



<http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/do-chao-planetario/>

Do chão planetário às marés Karrabing: mundos desiguais no Antropoceno

Tiago Andrade[1]

RESUMO: Ao desestabilizar a lógica do Mesmo e do indivíduo, o planetário descrito na obra *Bodies of water: posthuman feminist phenomenology* (2017) da filósofa Astrida Neimanis, radicada na Austrália, traz ao centro da teoria crítica os fluídos esquecidos pelo discurso metafísico. A abordagem fenomenológica de Neimanis busca descrever os corpos de maneira entrelaçada com os hidro comuns, traçando implicações éticas e ecológicas para um feminismo fundado sobre o chão líquido planetário. Questionando a ideia de que a compreensão de nossa condição emaranhada no Antropoceno deve se assentar sobre proposições ontológicas a respeito do chão planetário como condicionante da diferença, nos voltamos para algumas proposições teóricas que emergem a partir do cinema do Karrabing Film Collective tal como discutido por Elizabeth Povinelli, que dizem respeito ao poder dos conceitos de desafiar as forças que mantêm mundos sociais em posições desiguais de risco e de absorção de toxicidade no Antropoceno.

PALAVRAS-CHAVE: Novos materialismos. Pós-humanismo. Ética ecológica. Colonialidade. Antropoceno.

From planetary grounds to Karrabing tides: unequal worlds in the Anthropocene

ABSTRACT: By destabilizing the logic of the Same and the individual, the planetary described in *Bodies of Water: Posthuman Feminist Phenomenology* (2017) by the Australia-based philosopher Astrida Neimanis brings to the center of critical theory the fluids forgotten by metaphysical discourse. Neimanis' phenomenological approach seeks to describe bodies as intertwined with the



hydrocommons, tracing ethical and ecological implications for a feminism founded on the planetary liquid ground. Questioning the idea that understanding our entangled condition in the Anthropocene must be based on ontological propositions regarding the planetary ground as a condition of difference, we turn to theoretical propositions emerging from the cinema of the Karrabing Film Collective, as discussed by Elizabeth Povinelli, which concern the power of concepts to challenge the forces that keep social worlds in unequal positions of risk and absorption of toxicity in the Anthropocene.

KEYWORDS : New materialisms. Posthumanism. Ecological ethics. Coloniality. Anthropocene.

Introdução

Espalhando-se no espaço e através do tempo, transitando entre organismos diversos, as águas compõem um *milieu* planetário no qual a vida está implicada. Em *Bodies of water: posthuman feminist phenomenology* (2017) a filósofa Astrida Neimanis lança o desafio de uma prática descritiva dos lugares de corporalização da água através daquilo que ela chama de uma fenomenologia pós-humana, abrindo novos modos de subjetivação do corpo como porosamente co-implicado com outros corpos de água. A metodologia principal adotada por Neimanis é uma escrita que permite um deslizamento entre o nó de matéria e sentido corpóreo e o *corpus* planetário. Informado por uma onto-epistemologia feminista, o relato dos emaranhamentos corpóreos produzido pelo pós-humanismo defendido por Neimanis é atencioso aos hidro comuns que conectam corpos de modo material e metonímico.

O recorrente deslizamento metonímico entre o geofísico e o maternal é característico da obra de feministas que se preocupam com as condições de habitabilidade do planeta, mas que permanecem cientes sobre como certas representações do maternal estão sempre implicadas quando se fala em geração, reprodução e nos envelopes da vida, e que certas representações do planeta e da diferença sexual estão invariavelmente em jogo nas produções de mundo pelo capital



mas também por seus opositores, frequentemente de modo não-problematizado (Haraway, 1992; Spivak, 2003).

O chão líquido planetário aparece como uma figuração que desafia as noções de “*modern water*” ou “*global water*” [2] enquanto discursos hidrológicos hegemônicos que operam pela abstração das materialidades vividas e geograficamente diferenciadas: “Os corpos de água como figuração vão contra o imaginário da ‘água moderna’, consolidado há séculos, que vê a água como algo que se encontra à distância” (p. 21). Levando em conta análise crítica do geógrafo Jamie Linton (2010) sobre como as maneiras em que socialmente imaginamos a água afeta nossa capacidade de responder às crises locais, Neimanis tenta conceber ontologicamente um chão planetário amplo o suficiente para servir como base para reivindicações universais sobre a água, mas ao mesmo tempo atravessado por tensões entre os diferentes modos em que a água é materializada e as distintas maneiras em que a água importa no Antropoceno.

Indo na contramão de uma certa preferência pela maleabilidade ontológica presente nos novos materialismos, as críticas traçadas por Zakiyyah Iman Jackson (2022) e Elizabeth Povinelli (2021), por sua vez, chamam a atenção para como nossos conceitos partem do chão no qual pisamos, mas também de práticas de sujeição colonial que mantém uma relação não-problematizada com concepções da matéria e com a desmaterialização de relações historicamente situadas. A universalização de relações específicas, frequentemente por meio de asserções ontológicas sobre o não-humano ou o pós-humano, arrisca uma suspensão das relações históricas em um espaço abstrato, com consequências teóricas e políticas. A partir dessas posições críticas dos novos materialismos e com a ajuda de proposições teóricas que emergem no cinema do Karrabing Film Collective, nos perguntamos nesse texto como a atenção às condições históricas de nossos conceitos e ao ponto de partida da teoria pode limitar ou ativar a ação política e a potência crítica em tempos de colapso climático.

Chão líquido planetário

O livro de Neimanis caminha na direção de um imaginário que percorre “não apenas uma rede de águas geofísicas e meteorológicas interconectadas”, mas de maneira crucial inclui os “corpos que materialmente transformam essas águas em sua carne e pêlo, em suas formas celulares e



ciborgues” (Neimanis, 2017, p. 111). Isso demanda repensar como usualmente compreendemos o lugar daquilo que a filósofa australiana Elizabeth Grosz (2017) chamou de uma onto-ética (na medida que dissolve os limites do antropocentrismo e suas representações mais prestigiosas de soberania e autonomia, retornando ao problema ético fundamental de quem constitui a alteridade no pensamento ético). Esse exercício de empatia pós-humana que emerge pela exploração dos substratos corpóreos e seus fluxos espaço-temporais é marcado por uma diferença feminista.

