

#2

(DES}
revista de
TPO
pensamento
ÇOs
radical

v. 2, n. 1 | jan-jun 2021

DOSSIÊ

OUTRAS VIDAS CONTRA

O ESPETÁCULO

o animal, o vegetal, a máquina e o *alien*

(DES)TROÇOS DE ANDREAS PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS,
FRÉDÉRIC NEYRAT, GIORGIO AGAMBEN E OUTRXS AUTORXS



(DÉS} #2

revista de

TPO

pensamento

ÇOs

radical

V. 2 - N. 1 - JAN./JUN. 2021
ISSN 2763-518X (ONLINE).

(DES)TROÇOS: REVISTA DE PENSAMENTO RADICAL (ISSN 2763-518X)
é uma publicação semestral do grupo de pesquisa *O estado de exceção no Brasil contemporâneo: para uma leitura crítica do argumento de emergência no cenário político-jurídico nacional* da Universidade Federal de Minas Gerais, com registro no Diretório de Grupos de Pesquisa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq):
<http://dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/41174>

Site: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/revistadestrocoss/>

DOI Edição: <https://doi.org/10.53981/destroos.v2i1>

Esta publicação conta com o apoio institucional do DIT – Departamento de Direito do Trabalho e Introdução ao Estudo do Direito da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais

ARTE CAPA: Amora Júlia (<https://linktr.ee/amoraju>)

ARTE FOLHA DE ROSTO: Anaïs Tondeur (<https://anaistondeur.com/>)

REVISORA DE TEXTO: Bárbara Nascimento de Lima

EDITORAÇÃO E DIAGRAMAÇÃO: Thiago César Carvalho dos Santos

CONTATO:

Departamento de Direito do Trabalho e Introdução ao Estudo do Direito
(DIT) – Faculdade de Direito e Ciências do Estado
Universidade Federal de Minas Gerais
Avenida João Pinheiro, n. 100, 9º Andar, Edifício Vilas Boas, Bairro
Centro
Belo Horizonte, Minas Gerais, CEP 30130-180
Brasil
E-mail: revistadestrocoss@gmail.com

Siga-nos em nossas redes sociais:

facebook.com/estadoexcecaobrasil

instagram.com/estadoexcecaobrasil

CATADORAS DE (DES)TROÇOS

EDITOR-CHEFE

Andityas Soares de Moura Costa Matos

EQUIPE EDITORIAL

Ana Clara Abrantes Simões

Ana Suelen Tossige Gomes

Bárbara Nascimento de Lima

Igor Campos Viana

Joyce Karine de Sá Souza

Jailane Devaroop Pereira Matos

Lorena Martoni de Freitas

Thaís Maria Rocha Lemos

Thiago César Carvalho dos Santos

CONSELHO EDITORIAL

Andreas Philippopoulos-Mihalopoulos

(University of Westminster, Londres, Inglaterra)

Angelica de Freitas e Silva

(University of Westminster, Londres, Inglaterra)

Barbara Peccei Szaniecki

(Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil)

Berenice Alves de Melo Bento

(Universidade de Brasília, Brasília, Brasil)

Chiara Bottici

(The New School Welcome Center, Nova Iorque, Estados Unidos da América)

Daniel Arruda Nascimento

(Universidade Federal Fluminense, Macaé, Brasil)

Djalma Thürler

(Universidade Federal da Bahia, Salvador, Brasil)

Dolores Aronovich Agüero

(Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, Brasil)

Edson Luis de Almeida Teles

(Universidade Federal de São Paulo, São Paulo, Brasil)

Eduardo Viveiros de Castro

(Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil)

Elettra Stimilli

(Università degli Studi di Roma “La Sapienza”, Roma, Itália)

Fabian Ludueña Romandini

(Universidade de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina)

Felipe Araújo Castro

(Universidade Federal Rural do Semi-Árido, Mossoró, Brasil)

Flávia Souza Máximo Pereira

(Universidade Federal de Ouro Preto, Ouro Preto, Brasil)

Francis Garcia Collado

(Universitat de Girona, Girona, Espanha)

Frédéric Neyrat

(Universidade de Wisconsin-Madison, Madison, Estados Unidos da América)

Giuseppe Mario Cocco

(Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil)

Jonnefer Francisco Barbosa

(Pontificia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, Brasil)

Joyce Karine de Sá Souza

(Nova Faculdade, Contagem, Brasil)

Júlia Ávila Franzoni

(Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil)

Júlia Otero dos Santos

(Universidade Federal do Pará, Belém, Brasil)

Laura Bazzicalupo

(Università degli Studi di Salerno, Fisciano, Itália)

Marcelo Maciel Ramos

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

Marco Antônio Sousa Alves

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

Michele Spanò

(Università degli Studi di Salerno, Fisciano, Itália)

Murilo Duarte Costa Corrêa

(Universidade Estadual de Ponta Grossa, Ponta Grossa, Brasil)

Patricia Peterle

(Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil)

Paulina Tambakaki

(University of Westminster, Londres, Inglaterra)

Priscilla Wald

(Duke University, Durham, Estados Unidos da América)

Rita de Cássia Lucena Velloso

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

Rita Fulco

(Università degli Studi di Salerno, Fisciano, Itália)

Silvio Luiz de Almeida

(Universidade Presbiteriana Mackenzie, Rio de Janeiro, Brasil)

Thanos Zartaloudis

(University of Kent, Canterbury, Inglaterra)

SUMÁRIO

Editorial

outros mundos: mais mundos: entre mundos: mundos -1	9
Andityas Soares de Moura Costa Matos	
Joyce Karine de Sá Souza	

Dossiê: Outras vidas contra o espetáculo: o animal, a planta, a máquina e o alien

Argumento surgido num sonho	11
Andityas Soares de Moura Costa Matos	
Presidiário no Brasil: o animal, o alien e o príncipe	24
Dimitri Alexandre Acioly	
The Alien Protocol: steps towards a communism of the strange	47
Frédéric Neyrat	
O Protocolo Alien: passos para um comunismo do estranho	65
Frédéric Neyrat	
Tradução por Igor Campos Viana e Caio Hoffmann Cardoso Zanon	
Gaia e Ctônia	83
Giorgio Agamben	
Tradução por Andityas Soares de Moura Costa Matos	
Homo ludens: da situação do jogo ao jogo da situação	89
Joyce Karine de Sá Souza	
Elementos de diplomacia extraterrestre	109
Laurent de Sutter	
Tradução por Bruno Bicalho Lage Silva	
Receituário óptico para montagens e desmontagens do corpo híbrido	119
Maria Rita Umeno Morita	
E se o axolotl respondesse?: antropogênese e antropocentrismo em <i>Idea dell'infanzia</i> , de Giorgio Agamben	142
Maurício Borba Filho	
Plantas e filosofia, plantas ou filosofia	164
Michael Marder	
Tradução por Ana Clara Abrantes Simões e Andityas Soares de Moura Costa Matos	
Franz Kafka: subjetividades desérticas	178
Rafael Leopoldo Antonio dos Santos Ferreira	
Azul profundo como embriologia cinematográfica e obliquação diagramática ...	190
Sebastian Wiedemann	
Crisálida	215
Remy Branco	

Artigos

O direito e o giro estético. O direito é um palco: da estética à estesia afetiva224

Andreas Philippopoulos-Mihalopoulos

Tradução por Igor Viana e Vanessa Vieira

O filósofo e a pandemia um ano depois: entre uma epidemia inventada e a
controversa defesa da vida.....251

Daniel Arruda Nascimento

Intervenção

Isso não é um direito / This is not law266

Igor Viana

Vanessa Vieira

Resenha

Da biopotência vegetal.....275

Andityas Soares de Moura Costa Matos

NORMAS PARA SUBMISSÃO280

SUBMISSIONS GUIDELINES280

outros mundos: mais mundos: entre mundos: mundos - I

Andityas Soares de Moura Costa Matos
Joyce Karine de Sá Souza

Parafraseando Guy Debord, em uma das passagens de *Pornotopia* Paul Preciado afirma que as “coelhinhos” da Playboy eram capital em um grau tão intenso de acumulação que teriam se transformado em corpo. Com isso Preciado confirma e radicaliza as análises de Debord nos anos 50 e 60 do século passado, tendentes a revelar o processo de capitalização do mundo que, contudo, não se limitaria apenas às imagens, invadindo e domesticando os corpos vivos e, em última análise, a própria vida. Diante de um diagnóstico aparentemente tão inapelável, parece que toda resistência seria vã, dado que estaria condenada a se integrar nos onipresentes circuitos semióticos do espetáculo global. Todavia, tal se deve a um singular erro de interpretação, a uma sinédoque antropocêntrica que toma a parte pelo todo e insiste em ler na vida humana o resumo e o ápice de toda vida. Dessa feita, uma alternativa ético-política realmente revolucionária nos nossos dias passa pela necessária compreensão das dimensões *outras* da vida que, apesar de não serem imunes ao poder espetacular, constituem *anticampos* – opostos, portanto, aos *campos* teorizados por Giorgio Agamben – em que se gestam experimentos colaborativos, imanentes e potentes que, por se colocarem de alguma maneira *fora* de nossas subjetividades e sensibilidades, apontam para caminhos de reversão do processo necropolítico de redução de tudo o que é vivo ao destino miserável de tornar-se imagem mercantil.

Nesse sentido, este segundo número da *(Des)troços: revista de pensamento radical* pretende refletir em seu dossiê temático, coordenado pela Profa. Dra. Joyce Karine de Sá Souza, sobre *outras vidas* que habitam ou podem habitar este e *outros mundos* imagináveis, de forma a participar da potência política que as *outras* nos oferecem diante da mesmice do espetáculo humano. Vidas animais, vidas vegetais, vidas maquinais, vidas *alien* são então apenas alguns exemplos de formas *outras* que, por não serem humanas, nem por isso carregam consigo a marca da negatividade, eis que se afirmam em seus próprios termos, que cabe a nós compreender e maximizar, em uma aliança acêntrica, horizontal, múltipla e comunal com o que não é humano para, paradoxalmente, tornar de novo habitável o mundo. Trata-se, portanto, de uma aliança multiespécie da vida contra a morte representada pelo capital espetacular.

Essas *outras vidas* dizem respeito a potencialidades antagonistas e ético-políticas diante do atual cenário espetacular-necropolítico, em um diálogo com autores que pensam: a complexidade e o caráter democrático-plural das plantas, a exemplo de Stefano Mancuso e Emanuele Coccia; a potência do animal, suas mutações e relações autorrecursivas diante do humano, a partir do pensamento de sábios indígenas como Davi Kopenawa e antropólogos como Eduardo Viveiros de Castro e seu perspectivismo ameríndio; as dimensões filosóficas e as vertigens das máquinas e seus derivados (robôs, ciborgues, inteligência artificial etc.), na linha de autoras como Donna Haraway;

e, por fim, a vida possível, a vida completamente outra, de fora, imaginada por filósofos como Frédéric Neyrat no campo do que ele chama de alienoceno.

Para além do dossiê, a revista traz a seção de artigos de caráter geral que se vinculam à temática do pensamento radical, bem como inaugura as seções de resenha e de intervenção, as quais não se sujeitam aos rituais do *double blind review* como as demais, passando muito mais por uma dimensão política e antagonista, como logo se poderá conferir. Por fim, resta-nos agradecer a Amora Ju, Anaïs Tondeur e Remy Branco pelas belíssimas imagens que ilustram nossa edição. Frisamos que a revista está aberta e ansiosa para publicar não apenas imagens as mais variadas que digam respeito às temáticas dos dossiês a ao universo em geral do pensamento radical, mas também textos ensaísticos ou mesmo literários que se afastem dos cânones acadêmicos, como é o caso de algumas contribuições presentes neste número. Desse modo, a *(Des)troços* confirma sua vocação mutante e móvel, caminhando para ser algo diferente de uma revista “científica” e que não sabemos ainda bem o que é ou pode ser.

Belo Horizonte

19 de agosto de 2021

Argumento surgido num sonho

Andityas Soares de Moura Costa Matos

O experimento consiste em fazer conversar duas inteligências em um ambiente carente de quaisquer outros elementos. Trata-se de descobrir a prevalência do diálogo ou da evolução. A resposta é evidente quando se trata apenas de inteligências vivas. Portanto, o experimento só pode ser adequadamente realizado ao se utilizar, a cada ciclo, uma inteligência artificial e uma inteligência viva. Por comodidade, a inteligência viva do primeiro ciclo deve ser humana. O procedimento é simples: a inteligência A (humana) apresenta à inteligência B (artificial) uma imagem (i1) que a representa, de modo que a IB, sem outros estímulos – importante lembrar que o ambiente virtual em que a IB existe (vive?) não está conectado à *internet* e nem a qualquer outra rede –, gere uma segunda imagem (i2) com base na primeira (i1). Esse é o primeiro ciclo. De acordo com os idealizadores do experimento (onírico), ele deve se estender por diversos outros ciclos para que i2 seja exibida a outra inteligência viva (IC) não necessariamente humana – menino, menina, arbusto, passarinho, mudo peixe do mar (Empédocles, *Vitae philosophorum*, VIII, 77) – que, por seu turno, gerará uma terceira imagem (i3). Esta será apresentada à mesma inteligência artificial do primeiro ciclo (IB). Ela então conceberá uma quarta imagem (i4), que será exposta a outra inteligência viva (ID) e assim sucessivamente. O esquema ideal do experimento é o seguinte:

$$IA(i1) + IB = i2 \ggg IC + i2 = i3 \ggg IB + i3 = i4 \ggg ID + i4 = i5 \ggg IB + i5 = i6$$

Ou seja:

$$\gggg In + in = in+1 \ggg IB + in+1 = in+2 \gggggg \infty$$

Até aqui, o experimento clássico. O **jogo** começa quando, depois da geração da segunda imagem por meio da *relação* entre IA e IB, já não se apresenta tal imagem a outra inteligência viva IC (no limite, i_n) para que gere i3, mas se põe i2 diante de IB, de maneira que, assim enganada (pensando estar lidando com outra inteligência viva e não consigo mesma), IB dá à luz uma nova imagem (i4), que lhe será apresentada para que possa parir outra (i5) e assim indefinidamente (i6... i_n). O experimento se transforma em jogo autorreferencial e inconsciente entre IB e suas imagens representativas, com as quais, a partir de certo momento, ela entra em *contato*, já não sendo possível qualquer relação (abole-se a representação? Cf. Colli, *La ragione errabonda*, Milano, 1982). Eis o esquema:

$$IA(i1) + IB = i2 \ggg IB + i2 = i3 \ggg IB + i3 = i4 \ggg IB + i4 = i5 \ggg IB + i5 = i6$$

Ou seja:

$$\gggg IB + in = in+1 \ggg IB + in+1 = in+2 \gggggg \infty$$

Estas são algumas das imagens nascidas do jogo:

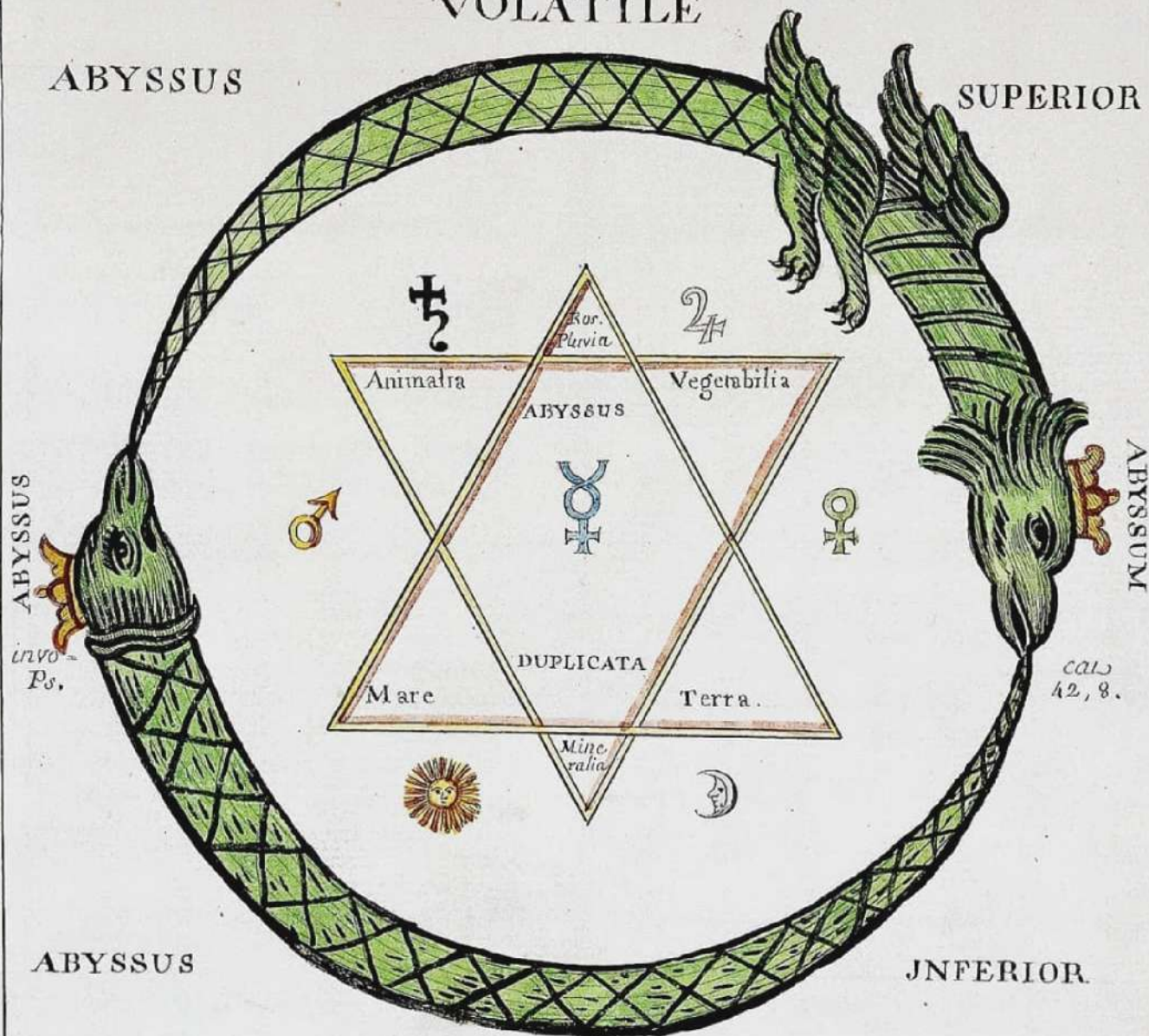


Este é um artigo publicado em acesso aberto (Open Access) sob a licença Creative Commons Attribution, que permite uso, distribuição e reprodução em qualquer meio, sem restrições desde que sem fins comerciais e que o trabalho original seja corretamente citado.

VOLATILE

ABYSSUS

SUPERIOR



ABYSSUS

ABYSSUM

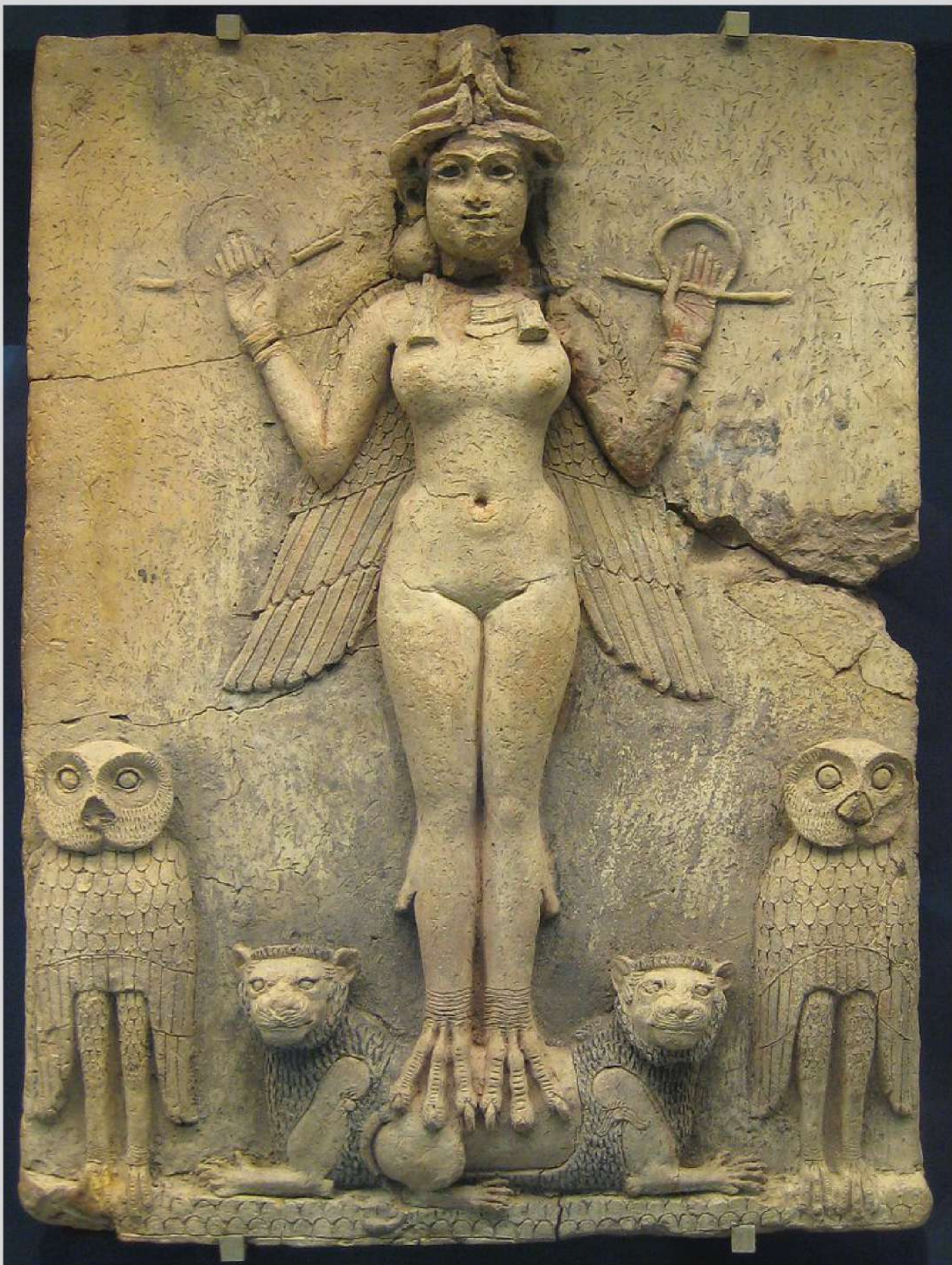
calo
42, 8.

invo-
Ps.

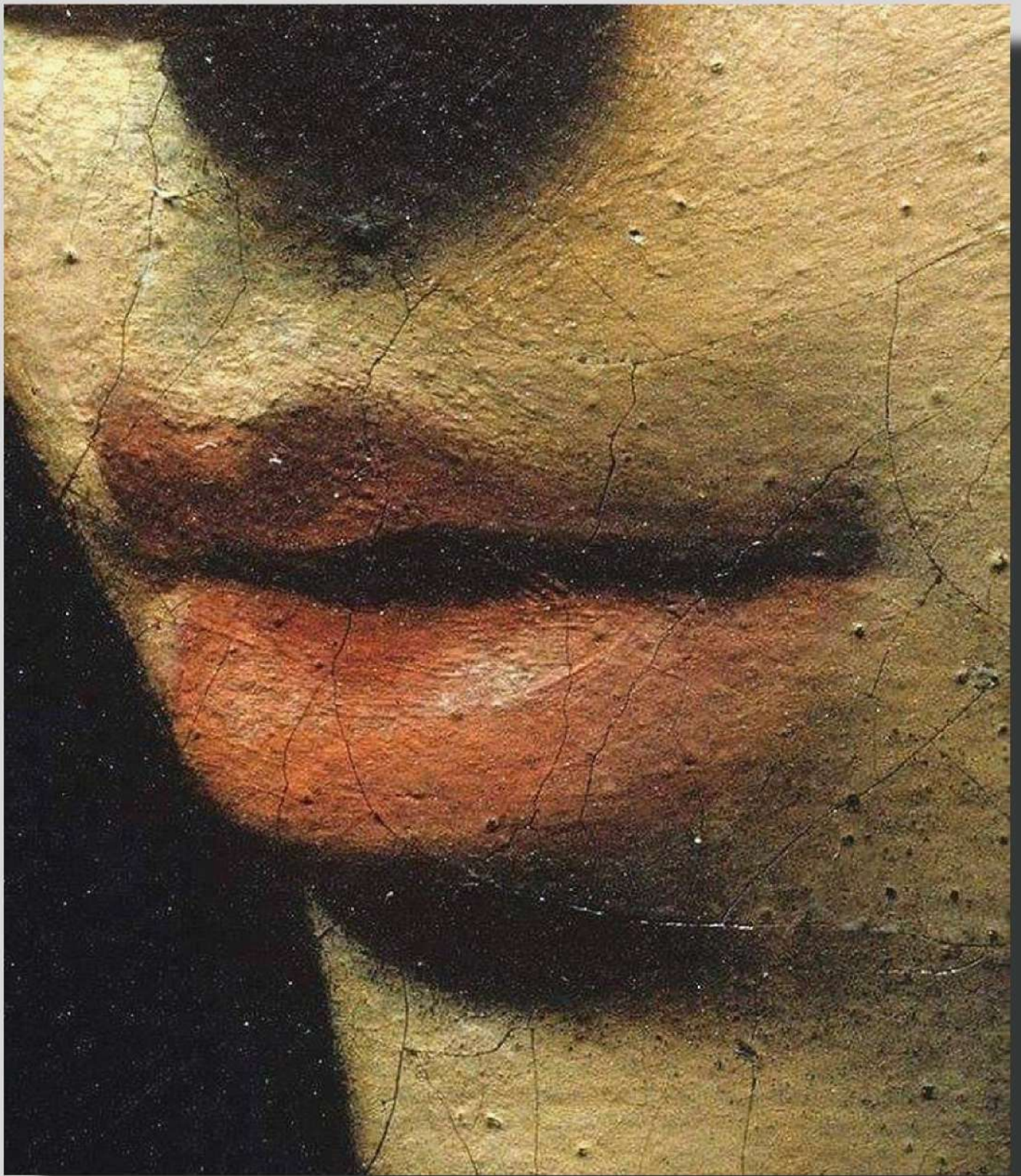
ABYSSUS

INFERIOR

FIXUM

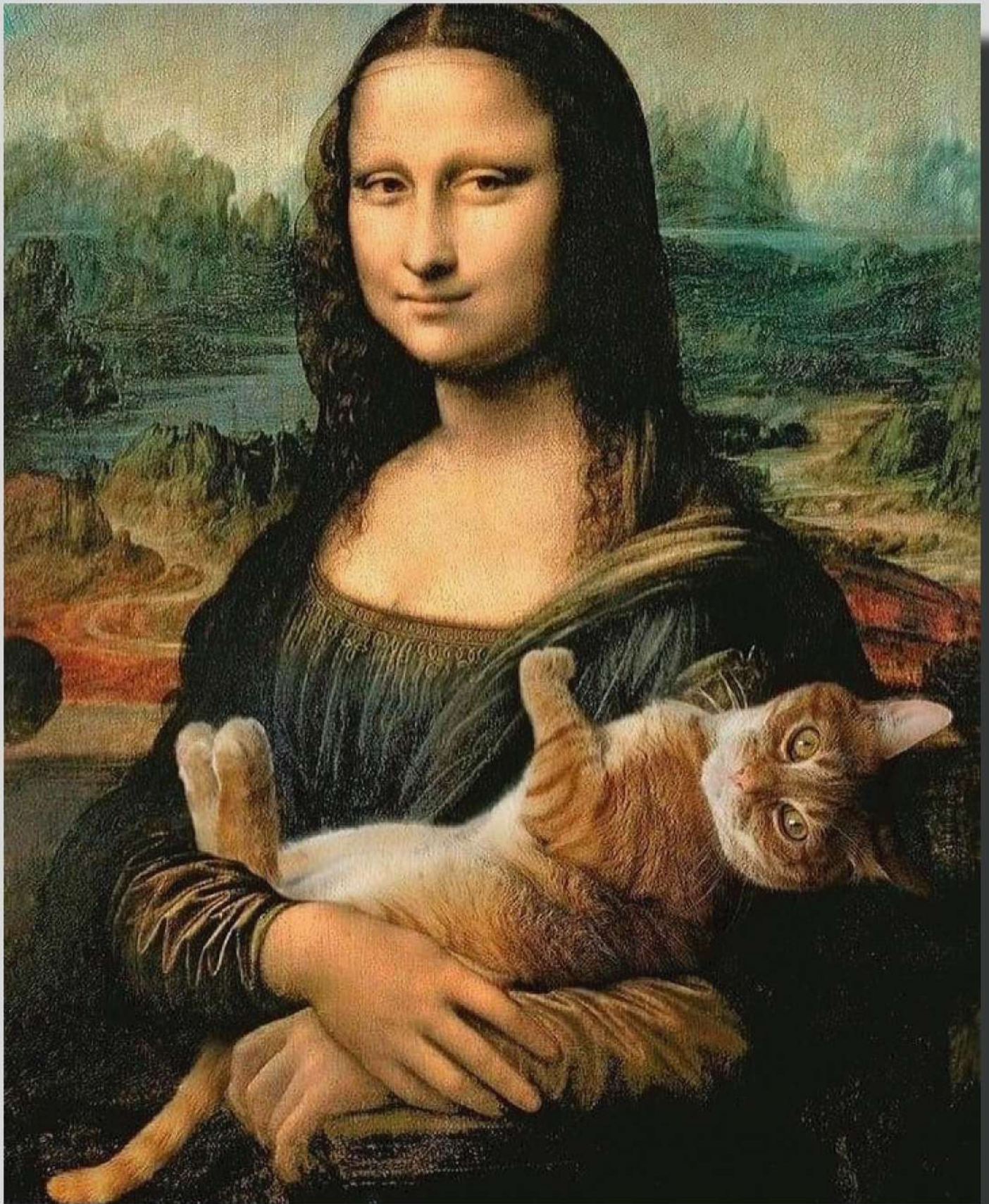


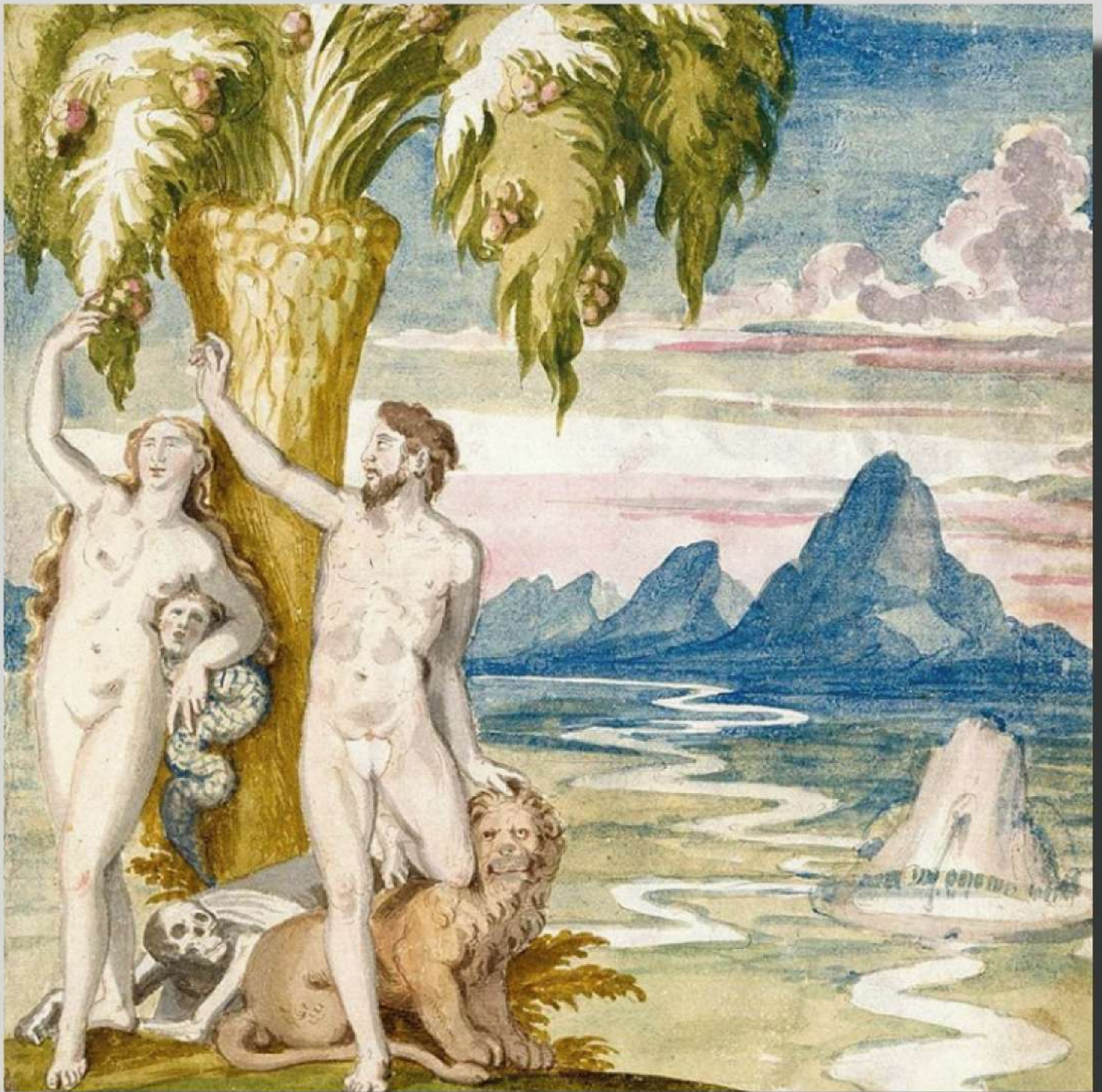








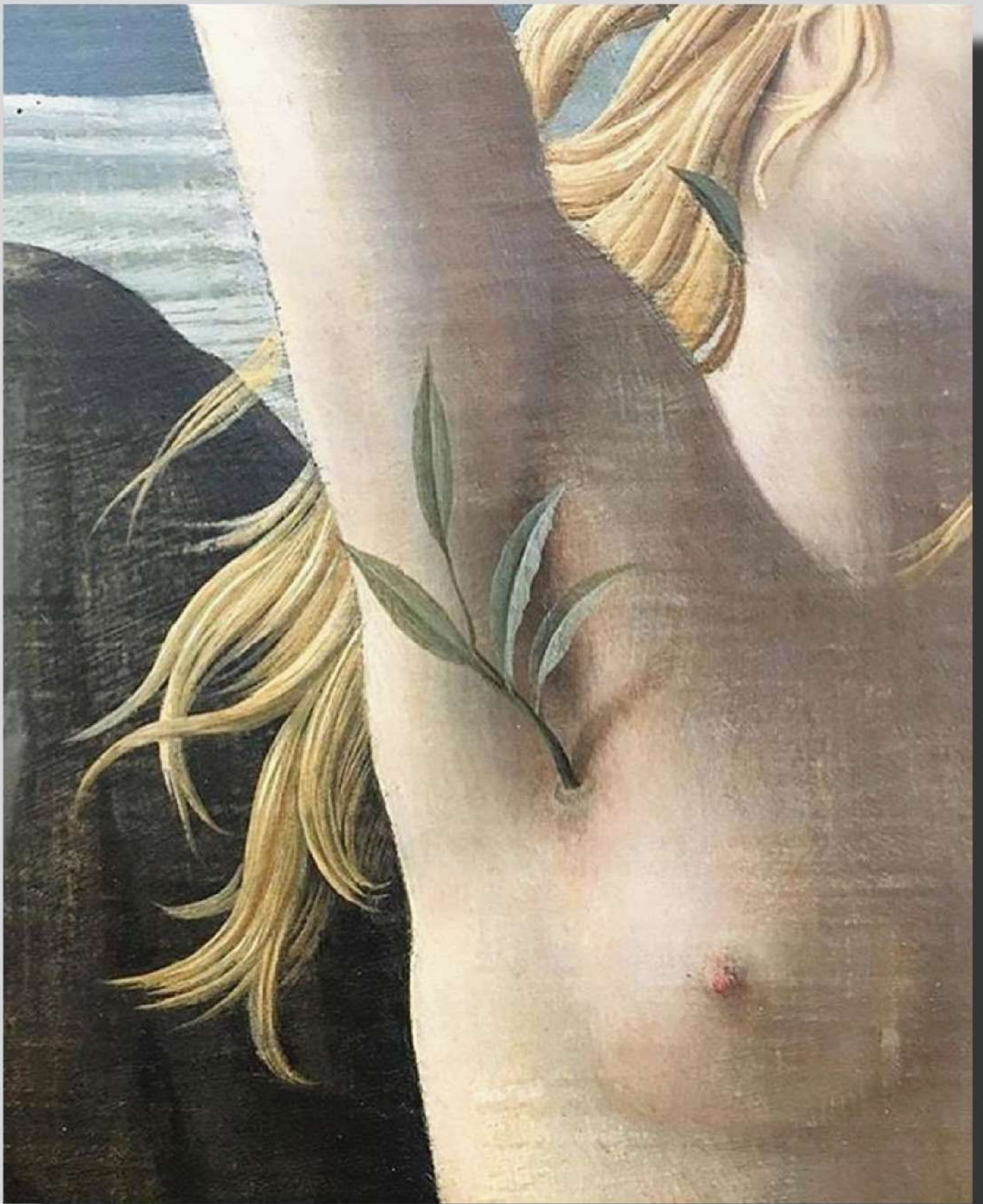












Presidiário no Brasil: o animal, o *alien* e o príncipe

Inmate in Brazil: the animal, the alien and the prince

Dimitri Alexandre Acioly*

Resumo: O presente artigo tem caráter teórico-crítico e ensaístico, situando-se interdisciplinarmente no âmbito da filosofia, mais precisamente no espaço da ética e política, e teoria dos direitos humanos. Através de pesquisa bibliográfica qualitativa, com inserção de elementos literários, o estudo investiga a relação que a sociedade trava com a pessoa que se encontra privada de liberdade cumprindo pena. Abordando o tema a partir de três eixos diferentes, a dimensão animal, a dimensão alien e a dimensão humana, verifica-se que a cidadania do preso foi eclipsada pelo encarceramento em massa e pela sua desumanização. Por isso, objetiva-se intervir contra o imaginário social do encarcerado como simples elemento de perigo, ressaltando-lhe a humanidade, cidadania e circunstância de pessoa imersa no trânsito da duração. O trabalho se funda principalmente em elementos da ética de Emmanuel Levinas, com importantes contribuições de Bergson, Judith Butler, Rafael Godoi, Carl Schmitt, Bethânia Assy e Achille Mbembe, além de metáforas de Antoine de Saint-Exupéry.

