

# O corpo pós-orgânico: uma vida alternativa em *Kentukis*

## *The Post-Organic Body: An Alternative Life in Kentukis*

Ana Carolina Macena Francini

Instituto Federal de São Paulo (IFSP)

São Paulo | SP | Brasil

anafrancini@msn.com

<https://orcid.org/0000-0002-5548-6373>

**Resumo:** Em *Kentukis* (2018), de Samanta Schweblin, um novo aparato tecnológico prolifera pelos mais diferentes lares, tornando-se uma febre mundial. Esta espécie de “robô de estimação”, chamado “kentuki”, possui Wi-Fi e câmeras controladas remotamente por um ser humano desconhecido situado em algum lugar do globo. Nestas conexões estabelecidas pelos kentukis, interessa para esta breve análise problematizar o pretensioso anseio de tal tecnologia em tentar superar as limitações espaciais do corpo orgânico por meio de uma problemática virtualização que, na realidade, não prescinde de um corpo. Dessa forma, propõe-se que o kentuki é uma conexão corpórea que desestabiliza os dualismos que sustentam a definição de pessoa humana, em direção a um modo de existência outro, no limiar da tecnologia e da animalidade. Para isso, dialoga-se especialmente com a obra de Roberto Esposito, filósofo que sustenta que o corpo humano não configura uma pessoa e nem pode ser considerado uma coisa, constituindo um elo entre esses dois polos.

**Palavras-chave:** *Kentukis*; corpo; animalidade; categoria de pessoa.

**Abstract:** In *Kentukis* (2018) by Samanta Schweblin, a new technological device spreads across diverse households, becoming a global craze. This kind of “pet robot,” called a *kentuki*, is equipped with Wi-Fi and cameras remotely controlled by an unknown human located somewhere in the world. This brief analysis aims to explore the ambitious aspiration of such technology to overcome the spatial limitations of the organic body through a problematic virtualization that, in reality, does not dispense with a body. Thus, it is proposed that the *kentuki* represents a corporeal connection that destabilizes the



dualisms underlying the definition of the human person, pointing toward an alternative mode of existence at the intersection of technology and animality. To support this perspective, the discussion engages particularly with the work of philosopher Roberto Esposito, who argues that the human body neither constitutes a person nor can it be considered a mere object, instead forming a link between these two poles.

**Keywords:** *Kentukis*; body; animality; personhood.

## 1. <<Conexão de kentuki estabelecida>>: a materialidade dos corpos como potência criadora<sup>1</sup>

A obra cinematográfica *Crimes do futuro* (2022), do diretor canadense David Cronenberg, especula um futuro tecnológico no qual as doenças estão praticamente erradicadas e a espécie humana evolui para um estado no qual quase não se sente dor. Este ambiente aparentemente “saúdável”, em realidade, revela uma atmosfera futurística plástica e tediosa, na qual o flagelo ao corpo converte-se em um fetiche explorado por artistas – os protagonistas do filme – que em suas performances cirúrgicas expõem do interior dos corpos um perigo que prefigura colocar em risco a definição que se tem do que é ser “humano”: a chamada “síndrome de evolução acelerada”, em que os corpos em constante evolução criam novos órgãos e parecem escapar de sua organicidade natural em direção a uma condição cada vez mais sintética, plástica, em consonância com os novos tempos retratados no filme.

Considerado pela crítica um filme pertencente ao gênero denominado “terror corporal”, cujo intuito é apresentar cenas perturbadoras de violação ao corpo, *Crimes do futuro* chama a atenção ao evidenciar que a suposta evolução da espécie humana *não* pressupõe uma virtualização do corpo biológico em direção a uma forma de existência etérea de pura informação, a exemplo do que ocorre em produções audiovisuais de ficção científica como a série *Black Mirror*. Ao contrário disso, no filme de Cronenberg, o ser humano é concebido em sua materialidade e o futuro não significa a ausência do corpo, mas sim a potência de um corpo pós-orgânico.

Neste sentido, o romance *Kentukis* da escritora argentina Samanta Schweblin, publicado em 2018, de alguma forma, antecipa algumas das temáticas presentes na obra de Cronenberg. Além de evidenciar a violência à qual os corpos estão expostos – de modo que a obra também pode ser considerada uma espécie de terror corporal –, tal qual o filme de Cronenberg, *Kentukis* também convida a considerar o corpo pós-orgânico como uma potência para uma nova forma de vida: uma *vida alternativa*, que vai além da noção tradicional de pessoa humana.

---

<sup>1</sup> Este artigo é derivado da tese intitulada *O que pode o corpo escrito? Das possibilidades de uma vida outra nas narrativas contemporâneas*, defendida por Ana Carolina Macena Francini, no Programa de Pós-Graduação em Língua Espanhola e Literaturas Espanhola e Hispano-Americana do Departamento de Letras Modernas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP), no ano de 2022.

A narrativa se centra num novo dispositivo, denominado kentukis, uma espécie de ‘robô de estimação’ controlado remotamente por humanos, comercializado em diversos modelos de animais, a exemplo do coelho e do corvo. No entanto, este novo dispositivo não é propriamente um bicho de estimação e tampouco pode ser considerado um mero robô. Mas, apesar de sua difícil categorização, no decorrer narrativa, vai-se constatando que o kentuki, em realidade, oferecia recursos simples e muito semelhantes aos de um telefone móvel, de modo que o inovador deste aparato – que “cheirava a tecnologia, plástico y algodão” (Schweblin, 2018, p. 24, tradução nossa) – se encontrava exatamente nesta mescla difusa entre o robô, o animal e o humano. Isso porque, se por um lado, o kentuki não falava e apenas emitia grunhidos – como um animal; por outro, este dispositivo dispunha de 4G/wi-fi, carregador, rodas e olhos com um sistema de câmeras controladas remotamente por um ser humano desconhecido que podia estar em qualquer lugar do globo: essa talvez a característica mais peculiar e perturbadora deste novo aparelho. Assim, nesta cobiça pelos kentukis, existia a possibilidade de <<tê-los>> ou de <<ser>> um deles, adentrando – via este aparato – na intimidade de um lar e submetendo-se a um <<amo>>.