O aspecto pós-humano do projeto de Neimanis insiste nas forças desagregadoras do corpo e seus recônditos mais inacessíveis ou “recessivos”. O resultado daquilo que a autora chama de compostagens teóricas é uma prática descritiva que opera por figurações corpóreas sempre já mediadas e contaminadas por todo tipo de sensor prostético — visualizações digitais, performances, teorias, experimentos: “A câmara de vídeo em miniatura inserida na garganta”, diz Neimanis, “cria uma nova relação com o estômago; o implante do rim de outra pessoa altera e radicaliza a experiência da intersubjetividade de forma significativa; a ultrassonografia 3D inaugura novas configurações do ‘eu’ materno”. Imagens e sons podem ajudar a corporificar, ampliar e aproximar aquilo que poderia permanecer “demasiado submerso, subcutâneo, reprimido, grande demais ou distante demais [...] para ser sentido de modo imediato” (Neimanis, 2017, p.55). As escalas e fluxos do Antropoceno são somatizadas e subjetivadas com auxílio de tecnologias, de modo que o corpo possa fazer algum sentido da condição de vulnerabilidade compartilhada com humanos e não-humanos.

Evidentemente, não é necessário fazer um transplante de rins para que um corpo passe por essa experiência intersubjetiva pós-humana pela qual as águas que nos compõem podem irromper desejosas de conexão com quem não conhecíamos antes. Um exemplo da proposta de Neimanis seria pensar como nossas águas corpóreas são ativadas em resposta à situação de mulheres e crianças em Gaza sem acesso a direitos tais como a água — nós choramos, a garganta aperta. Ou então nas águas que inundaram o Rio Grande do Sul recentemente, águas que suscitam uma flutuação afetiva entre dor, empatia, indignação, revolta ou para alguns a negação. Essas reações envolvem toda uma “mecânica dos fluídos” (Irigaray, 2017).



Possibilitando o pensamento da interconectividade de fluxos planetários, a água segue “escavando circuitos furtivos através de todos nós” (p. 95) e unindo onto logicamente os corpos com os quais estabelece relações de geração, materialização, infiltração e fluxo. “Uma ‘onto-lógica’ é um modo comum do ser que se expressa através de uma diferença dos seres”, escreve Neimanis, “ao contrário da forma como a ‘ontologia’ pode ser tradicionalmente entendida, uma onto-lógica não se propõe resolver a questão do ‘Ser’, nem pretende revelar ou descrever todas as facetas ou expressões potenciais do ser” (Neimanis, 2017, p. 96). Ao invés disso, uma onto-lógica pode ser entendida como o nexos que articula o comum e o diferente, ancorando a diferença no que é partilhado de modo comum entre corpos.

A partir dos hidro comuns planetários os corpos se individualizam: corpos materializam água de modo situado e sexualmente diferenciado, exprimindo um modo particular do ser. A exploração de noções corpóreas junto às águas permite uma renovada percepção de como corpos humanos estão também diferentemente localizados e inseridos em “relações complexas de doação, roubo e dívida com todas as outras formas de vida aquosa” (p. 3). Portanto, Neimanis está interessada na água “enquanto materialização de uma propriedade abstrata” e “em termos dos corpos que anima, das operações que torna possíveis e dos limites que encontra” (p. 80). A filósofa chama também de *amniótica* essa onto-lógica que articula relações de conexão e diferença através das águas planetárias. São os corpos de água comuns que formam o *milieu* gestacional que permite a emergência e a (trans)formabilidade de outros corpos de água:

Todos os corpos de água vivos – amniotas, mas também aves e répteis, peixes, insetos e artrópodes, plantas, fungos, bactérias e protistas – devem a sua existência corpórea à gestação num meio aquoso, o que se evidencia numa pluralidade de processos que se estendem para além dos úteros humanos. Esta extensão do que poderia ser considerado como uma lógica da ‘amniótica’ é ainda mais radical quando incluímos todos os corpos que transitam e se transformam nos nossos ciclos hidrológicos planetários: oceano, aquífero, chuva de granizo, orvalho da manhã. Cada um destes corpos aquosos dissolve-se um-pelo-outro (Neimanis, 2017, p. 106).



Desestabilizando a lógica do Mesmo e do indivíduo, o *utopos* planetário traz ao centro da teoria crítica os fluídos esquecidos pelo discurso metafísico e por uma certa economia desejanste. Da passagem aberta pela poética elemental de Luce Irigaray (1980), Neimanis vai derivar o conceito de gestacionalidade como uma possibilidade ética séria para um feminismo planetário. A gestacionalidade pós-humana sugerida por Neimanis inclui práticas facilitativas da vida, da biodiversidade e da diferença que incluem todo tipo de corpos de água, o que marca a gestacionalidade com uma virtualidade *queer*. Ao sugerir isso, Neimanis tem em mente que uma ética pós-humana e feminista guarda fortes afinidades com o pensamento *queer*. Esse é o caso porque o construto político do humano associado ao sujeito soberano tem como seu fora constitutivo os corpos marcados da história, alteridades desviantes da norma que ampliam o horizonte político do feminismo (Haraway, 2004). Como argumentou a filósofa e física Karen Barad (2021, p. 311), se o *queer* é frequentemente retratado como algo monstruoso que diz respeito à “constituição diferencial do humano”, e o humano enquanto um construto é definido em relação ao inumano e ou não-humano, não há motivos para que a teoria *queer* se restrinja ao humanismo e ignore o não-humano como um *locus* de interesse ético. Nesse sentido, circunscrever o *queer* ao humanismo seria repetir a lógica em operação na exclusão constitutiva em jogo no construto do humano, mas tais apagamentos são sempre instáveis e voltam para assombrar as tentativas de purificação das identidades (Barad, 2014).