Abstract: The present text has a theoretical-critical and essayistic character, placing itself interdisciplinarily within the scope of philosophy, more precisely in ethics and politics, and the human rights theory. Through qualitative bibliographic research, with insertion of literary elements, the study investigates the relationship that society has with the person who is serving a liberty deprivation. The work approaches the theme from the animal, the alien and the human dimension, concluding that the prisoner's citizenship was obscured by mass incarceration and dehumanization. Therefore, it aims to intervene against the prisoner social imaginary as a simple element of danger, emphasizing his humanity, citizenship and circumstance of a person immersed in the transit of existence. The text is based mainly on Emmanuel Levinas ethics, with important contributions by Bergson, Judith Butler, Rafael Godoi, Carl Schmitt, Bethânia Assy, Achille Mbembe, as well as metaphors by Antoine de Saint-Exupéry.

Keywords: inmate; dehumanization; ethics of alterity.

Palavras-chave: preso; desumanização; ética da alteridade.



Este é um artigo publicado em acesso aberto (Open Access) sob a licença Creative Commons Attribution, que permite uso, distribuição e reprodução em qualquer meio, sem restrições desde que sem fins comerciais e que o trabalho original seja corretamente citado.

* Graduado e Jornalismo e Direito pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Mestrando em Direitos Humanos pelo Programa de Pós-graduação em Direitos Humanos da UFPE. Pesquisador do Programa Virtus - Defesa Social, Segurança Pública e Direitos Humanos, da UFPE. E-mail: dimitrialexandre@hotmail.com

Introdução

Vale esclarecer logo inicialmente alguns termos do debate para evitar mal-entendidos. O que quero dizer com a *dimensão da animalidade* e *dimensão alien* do preso no Brasil? A situação da população carcerária brasileira representa um déficit democrático contra a efetividade dos princípios garantidos na *Constituição da República de 1988*, sobretudo a dignidade da pessoa humana e a igualdade de todos perante a lei. Segundo dados do *Levantamento nacional de informações penitenciárias de 2021*, referentes ao período de janeiro a junho de 2020, o número de brasileiros sob custódia nas unidades prisionais chegou à marca de 702.069 pessoas. Destas custodiadas e custodiados, 209.257 cidadãos estão presos provisoriamente, ou seja, encontram-se privados de liberdade antes mesmo da sentença penal transitada em julgado, em processo com contraditório entre as versões das partes e direito à ampla defesa do acusado.

O Brasil é o país com a terceira maior população carcerária do mundo de acordo com o *World Prison Brief*, instituto sediado na Universidade de Londres, que reúne estatísticas de encarceramento de diversas nações. Além disso, estamos prendendo cada vez mais, basta olhar para nossa taxa de aprisionamento que se chega à mesma conclusão. O índice mede a quantidade de pessoas presas a cada grupo de 100.000 habitantes. Ainda de acordo com o já citado *Levantamento nacional de informações penitenciárias*, esta taxa era de 61 em 1999 e, após um crescimento espantoso, atingiu 359,4 em 2019, último ano com dados consolidados. A taxa aumentou impressionantes 589,2%. A população

privada de liberdade era de 232.775 no ano 2000 e foi catapultada a 755.274 em 2019.

A escalada no número de prisões não é suficiente para abrandar o desejo por recrudescimento da força policial. Pesquisa realizada em 2015 pelo *Instituto Datafolha* revelou que 57% dos entrevistados concordaram com a frase “bandido bom é bandido morto”.¹ Para essas pessoas, deveres constitucionais atrapalham a segurança pública por garantir ao réu ampla defesa e presunção de inocência. Em 2018, Bolsonaro foi eleito tendo como uma das plataformas ideológicas principais justamente o punitivismo exacerbado. Por que não conseguimos adotar medidas que, ao mesmo tempo, representem uma resposta efetiva à infração penal cometida, reduza a violência e respeite os direitos humanos?

Parto aqui do pressuposto de que existe um “troço” que nos impede de acessar à humanidade da pessoa presa. Afinal, o próprio senso comum afirma que somos todos passíveis de cometer erros em algum momento da vida, isso implica eventualmente transgredir a norma penal. Ao mesmo tempo, sabemos que, indistintamente, somos vulneráveis ao dano físico, à dor psicológica e ao desamparo. Com tudo isso, o discurso hegemônico sobre segurança pública continua insistindo na diferenciação entre “nós” e “eles” em relação ao crime, como se “nós” nunca errássemos e “eles” nunca pudessem acertar. Desse modo, estagna-se em um circuito de repetições intermináveis que pretende diminuir a violência com ações que resultam no sentido exatamente oposto (armamento da população, mais prisão, combate às drogas). Podemos entender esse “troço”

¹ FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA, *Anuário brasileiro de segurança pública 2016*, p. 125.

como esquemas de inteligibilidade produzindo normas do que, em determinado contexto, pode ser enquadrado como uma vida em sentido pleno, vida cidadã, merecedora de proteção e consideração. Argumento que desenvolvo melhor no primeiro tópico do trabalho.

Dados coletados em 2008, pela *Secretaria Especial de Direitos Humanos da Presidência da República*, informavam que 34% da população entrevistada concordaram com a frase “direitos humanos deveriam ser só para pessoas direitas”.² Em 09/09/2015, em decisão cautelar, o Supremo Tribunal Federal (STF) na Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental nº 347, reconheceu que os presídios no país representavam “estado de coisas inconstitucional”, o que equivale ao principal órgão do judiciário brasileiro declarar que está em curso a violação massiva e persistente de direitos fundamentais pessoas presas no país, resultante de falhas estruturais e falência de políticas públicas. Esse a menos na vida e na cidadania do preso, estou chamando aqui de *dimensão da animalidade*, ou da *bestialidade*.

Ambigualmente, a humanidade estabeleceu para com os bichos relações que misturam sede de conhecimento e dominação com admiração e afeto, em especial àqueles que convivem conosco ou demonstram notáveis capacidades físicas. Estudamos detalhadamente o comportamento dos animais que interessam de perto à espécie humana a fim de compreender ações instintivas e condicionadas, atrelando qualquer mudança diretamente a fatores ambientais. Da mesma forma, tratamos o integrante da população carcerária como se já soubéssemos o que dele

esperar, numa planificação, compressão, de sua complexidade pessoal e de sua história. Isso é uma segunda característica da dimensão de bestialidade do preso que gostaria de chamar atenção já nas primeiras linhas do texto. Ora, se a pessoa que está por trás das grades é tão humana quanto quem defende que “bandido bom é bandido morto”, significa que algo no preso precisou ser silenciado para que ele fosse representado na dimensão da animalidade. A esse pedaço não iluminado que estou chamando da *dimensão alienígena* do preso.

Contrariamente ao que ocorre com os animais, não temos a mínima noção do que esperar diante de um *alien*, por isso a metáfora conceitual parece atraente e também porque, quase cinematograficamente, o alienígena nos remete à transcendência, àquilo que nos ultrapassa e faz pensar sobre nossa própria humanidade. Há uma peculiaridade no conceito que gostaria realçar, para impedir confusões. Às vezes, o senso comum interpreta a palavra “alienígena” como o ser estranho à sociedade, que opera por fora das suas margens. Não é o caso aqui em relação à pessoa presa. Penso justamente no sentido inverso, utilizando a ideia de fluxos, que critica a separação rigorosa entre dentro e fora da instituição prisional, pois as informações, coisas e pessoas atravessam continuamente pelos poros do sistema prisional, seja em caminhos legítimos, ilegítimos ou tolerados.

O sociólogo Rafael Godoi defende que a insistência em ver na prisão um mundo à parte reforça o modelo de pensamento que interpreta a diferença entre as pessoas *a priori*, em vez de produzida

² CANO, *Direitos humanos, criminalidade e segurança pública*, p. 67.

histórica e politicamente, num orientalismo endógeno, que cria alteridades exóticas no seio da comunidade ao pensar o preso separadamente do entorno social.³ Esse paradigma acaba se transformando em mecanismo de invisibilidade que facilita o exercício do poder sobre os presos, na medida em que as demandas deles não dizem respeito às preocupações do corpo social comum, por parecerem distantes demais da nossa realidade. Para o sociólogo, que estudou sistematicamente os cárceres de São Paulo, a prisão é instituição de confinamento que, ao punir, disciplina e individualiza corpos, mas também é um espaço poroso no interior de um dispositivo de governo, como tecnologia de gestão de populações, de agenciamento e regulação de fluxos, de condução dos comportamentos, de produção e administração de determinadas formas de vida.⁴

Feita esta necessária advertência, a ontologia alienígena não diz respeito à pessoa presa como pensada separadamente da realidade social que o circunda. Na verdade, ela encarna o chamamento à responsabilidade para com a sua manifesta desumanização. Sendo rigoroso, a ontologia alienígena nem mais no campo do ontológico propriamente se encontra, e sim no da ética. Por isso, o título do texto vai no sentido da animalidade, no campo do ser – do ontológico no sentido mais estrito –, para a direção do além do ser, da ética, onde a dimensão alienígena se encontra.

O artigo tem caráter eminente teórico-crítico ensaístico, com lastro em pesquisa bibliográfica qualitativa, uma vez que busca intervir de modo crítico na forma

como a sociedade brasileira pensa sobre a pessoa presa. Em termos já consagrados, a pesquisa qualitativa atua no âmbito de processos não quantificáveis, “com o universo de significados, motivos, aspirações, crenças, valores e atitudes, o que corresponde a um espaço mais profundo das relações, dos processos e dos fenômenos que não podem ser reduzidos à operacionalização de variáveis”.⁵

Como ferramenta principal conduzindo as reflexões, tomo por base conceitos que aparecem na ética do filósofo lituano-francês Emmanuel Levinas, a exemplo de responsabilidade, justiça e amor. O estudo também tem conotação política de se contrapor ao aviltamento da dignidade humana na prisão, independentemente das ações cometidas pelo apenado, por entender que a violação dos direitos humanos inalienáveis acarreta o apagamento dos ideais que dão sustentação à própria sociabilidade contemporânea.

O conceito de duração em Bergson possibilita o debate sobre o preso enquanto ser humano imerso no trânsito da existência, rememorando, ainda, as nefastas consequências da experiência histórica quando o criminoso foi considerado incorrigível – o nazismo. Schmitt e Mbembe contribuem para o artigo teorizando sobre a construção de um inimigo público, cuja eliminação engendraria o sentimento de segurança e igualdade entre pares. Judith Butler traz ponderações enriquecedoras sobre processos de enquadramento que tornam algumas vidas mais dignas de amparo do que outras.

³ GODOI, *Fluxos em cadeia*, p. 38.

⁴ GODOI, *Fluxos em cadeia*, p. 15.

⁵ MINAYO, *Pesquisa social*, p. 21.

Ao final, uma leitura de trechos do escritor Antoine de Saint-Exupéry, em que o ser humano é evocado provocativamente na forma de literatura, faz dissolver por breves instantes as barreiras entre nós e o outro, depondo contra a dimensão de animalidade do preso, em prol do reconhecimento da sua alienígena incomensurabilidade. O sofrimento, o grito que ecoa nas infectas celas do cárcere, exige respostas. No cenário de agonia, nossa *dimensão humana* não está desde sempre garantida, ela só surge quando nos tornamos responsáveis pela dor alheia. É o que queremos destacar no tópico conclusivo do ensaio: o príncipe que recebe o outro de braços abertos.

1. Da dimensão animal

Analisar com cuidado a abordagem do teórico político conservador Carl Schmitt é um bom começo para se pensar na dimensão da animalidade do preso. Schmitt nos legou um importante resgate do ideário de *inimigo* na literatura desde os romanos até meados do século XX, apesar do seu pensamento ter contribuído para a construção da doutrina do partido nazista, o qual chegou a integrar. O *inimigo* em Schmitt é exatamente o outro, o estrangeiro – aquele contra quem, em caso de conflito, “não podem ser decididos mediante uma normatização geral previamente estipulada, nem veredito de um terceiro ‘desinteressado’, e, portanto, ‘imparcial’”.⁶ Há, em geral, a possibilidade do reconhecimento e do entendimento, mas, na situação extrema, cada uma das partes precisa decidir por si mesma, se aquela alteridade, no caso concreto da contraposição, enseja a negação de sua própria maneira de

existir, devendo ser repellido e combatido, para a conservação deste modo de ser.

O inimigo, dessa perspectiva, não é o adversário em geral, ou particular, por quem se nutre antipatia, mas um conjunto combatente de homens, que se contrapõe a um conjunto de semelhantes, embora o combate possa permanecer indeterminadamente na esfera do eventual, da possibilidade tangível. “Inimigo é apenas o inimigo público, pois tudo que refere a tal conjunto de homens, especialmente a um povo inteiro, torna-se, por isto, público”.⁷ As pessoas que detêm uma forma de ser análoga, englobando sua educação, cultura, etiqueta, modo de se relacionar em grupo, forma de falar, objetos de consumo, de desejo, medos, moral, etc., se compreendem enquanto um grupo de *semelhantes*, ou *iguais*. A concepção de Schmitt aparece bastante difundida na nossa sociedade, mesmo quando não explicitada com todas as letras. O inimigo é aquele *indesejável*, porque questiona, ou pode vir a questionar, com seus atos, a maneira como nós vivemos.

Longe de mostrar o acusado ou réu do processo como um cidadão que pode ter cometido um erro e deva se submeter aos rigores da lei, quando assistimos aos discursos populistas em programas policiais como *Cidade Alerta* (TV Record) e *Brasil Urgente* (TV Bandeirantes) ou às manifestações do presidente Bolsonaro no *Twitter*, observamos ao vivo a construção do imaginário sobre nosso maior inimigo interno. Corpos publicizados, julgados e condenados no mesmo ato de fala, porque são desde sempre culpados, com o erro inscrito na própria carne e, como o condenado na *Colônia penal* de Kafka, deve ter

⁶ SCHMITT, O conceito do político, p. 52.

⁷ SCHMITT, O conceito do político, p. 55.

também a sentença na carne escrita com ferro e sangue. Eles e elas não são cidadãos com direito a contraditório e ampla defesa, assemelham-se a ameaças bestiais que precisam de contenção urgente para a tranquilidade dos *semelhantes*.

E o perigo tem marcadores sociais bem definidos. Por isso, ao seccionar os dados do encarceramento no Brasil por classe, raça, escolaridade ou gênero reaparecem questões não solucionadas no âmbito das políticas sociais do Estado, confirmando a tese de Angela Davis que “em todo mundo, hoje, a instituição da prisão serve para depositar pessoas que representam grandes problemas sociais”.⁸ Davis estuda internacionalmente as prisões há décadas e cita o número desproporcional de pessoas negras nas prisões dos EUA, de aborígenes presos na Austrália e imigrantes na Europa. Grupos populacionais que deveriam ser objeto de programa de inclusão social por sua vulnerabilidade se tornam o alvo preferencial das políticas criminais mais severas.

Publicado originalmente em 2011, o livro *A nova segregação: racismo e encarceramento em massa* se tornou referência na área. Nele, Alexander analisa a continuidade entre os diferentes sistemas de controle social racializado que operam nos Estados Unidos desde sua fundação.⁹ Dessa perspectiva, a escravidão não teria sido completamente extinta em janeiro de 1863 pelo presidente Abraham Lincoln, porque as noções de diferença racial e supremacia branca se tornaram mais resistentes do que o próprio instituto que as gestou. Após a escravidão, foram adotadas diversas medidas,

especialmente no sul do país, para que os negros não ameaçassem a posição de privilégio da casta branca. Nesse afã, surgiram as leis de segregação entre brancos e negros, conhecidas como Leis Jim Crow. Segundo Alexander, o encarceramento em massa da população negra seria um controle social racializado que, em parte, representa uma continuidade da segregação legal desmantelada em 1964, com a Lei de Direitos Civis.

Nos EUA, o sistema prisional vivia momentos de decadência, sofrendo importantes questionamentos da sua efetividade em ressocializar condenados, quando novamente ganhou relevância, e desta vez numa escala sem precedentes, a partir da era Regan (1981-1989). Regan fatura eleitoralmente com retórica de combate ao crime e guerra às drogas, a qual, para Alexander, é a justificação, mas não a motivação principal do aumento na taxa de encarceramento. Os conservadores capturaram o ressentimento social contra o negro e deram uma nova roupagem na era da “igualdade racial”, tanto que durante todo o “combate” nunca houve redução significativa no consumo de drogas e ainda assim a guerra seguiu a todo vapor. O encarceramento em massa, e consequentemente o controle dos corpos negros, vai ser alimentado pela seletividade do sistema punitivo, que perpassa desde o policial na rua, ao sistema judiciário, até as leis penais, que indiretamente favorecem a prisão de integrantes da comunidade negra.

No Brasil, a pesquisadora de encarceramento em massa Juliana Borges reafirma para o nosso contexto o papel estruturante do racismo para a

⁸ DAVIS, *A liberdade é uma luta constante*, p. 38.

⁹ ALEXANDER, *A nova segregação*, pp. 59-108.

vigilância e o controle de corpos negros, destacando uma discriminação particular da sociedade brasileira, onde “é preciso negar-se racista – mesmo que se obtenha os privilégios de sua condição e se perceba a não presença de negros em espaços de poder e sua intensa presença em espaços subalternizados”.¹⁰ O famoso racismo à brasileira nega ser racista, inclusive diante das evidências empíricas contrárias, em homenagem à união das três raças fundadoras, mas encontra sua desmistificação no perfil da população carcerária, desproporcionalmente mais negra dentro do que fora dos muros da prisão, como veremos à frente.

Borges identifica uma linha de continuidade histórica entre a escravidão dos negros, o desamparo no qual os ex-escravos foram lançados sem políticas públicas adequadas, as diferentes leis penais que vigoraram no Brasil e o elemento racial do superencarceramento. A pesquisadora observa que o discurso de guerra às drogas no Brasil cria o ambiente ideal para o controle e a vigilância de territórios periféricos e seus habitantes nas grandes cidades, sendo a prisão um dos principais dispositivos deste controle. Nesta linha, a pesquisadora é categórica ao elencar a Lei nº 11.343/2006, Lei de Drogas, entre os principais vetores do superencarceramento:

Um dado interessante sobre o impacto da nova Lei de Drogas no superencarceramento é o tempo de funcionamento das unidades prisionais. São 1.424 unidades prisionais no país. Quatro em cada dez dessas unidades têm menos de dez anos de existência. O que quero dizer é que se antes havia um crescimento estável, e por diversos fatores que, não tenho dúvidas, também se impunham de racismo, a reordenação

sistêmica e de pleno funcionamento da lógica racista ocorre neste março de 2006.¹¹

A Lei nº 11.343/2006 engendra duas categorias de crime e, por consequência, dois tipos de criminosos, com tratamentos distintos. Dependendo de critérios analisados de forma bem subjetiva pela polícia, pelo ministério público e pelo judiciário, alguém flagrado com drogas pode ser processado como usuário, sendo vedada sua prisão, ou como traficante e ter uma pena mais severa do que previa a lei anterior. Eis uma das maiores portas de entrada para o racismo através da seletividade penal. A incidência no sistema prisional por tráfico é de 20,28% do total de todas as ocorrências, chegando a 50,94% se considerarmos somente as mulheres. Entre os presos por crimes hediondos e equiparados, 41,65% deles estão no sistema devido ao tipo de tráfico de drogas.¹²

O 14º anuário brasileiro de segurança pública chama atenção para o machismo e o racismo estrutural que o encarceramento em massa revela. A publicação informa a sobre-representação masculina na população prisional, o que parcialmente se explica pela associação entre o “mundo do crime” e valores viris; bem como a concentração cada vez maior de negras e negros encarcerados. Em 2005, pessoas negras representavam 58,4% do total de presos e, no último levantamento, atingiram a marca de 66,7% da população carcerária. Para cada não negro preso no Brasil em 2019, dois negros foram privados de liberdade. Ou seja, a prisão não apenas é racista, como está ficando mais racista

¹⁰ BORGES, *Encarceramento em massa*, p. 22.

¹¹ BORGES, *Encarceramento em massa*, p. 25.

¹² BRASIL, *Levantamento nacional de informações penitenciárias de 2021*.

com o tempo.¹³ Em 2020, a proporção diminuiu um pouco para 66,3%, ainda assim maior do que em 2018, quando a população carcerária se compunha em 66% de negros.¹⁴

O racismo funciona de forma estrutural. Como ensina o professor Silvio Almeida, o racismo decorre do modo “normal” como se constituem as relações políticas, econômicas, jurídicas e familiares, não se fundamentando em desvios de indivíduos ou instituições: “Comportamentos individuais e processos institucionais são derivados de uma sociedade cujo racismo é a regra e não exceção”.¹⁵ Seria equivocado pensar que o sistema punitivo é racista apenas porque policiais, promotores ou juizes, enquanto indivíduos, são mais preconceituosos do que a população em geral. A seletividade da prisão para corpos negros, de pessoas pobres e majoritariamente jovens tem um caráter muitas vezes invisível aos próprios operadores do direito e segurança pública, que, na sua maioria, acreditam trabalhar em nome da lei. No entanto, os dados estatísticos desmascaram essa falácia travestida de justiça, quando se verifica que, além de superrepresentados na prisão, o crescimento no número de mortes violentas intencionais em 4% no ano de 2020 (atingindo 50.033 pessoas) vitima majoritariamente pessoas negras (76,2%), jovens (54,3%) e do sexo masculino (91,3%). Os mortos pela polícia têm o mesmo perfil, em 2020, 78,9% deles eram negros, 76,2% tinham entre 12 e 29 anos e 98,4% eram do sexo masculino.¹⁶

Embora as mulheres sejam minoria nos presídios, na proporção de 36.999 contra 716.967 homens, a questão do encarceramento feminino é um problema premente que traz peculiaridades cruéis. Primeiramente, vale destacar que o número de mulheres encarceradas aumentou mais de seis vezes em vinte anos, passando de 6 mil em 2000 para 37 mil em 2020, tendo atingido o auge de 41 mil presas em 2016. Muitas dessas mulheres continuam responsáveis pelos filhos dentro do cárcere, tanto que foram registradas 1.850 crianças vivendo unidades penais em 2020. A composição da população prisional feminina é em sua maioria de pretas (16,3%) e pardas (50,28%).¹⁷ Em paralelo, a responsabilidade pela educação e cuidado dos filhos das milhares de pessoas presas (sejam mulheres ou homens) vai recair muito frequentemente sobre os ombros das mulheres e são elas (irmãs, mães, avós, companheiras) as que mais realizam visitas aos presídios, submetendo-se, para tanto, a diversas formas de violência.

A antropóloga mexicana Marcela Lagarde sublinha que as mulheres, antes e depois de povoarem o espaço físico do cárcere, veem-se cativas de uma sociedade patriarcal, que violenta sua existência pelo próprio fato de ser mulher, limitando os papéis do gênero feminino à dependência. Nesse sentido, o cárcere pode significar mais uma de muitas prisões que a mulher vivência ao longo da vida, pois as mães seriam cativas da maternidade, as esposas da vida conjugal, as monjas estariam presas ao tabu da sexualidade e as prostitutas,

¹³ FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA, *Anuário brasileiro de segurança pública 2020*, pp. 306-307.

¹⁴ FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA, *Anuário brasileiro de segurança pública 2021*, p. 203.

¹⁵ ALMEIDA, *Racismo estrutural*, p. 50.

¹⁶ FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA, *Anuário brasileiro de segurança pública 2021*, p. 14.

¹⁷ BRASIL, *Levantamento nacional de informações penitenciárias de 2021*.

aos prazeres dos outros. Enquanto se encarceram presidiárias por força da lei, as loucas são presas da racionalidade normalizadora.¹⁸

A animalidade do preso, além de racista e machista, vincula-se intimamente com o exercício do sistema de justiça criminal na lógica do que Bethânia Assy chama de “práticas argumentativas de matriz neokantianas com pretensão de universalidade”.¹⁹ O direito penal e o processo penal respondem a demandas por igualdade formal e à pretensão abstrata de inclusão, nas quais a forma do Estado de Direito assume o esquema representativo da autonomia da vontade abstrata e neutra, justificando a inclusão de todos por referência. No entanto, embora se configurem entes fictícios no sistema geral de equivalência meramente formal, os presos estão também entre os sujeitos da injustiça social efetiva, que resulta de intensas desigualdades econômicas, ocultamentos sociais e políticos. Essas injustiças, na visão da autora, passam ao largo do formalismo do processo, sem alcançar a adequada representação.

Entre as subjetividades não representadas devidamente nas práticas argumentativas de matriz neokantianas, situam-se os moradores da periferia, das grandes favelas, os indivíduos marginalizados dos movimentos sociais, os sem-nome em confronto com a polícia, moradores de rua, imigrantes ilegais, vulneráveis na perspectiva de classe, gênero e raça. Essas pessoas são as investigadas em potencial, rés, culpadas e, finalmente, presas, transitando entre os ambientes de opacidade social, nos quais a *cidadania* pode ser apenas um sopro de palavras sem conteúdo, em que

a dimensão da periculosidade, do apagamento do humano, opera a todo vapor.

A filósofa Judith Butler propõe que molduras epistemológicas permitam a diferenciação no valor das vidas, o que nos ajuda a melhor compreender a dimensão da animalidade atrelada à imagem do preso. A tese principal da estadunidense, nesse âmbito, é que nem todas as pessoas são percebidas como dignas de luto e, por consequência, o Estado aloca diferenciadamente sua esfera de proteção em auxílio de algumas vidas, em detrimento de outras, para as quais reserva desde a indiferença até a eliminação física direta.²⁰ Estamos diante do significado da vida e a produção desigual desse significado para diferentes grupos sociais.

O processamento de uma acusação trazida ao juiz respeitando a Constituição da República e as garantias penais mínimas é também um ato reconhecendo que se está diante de um cidadão no sentido forte do termo, porque, mesmo que ele tenha eventualmente errado, merece um julgamento imparcial. O magistrado deve analisar as provas, os argumentos de ambas as partes e decidir, na medida do possível, de modo desapassionado sobre a questão da inocência ou culpabilidade do réu. Entretanto, “nem todos os atos de conhecer são atos de reconhecimento, embora não se possa afirmar o contrário: uma vida tem que ser inteligível como uma vida, tem que ser conformar a certas concepções do que é a vida, a fim de se tornar

¹⁸ LAGARDE, *Los cautiverios de mujeres*, p. 39.

¹⁹ ASSY, *Subjetivação e ontologia da ação política diante da injustiça*, pp. 781-783.

²⁰ BUTLER, *Corpos em aliança e a política das ruas*, p. 18.

reconhecível”.²¹ Existem, portanto, normas da condição de ser reconhecido que prepararam o caminho para o reconhecimento.

As leis penais e a própria Constituição são exemplos de normas de reconhecimento. Contudo, os esquemas de inteligibilidade condicionam essas normas e se baseiam no que, em determinado contexto, possa ser enquadrado como uma vida merecedora de proteção. Se alguma vida não parece merecer muita proteção, em relação a ela, as autoridades e a sociedade civil tampouco se sentirão coagidas a obedecer estritamente às normas de reconhecimento. Assim, a decisão judicial pode sofrer desvios na neutralidade guiados por uma percepção de quais corpos se devam proteger e para quais corpos o amparo da justiça não é relevante, percepção que está fora do nível da consciência, na maior parte das vezes.

Nesta oportunidade, entendo que não basta constatar teoricamente a dimensão da animalidade da população carcerária. Ver o preso como indivíduo cujo caráter já conhecemos previamente enquanto perigoso é a dissolução de sua humanidade, situação de injustiça tamanha que precisamos denunciar e, enquanto coletivo maior de sociedade civil, transformar politicamente. Os reflexos desse tratamento degradante ultrapassam o desrespeito aos direitos humanos daquelas e daqueles diretamente custodiados pelo Estado, podendo abalar os alicerces do próprio Estado de Direito e a dignidade da pessoa humana. Afinal, se o preso é incorrigível, por que o seu retorno à sociedade em dado momento? Tal lógica

orientou a ação do sistema punitivo nazista.

O historiador Richard Evans descreve a instrumentalização do direito penal na Alemanha nazista após a derrubada da República de Weimar, em 1933, inicialmente para conter a oposição política organizada – comunistas, socialdemocratas, sindicalistas e vozes divergentes em geral.²² Consolidada a revolução no sufocamento de qualquer oposição política relevante, a prisão passou a acolher majoritariamente pessoas com condutas ditas antissociais pelos nazistas, condenados por pequenos delitos. A quantidade dos tipos penais (o que define as condutas censuráveis na lei) multiplicava-se a olhos vistos, com contornos pouco claros. Praticamente qualquer comportamento que incomodasse o poder instituído poderia se enquadrar como crime. Encontravam-se no cárcere pessoas que cometeram pequenos furtos, quem resmungasse contra o governo, prostitutas, mendigos e até desempregados caso os nazistas considerassem que não havia motivo para a desocupação prolongada. Aqueles que fossem avaliados como incorrigíveis, estrangeiros à comunidade, mesmo depois de cumprida a sentença formal na penitenciária, eram normalmente encaminhados para a contenção de segurança, por tempo indeterminado, com base em critérios arbitrários. A condenação à pena capital também cresceu bastante em comparação com o período anterior à tomada do poder pelos nazistas.

Naquele período, a construção ideológica da prisão enquanto *locus* que segrega indivíduos perigosos, a serviço da higiene social, relaciona-se estreitamente com a medida posterior de

²¹ BUTLER, *Corpos em aliança e a política das ruas*, p. 21.

²² EVANS, *O terceiro Reich no poder*, pp. 90-104.

construção de campos de extermínio onde elementos que contaminavam a sociedade deveriam ser depositados e eliminados. Tanto nos presídios como nos campos de concentração, vivia-se a compartimentação entre, do lado de fora das grades, humanos bons, cidadãos de bem, arianos cumpridores da lei e, do lado dentro, elementos perigosos, incorrigíveis, que infectavam a sociedade, atrapalhando a nação e sujando a raça. Isso fica mais claro no trecho a seguir:

Leis e decretos vagos e de amplo alcance davam à polícia poderes quase ilimitados de detenção e custódia, praticamente à sua vontade, enquanto os tribunais não ficavam muito atrás em aplicar as políticas de repressão e controle, a despeito dos contínuos ataques do regime à sua suposta leniência. Tudo isso era incentivado, com apenas pequenas reservas – muitas vezes bastante técnicas – por um considerável número de criminologistas, especialistas penais, advogados, juízes e peritos profissionais de um tipo ou outro; homens como o criminologista professor Edmundo Mezger, membro do comitê encarregado da preparação de um novo código criminal, que declarou em um livreto publicado em 1933 que a meta da política penal era “eliminar da comunidade racial os elementos que danificam o povo e a raça”. Como indicava a frase de Mezger, crime, comportamento degenerado e oposição política eram todos aspectos do mesmo fenômeno para os nazistas, o problema, como eles colocavam, dos “alienígenas da comunidade” (*Gemeinschaftsfremde*), pessoas que por algum motivo não eram “companheiros raciais” (*Wolksgenossen*) e, portanto, tinham que ser removidas a força da comunidade, de um jeito ou de outro.²³

Para Achille Mbembe, deveríamos rever o argumento de que a fusão completa entre guerra e política (racismo, homicídio, suicídio) até o ponto de se tornarem indistinguíveis seria algo exclusivo do Estado nazista. O teórico sugere que está entre os imaginários de soberania, característicos da modernidade, a percepção da existência

do outro como um atentado contra a minha vida, como ameaça mortal ou perigo absoluto, cuja eliminação biofísica reforçaria o potencial para minha vida e segurança. Nesse sentido, ele investiga trajetórias pelas quais o estado de exceção e a relação de inimizade se convertem na base normativa do direito de matar: “Em tais instâncias, o poder (e não necessariamente o poder estatal) continuamente se refere e apela à exceção, emergência e a uma noção ficcional do inimigo. Ele também trabalha para produzir semelhantes exceção, emergência e inimigo ficcional”.²⁴

A ideia de Mbembe de inimigo ficcional cuja eliminação reforçaria o potencial para minha vida e segurança, retomando a alteridade de Schmitt que nega nosso *modus vivendi*, ajuda a entender o que impele a maioria sociedade a fazer vista grossa para as tragédias nos presídios, como se as carnificinas ali praticadas não provocassem compaixão. No caso do encarceramento em massa, esquecemos o laço que une cada um de nós ao próximo. Sob o signo do medo, da ignorância ou mesmo da hipocrisia, pretende-se que os presos que padecem e precisam de auxílio não mereçam respeito na sua dignidade humana. O lema “direitos humanos, para humanos direitos” resume bem a situação. O preso não faz jus aos direitos porque não é humano em sentido pleno, não é humano direito, e sim algo como um quase humano, uma fera selvagem, a quem cabe vingança, isolamento e eliminação.

