há também a ideia de Tecnoceno (Costa, 2021) que aponta para a centralidade das tecnologias de alta complexidade e alto risco na alteração significativa do planeta, colocando em risco uma série de modos de existência.

A maioria dessas propostas não pretende substituir o conceito de Antropoceno por outro, há uma certa compreensão que a nomeação geológica, com todas suas demandas internas à disciplina e institucionais, tem um papel importante nas formas de compreender e agir na crise climática contemporânea. A questão é sobretudo fazer remendos e costuras, adicionar palavras e camadas a uma ideia geral demais; quanto mais nomes, mais escalas, mais histórias, mais nuances, mais desvios. Os mil nomes de Gaia⁵ – outro nome possível -, sugerem a incompletude do Antropoceno, sua impossibilidade, justamente porque é um evento-limite (Haraway, 2016) político; contemporâneo, em disputa, nas palavras e nos corpos.

PENSAR O PENSAMENTO COM E PELO CU

Neste segundo momento, minha intenção é trazer o cu como imagem-conceito no sentido de pensar o pensamento, para que na última parte do texto eu possa produzir uma *analítica* da narrativa do Antropoceno, e, ao mesmo tempo, tornar visíveis outras questões relativas à crise climática contemporânea. Meu objetivo é demonstrar que não se pensa apenas com a mente, com a consciência, ou com a razão; mas com o corpo inteiro: mãos, pêlos, pés, narinas, orelhas e com o ânus. Nesse sentido, assumir que se pensa com mais partes do corpo, ou com certas partes do corpo, é fundamental tanto para pensar de forma mais interessante, quanto para reconhecer os limites das epistemologias que se imaginam incorpóreas.

Pensar o pensamento com e pelo cu é um movimento teórico-prático que vem sendo feito por pessoas ligadas à teoria *queer* e é nessa constelação intelectual que me insiro nas próximas páginas. Como afirma Paul Preciado (2022b), o regime da diferença sexual é uma epistemologia com uma história de imbricações entre discursos, práticas e normas que modulam aquilo que pode ser considerado verdadeiro e falso, o que pode ou não pode existir. Assim, pensar o pensamento com e pelo cu, é repensar as epistemologias tendo como foco a questão de gênero e de sexualidade, afirmando a indissociabilidade entre formas de conhecimento e os corpos que conhecem.

Afirmar que o pensamento tem corpo, é politizar as epistemologias. Não só o pensamento *tem* corpo, como os próprios pensamentos são corpos; de acordo com Jean-Luc Nancy (2000), “não há sentido em falar separadamente de corpo e de pensamento, como se cada um pudesse subsistir por si” (Nancy, 2000, p. 36). As formas de conhecer são, ao mesmo tempo, formas de ser. Corpo e pensamento são “apenas o seu mútuo tocar-se [...] este toque é o limite, é o espaçamento da existência” (Nancy, 2000, p. 36). Corpo e pensamento se tocam no limite, estão sempre sendo no limite, e, portanto, na possibilidade de diferenciação, de ser e de pensar diferente.

⁵ Referência ao colóquio Os Mil Nomes de Gaia: do Antropoceno à Idade da Terra organizado pelo Departamento de Filosofia da PUC-Rio e o PPGAS do Museu Nacional da UFRJ em 2015, no Rio de Janeiro.

O esforço de pensar com o cu é também o esforço de ser de outra forma, de esquecer o monolinguismo sexual (Preciado, 2022b), de valorizar pensamentos outros e de seguir aprendendo muitas línguas, pois

não pode haver um só corpo, e o corpo traz a diferença. São forças dispostas e estendidas umas contra as outras. O “contra” (de encontro, em recontro, contraposto “de perto”) é a categoria maior do corpo. Quer dizer, o jogo de diferenças, contrastes, resistências, capturas, penetrações, repulsões, densidades, pesos e medidas. Meu corpo existe contra o tecido de suas vestes, o vapor do ar que ele respira, o brilho das luzes ou o roçar das trevas (Nancy, 2012 p. 48).

Se não pode haver um só corpo, não pode haver um único pensar. Pensar com o cu é pensar as sinapses cerebrais como contrações anais, é olhar com os olhos do cu e não apenas com os olhos da cabeça, é falar menos em cabelos e mais em pêlos, é imaginar com a excitabilidade do buraco que se abre pro mundo.

Um pensamento anal traz consigo algumas particularidades e reúne uma série de afetações que não estão presentes em qualquer parte do corpo, daí sua especificidade. Penso, sobretudo, na repulsa e na imundice, fenômenos corporais que por vezes são deixados de lado, na intenção de pensar um corpo completamente limpo, esterilizado, e, assim, sem vida. Produzir conhecimento com o cu é reforçar que todos os corpos estão “numa promiscuidade, repleta de micróbios, de poluição, de soros deficientes, de gorduras excessivas, de nervos sensíveis” (Nancy, 2000, p. 101). Há uma força na desconstrução da ideia de abjeção e sua reapropriação pelos estudos *queer* que passa pelas questões da repulsa e da imundice.