Seguindo outras autoras associadas aos novos materialismos, Neimanis (2017) se volta aos estudos científicos que apontam uma enorme diversidade sexual presente na natureza como um ponto de argumento em favor de uma reconceitualização da matéria biológica como *queer*. Mobilizando autoras como Myra Hird e Joan Roughgarden, ela apresenta o que chama de um bestiário aquático *queer* povoado por peixes recifais, invertebrados marinhos e outros organismos hermafroditas. Inspirando-se nas capacidades agenciais, auto-expressivas e de diferenciação da matéria que se reproduz fora dos binários e do dimorfismo sexual, Neimanis sugere que todo corpo de água consiste em uma reiteração da matéria que é também possibilidade de gestacionalidade. Relendo Irigaray junto com Deleuze, Neimanis chega à conclusão de que a onto-lógica da água é uma de



repetição e diferença, circulando de maneiras singulares nos corpos e facilitando novos devires que ultrapassam a diferença sexual.

Como propõe Rosi Braidotti (2022, n.p.): “Um materialismo maternal pós-humano posiciona a gestacionalidade como algo além do útero tecnomediado”. Braidotti sugere a figuração da política da placenta como uma *assemblage* de práticas de cultivo de hospitalidade aos devires, incluindo a matéria sexuada do corpo reprodutivo, mas não se reduzindo a ela. O tipo distinto de política da placenta derivada do conceito de gestacionalidade sugerido por Neimanis é atenciosa às heterogeneidades que podem compor na geração material da vida e de ambientes receptivos a novas espécies, desafiando “a primazia da reprodutividade humana heteronormativa como pedra angular para a proliferação da vida”, sem deixar de lado ou apagar “o compromisso feminista de pensar a diferença dos corpos maternos, femininos, que possuem outros gêneros ou que são sexuados de outro modo” (Neimanis, 2017, p. 4). Ao indexar a crítica do humano ao privilégio da reprodução heteronormativa, Neimanis opera um deslocamento de noções heterocentradas da gestação, ao mesmo tempo em que mantém a necessidade de um pensamento ético pós-antropocêntrico no qual a dívida com o maternal e a *mater*-ialidade são recentralizadas em uma política da placenta pós-humana para um feminismo planetário.

A figuração dos corpos de água é uma resposta à crise planetária. Já virtual em nossos corpos, essa figuração é ativada por Neimanis como um conceito corporalizado responsivo à urgência crítica suscitada pelo risco em que corpos de água planetários se encontram nessa conjuntura histórica: Nossos corpos também são de ar, rocha, terra — e até mesmo de plástico, em uma taxa crescente — mas figurar a nós mesmas especificamente como corpos de água enfatiza um conjunto particular de agrupamentos planetários que solicitam nossa resposta neste exato momento (Neimanis, 2017, p. 5). Neimanis afirma que seu projeto não é um apelo a qualquer tipo fácil de nós: “As correntes de água são também correntes de toxicidade, *queerness*, colonialidade, diferença sexual, capitalismo global, imaginação, desejo e comunidade multiespécies”. O nós resultante é dependente da “vulnerabilidade distribuída e a ontologia colaborativa que sempre estiveram presentes” (p. 15- 16). Judith Butler (2019) e outras feministas insistem que é sempre



através de nossos corpos que experienciamos a vulnerabilidade compartilhada. Neimanis, por sua vez, busca tensionar o humanismo presente no pensamento da vulnerabilidade alargando-a para que se traduza na empatia com corpos de água tais como reservatórios abaixo do nível, aquíferos ameaçados por agrotóxicos e rios contaminados pelo garimpo.

Em *Bodies of water*, o *comum* é figurado como um tipo de superfície interconectada por desaguamentos e canais dos quais emergem as diferenças corpóreas e as distintas localizações. De acordo com essa visão do ontológico, ser um corpo é ser gestado por águas que pertencem aos comuns planetários, e vir a ser é um materializar de águas em processo de diferenciação múltipla. Essa é uma onto-lógica que expande para o feminismo pós-humano a rizomática de Deleuze e Guattari (1980) — isto é, os corpos de água estão conectados na escrita de Neimanis de modo similar a um rizoma — em composição com o feminismo da diferença sexual. A tensão dessas posições é significativa e é reconhecida por Neimanis, que tenta contorná-la reafirmando o papel de uma política de localização feminista:

Poderíamos nos juntar a pensadoras como Val Plumwood, Rosi Braidotti e Claire Colebrook para entender ‘uma crítica do masculinismo [como] entrelaçada com uma preocupação com o não-humano’? Se as profundas estruturas de poder e opressão são uma questão feminista, estas preocupações não se limitam à pele humana. Ao mesmo tempo, e de forma crucial, tal expressão de cuidado e preocupação com o não-humano não é uma ética homogeneizada ou ‘plana’: dentro de uma cartografia feminista do poder, a diferença ainda importa (Neimanis, 2016, p. 47).

A água consiste na mídia material através da qual a diferenciação do ser é pensada por Neimanis como partindo de um comum planetário. A afirmação de uma dependência da gestacionalidade das águas, de um chão líquido planetário, propõe uma alternativa à busca de um fundamento fixo para os seres e para a vida. Sua dimensão ontológica evidencia o chão planetário como “não somente ‘o que é’, mas primeiramente a condição de possibilidade de um ser que devém” (p. 97). Em sua conjuração de uma diferença de caráter ontológico para pensar as trocas e limites entre corpos e gêneros, o projeto de Neimanis parece atender de modo inconfundível à demanda de



Luce Irigaray (2010) de não perder de vista esses aspectos no pensamento ético. A diferenciação corpórea é possibilitada pela maneira em que “o que é ontológico está sempre se tornando diferente” (p.97), por uma fluidificação do ser e, conseqüentemente, do sexo.