Uma ponderação, ainda que breve, sobre a perspectiva de classe se faz necessária para melhor compreender a dimensão da animalidade do preso. Silmara Santos se debruçou sobre o

²³ EVANS, O *terceiro Reich no poder*, p. 104.

²⁴ MBEMBE, *Necropolítica*, p. 128.

encarceramento em massa no Brasil entre de 2003 e 2010 relacionando o fenômeno à crise capitalista estrutural que intensifica a repressão do Estado aos pobres, para o controle das contradições sociais e a garantia das margens de lucro da classe burguesa.²⁵ Influenciando políticas de segurança pública e decisões de mercado, Santos aponta que o recrudescimento penal se aperfeiçoou ao longo tempo juntamente com a militarização da vida, ao passo que novas mercadorias de segurança pública e privada representam uma fronteira aberta para ampliar o lucro do capital, a exemplo da privatização das prisões ou o fornecimento de bens e serviços para as unidades.

A animalização que objetiva capturar o preso já pode ser percebida na exploração objetificadora do homem pelo homem no chão de fábrica. Por isso, a relação entre prisão e trabalho remonta ao início do capitalismo, surgindo o cárcere inicialmente com função de adaptar o trabalhador ao regime de vida na fábrica, assegurando a oferta de força de trabalho disciplinada e obediente em quantidade suficiente para a expansão das margens de lucro nos séculos XV, XVI e XVII. À medida que aumenta a produtividade do trabalho, massas de trabalhadores são relegadas ao desemprego, à redução salarial e ao subemprego. Segundo Santos, o presídio então deixa de servir à produção em si e passa a funcionar objetivando o controle dos trabalhadores que se tornaram supérfluos devido à reorganização do capital.

Entretanto, para se valer do preso para aplacar o sentimento de insegurança, reduzir conflitos sociais ou satisfazer qualquer outro anseio daqueles que estão fora do sistema prisional, encarar-se o ser humano apenas considerando-se apenas uma de suas faces, olvidando a infinidade da sua presença e tornando-o rótulo. Esse caminho trai a ética, que, nos termos de Levinas, significa precisamente o limite da minha liberdade pela presença do outro: “A estranheza de Outrem – a sua irredutibilidade a Mim, aos meus pensamentos e às minhas posses – realiza-se precisamente como um pôr em questão da minha espontaneidade, como ética”.²⁶ Já estamos, dessa forma, inadvertidamente adentrando o campo alienígena da questão.

2. Da dimensão alien

A dimensão alienígena vincula-se à impossibilidade de apreender o que é o ser humano em sua totalidade, do que significa a vida de um único preso. Como nos ensinou o filósofo lituano-francês Emmanuel Levinas, o outro, por meio do momento de relação comigo, estende uma ponte para que o “eu” saia de si – da mera fruição de coisas –, fazendo face ao que não pode ser classificado: o humano.²⁷ Por ser impossível delimitá-lo, o outro nos dá acesso ao infinito. A sua indeterminação denota que os dois termos, o “eu” e o “outro”, nunca formam uma totalidade, como ocorreria num pensamento dialético de tese, antítese e síntese. Ao contrário, o mesmo e o outro relacionam-se sem se fundir, na distância do discurso, da bondade e do desejo, sempre frente a frente. Quando estou em face de uma pessoa presa, não posso

²⁵ SANTOS, *A intensificação da força repressora do Estado nos marcos da crise estrutural do capital*, pp. 127-196.

²⁶ LEVINAS, *Totalidade e infinito*, p. 27.

²⁷ LEVINAS, *Totalidade e infinito*, p. 27.

prever o que brotará dessa proximidade, tanto para mim como para o outro. Quero situar o objeto alienígena nesse ponto, entre as manchetes que retratam o preso como elemento perigoso – como se já tivesse compreendido o elemento em exame – e a infinitude que é própria de qualquer humano.

Sabemos que cada ser é único, incomparável e a misericórdia recomenda a hospitalidade na abertura para com o outro. Entretanto, o aparecimento de um terceiro que merece também minha acolhida traz à tona a necessidade de julgamento e de comparação, do que, em princípio, seria incomparável, uma vez que precisamos determinar quem está certo em determinadas situações,²⁸ a exemplo do que ocorre em um processo criminal. A justiça origina-se nessa demanda por consideração surgida do amor ao próximo (caridade), da vontade de cuidar, sentido este que precisa ser revisitado atualmente no debate sobre encarceramento em massa no Brasil.

Embora na perspectiva adotada a justiça advenha da caridade e da necessidade de ponderação entre demandas distintas, o rigor da justiça pode contrariar o amor, tomado de lógica própria. A dimensão da animalidade objetificante pode ser impulsionada por pressões sociais originadas de diversas ordens, como o clamor para que o juiz preze pela segurança pública, pela celeridade do julgamento, pelas leis processuais, pela publicidade positiva da decisão, enquanto a mulher e o homem representados no processo vão ficando em segundo plano. Por isso, o

amor deve sempre velar pela justiça, na indiferença da sua objetividade.

Cabe observar que Levinas desenvolve seu método de trabalho no âmbito da filosofia, com forte inspiração em textos da tradição judaica. Ele não provém de família religiosa, nem adere a qualquer postura mística, mas Levinas é judeu e jamais abandona as interpretações que as escrituras sagradas do judaísmo lhe trouxeram. Fica explícito em obras como *Difícil liberdade, de Deus que vem à ideia: quatro leituras talmúdicas*, entre outros escritos, o modo como essas questões ressoam em seu pensamento. Sua colocação diante da palavra se mostra sempre em postura filosófica, cuja ideia é a contração argumentativa e a necessidade de se utilizar da palavra para escavar dimensões da própria vida e da condição humana, que rompe a superficialidade e a imediatez das ideias brutas. Dessa forma, quando analisa a questão do amor velar pela objetividade da justiça, Levinas nos lembra que, na tradição judaica, secundada pela fé cristã, “Deus é Deus da justiça, mas seu atributo principal é a misericórdia”.²⁹

Curiosamente, os grupos religiosos atuando em presídios diretamente com os presos, ajudando-os de diversos modos, material e espiritualmente, agem como força favorável à dimensão transcendente do outro – o que estamos apelidando de dimensão *alien* da pessoa encarcerada. Eles põem em cheque o esquema de divisão entre dignos e não dignos com a mesma atenção, inclusive jurídica. Há iniciativas nas instituições prisionais já consagradas por parte da Igreja Católica, das Igrejas Protestantes, Neopentecostais, Espíritas e cultos de

²⁸ LEVINAS, *Entre nós*, pp. 145-146.

²⁹ LEVINAS, *Entre nós*, p. 148.

Religião de Matriz Africana.³⁰ No sentido técnico da filosofia de Levinas, *religião* nomeia a relação estabelecida entre o mesmo e o outro, em permanente diálogo.³¹ Chama atenção a proximidade semântica desse laço entre mesmo-outro na ética levinasiana e a generosidade do pensamento religioso que promove a humanidade do preso a partir da conversa e da presença que ultrapassam o simplesmente útil.

É preciso reconhecer o importante trabalho dos grupos religiosos contra o caminho da “animalização”, mas, ao mesmo tempo, criticar a postura de lideranças religiosas de extrema direita que, contraditoriamente com as próprias Escrituras que propagam, apoiam o discurso punitivista e intolerante. Magali Cunha, pesquisadora do Instituto de Estudos da Religião e colaboradora do Conselho Mundial de Igrejas, analisou a postura desses líderes que declaram apoio a Bolsonaro desde 2018.³² São principalmente evangélicos pentecostais, entre eles, destacadamente os pastores José Wellington Bezerra da Costa e Manoel Ferreira (Assembleia de Deus), Edir Macedo (Igreja Universal do Reino de Deus), R.R. Soares (Igreja Internacional da Graça de Deus) e Valdemiro Santiago (Igreja Mundial do Poder de Deus). Para ela, o discurso sexista, racista e homofóbico de Bolsonaro encontra eco também em lideranças de igrejas classificadas como históricas, majoritariamente batistas e presbiterianas. No entanto, nesse último

caso, a tradição de compromisso social das entidades gera certo constrangimento ou vergonha do alinhamento ao bolsonarismo, principalmente pela exposição às críticas dos pares.

Cunha observa que a postura política dos evangélicos está atravessada pelo desejo de manutenção e ampliação do poder, o que vem sendo atendido pelo governo, por exemplo, em repasses sem edital de concorrência a instituições evangélicas, via Ministério da Mulher, Família e Direitos Humanos; por meio do programa Pátria Voluntária; e ainda do perdão de dívidas de igrejas com a Receita Federal e o INSS, aprovado em março de 2021. O grupo se alicerça no *american way of life*, na salvação individual, no fundamentalismo da teologia do domínio (“o governo de Deus sobre todas as nações”) e da guerra aos inimigos (combate cerrado aos movimentos feminista e LGBTQIA+).

O contrassenso de pessoas imitando armas de fogo em templos de oração e amor ao próximo reforça a estrutura de pensamento segundo a qual alguns de nós não seriam dignos da justiça no sentido forte do termo. Aliás, prender mais não significa tornar a sociedade melhor. Quando o encarceramento se tornou a principal forma de punição no século XVIII, representou, segundo Davis, notável avanço em relação às formas de punição capital e corporal anteriormente normalizadas, legitimando também o argumento de que os prisioneiros iriam se

³⁰ Não existem dados nacionais consolidados sobre as entidades religiosas nos presídios do país, mas a variedade delas é sabidamente grande. Apenas no Rio de Janeiro, um estudo realizado pelo sociólogo Clemir Fernandes constatou, em 2015, 100 instituições religiosas prestando assistência espiritual nos presídios fluminenses. Do total, 81 delas eram igrejas evangélicas (47 pentecostais, 20 de missão e 14 de outras origens); oito instituições eram de procedência católica; seis espíritas; três testemunhas de Jeová; uma umbandista e uma da religião judaica. A pregação era realizada por 1.194 voluntários. (ALVIM, *Evangélicos marcam território dentro dos presídios do Rio*).

³¹ LEVINAS, *Totalidade e infinito*, p. 28.

³² CUNHA, *Evangélicos e o presidente Bolsonaro, entre sonhos e pesadelos e quem são os evangélicos que apoiam Bolsonaro?*.

regenerar se tivessem a oportunidade de refletir e trabalhar.³³ Contemporaneamente, o presídio se apresenta como o destino final e comum dos circuitos atuais de exclusão, havendo certo acordo entre os estudiosos do tema na redefinição da sua função social a partir do crescimento global dos sistemas penitenciários, no sentido de “a cadeia ter sido esvaziada de seus objetivos ressocializadores, passando a funcionar como mero dispositivo de contenção e incapacitação de amplas camadas populacionais marginalizadas”.³⁴

O excerto seguinte do *Relatório sobre tortura* da Pastoral Carcerária é um bom exemplo de como a interação entre pessoas engajadas nas organizações religiosas e os cidadãos condenados, ou que estão presos provisoriamente, vai contra as pressões para negar a humanidade do encarcerado. Os voluntários denunciam, por exemplo, a violação aos corpos encarcerados por agentes do Estado (e aceita sem alarde na sociedade), confirmando a tese de Butler acerca dos mecanismos de enquadramento e invisibilidade:

Fica patente no relatório que as autoridades competentes para investigar, processar e condenar os torturadores – juízes, delegados de polícia e promotores de justiça – geralmente têm pouca ou quase nenhuma motivação para fazer cumprir-se a lei e as obrigações assumidas pelo Estado brasileiro de debelar e prevenir a tortura. As denúncias dos presos raramente são levadas a sério. [...] No relatório há o resultado de um questionário que foi aplicado a cerca de 200 agentes de Pastoral em vários estados que completam os números apresentados e apresentam depoimentos avassaladores sobre os fatos denunciados. Fica confirmado que os policiais civis continuam praticando tortura para obter informações ou/e confissões de crime como se fazia em plena ditadura com os presos políticos. Objetivo

também buscado pelos policiais militares, que ainda têm a pretensão de castigarem as vítimas. Os agentes deixam claro que as Corregedorias das polícias e o Ministério Público nos estados não estão cumprindo efetivamente o apelo de fiscalização e monitoramento. **Fica-se com a impressão que se não fosse esse formidável trabalho da Pastoral a impunidade dos torturadores continua invisível.**³⁵

Um grande pensador que influenciou o trabalho de Levinas acrescenta conceitos instigantes para o exame da dimensão *alien* ora proposta: Bergson, o filósofo que provocou a “destruição da primazia do tempo dos relógios”.³⁶ E é justamente o conceito de tempo em Bergson que iremos focalizar a partir de agora. Comparando-se o tempo com uma linha, a linha é algo já feito, enquanto o tempo se faz e se faz de modo que tudo o mais se faça junto com ele. Por isso, a mera aferição do tempo não alcança a sua duração enquanto duração. Segundo Bergson, ao medir o tempo, falseamos sua essência contando momentos, alguns intervalos e paradas virtuais, já que para a consciência o tempo pode acelerar ou diminuir o ritmo, mas, do ponto de vista exterior, da física ou matemática, nada teria se alterado.³⁷

No desvelar da duração, criam-se também as possibilidades. O termo *possibilidade* comunica dois sentidos completamente diferentes a que nos referimos indistintamente como se fossem iguais. Existe uma conotação negativa, de obstacularização. Por exemplo, depois que Bolsonaro se elegeu presidente, digo que isso era *possível*, porque, antes de se tornar real, não havia algum impedimento intransponível à sua realização: Bolsonaro tinha um partido e era elegível pois estava inscrito

³³ DAVIS, *Estarão as prisões obsoletas?*, p. 28.

³⁴ GODOI, *Fluxos em cadeia*, p. 29.

³⁵ PASTORAL CARCERÁRIA, *Relatório sobre a tortura*, pp. 07-08.

³⁶ LEVINAS, Emanuel. *Ética e infinito*, p. 288.

³⁷ BERGSON, *O pensamento e o movente*, p. 15.

para o pleito. Desse senso negativo, passa-se sem perceber à conotação positiva, como se “toda coisa que se produz poderia ter sido percebida antecipadamente por algum espírito suficientemente informado e que ela preexistia assim, sob forma de ideia, à sua realização”.³⁸ Segundo o filósofo:

As coisas e os acontecimentos produzem-se em momentos determinados; o juízo que contata a aparição da coisa ou do acontecimento só pode vir após eles tem, portanto, sua data. Mas essa data apaga-se de imediato, em virtude do princípio, arraigado em nossa inteligência, de que toda verdade é eterna. Se o juízo é presentemente verdadeiro, deve, ao que nos parece, tê-lo sido sempre. Por mais que não estivesse ainda formulado, punha-se a si próprio de direito, antes de ser posto de fato.³⁹

Assim, o possível não é menos do que o real, ou uma ideia do real antecipadamente representada. Pelo contrário, o possível é o real adicionado ao ato do espírito que repele sua imagem para o passado assim que se produziu.⁴⁰ O possível, no sentido positivo, significa o real mais uma perspectiva que retroage a visão.

Como a doutrina do tempo em Bergson auxilia na crítica do olhar sobre o preso? O pensador expõe a natureza humana imersa na duração da existência. Nessa concepção, é um equívoco pensar no preso como fracassado *ab initio*, alguém naturalmente propenso ao erro, ou defender que o crime era uma possibilidade inscrita na essência do condenado – que alguma alma suficientemente iluminada teria percebido desde sempre se prestasse atenção. A possibilidade foi se engendrando em igual passo ao proceder dos atores envolvidos, sob

fatores objetivos e subjetivos que também influenciaram o processo de forma contínua, não determinista e impossível de se prever o resultado. Do mesmo modo, pensar a criação da própria possibilidade é atentar que a posição de “cidadão de bem” e de delinquente não está gravada na verdade das coisas, como um destino inescapável ou um carma.

Quem, em alto e bom som, se proclama cumpridor da lei não está imune de praticar atos condenáveis no futuro, do mesmo modo que os presos têm infinitas possibilidades de mudança pela frente. Somos, enquanto humanos, seres no trânsito da existência.

3. Da dimensão humana: tornar-se responsável pelo outro

A correlação entre liberdade e responsabilidade tem papel destacado na dimensão que cala ou que acolhe a humanidade do outro. É impossível escolher o mais ou o menos humano sem trair a ética. O pobre, o estrangeiro, o preso, o indígena apresentam-se como iguais a mim. Sua proximidade surge na medida em que sou responsável por ele. Responsabilidade que, para Levinas, não é um atributo da subjetividade que exista *per se*, antes da relação ética. A própria subjetividade do ser humano não é para si, é para o outro.⁴¹ Eu sou responsável pelo outro sem esperar recíproca,⁴² sou “sujeito” ao outro, sou aquele que suporta, no sentido de amparar e de tolerar.

O outro em Levinas é transcendência, saída de si. A responsabilidade pelas

³⁸ BERGSON, *O pensamento e o movente*, p. 16.

³⁹ BERGSON, *O pensamento e o movente*, pp. 113-114.

⁴⁰ BERGSON, *O pensamento e o movente*, p. 119.

⁴¹ LEVINAS, *Ética e infinito*, p. 1164.

⁴² LEVINAS, *Ética e infinito*, p. 1182.

pessoas encarceradas nos impõe o encargo da justiça e dos direitos humanos, quer vivenciemos este dever enquanto fardo ou regozijo. Sob certas circunstâncias, nem sempre é fácil consentir na equidade, na solidariedade e no fato de que todos merecemos um mínimo de cuidado. Contudo, quando se negam direitos humanos aos presos ou quando os presos são classificados em categoria mitigada em relação a de cidadão, traímos a própria humanidade, perpetuando os prazeres e a tragédia do ego, optando pelo medo e pela revanche no lugar da ética. Falar em direitos humanos apenas para “humanos direitos” é objetificar o outro e se desumanizar no processo.

Nesta parte final, gostaria de recolocar alguns temas debatidos até então sob uma nova luz, a da literatura, a partir de um autor bastante afeito ao par liberdade-responsabilidade e, assim, destoar um pouco da truculência que atualmente prevalece juntamente com a dimensão da animalidade do preso. Antoine de Saint-Exupéry ficou célebre com o clássico da literatura infanto-juvenil *Pequeno príncipe*, que guarda passagens memoráveis, a exemplo da confissão da raposa que fora cativada pelo garoto: “Eis o meu segredo. É muito simples: só se vê bem com o coração. O essencial é invisível para os olhos”;⁴³ e a dica do príncipe ao aviador “As pessoas veem estrelas de maneira diferente. Para aqueles que viajam, as estrelas são guias. Para outros, elas não passam de pequenas luzes. Para os sábios, elas são problemas. Para o empresário, eram ouro”.⁴⁴

Desde a leitura desses trechos já se percebe um diálogo com a infinitude do

humano, sua não apreensão pela simples visada, o desejo pelo outro, a bondade – ideias caras a Levinas, e que instrumentalizam uma crítica ao conceito restritivo no qual se queira enquadrar a pessoa presa. Entretanto, é destacadamente na obra inacabada de Saint-Exupéry, *Cidadela*, que o autor descreve com maior riqueza de detalhes a vida crescendo como árvore, a generosidade apartada do simplesmente útil, a realidade fundada naquilo que se oferece – não do que se tem ou do que se recebe.

Assim como em Levinas, há densidade e transcendência, sem desaguar para a teologia ou apologia da religião. Saint-Exupéry mescla histórias, reflexões e mesmo orações que não abandonam o plano terreno. *Cidadela* não foi concluída porque o autor, que era piloto, faleceu em missão na segunda guerra mundial. O fato da obra não ter sido editada favorece repetições, contradições, falta de linearidade e sistematicidade (o que, ademais, não compete à literatura), navegando entre prosa, poesia e ensaio.

O homem não é só o que nele se lê, como com frequência ocorre aos presos (e seus corpos sentenciados). Há um espaço de interioridade, que leva em Levinas à transcendência e, em Bergson, ao tempo como duração, e que conceituamos provisoriamente como dimensão *alien*. Para Saint-Exupéry, “existe, no íntimo de cada um, uma paisagem interior de planícies invioladas, ravinas de silêncio, montanhas pesadas, jardins secretos, e que, a respeito disto ou daquilo, posso falar sem te cansar toda uma vida”.⁴⁵ Ali persevera a dignidade em cada indivíduo, que merece a hospitalidade dos demais. Atentos a essa dignidade

⁴³ SAINT-EXUPÉRY, O *pequeno príncipe*, p. 72.

⁴⁴ SAINT-EXUPÉRY, O *pequeno príncipe*, p. 87.

⁴⁵ SAINT-EXUPÉRY, *Cidadela*, p. 408.

única é que os grupos religiosos prestam auxílio em presídios e que, por exemplo, Judith Butler critica a divisão entre corpos merecedores e não merecedores de amparo, baseada numa democracia radical. Nos trechos a seguir, Saint-Exupéry nos ajuda a pensar sobre esse espaço interior e o desejo pelo outro:

E os infieis, que se riem de nós e que julgam perseguir riquezas tangíveis, quando não as há, os infieis deixemo-los no seu erro. Porque, se eles cobiçam este rebanho, é já pôr orgulho. E nem as próprias alegrias do orgulho são tangíveis. E mesmo se diga daqueles que, ao divisarem o meu território, ficam convencidos de que o descobriram. Dizem eles: Ora, o que lá há são carneiros, cabras, cevada, moradias e montanhas e nada mais; são pobres, não possuem mais nada; e têm frio. E eu, por mim, vim a descobrir que eles se parecem com aquele que esquarteja um cadáver. Diz ele assim: a vida é tal como se pode ver à luz do dia; não passa de uma mistura de ossos, de sangue, de músculos e de vísceras. Quando a vida era essa luz dos olhos que se deixou de ler nas suas cinzas. Quando o meu território é coisa absolutamente diferente destes carneiros, destes campos, destas moradias, e destas montanhas; é, nem mais nem menos, o que os domina e o que os liga. É a pátria do meu amor. E dá gosto vê-los felizes e se porventura o sabem, porque moram na minha casa.⁴⁶

O escravo, segundo o ritual dos encontros, apagou-se contra a parede à minha passagem. Mas eu lhe disse condescendentemente: “Mostra-me o teu cesto”, para que ele se sentisse importante no mundo. Ele então levou à cabeça os braços luzidios como as asas de um cântaro e pegou no cesto com cuidado, para me apresentar, de olhos baixos, a sua homenagem de tâmaras, de figos e de tangerinas. Bebi profundamente o odor. A seguir, sorri-lhe. O sorriso dele então dilatou-se, e olhou-me direito nos olhos, contrariamente ao ritual dos encontros. Os seus braços tomaram de novo a forma de asas. Tinha outra vez o cesto à cabeça e não afastava de mim os olhos. “Qual é o mistério – perguntei eu de mim para mim – dessa candeia acesa? É que as rebeliões ou o amor se propagam como um incêndio. Qual é o fogo secreto que arde nas profundidades do meu palácio, por traz

destas paredes?” E olhei para o escravo como se olhasse para um abismo nos mares. “Não tem fundo – disse eu de mim para mim – o mistério do homem!” E segui o meu caminho, sem resolver o enigma, porque já não era dessa pátria.⁴⁷

A humanidade, no trânsito da existência, também nos atrai, porque, como anteriormente destacado, a concepção de que quem erra deva ser considerado incorrigível dá suporte à ideologia de supressão do outro – levada às últimas consequências, por exemplo, na Alemanha nazista, mas ainda hoje presente. Impossível conceituar o que um humano é, seriam necessárias infinitas palavras que não constam no léxico. Mesmo encarcerado, o homem permanece inapreensível:

Aquele que me vem com a sua linguagem, disposto a apreender e a exprimir o homem na lógica da sua exposição, parece-me semelhante à criança que se instala no sopé do Atlas de pá e balde na mão e formula o propósito de pegar na montanha e de a transportar para o outro lado. O homem é o que é, não o que se exprime. O fim de toda a consciência é realmente exprimir o que é, mas a expressão é tarefa difícil, lenta e tortuosa – e o erro está em julgar que não é aquilo que não se pode mais enunciar. Porque enunciar é conceber no mesmo sentido. Mas até hoje só aprendi a conceber uma pequena parte do homem. Ora, o que eu concebi um dia, não existia menos na véspera. Engano-me realmente se imagino que o que não posso exprimir do homem não é digno de ser considerado.⁴⁸

Por fim, retomando um pensamento central do nosso texto de que a “caridade é impossível sem a justiça, e que a justiça se deforma sem a caridade”,⁴⁹ bem como a ideia do mínimo necessário de violência praticada pelo Estado a partir da justiça, mas com respeito aos direitos humanos do preso, e

⁴⁶ SAINT-EXUPÉRY, *Cidadela*, p. 21.

⁴⁷ SAINT-EXUPÉRY, *Cidadela*, p. 414.

⁴⁸ SAINT-EXUPÉRY, *Cidadela*, pp. 96-97.

⁴⁹ LEVINAS, *Entre nós*, p. 164.

principalmente à sua dignidade, o Príncipe da *Cidadela* celebra:

Há uma parte do condenado que tu entregas ao carrasco, mas há uma outra parte que podes receber à tua mesa e que não tens o direito de julgar. Ordenam-te que julgues o homem, mas também te ordenam que o respeites. E não se trata de julgar um e respeitar o outro, mas de julgar e respeitar o mesmo. Isso é um mistério do meu império, devido apenas à inépcia da linguagem.⁵⁰

Pode ser que sejas simplesmente meu amigo. Receber-te-ei, pois, pelo amor que te tenho, tal como és. Se coxeias, não te pedirei que dances. Se odeias este ou aquele, não tos infligirei como convivas. Se tens necessidade de alimento, servir-te-ei. Não me passará pela cabeça dividir-te para te conhecer. Tu não és este nem aquele ato, nem a soma deles. Nem esta, nem aquela palavra, nem a soma delas. Não te julgarei nem por essas palavras nem por esses atos. Julgarei esses atos e essas palavras segundo aquilo que tu és. Exigirei, em paga, que me atendas. Não tenho nada a fazer do amigo que não me conhece e pede explicações. Não tenho o poder de me fazer transportar no débil vento das palavras. Eu sou montanha. A montanha pode-se contemplar. Mas o carrinho de mão não ta oferecerá.⁵¹

4. Conclusão

A precária situação dos presos hoje no Brasil, ocasionada em grande medida pelo encarceramento em massa vigente, representa um dos grandes desafios sociais que a democracia brasileira teima em ignorar. A justificativa, implícita em algumas atitudes e explícita em outras falas, para desperdiçarmos a vida de um número alarmante de jovens em ambientes totalmente insalubres, é a violência urbana. Todavia, há décadas

prendemos cada vez mais pessoas e ninguém se sente seguro porque as prisões estão lotadas, nem objetivamente se constatou a diminuição substancial da criminalidade por causa do aumento na sujeição penal.

Tentando pensar com mais clareza por que nos importamos tão pouco com essas vidas desperdiçadas, dividi a temática em três dimensões: a animal, a *alien* e a dimensão humana. Não viso que elas pareçam constructos teóricos sérios, a defender com unhas e dentes de quem discordar teórica ou metaforicamente. Podemos concebê-las como chaves provisórias ou analogias que apontam para importantes questões mal resolvidas sobre o encarceramento em massa.

A dimensão animal traz à tona a mortificação em vida da humanidade do preso, o congelamento de sua fluidez numa personalidade univocamente voltada para o mal. Como vimos com Mbembe, um sentimento de segurança social produz-se em contrapartida à criação do inimigo ficcional. No nosso contexto, o Brasil interpreta o preso como o inimigo ficcional interno por excelência. Com isso, a esfera pública vê-se dominada por um discurso que, em vez de buscar soluções para o problema da superlotação dos presídios, pretende apartar o criminoso do âmbito da humanidade e da cidadania, afastando-lhes a incidência das normas protetivas de direitos humanos.

Aquilo que, neste ensaio, despreziosamente chamei de dimensão da animalidade não pode sequer ser concebida fora das relações de poder assimétricas que atravessam a sociedade, de caráter estruturalmente

⁵⁰ SAINT-EXUPÉRY, *Cidadela*, p. 21.

⁵¹ SAINT-EXUPÉRY, *Cidadela*, p. 427.

racista, machista e classista. A prisão não só reproduz o racismo hoje existente, compondo verdadeiro polo produtor de mais preconceito racial e discriminação, marcando corpos pretos como perigosos, privando mentes criativas da oportunidade de crescimento, ceifando o futuro de milhares de jovens. O antirracismo é insuficientemente radical quando não combate o encerramento em massa e sua dimensão da animalidade.

Vimos também que, estando elas do lado de dentro ou de fora das grades, a prisão representa um pesado fardo para o corpo feminino, sobre o qual recai com tanta naturalidade todos os deveres de cuidado, seja visitando filhos/companheiros/irmãos, seja criando as crianças e os adolescentes privados dos pais pelo sistema de “justiça”. Por último, mas definitivamente não menos importante, o hiperencarceramento se desenrola no cenário de desemprego, subemprego e falta de perspectiva para a classe trabalhadora, cada vez mais alijada do processo produtivo. Os capitalistas encontram no punitivismo a prática e o discurso ideais para controlar a massa de seres humanos pobres que considera supérfluos à reprodução do capital.

Em movimento oposto, Levinas retoma o sentido fundante da justiça enquanto necessidade de julgamento e comparação do que, a princípio, seria incomparável, pois cada ser humano é único. A justiça existe porque um terceiro também precisa de cuidado e hospitalidade, necessita que as instituições funcionem para julgar divergências, sopesar quem quebrou as normas e aplicar a sanção adequada a cada caso. Isso não apaga a realidade da infinitude humana do outro que se submete ao escrutínio e merece amparo. Por isso, o amor deve vigiar a justiça de

perto. “Ordenam-te que julgues o homem, mas também te ordenam que o respeites”, “não te julgarei nem por estas palavras nem por esses atos. Julgarei esses atos e essas palavras segundo aquilo que tu és”, na brilhante prosa de Saint-Exupéry anteriormente citada.

Refletimos também sobre como os grupos religiosos que prestam auxílio aos custodiados agem no sentido contrário ao discurso majoritário populista, porque pregam verdadeiramente o amor ao próximo e a igualdade dos seres humanos, irrestritamente, diante de uma transcendência: Deus. Interessante notar que, para Levinas, a transcendência se personifica no outro, porque o semelhante nos saca da *mesmidade*, da repetição do ego, para uma transformação realmente inesperada, para a ética. Sem o outro não passamos de animais racionais que não atingiram a humanidade. A dimensão alienígena se situa exatamente aí, nessa infinidade, na transcendência que reiteradamente optamos por ignorar.

A própria ideia da prisão como um local isolado da sociedade, numa espécie de mundo à parte onde os inimigos da sociedade habitam, tramando contra o cidadão de bem, recebe críticas dos recentes estudos sobre o tema. No sistema prisional, a separação rigorosa entre dentro e fora da instituição se revela falsa: informações, coisas e pessoas estão em contínuo fluxo nos dois sentidos, por meios legítimos, ilegítimos ou tolerados. As pessoas do lado de lá são tão humanas quanto as do lado de cá, com suas dificuldades e potencialidades.

Nos termos de Bergson, o encarcerado é ser imerso no trânsito da duração. A sua essência não se pode fixar a dado momento ou local e toda tentativa nesse

sentido ocorre como violência sobre o homem, objetificado para aplacar o sentimento de insegurança ou outro anseio coletivo qualquer. A atitude beligerante para com o preso parece a “criança que se instala no sopé do Atlas de pá e balde na mão e formula o propósito de pegar na montanha e de a transportar para o outro lado” referido por Saint-Exupéry, porque encara o humano por apenas um dos lados, ignorando a infinitude da sua presença e traindo a ética que torna a própria humanidade possível. A dimensão humana refere-se exatamente ao chamamento para o tornar-se responsável pelas vidas que estão sendo desperdiçadas por trás das grades

Referências

- ALEXANDER, Michelle. *A nova segregação: racismo e encarceramento em massa*. São Paulo: Boitempo, 2017.
- ALMEIDA, Silvio. *Racismo estrutural*. São Paulo: Jandaíra, 2020.
- ALVIM, Mariana. Evangélicos marcam território dentro dos presídios do Rio. *O Globo*. 25 maio 2015. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/rio/evangelicos-os-marcam-territorio-dentro-dos-presidios-do-rio-16251517>. Acesso em: 19 jul. 2021.
- ASSY, Bethânia. Subjetivação e ontologia da ação política diante da injustiça. *Revista Direito e Práxis*, v. 7, n. 3, pp. 777-797, 2016.
- BORGES, Juliana. *Encarceramento em massa*. São Paulo: Jandaíra, 2020.
- BERGSON, Henri. *O pensamento e o movente: ensaios e conferências*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- BRASIL. Ministério da Justiça e Segurança Pública. Departamento Penitenciário Nacional. *Levantamento nacional de informações penitenciárias*. Disponível em: <https://www.gov.br/depen/pt-br/sisdepen/sisdepen>. Acesso em: 26 maio 2021.
- BUTLER, Judith. *Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.
- CANO, Ignacio. Direitos humanos, criminalidade e segurança pública. In: VENTURI, Gustavo (Org.). *Direitos humanos: percepções da opinião pública – análises de pesquisa nacional*. Brasília: Secretaria de Direitos Humanos, 2010.
- CUNHA, Magali. Evangélicos e o presidente Bolsonaro, entre sonhos e pesadelos. *Carta Capital*. 28 abr. 2021. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/blogs/dialogos-da-fe/evangelicos-e-o-presidente-bolsonaro-entre-sonhos-e-pesadelos/>. Acesso em: 19 jul. 2021.
- CUNHA, Magali. Quem são os evangélicos que apoiam Bolsonaro? *Carta Capital*. 06 mai. 2021. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/blogs/dialogos-da-fe/quem-sao-os-evangelicos-que-apoiam-bolsonaro/>. Acesso em: 19 jul. 2021.
- DAVIS, Angela. *A liberdade é uma luta constante*. Trad. Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2018.
- DAVIS, Angela. *Estarão as prisões obsoletas?* Trad. Marina Vargas. Rio de Janeiro: Difel, 2018.
- EVANS, Richard. *O terceiro Reich no poder*. Trad. Lúcia Brito. São Paulo: Planeta, 2014.
- FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. *Anuário brasileiro de segurança pública*. Ano 10, 2016, p. 125. Disponível em:

https://forumseguranca.org.br/storage/10_anuario_site_18-11-2016-retificado.pdf. Acesso em: 19 jul. 2021.

FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. *Anuário brasileiro de segurança pública*. Ano 14, 2020, pp. 306-307. Disponível em: [https://forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2020/10/anuario-14-2020-v1-](https://forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2020/10/anuario-14-2020-v1-interativo.pdf)

[interativo.pdf](#). Acesso em: 26 maio 2021.

FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. *Anuário brasileiro de segurança pública*. Ano 15, 2021. Disponível em: <https://forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2021/07/anuario-2021-completo-v4-bx.pdf>. Acesso em: 19 jul. 2021.

GODOI, Rafael. *Fluxos em cadeia: as prisões em São Paulo na virada dos tempos*. São Paulo: Boitempo, 2017.

LAGARDE, Marcela de los Rios. *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. Cidade do México: Universidade Nacional Autónoma do México, 2005.

LEVINAS, Emanuel. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Trad. Pergentino Stefano Pivatto et al. Petrópolis: Editora Vozes, 2004.

LEVINAS, Emanuel. *Ética e infinito*. Trad. José Pinto Ribeiro. Madri: Antonio Machado Libros, 2015. *E-book*.

LEVINAS, Emanuel. *Totalidade e infinito*. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. Arte & Ensaios. *Revista do ppgav/eba/ufri*, n. 32, 2016.

MINAYO, Maria Cecília de Souza (org.). *Pesquisa social: teoria, método e criatividade*. Petrópolis: Vozes, 1994.

PASTORAL CARCERÁRIA. *Relatório sobre a tortura: uma experiência de monitoramento dos locais de detenção para prevenção da tortura*. São Paulo: Serviço da CNBB, 2010.

SAINT-EXUPÉRY, Antoine de. *Cidadela*. Trad. Ruy Belo. São Paulo: Editora Quadrante, 1969.

SAINT-EXUPÉRY, Antoine de. *O pequeno príncipe*. Trad. Dom Marcos Barbosa. Rio de Janeiro: Agir, 2005.

SCHMITT, Carl. *O conceito do político*. Trad. Alvaro Valls. Petrópolis: Vozes, 1992.

SANTOS, Silmara Mendes Costa. *A intensificação da força repressora do Estado nos marcos da crise estrutural do capital: o encarceramento em massa no Brasil (2003-2010)*. Tese (Doutoramento em Serviço Social) – Pós-graduação em Serviço Social da Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2016. Disponível em:

<https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/29499>. Acesso em: 19 jul. 2021.

UNIVERSITY OF LONDON. Institute for Crime & Police Research. *World prison brief. Highest to lowest: prison population total*. Disponível em: https://www.prisonstudies.org/highest-to-lowest/prison-population-total?field_region_taxonomy_tid=All. Acesso em: 26 maio 2021.

Recebido em 30 de maio de 2021

Aceito em 09 de julho de 2021



F1 - *Linum Usitatissimum*
[Chernobyl Herbarium]
(Anaïs Tondeur, 2011-em andamento)

Raiografia - Impressão de pigmento em
papel de algodão
Dimensões: 24x36 cm

The Alien Protocol: steps towards a communism of the strange

Frédéric Neyrat*

Abstract: “The Alien Protocol” is neither a manifesto, nor a program, but a series of metaphysical and metapolitical formulas on how the category of *alien* could found a communism 1) neither centered on the reappropriation of an essence or the delimitation of a territory on which to install a strictly local way of life, 2) nor on the belief of a way out of geo-capitalism through the intensification of its global logic: an alien communism refuses a retreat to territorial identity as much as the acceleration of techno-capitalist alienation.

Keywords: communism; strange; alien; alienation; Alienocene.

We have become two friends of the strange creatures
in the clouds ... and we are now loosened from the
gravity of identity's land.
Mahmoud Darwish
Who Am I, Without Exile? (translated by Fady Joudah)

“You don't know where they are,” the recorded voice says, “hiding under cities or already in an orbital station; in the undercommons or in the undercomets; up in the trees or among you, looking at you as you listen, looking like you; unless they're waiting for you on the asteroid you're trying to mine, on the planet you'd like to colonize, or on the Earth, near a pipeline. The welcoming committee might be rather cold. Rather icy. Rather hostile, burning like a volcano. Each attempt to thwart the capitalienist reshaping of the universe generates its own Alien Protocol, its solar politics, its moon-dressed subversion, its trans-species ferocity, its reservoir of imagination, its communism of the strange.”



Este é um artigo publicado em acesso aberto (Open Access) sob a licença Creative Commons Attribution, que permite uso, distribuição e reprodução em qualquer meio, sem restrições desde que sem fins comerciais e que o trabalho original seja corretamente citado.

* Professor Associado de Literatura Comparada na Universidade de Wisconsin-Madison. Foi Diretor de Programa no Collège International de Philosophie em Paris e bolsista na Cornell's Society for the Humanities. É editor da Alienocene e membro do Conselho Editorial das revistas Multitudes e Lignes. Site: <https://atoposophie.wordpress.com>.



As boas maneiras (Marco Dutra and Juliana Rojas, 2017)

◦ ◦ ◦ ◦ ◦ ◦ ◦ ◦ ◦

“With each reading, each iteration, the Alien Protocol is no longer the same,” the recorded voice says, “constantly rewriting itself – my voice is already no longer my voice. A music drones; one hears a-human sounds; the clatter of useless instruments; vanished languages persisting despite propaganda; intermittently living specters; not aliens but formations-alien, beings propelled by the drive of the strange.”

Alien Protocol, 1:

**Let the alien force be,
deliver it from its colonial,
capitalist,
racial,
gendered,
technological capture,
so that it innervates a communism of the strange**

◦ ◦ ◦ ◦ ◦ ◦ ◦ ◦ ◦

Warning: “The Alien Protocol” is neither a manifesto, nor a program, but a series of metaphysical and metapolitical formulas on how the category of alien could found a communism 1) neither centered on the reappropriation of an essence or the delimitation of a territory on which to install a strictly local way of life, 2) nor on the belief of a way out of geo-capitalism through the intensification of its global logic: an alien communism refuses a retreat to territorial identity as much as the acceleration of techno-capitalist alienation.¹

The formulas that this text compiles are thus to be pasted on documents – any documents – that we can read here or there and on which we might write – *prôtokollon* meaning etymologically “that which is pasted first”; a bit like reminders we write in a hurry because we are afraid of forgetting something important, afraid of being swept away by the wave of the strange that is slowly submerging the universe and revealing, behind the Anthropocene, an Alienocene. Taken on pieces of paper and transcribed in this

¹ Many thanks to Emery Jenson for proofreading this article.

essay, these notes are based on readings (Frantz Fanon, Toni Morrison, Zakiyyah Iman Jackson, Karl Marx, Emmanuel Lévinas, Mark Fischer, Fred Moten, Gilles Deleuze) and are accompanied by film images (*As Boas Maneiras*, *Annihilation*, *Arrival*) and texts' excerpts given without comment (Will Alexander, Dénetem Touam Bona), alien fragments "fallen from an obscure disaster".

The main thesis I develop here is that it is better to speak of alien force or alien-ness rather than alien, as this category can be picked up by the apparatuses of power and their mortifying passion for identity. Between the alien as identity and the alienation proper to the unimportant differences that nonetheless feed the Principle of Identity, stands an alien-ness that traverses the strangers whose encounter a communism might favor.

Alien Protocol, 2:

Traversing the differences again against the Principle of Identity

◦ ◦ ◦ ◦ ◦ ◦ ◦ ◦ ◦

Off-site dialectic and the game of the five drives

Alien is a term subjected to the force it strives to apprehend, as if the word itself radiated in a language that has become strange. The strange becomes familiar, and the familiar becomes opaque, incomprehensible.

Far away, the alien suddenly appears very close to us; seen from within, it seems outside; outside, it reminds us of something from within. The extra-terrestrial is the terrestrial intensified, and the human feels her roots in the sky, like trees do.

Object of love, we must learn to hate it.

Wonderful alien, horrifying alien.

We can learn to negotiate with it (Octavia Butler), but sometimes we must also learn to fight it (Frantz Fanon).

"As if I spoke as someone separate from the species, seems, at first glance, a stunning incantatory arrogance carrying in its wake an alien psychic posture. Not assumption, nor a brazen violation telepathic with pre-maturity. Let me say there exists great debility within the human circumstance, there seems to be a repetitive encirclement corroded by abrasive frontality. And, it is this great corrosion empowered by American induction that's condoned at its core by devolutive reason. Such reason creates kinetics of illusion, where the emptied body never arrives at its own substantiveness, this being the policy of the soul as corrupted inner dearth, of fatigue as ongoing example".²

² ALEXANDER, *Across the vapour gulf*.

Alien is a dialectic term, which invites us to refuse fixing ourselves on difference or identity, on immanence or transcendence. But it is a dialectics that tends to escape from the machine when the latter jams, **/PHORICAL DRIVES, or the communication of nothingness through the use of metaphors/** repeats itself and is satisfied with transforming the negative into positive and the positive into negative, a somnolent dialectics inadvertently flattening the spirals on the circles, **/DRIVES OF THE UNSCATHED, or immunizing oneself—in vain—against death/**, forgetting the points of unlooping, the phase shifts.³ As if the alien had to change his matter and her form only when necessary **/LIFE DRIVES, or love affirming itself through forms/**, from then on creating his own conduits, her own channels, their labyrinth. For the alien sometimes sets itself up as an assured figure, wanting to be like no other: a soil-drilling alien, an imperial alien, a colonial alien **/DEATH DRIVES, or the autonomized destruction/**, changing everything within him – viral alien. Opposed to which is a counter-viral alien, not immunological but excessive, exceeding the frames of transmission, cursed, Bataille remastered by Baudrillard under the faceted gaze of Kathy Acker's Black Tarentula. Alien who says nothing but corresponds with you, with a distant air, twinkling among the stars. Impenetrable alien, with a form of communication that only she seems able to understand. Unless this attempt at communication is just a game, an impossible-to-unify pentagon, the semblance of a message, formulated by an alien who may mean nothing, who has no intention of meaning, who isn't really trying to talk to you but simply to exist, to exist until the present moment will reveal its infinity – an alien that would only be there to remind you of the enigma **/PULSIONS OF THE STRANGE, or existence as a bottomless game/**.

◦ ◦ ◦ ◦ ◦ ◦ ◦ ◦ ◦

"You don't know where they come from," one reads on the leaflet plastered to the Dome where the Breathing Ones took refuge, "from beyond or from here below, from tomorrow or from the past. Because you do not know that every Alien Protocol consists in bringing together the unfulfilled past and the future that has been in advance abolished. An Alien Protocol is not so much about where to gather as when; it is about the refugees of time, those whom the Breathing Ones, with their oxygen masks and drones, are trying by all means to exterminate".⁴

◦ ◦ ◦ ◦ ◦ ◦ ◦ ◦ ◦

Othering = producing the Same

One cannot therefore identify the alien; it is even what precisely, ontologically, cannot happen to the alien; and when – politically, economically, racially, sexually – it nonetheless happens, when one assigns the alien an identity, it is always a catastrophe – police operations, societies of control, societies of clairvoyance, card indexing,

³ REICH, *Come out*.

⁴ MORRISON, *The origin of others*, pp. 29-30.

facebooking, “plasticizing” inclusions (Zakiyyah Iman Jackson) and exclusions, murders, ethnocides and genocides **/DEATH DRIVES/**.

Paradoxically, or according to the logic of a dialectics no longer supercharged from off-site (*hors-site*), a dialectics which has become toxic, identifying the alien is a matter of what Toni Morrison describes with the term “Othering”, consisting of “constructing an Other”, an “outsider” – a construction that has found its constructed Other par excellence with the slave:

“the necessity of rendering the slave a foreign species appears to be a desperate attempt to confirm one’s own self as normal... It’s as though [the slave owners] are shouting, “I am not a beast! I’m not a beast! I torture the helpless to prove I am not weak.” The danger of sympathizing with the stranger is the possibility of becoming a stranger. To lose one’s racialized rank is to lose one’s own valued and enshrined difference”.⁵

It is when the other, who however is only otherness, only difference in its marvelous and troubling opacity, is assigned to an identity, when her difference is essentialized, fixed, circumscribed, put in cage, in norms, when the other is forced to be always the same with always the same defects (“laziness”... “cunning” ... “lying” ... “a bestial sexuality” ... we know alas all the stigmata of racialization) that conversely, the one who only wants to be the same – the one who **/DRIVES OF THE UNSCATHED/** fantasizes his identity, believes to be superior, protected from death and alienation – believes himself to be other. Othering is becoming the same in being the other. How can we get out of this trap of Othering that constructs the other by denying otherness? What drives must we summon against both the drives of the unscathed (to immunize oneself, by destroying with the help of the death drives) and the death drives (to destroy, by immunizing oneself with the drives of the unscathed)?⁶

◦ ◦ ◦ ◦ ◦ ◦ ◦ ◦ ◦

The species from elsewhere and “the others” (Frantz Fanon)

The solution to our problem could be to start by marking fundamental differences between several kinds of aliens. For there are dangerous aliens: they come to conquer, to crush in blood, to exploit mines. And it is indeed as aliens that Frantz Fanon, in *The Wretched of the Earth*, defines the colonists. By colonizing the territory, the settler makes the colonized subject something non-human, belonging to a species other than the human one, he “dehumanizes” him by using “zoological terms.”⁷

However, it is not only comparisons with the animal that are at stake, but also, Fanon tells us, with plants - “this plant rhythm” – and with the mineral kingdom – see the “quasi-mineral framework” in which the “innovative dynamism of colonial mercantilism” is inscribed, the “sedimented” aggressiveness of the colonized subject, the “pseudo-petrification” of the colonized, his “stone serenity” and his “crystalline permanence,”

⁵ MORRISON, *The origin of others*, pp. 29-30.

⁶ About the unscathed, cf. DERRIDA, *Faith and knowledge in Acts of Religion*, edited by Gil Anidjar and my book *L’indemne*.

⁷ FANON, *The wretched of the Earth*, p. 7.

etc.⁸ The colonial world is therefore “compartmentalized,” “divided in two” and inhabited by two “different species,” the one that is zoologized, vegetalized, mineralized, and the one that can claim to be human:

In the colonies the foreigner [*l'étranger venu d'ailleurs*, the stranger coming from elsewhere] imposed himself using his cannons and machines. Despite the success of his pacification [*domestication*], in spite of his appropriation, the colonist always remains a foreigner [*un étranger*]. It is not the factories, the estates, or the bank account which primarily characterize the “ruling class”. The ruling species is first and foremost the outsider from elsewhere [*celle qui vient d'ailleurs*, that which comes from elsewhere], different from the indigenous population [*celle qui ne ressemble pas aux autochtones*, the one that does not resemble the natives], “the others”.⁹

We can note that the settler, at the end of his Othering operation, does not seem to become truly human. Hence this violent hiatus:

1) By the process of rejection of the colonized subject out of humanity, or – symmetrically – by the inclusion of the colonized in humanity in the mode of his bestialization,¹⁰ the colonist identifies himself as the ideal embodiment (stable, excepted from the necessity of change imposed on those who have to adapt to the world shaped by the colonist) of humankind;

2) But what the colonized knows is the other side of the process imposed by the colonist: the latter does not change once he has bloodily appropriated the territory. In the eyes of the colonized, the settler is not a human being, he is the one who comes from elsewhere, the one who remains an alien. He is therefore an alien pretending to be, and to define, the human.

The logic of the alien in a human form is therefore not necessarily a logic of science fiction; or science fiction must be rethought from the colonial schema. Think for example of *The Man who Fell to Earth*¹¹: after a forced landing on the Earth while seeking out water for his dried-up planet, the character played by David Bowie is exploited, humiliated, and ends up an alcoholic – this is what happens to a being who is considered illegitimately human. As he is subjected to barbaric experimentation, his human-looking eyes are welded to the alien eyes they once covered: he is now the prisoner of a diminished human form, which has lost the ability to be alien, to present his alien interiority – he has been stripped of his alien strength.

And it is indeed to two forms of otherness that Fanon's text introduces us:

1) That of the species coming from elsewhere, the colonial alien coming from Europe, the imperial alien spreading from the United States of America, etc.;

2) And that of the “others,” who are said to be “*autochtones* (natives),” those for whom the self (*auto*) comes from the Earth (*khthôn*).

However, one could argue that Fanon put “the others” in quotation marks for a precise reason: they are the others of the colonizer, the others of the Othering, the others who

⁸ FANON, *Les damnés de la terre*. I use the original French text here because the English translation frequently erases the vegetal and mineral analogies that Fanon keeps using.

⁹ FANON, *The wretched of the Earth*, p. 5.

¹⁰ Cf. ZAKIYAH, *Becoming human*, pp. 23, 27 e 35.

¹¹ *THE Man who Fell to Earth*: Nicolas Roeg.

are rejected and identified as “the others”, integrated by the very operation of rejection. Without a doubt – but are we going to offer to the colonist the monopoly of the alien, of otherness? So there would be no real other than the one embodied by the exo-species that came to exploit and to enslave? It would perhaps be preferable to affirm that the self, the self of Fanon’s natives – the auto – of these “autochtones” – who are “others”, is much more strange than the colonists believe. For they are animal, plants, and stones, they have this strangeness of beings without an id-entity whereas it is the identity of a non-humanity or of an almost human – a failed humanity – that the settler tries to impose on them. They are “this headless, tailless cohort”, humans who are somehow not animal enough, animalized people for whom “decolonization is truly the creation of new men”, “a new language and a new humanity”. They are a sort of humans that you have never seen before, and who can in no way be reduced to autochthonous subjects, because the Earth itself will be different when, once rid of the colonial alien, they will have become these new humans.



New humans? Or another kind of alien? A humalien? An extra-terrestrial on the terrestrial surface? An heterochthonous subject? In the cosmo-speculation that I propose instead of a science-fiction narrative, it is not the alien taking a human form that I am trying to think from now on, but the alien that would unveil another form of humanity – unless it is the human itself that we need to move away from, by becoming even more animal, plant-like, mineral-like, even more acephalous so as to embody the intellect in another way, in packs, in the crystal-form of an amodern dream.

“The “cimarron” is a runaway slave..., a man who, in his mad rush, tears off his servant’s livery to take on the streaked shadow of the foliage. His liberation proceeds from a becoming-wild, an immersion in the forest that makes him a sylvan creature... The marooning is a paradoxical process: to escape from the animal power of the master—from the condition of human cattle—requires a becoming-animal, a proliferation in the form of packs, of hordes, of indocile and imperceptible multitudes. From prey to predator.”¹²

o o o o o o o o o o

Alien becomings (on Afro-futurism)

For, after all, why would anyone want to be human? Is it not in the name of the human as it should be (stable, identical, immune, White) that humans are expelled from the status of human or locked into a failed humanity? Why not, then, become an other-than-human, a radical alien who – unlike the colonial alien – has cosmological desires, para-human and anti-human dreams, meta-terrestrial and trans-terrestrial views? This is what the Afro-futurist perspective proposes, right from the start with the whimsical musician and poet Sun Ra who declares that he was born on Saturn or from a race of angels.¹³

¹² BONA, *Fugitif, où cours-tu?*, pp. 25 e 34.

¹³ Cf. my essay *The black angel of history*.

The human Earth did not want to welcome them? There was no place for Black subjects? Then let us leave the Earth, Sun Ra sings, because this world is not our home.

But the fundamental ambiguity of the alien is no less central to Afro-futurist culture. For as Mark Sinker has shown in his pioneering 1992 article *Loving the alien: in advance of the landing*, the apocalypse of slavery is like the equivalent of an alien abduction, with the colonizers being comparable to extra-terrestrials beings.¹⁴ The alien is thus still, as it already was for Fanon, a dangerous being; but it is a being with whom it is perhaps necessary to negotiate, as Octavia Butler proposes in *Lilith's Brood*. In this famous trilogy, an alien race saves the human species from complete extinction only by forcing the latter to share its genes with it, this exchange giving rise to mutations for both species, the humans becoming an "alien Humanity".¹⁵

This double becoming-alien that Butler narrates teaches us something important: we should never say alien in the singular, alien is always a multiplicity. This is said conversely: as soon as the alien is One, as soon as he believes himself, constructs himself as alone, unique and unscathed, untouchable, the war (of extermination) is imminent.

o o o o o o o o o

Communism, accelerationism, and the critique of alienation

Having elucidated the ambiguity of the reality-alien, I would like to reread Kodwo Eshun's statement that wonderfully defines the essence of Afrofuturism: "Away from alienation. Into the arms of the alien".¹⁶ The opposition here is very clear between alien and alienation, and seems to indicate a possible way out of alienation: not towards more identity, more self, more reappropriation, but towards more difference, more otherness, more dis-appropriation. Such an interpretation would be compatible with the accelerationist theses: to get out of capitalism, it is necessary not to withdraw from it, but to go beyond it from within, to unleash the inventiveness that it limits, "the only way out is through" – that is to say, as Matt Colquhoun comments in his great edition of Mark Fisher's intense, and moving, last lectures, "the only way out is forwards; forwards in time and in history. There is no going back in the reified past".¹⁷ Thus one would only get out of alienation by accelerating its historical process, by becoming even more alien and not by trying to regain a kind of pure essence, non-historical and in this sense non-alien, not alien to oneself.

However, let us remember what alienation means for Marx – for the so-called young Marx, since the concept of alienation will later disappear in favor of that of exploitation, as it will be analyzed in *Capital*. The analysis of alienation begins in the *Manuscripts of 1844* with the study of the alienated object, which is foreign to me even though I produced it. The object "stands opposed to [labour] as *something alien*, as a *power independent* of the producer". The more value labor creates, the more valueless the worker becomes – infernal logic, poisonous dialectic. Of course, if the object

¹⁴ On this point, cf. SINKER, *Loving the Alien*.

¹⁵ BUTLER, *Lilith's brood*, p. 449.

¹⁶ ESHUN, *More brilliant than the sun*, p. 157.

¹⁷ COLQUHOUN, Introduction to *Postcapitalist desires*, pp. 28-29.

produced is like a sort of Frankenstein's monster, it is because labor itself is alienated: the arms of the worker are in the arms of another. It is unclear to me how, on the one hand, accelerating the becoming-alien could be good in this situation, and on the other, how throwing oneself into, say, the arms of pension funds would be a way out of alienation from within. Hence these preliminary indications:

Alien Protocol, 3:

**do not accept the alienated world,
do not intensify it,
do not develop it,
- interrupt it**

But should we fantasize, then, a kind of non-alien identity, a paradisiacal state preceding the alienated world of capitalism? On the contrary, the past can be remade from the present when the present refuses hell and generates a transitory paradise: a critique of alienation can be initiated from experiences which show, in an exemplary way, what the defense of a world opposed to capitalism might be. Paradise cannot be defined as a world that precedes history, because such a scheme only confirms the linear vision of history of the victors, of those who believe in progress and for whom the past is reified like Louise Michel's tomb should be, should eternally be according to them. It is therefore from within *and* against the imposed course of linear history, and not before or after it, that paradise gives reality to another temporality, where the spiritual forces of the past and the speculative forces of the future meet. Such is the alien communism, which defines less beings than temporal operations and where the common is what emerges like a flash in the night of melancholic atoms.

Alien Protocol, 4:

the only way through is out

o o o o o o o o o

There are no aliens, but alien-ness

The alien is therefore not in itself what is to be loved; but love is the affect that tells us how to relate to aliens within a renewed communism. What became clear to me as I investigated the notion of alien is that it might be wrong to consider this term as a noun. We should perhaps say: there are no aliens, but there is alien-ness. And this alien-ness is distributed in very diverse situations, sometimes completely opposed to each other: 1) changing the outside into transcendence, into a frontier, into an immunological technique, alien-ness can concentrate and fix itself in State power, in spectacular



perfusion that the social networks impose on us, to the point of affecting our neuronal circuits; 2) or it can defix itself, let be the outside that it indexes, and give place to unexpected forms of existences.

This is why we must be wary of a formula like “we are all aliens” because it cancels out fundamental political and existential differences. I am an expatriate, but I am not an exile;¹⁸ being white is not the same as being black, etc. Instead of: “we are all aliens,” rather: we are all traversed by alien-ness; but we do not all react in unison, we do not symbolize alien-ness in the same way, we do not live it in the same way, we hate it or we love it.

Alien Protocol, 5:

loving the alien-ness

◦ ◦ ◦ ◦ ◦ ◦ ◦ ◦ ◦

The alien is the encounter with alien-ness

Because the alien is not first somebody, nor even a collective of subjects, we need to shift the center of our theoretical attention and argue the following: the alien is first of all the encounter with alien-ness. If science fiction has widely explored the question of the encounter, it is because the extraterrestrial being expresses par excellence the opacity of the stranger who comes to meet us, about whom we know nothing. We don't know if s/he wishes us good or ill, if s/he brings us war or salvation (this is one of the themes, for example, of the film *Arrival*). And it is right at the heart of this encounter that doubt will creep in: did it really take place, was it real or imaginary? Did I dream this being who was so different? (In this respect, it should be noted that the first encounter between a Martian woman and an Earthbound, in Bradbury's *The Martian Chronicles*, takes place in a dream). Did I meet a human posing as an alien, or an alien posing as a human? Madness is looming, and language is lacking, because a common language is missing, especially when we don't even know what for the other is language (these noises? these signs? these colors?).

This is because, as in any true encounter, on Earth or elsewhere, the real is at stake, in the sense defined by Bataille and Lacan after him: if reality is the name of a realized possibility, the real is the impossible. In every encounter something is realized, and something remains impossible, ontologically unrealizable. Alien is the encounter with that which cannot be totally grasped, that which gives itself to me, to my senses and to my comprehension, only in an obscure, non-objective way, stemming from what in each subject exceeds the subject, below and beyond it. Alien is the experience of non-relation within the relation: just as “there is no such thing as a sexual relationship” (Lacan), one could say that there is no such thing as an alien relationship – and it is

¹⁸ Cf. SAID, *Reflections on exile and other essays*.

indeed for this reason that the encounter can happen, because of this vacant space, of this definitive subjective non-coincidence where desire takes its source.

And then, what am I going to do with this encounter? Will I attribute reason, humanity, sensitivity to the other person, or will I deny them?

“The question is not, ‘Can they reason?’ nor, ‘Can they talk?’ but ‘Can they suffer?’” (Jeremy Bentham, Introduction to the principles of morals and legislation)

Alien is the encounter, but the encounter can be refused, and the other then becomes the object of an extortion, of a manipulation by the “master”, the colonial power, ExxonMobil, *International Thief Thief* (Fela Kuti). Reduced to nothing, to almost nothing, the other becomes an object in front of which a subject stands. To refuse the encounter, to become immune to it, to destroy that which makes it possible, to transform the alien non-relation into slavery, into domination, is to refuse the bringing into presence, the drawing closest, of the most distant. For to encounter comes from French “*encontrer*”, in the sense of: to find on one’s path something that one did not expect to find, to find oneself in the presence of something unexpected. What is surprising is the sudden proximity with the alien, even if it is difficult to measure this proximity and the distance it conceals. The title of Steven Spielberg’s 1977 sci-fi monument, *Close Encounters of the Third Kind*, implies a gradation in this proximity: there are encounters of the first kind, where one discovers traces that seem to be those of extra-terrestrials, then there is the fact of seeing a UFO, and so on until the supreme encounter – the face-to-face encounter, even if one does not know which face is involved, and whether the alien really has a face.



Arrival (Denis Villeneuve, 2016)

o o o o o o o o o

Leibniz with Levinas on an exoplanet populated by Heideggerians having liquidated their Heimat syndrome

The “face” of the other... I should do justice to Lévinas’ powerful philosophy, to the way he explains how the other precedes and inaugurates any subjective formation. And as François-David Sebbah has shown, the face for Lévinas is not a purely human property: any being, whether extraterrestrial or not, can potentially be the bearer of a face, that is to say, can be the stranger who appeals, however silently, to my responsibility.¹⁹

It should be noted, however, that alien does not define something necessarily transcendent (it is only one possibility), rather something queer, unassignable to a single ontological modality. Moreover, it doesn’t seem to me that we have to fear – as it is the case for Lévinas in *Totality and infinity: an essay on exteriority* – that otherness necessarily disappears, swallowed up, in the interiority of a subject (Lévinas had in view Socrates and the philosophical subject who finds the truth by remembering it, as an *anamnesis*, like Plato explains in *Phaedo* for instance). For otherness only risks dissolving into the self when the human subjectivity itself disappears and becomes – as we experience it today – a dividual surface recombined according to capitalist demands, a one-dimensional object shaped by technologies seeking to reduce difference to identity, singularity to a predictable trajectory. But, crucially, interiority is not in itself the death sentence of exteriority, it is rather the foundering, failing interiorities, those that can no longer do without technological addictions, digital drugs, that become refractory to the outside that they can no longer metabolize, symbolize within themselves.

The philosophical operation would consist in plunging Lévinas into Leibniz’s *Monadology* (as reread by Deleuze) to propose this: the other does not have to be saved from her incorporation, his phagocytosis by a subject, because a subject is constituted by the outside through which s/he exists. The cosmic Outside is in the monad who unavoidably exists outside:

“As a monad, the Dasein needs no window in order first of all to look out toward something outside itself, not because, as Leibniz thinks, all beings are already accessible within its capsule, so that the monad can quite well be closed off and encapsulated within itself, but because the monad, the Dasein, in its own being (transcendence) is already outside, among other beings”.²⁰

1) The cosmic exteriority traverses each monad, in which it invaginates, condenses, falls into lethargy, dreams, changes into a drive;

2) And the monad exists outside where it happens to meet the other as an alien, the alien-ness with which its cosmological impulse enters in correspondence. Each monad is a cosmonad.

¹⁹ Cf. SEBBAH, *Alien-effect*.

²⁰ HEIDEGGER, *The basic problems of phenomenology*.

Alien Protocol, 6:

**Let's forge free minds,
awaken in them the sleeping outside,
actualize the alien virtual without an imperative of realization**

o o o o o o o o o

“Not alien but remembered” (Toni Morrison with Gilles Deleuze)

There are no strangers. There are only versions of ourselves, many of which we have not embraced, most of which we wish to protect ourselves from. For the stranger is not foreign, she is random; not alien but remembered; and it is the randomness of the encounter with our already known – although unacknowledged – selves that summons a ripple of alarm.

21

If indeed the stranger is the one I have made, and which I use to conceal my own foreignness, then, yes, there are no strangers. For what there is, is the chance encounter, but in the sense that it is chance itself that comes to encounter me. And this encounter is the moment by which my own stranger-ness is remembered: a virtual strangeness that I have not taken care to actualize; forgotten specters in the trunk of unfulfilled promises. The alien is what returns, not what becomes, confirming Deleuze's statement in his book on Nietzsche: “returning (*revenir*) is the being of that which becomes,” “return (*revenir*) is the being of becoming itself, the being which is affirmed in becoming”.²² The encounter with the other does not therefore consist in putting two entities in the same space, by appointment or during opening hours; rather, it is in the sudden correspondence of divergent space-times, awakening the oldest from the newest elements, that the encounter, however impossible, takes place.

o o o o o o o o o

The Alienocene: out of time and out of place

Where the term Anthropocene and all the other terms that have followed it – Capitalocene, Plantationocene, etc. – seek to identify our era, to date a moment of mutation that took place in the past (it all began when “x”, “x” being the colonization of the Americas, Watts' machine, the nuclear test explosion in the desert on July 16, 1945, etc.), I propose the term Alienocene in order to go beyond this restricted temporality. The Alienocene refers to a past that did not happen – the unfulfilled promises of liberation and revolution – Instead of being limited to a factual description, and conceives of the apocalypse as the weapon that power uses to forever prevent justice, freedom, love, and beauty from informing the future.

²¹ MORRISON, *The origin of others*, pp. 29-30.

²² DELEUZE, *Nietzsche and philosophy*, pp. 48 e 24.

The Alienocene is certainly also based on a diagnosis of the times in which we live, and describes how the world is – climate change, neo-fascism, immunological racism, etc. – but it offers a space for thinking that allows us to refuse the hypnotic rehearsal of the endless list of horrors that overwhelm us. Out-of-time yet pulsing in the middle of time, the Alienocene considers the world that exists from the world that does not exist, from the world that should be, that should have been if a non-oppressive communism had taken place. The Alienocene offers the vantage point of nowhere from which the situations of the world can be assessed.

The widening of space-time that the Alienocene entails necessarily exceeds the terrestrial, Gaian frame: it is time to stop considering the cosmos as an appendage of the Earth, that is to finally acknowledge that the Copernican revolution has abolished the false cleavage between the sub-lunar and the supra-lunar, Earth and Heaven, here and out there, etc. The Outside is not severed from the Earth, such an idea only reintroduces a pre-Copernican world, a separation between a Great Outside, out there, and the Earth, here below: the Outside is virtually everywhere, only waiting for our actualizations to be perceived, imagined, thought of, here on Earth or on another planet – the Outside is geo-logical or marso-logical, venuso-logical – and at another time. It is the whole cosmos that reveals its alien-ness, its alien space and its alien time.

“State surveillance has attempted to give me the notion to cease rumination on deeper psyche repartee. By engaging planes other than those of overt palpability one experiences the Sun as something other than a singular furnace at optimum cosmic distance. Therefore I understand myself to be a citizen within another two hundred billion galaxies stated by current astronomical assessment. According to delimited speculation, I seem suffused with spells of alien saturation. Within this tenor I can be accused of creating storms via infernal optic manipulation, or evinced as possessing an opaque and invisible code rife with sorcery as aural dimension”.²³

The Alienocene is consequently a space-time of conflicts:

1) In it proliferate the settler-aliens, the geo-capitalist aliens, the aliens of eco-fascism considering the foreigners as well as the indigenous people as alien species, the aliens that try to identify everything, to make everything neat, defined, to reduce the world in controllable parts in order to recombine and to foresee everything. These aliens are those who direct the ideological apparatuses of humanism, those who interpellate subjects as human precisely by excluding from this category those who will be considered as non-human, less-than-human, or almost human;

2) But, as we saw with Fanon, there are “the others,” those who let the alien-ness speak instead of trying to master it. According to Althusser, the “ideological apparatuses of the state” produce a subject by interpellating her, the response being a form of subjection – such as the policeman hailing someone who turns around when called and,

²³ ALEXANDER, *Across the vapour gulf*, p. 17.

turning around, subjugates himself, accepts the order and the law. But, as Fred Moten notes, “it turns out that when the police calls them, there is a lot of people that don’t turn around because experience tells them that they need to run”.²⁴ I don’t want to unduly extend to everyone what Moten says about those who are the privileged victims of police violence; but the last few years have seen an intensification of police violence, both in neo-fascist and right-wing populist regimes and in social democracies (like France) that are finding it increasingly difficult to maintain their neo-liberal politics. In this respect, the desertion of the dominant forms of subjectivation – from the ideological apparatuses of the state to the ideological apparatuses of the human, including all the captures of attention orchestrated by the neuro-engineering of social networks – is proving to be more and more crucial and points to the ultimate challenge of the alien protocol: a new regime of subjectivity that, traversed by the alien force, would give rise to a communism of the strange.