A narrativa de Schweblin, por sua vez, vai narrar onze relatos, isto é, onze conexões distintas nas quais o personagem principal <<é>> um kentuki (e controla remotamente um kentuki através de um aplicativo no celular ou tablet) ou <<tem>> um kentuki, ou seja, compra um desses robôs para ter em casa. Nesses onze relatos, reconhecem-se certos vícios tecnológicos contemporâneos, como o voyeurismo e a dependência digital, mas o que parece mais interessante para esta análise é perceber como cada protagonista, através do kentuki, se esforça para criar uma realidade alternativa, ou melhor, uma vida alternativa para si mesmo, na qual tenta superar algum tipo de isolamento que experimenta em sua realidade dominante, ou seja, na realidade fora dessas conexões tecnológicas.

À vista desse contexto em que se apresenta a narrativa de *Kentukis*, com base nas ideias da antropóloga argentina Paula Sibilia que, em seu livro *O homem pós-orgânico* (2015), elabora uma crítica aos saberes tecno-científicos que anseiam a qualquer custo ultrapassar todas as limitações biológicas ligadas à materialidade do corpo humano para reduzi-lo a uma condição tão somente imaterial, interessa para esta breve análise questionar o pretensioso anseio deste novo aparato que, na narrativa, tenta superar as limitações espaciais da matéria orgânica por meio de uma problemática virtualização do corpo humano que, na prática, não prescinde de um corpo tecnológico ao qual se delimita. Em outras palavras, apesar dessa ‘nova’ tecnologia possibilitar que uma pessoa ‘controle’ virtualmente um kentuki, ironicamente, este mesmo aparato é um “robô de estimação” que está sujeitado a outra pessoa, a um “dono”, presente no ambiente remoto em que o kentuki se encontra materializado. Deste modo, o que se nota é que esta tecnologia – aparentemente tão avançada – ainda não prescinde de um corpo (mesmo que pós-orgânico): o próprio kentuki, que além de não viabilizar a virtualização do ser humano para um estado incorpóreo de pura informação, paradoxalmente, mais que isso, recobra a condição animal do ser humano.

## 2. <<Conexão de Marvin>>: “Snowdragon” e o “dom da ubiquidade”

Assim, para analisar tais questões, esta análise terá como foco uma das onze narrativas de *Kentukis*: a narrativa de Marvin, em que este personagem <<é>> um kentuki. Marvin é um

garoto que vive na pequena cidade de Antigua, na Guatemala, e que às escondidas de seu desatento pai compra o aplicativo de <<usuário>> e estabelece a conexão de kentuki, acendendo uma conta bancária esquecida que pertencia a sua falecida mãe. No contexto deste personagem, que permanece diariamente sozinho no escritório de seu pai com o pretexto de que estava estudando, fica clara esta sua busca de evadir-se, de querer estar em outro lugar, pois: se, em sua vida em Antigua, Marvin era um garoto solitário e entediado, na sua conexão estabelecida com um povoado nórdico situado na Noruega, a ‘realidade’ alternativa posta em seu tablet era bastante distinta. Além de conseguir <<ser>> um dragão – como tanto desejara –, pela tela de seu kentuki, Marvin descobre que nesta nova paisagem, tão distante da Guatemala, poderia realizar um sonho prometido pela sua falecida mãe: *tocar* a neve. Dessa maneira, para tentar concretizar esse sonho, Marvin estará disposto a superar todas as possíveis limitações de seu kentuki para o qual ele mesmo dará o nome de “SnowDragon”.

A primeira destas limitações será escapar da vitrine de uma loja de eletrodomésticos que adquirira o kentuki dragão exclusivamente para animar – como se fosse um “macaquinho” (Schweblin, 2018, p. 67, tradução nossa) – os clientes que passavam na rua. Não obstante, sobre esta primeira adversidade, Marvin não vacila em declarar que “não aceitaria, pelo menos não nessa outra vida, voltar a ficar preso” (Schweblin, 2018, p. 32, tradução nossa). Deste modo, nesta outra vida, para livrar-se da vitrine e seguir o seu propósito de tocar a neve, sem possuir exatamente um <<amo>>, Marvin contará com a ajuda da dona da loja de eletrodomésticos – que o libertará parcialmente – e de Jesper, um jovem hacker que lidera um “Clube de libertação” de kentukis cujo objetivo é viabilizar uma certa autonomia a esse aparato.

No período em que o kentuki de Marvin permanece exposto na vitrine, o jovem Jesper – líder do “Clube de Libertação” – por vezes passa pela loja e escreve as seguintes mensagens: “Libertem o kentuki!”, “amos exploradores!” (Schweblin, 2018, p. 68, tradução nossa), de modo que “ser liberado”, no contexto da narrativa, corresponde a não estar mais submetido a um <<amo>> e às suas possíveis explorações. Tendo em vista que Marvin *não* comprara às escondidas o <<usuário>> de kentuki para “voltar a ficar preso” (Schweblin, 2018, p. 32), estas mensagens de Jesper o encorajam a pedir à sua <<ama>> que o libere. A dona da loja, por sua parte, libera parcialmente o pequeno dragão para que este possa explorar o povoado nórdico durante a noite. Dessa maneira, o kentuki vai se tornando uma espécie de passaporte (quase) sem restrições para que Marvin desde Antigua possa percorrer as ruas da Noruega a fim de realizar o sonho prometido por sua mãe de tocar a neve:

O que Marvin queria, o que teria pedido se alguém tivesse se oferecido para lhe conceder um desejo, era chegar até a neve. Mas um kentuki não podia subir na neve e, embora as montanhas parecessem próximas, ele sabia que estavam a quilômetros de distância. Pegou um desvio à direita. A alguns metros começava a praia. Marvin lamentou não poder pegar nada com o kentuki; havia conchas e muitos tipos de pedrinhas. (Schweblin, 2018, p. 92, tradução nossa)<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Lo que quería Marvin, lo que hubiera pedido si alguien se hubiera ofrecido a cumplirle un deseo, era llegar hasta la nieve. Pero un kentuki no podía trepar por la nieve y, si bien las montañas parecían cercanas, sabía que estaban a kilómetros de distancia. Tomó un terraplén hacia la derecha. A unos metros empezaba la playa. Marvin lamentó que no si pudiera agarrar nada con el kentuki, había caracoles y muchos tipos de piedritas.