Tudo isso seguramente traz como implicação para a teoria de Neimanis uma política na qual as posições não são fixas, a “localização estará sempre a nadar para além do nosso alcance” no Antropoceno (Neimanis, 2017, p. 4). Apenas parcialmente localizáveis, os corpos de água nunca estão contidos de modo completo em si mesmos, mas são corpos vazantes. Se torna evidente que para Neimanis essa localização íntima no Antropoceno não é resultante das histórias que se cruzaram a partir da empreitada colonial: se estamos hoje conectados com outros lugares e temporalidades, isso se dá devido à dinâmica dos fluídos e aos hidro comuns planetários que nos gestaram. As relações de intimidade podem ser percebidas no nível mais imediato e corpóreo através dos efeitos do colapso climático de origem antropogênica tais como a intensificação das chuvas ou o ressecamento de aquíferos. Ativando a imaginação de nosso próprio corpo de água, sentimos que estamos conectados a outros lugares e espécies, mas essa percepção pela qual nos encontramos ontologicamente relacionados é a última palavra sobre nossa condição emaranhada no Antropoceno?

Se levantamos essa questão sobre a obra de Neimanis em particular, isso se dá devido ao fato de que seu brilhante *Bodies of Water*, ao combinar a ênfase na matéria com uma ousada proposta ontológica relacional, pode ser lido como representativo da produção de um discurso feminista contemporâneo que parte da relacionalidade ontológica como um dado planetário e daí vai derivar conseqüências éticas e políticas. As conseqüências exigem repensar ou mesmo dissolver conceitos fundamentais. Mas isso é o suficiente?

Recentemente, a teórica do feminismo negro Zakiyyah Iman Jackson produziu uma interessante diferença interna nos novos materialismos feministas em seu livro *Becoming Human: matter and meaning in an antiblack world* (2020). Jackson argumentou como os novos materialismos de modo geral incorrem em alguns riscos que não devem ser minimizados, sendo um deles o fato de que a



virada em direção à biologia e à diferença sexual em algumas autoras pode divergir nossa atenção não apenas das práticas materiais e discursivas que atualizam o racismo, mas dos modos complexos em que a epistemologia colonial constituiu historicamente a racialização de modo cruzado com os discursos das espécies e do sexo.

Em conexão com esse argumento, e talvez de modo mais relevante para nossa discussão presente, Jackson aponta como o entusiasmo por um deslizamento ontológico que ocorre em pensadoras associadas aos novos materialismos e ao pós-humanismo, frequentemente é acompanhado de uma ausência de interrogação das próprias condições de possibilidade históricas de conceitos como plasticidade, simbiose e matéria, cuja inspeção próxima revelaria uma dívida para com o discurso racializante em suas especulações sobre matéria e sentido extraídas da carne da mulher negra enquanto corpo excessivo, abjeto e ontologicamente plástico: “o escravo é o local discursivo-material”, escreve Jackson, “que deve confrontar-se com a exigência de uma maleabilidade aparentemente infinita” (Jackson, 2020, n.p.). A inflexão do poder sobre o potencial plástico da forma humana ocupa um lugar central na crítica de Jackson aos novos materialismos: “a plasticização é a violação fundamental da escravatura”, ela escreve, de modo que a afirmação da possibilidade virtual infinita guarda uma relação oculta de predação e dominação de corpos racializados:

a exigência colocada ao ser negricado (*black(ened) being*) não é aquela dos estados serializados, nem a dos estados intermediários ou parciais, mas uma ausência de estado (*statelessness*) que faz colapsar a distinção entre o virtual e o atual, entre o potencial abstrato e a possibilidade situada, pela qual a abstração da negritude é encarnada via um processo contínuo de extração da forma a partir da matéria, de tal modo que a materialização da racialidade é aquela de uma virtualidade desmaterializante (Jackson, 2020, n.p.).

Se figuras tais como os corpos de água tendem a desprender ontologicamente a subjetividade de seu referencial humano em uma relação de transformação e expansão do corpo através da matéria e da tecnologia, para Jackson a condição de viver com o colapso da forma já é operante na



carne negra em sua produção material-discursiva e intra-ativa nos discursos filosóficos e científicos racializantes, assim como na apropriação por parte do “humano” branco moderno da plasticidade da carne negra como “modo de transmogrificação” pela qual ela será produzida “como sub/super/humana ao mesmo tempo, uma forma em que a forma não se sustenta: potencialmente ‘tudo e nada’ no registro da ontologia”. A implicação fundamental para o discurso teórico é que, ao invés de algo a ser acrescentado às análises, a história violenta do colonialismo deve ser considerada em sua construção discursiva e material dos próprios termos do debate com os quais os novos materialismos operam.

A pergunta que se segue, então, é sobre quais efeitos os hábitos de pensamento reproduzidos pelos novos materialismos impingem no modo em que consideramos nossos comprometermos e o próprio papel da teoria diante das catástrofes sem fim colocadas em movimento pelo colonialismo, como coloca Elizabeth Povinelli (2016; 2021). Para Povinelli, procedendo de uma afirmação ontológica sobre a natureza emaranhada da existência, para somente depois chegar em uma constatação histórica sobre a violência do colonialismo permanece um movimento teórico questionável.

O feminismo planetário evoca o movimento de descentralização indicada no significado da palavra grega *πλανήτης* (*planētēs*): errante, viajante; palavra que deriva de *πλανάω* (*planāō*): desviar do reto caminho, ir aqui e ali, errar (no sentido de errar por um território), divagar, desencaminhar, afastar-se, hesitar (Bailly, 1935). Essa pode ser uma boa estratégia para repensar os comprometermos teóricos de nossas práticas analíticas. Como Povinelli nos lembra, o poeta Édouard Glissant inicia a escrita de seu *Poétique de la Relation* no aberto, em um barco em meio a mulheres, homens e crianças, atravessando o Oceano Atlântico. Partindo de um trauma histórico, situado de maneira diferencial na multiplicidade de emaranhamentos desencadeados pelo colonialismo, ao invés de iniciar com asserções ontológicas universais sobre o emaranhado da existência *enquanto tal*, Glissant conceitua a relação como materialização: “pensadores como Glissant”, escreve Povinelli, “podem alterar a nossa compreensão não só das múltiplas trajetórias e fundamentos da teoria, mas também do que a teoria está tentando fazer” (Povinelli, 2021, p. 25).