A noção *queer* de abjeto é desenvolvida por Judith Butler em *Corpos que Importam: os limites discursivos do “sexo”* (2020), em que ela afirma que seres abjetos são aqueles “que ainda não são “sujeitos”, mas que formam o exterior constitutivo do domínio do sujeito” (Butler, 2020, p. 22), ou seja, do ponto de vista da norma, o abjeto em si não é nada, mas constitui aquilo que pode ou não existir a partir de um negativo, o não-ser ou o ser impossível, porque abjeto. Segundo Butler,

o abjeto designa aqui precisamente aquelas zonas “não-vivíveis” e “inabitáveis” da vida social que, não obstante, são densamente povoadas por aqueles que não alcançam o estatuto de sujeito, mas cujo viver sob o signo de “inabitável” é necessário para circunscrever o domínio do sujeito (Butler, 2020, p. 22).

A complexidade da norma é justamente essa, precisa de não-seres para se constituir enquanto norma, ao mesmo tempo que precisa lidar com uma multidão de dissidências, as múltiplas vidas das não-vidas.

A abjeção é multifacetada e habita várias formas sociais, como nas performances de gênero e de sexualidade. Qualquer corpo fora do sistema sexo/gênero (Rubin, 1993) e do regime héterocentrado (Preciado, 2022b), é um corpo com algum nível de abjeção, com algum grau de imundice e de repulsa perante o olhar da norma. O cu ocupa um lugar central na relação entre gênero, sexualidade e abjeção; o cu é visto como o lugar icônico da homossexualidade e como lugar de podridão, do mau cheiro, da merda. Também por isso o cu é um lugar estratégico para as dissidências, possuindo um vigor teórico, político e afetivo gigantesco.

Judith Butler não apenas conceitua a abjeção a partir da norma, mas faz uma volta à abjeção, com o objetivo de desconstruir a noção para fazer um uso afirmativo. Se a queeridade é uma abjeção perante a norma, como se apropriar da abjeção para jogá-la em favor da dissidência? Segundo Preciado

(2022b), essa torção da palavra faz parte de uma performatividade *queer*, em que “os atos de fala nos quais sapatões, bichas e transexuais viram do avesso a linguagem hegemônica” (Preciado, 2022b, p. 39), trazendo uma força política para aquilo que era um insulto ou uma forma de depreciação. Desta maneira, “*sapatão* deixa de ser um insulto pronunciado pelos sujeitos heterossexuais para marcar as lésbicas como “abjetas” e se transforma em uma autodenominação contestadora e produtiva de um grupo de “corpos abjetos” que, pela primeira vez, tomam a palavra e reclamam sua própria identidade” (Preciado, 2022b, p. 39).

Este movimento *queer* de torção é o que Javier Sáez e Sejo Carrascosa (2016) fazem com o cu; se por um lado o ânus está numa “rede onde o poder se exerce, e onde se constrói o ódio, o machismo, a homofobia e o racismo” (Sáez; Carrascosa, 2016, p. 22), por outro lado,

o binarismo sexual e o mito da cópula heterossexual-reprodutiva não podem operar nesse lugar do anal, que desafia sua lógica e os coloca em dúvida. Inclusive questiona outro binarismo, o que divide os seres humanos em heterossexuais e homossexuais (Sáez; Carrascosa, 2016, p. 66).

Por ser um lugar que vez ou outra se esvazia das marcas de gênero, o cu pode ser um endereçamento de desconstrução da norma sexual e da produção de outras formas de subjetividade.

O cu é uma zona de inabitabilidade, uma não-vida na vida; a repressão da analidade faz parte da própria constituição do sujeito, transitando entre uma pavorosa repulsa e um profundo desejo em torno do cu. Como afirma Butler,

essa zona de inabitabilidade vai constituir o limite que circunscreve o domínio do sujeito; ela constituirá esse lugar de pavorosa identificação contra a qual – e em virtude da qual – o domínio do sujeito circunscreverá sua própria reivindicação por autonomia e vida. Nesse sentido, o sujeito é constituído por meio da força de exclusão e abjeção que produzem um exterior constitutivo para ele um exterior abjeto que é, afinal, “interior” ao sujeito como seu próprio repúdio fundacional (Butler, 2020, p. 22).

É justamente por ser um exterior constitutivo da norma que o cu possui tanta potência; como repúdio fundacional, o ânus é um espaço de exterioridade e alteridade radicais, inclusive pro pensamento.