Neste primeiro passeio do dragão pelas ruas do povoado nórdico, no entanto, é interessante acompanhar o kentuki de Marvin enquanto este vai se dando conta das limitações físicas de seu dispositivo que dificultariam o cumprimento do seu desejo. Isso porque, apesar de não sentir frio ou padecer de diarreia, tal qual o corpo orgânico, em realidade, a materialidade do kentuki – no limiar da pós-organicidade – apresenta restrições outras: ademais de não falar (à semelhança de um animal) e depender de uma bateria (como um telefone celular), este dispositivo não possuía pernas ou braços, de modo que não podia “escalar a neve” ou apanhar objetos, a exemplo dos caracóis na areia da praia.

Por seu turno, tal como Sibilia atenta para uma obviedade rechaçada pelos saberes tecno-científicos de que “o cérebro existe no corpo e o corpo existe no mundo” assim que “algum tipo de corpo é necessário para que a atividade mental possa ocorrer” (Sibilia, 2016, p. 116-117), tais limitações constatadas por Marvin, na narrativa, desvelam que <<ser>> um kentuki – distante de algum estado pleno de virtualidade corpórea – resume-se, fundamentalmente, à experiência de estar virtualmente em um outro corpo, ainda que este não seja propriamente orgânico. Isto é, independentemente do ideal de virtualidade que cerca o kentuki, para se estar em outro lugar ainda é necessário que haja um corpo. O kentuki, portanto, é este corpo “tangível” que “ocupa um lugar real” no mundo. Sendo assim, a partir desta perspectiva de que o kentuki é um corpo – oscilante entre o androide, o humano e o animal –, propõe-se que o romance de Schweblin, à sua maneira, instaura uma ordem corpórea na narrativa a qual não apenas problematiza este ideal tecnológico de virtualidade, mas põe em xeque os dualismos que separam mente e corpo, humano e animal, pessoa e coisa, propondo um novo modo de existência entre esses binarismos.

A respeito destes binarismos, em seu livro *Las personas y las cosas* (2016), Esposito explicita que o conceito de pessoa é um dispositivo disjuntivo de objetificação cujos efeitos vão além da cisão entre mente/corpo no ser humano, da separação que aparta humano/animal ou que qualifica pessoa/não-pessoa dentro do próprio gênero humano. Segundo o filósofo italiano, esse dispositivo é também responsável pela grande divisão que organiza e separa o mundo, fundamentalmente, em duas distintas categorias: as pessoas e as coisas. Do mesmo modo que, no antigo direito romano, somente o *pater* detinha o status de pessoa que lhe outorgava o poder de possuir ‘bens materiais’, os quais se estendiam a toda espécie de entes, inclusive aos seres humanos que podiam ser reduzidos à condição de “coisa” (Esposito, 2011, 2016), na atualidade, esta divisão permeia a configuração dos diversos âmbitos da sociedade, tanto de caráter jurídico, quanto filosófico, econômico e político, e se caracteriza sobretudo por uma “oposição mútua” que, de certa maneira, compreende todos os dualismos anteriores: “você está deste lado da divisão, com as pessoas, ou do outro lado, com as coisas; não há nenhum segmento intermediário que possa uni-las» (Esposito, 2016, p. 8, tradução nossa).

Este modelo dicotômico seria, portanto, consequência do dispositivo de pessoa que pressupõe um processo de assujeitamento e objetificação no qual para que haja um sujeito é necessário que haja um objeto submetido, seja este o que for: uma coisa, um corpo, um animal ou outro ser humano. Eis a relação de sujeito/objeto que se estabelece para categorizar as pessoas e as coisas: “a relação entre elas é de dominação instrumental, no sentido de que o papel das cosas é servir ou ao menos pertencer às personas” (Esposito, 2016, p. 22, tradução nossa). Por sua vez, de acordo ainda com o autor, este dispositivo somente consegue operar essa fratura hierarquizante entre pessoas e coisas porque – tal como ocorre nos saberes téc-

nico-científicos –, uma vez mais, se repete o gesto de negação do corpo que, neste caso, se realiza na dimensão corpórea dos seres humanos e na materialidade das coisas:

Enquanto na concepção jurídica romana, assim como na teológica cristã, a pessoa nunca coincidiu com o corpo vivo que a encarnava, a coisa também foi, de certo modo, descorporalizada ao ser reduzida à ideia ou à palavra na tradição filosófica antiga e moderna. Em ambos os casos, é como se a divisão de princípio entre pessoa e coisa fosse reproduzida em cada uma delas, separando-as de seu conteúdo corpóreo. (Esposito, 2016, p. 10, tradução nossa.)<sup>3</sup>

Dado que é preciso descorporificar pessoas e coisas tornando-as abstratas para se forjar esta lógica binária que as afasta, não por casualidade, para contestar essa mesma lógica, Esposito acaba por fazer o movimento inverso do dispositivo de pessoa recuperando justamente a dimensão do corpo humano: “o que foi excluído porque é alheio ao binômio entre pessoa e coisa, é precisamente o elemento que permite o trânsito de uma à outra” (Esposito, 2016, p. 12, tradução nossa). O corpo – que por si só não é uma pessoa, mas que também não pode ser considerado coisa – seria, então, o elo de passagem entre as pessoas e as coisas, as quais são, com efeito, materialidade encarnada no mundo. Por sua vez, é oportuno que, para pensar esta correspondência entre pessoas e coisas, Esposito utilize justamente o termo “trânsito”, pois de certa maneira este ato de deslocar-se entre os corpos evoca a especificidade de trânsito que permeia o romance de Schwebelin e propicia transpor os limites espaciais do corpo humano. Isso porque se a narrativa empreende “o dom da ubiquidade”, este “dom” – ainda que associado a uma habilidade divina, imaterial – somente se torna realizável nas onze conexões estabelecidas através da materialidade dos corpos dos kentukis.