Se o espaço político diferenciado é o próprio chão do qual emergem os conceitos, cada esforço teórico que toma como início as feridas abertas pelo trauma histórico está em uma relação tensa com asserções ontológicas sobre a existência *em geral* e sobre fundamentos comuns.

Certamente nada disso implica em negar a provocação de Haraway (2023, p.106) de que o individualismo delimitado e o antropocentrismo tornaram-se “indisponíveis para pensar-com” na conjuntura atual, nem de que isso demanda novas alianças e figurações improváveis. Mas parece, com efeito, complicar a ideia de que o emaranhado da existência possa ser tomado como garantia de um excesso de virtualidades — uma noção cara aos novos materialismos feministas, aos pós-humanismos e aos teóricos que eles reivindicam em suas genealogias, como aponta Jackson (2022) – ao invés de consistir em uma série de modos em que as consequências e os detritos do projeto colonial se propagam nas regiões sociais e pesam sobre as existências.

Levar a sério as críticas de Jackson e Povinelli aos hábitos de pensamento dos novos materialismos nos faz perguntar de quais modos assumir esse ou aquele início no percurso crítico ativa ou limita a ação política em tempos de colapso climático e neoextrativismo. Retomando a questão colocada previamente a respeito de *Bodies of Water* e indispostos a abrir mão da figuração material do corpo vivido como um corpo de água, mantemos a necessidade de seriamente pensar o que está em questão ao manter o comum das águas planetárias como superfície ontológica na qual se assentam as localizações diferenciais tanto de povos indígenas afetados por água poluída com Teflon, quanto de uma mulher estadunidense que amamenta seu bebê com leite contaminado, para ficar em um dos exemplos dados por Neimanis. Não se trata de negar que a filósofa possua uma preocupação com as implicações em termos de colonialidade ao figurar humanos como corpos de água, como ela escreve: “Nenhuma destas questões — colonialidade, raça, gênero, espécie, classe, cultura, gosto — é separável das outras e, o que é importante, nenhuma delas está separada de nós [...]” (2017, p. 165). O que sugerimos é que a maneira em que os novos materialismos feministas desenvolvem suas críticas políticas e propostas ontológicas pode ser repensada retomando suas condições históricas. *Bodies of Water* é apenas um dos exemplos possíveis nesse cenário, que selecionamos por suas virtudes e limitações.



Uma vez que Neimanis reconhece os modos diferenciados em que os corpos são afetados pelas toxinas geradas pelo capitalismo, nos perguntamos por que tal constatação permanece condicionada por uma premissa onto-lógica de escala planetária. Não podemos evitar imaginar como a figuração de corpos de água poderia ser repensada mantendo-nos mais próximos ao peso do encontro do corpo com o espaço colonial como eixo de reorientação subjetiva tal como Adrienne Rich (1986) relata em sua política de localização. Ao assumir esse ponto de partida, talvez vacilaríamos antes de ecoar o sentimento de Neimanis de que, quando se trata da violência colonial, “não devemos interpretar isto como significando que a colonização do Novo Mundo 'causou' o Antropoceno — o emaranhado de forças mundanas é demasiado complexo para propostas causais tão diretas” (Neimanis, 2017, p. 166).

Marés que descem e retornam

Produzindo aquilo que Haraway (1992) chama de um giro ou *tropos* no feminismo planetário proposto por Neimais, podemos nos questionar o que mudaria se ao invés do *utopos* das águas planetárias que nos gestaram, o esforço de pensar como corpos de água tomasse como ponto de partida a história do colonialismo, para então ir tecendo a partir desta relação específica os emaranhados que começaram a conectar diferentes tipos de corpos em relações de fluxo, extração e espoliação. Nesse esforço, recorreremos a algumas proposições teóricas que encontramos no cinema do Karrabing Film Collective. Na língua Emmiyengal, Karrabing quer dizer período de maré baixa. O coletivo é composto por dezenas de colegas aborígenes que habitam regiões costeiras ao norte da Austrália e que formam uma parceria longeva com Povinelli, produzindo intervenções nas representações da indigeneidade. No *website* do coletivo podemos ler: “O cinema fornece um meio de auto-organização e análise social para os Karrabing [...] Sua mídia é uma forma de *survivance* – uma recusa em abrir mão de sua terra e um meio de investigar as condições sociais contemporâneas da desigualdade” (Karrabing Film Corporation, 2021).

O filme *Mermaids or Aiden in Wonderland* (2018), realizado pelo Karrabing Film Collective, é uma ficção científica que desafia limites do gênero. O filme retrata um futuro próximo apocalíptico



onde a contaminação dos ecossistemas torna a terra inabitável para os colonizadores brancos. Curiosamente, aborígenes permanecem imunes à contaminação, sobrevivendo do lado de fora dos abrigos construídos pelos brancos. O jovem Aiden foi capturado quando criança e experimentos foram feitos em seu corpo por anos, até que ele passa ao lado de fora em uma jornada pelo território ancestral desconhecido.

Em uma das sequências do filme, vemos o pequeno Kieran acompanhado de uma sereia em uma paisagem de queimadas e explosões causadas pelo fracionamento hidráulico. Ouvimos os sons de uma cacatua que, assim como a sereia, é um *dreaming*[3]. A cacatua está agachada debaixo de uma árvore, ela é interpretada pelo jovem Cameron Bianamu. No tronco da árvore, imagens de cacatuas pretas espelham a figura do ator. Kieran caminha na direção de uma fonte de água, mas é detido pela sereia. A cacatua avisa os caminhantes de que a água foi envenenada pelos brancos. “Como vamos viver sem água?” diz a criança de modo exasperado. A sereia planeja conduzi-la até o ‘lugar da lama’, onde outras sereias arrastam crianças e sugam suas vidas e a da terra. Mais adiante no filme, o jovem Aiden e seu tio se deparam com a mesma cacatua, que desta vez incentiva o jovem a ir dançar com as sereias na água. Gavin Bianamu havia relatado anteriormente que as sereias, antes conhecidas por seduzirem homens através do canto e casarem-se com eles, passaram a agir coagidas pelos brancos — as mudanças ecológicas alteraram seu comportamento.

