



Ensaio sobre a depressão antropocênica

Essay on Anthropoceneic Depression

Victor Hermann

Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Belo Horizonte, Minas Gerais / Brasil

hermann.victor@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-3403-4693>

Resumo: Os sofrimentos psíquicos do homem são exclusivos de nossa espécie humana? Ou será que, em virtude do antropoceno, nossas desordens emocionais podem atingir escala geológica e figurar como um verdadeiro mal na Terra? Vamos ensaiar brevemente sobre essa questão tomando como ponto de partida o filme *Untitled (Human Mask)*, do artista contemporâneo Pierre Huyghe. Ele apresenta um mundo distópico pós-catástrofe de Fukushima, em que a fauna e a flora aos poucos se reapropriam da Zona de Exclusão, exceto por uma única espécie que permanece presa ao passado da presença humana. Vamos argumentar que o filme alude à possibilidade de mutação do sofrimento humano, em que uma depressão antropocênica começa a se espalhar por entre as espécies não humanas perturbando seus agires inatos. Para tal, vamos ensaiar brevemente sobre uma noção não antropocêntrica de psicologia, a partir de Karl Marx, Giorgio Agamben e Fernand Deligny.

Palavras-chave: antropoceno; depressão; arte contemporânea.

Abstract: Are the psychological sufferings of humans unique to our human species? Or could our emotional disorders, due to the Anthropocene, reach geological scale and become a true evil on Earth? We will briefly explore this issue, taking as our starting point the film *Untitled (Human Mask)* by contemporary artist Pierre Huyghe. It presents a dystopian world post-Fukushima catastrophe, in which fauna and flora gradually reclaim the Exclusion Zone, except for a single species that remains trapped in the past of human presence. We will argue that the film alludes to the possibility of the mutation of human suffering, where an anthropogenic depression begins to spread among non-human species, disturbing their innate behaviors. To do so, we will briefly explore a non-anthropocentric notion of psychology, based on the ideas of Karl Marx, Giorgio Agamben, and Fernand Deligny.

Keywords: Anthropocene; depression; contemporary art.

Em 2014, o artista contemporâneo Pierre Huyghe apresentou a videoarte intitulada *Untitled (Human Mask)*. Huyghe é um dos principais expoentes do que se convencionou chamar de “artistas do antropoceno”. Suas obras costumam combinar uma série de mídias como vídeos, happenings, instalações e performances, para produzir *ecossistemas*, isto é, ambientes em que humanos, animais, plantas e algoritmos podem interagir entre si de modo inaudito, produzindo uma obra que é menos um objeto ou conceito que um organismo vivo em contínua evolução (que pode se desenvolver inclusive na ausência de qualquer espectador, como é o caso de *After Alife Ahead*, de 2017). No vídeo *Untitled (Human Mask)*, o tema do ecossistema reaparece, ainda que de modo menos abrangente e interativo. Trata-se de uma estranha fábula que se passa nos escombros da Zona de Exclusão ao redor do reator nuclear de Fukushima, no Japão, que colapsara em 2011. O filme tem como norte a seguinte pergunta: como as espécies vão reagir à desaparecimento dos seres humanos?

No início do filme acompanhamos um drone vasculhar meticulosamente os arredores de um vilarejo abandonado. À certa altura ele penetra os destroços de um restaurante japonês para encontrar um garçom ainda vivo, e que mora no local. Passamos a acompanhar a rotina desse garçom: todos os dias ele se levanta, enrola toalhas, as aquece e leva até as mesas, para mais tarde recolhê-las intactas, já que não há mais nenhum cliente para atender. Esse garçom, na verdade, é um macaco vestido com uma túnica negra e camisa branca, como uma colegial; possui ainda uma longa peruca lisa e seu rosto está coberto com a máscara de uma menina – exatamente como no vídeo viral *Fukuchan Monkey Restaurant!*¹, em que um turista americano interage com Fuku-Chan, o macaco-garçom que é uma espécie de celebridade japonesa local.

A fábula de Huyghe se concentra nos detalhes de uma vida repetitiva e sem futuro, posto que vivida na Zona de Exclusão. O filme se concentra ainda nos intervalos de trabalho, em que o macaco-garçom resta inerte, ora balançando sua perna, esticando os dedos da mão, ora alisando sua peruca: como se estivesse tomado de uma angústia crescente que, no entanto, nunca chega a romper com o círculo vicioso da rotina maquinal de trabalho. Numa entrevista, Pierre Huyghe diz ter pretendido filmar uma espécie de autômato

¹ Cf. FUKUCHAN..., 2012.

condenado a repetir “os gestos que ele foi treinado a fazer” (ALTEEVER; BROWN; WAGSTAFF, 2015, p. 34). Com efeito, parte do interesse do filme reside na contraposição entre duas espécies de automatismo. De um lado, há o comportamento natural dos artrópodes e plantas que – sem tomar conhecimento da existência de um restaurante, muito menos manifestar uma memória da espécie humana – vão executar sem complicação os movimentos naturais, inatos, de suas espécies. De outro, resta esse macaco preso a gestos humanos, impedido, portanto, de agir conforme o natural de sua espécie. Justamente por isso comovem os momentos em que o macaco-garçom se encontra em seus momentos de folga, prostrado. Em virtude desses momentos, eu gostaria de levantar uma outra hipótese: Huyghe, na verdade, teria representado a *depressão antropocênica*.

Mas, antes de levantar essa hipótese, seria preciso interrogar: qual o significado da psicologia na era antropocênica? Ela deve se limitar à mente humana, ou deve passar a abranger as relações interespecies? Essas questões extrapolam o escopo de nosso estudo, mas podemos levantar a hipótese sobre a depressão de um ponto de vista não antropocênico. Esse sofrimento tão característico do capitalismo tardio, afinal, corre ou não o risco de extrapolar os confins da humanidade para alastrar-se pela Terra como um mal entre as espécies não-humanas?

Para responder a essas perguntas, não tomaremos como ponto de partida a etologia ou a psicologia comparativa. A questão não é saber se o antropoceno causa entre humanos novos sofrimentos psíquicos, como a ecoansiedade (TENA, 2019), nem examinar as patologias psíquicas que os animais adquirem em decorrência do convívio com os humanos ou em virtude da destruição do meio ambiente. Não há dúvidas quanto às duas perspectivas, que são igualmente relevantes. Em todo caso, o que interrogamos aqui é se há ou não possibilidade do sofrimento psíquico humano – no caso, a depressão – atingir escala antropocênica, isto é, *enquanto força física de escala geológica* capaz de perturbar os fluxos naturais e os comportamentos das espécies mesmo após o desaparecimento do homem. Afinal, se a Época dos Humanos começa conosco, não está certo de que ainda existiremos quando ela enfim passar.

Assim sendo, vamos levantar a hipótese sobre um ponto de vista não-antropocênico da psicologia. Nosso ponto de partida – ou melhor, de chegada – será o filme de Pierre Huyghe. Nossa hipótese, derivada do filme, será examinar uma série de conceitos sobre a relação entre psicologia

e atividade produtiva, sobretudo o processo pelo qual o homem se separa da natureza a fim de dominá-la tecnicamente. Vamos examinar diferentes aspectos dessa relação e, ao final de cada capítulo, retornaremos à obra de Huyghe, buscando demonstrar de que modo a depressão, à medida que é amplificada pela atividade capitalista, pode ultrapassar o limiar da experiência humana para alastrar-se como um mal na Terra.