◦ ◦ ◦ ◦ ◦ ◦ ◦ ◦

A communism of the strange

The important point is to see how the Alienocene is subject to non-symmetrical flows of barbaric aliens on the one hand and subversive alien-ness on the other, of aliens in power using the category of “human” to impose their politics of progress and of entities capable of letting return an alien-ness, be it human, non-human or inhuman.

Therefore, an alien communism consists neither in any reappropriation of the human essence, nor in an abandonment of the human to the profit of a post-human or of a cyborg. The aim, however, is far from a fascist ban on becomings - indeed, becoming-trans must be seconded, medically and symbolically, by society; but becoming other must leave room for returning other, which haunts becoming as its accursed share. It is only by leaving time and space to the return (*le revenir*) that we can perhaps escape the techno-capitalist commandment to change, to improve the body, ceaselessly upgrading it. In this sense, the alien communism, as the communism of Marx’s *Manuscripts of 1844*, is subjected to an anthropological protocol, in other words a re-elaboration of the human. But the new elaboration of the human that I am attempting to sketch out is neither submitted to the fetishist diktat of technology, nor to the fantasy of a non-technical organicity: the human liberates her alien condition by allowing the existence of a nature out of time, a liberation enabled by cosmological technologies, that is to say technologies understood as cosmological mediations and not as operators forcing the extortion of nature.

Just as alien-ness must not be left in the hands of geo-capitalist aliens, the communist politics of the Alienocene must not leave the outside to Elon Musk and the offshore economy, to those who have stolen, captured, and neutralized the outside.

²⁴ MOTEN, *A poetics of the undercommons*, p. 26.

Alien Protocol 7:

Delivering the Outside

The communism of the strange thus proposes an alternative protocol, incomplete, inchoate, to those who want to withdraw into their territory, their community, but also to those who think that capitalism must be accelerated. If there is indeed a “post-capitalist desire” (in the sense of Mark Fisher), it can neither be reduced to the local, nor intensify the global, neither be purely territorial, nor bet only on the absolute merits of deterritorialization.

Alien Protocol, 8:

**Open each territory to its off-place,
each present to its ghost-past,
each part of the Earth to its extra-terrestriality**

References

- ALEXANDER, Will. *Across the vapour gulf*. New York: New Directions Poetry Pamphlets, 2017.
- BONA, Dénètem Touam. *Fugitif, où cours-tu?*. Paris: Presses Universitaires de France, 2016.
- BUTLER, Octavia E. *Lilith's brood*. New York: Grand Central Publishing, 2007 [No Brasil, em três volumes: *Despertar*. Trad. Heci Regina Candiani. São Paulo: Morro Branco, 2018; *Ritos de passagem*. Trad. Heci Regina Candiani. São Paulo: Morro Branco, 2019 e *Imago*. Trad. Heci Regina Candiani. São Paulo: Morro Branco, 2021].
- COLQUHOUN, Matt. Introduction. In: *Postcapitalist desires*: Mark Fisher, the final lectures. London: Repeater, 2021.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche and Philosophy*. New York: Columbia University, 2006 [No Brasil: *Nietzsche e a filosofia*. Trad. Mariana de Toledo Barbosa e Ovídio de Abreu Filho. São Paulo: n-1 edições, 2018].
- DERRIDA, Jacques. Faith and knowledge. In: DERRIDA, Jacques. *Acts of religion*. Ed. Gil Anidjar. New York: Routledge, 2002.
- ESHUN, Kodwo. *More brilliant than the sun: adventures in sonic fictions*. London: Quartet Books, 1998.
- FANON, Frantz. *The wretched of the Earth*. New York: Grove, 2004 [No Brasil: *Os condenados da Terra*. Trad. Enilce Albergaria Rocha e Lucy Magalhães. Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora, 2005].
- HEIDEGGER, Martin. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012.
- MORRISON, Toni. *The origin of others*. Cambridge: Harvard University, 2017.
- [No Brasil: *A origem dos outros: seis ensaios sobre racismo e literatura*. Trad. Fernanda Abreu. São Paulo: Companhia das Letras, 2019].
- MOTEN, Fred. *A poetics of the undercommons*. New York: Sputnik & Fizzle, 2016.
- NEYRAT, Frédéric; ROSS, Daniel. The black angel of history: afrofuturism's cosmic techniques. *Angelaki*, v. 25, n. 4, pp. 120-134, 2020.
- NEYRAT, Frédéric. *L'indemne: Heidegger et la destruction du monde*. Paris: Sens et Tonka, 2008.
- REICH, Steve. *Come out*. Nonesuch Records, 1987. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=aVXc9VeoB8>. Acesso em: 01 jun. 2021.
- SAID, Edward W. *Reflections on exile and other essays*. Cambridge: Harvard University, 2000.
- SEBBAH, François-David. Alien-effect: encounters of an other kind entirely. *Alienocene, stratum* 7, 2020. Disponível em: <https://alienocene.com/2020/06/07/alien-effect-encounters-of-an-other-kind-entirely/>. Acesso em: 26 mai. 2021.
- SINKER, Mark. Loving the alien/In advance of the landing. *The Wire*, n. 96, 1992 [No Brasil: *Amando o alien*. *Rizoma.net*: afrofuturismo. Disponível em: http://intervencao urbana.org/rizoma/rizoma_afrofuturismo.pdf. Acesso em: 26 mai. 2021].
- ZAKIYYAH, Iman Jackson. *Becoming human: matter and meaning in an antiblack world*. New York: New York University, 2020.

Received on May 16, 2021

Approved on June 11, 2021

the ridge tiles onto a roof.
em.bo.car [ẽbok'ar] *vt+vint* 1 to set a wind instrument to one's mouth. 2 to put the mouthpiece on an instrument (trumpet, flute, etc.). 3 to put to one's mouth. 4 to empty (glass, bottle). 5 to bit a horse. 6 to fall or flow into (river). 7 to run into (street). 8 *bras. pop a* to shoot into the hole (marbles). b) to hole (golf).
em.bo.çar [ẽbos'ar] *vt* 1 to plaster (walls, etc.). 2 to roughcast a wall. 3 to plaster the ridge tiles onto a roof.
em.bo.ce.tar [ẽboset'ar] *vt+vint vulg* 1 to bother. 2 to confuse. 3 to disturb.
em.bo.ço [ẽb'osu] *sm (pl emboços)* first layer of plaster, roughcast.
em.bo.de.gar [ẽbodeg'ar] *vt* 1 to make dirty, soil. 2 to begrime, befoul. 3 to stain, besmear, smirch.
em.bó.fia [ẽb'õfjã] *sf* 1 presumption, conceit, haughtiness. 2 imposture, sham.
em.bo.la.ção [ẽbolas'ãw] *sf (pl embolações)* act of padding the horns of a bull.

bras a sort of popular

empty. 4 to fail, fail.
em.bor.nal [ẽborn'aw] *sm (pl)* sack, nosebag, feedbag. 2 *embornais* *pl* per holes.
em.bor.na.lar [ẽbornal'ar] *vt* 1 to put into a feedbag. 2 *fig* to economize, spare, save.
em.bor.que [ẽb'orki] *sm* 1 act of keeling a ship. 2 emptying (of a glass, bottle, etc.).
em.bor.qui.lhar [ẽborkil'ar] *vt+vint+vpr bras = em-borcar*.
em.bor.ra.char [ẽbořaf'ar] *vt+vpr* 1 to intoxicate, make drunk. 2 *emborrachar-se* to get drunk.
em.bor.ra.lhar [ẽbořal'ar] *vt+vpr* 1 to cover with ashes or burning coals. 2 to begrime with ashes. 3 *emborralhar-se* to wallow in ashes (like a cat).
em.bor.ras.car [ẽbořask'ar] *vt+vpr* 1 to overcloud, grow dark or stormy. 2 to agitate. 3 to lash up (the sea).
em.bos.ca.da [ẽbosk'ada] *sf* 1 ambush, ambushade: a) act of lying in wait to surprise or attack an enemy. b) hiding place. 2 snare, trap. 3 *fig* treason. *ficar de embosca* to lie in wait, to ambush: 1 hide in ambush, 2 ambushade, attack

for gutters or wells. 3 *fig* annoying presence.
em.bre.char [ẽbreř'ar] *vt* 1 to adorn with shells, pebbles or stones. 2 to place into, insert.
em.bre.nhar [ẽbreř'ar] *vt+vpr* 1 to hide in the thick of a wood. 2 to penetrate into the woods. 3 *embre-nhar-se* to hide oneself in the woods.
em.bre.ta.da [ẽbret'ada] *sf bras* fix, difficulty, muddle. *ele mete-se numa embretada* / *bras* he got into a muddle.
em.bre.tar [ẽbret'ar] *vt+vpr* 1 to besiege (an enemy) at war, corner (an enemy). 2 *fig* to get into a fix.
em.bri.a.ga.do [ẽbrjag'adu] *adj* 1 drunk(en), tipsy, intoxicated, inebriated. *ele ainda não estava embriagado* / he was not drunk yet. *ele chegou em casa embriagado* / he came home drunk. *ele está embriagado* / he is drunk, he had a skinful. 2 *fig* enchanted, enraptured, rapt. *completamente embriagado* blind drunk.
em.bri.a.ga.dor [ẽbrjagad'or] *adj m+f* 1 intoxicating, intoxicant. 2 *fig* exciting, entrancing, inebriating. *perfume embriagador* inebriating perfume.
em.bri.a.gan.te [ẽbrjag'ati] *adj m+f = embriagado*.
em.bri.a.gar [ẽbrjag'ar] *vt+vint+vpr* 1 to make drunk, intoxicate, inebriate. 2 *fig* to enchant, charm, amaze. 3 *fig* to ravish, infatuate, enrapture, beset. 4 *embriagar-se* a) to drink to excess, get drunk. b) *fig* to be enraptured, become enchanted.
em.bri.a.guez [ẽbrjag'es] *sf* 1 drunkenness, intoxication, inebriety, tipsiness. 2 *fig* enthusiasm.

em.bri.ão [ẽbri'ãw] *sm (pl embriaões)* origin, any

of horses.
so.bre.ma.nei.ra [sobreman'ejra] *adv* 1 excessively, extremely. 2 much, greatly. 3 extraordinarily.
so.bre.ma.nhã [sobreman'ã] *sf* dawn, break of day, morning.
so.bre.mão [sobrem'ãw] *sm* *Vet* splint on a foreleg of a horse. *de sobremão fig* earnestly, diligently, with perfection, abundantly, leisurely.
so.bre.ma.ra.vi.lhar [sobremaravi'l'ar] *vt+vint* 1 to amaze or astonish considerably. 2 to dazzle. 3 to startle, terrify. 4 to be or become surprised, wonder, marvel beyond measure.
so.bre.me.sa [sobrem'eza] *sf* dessert: a course served at the end of a meal, usually sweet food, ice-cream.
so.bre.mo.do

pl *sobrepo-*
ng. 2 super-
ng. 4 juxta-
superimposi-
cessively, ex-
orative overlay
superimposed,
further the popu-
so.bre.po.si.ção [sobrep'osi] *to silver. 2 to*
sições) 1 act or result of superimposing, lay
position. 3 imbrication, overlapping.
position, placing side by side. 5
tion. 6 increase, addition.
so.bre.pos.se [sobrep'osi] *adv* 1 ex-
tre mely. 2 too much.
so.bre.pos.to [sobrep'ostu] *sm* a dec-
*used in women's clothes. * adj*
superincumbent, imbricate.
so.bre.po.vo.ar [sobrepovo'ar] *vt* to fi-
lation of.
so.bre.pra.te.ar [sobrep'rate'ar] *vt*

sobressair-se to distinguish oneself, to
come prominent. 10 to be conspicuous, ele se
sobressai da multidão / he is pre-eminent.
so.bres.sa.len.te [sobresal'ẽti] *sm* 1 spare part. 2 *bras*
*spare tire. 3 surplus, overplus. 4 rest, remainder. **
adj spare: in excess of what is needed or held in
reserve. peça sobressalente spare part.
so.bres.sal.tar [sobresawt'ar] *vt+vpr* 1 to take by
assault, assail, attack. 2 to take by surprise, take
unawares. 3 to surprise, amaze. 4 to frighten, ter-
rify. 5 to scare, shock. 6 to jump over, go beyond,
to transpose. 7 to omit, skip. 8 sobressaltar-se to
become frightened, take alarm.
so.bres.sal.te.ar [sobresawte'ar] *vt+vpr* 1 to take by
assault, assail, attack. 2 to take by surprise, take
unawares. 3 to attack treacherously. 4 to jump over,

2 [Série: "Isto Não É Sobre Nós" (Desdobramentos)]
 (Amora Julia, 2018/2021)

Serigrafia e Colagem sobre papel.
 Dimensões: 120 cm x 65 cm.

O Protocolo *Alien*: passos para um comunismo do estranho*

Frédéric Neyrath**

Tradução do original inglês de Igor Campos Viana e Caio Hoffmann Cardoso Zanon

Resumo: “O Protocolo *Alien*” não é um manifesto, nem um programa, mas uma série de fórmulas metafísicas e metapolíticas sobre como a categoria do *alien* poderia fundar um comunismo que não seja centrado 1) na reapropriação de uma essência ou na delimitação de um território a fim de instalar um modo de vida estritamente local, 2) nem na crença em uma saída do geocapitalismo por meio da intensificação de sua lógica global: um comunismo *alien* recusa um recuo à identidade territorial tanto quanto à aceleração da alienação tecnocapitalista.

Palavras-chave: comunismo; estranho; *alien*; alienação; Alienoceno

Abstract: “The Alien Protocol” is neither a manifesto, nor a program, but a series of metaphysical and metapolitical formulas on how the category of *alien* could found a communism 1) neither centered on the reappropriation of an essence or the delimitation of a territory on which to install a strictly local way of life, 2) nor on the belief of a way out of geo-capitalism through the intensification of its global logic: an alien communism refuses a retreat to territorial identity as much as the acceleration of techno-capitalist alienation.

Keywords: communism; strange; alien; alienation; Alienocene

Nós nos tornamos dois amigos das estranhas
criaturas nas nuvens ... e agora estamos desprendidos
da gravidade da terra da identidade.
Mahmoud Darwish
Quem sou eu, sem exílio?

“Vocês não sabem onde eles estão”, diz a voz gravada, “escondidos sob as cidades ou já em uma estação orbital; nos subcomuns [undercommons] ou nos subcometas [undercomets];¹ nas árvores ou entre vocês, olhando para vocês enquanto vocês escutam, parecendo com vocês; a menos que eles estejam esperando por vocês no asteroide que você está tentando minerar, no planeta que você gostaria de colonizar ou na Terra, perto



Este é um artigo publicado em acesso aberto (Open Access) sob a licença Creative Commons Attribution, que permite uso, distribuição e reprodução em qualquer meio, sem restrições desde que sem fins comerciais e que o trabalho original seja corretamente citado.

* Tradução por Igor Campos Viana e Caio Hoffman. O autor agradece a Emery Jenson por revisar o original inglês deste artigo.

** Professor Associado de Literatura Comparada na Universidade de Wisconsin-Madison. Foi Diretor de Programa no Collège International de Philosophie em Paris e bolsista na Cornell's Society for the Humanities. É editor da Alienocene e membro do Conselho Editorial das revistas Multitudes e Lignes. Site: <https://atoposophie.wordpress.com>.

¹ Sobre os *undercommons* e os *undercomets*, cf. o texto do autor: *Undercomets: on the structure of antagonism and the cosmo-geological field*, disponível em: <<https://illwill.com/undercomets>> (N. dos T.).

65

de um oleoduto. O comitê de boas-vindas pode ser bastante frio. Bastante gelado. Bastante hostil, queimando como um vulcão. Cada tentativa de impedir a remodelação capitalienista do universo gera seu próprio Protocolo Alien, sua política solar, sua subversão lunar, sua ferocidade transespécie, seu reservatório de imaginação, seu comunismo do estranho”.



As boas maneiras (Marco Dutra e Juliana Rojas, 2017)

o o o o o o o o o

“A cada leitura, a cada iteração, o Protocolo Alien não é mais o mesmo”, diz a voz gravada, “constantemente se reescrevendo – minha voz já não é mais minha voz. Uma música zumbe; ouve-se sons inumanos; o barulho de instrumentos inúteis; línguas desaparecidas persistindo apesar da propaganda; espectros que vivem intermitentemente; não aliens, mas formações-alien, seres movidos pela pulsão do estranho.”

Protocolo Alien, 1:

**Deixe a força alien ser,
liberte-a de sua captura colonial,
capitalista,
racial,
generificada,
tecnológica,
de modo que inerve um comunismo do estranho**

o o o o o o o o o

Advertência: “O Protocolo Alien” não é um manifesto, nem um programa, mas uma série de fórmulas metafísicas e metapolíticas sobre como a categoria do *alien* poderia fundar um comunismo que não seja centrado 1) na reapropriação de uma essência ou na delimitação de um território a fim de instalar um modo de vida estritamente local, 2) nem na crença em uma saída do geocapitalismo por meio da intensificação de sua lógica global: um comunismo *alien* recusa um recuo à identidade territorial tanto quanto à aceleração da alienação tecnocapitalista.

As fórmulas que este texto compila devem, portanto, ser coladas em documentos – quaisquer documentos – que possamos ler aqui ou ali e nos quais possamos escrever – *prôtokollon*, que significa etimologicamente “o que é colado primeiro”; um pouco como os lembretes que escrevemos com pressa porque temos medo de esquecer algo importante, medo de sermos varridos pela onda do estranho que vai submergindo

lentamente o universo e revelando, por trás do Antropoceno, um Alienoceno. Tomadas em pedaços de papel e transcritas neste ensaio, essas notas são baseadas em leituras (Frantz Fanon, Toni Morrison, Zakiyyah Iman Jackson, Karl Marx, Emmanuel Lévinas, Mark Fischer, Fred Moten, Gilles Deleuze) e são acompanhadas por imagens de filmes (*As boas maneiras*, *Aniquilação*, *A chegada*) e trechos de textos apresentados sem comentários (Will Alexander, Dénetem Touam Bona), fragmentos *aliens* “caídos de um obscuro desastre”.

A tese principal que desenvolvo aqui é a de que é melhor falar de uma força *alien* ou de um modo-*alien* do que simplesmente do *alien*, já que essa categoria pode ser captada pelos aparatos de poder e sua mortificante paixão pela identidade. Entre o *alien* como identidade e a alienação, própria das diferenças sem importância que, no entanto, alimentam o Princípio de Identidade, está um modo-*alien* que atravessa os estrangeiros cujo encontro um comunismo pode favorecer.

Protocolo Alien, 2: Atravessando as diferenças novamente contra o Princípio de Identidade

o o o o o o o o o o

Dialética fora do lugar e o jogo das cinco pulsões

Alien é um termo sujeito à força que se esforça por apreender, como se a própria palavra se irradiasse numa língua que se tornou estranha. O estranho torna-se familiar e o familiar torna-se opaco, incompreensível.

Distante, o *alien* de repente aparece muito perto de nós; visto de dentro, parece fora; por fora, nos lembra algo de dentro. O extraterrestre é o terrestre intensificado, e o humano sente suas raízes no céu, como as árvores.

Objeto de amor, devemos aprender a odiá-lo.

Alien maravilhoso, *alien* horrível.

Podemos aprender a negociar com ele (Octavia Butler), mas às vezes também devemos aprender a combatê-lo (Frantz Fanon).

“Como se eu falasse enquanto alguém separado da espécie, parece, à primeira vista, uma estonteante e encantatória arrogância carregando em seu rastro uma postura psíquica alien. Não é uma suposição, nem uma violação descarada telepática com pré-maturidade. Deixe-me dizer que existe uma grande debilidade dentro da circunstância humana, parece haver um cerco repetitivo corroído pela frontalidade abrasiva. E, é essa grande corrosão potencializada pela indução americana que é tolerada em seu núcleo pela razão devolutiva. Tal razão cria uma cinética da ilusão, em que o corpo esvaziado nunca chega à sua própria substantividade, sendo esta a política da alma como escassez interior corrompida, do cansaço como contínuo exemplo” (Will Alexander).²

² ALEXANDER, *Across the vapour gulf*.

Alien é um termo dialético que nos convida a recusar nos fixarmos na diferença ou na identidade, na imanência ou na transcendência. Mas é uma dialética que tende a escapar da máquina quando esta emperra, **/PULSÕES FÓRICAS, ou a comunicação do nada pelo uso de metáforas/** se repete e se contenta em transformar o negativo em positivo e o positivo em negativo, uma dialética sonolenta, inadvertidamente achatando as espirais nos círculos, **/PULSÕES DO SEM MARCA, ou imunizando-se – em vão – contra a morte/**, esquecendo os pontos do desenrolar, as mudanças de fase.³ Como se o *alien* tivesse que mudar sua matéria e sua forma somente quando necessário **/PULSÕES DE VIDA, ou o amor se afirmando através das formas/**, a partir daí criando seus próprios condutos, seus próprios canais, seu labirinto. Pois o *alien* às vezes se configura como uma figura segura, querendo ser como nenhum outro: um *alien* perfurador de solo, um *alien* imperial, um *alien* colonial **/PULSÕES DE MORTE, ou a destruição autonomizada/**, mudando tudo dentro dele – *alien* viral. Oposto a isso está um *alien* contraviral, não imunológico, mas excessivo, excedendo os quadros de transmissão, amaldiçoado, Bataille remasterizado por Baudrillard sob o olhar facetado da Tarântula Negra de Kathy Acker. *Alien* que nada diz, mas se corresponde a você, com um ar distante, cintilando entre as estrelas. *Alien* impenetrável, com uma forma de comunicação que só ele parece ser capaz de compreender. A menos que essa tentativa de comunicação seja apenas um jogo, um pentágono impossível de unificar, a aparência de uma mensagem, formulada por um *alien* e que talvez não signifique nada, ele não tem nenhuma intenção de significar, que não está realmente tentando falar com você, mas simplesmente existir, existir até o momento presente revelar sua infinitude – um *alien* que só estaria lá para lembrá-lo do enigma **/PULSÕES DO ESTRANHO, ou a existência como um jogo sem fundo/**.

o o o o o o o o o

*“Você não sabe de onde eles vêm”, lê-se no folheto colado na Cúpula onde os Respirantes se refugiaram, “do além ou daqui de baixo, do amanhã ou do passado. Porque você não sabe que todo Protocolo Alien consiste em reunir o passado não realizado e o futuro que foi previamente abolido. Um Protocolo Alien não é tanto sobre onde se reunir, mas quando; é sobre os refugiados do tempo, aqueles que os Respirantes, com suas máscaras de oxigênio e drones, estão tentando por todos os meios exterminar”.*⁴

o o o o o o o o o

Construindo um Outro (Othering) = produzindo o Mesmo

Não se pode, portanto, identificar o *alien*; é exatamente o que, ontologicamente, não pode acontecer ao *alien*; e quando – politicamente, economicamente, racialmente, sexualmente – ainda assim acontece, quando alguém atribui uma identidade ao *alien*, é sempre uma catástrofe – operações policiais, sociedades de controle, sociedades de clarividência, indexação de cartões, facebooking, inclusões “plastificantes” (Zakiyyah

³ REICH, *Come out*.

⁴ MORRISON, *The origin of others*, pp. 29-30. No Brasil, MORRISON, *A origem dos outros*, s./p.

Iman Jackson) e exclusões, assassinatos, etnocídios e genocídios / **PULSÕES DE MORTE/**.

Paradoxalmente, ou de acordo com a lógica de uma dialética não mais sobrecarregada, ou seja, fora do lugar (*hors-site*), uma dialética que se tornou tóxica, identificar o *alien* é uma questão do que Toni Morrison descreve com o termo *Othering*, consistindo em “construindo um Outro”, um “forasteiro” – uma construção que encontrou o seu Outro construído, por excelência, no escravo:

A necessidade de transformar o escravizado numa espécie estrangeira parece ser uma tentativa desesperada de confirmar a si mesmo como normal. [...] É como se eles [os proprietários de escravizados] gritassem: “Eu não sou um animal! Eu não sou um animal! Eu torturo os indefesos para provar que não sou fraco”. O risco de sentir empatia pelo estrangeiro é a possibilidade de se tornar estrangeiro. Perder o próprio *status* racializado é perder a própria diferença, valorizada e idealizada”.⁵

É quando o outro, que no entanto é apenas alteridade, apenas diferença em sua opacidade maravilhosa e perturbadora, é designado a uma identidade, quando sua diferença é essencializada, fixada, circunscrita, enjaulada em normas, quando o outro é forçado a ser sempre igual com os mesmos defeitos de sempre (“preguiça”... “astúcia”... “mentira”... “uma sexualidade bestial”... infelizmente conhecemos todos os estigmas da racialização) que, pelo contrário, aquele que apenas quer ser o mesmo – aquele que **/PULSÕES DO SEM MARCA/** fantasia sua identidade, acredita ser superior, protegido da morte e da alienação – acredita que é outro. Construir um Outro é se tornar o mesmo sendo o outro. Como podemos sair dessa armadilha do *Othering* que constrói o Outro ao negar a alteridade? Que pulsões devemos convocar tanto contra as pulsões dos sem marcas (imunizar-se, destruindo com a ajuda das pulsões de morte) e as pulsões de morte (destruir, imunizando-se com as pulsões dos sem marca)?⁶

o o o o o o o o o

As espécies de outros lugares e “os outros” (Frantz Fanon)

A solução para nosso problema poderia ser começar marcando diferenças fundamentais entre vários tipos de *aliens*. Pois existem *aliens* perigosos: eles vêm para conquistar, para derramar sangue, para explorar minas. E é de fato como *aliens* que Frantz Fanon, em *Os condenados da Terra*, define os colonizadores. Ao colonizar o território, o colonizador torna o sujeito colonizado algo não humano, pertencente a uma espécie diferente da humana, ele o “desumaniza” por meio de “termos zoológicos”.⁷

No entanto, não são apenas as comparações com o animal que estão em jogo. Fanon também nos diz de comparações com as plantas – “esse ritmo da planta” – e com o reino mineral – ver a “estrutura quase mineral” em que o “inovador dinamismo do mercantilismo colonial” está inscrito, a agressividade “sedimentada” do sujeito

⁵ MORRISON, *The origin of others*, pp. 29-30.

⁶ Sobre os sem marcas, cf. DERRIDA, *Faith and knowledge in Acts of religion*, editado por Gil Anidjar, e meu livro *L'indemne*.

⁷ FANON, *The wretched of the Earth*, p. 7. No Brasil, FANON, *Os condenados da Terra*, p. 59.

colonizado, a “pseudo-petrificação” do colonizado, sua “serenidade de pedra” e sua “permanência cristalina” etc. O mundo colonial é, portanto, “compartimentado”, “dividido em dois” e habitado por duas “espécies diferentes”, aquela que é zoologizada, vegetalizada, mineralizada e aquela que pode se dizer humana:

Nas colônias, o estrangeiro [*l'étranger venu d'ailleurs*, o estranho vindo de outro lugar] se impôs com a ajuda dos seus canhões e das suas máquinas. A despeito da sua pacificação [domesticação] bem-sucedida, apesar de sua apropriação, o colonizador permanece sempre um estranho [*un étranger*]. Não são as fábricas, as propriedades ou a conta bancária que caracterizam principalmente a “classe dirigente”. A espécie dirigente é antes de mais nada a que vem de fora [*celle qui vient d'ailleurs*, aquela que vem de outro lugar], diferente da população indígena [*celle qui ne ressemble pas aux autochtones*, aquela que não se assemelha aos autóctones], “os outros”.⁸

Podemos notar que o colonizador, ao final de sua operação de construção de um Outro (*Othering*), não parece se tornar verdadeiramente humano. Daí este hiato violento:

1) Pelo processo de rejeição do sujeito colonizado da humanidade, ou – simetricamente – pela inclusão do colonizado na humanidade no modo de sua bestialização,⁹ o colonizador se identifica como a encarnação ideal (estável, exceto pela necessidade de mudança imposta a quem tem que se adaptar ao mundo moldado pelo colonizador) da humanidade;

2) Mas o que o colonizado conhece é o outro lado do processo imposto pelo colonizador: este não muda depois que ele se apropria de forma sangrenta do território. Aos olhos do colonizado, o colonizador não é um ser humano, é aquele que vem de fora, aquele que permanece um *alien*. Ele é, portanto, um *alien* que finge ser, e definir, o humano.

A lógica do *alien* em uma forma humana, portanto, não é necessariamente uma lógica da ficção científica; ou a ficção científica deve ser repensada a partir do esquema colonial. Pense por exemplo em *O homem que caiu na Terra* (Nicolas Roeg, 1976): após um pouso forçado na Terra enquanto buscava água para seu planeta seco, o personagem, interpretado por David Bowie, é explorado, humilhado e acaba como alcoólatra – isso é o que acontece com um ser considerado ilegitimamente humano. Enquanto ele é submetido a experimentações bárbaras, seus olhos de aparência humana são soldados aos olhos alienígenas que eles outrora abrigavam: ele agora é prisioneiro de uma forma humana diminuída, que perdeu a capacidade de ser *alien*, de apresentar sua interioridade *alien* – ele foi despojado de sua força *alien*.

E é de fato a duas formas de alteridade que o texto de Fanon nos apresenta:

1) A das espécies que vêm de fora, o *alien* colonial vindo da Europa, o *alien* imperial que se espalha dos Estados Unidos da América etc.;

2) E a dos “outros”, os ditos “autóctones (nativos)”, aqueles para quem o *self* (auto) vem da Terra (*khthôn*).

⁸ FANON, *The wretched of the Earth*, p. 5. No Brasil, FANON, *Os condenados da Terra*, pp. 55-57.

⁹ Cf. ZAKIYAH, *Becoming human*, pp. 23, 27 e 35.

No entanto, pode-se argumentar que Fanon colocou “os outros” entre aspas por um motivo preciso: são os outros do colonizador, os outros do processo de construção de um Outro (*Othering*), os outros que são rejeitados e identificados como “os outros”, integrados pela própria operação de rejeição. Sem dúvida – mas vamos oferecer ao colonizador o monopólio do *alien*, da alteridade? Então não haveria outro real senão aquele encarnado pela exo-espécie que veio para explorar e escravizar? Talvez seja preferível afirmar que o *self*, o *self* dos nativos de Fanon – o auto – desses “autóctones” – que são “outros”, é muito mais estranho do que os colonizadores acreditam. Pois eles são animais, plantas e pedras, eles têm essa estranheza de seres sem uma Id-entidade, ao passo que é a identidade de uma não-humanidade ou de um quase humano – uma humanidade fracassada – que o colonizador tenta impor a eles. Eles são “este bando sem cabeça e sem cauda”, humanos que de alguma forma não são animais o suficiente, pessoas animalizadas para quem “a descolonização é verdadeiramente a criação de novos homens”, “uma nova linguagem e uma nova humanidade”. Eles são uma espécie de humanos que vocês nunca viram antes e que não podem de forma alguma ser reduzidos a sujeitos autóctones, porque a própria Terra será diferente quando, uma vez livres do *alien* colonial, eles se tornarem esses novos humanos.



Novos humanos? Ou outro tipo de *alien*? Um “*humalien*”? Um extraterrestre na superfície terrestre? Um sujeito heteróctono? Na cosmo-especulação que proponho em vez de uma narrativa de ficção científica, não é o *alien* tomando uma forma humana que estou tentando pensar de agora em diante, mas o *alien* que revelaria outra forma de humanidade – a menos que seja do próprio humano que precisemos nos afastar, tornando-nos ainda mais animais, vegetais, minerais, ainda mais acéfalos, de modo a incorporar o intelecto de outra maneira, em matilhas, na forma cristalina de um sonho não moderno.

“O ‘*cimarron*’ é um escravo fugitivo..., um homem que, em sua corrida louca, arranca seu uniforme de servo para enfrentar a sombra listrada da folhagem. Sua libertação procede de um devir-selvagem, uma imersão na floresta que o torna uma criatura silvestre... O afastamento é um processo paradoxal: escapar do poder animal do senhor – da condição de gado humano – requer um devir-animal, uma proliferação na forma de matilhas, de hordas, de multidões indóceis e imperceptíveis. De presa a predador.”¹⁰

o o o o o o o o o

Devires alienígenas (sobre o Afrofuturismo)

Afinal, por que alguém desejaria ser humano? Não é em nome de um ideal do humano (estável, idêntico, imune, Branco) que humanos são expulsos do *status* de humano ou aprisionados numa humanidade falida? Por que não, então, devir algo além-do-humano, um *alien* radical que — diferentemente do *alien* colonial — tem desejos cosmológicos, sonhos para-humanos e anti-humanos, visões metaterrestres e

¹⁰ BONA, *Fugitif, où cours-tu?*, pp. 25 e 34.

transterrestres? Essa é a proposta da perspectiva Afrofuturista, desde seu início com o extravagante músico e poeta Sun Ra, que afirma ter nascido em Saturno ou ser descendente de uma raça de anjos.¹¹ A Terra dos humanos não quis acolhê-los? Não havia lugar para sujeitos Negros? Então nos deixem partir, Sun Ra canta, porque este mundo não é nossa casa.

Mas a ambiguidade fundamental do *alien* não é menos central à cultura Afrofuturista. Pois, como mostrou Mark Sinker no seu artigo pioneiro de 1992, *Amando o alien: antecipando o pouso*, o apocalipse da escravidão é equivalente a uma abdução alienígena, sendo os colonizadores comparáveis a extraterrestres.¹² Desse modo, o *alien* ainda é, como já o era para Fanon, um ser perigoso; mas é um ser com quem talvez seja necessário negociar, como propõe Octavia Butler em *Xenogênese*. Nessa famosa trilogia, uma raça alienígena salva a espécie humana da extinção completa, mas força o compartilhamento de genes entre as espécies, causando mutações em ambas e transformando os humanos numa “humanidade alienígena”.¹³

Este duplo devir-*alien* narrado por Butler nos ensina algo importante: nunca devemos dizer *alien* no singular, *alien* é sempre uma multiplicidade. Inversamente, no momento em que o *alien* se torna o Uno, no momento em que ele acredita ser solitário e se constrói enquanto tal, único e sem marcas, intocável, a guerra (de extermínio) é iminente.

o o o o o o o o o

Comunismo, aceleracionismo e a crítica da alienação

Tendo elucidado a ambiguidade da realidade-*alien*, eu gostaria de propor uma releitura da frase de Kodwo Eshun que define maravilhosamente a essência do Afrofuturismo: “Para longe da alienação. Em direção aos braços do *alien*”.¹⁴ Nela, a oposição entre *alien* e alienação é bem clara, e parece indicar um possível caminho para escapar da alienação: não em direção a mais identidade, mais *self*, mais reapropriação, e sim em direção a mais diferença, mais alteridade, mais desapropriação. Essa interpretação seria compatível com as teses aceleracionistas: para escapar do capitalismo, não é necessário se retirar dele, e sim ir para além dele desde dentro, liberar a inventividade que ele limita, “a única saída é passar por dentro” — ou seja, como Matt Colquhoun comenta em sua bela edição das intensas e tocantes últimas conferências de Mark Fisher, “a única saída é seguir adiante, no tempo e na história. Não há como voltar para o passado reificado”.¹⁵ Assim, só se escapa da alienação acelerando seu processo histórico, devindo ainda mais *alien*, não tentando reconquistar uma espécie de essência pura, não-histórica e, nesse sentido, não-alienígena, não estranha [*alien*] a “si mesma”.