Um cientista trajado com roupa de proteção agarra a cacatua e a transporta para o instituto onde os experimentos são feitos. Ele também agarra sereias e as coage a levarem as crianças até o ‘lugar da lama’. *Dreamings* são capturados e intoxicados pela ganância dos brancos, e no ‘lugar da lama’ canos que se assemelham a tentáculos pretos conectados ao aparelho respiratório sugam a vida das crianças enquanto elas se debatem no chão. Os tentáculos simbolizam a transferência de energia que conecta a terra contaminada à sobrevivência dos brancos dentro de seus abrigos. “Por que ninguém os detém?” questiona Aiden, enquanto seu tio hesita diante da possibilidade perigosa de provocar o *dreaming* das moscas-varejeiras, o que poderia causar a morte generalizada de brancos e indígenas. “Nossa família inteira já está morta de qualquer jeito!” exclama Aiden.



O fim do mundo aparece, a partir desta relação específica com a terra, como consequência direta dos emaranhamentos liberados pela colisão entre o mundo dos colonizadores e a terra ancestral, o que implica uma temporalidade não-linear. A mudança de comportamento das sereias é ilustrativa das materializações emaranhadas que reverberam de modo distinto nos territórios conectados pela extração capitalista. De acordo com Povinelli:

sereias e seus novos pupilos são apenas parte de um segmento maior da existência que nunca se encantou ou se desencantou, mas lutou para preservar e perdurar em uma topografia constantemente cambiante de racismo tóxico e colonialismo de ocupação (Povinelli, 2021, p. 81).

Elas perduram no fluxo contínuo do presente ancestral, afetadas pelos efeitos da extração e depleção que violam as leis ancestrais. Em *Mermaids*, os corpos expostos à toxicidade sobrevivem mesmo quando os *dreamings* e as relações de parentesco constitutivas da terra estão sob pressão dos colonizadores. Responsivos a essa situação limite, os *dreamings* estabelecem uma aliança mortal entre si. “Isso é verdade?” ouvimos ao final da projeção, “Nós tentamos avisar as pessoas brancas, elas não entendem as consequências de violar a lei negra”.

O filme elabora uma série de questões: Como a toxicidade é distribuída e qual sua circulação? Quais corpos podem absorvê-la e quais devem ser separados por uma barreira? Quais são as consequências da violação das leis ancestrais para a habitabilidade da terra e a possibilidade de perdurar? O que significa existir em um mundo onde os males do colonialismo colocaram as relações com a terra fora de eixo? Como manter em seu lugar as relações que asseguram um mundo?

Em outro filme do coletivo, *Windjarrameru, The Stealing C*nt\$* (2015), jovens aborígenes que fogem da polícia buscam abrigo na mata fechada e lá permanecem durante a noite, escondendo-se em um pântano contaminado. “Não se preocupe. Eles não vão entrar aqui. Estamos seguros, tem muita radiação aqui. Estamos seguros”, diz Kelvin Bigfoot em uma fala improvisada. Nesse território, o poder opera com uma baixa frequência, solapando vidas e produzindo infiltrações. A poluição química, a destruição ambiental, assim como o envenenamento da água produzem efeitos ao longo do tempo que incidem de maneiras particularmente duras sobre populações



indígenas e negras e seus territórios. Caracteristicamente, para Povinelli, essa cena emblemática como as distintas potências do social em afetar o emaranhamento da existência e os fluxos de força que o atravessam depende de uma relação que é histórica, ao invés de ontológica. A capacidade de perdurar do coletivo Karrabing e a analítica da existência que emerge a partir das espessas materialidades do lugar são informadas não só pelo cotidiano, mas por relações de parentesco, incluindo com antepassados.

De acordo com Povinelli (2021, p. 55), quando Kelvin insiste “que ele e seus parentes estão mais seguros dentro do pântano tóxico do que fora dele”, ele está, a partir de uma relação histórica onde o colonialismo e a toxicidade secretada pelo liberalismo tardio pesam sobre as existências, afirmando um tipo soberania tóxica sobre terras ancestrais, um gesto paradoxal que “não apenas provincializa as epistemologias e ontologias ocidentais, mas as deforma”. Esse pode não ser um programa de ação viável, mas é um diagnóstico acurado o suficiente das consequências contra-intuitivas que as materializações emaranhadas produziram naquele território: se a sobrevivência do corpo não é mais possível, talvez se dê uma persistência corporificada através da terra — os parentes ancestrais parecem ser prova disso (Povinelli, 2015).

Não podemos mais, em um exercício de empatia, ocupar esses corpos e modos de parentesco por meio de uma fonte de virtualidades que corre em nossos próprios corpos, assim como seria imoral colocarmos a nós mesmos dentro do navio negreiro e dos abismos que ele abre tal como narrado Glissant, pois como aponta Povinelli (2020, n.p.):

[...] A política liberal da empatia, de se colocar no lugar do outro — agindo como se qualquer um pudesse experimentar e como se todos devessem agir como se pudessem experimentar essa cavidade do ser em Relação — não é apenas equivocada, mas uma continuação das devastadoras relações políticas que se abriram no Atlântico Negro.

O desafio que se impõe é aquele de produzir interferências nas práticas e discursos que mantêm mundos em desnível de poder sem, no entanto, recorrer às abstrações universalizantes e desmaterializadoras. A análise dessas relações emerge o tempo todo do presente ancestral daqueles que estão encurralados pelo liberalismo tardio e cujas terras são contaminadas por



dejetos, tal como descreve Povinelli. Os conceitos em operação aqui não surgem de um chão comum, e nem dizem respeito a condições ontologicamente compartilhadas, mas visam estrategicamente afetar as materializações emaranhadas que mantêm mundos sociais em posições desiguais de risco e de absorção de toxicidade.