O cu é um lugar que produz “a dejeção, a imundície, o ignóbil rejeito que ainda faz parte dele, que ainda pertence à sua substância e, sobretudo, à sua atividade, pois é preciso que ele o expulse, o que não é um de seus ofícios menos importantes” (Nancy, 2012, p. 13). O expulsar é a afirmação da vida de toda não-vida que a norma insiste em reprimir, o jogar fora é uma posição criativa de interação do corpo com tudo aquilo que se nomeia como abjeto. Pensar com e pelo cu é compreender a força do abjeto; é, ao mesmo tempo, excretar parte da imundice normativa e gozar com o cu.

O FIM DA NATUREZA: UMA DEFESA DA ARTIFICIALIDADE

Nesta terceira parte, procuro fazer uma breve demonstração de como a ideia de Natureza vem sendo pensada, tanto pelos estudos de gênero quanto pelos estudos ambientais contemporâneos. Em seguida, proponho que pensar a partir do artifício, da artificialidade, numa espécie de pensamento pós-natural, pode ser interessante para produzir remendos e dissidências na narrativa do Antropoceno.

No que diz respeito ao debate de gênero/sexualidade contemporâneo, a categoria “natural” tem sido fortemente criticada pois estaria vinculada à compreensão de Natureza como algo imutável, da ordem do *biológico* – como se o biológico também não fosse passível de mudança -, levando a um entendimento de questões de gênero e de sexualidade não como performativas ou construídas, mas como inevitáveis. De acordo com Henrietta Moore,

nos debates públicos a respeito das origens das chamadas diferenças sexuais e da natureza das relações entre mulheres e homens - debates esses conduzidos na mídia, nas interações cotidianas e nos discursos acadêmicos - são feitas uma série de afirmativas que empregam a palavra “natural” de maneiras fundamentalmente enganadoras. Essas afirmativas são de vários tipos, mas um traço comum de muitas delas é descreverem as diferenças estabelecidas entre mulheres e homens na vida social como se fossem originárias da biologia (Moore, 1997, p. 813, tradução nossa).

Seja masculino, feminino – ou a miríade de possibilidades antes, no meio ou depois -, há uma construção discursiva que coloca as diferenças sociais no âmbito da Natureza.

O regime cisheteropatriarcal está assentado na compreensão da diferença sexual como algo da ordem da Natureza, em que se constrói uma relação ingênua de causa e efeito entre biologia e vida social. Desta forma, o argumento “natural” cria uma normatividade para certos corpos, para logo depois afirmar que não é criação, mas sim a inevitável forma do mundo, terminando por produzir performatividades normativas que se inscrevem nos corpos como verdades biológicas (Preciado, 2022b).

Em um primeiro momento, o argumento biológico serviria para afirmar aquilo que é uma “fisiologia masculina” e uma “fisiologia feminina”, quem nasce com pênis é homem, quem nasce com vulva é mulher. Num segundo momento, o argumento se radicaliza e vai para o campo dos que seriam os papéis sociais dos homens e das mulheres, quem nasce com um pênis será o provedor, menos sensível, mais forte e seu destino é se relacionar sexualmente com seu oposto; quem nasce com vagina será cuidadora, passiva e seu destino é se relacionar sexualmente com seu oposto com a intenção de reproduzir. A Natureza é produzida para criar uma série de normatividades: a binariedade, a heterossexualidade compulsória, o patriarcado e o racismo. Como afirma Katie Hogan, “as denúncias de queers como “antinaturais” e como “crimes contra a natureza” têm uma longa história que continua colocando em perigo vidas queer” (Hogan, 2010, p. 231).

Nos estudos ambientais contemporâneos, a noção de Natureza também ocupa um lugar central, funcionando de forma parecida àquela que venho descrevendo. O “natural” se mantém em um lugar de imutabilidade em relação ao “cultural” que seria o lugar de mudança; nesse sentido, a “cultura” até produz alterações no “natural”, mas há um certo núcleo primordial da Natureza que é intocável, atemporal e, por vezes, inacessível.

Pensar os ambientes na chave da Natureza implica vê-los estagnados, paralisados à disposição do humano, sem vida; esse raciocínio é o que leva a frases como “preservar a natureza”, ou “proteger a natureza”, comuns nos movimentos ambientais contemporâneos e no debate público atual; eu entendo e faço aliança com essas pessoas, estamos buscando políticas parecidas, entretanto há uma discordância conceitual que me parece importante pontuar.

Falar em “proteger a natureza” leva rapidamente a ações e políticas públicas e econômicas contraditórias, como aquelas do dito capitalismo verde, do crescimento sustentável ou, para ser mais específico, iniciativas como os créditos de carbono e outras políticas de “compensação” ambiental. Suas contradições jazem no fato de que sob o slogan da proteção da natureza perpetua-se a exploração dos seres orgânicos e inorgânicos que compõem a Terra e a degradação das condições biogeoquímicas do Holoceno, aproximando a humanidade e os outros viventes que habitam este planeta à indignidade, à escassez e à extinção (Silva, 2022, p. 44).

As condições de habitabilidade do planeta vem piorando consideravelmente, ao mesmo tempo que os discursos sobre sustentabilidade vêm aumentando.