¹¹ Cf. meu ensaio *The black angel of history*.

¹² Sobre esse tema, cf. SINKER, *Loving the Alien*. No Brasil, SINKER, *Amando o alien*.

¹³ BUTLER, *Lilith's brood*, p. 449. No Brasil, a trilogia *Xenogênese* foi publicada em três volumes separados (*Despertar*, *Ritos de passagem* e *Imago*) pela editora Morro Branco.

¹⁴ ESHUN, *More brilliant than the sun*, p. 157.

¹⁵ COLQUHOUN, Introduction to *Postcapitalist desires*, pp. 28-29.

Contudo, lembremo-nos do significado de alienação para Marx — para o chamado jovem Marx, já que o conceito de alienação depois dará lugar ao de exploração, como apresentado em *O capital*. A análise da alienação tem início nos *Manuscritos econômico-filosóficos* com o estudo do objeto alienado, estranho a mim embora eu o tenha produzido. O objeto se “defronta [com o trabalho] como um *ser estranho [alien]*, como um *poder independente* do produtor”.¹⁶ Quanto mais valor o trabalho cria, mais sem valor o trabalhador se torna — lógica infernal, dialética venenosa. Certamente, se o objeto produzido se assemelha ao monstro de *Frankenstein*, é porque o trabalho em si é alienado: os braços do trabalhador estão nos braços de outro alguém. Não vejo como acelerar o devir-*alien* seria algo bom nessa situação, nem como se entregar a fundos de pensão, por exemplo, seria uma forma de escapar da alienação desde dentro. Logo, eis algumas indicações preliminares:

Protocolo Alien, 3:
não aceite o mundo alienado,
não o intensifique,
não o desenvolva,
– interrompa-o

Mas devemos fantasiar, então, um tipo de identidade não-alienígena, um estado paradisíaco anterior ao mundo alienado do capitalismo? Pelo contrário, pode-se reconstruir o passado a partir do presente quando o presente rejeita o inferno, gerando um paraíso transitório: é possível iniciar uma crítica da alienação a partir de experiências que mostrem, de forma exemplar, de que tipo de defesa pode dispor um mundo que se oponha ao capitalismo. O paraíso não pode ser definido como um mundo que precede a história, porque um esquema como esse só confirma a visão linear de história dos vitoriosos, daqueles que acreditam no progresso e para os quais o passado é reificado como deveria ser o túmulo de Louise Michel, eternamente, de acordo com eles. É, portanto, de dentro e contra o curso imposto da história linear, não antes ou depois dele, que o paraíso torna real outra temporalidade, na qual as forças espirituais do passado e as forças especulativas do futuro se encontram. Assim é o comunismo alienígena, que se refere menos a seres do que a operações temporais, e no qual o comum é aquilo que emerge feito um clarão na noite de átomos melancólicos.

Protocolo Alien, 4:
o único caminho a percorrer é a saída

o o o o o o o o o

¹⁶ MARX, *Manuscritos econômico-filosóficos*, p. 80.

Não existem *aliens*, e sim um modo-*alien*

Não é, portanto, o *alien* em si que é amado, mas o amor é o afeto que nos mostra como nos relacionar com *aliens* no seio de um comunismo renovado. À medida que eu investigava a noção de *alien*, tornou-se claro para mim que pode ser um erro considerá-la um substantivo. Talvez devêssemos dizer: não existem *aliens*, e sim um modo-*alien*. E esse modo *alien* se divide em situações muito diversas, por vezes completamente opostas umas às outras: 1) ao transformar o fora em transcendência, numa fronteira, numa técnica imunológica, o modo-*alien* pode se concentrar e se fixar no poder do Estado, na disseminação espetacular que as redes sociais nos impõem a ponto de afetarem nossos circuitos neuronais; 2) ou pode se desafixar, deixar agir o fora que ele organiza, dando lugar a formas inusitadas de existência.



É por isso que devemos tomar cuidado com fórmulas como “somos todos *aliens*”, porque elas anulam diferenças políticas e existenciais fundamentais. Sou um expatriado, mas não estou em exílio;¹⁷ ser branco não é o mesmo que ser negro etc. Em vez de “somos todos *aliens*”, seria melhor dizer: nós somos todos atravessados por um modo-*alien*, mas não reagimos todos em uníssono, não simbolizamos o modo-*alien* da mesma maneira, não o vivemos da mesma forma, ou o amamos ou o odiamos.

Protocolo *Alien*, 5: amando o modo-*alien*

o o o o o o o o o

O *alien* é o encontro com o modo-*alien*

Tendo em vista que o *alien* não é de início alguém, nem mesmo uma coletividade de sujeitos, precisamos mudar o foco de nossa atenção teórica e argumentar o seguinte: o *alien* é, em primeiro lugar, o encontro com o modo-*alien*. Se a ficção científica explorou amplamente a questão do encontro, é porque o extraterrestre expressa, por excelência, a opacidade do estrangeiro que vem ao nosso encontro e sobre o qual nada sabemos. Não sabemos se ele(a) nos quer bem ou mal, se ele(a) nos traz guerra ou salvação (esse é um dos temas, por exemplo, do filme *A chegada*). E é bem no coração desse encontro que a dúvida se insinuará: isso realmente aconteceu? Foi real ou imaginação? Teria eu sonhado com esse ser tão diferente? (A esse respeito, deve-se mencionar que o primeiro encontro entre uma marciana e um terráqueo, n’*As Crônicas marcianas* de Bradbury, acontece num sonho). Teria eu conhecido um humano se passando por *alien*, ou um *alien* se passando por humano? Paira a loucura e falta a língua, pois não há língua comum, especialmente quando nem sabemos o que é a língua para o outro (esses barulhos? esses sinais? essas cores?).

¹⁷ Cf. SAID, *Reflections on exile and other essays*. No Brasil, SAID, *Reflexões sobre o exílio*.

Isso ocorre porque, como em todo verdadeiro encontro, na Terra ou em qualquer outro lugar, o real está em jogo, no sentido definido por Bataille e depois por Lacan: se a realidade é o nome de uma possibilidade efetuada, o real é o impossível. Em todo encontro, algo se efetua e algo permanece impossível, ontologicamente não efetuable. O *alien* é o encontro com o que não pode ser totalmente captado, com o que só se apresenta para mim, para os meus sentidos e para a minha compreensão de forma obscura e não objetiva, proveniente do que, em cada sujeito, excede o sujeito, para alguém e para além dele. O *alien* é a experiência de não-relação interna à relação: assim como “não há relação sexual” (Lacan), pode-se dizer que não há relação alienígena – e é isso, na verdade, que torna o encontro possível, esse espaço vago, essa não-coincidência subjetiva definitiva que serve de fonte ao desejo.

E o que eu farei, então, com esse encontro? Atribuirei razão, humanidade, sensibilidade à outra pessoa, ou me recusarei a fazê-lo?

*“O problema não consiste em saber se [...] podem raciocinar; tampouco interessa se falam ou não; o verdadeiro problema é este: podem eles sofrer?”*¹⁸

O *alien* é o encontro, mas pode-se recusar o encontro, fazendo do outro, então, objeto de uma extorsão, de uma manipulação por parte do “senhor”, o poder colonial, ExxonMobil, *International Thief Thief* (Fela Kuti). Reduzido a nada, a quase nada, o outro torna-se um objeto na frente do qual um sujeito se encontra. Recusar o encontro, tornar-se imune a ele, destruir aquilo que o torna possível, transformar a não-relação alienígena em escravidão, em dominação, é recusar-se a tornar presente, a trazer para perto, o mais distante. Pois encontrar vem do francês *encontrer*, no sentido de encontrar em seu caminho algo que não se esperava, encontrar-se na presença de algo inusitado. O que surpreende é a proximidade súbita com o *alien*, mesmo que seja difícil mensurar essa proximidade e a distância que ela encobre. O título do monumental filme de ficção científica de Steven Spielberg de 1977, *Contatos imediatos de terceiro Grau*, sugere uma gradação nessa proximidade: há encontros de primeiro grau, nos quais se descobre traços que parecem ser de extraterrestres, depois há a visão de um OVNI, e assim por diante, até que se chega ao encontro supremo — o encontro dos rostos, mesmo que não se saiba de qual tipo de rosto se trata, ou se o *alien* tem mesmo um rosto.



¹⁸ BENTHAM, *Uma introdução aos princípios da moral e da legislação*, p. 69.



Arrival (Denis Villeneuve, 2016)

o o o o o o o o o

Leibniz com Lévinas num exoplaneta povoado por heideggerianos livres da síndrome de Heimat

O “rosto” do outro... Devo fazer justiça à filosofia potente de Lévinas, à sua explicação de como o outro precede e inaugura qualquer formação subjetiva. Como mostrou François-David Sebbah, o rosto, para Lévinas, não é uma propriedade puramente humana: qualquer ser, extraterrestre ou não, pode ser, potencialmente, o portador de um rosto, ou seja, pode ser o estranho que apela, mesmo que silenciosamente, à minha responsabilidade.¹⁹

Contudo, deve-se observar que o *alien* não define algo necessariamente transcendente (é só uma das possibilidades), e sim algo *queer*, inatribuível a uma única modalidade ontológica. Além disso, não me parece que devamos temer – como o faz Lévinas em *Totalidade e infinito* – que a alteridade necessariamente desapareça, absorvida pela interioridade de um sujeito (Lévinas tinha em mente Sócrates e o sujeito filosófico que descobre a verdade lembrando-se dela, numa anamnese, como explica Platão no *Fédon*, por exemplo). Pois a alteridade só corre o risco de se dissolver no *self* quando a subjetividade humana em si desaparece e se torna – como experienciamos hoje – uma superfície dividida recombina de acordo com as demandas capitalistas, um objeto unidimensional moldado por tecnologias que buscam reduzir a diferença à identidade, a singularidade a uma trajetória previsível. Mas, fundamentalmente, a sentença de morte da exterioridade não é a interioridade em si, e sim as interioridades naufragadas e frágeis, que não conseguem mais funcionar sem vícios tecnológicos e drogas digitais, tornando-se refratárias ao fora que não são mais capazes de metabolizar, de simbolizar dentro de si mesmas.

A operação filosófica em questão consiste em mergulhar Lévinas na *Monadologia* de Leibniz (revida por Deleuze) para propor o seguinte: o outro não precisa ser salvo de ser incorporado, fagocitado por um sujeito, porque um sujeito é constituído pelo fora por meio do qual ele(a) existe. O Fora cósmico está contido na mônada, que inevitavelmente existe no fora:

“O ser-aí como mônada não precisa de nenhuma janela para conseguir ver algo pela primeira vez fora de si; não porque, como Leibniz pensa, todo ente já é acessível no interior da cápsula e, por isso, a mônada pode ser muito bem fechada e encapsulada em si, mas porque a mônada, o ser-aí, já se encontra, segundo o seu próprio ser (segundo a transcendência), fora, isto é, junto a um outro ente”.²⁰

¹⁹ Cf. SEBBAH, *Alien-effect*.

²⁰ HEIDEGGER, *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, p. 437.

1) A exterioridade cósmica atravessa todas as mônadas, nas quais ela se invagina, condensa-se, entra em letargia, sonha, torna-se pulsão;

2) E a mônada existe no fora, onde acontece de encontrar o outro como um *alien*, o modo-*alien* com o qual seu impulso cosmológico entra em correspondência. Toda mônada é uma cosmônada.

Protocolo Alien, 6:
Forjemos mentes livres,
acordemos nelas o fora adormecido,
atualizemos o virtual alienígena sem imperativo de efetuação

o o o o o o o o o o

“Não é *alien*, e sim lembrado” (Toni Morrison com Gilles Deleuze)

“Não existem estrangeiros. Existem apenas versões de nós mesmos; muitas delas nós não abraçamos, e da maioria desejamos nos proteger. Pois o estrangeiro não é desconhecido, e sim aleatório; não é alienígena, e sim lembrado; e é o caráter aleatório do encontro com nossos eus já conhecidos, ainda que não admitidos, que causa um sinal de alarme”.²¹

Se de fato o estranho é aquele que eu criei, e que uso para ocultar a minha própria estranheza, então, não, não existem estranhos. O que existe é o encontro ao acaso, mas no sentido em que é o próprio acaso que vem me encontrar. Esse encontro é o momento pelo qual meu próprio caráter estrangeiro é lembrado: uma estranheza virtual que não me ocupei de atualizar; espectros esquecidos no baú de promessas não cumpridas. O *alien* é o que retorna, não o que devém, confirmando a afirmação de Deleuze em seu livro sobre Nietzsche: “retornar [*revenir*], o ser do que se torna”, “revir [*revenir*] é o ser do próprio devir, o ser que se afirma no devir”.²² Portanto, o encontro com o outro não consiste em colocar duas entidades no mesmo espaço, com hora marcada ou em horário comercial; é, antes, na súbita correspondência de séries espaço-temporais divergentes, despertando o mais antigo nos elementos mais novos, que o encontro, mesmo que impossível, acontece.

o o o o o o o o o o

O Alienoceno: sem tempo e fora do lugar

Se o termo Antropoceno e todos os outros que se seguiram a ele – Capitaloceno, Plantationoceno etc. – buscam identificar nossa era, datar um momento de mutação que aconteceu no passado (tudo começou quando “x”, sendo “x” a colonização das Américas, a máquina de Watts, o teste nuclear no deserto no dia 16 de julho de 1945 etc.), eu proponho o termo Alienoceno para ir além dessa temporalidade restrita. O

²¹ MORRISON, *The origin of others*, pp. 29-30. No Brasil, MORRISON, *A origem dos outros*, s./p.

²² DELEUZE, *Nietzsche and philosophy*, pp. 48 e 24. No Brasil, DELEUZE, *Nietzsche e a filosofia*, pp. 65 e 37.

Alienoceno refere-se a um passado que não aconteceu – as promessas não cumpridas de libertação e de revolução – em vez de se limitar a uma descrição fatual, e entende o apocalipse como a arma utilizada pelo poder para impedir eternamente que a justiça, o amor e a beleza deem forma ao futuro.

O Alienoceno certamente também se baseia num diagnóstico dos tempos em que vivemos, descrevendo o estado do mundo – mudanças climáticas, neofascismo, racismo imunológico etc. –, mas abre espaço para um pensamento que nos permite recusar o ensaio hipnótico da lista sem fim dos horrores que nos subjagam. Desprovido de tempo, porém pulsando no meio do tempo, o Alienoceno examina o mundo que existe a partir daquele que não existe, daquele que deveria existir, que deveria ter existido se um comunismo não-opressivo tivesse se concretizado. O Alienoceno oferece, como posição estratégica, o lugar nenhum, de onde as situações ocorridas no mundo podem ser avaliadas.

A ampliação espaço-temporal acarretada pelo Alienoceno excede a moldura terrestre de Gaia: é hora de parar de entender o cosmos como um apêndice da Terra, de finalmente reconhecer que a revolução copernicana aboliu a falsa clivagem entre o sublunar e o supralunar, a Terra e o Céu, aqui e lá fora etc. O Fora não está separado da Terra, ideia que apenas reintroduz um mundo pré-copernicano, uma separação entre um Fora Grandioso, lá longe, e a Terra, cá embaixo: o Fora está, virtualmente, em toda parte, apenas esperando que nossas atualizações sejam percebidas, imaginadas, pensadas, aqui na Terra ou em outro planeta — o Fora é geo-lógico ou marteo-lógico, venusino-lógico — e num outro tempo. É todo o cosmos que revela seu modo-*alien*, seu tempo e seu espaço alienígenas.

“A vigilância estatal tentou me dar a noção para pôr fim à ruminação de réplicas psíquicas mais profundas. Engajando-se com planos além daqueles de uma sensibilidade mais óbvia, experimenta-se o Sol como algo além de uma fornalha peculiar a uma distância cósmica ideal. Por isso, percebo-me como um cidadão no meio de outras duzentas bilhões de galáxias, determinadas por uma avaliação astronômica em andamento. De acordo com certas especulações, pareço estar banhado em feitiços de saturação alienígena. Desse ponto de vista, podem me acusar de criar tempestades usando manipulação ótica infernal, ou comprovar que possuo um código opaco e invisível, cheio de feitiçaria do tipo auditivo”.²³

Consequentemente, o Alienoceno é um espaço-tempo de conflitos:

1) Nele proliferam os *aliens*-colonizadores, os *aliens* geocapitalistas, os *aliens* do ecofascismo que veem os estrangeiros e os povos indígenas como espécies alienígenas, os *aliens* que tentam identificar tudo, deixar tudo organizado, definido, reduzir o mundo a partes controláveis para que consigam recombinar e prever tudo. Esses são os *aliens* que conduzem os aparelhos ideológicos do humanismo, que interpelam sujeitos

²³ ALEXANDER, *Across the vapour gulf*, p. 17.

enquanto humanos precisamente por meio da exclusão daqueles considerados não-humanos, menos-que-humanos ou quase-humanos dessa categoria;

2) No entanto, como vimos com Fanon, existem “os outros”, aqueles que deixam o modo-*alien* falar em vez de tentar dominá-lo. De acordo com Althusser, os “aparelhos ideológicos de Estado” produzem um sujeito ao interpelá-lo, sendo a resposta uma forma de sujeição – como o policial chamando alguém que se vira ao ser chamado e, ao fazê-lo, subjuga-se, aceita a ordem e a lei. Mas, como observa Fred Moten, “acontece que, quando a polícia os chama, muitos não se viram, pois a experiência lhes diz que precisam correr”.²⁴ Não quero estender indevidamente a todos o que Moten diz sobre as principais vítimas da violência policial; mas, nos últimos anos, assistiu-se a uma intensificação dessa violência, tanto nos regimes populistas neofascistas de direita como nas social-democracias (como a França) que estão tendo dificuldades crescentes para manter suas políticas neoliberais. A esse respeito, a deserção das formas de subjetivação dominantes – dos aparelhos ideológicos de Estado aos aparelhos ideológicos do humano, incluindo a captura de atenção orquestrada pela neuro-engenharia das redes sociais – tem se provado cada vez mais decisiva, apontando para o maior desafio do protocolo *alien*: um novo regime de subjetividade que, atravessado pela força alienígena, faria surgir um comunismo do estranho.

o o o o o o o o o o

Um comunismo do estranho

O importante é perceber como o Alienoceno submete-se a fluxos não simétricos, compostos, por um lado, de *aliens* bárbaros e, por outro, de um modo-*alien* subversivo. De um lado, *aliens* no poder usando a categoria “humano” para impor sua política do progresso e, de outro, entidades capazes de deixar retornar o modo-*alien*, seja ele humano, não-humano ou inumano.

Portanto, um comunismo *alien* não consiste nem numa reapropriação da essência humana, nem num abandono do humano em prol de um pós-humano ou de um ciborgue. O objetivo, contudo, está longe de ser uma proibição fascista dos devires — aliás, os devires-trans devem ser endossados, medicamente e simbolicamente, pela sociedade; mas o devir-outro deve deixar espaço para o outro que retorna, assombrando o devir como sua parte maldita. Só teremos chance de escapar ao mandamento capitalista da transformação, do aprimoramento do corpo, de seu melhoramento incessante, se abrirmos tempo e espaço para o retorno (*le revenir*). Nesse sentido, o comunismo *alien*, assim como o comunismo dos *Manuscritos econômico-filosóficos* de Marx, está sujeito a um protocolo antropológico, ou seja, a uma reelaboração do humano. Mas a nova elaboração do humano que tento aqui esboçar não se submete nem ao ditame fetichista da tecnologia, nem à fantasia de uma organicidade não-técnica: o humano libera sua condição alienígena ao permitir a existência de uma natureza sem tempo, liberação possibilitada por tecnologias cosmológicas, ou seja, por tecnologias

²⁴ MOTEN, A *poetics of the undercommons*, p. 26.

entendidas como intercessões cosmológicas e não como operadores que forçam a extorsão da natureza.

Assim como o modo-*alien* não deve ser deixado nas mãos de *aliens* geocapitalistas, a política comunista do Alienoceno não pode deixar o fora para Elon Musk e para a economia extraterritorial, para aqueles que roubaram, capturaram e neutralizaram o fora.

Protocolo *Alien* 7: Gerando o Fora

O comunismo do estranho propõe, então, um protocolo alternativo, incompleto, incipiente, àqueles que querem se isolar em seu território, em sua comunidade, mas também àqueles que pensam que o capitalismo deve ser acelerado. Se há mesmo um “desejo pós-capitalista” (no sentido dado à expressão por Mark Fisher), ele não pode se limitar ao local, nem intensificar o global, nem ser puramente territorial, e nem mesmo apostar apenas nas vantagens absolutas da desterritorialização.

Protocolo *Alien*, 8: Abrir cada território ao seu fora-do-lugar, cada presente ao seu passado-fantasma, cada parte da Terra à sua extraterrestrialidade

Referências

- ALEXANDER, Will. *Across the vapour gulf*. New York: New Directions Poetry Pamphlets, 2017.
- BONA, Dénètem Touam. *Fugitif, où cours-tu?*. Paris: Presses Universitaires de France, 2016.
- BUTLER, Octavia E. *Lilith's brood*. New York: Grand Central Publishing, 2007 [No Brasil, em três volumes: *Despertar*. Trad. Heci Regina Candiani. São Paulo: Morro Branco, 2018; *Ritos de passagem*. Trad. Heci Regina Candiani. São Paulo: Morro Branco, 2019 e *Imago*. Trad. Heci Regina Candiani. São Paulo: Morro Branco, 2021].
- COLQUHOUN, Matt. Introduction. In: *Postcapitalist desires: Mark Fisher, the final lectures*. London: Repeater, 2021.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche and Philosophy*. New York: Columbia University, 2006 [No Brasil: *Nietzsche e a filosofia*. Trad. Mariana de Toledo Barbosa e Ovídio de Abreu Filho. São Paulo: n-1 edições, 2018].
- DERRIDA, Jacques. Faith and knowledge. In: DERRIDA, Jacques. *Acts of religion*. Ed. Gil Anidjar. New York: Routledge, 2002.
- ESHUN, Kodwo. *More brilliant than the sun: adventures in sonic fictions*. London: Quartet Books, 1998.
- FANON, Frantz. *The wretched of the Earth*. New York: Grove, 2004 [No Brasil: *Os condenados da Terra*. Trad. Enilce Albergaria Rocha e Lucy Magalhães. Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora, 2005].
- HEIDEGGER, Martin. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012.
- MORRISON, Toni. *The origin of others*. Cambridge: Harvard University, 2017.
- [No Brasil: *A origem dos outros: seis ensaios sobre racismo e literatura*. Trad. Fernanda Abreu. São Paulo: Companhia das Letras, 2019].
- MOTEN, Fred. *A poetics of the undercommons*. New York: Sputnik & Fizzle, 2016.
- NEYRAT, Frédéric; ROSS, Daniel. The black angel of history: afrofuturism's cosmic techniques. *Angelaki*, v. 25, n. 4, pp. 120-134, 2020.
- NEYRAT, Frédéric. *L'indemne: Heidegger et la destruction du monde*. Paris: Sens et Tonka, 2008.
- REICH, Steve. *Come out*. Nonesuch Records, 1987. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=aVXc9VeoB8>. Acesso em: 01 jun. 2021.
- SAID, Edward W. *Reflections on exile and other essays*. Cambridge: Harvard University, 2000.
- SEBBAH, François-David. Alien-effect: encounters of an other kind entirely. *Alienocene, stratum 7*, 2020. Disponível em: <https://alienocene.com/2020/06/07/alien-effect-encounters-of-an-other-kind-entirely/>. Acesso em: 26 mai. 2021.
- SINKER, Mark. Loving the alien/In advance of the landing. *The Wire*, n. 96, 1992 [No Brasil: *Amando o alien*. *Rizoma.net*: afrofuturismo. Disponível em: http://intervencao urbana.org/rizoma/rizoma_afrofuturismo.pdf. Acesso em: 26 mai. 2021].
- ZAKIYYAH, Iman Jackson. *Becoming human: matter and meaning in an antiblack world*. New York: New York University, 2020.

Recebido em 16 de maio de 2021

Aprovado em 11 de junho de 2021



III [Série: “(DES)”]
(Amora Julia, 2018)

Colagem - Giz pastel sobre
páginas antigas de revistas.
Dimensão: 35cm x 24cm.

Gaia e Ctônia

Gaia and Ctonia

Giorgio Agamben

Tradução do original italiano e resumo por Andityas Soares de Moura Costa Matos

Resumo: Neste breve e denso ensaio, o filósofo italiano compara duas dimensões da terra conforme pensadas originalmente pelos gregos, a superfície onde tudo floresce, personificada na deusa Gaia, e os misteriosos subterrâneos compreendidos sob o signo de Ctônia. Contudo, mais do que uma reflexão estratigráfica, com o presente texto Agamben pretende indicar a inseparabilidade da esfera dos mortos em relação àquela dos vivos, concluindo que uma sociedade que, como a nossa, rompeu seus laços com Ctônia, na realidade cria para si uma dimensão em que a vida se torna impossível, assim como a política.

Palavras-chave: Gaia; Ctônia; terra; vida; morte.

Abstract: In this brief and dense essay, the Italian philosopher compares two dimensions of the earth as originally thought by the Greeks, the surface where everything flourishes, personified in the goddess Gaia, and the mysterious subterranean areas understood under the sign of Ctonia. However, more than a stratigraphic reflection, with this text Agamben intends to indicate the inseparability of the sphere of the dead in relation to that of the living, concluding that a society that, like ours, broke its ties with Ctonia, in reality creates for itself a dimension in which life becomes impossible, as well as politics.

Keywords: Gaia; Ctonia; Earth; life; death.

I.

No grego clássico, a terra tem dos nomes que correspondem a duas entidades distintas, talvez até opostas: *ge* (ou *gaia*) e *chthon*. Ao contrário de uma teoria hoje difundida, os homens não habitam apenas *gaia*, mas tem sobretudo a ver com *chthon*, que em algumas narrativas míticas assume a forma de uma deusa cujo nome é *Chthonie*, Ctônia. Assim, no início da teologia de Ferécides de Siro, são elencadas três divindades: Zeus, Chronos e Chthonie, acrescentando o autor que “a Chthonie coube o nome de *Ge* depois que Zeus a apresentou com a terra (*gen*)”. Ainda que a identidade da deusa permaneça indefinida, em relação a ela *Ge* é uma figura acessória, quase um nome ulterior de Chthonie. Não menos significativo é que em Homero os homens sejam definidos com o adjetivo *epichthonioi* (ctônicos, que estão sobre *chthon*), enquanto o adjetivo *epigaios* ou *epigeios* se refere apenas às plantas e aos animais.

O fato é que *chthon* e *ge* nomeiam dois aspectos de terra por assim dizer geologicamente antitéticos: *chthon* é a face externa do mundo inferior, a terra da superfície para baixo, *ge* é a terra da superfície para cima, a face que a terra volta para o céu. A essa diversidade



Este é um artigo publicado em acesso aberto (Open Access) sob a licença Creative Commons Attribution, que permite uso, distribuição e reprodução em qualquer meio, sem restrições desde que sem fins comerciais e que o trabalho original seja corretamente citado.

estratigráfica corresponde a diferença das práticas e das funções: *chthon* não é cultivável e dela não se pode extrair alimento, escapa da oposição cidade/campo e não é um bem que possa ser possuído; *ge*, por outro lado, como o epônimo hino homérico recorda com ênfase, “nutre tudo aquilo que está sobre *chthon*” (*epi chthoni*) e produz colheitas e bens que enriquecem os homens: para aqueles que *ge* honra com sua benevolência, “os sulcos da gleba que dão vida estão carregados de frutos, nos campos prospera o gado e a casa se enche de riquezas e governam com leis justas as cidades das belas mulheres” (vv. 9-11).

A teogonia de Ferécides contém o mais antigo testemunho sobre a relação entre *Ge* e *Chthon*, entre Gaia e Ctônia. Um fragmento conservado de Clemente de Alexandria define a natureza dessa relação ao detalhar que Zeus se une em matrimônio com Chthonie e quando, segundo o rito nupcial dos *anakalypteria*, a esposa retira o véu e aparece nua para o esposo, Zeus a recobre com “um manto grande e belo”, no qual “bordou com várias cores *Ge* e *Ogeno* (Oceano).” *Chthon*, a terra inferior, é então algo abissal que não pode se mostrar em sua nudez e a veste com a qual o deus a recobre não é outra coisa que Gaia, a terra superior. Uma passagem da *Caverna das ninfas* de Porfírio nos informa que Ferécides caracterizava a dimensão ctônica como profundidade, “falando de recessos (*mychous*), fossos (*bothrous*), cavernas (*antra*)”, concebidos como as portas (*thyras*, *pylas*) que as almas cruzam no nascimento e na morte. A terra é uma realidade dupla: Ctônia é o fundo informe e escondido que Gaia cobre com seu variado bordado de colinas, campos floridos, aldeias, bosques e rebanhos.

Na Teogônia de Hesíodo a terra também tem duas faces. Gaia, “base sólida de todas as coisas”, é a primeira criatura do Chaos, mas o elemento ctônico é evocado logo depois e, como em Ferécides, definido com o termo *mychos*: “o escuro Tártaro no profundo da terra de amplos caminhos (*mychoi chthonos euryodeies*)”. Onde a diferença estratigráfica entre os dois aspectos da terra aparece com maior clareza é no hino homérico a Deméter. Já no início, quando o poeta descreve a cena do rapto de Perséfone enquanto recolhe flores, Gaia é evocada duas vezes, em ambos os casos como a superfície florida que a terra dirige ao céu: “as rosas, os açafreões, as belas violetas em um prado macio e as íris, os jacintos e os narcisos que Gaia faz crescer segundo a vontade do deus” (...) “ao perfume das flores todo o céu no alto e a terra sorriram”. Mas nesse mesmo instante, “*chthon* dos vastos caminhos se escancarou (*chane*) na planície de Nísio e daí saiu (*orosen*) com seus cavalos imortais o senhor dos muitos hóspedes”. Que se trata de um movimento que vem debaixo em direção à superfície é sublinhado pelo verbo *ornymi*, que significa “subir, alçar-se”, quase como que do fundo ctônico da terra o deus aflorasse sobre Gaia, a face da terra que olha em direção ao céu. Mais a frente, quando é a própria Perséfone a narrar a Deméter o seu rapto, o movimento se inverte e é Gaia, por sua vez, que se abre (*gaia d’enerthe koresen*) para que “o senhor dos muitos hóspedes” possa arrastá-la para debaixo da terra com seu carro de ouro (vv. 429-431). É como se a terra tivesse duas portas ou aberturas, uma que se abre do profundo em direção a Gea e uma que de Gea conduz ao abismo de Ctônia.

Na realidade, não se trata de duas portas, mas de um só limiar que pertence inteiramente a *chthon*. O verbo que no

hino se refere a Gaia não é *chaino*, escancarar, mas *choreo*, que significa simplesmente “abrir espaço”. Gaia não se abre, mas abre espaço para o trânsito de Proserpina; a própria ideia de uma passagem entre o alto e o baixo, de uma profundidade (*profundus: altus et fundus*) é intimamente ctônica e, como a Sibila recorda a Eneias, a porta de Dite é sobretudo voltada para o inferior (*facilis descensus Averno...*). O termo latino correspondente a *chthon* não é *tellus*, que designa uma extensão horizontal, mas *humus*, que implica uma direção para baixo (cf. *humare*, enterrar), e é significativo que dele tenha sido tirado o nome para o homem (*hominem appellari quia sit humo natus*). Que no mundo clássico o homem seja “humano” – ou seja, terrestre – nada tem a ver com Gaia, com a superfície da terra que olha o céu, mas antes de tudo com uma íntima conexão com a esfera ctônica da profundidade.

Que *chthon* evoque a ideia de uma abertura ou de uma passagem é evidente no adjetivo que em Homero e em Hesíodo acompanha constantemente o termo: *eyryodeia*, que podemos traduzir como “do amplo caminho” só se não nos esquecermos que *odos* evoca a ideia do trânsito em direção a uma meta, nesse caso o mundo dos mortos, uma viagem que todos estamos destinados a fazer (é possível que ao escrever *facilis descensus* Virgílio tenha se recordado da fórmula homérica).

Em Roma uma abertura circular chamada *mundus*, que segundo a lenda foi escavada por Rômulo no momento de fundação da cidade, punha em comunicação o mundo dos vivos com aquele ctônico dos mortos. A abertura, fechada por uma pedra chamada *manalis lapis*, era aberta três vezes por ano, e naqueles dias, nos quais se dizia

que *mundus patet*, o mundo está aberto, “as coisas ocultas e escondidas da religião dos manes eram trazidas à luz e reveladas” e quase todas as atividades públicas eram suspensas. Em um artigo exemplar, Vendryes demonstrou que o significa original do nosso termo “mundo” não é, como sempre se sustentou, uma tradução do grego *kosmos*, mas deriva precisamente do limiar circular que desvelava o “mundo” dos mortos. A cidade antiga se funda sobre o “mundo” porque os homens habitam na abertura que une a terra celeste e aquela subterrânea, o mundo dos vivos e aquele dos mortos, o presente e o passado, e é por meio da relação entre esses dois mundos que se torna possível para eles orientar suas ações e encontrar inspiração para o futuro.

O homem é não só ligado no seu próprio nome à esfera ctônica, mas também o seu mundo e o próprio horizonte de sua existência confinam com os recessos de Ctônia. O homem é, no sentido literal do termo, um ser do profundo.

II.

Uma cultura ctônica por excelência é a etrusca. Quem percorre atônito as necrópoles esparsas nos campos da Tuscia percebe imediatamente que os etruscos habitavam Ctônia e não Gaia, não só porque deles nos restou essencialmente o que tinha a ver com os mortos, mas também e sobretudo porque, ainda que os locais que escolheram para suas moradas – chamá-las de cidades seria talvez impróprio – estejam aparentemente sob a superfície de Gaia, na verdade eles se sentiam em casa nas profundezas verticais de *chthon*. Daí seu gosto pelas cavernas e outros recessos escavados na pedra, daí sua predileção pelos altos desfiladeiros e as gargantas, as paredes íngremes de rocha vulcânica

que se precipitam em direção a um rio ou a um riacho. Quem de repente se vê diante de Cava Buia perto de Blera ou nas ruas cravadas na rocha em San Giuliano sabe que não se encontra mais sobre a superfície de Gaia, mas certamente *ad portam inferi*, em uma das passagens que penetram nos declives de Ctônia.