Antropoceno e a transdescendência

O antropoceno é a nova era geológica na qual vivemos, em que a atividade humana é a principal força moldando o planeta Terra. A partir das evidências de drásticas alterações na composição química da atmosfera, decorrentes da acidificação dos oceanos e da mudança no ciclo do carbono, Paul Crutzen, ganhador do Prêmio Nobel de Química, popularizou o termo “Antropoceno” nos anos 2000 (CRUTZEN, 2002). O objetivo era destacar a transformação profunda de perspectiva que a ascensão da força da civilização ao status de força geológica começava a provocar: “A humanidade emerge como uma força significante globalmente, capaz de interferir em processos críticos de nosso planeta, como a composição da atmosfera e outras propriedades” (ARTAXO, 2014, p. 15).

O antropoceno é uma mudança de época que exige uma abordagem interdisciplinar e integrada, que leve em conta as múltiplas dimensões da crise ambiental e social. Assim, as pesquisas do antropoceno logo transbordaram o campo da geologia para incluir outros campos, como a biologia, a filosofia, as ciências sociais e as artes. Esse esforço conjunto tem uma dimensão necessariamente política, à medida que o antropoceno, conforme argumenta Andreas Malm (2018), não é um problema ambiental que possa ser solucionado com a proteção da natureza; é um problema histórico de poder que exige transformações sociopolíticas radicais:

Uma teoria adequada deve ser capaz de compreender o problema como histórico, pois surgiu através da mudança ao longo do tempo – o nascimento e a expansão perpétua da economia fóssil – e causa mudanças ao longo do tempo na Terra. (MALM, 2018, p. 18)

Nesse mesmo esteio, Donna Haraway (2016) lembra que a própria definição de história deve ser revista à luz do antropoceno, enquanto uma dimensão capaz de influenciar materialmente os corpos e os fluxos na terra.

A autora argumenta que somos todos compostos de tecidos, incluindo o tecido da história, na qual nada – nem ninguém – fica inalterado. Se as forças históricas e materiais que construíram nossos corpos mudam, também mudamos.

Bruno Latour (2019) argumenta que o conceito de antropoceno não deve limitar seu escopo à ação humana, e sim a *relação* entre diferentes agentes, isto é, a interdependência e a cocriação entre as diferentes entidades do planeta. Por agentes, devemos considerar os humanos e os não-humanos, isto é, os animais, plantas e minerais; bem como as máquinas, práticas, ferramentas, técnicas, saberes, experiências, relações, associações, fluxos, dinâmicas etc., em suma os objetos que *todos* eles não cessam de fabricar.

Nesse sentido, o antropoceno deve provocar nas disciplinas um efeito de *transdescendência*. Eduardo Viveiros de Castro (DANOWSKI; CASTRO, 2014) escreve que a natureza é composta de seres que são tão diferentes uns dos outros, cada um deles sendo o que é, sem se identificar com sua essência. O que é próprio da natureza é que ela é composta de diferenças que não se reduzem a uma unidade que estabeleça uma ordem. A unidade vem da transdescendência, isto é, da relação entre seres diferentes que se afirmam sem se identificar, mas que precisam uns dos outros para existir.

A transdescendência deve repercutir um descentramento da visão do mundo, excluindo a perspectiva antropocêntrica, que tem orientado as ciências desde a modernidade, fundada na oposição entre homem e natureza. Ao longo dos séculos, as ciências nos ensinaram que estávamos no topo de uma hierarquia em relação a todos os seres animados e inanimados no tempo histórico, ocupando um lugar superior em virtude de nossas capacidades, faculdades, dons, valores, ideias, cultura, razão, tecnologia, política, história. Agora descobrimos que éramos só mais um dentre muitos (DANOWSKI; CASTRO, 2014). A perspectiva antropocêntrica só pode nos levar à hecatombe final da raça humana. Para assumir a responsabilidade pelos desafios do antropoceno, Eduardo Viveiros de Castro sugere a adoção do perspectivismo ameríndio, que parte do pressuposto de que a transdescendência, não a transcendência, é o que define os humanos. O que conta é a capacidade de sair de si sem deixar de ser o que se é, de transcender sem subir, de descentrar-se sem perder o centro, de ser ao mesmo tempo aqui e ali, neste e no outro mundo, a capacidade de ser outros sem deixar de ser o mesmo (DANOWSKI; CASTRO, 2014).

Ao longo do presente artigo, vamos seguir nesse mesmo esteio, em busca de uma rota de fuga para o antropocentrismo em psicologia, a fim de considerar a depressão de um ponto de vista transcendental, capaz de considerá-lo enquanto poluição das associações entre humanos e não-humanos.

Subjetividade capitalística

O antropoceno é consequência direta do modo de produção capitalista. Nesse sentido, se buscamos interrogar de que modo a subjetividade do homem poderia atingir escala geológica, devemos começar pela definição da subjetividade exigida por esse modo de existência humano.

O filósofo e psicanalista Félix Guattari a definiu como *subjetividade capitalística*. Ela é produzida a partir de “redes de poder, de competências técnicas, de instituições, de equipamentos, de fluxos monetários, de fluxos de saber, de fluxos de mercado, etc.” (GUATTARI, 2011, p. 24) responsáveis por estruturar e dinamizar “uma enorme máquina de calcular que define para cada tipo de necessidade uma resposta, não só para os indivíduos vivos, mas também para as próximas gerações” (GUATTARI, 2015, p. 127). Assim sendo, a relação do homem consigo mesmo e com seu derredor passa a ser mediada pela máquina de calcular capitalista, que é dotada de poder não só de projeção como de *produção de subjetividades* (inclusive não-humanas, conforme veremos).

“Redescobrir é a nossa natureza” – esse era o slogan usado pela mineradora Vale momentos antes do rompimento da barragem de rejeitos de Brumadinho. Trata-se de uma expressão precisa para definir a relação da subjetividade capitalística com a natureza. Devemos compreender a palavra descoberta à luz do contexto colonizatório. Conforme argumenta a filósofa e ambientalista Isabella Stengers, a colonização da América só foi possível porque já se alastrava pela Europa o germen da subjetividade capitalística. Ela recorda que, muito antes da Europa, a China havia tomado conhecimento da América, mas esta porção de terra além-mar jamais configurou para ela uma “descoberta”, senão um discreto avanço de sua sofisticada geografia. Para os europeus, por sua vez, a chegada na América provocou uma “proliferação incontrolável das consequências [...] Teólogos, soberanos, narradores, marinheiros, mercadores, defensores dos índios, aventureiros, tinha literalmente para todo mundo” (STENGERS, 2002, p. 118). E é nesse sentido que a palavra “descoberta” adquire seu senso pleno:

significa uma oportunidade de mercado cujos cálculos escapam ao controle, o que faz proliferar um sem-número de subjetividades capitalísticas. Assim sendo, é porque Pero Vaz de Caminha já trazia em si o gérmen da máquina de calcular capitalista que ele podia afirmar, mesmo antes de “saber se haja ouro, nem prata” (CAMINHA, 1943, p. 240), que, na terra avistada “querendo aproveitar dar-se-á nela tudo” (CAMINHA, 1943, p. 240).