A “natureza” não é uma paisagem, um pano de fundo pras atividades humanas,

a natureza não é apenas um local físico ao qual se pode ir, um tesouro para cercar ou custear ou uma essência para ser salva ou violada. A natureza não está escondida e, assim, não precisa ser revelada. A natureza não é um texto para ser interpretado nos códigos de matemática e biomedicina. Nem é o Outro que oferece origem, reabastecimento e serviço. Nem mãe, enfermeira, amante e nem escrava, a natureza não é matriz, recurso, espelho ou ferramenta para a reprodução daquele ser estranho, etnocêntrico, falocêntrico, supostamente universal chamado Homem. Nem para o seu substituto eufemisticamente chamado de “o humano” (Haraway, 2008, p. 2, tradução nossa).

Pensar o “natural” como naturezascultura é compreender a imbricação radical entre humano e não-humano, perceber a relação entre o sofrimento do animal que vira carne e dos trabalhadores precarizados dos frigoríficos; dos ecossistemas destruídos para plantação de soja com o objetivo de exportação e de produção desigual de riqueza; do garimpo que destrói a amazônia e que também mata populações indígenas.

O contrário do “natural” em algumas dessas percepções supracitadas seria justamente o “cultural”, um exemplo evidente disso são as críticas à categoria de sexo feita por feministas da segunda onda; se “sexo” é a uma naturalização do masculino e do feminino, foi preciso intensificar o “cultural”, produzindo um construtivismo radical em que não há sexo biológico, mas apenas o gênero socialmente construído. Essa é uma posição fundamental, pois “nos lembra que a própria ideia de Natureza ela mesma não é natural; *natureza é cultural*” (Bell, 2010, p. 143); ao mesmo tempo, não basta apenas apagar o natural e dizer que tudo é cultural. “Isso seria perder de vista o entrelaçamento das naturezasculturas: isso não é uma incorporação, mas um enxerto” (Bell, 2010, p. 143). Pensar o enxerto, me parece, é pensar as naturezasculturas de forma pós-natural, em busca de certa artificialidade constitutiva tanto do “natural” quanto do “cultural”.

Minha intenção não é pensar o “artificial” como oposição ao “natural”, mas sim uma artificialidade fora desse contraste. Tanto a contrasexualidade de Preciado quanto a performance de Butler são tentativas de pensar fora das binariedades “natural x artificial”, “natural x cultural” “natural x social”, num movimento parecido com o de Donna Haraway já citado. De acordo com o filósofo, a contrasexualidade “não é a criação de uma nova natureza, pelo contrário, é mais o fim da natureza como ordem que legitima a sujeição de certos corpos a outros” (Preciado, 2022b, p. 32), ou seja, a contrasexualidade não é um novo sexo, um sexo dissidente cristalizado, mas o próprio fim do sexo; a dissidência significa a recusa do sexo e a busca pela incontrolável aparição de desejos e experimentações.

No princípio era o Dildo (Preciado, 2022b, p. 34), e ele mostra o caráter de prótese de todo início. O dildo evidencia a “*plasticidade*: a indecidibilidade, a oscilação e a artificialidade” (Haddock-Lobo, 2016, p. 80), produzindo a desconstrução do seu “equivalente natural”: o pênis. Se a compreensão hegemônica coloca o dildo como o pênis de mentira, a contrasexualidade afirma a radicalidade do secundário, do suplementar, do artificial, sobretudo porque a não-verdade do dildo se mostra muito mais verdadeira “do que aquilo que se apresenta, sempre ficcionalmente, como o originário, o natural, o próximo, o adequado etc.” (Haddock-Lobo, 2016, p. 86).

Pensar a partir do artifício é afirmar a abertura radical da condição de possibilidade da vida, tanto a artificialidade dos ambientes quanto a artificialidade do sistema sexo-gênero. Após a sua “desnaturalização, a sexualidade oferece um modelo aberto para pensar a relação entre uma singularidade e o comum. Qualquer sexualidade é uma montagem técnica entre vários corpos antes desconectados” (Preciado, 2022a, p. 25). Assim como o gênero e a sexualidade, os ambientes, após desnaturalizados, abrem espaço para pensar a relacionalidade; a crise climática contemporânea nos mostra justamente isso, a interconexão radical entre humano e não-humano. Nesse sentido, assim como os corpos, os ambientes são um conjunto de montagens técnicas, misturando mato, rocha, água, hormônio, sangue, ar num emaranhado, numa teia de encontros. A *natureza* do Natural é justamente sua artificialidade.

POLÍTICAS ANAIS: O CU COMO TECNOLOGIA AMBIENTAL

Nesta última parte, meu objetivo é voltar para a narrativa do Antropoceno com os olhos do cu, para tecer algumas críticas e adicionar alguns remendos na narrativa hegemônica da crise climática contemporânea. Além disso, procuro apresentar a noção de políticas anais (Sáez; Carrascosa, 2016), com a intenção de desenvolver brevemente o que estou chamando de passividade-ativa e passividade-passiva, entendendo ambas como tecnologias ambientais que podem produzir narrativas dissidentes acerca da crise climática.