### 3. <<Conexão entre as pessoas e as coisas>>: a trajetória infinita do toque

Dentre os distintos personagens que compõem o romance, Marvin é quem afigura ter maior discernimento acerca da materialidade dos kentukis. Discernimento este que, ademais de atentar para as limitações físicas deste aparato pós-orgânico, contempla as suas potencialidades em direção à realização de seu sonho. É o que se nota, por exemplo, na ocasião em que, numa conversa na escola, Marvin contesta seus colegas que zombam do fato de a neve ser o grande atrativo de sua conexão:

A seus amigos, ele havia contado sobre a neve, mas isso não parecia tê-los impressionado. Depois de fazerem piadas de por que um traseiro de princesa e um apartamento em Dubai eram melhores do que a neve, disseram-lhe que, além disso, a neve nem sequer podia ser tocada. Marvin sabia que estavam errados: se conseguisse encontrar neve e empurrasse seu kentuki com força contra um montículo

<sup>3</sup> Mientras que en la concepción jurídica romana así como en la teológica cristiana, la persona nunca ha coincidido con el cuerpo viviente que la encarnaba, también la cosa ha sido de algún modo descorporeizada al ser reducida a la idea o la palabra en la tradición filosófica antigua y moderna. En ambos casos, es como si la división de principio entre persona y cosa fuera reproducida en cada una de las dos, separándolas de su contenido corpóreo.

bem branco e fofo, poderia deixar sua marca. E isso era como tocar com os próprios dedos o outro lado do mundo. (Schweblin, 2018, p. 63, tradução nossa.)<sup>4</sup>

De início, é interessante perceber o modo como este fragmento deixa entrever a limitação de uma leitura exclusivamente voyeurística do romance de Schweblin, a qual parece ser incapaz de abarcar a singularidade dos diversos relatos que o engendram. Pois, no que se refere a Marvin, ele não se adequa a esta visão mais comum que se tem da figura do voyeur no mundo atual digitalizado, como aquele que sente prazer no ato de observar espaços privados ou lugares remotos por meio de uma *webcam*: o desejo de Marvin não é meramente ver a neve através da câmera de seu kentuki, mas sim *tocá-la* com seu dispositivo. A particularidade desse desejo, por seu turno, torna-se ainda mais evidente quando seu dragão – que explorava as ruas cerca à loja de eletrodomésticos – é levado para o “clube de libertação”, convertendo-se definitivamente em um kentuki liberado, o SnowDragon. Neste ambiente adaptado às necessidades desse dispositivo, onde “havia carregadores em cada esquina” (Schweblin, 2018, p. 130, tradução nossa), e que incluía uma <<zona segura>> no povoado para que os kentukis pudessem sair com certa segurança, Marvin, todavia, não se contenta em apenas poder observar a neve. Novamente, ele almeja ir mais longe, dessa vez, para além da zona segura – no limiar da neve:

Nas noites seguintes, voltou a nevar, e Snow-Dragon saiu para a zona segura para ver o espetáculo bem de perto. Na verdade, o que Marvin queria – ainda mais do que abraçar seu dragão – era estar muito perto da neve, afundar o kentuki em um montículo bem branco e fofo. (Schweblin, 2018, p. 132, tradução nossa.)<sup>5</sup>

Este movimento de afundar o kentuki na neve, que carrega consigo o gesto do toque, suscita a consideração de Nancy (2000) de que somente mediante o tato é possível apreender o corpo pelo que ele de fato é: materialidade. Assim, quando Marvin afirma que impulsionar o kentuki de encontro à neve, deixando sua marca, era como tocar com os próprios dedos outra parte do mundo, o personagem também pensa esta experiência a partir da materialidade do corpo que enquanto tal propicia, através do toque, a passagem entre as pessoas e as coisas, conforme sugere Esposito, justamente colocando em contato o que estas têm em comum, seus corpos: a matéria dos dedos de Marvin que controla o seu kentuki dragão o qual, por sua vez, afunda na neve.

Esta trajetória do toque delineada por Marvin faz assomar outra especificidade sobre o corpo: o toque pressupõe que sempre haja outros corpos em contato. Em *58 indícios sobre el cuerpo, Extensión del alma* (2017), Nancy deslinda esta condição do corpo que nunca existe sozinho, isolado, intangível. Existem corpos, os quais compartilham a experiência de estar no mundo e se tocam em seus limites:

<sup>4</sup> A sus amigos les había contado lo de la nieve, pero eso no parecía haberlos impresionado. Después de hacerle chistes sobre por qué un culo de princesa y un departamento en Dubái eran mejores que la nieve, le habían dicho que, además, la nieve ni siquiera podía tocarse. Marvin sabía que estaban equivocados: si lograbas encontrar nieve, y empujabas lo suficiente tu kentuki contra un montículo bien blanco y espumoso, podías dejar tu marca. Y eso era como tocar con tus propios dedos la otra parte del mundo.

<sup>5</sup> En las noches siguientes había vuelto a nevar y Snow-Dragon había salido a la zona segura para ver el espectáculo lo bien de cerca. En realidad, lo que quería Marvin – aún más que abrazar a su dragón – era estar muy cerca de la nieve, hundir al kentuki en un tumulto bien blanco y espumoso.

Corpo cósmico: palmo a palmo, meu corpo toca tudo. Minhas nádegas à minha cadeira, meus dedos ao teclado, a cadeira e o teclado à mesa, a mesa ao chão, o chão aos alicerces, os alicerces ao magma central da Terra e aos deslocamentos das placas tectônicas. Se parto no outro sentido, pela atmosfera, chego às galáxias e, finalmente, aos limites sem fronteiras do universo. Corpo místico, substância universal e marionete puxada por mil fios. (Nancy, 2017, p. 21, tradução nossa.)<sup>6</sup>

Do mesmo modo que o romance de Schwebelin, à sua maneira, ressignifica “o dom [divino] da ubiquidade” ao torná-lo viável não pela presumível virtualidade incorpórea, mas sim por meio da materialidade dos kentukis, é curioso observar como Nancy subverte o termo “místico” que, como atributo do corpo, não se refere a um aspecto puramente sobrenatural ou imaterial. Para Nancy, o corpo é místico justamente porque, nesta trajetória infinita do toque, ele tudo toca e, assim, alcança o universal. Outrossim, considerando-se que o toque também se dá indistintamente entre alma e corpo, sendo este “a extensão da alma até as extremidades do mundo e até confins de si” (Nancy, 2017, p. 51, tradução nossa), pondera-se que este percurso do corpo extensão da alma ao corpo místico/cósmico acaba por ser tornar outra passagem entre as pessoas e as coisas. Com respeito a isso, em sua obra, Esposito também enfatiza a importância filosófica do corpo humano que reside justamente em sua capacidade de se opor à tradição binária cartesiana, “ao dirigir a atenção a uma entidade que não pode ser reduzida às categorias de sujeito y objeto” (Esposito, 2016, p. 115, tradução nossa). Isso porque, mais que um objeto em oposição a um sujeito, o corpo é, em realidade, o trânsito entre o sujeito da consciência e as coisas: “a consciência é a tensão em direção às coisas por meio do corpo, assim como o corpo é o que conecta as coisas à consciência” (Esposito, 2016, p. 117, tradução nossa). Portanto, é neste viés que se pode inferir que as conexões estabelecidas de *Kentukis* interpõem esse trânsito entre as pessoas e as coisas por meio do contato entre os corpos.