O capitalista se comporta da mesma maneira em relação à natureza: sua missão é redescobri-la sem cessar, isto é, descobrir maneira novas de explorá-la e de moldar a própria subjetividade em função dessa oportunidade de lucro. Nesse sentido, do ponto de vista do capitalismo, *a redescoberta é a única natureza*. Nem o homem, nem a natureza valem, se não puderem ser “redescobertos” em função de uma oportunidade de mercado. Desse modo, a subjetividade capitalística não só fabrica os novos sujeitos interessados em explorar uma descoberta de oportunidade de lucro, como também destrói os modos de existência inaptos a tomar parte nessa descoberta.

Assim sendo, a psicologia individual, argumenta Isabelle Stengers, é descabida quando se trata do capitalismo: “Este deve, antes, ser compreendido como uma função ou uma máquina, que fabrica a cada conjuntura sua própria necessidade, seus próprios atores, e destrói aqueles que não souberam abraçar as novas oportunidades” (STENGERS, 2015, p. 46).

Retomando o filme de Huyghe, gostaria de sugerir que os gestos autômatos do macaco-garçom são, antes de tudo, testemunhos de uma descoberta. O capitalismo soube redescobrir o macaquear (em função de uma necessidade turística, nesse caso); foi assim que se produziu uma nova subjetividade capitalística: o macaco-garçom. “Macaquear” desde já assinalado como uma dimensão híbrida: num primeiro momento, consiste meramente aquilo que um macaco faz “naturalmente”, constitui o comportamento inato de sua espécie; mas “macaquear” significa também a associação desse comportamento natural à percepção de um terceiro, que pode ser outro animal ou vegetal, mas que nesse caso foi o homem, que atuou para reinventar o “macaquear” em função da atividade turística. Assim sendo, no começo, o macaco de Huyghe bem poderia ter sido o membro feliz de uma comunidade híbrida² com o humano (veremos mais adiante como os japoneses incorporam os macacos em sua cultura ancestral). Mas

² Sobre o conceito de comunidade híbrida entre homem e animal, ver: LESTEL, 2011.

o macaco-garçom que vemos na tela tornou-se incapaz de existir fora da captura capitalística da subjetividade; e é por isso que os trejeitos de macaco, sempre que eles despontam ao longo dos gestos autômatos de trabalho e repouso – quando a necessidade à qual eles deviam responder já desaparecera há muito –, nos chocam e enternecem: porque eles testemunham a operação de captura da subjetividade capitalística, que nunca ocorre totalmente, mas que costuma deixar um resto absolutamente impotente para romper com a relação contábil que ela projeta.

Ruptura da interação metabólica

O fundamento material da subjetividade capitalística é aquilo que Karl Marx definiu como a origem do capitalismo: a *ruptura da interação metabólica* entre o camponês e a terra. Essa interação que, como veremos, antes consistia numa relação de dependência e devoção, foi substituída por uma máquina abstrata de calcular respostas a necessidades.

A noção de *metabolismo* é central na obra de Marx, como destaca o filósofo ecosocialista Kohei Saito (2021). Na biologia, metabolismo significa o conjunto de reações que permitem ao organismo manter suas funções vitais, a economia energética que visa atender as necessidades de crescimento e manutenção de um ser vivo. Segundo Marx, o capitalismo é uma modalidade específica de abstratização – tanto a nível jurídico, técnico e financeiro – das relações metabólicas entre homem e natureza. A indústria seria, por assim dizer, uma espécie de externalização de uma função metabólica. As necessidades vitais dos organismos vivos passam a ser subordinadas à indústria, que satisfaz as necessidades através de mercadorias produzidas por processos técnicos específicos. Por outro lado, a própria indústria demanda insumos e exige um acesso irrestrito às fontes de energia metabólica, isto é, aos bens naturais. O capitalismo visa administrar a geração de energia de ponta a ponta, quer seja pelo controle da terra subordinada às máquinas, quer seja pelos corpos e mentes vivos que devem trabalhar na indústria e se satisfazerem através das mercadorias que ela gera.

O capitalismo é um regime de controle dos processos e trocas metabólicas de alcance planetário. Não só os homens, como também os animais e as plantas são submetidos a essa lógica contábil. Considere o caso das espécies domésticas, como os *pets* e as plantas ornamentais. Eles usufruem hoje de um amplo mercado de bens e serviços que variam

desde comidas gourmet a antidepressivos, cuja finalidade é adaptar essas espécies a um ambiente antropocêntrico e subordiná-las aos desejos e necessidades subjetivas do homem. Por sua vez, as espécies domesticadas são submetidas a um regime metabólico violentamente antinatural, com vistas à maximização da produção de alimentos, fármacos e insumos, ou para uso em processos de inovação que abrangem desde a farmacologia ao desenvolvimento de armas biológicas. Por fim, as espécies selvagens, em virtude da destruição das condições de trocas metabólicas causadas pelo capitalismo, tendem ou à reprodução descontrolada ou ao desaparecimento, especialmente aquelas sem valor identificado para a técnica produtiva. O futuro de algumas dessas espécies selvagens será condicionado ao avanço de experiências científicas que buscam reproduzir *in vitro* ou *in silico* as condições de sobrevivência que desapareceram, muitas vezes irreversivelmente, no antropoceno.

Nesse sentido, podemos afirmar que, mesmo nos recantos mais recônditos da natureza, à medida que a interferência direta e indireta da atividade capitalista nas relações metabólicas adquire escala geológica, se verifica uma tendência de ruptura, bloqueio, obstrução, complicação nas relações metabólicas entre os seres vivos. A lógica contábil capitalista passa a imperar mesmo entre as espécies mais afastadas do convívio humano direto. A princípio, o antropoceno nada mais descreve que a mutação dessa tendência em força geológica. No entanto, como essa escala excede até mesmo os confins da globalização, podemos dizer que o antropoceno descreve não apenas os efeitos catastróficos incontrolláveis, imprevisíveis e irreversíveis para o funcionamento geral do meio ambiente, como também a *impossibilidade de se projetar o progresso* no sentido estrito da lógica contábil capitalista.

Retomando o filme de Huyghe, podemos constatar que o macaco-garçom sofreu na pele a ruptura das relações metabólicas. Com efeito, a fábula não descreve de que ou como o macaco se alimenta. Sabemos apenas que ele definha enquanto permanece capturado por um mesmo procedimento – como se estivesse eternamente à espera do turista americano que nunca chega. Nada do que nasce na Zona de Exclusão lhe atrai, agrada, serve; como se a possibilidade de colher os frutos da natureza tivesse sido completamente perdida, e a única maneira de se alimentar, sobreviver, fosse através de relações de trabalho com o homem. Voltaremos mais adiante a esse ponto.

Agressão confessada contra a natureza

O macaco-garçom trabalha *sem necessidade*. O que isso significa? O conceito moderno de força de trabalho traz a marca da noção capitalista de metabolismo subordinado a um circuito fechado, controlado pela técnica e mediado por mercadorias. O trabalhador é aquele que dispende sua energia vital no processo produtivo a fim de gerar recursos para o provimento de suas necessidades; e a expansão das necessidades vitais, por sua vez, é fundamental para garantir o equilíbrio do sistema produtivo.