A ideia de políticas anais surge como um remendo necessário nas genealogias dos estudos de sexualidade e de gênero, devido sobretudo a ausência do ânus, a um buraco teórico e conceitual nas narrativas críticas ao sistema sexo/gênero. Segundo Javier Sáez e Sejo Carrascosa, “não há nenhuma referência à importância do anal, à sua função reguladora sobre o normal e o patológico, nem sobre sua relação chave com a masculinidade e a feminilidade (Sáez; Carrascosa, 2016, p. 67). Nesse sentido, pensar sexo e gênero, significa também pensar o cu.

A política é anal porque o cu é um espaço político por definição, as regulações sobre o cu constroem a própria constituição do sujeito ou da humanidade do humano, é também pelo cu que se decide quem pode matar e quem pode ser morto, “na medida em que o sexo anal pode acarretar nada mais nada menos que a morte em oito países do mundo, e a prisão em mais de oitenta” (Sáez; Carrascosa, 2016, p. 73). O ânus é político e conforma também uma política, é um espaço fundante da naturalização da diferença sexual e da lógica cisheteropatriarcal, é um lugar “onde se articula discursos, práticas, vigilâncias, olhares, explorações, proibições, escárnios, ódios, assassinatos, enfermidades (Sáez; Carrascosa, 2016, p. 73).

A narrativa hegemônica sobre a atual crise climática parece não apenas reproduzir a ausência anal, mas criar um espaço ausente de qualquer corporeidade e é por isso que uma *analítica* pode ser interessante para mostrar alguns de seus buracos. Há um certo Antropoceno, esse a que tenho me referido, que imagina soluções gigantescas demais para a atual condição planetária, como se o planeta estivesse em seus laboratórios, à disposição de decisões técnicas e modulações de comportamento num ambiente controlado. Entretanto, a terra é um

trópos, um tropo. É figura, construção, artefato, movimento e deslocamento. A natureza não pode preexistir à sua construção, sua articulação em encontros sociais heterogêneos, em que todos os atores não são humanos e todos os humanos não somos “nós”, como definido. Os mundos são construídos a partir de tais articulações (Haraway, 2008, p. 157, tradução nossa).

Articulações e encontros que são condição de possibilidade para qualquer pensamento acerca do que fazer agora que estamos destruindo o planeta e diversos modos de vida, humanos e não humanos.

Retomo a citação da primeira parte deste trabalho em que Crutzen e Stoermer afirmam sua política ambiental para a atual crise climática:

uma outra excitante, tanto quanto difícil e assustadora tarefa encontra-se no horizonte para a investigação global e para a comunidade de engenheiros, de guiar a humanidade em direção a uma gestão global, sustentável e ambiental (Mendes, 2020, p. 3).

As palavras “gestão” e “engenheiros” trazem uma visualidade do planeta como um projeto, uma planta baixa de um prédio que, com um sábio uso de softwares de desenho em duas dimensões, seria concluído sem arestas e sem grandes dificuldades, como se o problema do planeta fosse de gestão, e não de um conjunto de modos de vida estruturalmente destrutivos e assassinos. O olhar que observa o planeta como um fora, tal qual um cientista olha seu objeto, esquece que seu corpo está dentro e é, também, um ambiente.

Bruno Latour (2020) já nos alertou sobre a noção de Globo e o “imenso perigo de unificar muito rapidamente o que primeiro deve ser composto” (Latour, 2020, p. 135). Para ele, a noção de Globo oferece “uma forma de representação geométrica do árbitro soberano que reina acima de todos os conflitos” (Latour, 2020, p. 234), um soberano apto para gerir as condições de habitabilidade do *Globo*. Em contrapartida, Gaia⁶ “ocupa apenas uma pequena membrana, com pouco mais de alguns quilômetros de espessura, o delicado envoltório das zonas críticas” (Latour, 2020, p. 137). Habitar as zonas críticas é habitar a analidade e, nesse sentido, estar diante de Gaia é estar diante do cu e de seu olhar radicalmente terrestre.

A política ambiental como uma gestão tecnocrática da terra faz sentido se pensada em uma certa racionalidade, que esquece os corpos humanos e não-humanos que constituem o fora de qualquer discurso de gestão. Ao contrário, me parece produtivo pensar uma política ambiental a partir de um pequeno orifício, um singelo buraco que abre e fecha, que oscila entre crescer e decrescer atento aos

6 A hipótese de Gaia, como a definiu James Lovelock e Lynn Margulis, define o sistema terrestre como um sistema vivo e autoregulador capaz de organizar suas condições de habitabilidade. Em Isabelle Stengers, a intrusão de gaia significa a entrada violenta desse sistema como força ativa e reativa na esfera humana, alterando radicalmente os modos de habitar o planeta (Latour, 2020).

emaranhados que o circundam. Pensar com e pelo cu é, nesse sentido, pensar uma política ambiental que seja uma política anal, ou uma ecologia queer (Mortimer-Sandilands; Erickson, 2010).