Por conseguinte, tais especificidades que envolvem as conexões estabelecidas entre os corpos implicam um abalo fundamental na lógica binária entre as pessoas e as coisas forjada pelo dispositivo de pessoa. Haja vista que este dispositivo tem a função de separar pessoas e coisas, descorporificando-as numa relação em que as coisas se tornam tão somente objetos concernentes às pessoas, sob outra perspectiva, quando se pensa essa relação em sua materialidade, a partir da conexão entre os corpos que se tocam, estes convertem-se numa espécie de contra dispositivo que, de certo modo, desestabiliza esta dicotomia sujeito/objeto. À vista disso, nas cenas em que Marvin confessa que gostaria de “estar muito *perto* da neve” para empurrar ou afundar SnowDragon “*contra* um montículo bem branco e fofo”, o uso dos termos “perto” e “contra” evoca a tensão inerente que envolve a “vida em comum” entre os corpos os quais, segundo Nancy, “são forças situadas e tensionadas umas contra as outras”, de modo que “contra” (em contra, ao encontro, “muito perto”) é a principal categoria do corpo” (Nancy, 2017, p. 20, tradução nossa). Por conseguinte, é mediante esta tensão de forças dos corpos “contra” que estes acabam por afetar-se mutuamente numa relação que não se limita à mera subordinação de um objeto a um sujeito:

---

<sup>6</sup> Cuerpo cósmico: palmo a palmo, mi cuerpo toca todo. Mis nalgas a mi silla, mis dedos al teclado, la silla y el teclado a la mesa, la mesa al piso, el piso a los cimientos, los cimientos al magma central de la tierra y a los desplazamientos de las placas tectónicas. Si parto en el otro sentido, por la atmósfera llego a las galaxias y finalmente a los límites sin fronteras del universo. Cuerpo místico, sustancia universal y marioneta tironeada por mil hilos.



Estar em comum, ou estar juntos, e ainda mais simplesmente ou de maneira mais direta, estar entre vários (...), é estar no afeto: ser afetado e afetar. É ser tocado e é tocar. O “contato” – a contiguidade, o atrito, o encontro e a colisão – é a modalidade fundamental do afeto. (Nancy, 2017, p. 60, tradução nossa.)<sup>7</sup>

Deste modo, depreende-se que é esta condição de “estar em afeto”, produzido pela tensão do encontro dos corpos, que torna possível vislumbrar uma lógica outra às pessoas e às coisas, na qual estas não são simples objetos inertes, mas sim corpos que – neste tocar e ser tocado – também afetam as pessoas, assim como estas afetam as coisas. Assim, nesta relação de mutualidade, em que “as coisas nos afetam, ao menos tanto como nós as afetamos” (Esposito, 2016, p. 122, tradução nossa), o filósofo italiano especifica que as coisas, tal qual os seres vivos, “também têm coração, sepultado em sua quietude ou em seu movimento silencioso”. Por esse motivo, especialmente se *não* entram no circuito de produção em série, as coisas em sua existência são também únicas e não perdem seu poder simbólico, carregando em si uma experiência antiga ou contemporânea, palpável, visível e reconhecível (Esposito, 2016, p. 120).

Tão logo entram em nossas casas, as coisas encontram uma relação com nosso corpo; elas voltam a ser particulares, como se cada uma adquirisse um nome próprio (...). A partir desse momento, começamos a nos sentir relacionados a elas por um vínculo que vai além de seu preço de mercado. (Esposito, 2016, p. 120, tradução nossa.)<sup>8</sup>

E assim como Esposito chama a atenção para a peculiaridade dos objetos tecnológicos, os quais parecem “dotados de uma vida própria”, sendo cada vez mais difícil “agrupá-los em uma função exclusivamente servil” (Esposito, 2016, p. 9, tradução nossa), de modo semelhante, os kentukis afiguram potencializar esse vínculo entre as pessoas e coisas, pois o engenhoso cruzamento entre o humano, o animal e o androide, faz com que este “bicho de pelúcia” que “trazia consigo <<uma única vida>>” (Schweblin, 2018, p. 50, tradução nossa) se aproxime ainda mais dos seres vivos. E, embora sejam, com efeito, uma mercadoria, constata-se que até mesmo a sua fabricação era singular: “havia toupeiras, coelhos, corvos, pandas, dragões e corujas. Mas não havia iguais; mudavam as cores e as texturas, alguns estavam caracterizados” (Schweblin, 2018, p. 23, tradução nossa). Eis, portanto, o que engendram as conexões estabelecidas de kentukis que, ao ensejarem este trânsito entre os corpos em contato, à sua maneira, franqueiam as pessoas e as coisas para esta experiência outra do “estar em afeto” que desorganiza os binarismos forjados pelo dispositivo de pessoa. Assim, “estabelecer uma conexão” é, de algum modo, permitir “ser tocado e é tocar” bem como “ser afetado e afetar” por meio do kentuki, que tampouco pode ser considerado uma “coisa” inerte, descorporificada, meramente submetida a um <<amo>>.

Por outra parte, nas conexões em que os personagens são os <<usuários>> de kentukis, este “estar em afeto” afigura ter uma intensidade distinta, quiçá porque <<ser>> um kentuki franqueia ao usuário a possibilidade de uma forma de existência outra através desse

<sup>7</sup> Estar en común, o estar juntos, y aún más simplemente o de manera más directa, estar entre varios (...), es estar en el afecto: ser afectado y afectar. Es ser tocado y es tocar. El ‘contacto’ – la contigüidad, la fricción, el encuentro y la colisión – es la modalidad fundamental del afecto.