A noção moderna de trabalho tem relação direta com a ruptura das interações metabólicas entre homem e natureza. Segundo Pierre Bourdieu (1979), o camponês arcaico jamais poderia trabalhar no sentido atual. As antigas técnicas de agricultura e de cultivo de animais mantinham o camponês numa relação de estreita dependência da natureza. Não havia meios seguros de se calcular e projetar a produção futura. Desse modo, o resultado do trabalho no campo dependia diretamente das variações cíclicas do meio ambiente, bem como da colaboração com as espécies não-humanas. O poder de influência do camponês nesse processo era mínimo. Por isso, ele buscava contornar a limitação da ação individual através do estabelecimento de uma relação mágica com a planta e o animal – em que o próprio processo de colheita se torna uma espécie de rito que visa, em última instância, a harmonia com o cosmos e com a natureza. Nesse sentido, no universo camponês pré-moderno, não havia sequer uma distinção rígida entre trabalho, lazer e repouso: toda a vida do trabalhador rural se orientava à luz de um mesmo fim harmônico com a natureza, porque ele tinha consciência – ainda que não a capacidade de calcular e projetar – de que sua subsistência dependia de fatores extrínsecos à atividade laboral.

O ofício campesino pré-capitalista, conclui Bourdieu (1979), jamais poderia se constituir como trabalho no sentido moderno da palavra, uma vez que, no lugar da postura dominante ligada às exigências de inovação, eficiência e produtividade, encontramos tão somente um ato cíclico ligado à postura de submissão e de homenagem à natureza. O camponês arcaico busca inserir-se na natureza, ao invés de procurar dominá-la, porque desconhece qualquer possibilidade de controlá-la e, em última instância, transcendê-la através da técnica laboral. A atual noção de trabalho só poderá surgir à medida que, impulsionada pelas modernas inovações técnicas,

a entrega de si próprio, indissociável do sentimento de dependência, dá lugar a uma agressão confessada contra uma natureza desembaraçada dos encantamentos da magia, e reduzida à sua única dimensão econômica. Desde então a atividade agrícola deixa de ser um tributo pago a uma ordem necessária; ela é trabalho, isto é, ação orientada em direção de outra ordem possível que não pode sobrevir pela transformação do dado atual. (BOURDIEU, 1979, p. 45-46)

Nesse sentido, a marca mais distintiva da subjetividade capitalística – por assim dizer, seu pecado original – será a *agressão confessada contra a natureza*. O ato de lavrar e cultivar a terra deixa de ser identificado como um ato de louvor, de culto, de harmonia, para tornar-se ato de controle, de domínio, de maestria ou, em última instância, ato deliberado de agressão. Trabalhar a natureza passa a significar escravizá-la em benefício próprio: trata-se de aprender os meios mais eficazes de se explorar ao máximo os seus recursos a fim de obter lucro, e de agir até o limite em que ainda se possa forçar a natureza a se reproduzir (quando a reprodução for conveniente, é claro).

Nesse sentido, enquanto a técnica capitalista atua para reconfigurar os processos metabólicos, a subjetividade capitalística vai remodelar as necessidades vitais (inclusive das espécies domésticas, como vimos) a fim de garantir que todas as relações metabólicas ocorram somente mediante recurso à mercadoria. Hoje, assistimos à hipostasia desse processo. Quando as Big Techs alardeiam que o que está em disputa não são usuários, mas a própria *capacidade de atenção humana* – a ponto de um CEO da Netflix alardear que seu principal concorrente não é uma empresa, mas o sono em si³ – o que devemos compreender é que a produção de mercadorias e de subjetividades se entrelaça em função de uma captura total das relações metabólicas, que são transformadas em *commodity* “inesgotável”, isto é, vulnerável a descobertas.

Então consideremos a fome, que nosso macaco-garçom deve servir. O consumidor capitalista não depende do boi, frango e porco enquanto seres vivos, logo não carece de manter uma relação afetiva com eles; assim sendo, a fome que ele sente diz respeito somente a si mesmo. O consumidor capitalista deseja, e isto é tudo que ele precisa saber. Nesse sentido, as necessidades do homem se desvinculam de qualquer relação material, ou até mesmo mágica com a natureza. A fome humana passa assim a pairar no ar, suspensa – à espera da captura pelo mercado de *fast food*, de gourmetizados, de enlatados etc. Se a captura ocorre em função do *fast food*, o capitalismo de um lado

³ Cf. RAPHAEL, 2017.

“descobrirá” uma disposição “natural” do organismo humano para o consumo de hipercalóricos, ao mesmo tempo que transformará o problema da obesidade em uma questão “individual” de falta de controle. Claro, as cadeias de *fast food* não abrirão mão da publicidade e do *lobby* como meios de forçar o consumidor a desejar seus produtos; no entanto, a captura capitalística opera sempre assim: redescobrimo algo que é da ordem do “natural” e ao mesmo tempo “produzindo” a subjetividade que se adapta plenamente às novas exigências de lucro. Assim sendo, enquanto a técnica capitalista redefine a noção de comida com a carne processada (que leva ao limite até mesmo o conceito de proteína animal), a subjetividade capitalística remodela a noção de refeição para atrelá-la à velocidade e ao prazer dos excessos.

Portanto, a fome, em si, não existe para o sistema capitalista: a fome precisa ser redescoberta pela técnica, o apetite precisa ser redescoberto como desejo de consumir, isto é, os fluxos de saciação da fome precisam ser *calculáveis em termos de lucratividade potencial* para que a noção de “fome” possa existir para o sistema capitalista. E, para que se possa calculá-la, é preciso que ocorra primeiro tanto a captura das relações metabólicas quanto o modelamento das necessidades vitais pela subjetividade capitalística. A ideologia neoliberal dissimula como natural esse processo histórico de captura do metabolismo e de subordinação das necessidades vitais – ao mesmo tempo em que sanciona toda forma de violência contra a natureza e contra o ser humano, necessária para garantir o domínio capitalista da produção e consumo.

Desse modo, lançamos outra luz ao paradoxo representado filme de Huyghe: o macaco-garçom serve a ninguém, e, ao mesmo tempo, não pode servir-se de alimentos. Isso porque a fome que ele serve – e da qual deveria deduzir sua própria alimentação – inexistente na natureza. O que ocorreu é que sua vida foi desatrelada de uma relação metabólica com a natureza para ser atada a um fluxo abstrato de fome enquanto turismo japonês, passível de ser calculada em termos de produtividade e de lucro.

Psicologia da vida

Nos Manuscritos de 1844, em que Marx esboçou uma espécie de ontologia do materialismo (CHASIN, 2009) há a proposta de uma nova ciência natural: a *psicologia da vida*. Seu objeto seriam, justamente, as relações metabólicas entre homem e natureza, mas seu enfoque recairia menos na subjetividade individual que na produtividade. Em outras palavras, ela não visaria examinar o inconsciente humano, mas a subjetividade capitalística.

A noção de vida está estreitamente ligada à de metabolismo. A partir da reivindicação de terrenalidade de Feuerbach, Marx fundamenta o ser na objetividade. As relações metabólicas seriam manifestações de uma carência, e a essência do humano se afirmaria através da apropriação objetiva dessa carência. Por exemplo,

a fome é um carecimento natural; precisa, pois, de uma natureza fora de si, um objeto fora de si para satisfazer-se, para acalmar-se. A fome é a necessidade confessa que meu corpo tem de um objeto que está fora dele e é indispensável para sua *integração e para sua exteriorização essencial*. (MARX, 2004, p. 127, grifo do autor)

O homem se exteriorizaria na coisa em função de sua necessidade da coisa.