Para evidenciar o cu como uma tecnologia ambiental de produção de narrativas dissidentes sobre a crise climática contemporânea, gostaria de falar um pouco sobre as noções de passividade-ativa e passividade-passiva, e algumas práticas que poderiam surgir a partir de cada uma delas.

Em relação à passividade-ativa, sigo o caminho das políticas anais (Sáez; Carrascosa, 2016), especialmente em suas aspirações éticas. Ao lembrar Paco Vidarte em sua ética bicha, Sáez e Carrascosa trazem a importância de se pensar um modo de vida anal, uma prática do buraco negro que procure

absorver tudo, apoderar-se de tudo, chupar tudo sem dar nada em troca. Sobretudo, não dar nada de nós mesmas, não deixar que escape nada para fora, nem sequer uma parte mínima dos nossos eflúvios essenciais. Não dar nada ao sistema e lhes roubar tudo o que cair nas proximidades do nosso orifício negro (Vidarte, 2007, p. 88, 89 apud Sáez; Carrascosa, 2016, p. 76).

É um modo de viver que pressupõe uma recusa anti-sistêmica radical, o cu como uma boca que tudo devora, suga e rasga; um furacão anal que articula violência e política como devastação da norma.

Uma ética bicha como prática do buraco negro se faz

no abismo onde o buraco tudo absorve até aos seus próprios bordos. Nada de surpreendente se os nossos pensamentos, ideias e imagens, em vez de se demorarem sobre a extensão dos bordos, se abissem em buracos: cavernas, bocas uivantes (Nancy, 2020, p. 74).

Cavernas, bocas uivantes e o cu; uma ética bicha é, também, um modo dissidente de pensar, pois é um pensamento do limite, dos bordos e das bordas sugadas. Se o ânus e os buracos são vistos como os lugares da passividade, nas políticas anais a passividade sofre uma torção e se torna atividade, uma passividade-ativa; acompanhando Sáez e Carrascosa, quero propor uma faceta de tantas possíveis dessa passividade-ativa: o terrorismo poético anal.

O terrorismo poético anal é uma poética pensada a partir de uma torção ético-política do chamado terror anal, e da proposta de Hakim Bey (2003) chamada terrorismo poético. O terror anal é parte do regime cisheterocentrado e reinventar esse terror como terrorismo poético é uma ação política característica da ética do buraco negro. Se o cu for escondido, esquecido e assassinado, ele retornará como fantasma nos sonhos de quem o faz.

Para Hakim Bey, o “choque estético produzido pelo terrorismo poético tem de ser uma emoção ao menos tão forte quanto o terror – profunda repugnância, tesão sexual, temor supersticioso” (Bey, 2003, p. 7). É a aliança entre repugnância e desejo sexual como ato político, que tensiona toda a normalidade da norma, em uma experiência estética que é simultaneamente do nojo e do gozo. Se o corpo é território de controle das tecnologias biopolíticas, o corpo é também lugar da dissidência. O terrorismo poético anal traz os fantasmas para a via pública, questionando as hegemonias sexuais e de gênero na tentativa de “libertar o desejo de seus grilhões” (Bey, 2003, p. 18). Sugestões passivo-ativas de ação: esfregar o cu na mineradora mais próxima; sugar com o ânus as moléculas de CO²; defecar em cima de qualquer discurso de gestão ambiental.

Como passividade-passiva, procuro partir da noção de escuta (Nancy, 2014), e da desaceleração cosmopolítica (Stengers, 2013) para afirmar a passividade como relação e ritmo. A escuta é uma

imagem da passividade, quem escuta está à espera, do som e da palavra, do que vem a ser e sair da boca do outro. A escuta da passividade-passiva não é exatamente uma escuta que *entende* o que está sendo dito, mas é uma escuta do desejo, como uma potência de suspensão do sentido (Nancy, 2014).

Escutar o desejo é escutar mesmo quem não consegue falar da forma como nós estamos acostumados a ouvir, escutar as espécies de peixes morrendo com a acidificação dos oceanos, os mortos humanos e não-humanos do capitalismo contemporâneo, o cerrado que pede socorro porque já não aguenta mais queimar. É ser penetrado pelas relações que nos compõem:

escutar é entrar nesta espacialidade pela qual, ao mesmo tempo, sou penetrado: porque ela abre-se em mim tanto quanto em meu redor, e a partir de mim tanto quanto em direção a mim: ela abre-me em mim tanto quanto ao fora [...] Estar à escuta é estar ao mesmo tempo fora e dentro, é estar aberto de fora e de dentro, de um ao outro, portanto, e de um no outro. A escuta formaria assim a singularidade sensível que portaria, no modo mais ostensivo, a condição sensível ou sensitiva (aisthética) como tal: a partilha de um dentro/fora, divisão e participação, desconexão e contágio” (Nancy, 2014, p. 30).