<sup>8</sup> Tan pronto como entran en nuestras casas, encuentran una relación con nuestro cuerpo; las cosas vuelven a ser particulares, como si cada una adquiriera nombre propio (...). Desde ese momento, empezamos a sentirnos relacionados con ellas por un vínculo que va más allá de su precio de mercado.

corpo pós-orgânico, no limiar tecnologia e da animalidade. À vista disso, centrando-se uma vez mais na conexão de Marvin, em que o personagem <<é>> um kentuki, é possível notar que sua experiência de estar em afeto se inicia ainda antes de seu kentuki ser liberado, quando entra em contato com a dona da loja de eletrodomésticos:

Marvin olhou para cima, queria saber se ela ainda sorria, e viu a mão passar sobre ele. Não saberia dizer o que aquela mão fazia; o braço da mulher havia ficado suspenso sobre o kentuki, conectando-os de uma forma estranha. Um ruído curto e áspero se repetiu nos alto-falantes do tablet, e Marvin finalmente entendeu: estavam lhe fazendo carinho. Soltou um grunhido entrecortado, que imaginou como o ronronar de um gato, e abriu e fechou os olhos várias vezes, o mais rápido que pôde, enquanto o movimento do braço fazia o avental ondular diante da tela. (Schweblin, 2018, p. 65, tradução nossa)<sup>9</sup>

Especialmente este fragmento evidencia o kentuki como este corpo (contra)dispositivo que tocado pela mulher de avental – num gesto de carinho – conecta os dois, a dona da loja e Marvin, “de alguma forma estranha”. Marvin, por seu turno, retribui o carinho grunhindo e abrindo e fechando os olhos de seu kentuki, numa experiência de afeto para ele tão intensa que, em sua percepção, em nada se assemelhava às suas relações na sua realidade dominante em Antigua:

Assim vestida e falando com tanta ternura, ela lhe lembrou a mulher que limpava sua própria casa, aquela casa grande demais em Antigua, cheia de enfeites que haviam sido de sua mãe e que ninguém mais tinha coragem de tirar. Mas essa mulher cuidava de Marvin como se fosse apenas mais um enfeite órfão. A mulher do avental verde, por outro lado, havia tocado nele. Tinha coçado sua cabeça com o amor sincero com que se coça os filhotes e, assim que o soltou, Marvin girou, pedindo mais. (Schweblin, 2018, p. 65, tradução nossa)<sup>10</sup>

Neste trecho, é significativo perceber o curso das conexões estabelecidas de kentukis, rumo a esta experiência de “estar em afeto”, que sutilmente vai se esquivando da lógica binária que separa as pessoas e coisas, inclusive a que parece organizar o entorno de Marvin. Tendo em vista que para forjar esta lógica binária é necessário descorporificar coisas e pessoas, numa relação de objetificação na qual qualquer ente pode ser reduzido à coisa, a exemplo do ser humano ou do animal; de modo semelhante, é possível notar que Marvin, em sua casa, enquanto ser humano, sentia-se reduzido a um “enfeite órfão”, isto é, um objeto descorporificado, assim como os adornos de sua mãe, nos quais ninguém colocava a mão. Por outra parte, quando decide estabelecer uma nova conexão, no corpo do kentuki dragão, ele se sente

<sup>9</sup> Marvin miró hacia arriba, quería saber si ella todavía sonreía, y vio la mano pasar sobre él. No podría decir qué hacía esa mano, el brazo de la mujer había quedado suspendido sobre el kentuki, conectándolos de alguna forma extraña. Un ruido corto y áspero se repitió en los parlantes de la Tablet, y Marvin al fin lo entendió: lo estaban acariciando. Hizo un gruñido entrecortado, que imaginó como un ronroneo de un gato y abrió y cerró los ojos varias veces, lo más rápido posible, mientras el movimiento del brazo hacía que el delantal ondulara frente a la pantalla.

<sup>10</sup> Así vestida y hablándole con tanta ternura, le recordó a la mujer que limpiaba su propia casa, esa casa demasiado grande de Antigua llena de adornos que habían sido de su madre y ya nadie se animaba a quitar. Pero esa mujer cuidaba a Marvin como otro adorno huérfano. La mujer del delantal verde, en cambio, lo había tocado. Le había rascado la cabeza con el amor sincero con el que se rasca a los cachorros y en cuanto lo soltó Marvin giró reclamando más.

amado e não mais um adorno, justamente porque foi *tocado* pela dona da loja e acariciado como se fosse um animal: eis a potência do afeto dos corpos que se tocam para além das dicotomias mente/corpo, humano/animal, pessoa/coisa.

#### 4. <<Ser kentuki>>: a experimentação do “corpo sem órgãos” e seus possíveis devires

Para perscrutar a peculiaridade da potência do afeto que experienciam os personagens que <<são>> kentukis, a exemplo de Marvin, propõe-se então pensar que tal potência somente é possível porque as conexões estabelecidas de kentukis criam através desse dispositivo os denominados “corpos sem órgãos”, os quais – mais do que um conceito, como explicam Deleuze e Guattari (1999) – referem-se a uma prática: são um exercício de experimentação em que se abre o corpo a novas conexões por onde circulam fluxos de intensidade de afetos para além dos limites do organismo, da significação e do sujeito. Por seu turno, entende-se por “organismo, significação e sujeito” toda forma de estratificação que se sedimenta por cima do “corpo sem órgãos” para mantê-lo “organizado, significado, sujeitado” (Deleuze, Guattari, 1999, p. 22). Nestes termos de Deleuze e Guattari, o dispositivo de pessoa pode ser considerado um modo de estratificação que controla e confina os corpos para torná-los inteligíveis e estáveis nos contornos dessa categoria que determina que somente o ser vivente que anula/objetifica o corpo é qualificado a possuir o status de pessoa. Em alternativa, o “corpo sem órgãos” seria “o plano de consistência do desejo”, isto é, onde o desejo se inscreve como um processo de produção contínuo (Deleuze, Guattari, 1999, p. 15), abrindo passagens através dos estratos para compor agenciamentos cujas intensidades ultrapassam os confins da categoria de pessoa:

Trata-se de criar um corpo sem órgãos ali onde as intensidades passem e façam com que não haja mais nem eu nem o outro, isto não em nome de uma generalidade mais alta, de uma maior extensão, mas em virtude de singularidades que não podem mais ser consideradas pessoais, intensidades que não se pode mais chamar de extensivas. (Deleuze, Guattari, 1999, p. 16)