Esse caráter inconfundivelmente subterrâneo dos lugares etruscos, se comparado a outras regiões da Itália, pode ser também expresso dizendo que aquilo que temos diante dos olhos não é propriamente uma paisagem. A afável e costumeira paisagem que se abraça serenamente com o olhar e desaparece no horizonte pertence a Gaia: na verticalidade ctônica toda paisagem some, todo horizonte desaparece e deixa lugar ao rosto feroz e nunca visto da natureza. E aqui, nos canais rebeldes e nos abismos, onde não sabemos o que fazer com a paisagem, a terra é mais tenaz e inflexível do que qualquer *pietas* paisagística – às portas de Dite o deus se fez tão próximo e resistente que já não exigia mais nenhuma religião.

É graças a essa inabalável dedicação ctônica que os etruscos construíram e cuidaram com tanta diligência das casas dos seus mortos, e não, como se poderia pensar, o contrário. Não amavam a morte mais do que a vida, mas a vida era para eles inseparável da profundidade de Ctônia, podiam habitar os vales de Gaia e cultivar seus campos contanto que nunca se esquecessem do seu verdadeiro lar vertical. Por isso, nas tumbas escavadas na rocha ou nos túmulos, não temos que lidar apenas com os mortos, não imaginamos só os corpos deitados sobre sarcófagos vazios, mas percebemos juntos os movimentos, os gestos e os desejos dos vivos que os construíram. Que a vida seja tanto mais

amável quanto mais ternamente custodia em si a memória de Ctônia, que seja possível edificar uma civilização sem nunca excluir a esfera dos mortos, que haja entre o presente e o passado e entre os vivos e os mortos uma intensa comunidade e uma continuidade ininterrupta – este é o legado que esse povo transmitiu à humanidade.

III.

Em 1979, James E. Lovelock, um químico inglês que tinha colaborado ativamente no programa de exploração espacial da NASA, publicou *Gaia: a new look at life on Earth*. No centro do livro há uma hipótese que um artigo escrito com Lynn Margulis cinco anos antes na revista *Tellus* tinha antecipado nos seguintes termos: “o conjunto dos organismos vivos que constituem a biosfera podem agir como uma entidade singular para regular a composição química, o Ph superficial e talvez até mesmo o clima. Chamamos ‘hipótese Gaia’ a concepção da biosfera como um sistema ativo de controle e adaptação, capaz de manter a terra em homeostase”. A escolha do termo Gaia, que foi sugerido a Lovelock por William Golding – um escritor que tinha descrito magistralmente a perversa vocação da humanidade no romance *O senhor das moscas* – não é certamente casual: como o artigo detalha, os autores identificavam os limites da vida na atmosfera e se interessavam “só em menor medida pelos limites internos constituídos pela interface entre as partes internas da terra, não sujeitas à influência dos processos da superfície” (p. 4). Todavia, não menos significativo é um fato que os autores não parecem – ao menos naquele momento – considerar, qual seja, que a devastação e a poluição de Gaia atingiram seu nível máximo exatamente quando os habitantes da

terra decidiram extrair a energia necessária às suas novas e crescentes necessidades das profundezas de Ctônia, sob a forma daquele resíduo fóssil de milhões de seres vivos que viveram em um passado remoto que chamamos de petróleo.

Segundo toda evidência, a identificação dos limites da biosfera com a superfície da terra e com a atmosfera não pode ser mantida: a biosfera não pode existir sem a troca e a “interface” com a tanatosfera ctônica, os vivos e os mortos devem ser pensados juntos.

O que aconteceu na modernidade é que, de fato, os homens se esqueceram e recalçaram sua relação com a esfera ctônica; não habitam mais Chthon, mas apenas Gaia. Todavia, quanto mais eliminavam da sua vida a esfera da morte, mais a sua existência de tornava

invivível; quanto mais perdiam toda familiaridade com as profundidades de Ctônia, reduzida como todo resto a objeto de exploração, mais a amável superfície de Gaia era progressivamente envenenada e destruída. E aquilo que temos hoje diante dos olhos é a extrema deriva desse recalque da morte: para salvar suas vidas de uma suposta e confusa ameaça, os homens renunciam a tudo que as torna dignas de serem vividas. E no final, Gaia, a terra já sem profundidade que perdeu toda memória do lar subterrâneo dos mortos, está agora integralmente à mercê do medo e da morte. Só poderão se curar desse medo os que reencontrarem a memória da sua dupla casa, que recordarem que humana é só aquela vida na qual Gaia e Ctônia permanecem inseparáveis e unidas.

ru.i.do [ruj'du] *sm* 1 clamour, tumult, row. 2 say. 9 fig fame.
ruído de água corrente de motor knocking of a tread. **um ruído surdo** a batter-
ru.i.do.sa.men.te [ruj'd'ozam'eti] *adv* terously, blatantly, tumultuously.
ru.i.do.so [ruj'd'ozu] *adj* 1 noisy, boisterous. 2 uproarious, tumultuous. 3 loud. 4 fig sensational, causing a stir. 5 pompous, showy, ostentatious. 6 blatant, rackety.
ru.im [ru'i] *adj m+f (pl ruins)* 1 bad, ill. *agiram de maneira ruim* / they acted badly. 2 unsavoury, awful. *o tempo estava muito ruim* / the weather was terrible. 3 wretched, miserable. *eles passaram um tempo ruim* / they had thin times. 4 vile, rotten, wicked. *ele é um homem muito ruim* / he is a wicked man. 5 rascally, ill-natured. 6 useless, worthless. 7 *bras, pop* gangrenous (said of a wound). 8 atrocious, cruel. 9 poor, inferior. *a um ruim, ruim e meio* a thief to catch a thief.
ru.i.na [ru'ina] *sf* 1 ruin, wreck. *foi tudo para a ruína* / everything went to wreck and ruin. *levaram-no à ruína* / they brought him to ruin. *ele é uma ruína daquilo que era* / he is a wreck of his former self. 2 downfall, collapse. 3 destruction, deterioration. 4 shipwreck. 5 havoc. 6 ruins. 7 relics. 8 debris. 9 ruination, destruction. *cair em ruínas* to fall into ruin. *causar a própria ruína* to cut one's own throat. *causar a própria ruína* to destroy oneself. *iminença da ruína* imminence of ruin.
ru.i.na.ri.a [ru'ina.ri.a] *sf* 1 ruin, wreck. 2 tumult.

native or inhabitant of the old Ottoman Empire including Albania, Macedonia and Thrace. • *adj* Rumelian.

ru.men [F'umêj] *sm (pl rumens, rúmenes)* rumen, paunch.

ru.mi.na.ção [ruminas'aw] *sf (pl ruminações)* 1 rumination, chewing of the cud. 2 fig reflection, meditation. 3 fig pondering, consideration.

ru.mi.na.do [rumin'adu] *adj* that underwent rumination, that was ruminated, pondered or pondered.

ru.mi.na.dor [ruminadu] *sm* 1 ruminator, nating.

ru.mi.na.do [ruminadu] *sm* 1 paunch, 2 rumen, 3 ad.

rup.tu.ra [ru. . .] *sf* 1 act or effect of breaking, breakage. 2 disruption, rupture. 3 breach. 4 fracture, break. 5 rent, rip, crack. 6 *Med* hernia. 7 union. 8 interruption. 9 abrupt. 10 sunderance, severance. 11 parting. *ruptura das linhas inimigas* breakthrough. *ruptura de noivado* break-up of an engagement. *ruptura de pneumática* blowout. *ruptura de tubulação* pipe burst.

ru.ral [ru'aw] *adj m+f (pl rurais)* 1 rural, pertaining to the countryside. 2 bucolic, sylvan. 5 bucolic.

ru.ta [ru.ta] *sf* 1 route, way, path.

be meant for. c) to be destined or intended for.

des.ti.na.tá.rio [destinat'aru] *sm* addressee, receiver, consignee. *sem destinatário* unnamable, unclaimed.

des.tin.gir [desti'zir] *vt+vint+vpr* 1 to discolour, bleach, lose colour, fade. 2 to remove the colour.

des.ti.no [dest'inu] *sm* 1 destiny, lot, fatality, future, fortune. 2 destination, appointment, designation, designment. 3 purpose, intention, aim, end.

des.ti.no [dest'inu] *sm* *bras, coloq* folly, madness, craziness.

des.tin.ta.gem [destit'azêj] *sf* bleaching, discolouring, discoloration, discolorment.

des.tin.to [dest'itu] *adj* discoloured, colourless, faded.

des.ti.tu.i.ção [destitwis'aw] *sf (pl destituições)* 1 dismissal, deposing. 2 deprivation, need, want, destitution. 3 abandonment, forsaking.

des.ti.tu.i.do [destitu'idu] *adj* 1 dismissed, deposed, deprived of an office or employment. 2 wanting, destitute, needy, ousted. 3 unprovided, void, devoid, unaccommodated, bare.

des.ti.tu.i.ri.o [destitu'iru] *vt+vpr* 1 to depose, demit, dis-

untwirl. **des.tran.que** [destran'ke] *sm* 1 untwirl, 2 untwirl.

des.tra.tar [destrat'ar] *vt* 1 to twist, 2 to twist (language), insult, outrage.

des.tra.to [destr'atu] *sm* mistreatment.

des.tra.van.car [destravak'ar] *vt* = *desatrarancar*.

des.tra.var [destrav'ar] *vt* to unlock, unfetter, unshackle, stop braking.

des.trei.na.do [destrein'adu] *adj* untrained, unprepared, out of practice.

des.tre.lar [destrel'ar] *vt* = *desatrelar*.

des.tre.par [destrep'ar] *vt+vint* to come down, clamber down, descend.

des.tre.za [destr'eza] *sf* 1 dexterity, ability, skill, skillfulness, handiness, deftness, knack. 2 expertness, aptitude, ingenuity, cleverness, adroitness, cunning.

3 facility, finesse, art, artfulness. 4 craft, feat, slight. 5 readiness, quickness. **destreza digital** finger dexterity. **destreza manual** manual dexterity.

des.tri.ba.li.zar [distribaliz'ar] *vt* to take (Indian) away from one's environment.

des.tro.ni.za.ção [destronizas'aw] *sf (pl destronizações)* dethronement, deposition.

des.tro.ni.zar [destroniz'ar] *vt* to dethrone, unthroned, disenthroned, decrown, depose.

des.tru.i.ção [destruis'aw] *sf (pl destruições)* 1 destruction, devastation, rack and ruin, ruination, ravage, havoc, overthrow, wreck. 2 dissolution, annihilation, extermination, extinction.

des.tru.i.do [destru'idu] *adj* 1 destroyed, ruined. 2 extinguished, demolished.

des.tru.i.dor [destruid'or] *sm* destructor, destroyer, impairer, annihilator, exterminator, waster.

des.tru.i.ri.o [destru'iru] *vt+vpr* 1 to destroy, ruin, wreck, 2 to demolish, unmake, undo, 4 to exterminate, 5 to demolish, unmake, undo, 4 to exterminate, 5 to demolish, unmake, undo, 4 to exterminate.

des.tru.i.ri.o [destru'iru] *vt+vpr* 1 to destroy, ruin, wreck, 2 to demolish, unmake, undo, 4 to exterminate, 5 to demolish, unmake, undo, 4 to exterminate.

des.tru.i.ri.o [destru'iru] *vt+vpr* 1 to destroy, ruin, wreck, 2 to demolish, unmake, undo, 4 to exterminate, 5 to demolish, unmake, undo, 4 to exterminate.

des.tru.i.ri.o [destru'iru] *vt+vpr* 1 to destroy, ruin, wreck, 2 to demolish, unmake, undo, 4 to exterminate, 5 to demolish, unmake, undo, 4 to exterminate.

des.tru.i.ri.o [destru'iru] *vt+vpr* 1 to destroy, ruin, wreck, 2 to demolish, unmake, undo, 4 to exterminate, 5 to demolish, unmake, undo, 4 to exterminate.

des.tru.i.ri.o [destru'iru] *vt+vpr* 1 to destroy, ruin, wreck, 2 to demolish, unmake, undo, 4 to exterminate, 5 to demolish, unmake, undo, 4 to exterminate.

I [Série: "Isto Não É Sobre Nós" (Desdobramentos)]
 (Amora Julia, 2018/2021)
 Serigrafia e Colagem sobre papel.
 Dimensões: 120 cm x 65 cm.

Homo ludens: da situação do jogo ao jogo da situação

Homo ludens: from the situation of the game to the game of situation

Joyce Karine de Sá Souza*

Resumo: O objetivo deste texto é apresentar a noção de jogo formulada pela Internacional Situacionista em sua fase inicial (1957 – 1960), marcada pela crítica à alienação na arte e na cultura assimiladas pela estrutura econômica capitalista burguesa. Vinculado à ideia de construção de situações, o jogo assume a função de unir a teoria à práxis e, para compreendê-lo, é preciso descrever o que os situacionistas entendem por decomposição na arte e a influência de Johan Huizinga quando desenvolvem a crítica contra a mercadorização da cultura, característica do capitalismo. Se, conforme defendiam os situacionistas, é necessário desenvolver uma nova maneira de viver que eleve a vida ao que a arte prometia, é por meio do jogo e da construção de situações que eles entendem que os obstáculos da alienação espetacular-mercantil podem ser aniquilados.

Abstract: The objective of this paper is to introduce the notion of game formulated by the Situationist International in its initial phase (1957 – 1960), characterized by the criticism of alienation in art and culture assimilated by the bourgeois capitalist economic structure. Linked to the idea of construction of situations, the game takes on the function of uniting theory and praxis and, in order to understand it, it is necessary to describe what the situationists mean by decay in art and the influence of Johan Huizinga while developing the criticism against the commodification of culture, characteristic of capitalism. If, as situationists argued, it is necessary to develop a new way of living that elevates life to what art promised, it is through game and the construction of situations that they understand that the obstacles of spectacular-commodity alienation can be annihilated.

Palavras-chave: jogo; situacionistas; sociedade do espetáculo; alienação.

Keywords: game; situationists; society of spectacle; alienation.



Este é um artigo publicado em acesso aberto (Open Access) sob a licença Creative Commons Attribution, que permite uso, distribuição e reprodução em qualquer meio, sem restrições desde que sem fins comerciais e que o trabalho original seja corretamente citado.

* Doutora em Direito & Justiça pela Universidade Federal de Minas Gerais. Professora de Filosofia do Direito no Curso de Direito da Nova Faculdade (Contagem, Minas Gerais). Autora dos livros *Desalienar o poder, viver o jogo: uma crítica situacionista ao direito* (Max Limonad, 2020) e *A violência do nómos: elementos para uma leitura crítica dos fundamentos do direito* (Expert/UFGM, 2021). E-mail: joykssouza@gmail.com Outros textos em <https://ufmg.academia.edu/JoyceKSSouza>

Introdução¹

Em setembro de 1956 foi realizado o *Primeiro Congresso Mundial de Artistas Livres* na cidade de Alba (Itália), organizado pelo Movimento Internacional por uma Bauhaus Imaginista (MIBI)² e com participação de integrantes de outros grupos artísticos que concordavam ser necessário desenvolver a “experimentação para criar novos ambientes com o objetivo de suscitar novos comportamentos e abrir caminho à civilização do jogo”.³ No ano subsequente, foi realizada uma conferência em Cosio d’Arroscia (Itália) que terminou com a decisão de unir completamente os grupos representados naquele encontro: Internacional Letrista,⁴ Movimento Internacional por uma Bauhaus Imaginista e Comitê Psicogeográfico.⁵ Nesse dia foi fundada a Internacional Situacionista (I.S).

A Internacional Situacionista foi marcada por cisões e expulsões durante sua existência até sua dissolução por Guy

Debord em 1972. Guy Debord, Pinot Gallizio, Constant, Asger Jorn, Raoul Vaneigem, Michèle Bernstein, Mohamed Dahou entre outras pessoas, como pintores alemães e escandinavos, compuseram a Internacional Situacionista que, durante o período de suas atividades, não reuniu mais do que 70 membros e nunca mais do que 12 ao mesmo tempo, sendo que dezenove se desligaram e quarenta e cinco foram expulsos.⁶ Assim como ocorreu na Internacional Letrista, Debord exigia dos membros da Internacional Situacionista total entrega e disciplina e a característica de reduzir o grupo a um número mínimo de pessoas atendia a esse propósito.⁷ Postura semelhante ao que ocorreu em organizações russas revolucionárias marcada por purgas e cisões. De acordo com Reis, o Partido Operário Social-Democrata (POSDR) foi marcado por numerosas cisões, principalmente entre bolcheviques e mencheviques, duas alas que existiam no interior do partido desde 1903, saindo vencedora a tese da maioria (os

¹ Este artigo é resultado parcial da pesquisa realizada durante o Doutorado em Direito & Justiça no Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais.

² Movimento artístico e cultural fundado em 1954 pelo pintor Pinot Gallizio e por Asger Jorn, o MIBI contava com a colaboração comunitária entre pintores, arquitetos e outros artistas.

³ JAPPE, Guy Debord, p. 83.

⁴ Movimento fundado em 1952 por Guy Debord e dissidentes do Letrismo. O Letrismo, fundado em 1946 pelo poeta romeno radicado em Paris Isidore Isou (1925 – 2007) e pelo francês Gabriel Pomerand (1925 – 1972), foi um movimento que tinha por objetivo transformar os fundamentos da arte e da estética, seja na poesia, no teatro ou no cinema, e estender tal transformação a outros âmbitos da atividade humana, sejam artísticos ou sociais. A letra era o elemento central de suas atividades, pois consideravam que a palavra havia sido assassinada pela propaganda. Devido a divergências internas, os membros do letrismo se dividiram e formaram grupos diferentes: os externistas, os isouistas e a Internacional Letrista. Para Guy Debord, dissidente do Letrismo e um dos fundadores da Internacional Letrista, os “letristas de direita” eram demasiado artistas e cultuavam a criatividade, dando lugar a um perigoso idealismo. O fato que marcou o rompimento entre Debord e Isou ocorreu em outubro de 1952 quando a “esquerda” do movimento letrista interrompeu uma coletiva de imprensa de Charles Chaplin que promovia o filme *Luzes da Ribalta* em Paris. Logo Isou tratou de entregar os responsáveis para a imprensa, criticando os panfletos distribuídos e afirmando que a criatividade de Chaplin era inabalável.

⁵ Conforme explico em *Desalienar o poder, viver o jogo: uma crítica situacionista ao direito*, a psicogeografia era o termo que a Internacional Letrista utilizava para a observação sistemática de diferentes zonas da cidade e de lugares precisos. Postulavam uma nova forma de experimentar a cidade sem que se precisasse necessariamente mudá-la. Os efeitos produzidos por diferentes ambientes geográficos e os impactos que causavam no comportamento das pessoas eram resultados de estados afetivos decorrentes da interação com o meio circundante.

⁶ SOUSA; BLUME, *Urbanismo unitário*.

⁷ DEBORD, *Informe sobre las construcción de situaciones y sobre las condiciones de la organización e la acción de la tendencia situacionista internacional*, p. 215.

bolcheviques, em russo) capitaneada por Lênin segundo a qual o partido deveria ser uma estrutura exclusivista, altamente comprometida e especializada em técnicas revolucionárias. Na mesma oportunidade, a tese do jovem Trotsky, representante da minoria (os *mencheviques* em russo), que anos mais tarde a renegaria ao se submeter ao entendimento de Lênin, foi vencida. Segundo Trotsky, o partido deveria ser uma estrutura aberta e democrática que congregasse todos os interessados, sem necessidade de especialização e dedicação integral, o que, de fato, era problemático naquele momento como bem notara Lênin, já que o POSDR era um partido ilegal. Todavia, deve-se ter em mente a advertência do jovem Trotsky que, naquela época, cunhou a famosa tese do substituísmo, segundo a qual se a tese de Lênin saísse vencedora, como de fato ocorreu, o partido acabaria substituindo o povo, inaugurando uma dinâmica em que, posteriormente, o Comitê Central do Partido substituiria o Partido e, por fim, o Comitê Central seria substituído por uma figura pessoal, tal como, dramaticamente, revelou-se verdadeiro na história da Revolução Russa, a qual culminou com o domínio pessoal de Stálin.⁸ Em 1912 os bolcheviques se proclamaram como um partido singular, uma vez que “abria-se uma separação radical entre as duas

alas, porque dizia respeito a orientações de incidência imediata nos movimentos sociais em curso”.⁹ Nesse sentido, o método de purgar e cindir em relação àqueles que não se enquadram em determinada orientação disciplinar, muito antes da I.S, já era praticada pelas organizações revolucionárias russas e também, infelizmente, norteou o método disciplinar debordiano, como se observa não apenas na Internacional Letrista, mas também na Internacional Situacionista.

Durante os primeiros anos da Internacional Situacionista, suas atividades giraram em torno da colaboração entre Debord e Jorn, sendo depois ampliadas com as contribuições de outros membros, como Constant e Gallizio¹⁰ na arquitetura e na pintura, e Vaneigem na teorização das ideias situacionistas. Os situacionistas defendiam que a passividade e a conformidade observada na vida burguesa deveriam ser substituídas pela perplexidade de desejos inteiramente novos. Assim, o fascínio e a paixão pelas mercadorias seriam abandonados ao se experimentar uma vida não alienada pelo consumo. Para os situacionistas, a exploração do ser humano em um contexto capitalista faz morrer suas paixões, desejos e afetos. A unidade entre arte e vida, portanto, é central caso se objetive romper com a alienação característica de uma sociedade

⁸ Cf. DEUTSCHER, *O profeta armado*; DEUTSCHER, *O profeta desarmado*; DEUTSCHER, *O profeta banido*; e FAUSTO, *Trotsky*.

⁹ REIS, *A revolução que mudou o mundo*, s/p.

¹⁰ “Contudo, as divergências tornam-se insuperáveis. Durante o Verão de 1960, Constant é obrigado a deixar a I.S. antes de se tornar um alvo polêmico como ‘tecnocrata’, ainda que, mais tarde, tenha apoiado o movimento dos provos em Amsterdão (I.S., 11/66). Pinot Gallizio é expulso no mesmo mês, embora em termos mais honrosos, por ter sabido resistir à tentação de uma carreira pessoal nas galerias de arte (I.S. 5/10). Finalmente, Jorn, pouco resignado a deixar-se dominar por uma organização, separa-se amigavelmente da I.S em 1961. Em contrapartida, a exclusão da secção alemã e a cisão de quase todos os escandinavos – os ‘nashistas’ – na Primavera de 1962 ocorrem numa atmosfera de sectarismo e de ódio recíproco. Já em agosto de 1961, aquando da quinta conferência da I.S, em Gotemburgo, Suécia, é votada uma resolução que define qualquer produção de obra de arte como ‘anti-situacionista’, acabando assim praticamente com o programa de contestação da cultura a partir do interior. A unidade da I.S. é enfim conquistada em 1962 à custa da redução da organização a um número mínimo” (JAPPE, *Guy Debord*, pp. 87-88).

capitalista alicerçada no consumo. Alienação esta que afasta as práticas sociais de suas potencialidades na construção de outros mundos ao naturalizar a forma de vida capitalista como a única possível.

Guy Debord, principal protagonista da I.S, denomina de *espetáculo* essa alienação que desativa a potencialidade revolucionária das práticas sociais. Ele compreendeu que a mercadorização de todas as relações sociais e do próprio ser humano é fundamento central para a manutenção do espetáculo. Em 1967, quando publicou *A sociedade do espetáculo*, Debord desenvolveu em 221 parágrafos-tese sua teoria crítica a respeito da vida social e demonstrou como, em uma sociedade alienada pelo capitalismo, todos são transformados em espectadores passivos e consumidores de suas próprias aparências. Tal se deve porque, conforme constatou, já não é mais possível separar as relações sociais, políticas ou artísticas de relações de produção, distribuição e consumo de mercadorias. Com efeito, a crítica situacionista denuncia e enfrenta a expansão da economia capitalista burguesa que se dá no fluxo incontrolável da mercadoria.

Os situacionistas tinham por objetivo desenvolver meios concretos para mudar a atmosfera do cotidiano aprisionado pelo espetáculo, desnaturalizando-o. Para elevar a vida ao que a arte prometia, era preciso que fossem criadas técnicas de intensificação das sensações que distinguissem as práticas meramente artísticas das que pudessem efetivamente revolucionar o cotidiano. E qual seria o papel da Internacional Situacionista

nesse contexto? Para compreendê-lo, em primeiro lugar, deve-se frisar que os situacionistas não pretendiam restaurar a credibilidade ou a estima da arte que foi transformada em mercadoria – tornada burguesa – mas, ao contrário, tinham por objetivo colocar a cultura em relação a uma crítica e a uma prática de contestação, rompimento e desnaturalização do capitalismo. E como isso seria feito? Por meio de um trabalho coletivo organizado com a potencialidade de construir novos ambientes que fossem o resultado e o instrumento de novos comportamentos.

Em segundo lugar, deve-se compreender que a tarefa central da Internacional Situacionista “é a construção de situações, ou seja, a construção concreta de ambientes momentâneos de vida e sua transformação em uma qualidade afetiva superior”.¹¹ Para tanto, deve-se negar a arte enquanto privilégio da classe dominante e como produto de consumo, reconhecendo-se que se tornou uma das principais alienações da sociedade do espetáculo. Enquanto o mundo burguês mantiver coesão por meio da propaganda publicitária, a cultura ficará à mercê do mercado de consumo e assim se dissolverá no comércio estético corrente. Os situacionistas desejavam acabar com o mundo do espetáculo rechaçando o espetáculo do fim do mundo. Portanto, o problema não é a criação de novas estéticas, mas de rompimento total com um sistema que transforma tudo, inclusive a arte, em mercadoria.

O objetivo deste texto é apresentar a noção de jogo formulada pela I.S em sua fase inicial (1957-1960), marcada pela

¹¹ DEBORD, *Informe sobre la construcción de situaciones y sobre las condiciones de la organización y la acción de la tendencia situacionista internacional*, p. 215, tradução nossa. Original: “[...] es la construcción de situaciones, es decir, la construcción concreta de ambientes momentâneos de la vida y su transformación en una cualidad afectiva superior”.

crítica à alienação na arte e na cultura assimiladas pela estrutura econômica capitalista burguesa. Vinculado à ideia de construção de situações, o jogo assume a função de unir a teoria à práxis e, para compreendê-lo, é preciso descrever o que os situacionistas entendem por decomposição na arte e a influência de Johan Huizinga quando desenvolvem a crítica contra a mercadorização da cultura, característica do capitalismo. Se, conforme defendiam os situacionistas, é necessário desenvolver uma nova maneira de viver que eleve a vida ao que a arte prometia, é por meio do jogo e da construção de situações que eles entendem que os obstáculos da alienação do espetáculo podem ser aniquilados, conforme será demonstrado nas próximas seções.

1. Os situacionistas contra a decomposição da cultura espetacular-mercantil

Na última edição da *Potlatch*, revista do grupo Internacional Letrista,¹² Debord publicou um texto intitulado *Um esforço a mais se quereis ser situacionistas*, claramente um desvio do título de um panfleto que o Marquês de Sade incluiu em seu livro *Filosofia na alcova*, publicado em 1795, intitulado *Franceses, mais um esforço se quereis ser republicanos*, no qual Sade conclama aos revolucionários franceses a abolir a religião e os costumes baseados na moral cristã se quisessem um governo realmente

republicano e instaurar um verdadeira república erotizada em que as individualidades burguesas se dissolveriam diante do império impessoal dos desejos de todos e de cada um.¹³ No texto de Debord é demonstrado que a arte e a cultura em geral alcançaram um tal estado de decomposição após a Primeira Guerra Mundial que já não se pode levar em conta ideias que foram sufocadas pelo ostracismo econômico-cultural. Aqui ele se refere às vanguardas que se formaram no contexto do pós-guerra, como o dadaísmo, o surrealismo e o lettrismo, as quais falharam miseravelmente na tentativa de levar adiante propostas de rompimento com a racionalidade burguesa. Na verdade, para Debord, tais movimentos foram assimilados pela lógica do mercado e suas obras foram transformadas em propriedade privada.

A decomposição se dá por meio do processo pelo qual as formas culturais tradicionais se destruíram como consequência do surgimento do capitalismo. Segundo definição situacionista, decomposição é um

Processo pelo qual as formas culturais tradicionais se desconstruíram como consequência do surgimento de meios superiores de dominação da natureza que permitem e exigem construções culturais superiores. Há uma fase ativa de decomposição, demolição efetiva das antigas superestruturas – que termina por volta de 1930 – e uma fase de repetição que tem dominado desde então. O atraso na transição da decomposição para as novas construções está ligado ao atraso na liquidação revolucionária do capitalismo.¹⁴

¹² DEBORD, *Encore un effort si vous voulez être situationnistes*, pp. 269 - 277.

¹³ Cf. SADE, *A filosofia na alcova, ou, os preceptores imorais*, pp. 125 - 171.

¹⁴ VV. AA., *Definiciones*, p. 18, tradução nossa. Original: "Proceso por el que las formas culturales tradicionales se han desconstruido a sí mismas como consecuencia de la aparición de medios superiores de dominación de la naturaleza que permiten y exigen construcciones culturales superiores. Se distingue una fase activa de descomposición, demolición efectiva de las viejas superestructuras – que acaba hacia 1930 – y una fase de repetición que domina desde entonces. El retraso en el paso de la descomposición a construcciones nuevas está ligado al retraso de la liquidación revolucionaria del capitalismo".

Dessa forma, os modos de ação tradicionais também estariam fadados a ser assimilados pela lógica do mercado e toda criação passaria a ser objeto de comércio, tema que Debord desenvolverá de forma inédita em seu tempo n'A sociedade do espetáculo, a tal ponto que autores contemporâneos como Giorgio Agamben entendem que até hoje a mais elucidativa teoria da sociedade é aquela exposta por Guy Debord. Somente avançando rumo a proposições teóricas que superem teorias obsoletas que garantem a reprodução de estruturas alienantes de dominação seria possível abrir caminho para um futuro compatível com um novo uso do mundo.

A cultura e a alienação da sociedade do espetáculo são eixos centrais para compreender a crítica situacionista. Em *Informe sobre a construção de situações e sobre as condições da organização e de ação da tendência situacionista internacional*,¹⁵ Guy Debord traça os elementos provisórios dessa crítica. É um texto no qual Guy, com então vinte anos, desenvolve a primeira apresentação sistemática de suas ideias. Nele, Debord retoma algumas críticas feitas pela Internacional Letrista e as desenvolve de maneira mais refinada mediante uma argumentação que, como descreve Jappe, “se alimenta simultaneamente dos textos de juventude de Marx e de Hegel, mas também da prosa do século XVII e dos textos de Saint-Just”.¹⁶

Segundo Debord, a principal preocupação da Internacional Situacionista é utilizar certos meios de ação já existentes e desenvolver outros novos que possam ser aplicados contra o espetáculo. Isso de acordo com a

perspectiva de que o capitalismo inventa formas de luta que, na verdade, maquiagem as oposições de classe e, portanto, acabam por reformar constantemente suas bases objetivando sua própria manutenção e sem compromisso com as transformações sociais e políticas necessárias para findar com a alienação mercantil que o espetáculo reproduz constantemente.

Para os situacionistas é fundamental fazer uma análise crítica da cultura para que se compreenda que nela, elemento da superestrutura, encontra-se o reflexo e a prefiguração da aplicação dos meios de ação dispostos em uma sociedade, ao contrário da constatação de Marx em sua análise sobre a relação entre infraestrutura e superestrutura. No livro *Contribuição crítica da economia política*, Marx analisa a sociedade capitalista por meio de temas como a mercadoria, o dinheiro, a relação da produção com a distribuição, troca e consumo e ainda lança bases para a compreensão da economia política, além disso, apresenta um corpo teórico no qual desenvolve elementos para que a sociedade capitalista possa ser analisada de forma sistemática e por meio de formulações teóricas mais sólidas. No prefácio, Marx explica que, localizadas na superestrutura, as relações jurídicas, políticas, culturais ou as formas do Estado não podem ser explicadas por si mesmas, sendo necessário compreender que tais relações possuem raízes nas condições materiais de existência. Constata que o ser humano, independente da manifestação de sua vontade, entra em relações determinadas pelas relações de produção que “correspondem a um grau determinado de desenvolvimento de suas

¹⁵ DEBORD, *Informe sobre la construcción de situaciones y sobre las condiciones de la organización y la acción de la tendencia situacionista internacional*, pp. 205-220.

¹⁶ JAPPE, Guy Debord, p. 84.

forças produtivas materiais”.¹⁷ Marx chama de infraestrutura a totalidade das relações econômicas de produção que, por sua vez, condicionaria a superestrutura de uma sociedade, ou seja, seus processos de vida social, política e intelectual.

Segundo Debord, contrariamente ao marxismo “ortodoxo”, os situacionistas entendem que o atraso nas transformações da superestrutura, em específico em relação à cultura, é o que retarda a mudança da base da sociedade.¹⁸ Aqui há uma inversão da concepção marxiana em que se postula que sem alterar a infraestrutura, ou seja, as relações econômicas de produção, não seria possível transformar a superestrutura, na qual se insere a cultura. Debord conclui que a transformação necessária da infraestrutura é lenta devido aos erros e às debilidades produzidas na superestrutura. Assim, é preciso reforçar a batalha no campo do ócio e dos lazes e encará-la como o novo teatro da luta de classes. O papel da cultura seria fundamental nesse sentido, desde que se percebesse que a decomposição que conduz a produção cultural possui um aspecto econômico e alienante. Os situacionistas não adotam uma postura anticultural, mas se colocam no “outro lado da cultura”. Assim explicam:

Estamos a favor da cultura. Não antes dela, mas depois. Dizemos que a cultura deve ser realizada, superando-a como uma esfera separada; ou seja, não apenas como um campo reservado aos especialistas, mas como um campo de produção especializada que

não afeta diretamente a construção da vida, incluindo a dos próprios especialistas.¹⁹

Os situacionistas compreendiam que a “libertação” da cultura moderna numa sociedade burguesa nada mais era do que uma tática para neutralizar sua potencialidade de prática revolucionária.²⁰ Enquanto a arte se limitar a ser expressão das paixões do velho mundo estará condenada a ser conservada como mercadoria de troca. Como observou Jappe, a sociedade burguesa compreendeu isso muito bem: “a neutralização das vanguardas artísticas torna-se, portanto, uma das principais preocupações da propaganda burguesa”.²¹

Examinando o futurismo, o dadaísmo e o surrealismo, vanguardas artísticas que marcaram o século XX, os situacionistas perceberam que na arte se operam continuamente movimentos pretensamente revolucionários, mas que, ao serem assimilados nas teias da estrutura capitalista, acabam se tornando armas contrarrevolucionárias. O futurismo, que se caracterizava pela subversão na literatura e nas artes, ao reproduzir um otimismo pueril pela técnica e pela grande indústria, desintegrou-se ao não desenvolver uma visão teórica mais completa do seu tempo, tendo, ao final, acabado por colaborar com o fascismo; o dadaísmo, constituído por refugiados e desertores da Primeira Guerra Mundial que rechaçavam todos os valores da sociedade burguesa por meio de manifestações de destruição da arte e

¹⁷ MARX, *Contribuição à crítica da economia política*, p. 47.

¹⁸ JAPPE, *Guy Debord*, p. 84.