A escuta como encontro do sensível, como partilha de uma ruína que é a terra. Escutar é escutar o silêncio do desastre ambiental que grita ao nosso redor e decidir mudar de ritmo.

O desacelerar cosmopolítico, como o define Isabelle Stengers, é um “desacelerar o processo político” (Stengers, 2013, p. 13) ao mesmo tempo que é uma “desaceleração das ciências” (Stengers, 2013, p. 83). Desacelerar é sobretudo dar-se conta da complexidade da situação ambiental que nos encontramos, e perceber que não há uma grande solução. Nesse sentido,

o desacelerar cosmopolítico não é “não fazer nada”, é justamente um fazer, mas um fazer que saiba que não há completude, que a questão política nunca está encerrada. É uma tarefa cosmopolítica o constante lembrete dos esquecidos e humilhados, de todas aquelas que, falando ou mesmo sem saber o que dizer, hesitaram, mostraram um pequeno desconforto (Gomes, 2022, p. 88).

Desacelerar faz parte de uma ética da passividade (Colling; Leopoldo, 2016); é um fazer passivo-passivo, uma prática que percebe a política e a ciência devagarinho, como um cu fechado que vai se abrindo lentamente a cada toque que passa pelo corpo inteiro.

Tanto a passividade-ativa, através do terrorismo poético anal, quanto a passividade-passiva, pela escuta e pelo desacelerar cosmopolítico, são formas de expandir os sentidos do antropoceno, de produzir e fazer aparecer pensamentos dissidentes sobre a crise climática contemporânea a partir de uma aproximação entre ecologia e gênero.

Neste artigo, inicialmente busquei apresentar a narrativa hegemônica sobre a crise climática contemporânea, a qual intitulei de Antropoceno; em um segundo momento, fiz a defesa de uma epistemologia anal, afirmando que todo o corpo pensa, e a depender de qual parte do corpo estamos falando, diferentes sentidos podem aparecer, nesse caso, o cu e tudo que ele pode me dar. Em seguida, pude produzir uma crítica à ideia de Natureza, reconhecendo sua importância pragmática, mas preferindo tomar o caminho da artificialidade para pensar o antropoceno. Ao fim, busquei apresentar as noções de passividade-ativa e passividade-passiva com o objetivo de remendar, com o cu, a narrativa hegemônica da crise climática contemporânea, o Antropoceno.

REFERÊNCIAS

- BELL, David. Queernaturecultures. In: MORTIMER-SANDILANDS, Catriona; ERICKSON, Bruce. (Orgs.). *Queer ecologies: Sex, nature, politics, desire*. Indiana: Indiana University Press, 2010, p. 134-145.
- BEY, Hakim. *CAOS Terrorismo Poético e Outros Crimes Exemplares*. São Paulo: Conrad, 2003. Disponível em: <http://www.imagomundi.com.br/cultura/caos.pdf>. Acesso em 26 jul. 2023.
- BUTLER, Judith. *Corpos Que Importam: os limites discursivos do "sexo"*. São Paulo: N-1 Edições, 2020.
- COLLING, Leandro; LEOPOLDO, Rafael. Por uma ética da passividade. In: SÁEZ, Javier; CARRASCOSA, Sejo. *Pelo Cu: Políticas Anais*. Belo Horizonte: Letramento, 2016. p. 9-17.
- COMISSÃO INTERNACIONAL SOBRE ESTRATIGRAFIA. In: WIKIPÉDIA, a enciclopédia livre. Flórida: Wikimedia Foundation, 2021. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/w/index.php?title=Comiss%C3%A3o_Internacional_sobre_Estratigrafia&oldid=61943459>. Acesso em: 29 ago. 2021.
- COSTA, Flavia. *Tecnoceno: Algoritmos, biohackers y nuevas formas de vida*. Buenos Aires: Taurus, 2021.
- DIAS, Arlete. A História da Terra. *Revista de Estudos Universitários-REU*, Sorocaba, v. 23, n. 1, p. 9-21, jun. 2021. Disponível em: <https://periodicos.uniso.br/reu/article/view/4274>. Acesso em: 15 fev. 2024.
- FERDINAND, Malcom. *Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho*. São Paulo: Ubu Editora, 2022.
- GOMES, Pedro. Uma cosmopolítica dos mortos e seus afetos: história, amor e melancolia. In: ALMEIDA, Helena Azevedo Paulo de; SANTANA, Ana Paula Silva; MACIEL, Letícia; FERREIRA, Clayton José. (Orgs.). *História e Afetividades: temporalidade, narrativa e consciência histórica*. 1ed. Vitória: Milfontes, 2022, p. 83-93.
- HADDOCK-LOBO, Rafael. Preciado e o pensamento da contrassexualidade. *TRÁGICA: Estudos de Filosofia da Imanência*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 2, p. 77-92, jul. 2016. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/tragica/article/view/26776>. Acesso em: 15 fev. 2024
- HARAWAY, Donna. Otherwordly Conversations: Terran Topics, Local Terms. In: ALAIMO, Stacy e HEKMAN, Susan (Ed.). *Material Feminisms*. Bloomington: Indiana University Press, 2008, p. 157-187.
- HARAWAY, Donna. Antropoceno, capitaloceno, plantationoceno, chthuluceno: fazendo parentes. *ClimaCom Cultura Científica*, Campinas, v. 3, n. 5, p. 139-146, abr. 2016.
- Disponível em: <https://climacom.mudancasclimaticas.net.br/antropoceno-capitaloceno-plantationoceno-chthuluceno-fazendo-parentes/>. Acesso em: 15 fev. 2024.
- HARAWAY, Donna. *O manifesto das espécies companheiras: cachorros, pessoas e alteridade significativa*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo Produções e Empreendimentos Culturais LTDA, 2021.
- HARAWAY, Donna. *Ficar com o problema: fazer parentes no Chthuluceno*. São Paulo: N-1 Edições, 2023.
- HOGAN, Katie. Undoing nature: Coalition building as queer environmentalism. In: MORTIMER-SANDILANDS, Catriona; ERICKSON, Bruce. (Orgs.). *Queer ecologies: Sex, nature, politics, desire*. Bloomington - Indiana: Indiana University Press, 2010, p. 231-253.