Como o animal e a planta, o homem também seria dependente e limitado, pois careceria de objetos exteriores e independentes de suas pulsões. Nesse sentido, “ser sensível, isto é, ser efetivo, é ser objeto dos sentidos, é ser objeto sensível, e, portanto, ter objetos sensíveis fora de si, ter objetos de sua sensibilidade. Ser sensível é ser padecente” (MARX, 2004, p. 128). A atividade sensível buscaria reelaborar os objetos exteriores em função de sua carência. O homem atuaria sobre o objeto ao mesmo tempo que veria nele confirmadas as suas “forças essenciais”. Assim sendo, “no tipo de atividade vital reside todo caráter de uma espécie, seu caráter genérico, e a atividade livre consciente, é o caráter genérico do homem” (MARX, 2004, p. 84).

Ao trabalhar a natureza, o homem trabalharia suas forças essenciais e, ao trabalhá-las, a existência natural se tornaria existência humana, a natureza se tornaria homem. Conclui Marx que “a sociedade é a unidade essencial completada do homem com a natureza, a verdadeira ressurreição da natureza, o naturalismo realizado do homem e o humanismo da natureza levado a efeito” (MARX, 2004, p. 106-107). Esse é, grosso modo, uma das bases do famoso princípio de *natureza socializada* marxista.

A psicologia da vida seria uma ciência natural, não porque teria como objeto o *continuum* biológico da espécie (como pressupõe o capitalismo, conforme vimos), mas porque a socialização do homem ocorreria somente através da relação com o objeto exterior, que teria passado a ser mediada pela atividade produtiva. Segundo Mônica Hallak, em seu longo ensaio sobre a exteriorização da vida em Marx,

o objeto exterior como relação humana objetiva *se converte em vida* e não apenas em algo que sacia uma necessidade imediata, pois o carecimento humano se satisfaz na apropriação humana e, portanto, multilateral, não somente para o ser individual, mas para o gênero. (HALLAK, 2001, p. 34, grifo do autor)

A psicologia da vida deveria se voltar, portanto, para a indústria, pois “a história da indústria e o modo de existência tornado objetivo da indústria são o livro aberto das forças humanas essenciais, *a psicologia humana sensorialmente presente*” (MARX, 2004, p. 111, grifo do autor). A indústria seria, em si, uma atividade sensível – e sua contribuição para a atividade vital seria tão especializada e complexa quanto a arte. Mas Marx alerta que o estudo da vida não deveria resumir-se à mera “existência geral do homem”, conforme elabora a religião; nem à “essência abstrata universal” da história, conforme elabora a política, arte, literatura etc. Pelo contrário, a psicologia materialista deveria voltar-se para a efetividade da relação entre sujeito e objeto, entre homem e natureza, tornada relação humana objetiva, pois

a indústria é a relação histórica efetiva da natureza, e por isso da ciência natural, com o homem; por isso, ao recebê-la como desvelamento esotérico das forças humanas essenciais, se compreende também a essência humana da natureza ou a essência natural do homem. (MARX, 2004, p. 111)

A psicologia da vida, em última instância, visaria fazer com que o oprimido esfomeado, ao lançar um olhar para um prato de comida, seja capaz de reconhecer nessa imagem dilacerada pela fome a situação precária dos produtores e “comedores de batata”. A síntese dialética da natureza socializada promete superar a tensão destrutiva entre desejo e trabalho, pois nela “a carência ou a fruição perderam [...] sua natureza *egoísta* e a natureza a sua mera *utilidade*, na medida em que a utilidade se tornou utilidade humana” (MARX, 2004, p. 84, grifo do autor).

Mas o macaco-garçom não pode participar na verdadeira ressurreição da natureza: em primeiro lugar, porque seu trabalho deixou de ter um objeto: ele não serve nada, nem atende a ninguém. É assim que devemos compreender seu automatismo: ele é um *ser sem vida* – no sentido de que lhe falta um objeto que tanto sacie suas necessidades vitais quanto confirme suas forças essenciais. Seu trabalho ocorre num puro vazio metabólico e num deserto afetivo, por assim dizer.

Máquina antropológica do humanismo

A ruptura da relação metabólica entre homem e natureza contempla, em escala mais ampla, a suspensão das relações de familiaridade entre o cosmos e o homem, entre o animal e o humano. O filósofo italiano Giorgio Agamben descreveu esse processo a partir do conceito de a *máquina antropológica do humanismo*, isto é, um “dispositivo irônico, que verifica a ausência para o Homo de uma natureza própria, mantendo-o suspenso entre uma natureza celeste e uma terrena, entre o animal e o humano – e seu ser, portanto, será menos e mais do que ele próprio” (AGAMBEN, 2013, p. 53). A função dessa máquina é reconfigurar, a cada conjuntura do capitalismo, a imagem do homem simultaneamente como transcendente à natureza e como outro de seus recursos disponíveis para exploração; e ao mesmo tempo traçar um fora da humanidade, subordinada ou impossível com ela.

As novas relações de trabalho tornam possível a formulação do conceito moderno de desejo, sem o qual a subjetividade capitalística jamais poderia operar. Na definição corrente, o desejo é uma pulsão ilimitada e insaciável. O desejo não se deixa deter pelos limites materiais e espaçotemporais dos indivíduos e grupos sociais. A relação da pulsão com seus objetos é inteiramente plástica, irreduzível ao caráter material e/ou significado simbólico do objeto. Como o dinheiro, o desejo em si não é nada, mas põe tudo em movimento; e seu fluxo jamais retém conhecimento próprio do mundo, ainda que não cesse de atravessá-lo violentamente para satisfazer as pulsões.

O inconsciente se constitui a partir do desejo. Desde Freud, o inconsciente é situado num plano puramente intensivo, excluído dos fluxos da natureza. Excede até mesmo o corpo humano, atravessa-o sem jamais coincidir com ele. Ele testemunha um *continuum* biológico da espécie, ainda que só possamos conhecê-lo através da mediação de inúmeros fatores sociais e espirituais complexos. Assim sendo, o inconsciente está numa posição simultaneamente condicionada e transcendente em relação às condições materiais da existência. Nesse sentido, o inconsciente moderno é função da máquina antropológica do humanismo. Lacan, com sua abordagem linguística do inconsciente, acentua esse isolamento ou suspensão do homem entre o cosmos e a terra, entre o humano e o animal; para ele, mais determinante que as relações de trabalho e sociais concretas é o puro jogo de significantes em torno de um objeto de antemão perdido para o desejo (SAFATLE, 2017).

Já vimos como a fome paira no ar, desconectada de qualquer correlação com a natureza de que ela se alimenta. A máquina antropológica do humanismo concebe uma interioridade abstrata que, em última instância, pode ser definida como *terra incógnita do desejo*. Esta não se deixa confundir jamais com algum espaço físico ou intervalo temporal, ainda que eventualmente os incorpore. Nessa terra incógnita, a aparição do “lobo”, do “rato”, do “cavalo” é contingente, é puro jogo de significantes, mero reflexo das fantasias pulsionais do sujeito mais ou menos determinadas por suas relações sociais e parentais. Para a psicologia moderna, nomes como o “homem dos ratos” (FREUD, 2013) não querem dizer nada para além das relações do sujeito com seu próprio desejo – o que nos leva a pressupor que a extinção dessas espécies não levaria a psicologia moderna a rever seus postulados.