Considerando-se que, na perspectiva de Deleuze e Guattari, existe uma alegria iminente ao desejo que se distribui em intensidades e povoa os “corpos sem órgãos”, resulta ainda mais notório o motivo pelo qual essa experiência de afeto pode ser tão potente aos <<usuários>>, uma vez que os agenciamentos de desejo liberam estes fluxos contidos em seus corpos através das conexões estabelecidas de kentukis, por onde as intensidades de alegria e outros afetos se distribuem, movimentam-se e circulam, formando um contínuo de “corpos sem órgãos”. Logo, este contínuo de “corpos sem órgãos” converte os <<usuários>> em “singularidades que não podem mais ser consideradas pessoais”, ou seja, que não mais cabem na categoria de pessoa ou nos binarismos que a sustentam, propiciando estranhos devires: *devir-dragão*, *devir-coelho*, *devir-kentuki*.

Por sua vez, agregando um aspecto mais às ideias de Esposito e Nancy, Deleuze e Guattari (2008, p. 42) declaram que “os afetos são devires”, justamente porque esta condição de “afetar e ser afetado” acarreta transformações nos corpos dos indivíduos que estariam num processo constante de “vir a ser”: “às relações que compõem um indivíduo, que o decompõem

ou o modificam, correspondem intensidades que o afetam, aumentando ou diminuindo sua potência de agir, vindo das partes externas ou das próprias partes”. Assim, o kentuki, nesse transcurso de estabelecer conexões entre os “corpos sem órgãos”, produz intensidades de afeto que “compõem” e “modificam” o <<usuário>> para um *devir*-animal no limiar da tecnologia. Isso porque, ao desviar-se das estratificações, o <<usuário>> do kentuki traça uma linha de fuga, de desterritorialização, que – além de reconectá-lo à sua dimensão corpórea – se compõe com o animal e o androide, fazendo deste <<usuário>> um *devir*: uma *indiscernibilidade* -entre a pessoa e a coisa, o humano e animal, a mente e o corpo – que a categoria pessoa não consegue abarcar. Estes *devires* dos <<usuários>>, por sua parte, engendram uma vida alternativa e anônima a estes personagens que, uma vez mais, problematiza a categoria de pessoa como única forma possível e reconhecível do ser.

## 5. <<Conexão de kentuki finalizada>>: a materialidade dos corpos como limiar do “terror corporal”

Por fim, é relevante destacar que, assim como o romance de Schwebelin, de algum modo, vislumbra uma vida alternativa através dos kentukis, em contrapartida, ele também problematiza a possibilidade de diferentes formas de existência ao evidenciar a fragilidade a que os corpos estão expostos, especialmente quando não se limitam mais à categoria de pessoa. É neste ponto que *Kentukis*, a exemplo da obra de Cronenberg, converte-se em uma espécie de “terror corporal”. Isso porque, conforme alertam Deleuze e Guattari, não se sabe o que pode o corpo em afeto com outros corpos: destruir, destruir-se, trocar ações e paixões ou tornar-se mais potente (2008, p. 43). Por esse motivo, os filósofos sinalizam que a ‘prudência’, em certas doses, seria uma “regra imanente à experimentação” dos “corpos sem órgãos”, quando estes produzem um *devir* (1999, p.10). Prudência essa que lhe falta a Marvin, quando este se abstém de seus estudos e de sua realidade dominante em Antigua para encontrar a neve em seu *devir*-kentuki liberado.

Imerso em sua obstinação por *tocar* a neve, Marvin seguia às escondidas comprando equipamentos de Jesper com o propósito de dar mais autonomia para que seu kentuki liberado explorasse o povoado norueguês, de modo que – se pudesse – prescindiria de seu corpo orgânico para com efeito ser “um dragão que carregava dentro de si um garoto”: “poderia viver sem comer absolutamente nada e tocar a neve o dia inteiro, quando finalmente a encontrasse” (Schwebelin, 2018, p. 34, tradução nossa). E, haja vista que a conexão de kentuki, na qualidade de um *devir*, pressupõe um estar em afeto *com* outros corpos e não *dentro* deles, infere-se quão problemática pode ser esta vida alternativa almejada por Marvin:

Não era tão fácil nem rápido cruzar a cidade, mas ele gostava de pensar que, mesmo agora que na conta de sua mãe não restava um único euro, poderia viver como um kentuki por um século sem se preocupar com dinheiro. Podia comer e dormir em Antigua, cuidando do próprio corpo de tempos em tempos, enquanto na Noruega os dias passariam tranquilamente, recarregando-se de base em base, sem sentir falta de um pedaço de chocolate ou de um cobertor para passar a noite. Não precisar de nada disso para viver tinha algo de superpoder, e se finalmente

conseguisse encontrar a neve, poderia passar o resto da vida nela sem sequer sentir um pouquinho de frio. (Schweblin, 2018, p. 158, tradução nossa.)<sup>11</sup>

Nesta passagem, Marvin novamente reconhece a dificuldade de locomoção de seu dispositivo que – apesar de liberado e equipado – necessitava ter sua bateria carregada de “base em base” para cruzar o povoado e encontrar a neve, o que reforça a ideia de que este protagonista possui algum discernimento de que <<ser>> um kentuki não é um estado pleno de virtualidade corpórea, mas sim a experiência de *estar virtualmente em um outro corpo*. Contudo, apesar disso, em consonância com saberes técnico-científicos vigentes, Marvin também idealiza o kentuki como este ser pós-orgânico que – como um “super-herói” – seria capaz de superar o ‘obsoleto’ corpo orgânico cujas necessidades poderiam ser desconsideradas, reduzidas ou mais bem *esvaziadas*, tal como conjectura em seu processo de *devir*-dragão.