LATOUR, Bruno. *Diante de Gaia: Oito conferências sobre o novo regime climático*. Tradução de Paulo Neves. Rio de Janeiro: UBU Editora, 2020.

MENDES, João. O “Antropoceno” por Paul Crutzen & Eugene Stoermer. *Anthropocenica. Revista de Estudos do Antropoceno e Ecocrítica*, Braga [S. l.], v. 1, p.113-116, 2020.

Disponível em: <https://revistas.uminho.pt/index.php/anthropocenica/article/view/3095>. Acesso em: 6 jul. 2023.

MOORE, Henrietta. Understanding sex and gender. In: Tim Ingold (ed.), *Companion Encyclopedia of Anthropology*. London: Routledge, 1997, p. 813-830.

MOORE, Jason W. *Antropoceno ou capitaloceno? Natureza, história e a crise do capitalismo*. São Paulo: Editora Elefante, 2022.

MORTIMER-SANDILANDS, Catriona; ERICKSON, Bruce. *Queer ecologies: Sex, nature, politics, desire*. Bloomington – Indiana: Indiana University Press, 2010.

NANCY, Jean-Luc. 58 indícios sobre o corpo. *Revista da Universidade Federal de Minas Gerais*, Belo Horizonte, v. 19, n. 1 e 2, p. 42-57, 2012. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/revistadaufmg/article/view/2710>. Acesso em: 15 de fev. 2024.

NANCY, Jean-Luc. *À escuta*. Belo Horizonte: Chão da Feira, 2014. NANCY, Jean-Luc. *Corpus*. Belo Horizonte: Editora Vega, 2020.

PRECIADO, Paul B. *Eu sou o monstro que vos fala: Relatório para uma academia de psicanalistas*. São Paulo: Editora Schwarcz-Companhia das Letras, 2022a.

PRECIADO, Paul B. *Manifesto Contrasexual: Práticas subversivas de identidade sexual*. Rio de Janeiro: Zahar, 2022b.

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

SÁEZ, Javier; CARRASCOSA, Sejo. *Pelo cu: Políticas anais*. Belo Horizonte: Letramento, 2016.

SILVA, Fernando Silva e. Cosmopolítica e Antropoceno: O risco de Gaia. In: TORRES, Sonia; PENTEADO, Marina Pereira. (Orgs.). *Literatura e arte no antropoceno: conceitos e representações*. Rio de Janeiro: Edições Makunaima, 2021.

SILVA, Fernando Silva e. *Fazer filosofia em um planeta ferido: Whitehead, Stengers e uma filosofia ambiental*. Tese (Doutorado em Filosofia), Porto Alegre: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2022.

STENGERS, Isabelle. *Une autre science est possible! Manifeste pour un ralentissement des sciences*. Paris: Les Empêcheurs de Penser en Rond/La Découverte, 2013.

TURIN, Rodrigo. A “catástrofe cósmica” do presente: alguns desafios do Antropoceno para a consciência histórica contemporânea. In: MULLER, Angélica; IEGELSKI, Francine (Orgs.) *História do tempo presente: mutações e reflexões*. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2022, p. 141-63.

VIDARTE, Paco. *Ética marica*. Barcelona: Egales Editorial, 2007.

YUSOFF, Kathryn. *A Billion Black Anthropocenes or None*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2018.