Se, como Donna Haraway (2016) afirma, é preciso ser a favor de certos mundos e não de outros, quais tipos de alinhamentos são necessários para manter os mundos que queremos afirmar em seu lugar? As perguntas a serem feitas dizem respeito a como nos relacionamos historicamente de modo diferencial com o Atlântico negro e a toxicidade do liberalismo tardio, e sobre como mobilizar conceitos sem recair nas armadilhas que acabam por reinscrever populações racializadas como Outro do Mesmo. Em parte, essas perguntas informam o novo projeto do coletivo Karrabing, *Rising Tides/Melting Glaciers*.

Mas não deveríamos supor tão rapidamente que tais questões possam ser respondidas de modo definitivo. Pelo contrário, elas abrem práticas e imaginários que colocam nossos hábitos de pensamento em jogo, elas se engajam com e infligem “deformações” em nossas ontologias e epistemologias, em nosso modo de pensar o vivente e a sobrevivência. Se podemos aprender algo com o coletivo Karrabing é o fato de que as análises e conceitos a serem construídos devem ultrapassar a prática de assimilação de conceitos gerados alhures e assumir como ponto de partida materializações historicamente situadas que emaranham mundos sociais de modo desigual no Antropoceno. Isso não equivale a dizer que nos espaços intersticiais e territórios contaminados encontraremos uma solução mágica para nossos problemas, mas que assumir a perspectiva das relações históricas que continuamente materializam mundos revela a contingência de sedimentações sociais que parecem imóveis e de suas lógicas. Alianças podem sofrer modificações nesse trajeto, emprestando um pouco mais de poder às asserções e modos de parentesco que mantêm mundos em seu lugar apesar da toxicidade perpetuada pelo capital.

Conclusão



A obra de Neimanis possui um caráter aglutinador que já está anunciado em seu subtítulo “*posthuman feminist phenomenology*”. Mobilizando uma ampla rede de referências, sua proposta fenomenológica busca menos uma legitimação entre especialistas do que produzir métodos para a redescritção do corpo enquanto um corpo vazante que pode nos conduzir a uma série de emaranhamentos envolvendo a meteorologia, a análise de toxinas, as relações multiespécie e as diferenças corpóreas. Se trata de uma fenomenologia pós humana, pois busca estratégias experienciais e de escrita que antecipem formas de subjetivação da matéria biológica, das escalas do Antropoceno e da tecnologia, seja através de visualizações mediadas por câmeras, da arte ou da ciência. O corpo prótico resultante não é o corpo vivido tal como a fenomenologia o compreende, mas um corpo agenciado e compostado, um ciborgue ecofeminista feito de tecnologia, biologia, teoria feminista e água. Fiel ao feminismo da compostagem co-produzido por Neimanis, sua obra tenta manter em contato vertentes tidas como antagônicas ou incompatíveis (Hamilton; Neimanis, 2018). Ela é também feminista em sua diluição do sujeito soberano a partir de uma investigação do corpo politicamente localizado, e não como um exercício ambíguo de maestria textual (Haraway, 2004).

No entanto, em sua adoção de um chão líquido planetário comum como ancoragem de uma ética planetária e uma política da empatia, o livro segue uma gramática que é questionada nas críticas aos novos materialismos feministas que apresentamos neste artigo. Assim, o privilégio atribuído à ontologia é colocado em questão à luz das histórias do colonialismo expostas por Jackson (2022) e Povinelli (2021). A crítica de Jackson se direciona particularmente à bio-ontologia da modernidade e suas implicações racializantes. Já a crítica de Povinelli é mais ampla em seu escopo: toda ontologia é uma bio-ontologia que cria diferenciações e hierarquizações. Partindo do ponto de vista Karrabing, elas são colocadas em questão não apenas por aquilo que deixam de fora, mas porque reforçam a mesma gramática que coloca sob ameaça o esforço de manter mundos em seu lugar frente à crescente devastação ecológica. Se esse é o caso, diz Povinelli (2020; 2021), por que o início do pensamento deve ser a ontologia, e o que as teorias estão exatamente a fazer quando assumem esse como o ponto de partida para uma política?



Por fim, buscamos recorrer a algumas proposições do cinema Karrabing para pensarmos melhor mundos sociais desiguais no Antropoceno e como eles estão inseridos em uma relação que é diferencial. Ao enfatizar as materializações relacionais resultantes da história e do poder em sua incidência sobre seres humanos, temporalidades ancestrais e o território, o cinema Karrabing sugere que o questionamento de nosso lugar histórico dentro dessas relações é uma tarefa que não pode mais ser contornada tão facilmente com a hipostatização de um comum em que todos partilhemos as mesmas condições ontológicas. Desse modo, a suspensão de condições ontológicas e a investigação das condições históricas aparecem como caminhos possíveis de alinhamento entre mundos sociais díspares em seus esforços materiais para sobreviver no Antropoceno.

Bibliografia

BAILY, Anatole. Πλανῶω. In: *Dictionnaire Grec-Français*. Paris: Hachette, 1935.

BARAD, Karen. Diffracting Diffraction: Cutting Together-Apart. *Parallax*, v.20, n.3, p. 168-187, 2014. _____ . Performatividade queer da natureza. *Revista Brasileira De Estudos Da Homocultura*, v. 3, n.11, p. 300-346. 2021.

BUTLER, Judith. *Vida Precária*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2019

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Capitalisme et schizophrénie 2: Mille plateaux*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1980.

GROSZ, Elizabeth. *The incorporeal: ontology, ethics, and the limits of materialism*. New York: Columbia University Press, 2017.

HARAWAY, Donna J. Ecce Homo, Ain't (Ar'n't) I a Woman, and inappropriate/d others: The human in a post-humanist landscape. In: *The Haraway Reader*. New York: Routledge, 2004. p. 47–62. _____ . *Ficar com o problema: fazer parentes no Chthuluceno*. São Paulo: n-1 edições, 2023.