Para além da terra incógnita do desejo nada há, senão o Real. Mas também o Real não é uma instância coextensível à natureza, um fenômeno temporalizado ou geolocalizável. Assim como a interioridade, a concepção moderna de pura exterioridade flutua negativamente entre o cosmos e o animal. No limiar do deserto do desejo, corre uma pura força que excede toda experiência sensível e extrapola toda capacidade de significação. Lacan concebe o Real em função do trauma; define-o a partir do que, no trauma, aponta para a existência de um exterior irrepresentável, inominável. O sujeito *toca* o real, mas a marca dessa *touché* só testemunha o desencontro sempre traumático com o Real na forma de uma ferida aberta na linguagem (o *punctum* barthesiano). Portanto, o Inconsciente e o Real não se margeiam: antes se ferem, sem tomarem conhecimento próprio um do outro. Deduz-se daí que o Real é uma instância de pura violência – o que faz suspeitar dos vínculos dessa concepção com a “agressão confessada” contra a natureza, sem a qual não teríamos a moderna tese da singularidade do homem.

A terra incógnita do desejo é margeada pelo Grande Fora, pura exterioridade inextensível ao espaço geofísico e não contígua aos fluxos naturais e vitais. Sua origem é a *wilderness*, a violenta paisagem natural que encerra e salvaguarda o Éden de todo acesso exterior. A tradição romântica frequentemente recorreu a essa imagem cristã como refúgio, para contrapor-se aos avanços da técnica industrial. Mas após a Segunda Guerra Mundial já não era possível imaginar um exterior irreduzível, indevassável, indestrutível pela técnica. O Grande Fora, segundo Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro, surge como despojamento da *wilderness* de seus últimos vínculos com uma imagem da natureza. Em trabalhos como

os de Maurice Blanchot, Quentin Meliassoux e Ray Brassier, encontramos essa “terra devastada e glacial, a exterioridade radical é absolutamente, espantosamente, morta” (DANOWSKI; CASTRO, 2014, p. 51).

Se a violência é a marca da ruptura das interações metabólicas entre o homem e a natureza, o fora é a marca da suspensão das relações desejanças entre a subjetividade capitalística e a alteridade. Assim temos em conjunto a máquina de calcular capitalística e a máquina antropológica do humanismo. Uma se orienta para a ruptura total dos processos metabólicos, a outra, para a reafirmação transcendente da singularidade humana que, em seu limite, permite transformar o humano em recurso explorável pelo próprio homem. A terra incógnita do desejo torna-se campo das necessidades ilimitadas de mercado; em função destas, o progresso orienta-se para a realização técnica da satisfação total que, como tal, só poderá ser alcançada com a destruição completa da natureza enquanto alteridade da civilização. Daí a imagem do Grande Fora como horizonte apocalíptico de um “cessar fogo” da técnica após o fim da *wilderness*.

Segundo Barthes, a burguesia busca transformar sua condição histórica em fato natural, seus desejos consumidores em necessidades inatas. Trabalha então para transformar a “realidade do mundo em Imagem do Mundo, a História em Natureza” (BARTHES, 2001, p. 173). Assim, toma forma a *pseudophysis*, ou natureza artificial. Já vimos como o capitalismo desconecta a fome das relações com a natureza; mas ele não se detém aí, ele trabalha ainda para transformar o desejo de McDonald’s não apenas em algo natural, como também simbólico do *American Way of Life*. Assim, imerso na pseudonatureza burguesa, o homem é remetido

ao protótipo imóvel que vive por ele, no seu lugar, que o sufoca como um imenso parasita interno e determina os limites estreitos da sua atividade, onde lhe é permitido sofrer sem modificar o mundo: a *pseudophysis* burguesa proíbe radicalmente o homem de inventar-se. (BARTHES, 2001, p. 175)

Retornemos ao filme de Huyghe. O macaco-garçom vive na terra incógnita do desejo humano. Vestido de colegial, sua função é atender o desejo turístico pelo exotismo. A catástrofe de Fukushima, todavia, expulsou-o para o Grande Fora. Desde então, vive num extraordinário deserto de afetos que o impede de se relacionar não só com seu próprio macaquear, mas também com qualquer ser vivo que não seja o homem

que se ausentou. A máscara humana que ele carrega testemunha, antes de qualquer outra coisa, que sua subjetividade animal foi cancelada em prol da subjetividade capitalística. Enquanto esse parasita interno sufocar sua condição animal, a única realidade que ele será capaz de perceber será a pseudonatureza capitalística do restaurante em que ele trabalha.

Projeto pensado vs agir inato

Em palestras na Universidade de Zurique em 1997, o escritor alemão W. G. Sebald, refletindo sobre a famosa passagem de Marx – “Vê-se como a história da *indústria* e a existência tornada objetiva da indústria são o *livro* aberto das *forças humanas essenciais*, a *psicologia* humana sensivelmente presente” (MARX, 2004, p. 110, grifo do autor) – coloca as seguintes questões ao público de hoje:

A história da indústria como o livro aberto do pensamento e sentimento humanos – é possível que a teoria materialista do conhecimento, ou outra teoria do conhecimento qualquer, subsista diante de tal destruição? Ou não temos aí, pelo contrário, o exemplo irrefutável de que as catástrofes que, de certo modo, preparamos sem notar, e depois parecem irromper de repente, antecipam numa espécie de experimento o ponto em que, de nossa história que por tanto tempo consideramos autônoma, recaímos na história natural? (SEBALD, 2011, p. 64-65)

Nesse esteio, ao observar as cidades alemãs arrasadas pela guerra aérea, a atenção do escritor se volta para a “imagem da proliferação das espécies que costumam ser oprimidas de todas as maneiras [...] um raro documento da vida em uma cidade de escombros” (SEBALD, 2011, p. 39). As cidades alemãs em ruínas empestadas por insetos e ratazanas, cobertas por musgos e plantas, ou até mesmo os zoológicos repletos de vísceras de animais assassinados testemunham, para Sebald, a súbita reversão da história humana em história natural, que foi precipitada pelo bombardeio aéreo cujo poder destrutivo excluía qualquer possibilidade de uma experiência humana. Nesse sentido, ao descrever o ressurgimento da fauna e da flora, o escritor busca “fazer germinar nesse ponto vazio – ali, justamente onde a vida se fez impossível – uma forma de apresentação vital da catástrofe” (SEBALD, 2011, p. 36). A bomba – a mercadoria por excelência da técnica

moderna – havia implodido qualquer possibilidade de coexistência entre biosfera e noosfera, de tal modo que a vida teve de emigrar definitivamente para o campo da história natural.

No filme de Huyghe, abundam exemplos dos raros documentos da vida em meio à destruição. Musgos e insetos invadem o restaurante por toda parte, e a água goteja, amplificando a chance de que a vida prolifere para além da função designada daquele espaço. Mas o macaco-garçom nada testemunha desse processo. O que ele testemunha é, justamente, a vida tornada impossível – isto é, a vida capturada pelo capitalismo – no seio do antropoceno.