Por conseguinte, quase como na forma de um prenúncio acerca do desfecho da conexão em Antigua, Deleuze e Guattari esclarecem que o “pior não é permanecer estratificado – organizado, significado, sujeitado – mas precipitar os estratos numa queda suicida ou demente, que os faz recair sobre nós, mais pesados do que nunca” (1999, p. 22), assim como eles parecem recair sobre Marvin, em sua última cena, quando seu *devir*-kentuki também se precipita e cai. Por sua vez, este é o momento em que as duas realidades ou as duas vidas de Marvin se tocam de maneira decisiva. Em sua vida no povoado norueguês, apesar de tentar soar o alarme para que Jesper o resgatasse, SnowDragon acaba capturado enquanto planejava seu percurso até a neve. O kentuki-dragão é, então, jogado na caçamba de frutas de uma caminhonete que se dirigia rapidamente a um destino oposto ao da neve, num trajeto tão violento que Marvin não consegue segurar seu kentuki que cai, girando violentamente em meio aos pedregulhos da tortuosa estrada. Neste mesmo instante, em sua vida em Antigua, o pai de Marvin entra no escritório com o seu boletim em mãos:

Rolava, e seu pai abriu a porta. Marvin afastou o tablet e o deixou sobre os livros, cerrou os dentes com tanta força que lhe pareceu que não conseguiria mover nenhuma outra parte do corpo. O som da queda ainda ecoava, metálico, pelo quarto. O que faria se seu pai perguntasse o que estava acontecendo? Como explicaria que, na verdade, estava machucado, estava quebrado e continuava rolando, sem nenhum controle, para baixo? Fez um esforço e conseguiu respirar. Será que ele podia ouvi-lo cair? Será que entendia que o barulho do tablet era o som de seus próprios golpes contra o cascalho? (...) Marvin desceu da cadeira. Quando passou pelo pai, viu o caderno de notas da escola pendendo de sua mão. Era como se Marvin não sentisse o chão – caminhava no ar. (Schweblin, 2018, p. 194, tradução nossa)<sup>12</sup>

<sup>11</sup> No era tan fácil ni rápido cruzar el pueblo, pero le gustaba pensar que, incluso ahora que en la cuenta de su madre no quedaba ni un euro, podría vivir como un kentuki un siglo sin preocuparse por el dinero. Podía comer y dormir en Antigua atendiendo cada tanta su cuerpo mientras en Noruega los días pasarían tranquilamente, cargándose de base en base, sin añorar un pedazo de chocolate, ni una manta para pasar la noche. No necesitar nada de eso para vivir tenía algo de superhéroe, y si al fin lograba encontrar la nieve, podía vivir el resto de su vida en ella sin que siquiera le diera un poquito de frío..

<sup>12</sup> Rodaba y su padre abrió la puerta. Marvin apartó la tablet y la dejó sobre los libros, apretó tanto sus dientes que le pareció que no podría mover ninguna otra parte del cuerpo. El ruido de la caída seguía oyéndose, metálico en la habitación. ¿Qué haría si su padre le preguntaba qué estaba pasando? ¿Cómo le explicaría que en realidad estaba golpeado, que estaba roto, y que seguía rodando, sin ningún control, hacia abajo? Hizo un esfuerzo y logró respirar. ¿Podría escucharlo caer? ¿Entendía que el ruido de la tablet eran sus propios golpes contra el

Marvin cai em seu *devenir-kentuki* e, em seguida, na sua realidade dominante, quando o calor contrastante de Antigua o retira de sua “ilusão” (Schweblin, 2018, p. 195) e ele tem de sair do escritório e descer degrau por degrau as escadas com seu pai empurrando as suas costas, sendo assim o fim de sua conexão. Por fim, convém mencionar que a situação repentina em que se dá o fim da conexão estabelecida por Marvin repete-se de distintas maneiras nos onze relatos que engendram o romance de *Kentuks*, nos quais <<amos>> e <<usuários>> se desestabilizam, compõem, decompõem-se, modificam-se em meio a essa potência de afetos que bruscamente se finaliza. Quiçá isso se deva ao fato de que, nesse desejo de transcender os limites da espécie humana, tanto na obra de Schweblin quanto na de Cronenberg, a prudência se desvanece para dar lugar à pergunta que ressoa incessantemente através das personagens dessas obras: “o que mais pode o corpo?”.

## Referências

- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs volume 1*. São Paulo: Editora 34, 2000.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs volume 3*. São Paulo: Editora 34, 1999.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs volume 4*. São Paulo: Editora 34, 2008.
- ESPOSITO, Roberto. *El dispositivo de la persona*. Buenos Aires: Amorrortu, 2011.
- ESPOSITO, Roberto. *Tercera persona: política de vida y filosofía de lo impersonal*. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.
- ESPOSITO, Roberto. *Bíos. Biopolítica e filosofía*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017.
- ESPOSITO, Roberto. *Las personas y las cosas*. Buenos Aires: Katz Editores, 2016.
- ESPOSITO, Roberto. Inmunidad, comunidad, biopolítica. *Las torres de Lucca*. Número, Julho- dezembro de 2012, pp. 101-114.
- FRANCINI, Ana Carolina Macena. *O que pode o corpo escrito?* Das possibilidades de uma vida outra nas narrativas contemporâneas. 2022. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2022. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8145/tde-13122022-112834/>. Acesso em: 18 jul. 2025.
- NANCY, Jean-Luc. *58 indicios sobre el cuerpo, Extensión del alma*. Adrogué: Ediciones La Cebra, 2017.
- NANCY, Jean-Luc. *Corpus* Lisboa: Vega, 2000.
- Schweblin, Samanta. *Kentukis*. Barcelona: Penguin Random House, 2018.
- Schweblin, Samanta. *Alguien te está mirando*. [Entrevista concedida a] Marina Yuszczuk. In: *Página 12*. Publicado em 12 de janeiro de 2019. Disponível em: <https://www.pagina12.com.ar/167344-alguien-te-esta-mirando>.
- Schweblin, Samanta. *Samanta Schweblin: “A tecnologia é a nossa nova linguagem comum”*. [Entrevista concedida a] Catia Carmo. In: *Delas*. Publicado em 21 de maio de 2019. Disponível em: <https://www.delas.pt/samanta-schweblin-a-tecnologia-e-a-nossa-nova-linguagem-comum/pessoas/625213/>.
- SIBILIA, Paula. *O homem pós-orgânico: a alquimia dos corpos e das almas à luz das tecnologias digitais*. Rio de janeiro: Contraponto, 2015.

---

ripió? [...] Marvin bajó de la silla, Cuando pasó junto a su padre vio el cuaderno de notas del colegio colgando de su mano. Era como si Marvin no sintiera el piso, caminaba en el aire.