_____. The promises of monsters: a regenerative politics for innappropriate/d others. In: *Cultural studies*. GROSSBERG, Lawrence et al (ed.). New York: Routledge, 1992. p. 295- 337.

IRIGARAY, Luce. *Amante Marine: De Friedrich Nietzsche*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1980.

_____. *Este sexo que não é só um sexo: sexualidade e status social da mulher*. São Paulo: Senac, 2017.

_____. *Ética de la diferencia sexual*. Pontevedra: Ellago Ediciones, 2010.

JACKSON, Zakiyyah Iman. *Becoming Human: matter and meaning in an anti-black world*.



New York: New York University Press, 2022.

KARRABING FILM COLLECTIVE. Karrabing Indigenous Corporation. Disponível em: <https://karrabing.info/karrabing-film-collective>. Acesso em: 13 fev. 2025.

LINTON, J. *What Is Water? The History of a Modern Abstraction*. Vancouver: UBC Press, 2010.

MERMAIDS or Aiden in Wonderland. Direção de Karrabing Film Collective. Intérpretes: Aiden Sing, Trevor Bianamu, Gavin Bianamu, Kieran Sing, Sandra Yarrowin. Roteiro: Karrabing Film Collective. Produção: Karrabing Indigenous Corporation. Karrabing Film Collective: 2018. (26 min).

NEIMANIS, Astrida. *Bodies of water: posthuman feminist phenomenology*. London/ New York: Bloomsbury, 2017.

_____. Composting Feminisms and Environmental Humanities. *Environmental Humanities*. V. 10, n. 2, p. 501-527, 2018. Disponível em: <https://read.dukeupress.edu/environmental-humanities/article-standard/10/2/501/136691/Composting-Feminisms-and-Environmental-Humanities>. Acesso em: 26 mai. 2025.

_____. Thinking with matter, rethinking Irigaray: a “liquid ground” for a planetary feminism. In: *Feminist philosophies of life*. (ed.). SHARP, Hasana; TAYLOR. Chloë. Montreal: McGill-Queen’s University Press, 2016. p. 41–66.

POVINELLI, Elizabeth A. *Between Gaia and Ground: four axioms of existence and the ancestral catastrophe of late liberalism*. Durham: Duke University Press, 2021.

_____. *The Ancestral Present of Oceanic Illusions: Connected and Differentiated in Late Toxic Liberalism*. e-flux journal. n.112, out. 2020. Disponível em: <https://www.e-flux.com/journal/112/352823/the-ancestral-present-of-oceanic-illusions-connected-and-differentiated-in-late-toxic-liberalism/>. Acesso em: 13 fev. 2025.

_____. *Windjarrameru, The Stealing C*nts*. e-flux journal. n.65, mai. 2015. Disponível em: <https://www.e-flux.com/journal/65/336652/windjarrameru-the-stealing-c-nts/>. Acesso em: 13 fev. 2025.

RICH, Adrienne. Notes Towards a Politics of Location. In: *Blood, Bread and Poetry: Selected Prose 1979-1985*. New York: Norton, 1986. p. 210–31.

SPIVAK, Gayatri C. *Death of a discipline*. New York: Columbia University Press, 2003.

STORYTELLING for earthly survival. Direção de Fabrizio Terranova. Intérpretes: Donna Haraway, M. Cayenne Pepper. Roteiro: Fabrizio Terranova. Produção de Atelier Graphoui, Spectre. Productions, CBA – Centre de l’Audiovisuel à Bruxelles, Rien à Voir, Fabbula. Bélgica, França, Espanha. Icarus Films: 2016. (90 min.).



SZTUTMAN, Renato. O cinema como sonhar. In: *Catálogo forumdoc.bh.2021 - 25 anos*. Belo Horizonte: Associação Filmes de Quintal, 2021. p. 203-208.

WINDJARRAMERU, *The Stealing C*nt\$*. Direção de Karrabing Film Collective. Intérpretes: Gavin Bianamu, Kelvin Bigfoot, Rex Edmunds, Cameron Bianamu, Marcus Jorrock, Reggie Jorrock. Roteiro: Karrabing Film Collective. Produção: Karrabing Indigenous Corporation. Karrabing Film Collective: 2015. (35 min.).

Recebido em: 15/02/2025

Aceito em: 15/05/2025

[1] Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Abc (PPGFIL/UFABC). É membro do Terranias: Núcleo Transdisciplinar de Pensamento Ecológico – PUC-Rio e do NEXOS: Teoria Crítica e Pesquisa Interdisciplinar - Sudeste. E-mail: silva.tiandrade@gmail.com.

[2] O conceito de "água moderna" refere-se à formulação da água como substância universal, descontextualizada e quantificável, consolidada a partir do século XVIII por meio da definição químico-molecular como H₂O. Essa maneira de compreender a água promove uma abstração que a dissocia de seus vínculos culturais, simbólicos e ecológicos. Como propõe Linton (2010), ao fim do século XX, essa racionalidade é transposta à escala planetária com a emergência da "água global", entendida como a representação integrada dos estoques e fluxos hidrológicos da Terra. Essa concepção sustenta um regime de gestão centrado na quantificação, monitoramento e governança dos recursos hídricos em escala global.

[3] Para os aborígenes australianos, o *dreaming* é um tempo mítico que continua em fluxo — não está apenas no passado, mas permanece atuante no presente. Ele pode ser compreendido como a presença dos seres ancestrais totêmicos que moldaram paisagens e traçaram caminhos, conectando locais sagrados. Esses seres e seus percursos continuam vivos, relacionando os aborígenes ao passado ancestral e sua espiritualidade. Eles fundam os existentes. Como coloca Renato Sztutman (2021, p. 203), o *dreaming* “pode referir-se a personagens míticos, a narrativas, a lugares ou mesmo a trajetos. Pode 'pertencer' a uma pessoa ou ao coletivo (...) Na língua batjemalh - uma das línguas faladas entre os membros do coletivo Karrabing - a palavra sonhar é *durlg*. Antropólogos costumavam traduzir conceitos como esse como 'totem', incorrendo em certas simplificações e reificações”