Em outras palavras, podemos dizer que o macaco-garçom perdeu seu *lugar de ser* na natureza, e por isso se viu privado de seu *agir inato*. Esses são conceitos elaborados pelo filósofo e educador Fernand Deligny, um crítico contundente do paradigma moderno do trabalho e do desejo. Segundo Deligny (2015), a disposição para calcular tudo, a suspensão do homem em relação à natureza, a formação do Grande Fora, tudo isso são efeitos colaterais de um modo de existência específico baseado no que ele chama de *a vontade de querer* e o *projeto pensado*.

Ao longo de sua vida, Deligny se dedicou ao cuidado de crianças autistas não-verbais, estranhas a todo tipo de palavra. Essa experiência lhe permitiu reposicionar radicalmente a fronteira entre o homem e o animal, tradicionalmente demarcada pela aquisição de linguagem verbal e, conseqüentemente, a capacidade projetiva. Inversamente, Deligny opõe a vontade de querer ao modo de ser, e o agir inato ao projeto pensado. Todas as espécies, incluso o homem, possuem um modo de ser e agir que lhes é inato; todavia, somente o homem dotado de linguagem verbal, o “homem-que-somos” abstrato que constitui para os humanos um “nós”, procede por projeto pensado.

Para compreender o que é o inato de uma espécie, precisamos antes escapar ao pensamento biológico sob “regência de um potentado tirânico e minucioso” (DELIGNY, 2015, p. 42): a noção de utilidade. É ela quem norteia a taxonomia das espécies corrente. O conceito de “macaco” ou de “aranha” refere-se à identidade fixa da espécie e a estabilidade de seu repertório de comportamento. A ciência busca esclarecer o potencial de eficiência de utilização do próprio organismo pelo animal em estratégias de sobrevivência.

Mas o “pássaro não é um doutor em Ciências, que possa explicar a seus colegas o segredo do voo” (JANKÉLEVITCH, 1980, p. 84 apud DELIGNY, 2015, p. 44). Para Deligny, o que identificamos como sendo o “segredo” do animal – sua eficiência em sobreviver – é somente a projeção de nosso modo de pensar projetual, obcecado em projetar relações de utilidade e de eficácia entre os dispositivos que “projetamos” e o meio ambiente que “queremos” dominar. Como se ao fim ainda buscássemos no animal a pura vontade de querer, o perfeito projeto pensado, ou melhor, o *deus ex machina* com quem cremos rivalizar com o nosso pensar e fazer.

Os animais – e outrora os homens – não procedem por um querer, um projeto pensado, mas por um agir. Deligny (2015) fornece como exemplo a aranha. Muito antes de saber se há ou não insetos ao seu redor, a aranha tece sua teia. Para tecê-la, ela “não tem necessidade alguma de pensar no inseto que é pego em sua teia” (DELIGNY, 2015, p. 38). Pois o que é fundamental para ela não é o inseto, a busca por alimentos, mas o que Deligny chama de *lugar de ser*. No caso da aranha, trata-se de uma dobra qualquer, um canto de árvore ou janela que possa servir de suporte para a teia por vir. Se ela não encontra esse lugar de ser, seu potencial de tecer permanecerá desconhecido para ela, como se nunca houvesse existido. Os zoólogos notaram que as aranhas, quando instaladas numa placa de vidro, não chegam sequer a esboçar uma teia. Aí, “você poderá lhe oferecer moscas na colherinha; a aranha nem mesmo as perceberá, ainda que você insista em pensar que, se ela tece sua teia, só pode ser porque quer moscas” (DELIGNY, 2015, p. 65).

Em resumo, a aranha *age* a teia. A função do agir inato é, tão somente, produzir um corte na multiplicidade caótica da natureza, em que um encontro pode ou não ocorrer. Desse ponto de vista, não podemos sequer dizer que a aranha, quando permanece à espreita em sua teia, aguarda pelo inseto. Na verdade, o inseto só faz destruir sua teia, e é somente ao agir para retecer a trama que a aranha pode “encontrar” o inseto enquanto alimento. Fora desse encontro, ela não poderia jamais reconhecê-lo, e seria totalmente incapaz de comê-lo.

O mesmo ocorre com as crianças autistas. Em Cévennes, Deligny construiu um espaço de acolhimento de autistas severos que, ao contrário das clínicas psiquiátricas, é constituído de algumas poucas barracas precárias, um poço d’água artesanal e um forno de pão. Como são inteiramente desprovidas de linguagem, as crianças jamais poderiam participar do projeto

de assar um pão; mesmo assim, eventualmente participam da tarefa de assá-los – não porque estão com fome, destaca Deligny (2015), mas porque em seus agires inatos puderam encontrar a massa de pão. Entre o ato de assar e o ato de comer, não há uma ligação; a cada ação, é preciso que a coisa seja reencontrada ora como objeto amassável, ora como alimento.

Toda espécie, conclui Deligny (2015), possui um “mestre de obras” responsável pelo agir inato, que ele chama de *o aracniano*. O aracniano produz ao mesmo tempo o corte das multiplicidades da natureza e as linhas de errância do corpo sobre o lugar de ser. Disso podem resultar encontros felizes e infelizes: a aranha encontra uma falha em sua teia, e em seguida, encontra o alimento. Desses entrelaçamentos resultam a multiplicidade de modos de ser da espécie.

Somente a espécie humana escraviza e humilha seu mestre de obras. O projeto pensado não age ou traça, antes destrinça; sua função é expulsar, controlar, negar a multiplicidade caótica da natureza. Deligny já tecia críticas às concepções ensimesmadas do homem em Freud e Lacan, que postulavam uma ausência ou uma inapreensibilidade do real fora da linguagem humana. É o projeto pensado, nunca o agir inato, que cria o deserto do real, o Grande Fora. Os projetos dos homens não podem, senão, constituírem-se como Jardins do Éden cercados pelo Grande Fora, em que se acumula ameaçadoramente tudo que foi expulso do Paraíso porque não podia ser compreendido ou contemplado pela razão e pela linguagem.

A partir de Deligny, podemos fabricar um novo conceito de depressão que não está relacionado às variações hormonais e neuronais, mas à crise do agir inato ligada à destruição dos lugares de ser das espécies. Eu gostaria de propor que a depressão no antropoceno deve ser compreendida como uma perturbação, um impedimento generalizado do agir inato das espécies provocado pelo projeto de desenvolvimento capitalista.

Como a aranha afixada sob uma placa de vidro, o macaco-garçom foi capturado pela máquina-restaurant, em função do mercado de turismo gastronômico (fome/desejo de comidas/experiências exóticas). As relações do macaco com a natureza ou com a cultura japonesa são destruídas em função das exigências contábeis de uma oportunidade de lucro. Como a aranha, o modo de ser do macaco é sufocado, tornado mero trejeito em atos repetitivos de trabalho e prostração. Como a aranha afixada ao vidro que desconhece seu potencial de tecer, o macaco que foi atrelado à atividade capitalista não pode tomar conhecimento de todo o potencial de seu

macaquear – isto é, o potencial de associação do comportamento inato da espécie com a percepção de um terceiro, que tem a chance de redescobrir esse comportamento à luz de uma nova relação metabólica. O macaco-garçom não pode macaquear livremente, isto é, associar-se com nenhuma outra espécie senão a humana, porque foi brutalmente atrelado à função laboral; e por esse motivo esse macaco sequer se alimentará. Por onde o capitalismo estendeu sua lâmina abstrata do querer projetado, da vontade calculada, as espécies correm risco de decair em depressão profunda.

Agressão racista

No ocidente, o macaco demarca a fronteira racista entre o humano e o animal, é sintoma da violência e bestialidade que em nós é inexpugnável e que urge ser controlada. O humano acusado de se comportar como um macaco é excluído dos laços de solidariedade humanos para ser remetido à competitividade brutal da seleção natural.

Na cultura tradicional japonesa, que repercute ainda hoje no mundo contemporâneo, o macaco não é um ser bestial. Pelo contrário, é uma deidade reverenciada. Ele é o representante do “‘vale misterioso’ de resposta a um não-humano que se aproxima assustadoramente da imitação quase humana” (YANO, 2013, p. 517). Em outras palavras, o macaco é um *mediador* entre o homem e a natureza, portanto, um representante superior da dignidade do ser humano. No contexto hipercompetitivo da sociedade moderna japonesa, muitos se sentem mais próximos de um macaco que de um humano bem-sucedido. Os macacos são reverenciados por mediar afetos que transcendem a posição social, de nação, raça e espécie.

Em sua origem, o macaco-garçom pode ter ocupado essa alta função e constituído com o homem uma comunidade híbrida. Todavia, à medida que é esquecido na Zona de Exclusão, e aprisionado aos gestos repetitivos do trabalho, fica claro que o macaco se tornou outro excluído pela sociedade capitalista e já não pode mediar afetos transcendentais à subjetividade capitalista.

A máscara de menininha, portanto, não é a marca de sua hominização, mas de sua desumanização. Mostra que o macaco-garçom sofre uma agressão racista literal contra sua *espécie*, isto é, contra sua aparência. Conforme escreveu o filósofo do antropoceno Emanuele Coccia:

Viver significa apurar nossa aparência e é apenas em nossa aparência que se decide aquilo que somos: todos nossos traços identitários são formas da aparência, nossa natureza não tem outro conteúdo (nem outro lugar) que não seja nossa própria aparência, nossa espécie. [...] Ou seja, o animal é aquele ente cuja natureza está inteiramente em jogo na sua aparência. [...] Se viver significa aparecer é porque tudo aquilo que vive tem uma pele, vive à flor da pele. [...] Se aquilo que vive é aquilo que tem pele, é porque vive apenas aquele que é capaz de relacionar-se com a própria aparência – a própria espécie [specie] – como uma faculdade e não como uma simples propriedade. A forma de um vivente (o seu eidos, a sua natureza) é a sua aparência, de tal sorte que, em todo vivente, a aparência (e, portanto, a sua espécie [specie]) é uma faculdade, uma potência, um órgão. (COCCIA, 2010, p. 76-77)

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *O aberto: o homem e o animal*. Tradução de Pedro Mendes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

ALTEEVER, Ian; BROWN, Meredith; WAGSTAFF, Sheena. *The Roof Garden Commission*: Pierre Huyghe. New York: MetPublications, 2015.

ARTAXO, Paulo. Uma nova era geológica em nosso planeta: o Antropoceno? *Revista USP*, São Paulo, n. 103, p. 13-24, 2014.

BOURDIEU, Pierre. *O desencantamento do mundo: estruturas econômicas e estruturas temporais*. Tradução de Sílvia Mazza. São Paulo: Editora Perspectiva, 1979.

CAMINHA, Pero Vaz de. *A carta de Pero Vaz de Caminha*. Rio de Janeiro: Livros de Portugal, 1943.

CHASIN, José. *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2009.

COCCIA, Emanuele. *A vida sensível*. Tradução de Diego Cervelin. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2010.

CRUTZEN, Paul J. Geology of Mankind. *Nature*, [S. l.], v. 415, n. 6867, 2002.

DANOWSKI, Déborah; CASTRO, Eduardo Viveiros de. *Há mundo por vir?* Ensaio sobre os medos e os fins. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2014.

DELIGNY, Fernand. *O aracniano e outros textos*. Tradução de Lara de Malimpensa. São Paulo: N-1 Editora, 2015.

FREUD, Sigmund. *Obras completas*: observações sobre um caso de neurose obsessiva [“O homem dos ratos”], uma recordação de infância de Leonardo da Vinci e outros textos (1909-1910). Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2013. v. 9.

FUKUCHAN Monkey Restaurant! [S. l.: s. n.], 2012. 1 vídeo (4 min). Publicado pelo canal Doug Meet. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=zS7QkjIKOxk>. Acesso em: 23 jan. 2023.

GUATTARI, Félix. *Lines of Flight: For Another World of Possibilities*. London: Bloomsbury Academic, 2011.

GUATTARI, Felix. *Psychoanalysis and Transversality*. Los Angeles: Semiotext(e), 2015.

HALLAK, Mônica. A exteriorização da vida nos Manuscritos econômico-filosóficos de 1844. *Ensaio Ad Hominem 1*, São Paulo, t. IV, p. 1-74, 2001.

HARAWAY, Donna. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. London: Duke University Press, 2016.

LATOUR, Bruno. *Onde aterrar? Como se orientar politicamente no Antropoceno*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

LESTEL, Dominique. A animalidade, o humano e as “Comunidades Híbridas”. In: MACIEL, Maria Esther (org.). *Pensar/escrever o animal*: ensaios de zoopoética e biopolítica. Florianópolis: Editora UFSC, 2011.

MALM, Andreas. *The Progress of This Storm: Nature and Society in a Warming World*. London: Verso, 2018.

MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

RAPHAEL, Rina. Netflix CEO Reed Hastings: Sleep Is Our Competition. *Fast Company*, New York, 11 jun. 2017. Platform Wars. Disponível em: <https://www.fastcompany.com/40491939/netflix-ceo-reed-hastings-sleep-is-our-competition>. Acesso em: 30 out. 2022.

SAFATLE, Vladimir. *Introdução a Jacques Lacan*. São Paulo: Editora 34, 2017.

SAITO, Kohei. *O ecossocialismo de Karl Marx*. Tradução de Pedro Davoglio. São Paulo: Boitempo Editorial, 2021.

SEBALD, Winfried Georg. *Guerra aérea e literatura*. Tradução de Carlos Abbenseth e Frederico Figueiredo. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

STENGERS, Isabelle. *A invenção das ciências modernas*. Tradução de Max Altman. São Paulo: Editora 34, 2002.

STENGERS, Isabelle. *No tempo das catástrofes*. Tradução de Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: CosacNaify, 2015.

TENA, Alejandro. Ecoansiedade: quando o colapso climático produz depressão. *Instituto Humanitas Unisinos*, São Leopoldo, 1 nov. 2019. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/593983-ecoansiedade-quando-o-colapso-climatico-produz-depressao>. Acesso em: 25 jun. 2022.

YANO, Christine. Categorical Confusion: President Obama as a Case Study of Racialized Practices in Contemporary Japan. *In: KOWNER, Rotem; DEMEL, Walter (org.). Race and Racism in Modern East Asia: Western and Eastern Constructions*. Leiden: Brill, 2013. p. 499-523.