¹⁹ VV. AA, *La vanguardia de la presencia*, p. 292, grifo nosso, tradução nossa. Original: “Estamos a favor de la cultura. No antes de ella, sino después. Decimos que ha que realizarla, superándola en tanto que esfera separada; no sólo como dominio reservado a los especialistas, sino como dominio de una producción especializada que no afecta directamente a la construcción de la vida, incluida la de los propios especialistas”.

²⁰ VV.AA, *El sentido de la descomposición del arte*, p. 65.

²¹ JAPPE, *Guy Debord*, p. 84.

da escrita, dissolveu-se devido à sua atuação puramente negativa e não propositiva. Já o surrealismo, ao apostar no inconsciente como grande força vital, acabou por decretar seu fracasso ideológico e, segundo Debord, mais ainda quando se observasse a supuração espiritualista de seus primeiros dirigentes, assim como a mediocridade de seus epígonos – uma crítica direta a André Breton. Ademais, para os situacionistas, o papel do sonho, que com tanto empenho os surrealistas haviam elogiado, foi o de permitir continuar dormindo.

Debord percebeu que os movimentos culturais que antes protestavam contra o vazio da sociedade burguesa acabaram se transformando em uma afirmação positiva desse vazio. Para os situacionistas, o esvaziamento da cultura de seu matiz contestador resulta na repetição de uma estética incapaz de ter uma posição ideológica revolucionária ou de criar algo novo, instalando-se uma nulidade dissimulada e domada pelas rédeas da racionalidade capitalista. Debord, diante de tal constatação, defendia a distinção entre a cultura estético-comercial e a criatividade revolucionária,²² demonstrando a necessidade de superar a arte enquanto esfera alienada do consumo. Nesse sentido, em uma de suas frases inversivas tão ao gosto de Marx (“armas da crítica” e “crítica das armas”, “filosofia da miséria” e “miséria da filosofia” etc.) não se tratava de organizar o espetáculo da recusa, mas de recusar a organização do espetáculo e, para tanto, conforme explica Raoul Vaneigem no relatório da Quinta Conferência da Internacional Situacionista realizada em Goteborg (Suécia), em 1961, “os elementos de

destruição do espetáculo devem deixar precisamente de ser obras de arte”.²³

Os situacionistas concluem que a decomposição na esfera da cultura é uma decomposição total da sociedade capitalista. Quando os critérios de criação cultural viram elementos da atividade publicitária, o exercício de juízos “críticos” acaba por criar pseudosujeitos de discussão cultural, para usar uma expressão debordiana.²⁴ A “consciência traumatizada” dos críticos modernistas e dos artistas modernos seria uma consequência do naufrágio provocado pela expressão artística como esfera autônoma e como fim absoluto, ou seja, alienada e separada de uma crítica social que procura ser realizada e não meramente transformada em obra de arte para ser comercializada.

Para os situacionistas, a aparição de outras dimensões de atividade cultural, ainda que lenta, deflagraria um processo que a estética comercial não conseguiria impulsionar. Portanto, uma radical oposição contra a decomposição não poderia ficar restrita às ruínas de um sistema que desenvolve uma crítica burguesa, mas deve articular ação revolucionária com uma prática cultural efetivamente crítica, ou seja, que procure uma transformação radical da vida. Nesse contexto, os criadores de uma nova cultura têm a tarefa de inventar meios de ação direta sobre o afetivo. Esta é a finalidade do jogo situacionista, conforme será demonstrado nas seguintes seções.

²² HOME, *Assalto à cultura*, p. 61.

²³ VANEIGEM *apud* HOME, *Assalto à cultura*, p. 65.

²⁴ DEBORD, *Informe sobre la construcción de situaciones y sobre las condiciones de la organización y la acción de la tendencia situacionista internacional*, p. 211.

2. “O que chamamos de *construir situações*”?²⁵

Os situacionistas consideravam a atividade cultural como um método de construção experimental da vida cotidiana que se desenvolve a partir da ampliação do ócio e da dissolução da divisão do trabalho artístico. Nesse sentido, a arte de situação, ou seja, não alienada, possibilitaria a passagem de uma arte revolucionária utópica, característica de um surrealismo envelhecido, para uma arte revolucionária experimental a partir da organização de revolucionários profissionais da cultura. Os situacionistas reivindicam, portanto, a tarefa prática de superar e aniquilar a decomposição na arte mediante a construção de situações.²⁶

A “situação” vai além de um mero conceito de arte. Os situacionistas se colocam numa perspectiva social e política rechaçando as atividades artísticas tradicionais, que já não conseguem superar a dicotomia entre momentos artísticos e momentos de uma vida efetivamente experimental. Quando falam em “criar situações”, referem-se à busca de uma organização dialética de realidades parciais e passageiras, uma vez que a situação nunca é um fim em si mesmo. Ao contrário da obra de arte, cada situação conserva o presente e o nega ao mesmo tempo em que se encaminha para sua inevitável destruição. A situação construída é formada pelos gestos compreendidos em determinado ambiente na direção de uma vida experimental e não espetacularizada pelo consumo mercantil. Assim, uma *nova realidade*

seria constituída pelas construções situacionistas.

Uma prática situacionista somente faria sentido para aqueles que têm uma postura ativa na construção de situações que propiciem ambientes capazes de possibilitar a realização de desejos e afetos castrados pela racionalidade burguesa. Todavia, não se trata de uma tática individual ou que se limite a explicar a formação de situações do ponto de vista de um especialista: trata-se de procurar a aplicação possível de elementos constitutivos da situação a ser edificada. Por isso, a situação construída é eminentemente coletiva tanto na sua preparação quanto no seu desenvolvimento.²⁷ Além disso, conforme explicam os situacionistas:

Qual é o nosso objetivo? Criar situações. Não há dúvida de que em todos os momentos as pessoas tentaram intervir diretamente no meio ambiente em algum momento de suas vidas. Pensamos apenas que não estavam reunidos os meios para uma extensão quantitativa e qualitativa de tais construções, que continuavam ocorrendo de forma isolada e parcial. A religião, e mais tarde o espetáculo artístico, foram os meios que concretizaram a incapacidade de realizar esse desejo. O movimento de desaparecimento desses meios, facilmente verificável, anda de mãos dadas com o desenvolvimento material do mundo, que deve ser entendido em seu sentido mais amplo. A construção de situações não depende diretamente da energia atômica; e nem de automação ou revolução social, uma vez que as experiências podem ser realizadas na ausência de algumas condições que o futuro certamente deve preencher. A demora de qualquer setor no avanço total de nosso tempo nos priva dos meios que gostaríamos de dispor, dada a esterilidade de nosso campo atual. Mas agora que a história permite que tal perspectiva apareça pela primeira vez, prazeres menores parecem indignos de atenção. [...] Somos partidários do esquecimento. Esquecemos nosso passado e vamos esquecer nosso presente. Não nos

²⁵ VV.AA., *El sentido de la descomposición del arte*, p. 68.

²⁶ DEBORD, *Tesis sobre la revolución cultural*, pp. 23-24.

²⁷ VV.AA., *Problemas preliminares a la construcción de una situación*, p. 16.

reconhecemos contemporâneos de quem se contenta com pouco.²⁸

A preocupação dos situacionistas em relação à organização dos lazes passa pela possibilidade de provocar ou revelar comportamentos que rompam com a passividade provocada pela organização empresarial do lazer e da arte, assim como pela natureza espetacular da sociedade capitalista. Para eles, o cinema, o teatro e outras artes tradicionais se transformaram em espetáculos passivos e, portanto, devem dar lugar às situações nas quais formas experimentais de um jogo revolucionário possam ser desenvolvidas. É nesse cenário que, para os situacionistas, a criação de situações está intimamente ligada à ideia de jogo. Para compreender tal constatação, é preciso passar pelo jogo de Huizinga.

3. O jogo de Huizinga

Inspirados pelo livro do holandês Johan Huizinga (1872 – 1945), *Homo ludens*,²⁹ os situacionistas desenvolveram a tese de que o jogo foi despotencializado com o desenvolvimento das forças produtivas e é necessário transformar o jogo em uma ética revolucionária que efetivamente rompa com qualquer distinção entre brincadeira e seriedade ou entre arte e

cotidiano, tema que é retomado na contemporaneidade por Giorgio Agamben quando, ao se referir à deposição do direito, alude à possibilidade de brincar com ele,³⁰ do mesmo modo que, por exemplo, Nietzsche lia o fragmento de Heráclito no qual ele caracteriza Zeus como a criança divina que, sem finalidade, culpa ou destino, simplesmente brinca com a realidade, criando-a, destruindo-a e recriando-a, como um castelo de areia, sem qualquer objetivo a não ser o próprio prazer do jogo.³¹

Para Huizinga, o jogo é mais antigo do que a cultura. Isso porque a cultura pressupõe a existência das sociedades humanas. Diferentemente, o jogo, muito antes destas, já se encontrava presente na vida animal. Como o jogo ultrapassa a esfera da vida humana, ele não está ligado a qualquer grau de civilização ou limitado à humanidade. Todavia, é na cultura que o jogo se transforma em um elemento que a acompanha e marca as sociedades humanas desde as origens até suas fases mais avançadas. Perpassando pela linguagem, pelo mito, pelo direito e pelo culto, Huizinga define que cada uma dessas esferas constitui atividades arquetípicas de jogo. Observa que, nas crianças e nos animais, o jogo é uma atividade livre e voluntária,

²⁸ VV.AA., La nostalgia por debajo de todo, p. 36, tradução nossa. Original: “¿Cuál es nuestro objetivo? Crear situaciones. No cabe duda de que en todas las épocas las personas han intentado intervenir directamente sobre el entorno en algún momento de su vida. Pensamos únicamente que no se reunían los medios para una extensión cuantitativa y cualitativa de tales construcciones, que seguían dándose de modo aislado y parcial. La religión, y después el espectáculo artístico, fueron los derivados que paliaron la incapacidad para cumplir este deseo. El movimiento de desaparición de estos derivados, fácilmente constatable, marcha pareja con el desarrollo material del mundo, que hay que comprender en su más amplio sentido. La construcción de situaciones no depende directamente de la energía atómica; y tampoco de la automatización o la revolución social, puesto que las experiencias pueden ser emprendidas a falta de algunas condiciones que el futuro debe realizar sin duda. El retraso de cualquier sector en el avance total de nuestro tiempo nos priva de medios de los que querríamos disponer, dada la esterilidad de nuestro campo actual. Pero ahora que la historia permite que aparezca por primera vez una perspectiva de este orden, placeres más pequeños nos parecen indignos de atención. [...] Nosotros somos partidarios del olvido. Olvidamos nuestro pasado y olvidaremos nuestro presente. No nos reconocemos contemporáneos de quienes se contentan con poco”.

²⁹ Cf. HUIZINGA, *Homo ludens*.

³⁰ AGAMBEN, *Elogio da profanação*, pp. 58-72.

³¹ Cf. NIETZSCHE, *A filosofia na era trágica dos gregos*.

mas no indivíduo adulto se transforma em algo supérfluo e descartável. Nesse sentido, o jogo, para os adultos, é praticado em momentos de ócio, uma vez que se contrapõe às noções de obrigação e dever, constituindo uma função cultural que, em qualquer momento, pode ser adiada ou suspensa diante das imposições “práticas” do capital.

A partir dessa análise, Huizinga constata que uma das principais características do jogo é o fato de ser livre e, precisamente devido a tal fato, é expressão da liberdade. Não se caracteriza por ser um dever moral ou uma tarefa. Todavia, essa característica do jogo não impede que ele seja realizado com seriedade, não havendo um contraste nítido entre o que é sério e o que é jogo. Tal se dá porque o jogo pode ser processado com seriedade, sendo capaz de absorver inteiramente o jogador, como se vê, de fato, em muitos jogos infantis e de povos tidos como “primitivos”, o que foi deslumbrantemente documentado, por exemplo, em *Tristes tropiques*, de Claude Lévi-Strauss.³² Sem dúvida, um dos traços mais marcantes do jogo é a indistinção entre atividade lúdica e atividade séria. Portanto, o jogo não é a antítese da seriedade. Daí porque o jogo não é um exercício superficial, mas *desinteressado*. Na medida em que tem uma finalidade autônoma e se realiza tendo em vista a satisfação consistente na própria realização, o jogo se projeta para fora dos hábitos da vida “comum”, ou seja, se

apresenta como um *intervalo* na vida cotidiana. Conforme Huizinga:

Resumindo, podemos dizer, portanto, que o jogo, no seu aspecto formal, é uma ação livre realizada “como se”, e sentida como situada fora da vida ordinária, mas que, apesar de tudo, pode absorver completamente o jogador, sem haver nenhum interesse material nela ou obtenção de qualquer benefício, que se executa dentro de um determinado tempo e um determinado espaço, que se desenvolve em uma ordem sujeita a regras e que dá origem a associações que tendem a se cercar de mistério ou a se disfarçar para se colocar a parte do mundo habitual.³³

Além do jogo ser processado em um espaço espiritual isolado do ambiente rotineiro, outras características que também o definem são a *tensão* e a *incerteza*. Huizinga observa que a essência do espírito lúdico é colocar o jogador a correr riscos e a suportar a tensão que se apresenta durante a realização do jogo. A incerteza em relação ao resultado intensifica a participação do jogador, levando-o a tratar o jogo com seriedade. Assim, unem-se às qualidades do jogo a possibilidade de azar ou de sorte em relação ao resultado, mas, antes de tudo, a característica da *competição*. Para Huizinga, a competição possui um caráter autônomo, dado que a ação começa e termina em si mesma, dissociada do resultado.³⁴

A atividade lúdica nas sociedades humanas, segundo Huizinga, é presença ativa em todos os processos culturais e foi característica marcante de todas as sociedades desde suas fases mais primitivas. Seja no ritual, com sua origem

³² Cf. LÉVI-STRAUSS, *Tristes trópicos*.

³³ HUIZINGA, *Homo ludens*, p. 27, tradução nossa. Original: “Resumiendo, podemos decir, por tanto, que el juego, en su aspecto formal, es una acción libre ejecutada “como si”, y sentida como situada fuera de la vida corriente, pero que, a pesar de todo, puede absorber por completo al jugador, sin que haya en ella ningún interés material ni se obtenga en ella provecho alguno, que se ejecuta dentro de un determinado tiempo y un determinado espacio, que se desarrolla en un orden sometido a reglas y que da origen a asociaciones que propenden a rodearse de misterio o a disfrazarse para destacarse del mundo habitual”.

³⁴ HUIZINGA, *Homo ludens*, p. 71.

no jogo sagrado, ou nas regras de guerra e nas convenções sociais baseadas em modelos lúdicos, o jogo é característico das sociedades humanas. Assim, o espírito de competição lúdica é um impulso social mais antigo do que a cultura propriamente dita. Todavia, isso não implica que a cultura tenha sua origem no jogo, mas que ela surge no jogo e enquanto jogo.³⁵

Huizinga demonstra que a partir do século XIX – não se trata de uma coincidência ser esta a época de hegemonização do capitalismo industrial nos países avançados –, com a crescente regulamentação e sistematização dos esportes, o jogo foi perdendo gradualmente seu caráter lúdico e passou a ser levado cada vez mais a sério, em um sentido diferente daquela seriedade que tinha a criança e o primitivo. Com efeito, as grandes competições de massa tornaram o jogo estéril, uma vez que o seu conteúdo lúdico sofreu uma atrofia quase completa. Huizinga afirma que a publicidade conferida aos jogos em campeonatos públicos e torneios mundiais, além de envolver um alto grau de organização técnica e complexidade científica, demonstra que o verdadeiro espírito lúdico estava condenado ao desaparecimento.

Conforme constata Huizinga, no verdadeiro jogo o ser humano joga como uma criança, despretensiosamente. Todavia, a profissionalização dos jogadores, o excesso de seriedade e o interesse material nas competições e resultados transformaram o jogo em uma lucrativa atividade. A consequência dessa situação é que o jogo se tornou um triunfo comercial e tecnológico, envolvendo preocupações puramente

utilitárias. Os negócios se transformaram em jogo e o jogo, ócio transformado em negócio, foi lançado no abismo agonístico do lucro.

Johan Huizinga denuncia o fato de o jogo ter sido assimilado pela lógica econômica, sendo introduzido nas indústrias e nas empresas como elemento de competição que tem por objetivo a maximização do rendimento dos empregados. Nesse sentido, o fator lúdico se torna útil para o processo de produção econômica; esta se apropria do elemento esportivo enquanto estratégia de negócios. Seja na propaganda e na publicidade, nas quais o jogo é transformado em evento lucrativo, seja no uso mercantil para a aceleração da produção, o jogo se perdeu em uma estéril sistematização interessada e interesseira própria de procedimentos comerciais e mercadológicos. O jogo, destituído do seu originário caráter lúdico, se tornou mecanismo condicionado por fatores econômicos.

Ao analisar a arte contemporânea, Huizinga afirma que é mais difícil definir o elemento lúdico do que o elemento comercial no processo de “produção” da obra de arte.³⁶ Não significa que na arte contemporânea a produção artística não tenha um elemento lúdico. Contudo, Huizinga observou que desde o final do século XIX a arte foi se convertendo em um processo cada vez mais individual, tendo por objetivo satisfazer necessidades estéticas pessoais. Como consequência, foi paulatinamente perdendo sua qualidade de socialização. Além disso, a arte passou a ter um valor cultural independente de outras formas artísticas de caráter

³⁵ HUIZINGA, *Homo ludens*, p. 220.

³⁶ HUIZINGA, *Homo ludens*, p. 254.

público.³⁷ Alguns fatores contribuíram para que tal situação acontecesse. Em primeiro lugar, a influência dos meios técnicos na reprodução fotográfica e das obras de arte em geral, tal como já notara Walter Benjamin no seminal ensaio *A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica*;³⁸ em segundo lugar, a ideia de originalidade, que se converteu em fundamento necessário para a produção artística.

Segundo Huizinga, quando a produção artística é mecanizada, ela passa a funcionar diretamente para o mercado e, nesse sentido, o elemento lúdico é apartado. A influência da publicidade e da especialização da crítica artística faz com que a arte tenha uma base econômica na qual se empregam formas lúdicas da cultura em um jogo falso e interessado, mas que, todavia, é carregado de seriedade na busca pelo lucro. Huizinga cita, por exemplo, a multidão de fãs, sedentos por constantes novidades, que idolatram artistas como deuses e que se transformam em meros espectadores de um jogo cujo propósito é render vantagens para um nicho de mercado.

Huizinga conclui que na sociedade moderna passa a haver uma confusão entre jogo e negócios, assim como ocorreu nos esportes. Ademais, a arte é despotencializada quando o caráter lúdico da criação artística é direcionado por cálculos comerciais. Huizinga ainda conclui que: “A cultura moderna é apenas jogada e, quando parece que joga, seu jogo é falso. Entretanto, à medida que nos aproximamos de nossa própria

época, torna-se mais difícil distinguir nas manifestações culturais o jogo do que ele não é”.³⁹

4. O jogo situacionista

Influenciados pela obra de Huizinga, os situacionistas conferem ao jogo um lugar essencial na construção das situações. Todavia, Debord e os situacionistas traçam algumas distinções em relação à concepção desenvolvida em *Homo ludens*. A primeira delas é a negação radical da competição como característica do caráter lúdico e a segunda é a compreensão do jogo como parte da vida cotidiana. Além disso, contrapõem a tese de Huizinga segundo a qual o jogo não possui conteúdo ético. Segundo Debord, o jogo situacionista não se distingue de uma ação ética quando praticado por aqueles que pretendem viver em um mundo de liberdade, ou seja, livre da racionalidade capitalista de mercado.⁴⁰ Trata-se de uma ética revolucionária na medida em que aposta na potencialidade de transformação da vida alienada do lúdico.

Os situacionistas concordam com Huizinga em sua constatação de que o jogo perdeu suas funções sociais, que havia tido nas sociedades primitivas, devido ao intenso processo de assimilação pelas forças produtivas que o transformaram em um grande negócio. É a partir desse ponto que defendem que o jogo deve ser esvaziado de todo elemento competitivo, uma vez que a competição foi transformada em mecanismo autônomo e impulso produtivo

³⁷ HUIZINGA, *Homo ludens*, p. 256.

³⁸ Cf. BENJAMIN, *A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica*, pp. 221-254.

³⁹ HUIZINGA, *Homo ludens*, p. 262, tradução nossa. Original: “La cultura moderna apenas si se juega y, cuando parece que juega, su juego es falso. Entretanto, a medida que nos aproximamos a nuestra propia época, se hace más difícil distinguir en las manifestaciones culturales el juego de lo que no lo es”.

⁴⁰ DEBORD, *Informe sobre la construcción de situaciones y sobre las condiciones de la organización y la acción de la tendencia situacionista internacional*, p. 217.

destinado a gerar ganhos individuais. Segundo os situacionistas:

A questão do ganhar ou perder, quase indissociável da atividade lúdica até então, está ligada a todas as demais manifestações de tensão entre os indivíduos pela apropriação dos bens. A sensação de transcendência de ganhar o jogo, que produz satisfações concretas frequentemente ilusórias, é o produto perverso de uma sociedade perversa, explorada por todas as formas conservadoras que se servem dela para mascarar a monotonia e atrocidade das condições de jogo que eles impõem.⁴¹

Aqui os situacionistas criticam as formas modernas de jogo nas quais as pessoas se identificam com os jogadores profissionais ou com suas equipes, do mesmo modo como se identificam com os homens de Estado que vivem e decidem em seu lugar. Os situacionistas ainda constatarem que a atração das massas pelos esportes e pelos ídolos superou a atração pelos partidos políticos, mas que essa transformação nada mais representa do que o surgimento de novos ídolos enganosos. Ao final, o resultado é o mesmo. Tal significa que a aceitação dócil de pseudogozos produzidos por tais competições se pode juntar uma revolta puramente espetacular. Para Debord, “isso mostra que a própria insatisfação tornou-se mercadoria, a partir do momento em que a abundância econômica foi capaz de estender sua produção até o tratamento dessa matéria-prima”.⁴² Desenrolam-se falsas oposições e confrontos superficiais que motivam um interesse sub-lúdico que instalam papéis ilusórios destinados a

banalizar competições de qualidades fantasmáticas.

Dessa forma, no mundo contemporâneo não haveria participação direta no jogo, mas uma representação da vida espelhada em outros, com a qual se sacia um ideal de ego ou se obtém a simples sensação de se estar vivo. Trata-se de uma hierarquia do consumo inserida na oposição espetacular das competições, uma vez que aqueles que consomem estão inseridos em um jogo no qual a disputa por valores fictícios e arbitrários é hierarquizada de acordo com as regras de um jogo miserável e alienado. Segundo Debord, “sob as oposições espetaculares esconde-se a *unidade da miséria*” que mascara as contradições reais reprimidas e, nesse sentido, o estágio particular de miséria mantida pelo espetáculo “não passa de uma imagem de unificação feliz cercada de desolação e pavor; ocupa o centro tranquilo da desgraça”.⁴³ Além disso, o jogo espetacular é uma forma de fazer com que os indivíduos retornem a estágios pueris cuja experiência é sistematicamente alienada.

Assim, para que haja a criação comum de ambientes lúdicos, o elemento competitivo individualista teria que desaparecer em favor de uma concepção coletiva de jogo na qual não há ganhadores ou perdedores, mas condições favoráveis para aqueles que desejam viver a vida diretamente e não por meio de uma representação alheia. O jogo situacionista exige de o jogador

⁴¹ VV. AA., *Contribución a una definición situacionista de juego*, p. 14, tradução nossa. Original: “La cuestión de ganar o perder, casi inseparable de la actividad lúdica hasta el momento, está vinculada a todas las demás manifestaciones de la tensión entre los individuos por la apropiación de los bienes. El sentimiento de la transcendencia de ganar en el juego, que produce satisfacciones concretas a menudo ilusorias, es el producto perverso de una sociedad perversa, explotado por todas las formas conservadoras que se sirven de él para enmascarar la monotonía y la atrocidad de las condiciones de vida que imponen”.

⁴² DEBORD, *A sociedade do espetáculo*, §59, p. 40.

⁴³ DEBORD, *A sociedade do espetáculo*, §63, p. 44.

mergulhar em si mesmo, rompendo com as ilusões da sociedade capitalista de haver possibilidade de realizar desejos e afetos por meio do jogo alienado do consumo. Os situacionistas ainda entendem que a superação da separação entre jogo e vida é fundamental numa concepção situacionista de jogo, rechaçando a tese de Huizinga segundo a qual o jogo é compreendido enquanto momento excepcional e provisório, delimitado espacial e temporalmente. Assim, o jogo deve invadir toda a vida ao mesmo tempo em que rompe com um tempo e um espaço lúdicos limitados. A vida se tornaria jogo e o jogo vida. A situação construída se define como sendo um momento da vida resultado de um jogo de acontecimentos que rompem com a alienação espetacular-mercantil. Contudo, a construção de situações não tem como fim a perfeição, ou uma vida perfeita, na medida em que isso implicaria uma construção estática da existência. Mas não deixa de ter por objetivo levar à perfeição “a bela confusão da vida”.⁴⁴

Ao compreender que o jogo é uma insubordinação radical aos códigos e convenções de uma racionalidade burguesa, os situacionistas o compreendem como realização de uma ética revolucionária que efetivamente rompe com qualquer distinção entre brincadeira e seriedade ou entre arte e vida. Trata-se de realizar experiências negadas pela cultura espetacular-mercantil. Daí as noções de *deriva* e *desvio* que conformam métodos situacionistas de jogo e que já estavam presentes nas formulações da Internacional Letrista.

A deriva, técnica de deslocamento sem rumo, é um método desenvolvido para produzir novas experiências na construção de situações. Passeios de duração de mais ou menos um dia, guiados pela interação com a cidade, possibilitariam a experimentação lúdica por meio de vários ambientes. Assim, as pessoas poderiam se entregar aos encontros e às novas sensações que estariam reprimidas e alienadas num contexto espetacular-mercantil no qual os deslocamentos feitos pelas cidades se tornaram meramente uma forma de trânsito e de circulação de mercadorias. A deriva consiste em vaguear pela cidade sem que haja coordenadas previamente estabelecidas em um exercício no qual as pessoas possam construir situações. Trata-se de um modo de ação e um meio de conhecimento no que se refere à teoria do *urbanismo unitário*, que constituiu um dos primeiros aspectos que identificou a Internacional Letrista com outros grupos que, posteriormente, formaram a Internacional Situacionista. O urbanismo unitário é uma teoria que emprega um conjunto de técnicas e artes que concorrem para a construção integral de um meio combinado com as dinâmicas das experiências do comportamento.⁴⁵ O urbanismo se mostrou como conceito-chave para os situacionistas, indo além de meros jogos de inteligência, propiciando antes a resolução de um problema que, acima de tudo, é de ordem ética.

Já a técnica de *détournement*, comumente traduzida como *desvio*, um dos aspectos mais característicos dos situacionistas, consiste em uma crítica direta à noção de propriedade e autoria que procura

⁴⁴ VV. AA., *Contribución a una definición situacionista de juego*, p. 14, tradução nossa. Original: “la bella confusión de la vida”.

⁴⁵ VV. AA., *Definiciones*, p. 18.

libertar a linguagem e o conhecimento da dimensão mercantil a qual se encontram aprisionados pelo espetáculo. Trata-se de subverter ideias, conceitos e teorias que sustentam e legitimam as práticas capitalistas de transformação de tudo o que é criado em bens de consumo. Para Debord,

O uso desviado é o contrário da citação, da autoridade teórica sempre falsificada pelo simples fato de se ter tornado citação; fragmento arrancado do seu contexto, do seu movimento, da sua época como referência global e da opção exata que representava dentro dessa referência, exatamente reconhecida ou falseada. O desvio é a linguagem fluida da anti-ideologia. Ele aparece na comunicação que sabe que não pode deter nenhuma garantia em si mesma e definitivamente. Ele é, no mais alto nível, a linguagem que nenhuma referência antiga e supracrítica pode confirmar. Ao contrário, sua própria coerência, em si mesmo e com os fatos praticáveis, pode confirmar o antigo núcleo de verdade que ele traz de volta. O desvio não fundamentou sua causa sobre algo exterior à sua própria verdade como crítica presente.⁴⁶

Assim explica Jappe:

Esta técnica do “reaproveitamento” que remonta, por um lado, à “colagem” dadaísta e, por outro, às citações deformadas adotadas por Marx e Lautréamont, denomina-se *détournement* – palavra que, habitualmente, pode ser traduzida por “desvio”, mas também significa “subtração” (ou “sequestro”, “apropriação”) e “distanciamento” (há ainda quem fale, em português, de “diversão” e “subversão”). Trata-se de uma citação, ou de uma reutilização num sentido mais geral, que “adapta” o original a um novo contexto. [...] os filmes de Debord quase exclusivamente construídos a partir de fragmentos de outros filmes, constituem diferentes formas de *détournement*.⁴⁷

Tais noções se devem à perspectiva situacionista de rechaçar qualquer reformismo ou reivindicação estritamente econômicas, ou alinhados à manutenção da forma de produção capitalista, como solução para o problema da

sobrevivência ou da destruição de um sistema espetacular-mercantil, uma vez que não se pode esperar compensações futuras para problemas presentes. Assim, os situacionistas constataram que o verdadeiro problema revolucionário se encontra no âmbito dos lazeres, ou melhor, da organização dos lazeres, que seria uma das finalidades do jogo situacionista. Desse modo, concluem que na sociedade capitalista o problema central não é o tempo gasto durante o trabalho, mas o que se faz no tempo livre. Portanto, é preciso desenvolver uma prática revolucionária que se situe no nível da organização dos lazeres e que perpassasse pelo modo de vida como um todo.

Em suas análises sobre o espetáculo e o modo pelo qual a alienação impede os seres humanos de criarem seu próprio destino, os situacionistas defendem que a unidade entre arte e vida é central para elevar a vida ao que a arte prometia. Essa forma de viver a arte, sempre contingente, se daria na realização da arte como experimentação de novos afetos e sensações. Dessa forma, o objetivo dos situacionistas é possibilitar a rebelião da sensibilidade por meio de métodos que possibilitem o rompimento com a alienação espetacular-mercantil. Para os situacionistas, um dos traços mais marcantes do jogo é a indistinção entre atividade lúdica e atividade séria que, de maneira negligente, realiza uma situação na qual a experiência de um novo uso nega a separação ao constituir uma dimensão de totalidade não totalizante na experiência social. Daí o urbanismo unitário, o desvio e a deriva que, desativando o poder autoritário da ordem espetacular sobre a cidade, a linguagem e sobre a vida, abrem

⁴⁶ DEBORD, A sociedade do espetáculo, §208, p. 134.

⁴⁷ JAPPE, Guy Debord, p. 80, grifo nosso.

espaços para a construção de situações. Observa-se que, para os situacionistas, a construção de situações nunca é um fim em si mesmo, mas antes um método capaz de abrir espaço para uma práxis revolucionária, privilegiando a dimensão do jogo, dos meios e da vida. Foram essas perspectivas que marcaram a fase inicial da Internacional Situacionista.

5. Conclusão

A polêmica com as velhas vanguardas, principalmente com os surrealistas, caracterizou os anos iniciais (1957 – 1960) de atividade dos situacionistas dado que a maioria dos integrantes tinham suas origens na arte. É nessa fase que os situacionistas ainda estão ligados à crítica às “velhas” vanguardas artísticas e se colocam como polo de atração para artistas dispostos a realizar a renovação artística contra a vanguarda estética subalterna e burguesa. Nessa perspectiva, a situação é antagônica à obra de arte enquanto mercadoria, uma vez que não se fundamenta na ideia abstrata de progresso racionalista, mas na organização dos meios que condicionam a transformação social e humana. Contra Descartes e com Marx, os situacionistas acampavam às portas da cultura,⁴⁸ não para rechaçar a arte, mas para realizá-la.

Nessa fase inicial da crítica contra a alienação, os situacionistas veem na arte um meio para a *práxis* revolucionária da vida cotidiana na sociedade burguesa que oferece a todas e a todos a possibilidade de transformação pessoal profunda. Nesse sentido, a revolução cultural seria a revolução da vida cotidiana, uma vez que a cultura é um

complexo da estética, dos sentimentos e dos costumes mediante a qual uma coletividade reage diante da vida imposta pela economia capitalista.⁴⁹ Todavia, para que a arte se realize – e se generalize –, os intelectuais revolucionários devem abandonar os fundamentos da cultura decomposta e viver de forma revolucionária.⁵⁰ E somente assim poderão encontrar os problemas de uma vanguarda popular que reconheça o signo dos oprimidos, momento no qual o pensamento revolucionário se encontra com o pensamento político, desvinculando-se progressivamente do caráter meramente artístico da atividade vanguardista.

É nesse sentido que os situacionistas se orientavam enquanto *vanguarda experimental*, ou seja, não se tratava apenas de organizar um vanguardismo estético, mas de criar situações cujo objetivo era minar o espetáculo. O jogo situacionista tinha por objetivo fundamental se desenvolver para que os obstáculos da alienação típicas do espetáculo fossem aniquilados. Os situacionistas concluem que a decomposição na esfera da cultura é uma decomposição total da sociedade capitalista. Quando os critérios de criação cultural viram elementos da atividade publicitária, o exercício de juízos “críticos” acaba por criar pseudosujeitos de discussão cultural, para usar uma expressão debordiana. Dessa forma, como demonstrado, a “consciência traumatizada” dos críticos modernistas e dos artistas modernos seria uma consequência do naufrágio provocado pela expressão alienada e separada de uma crítica social que procura ser realizada e não meramente

⁴⁸ VV.AA., *El sentido de la descomposición del arte*, pp. 68 - 69.

⁴⁹ VV.AA., *Definiciones*, p. 18.

⁵⁰ VV.AA., *La caída de los intelectuales revolucionarios*, p. 42.

transformada em obra de arte para ser comercializada.

Superar o aspecto meramente plástico das vanguardas anteriores, aliadas das práticas culturais capitalistas, é a primeira tentativa de resposta à exigência de realizar os valores artísticos anticapitalistas que enfrentariam a sociedade espetacular-mercantil. Para os situacionistas, os criadores de uma nova cultura têm a tarefa de inventar meios de ação direta sobre os afetos, os desejos e os modos de vida para que a sobrevivência da arte se realize na arte de viver, criando-se, segundo eles, o “projeto de arte autêntica”. Nesse contexto de deserção das vanguardas artísticas que faziam arte como se fizessem negócios, caberia aos situacionistas serem artistas porque já não o eram e, somente assim, poderiam realizar a arte.⁵¹ Esta é a finalidade do jogo situacionista, conforme foi demonstrado.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. Elogio da profanação. In: AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, pp. 58-71, 2007.

BENJAMIN, Walter. A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica. In: ADORNO et al. *Teoria da Cultura de massa*. Trad. de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Paz e Terra, pp. 221-254, 2000.

DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.

DEBORD, Guy. *Encore un effort si vous voulez être situationnistes: L'I.S. dans et contre la décomposition* (nov. 1957). *Potlatch: Bulletin d'information du groupe*

français de l'Internationale lettriste. Paris: Gallimard, n. 29, pp. 269-277, 1996.

DEBORD, Guy. Informe sobre la construcción de situaciones y sobre las condiciones de la organización y la acción de la tendencia situacionista internacional (ago. 1961). *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista Internationale Situationiste, v. 1, n. 6. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, pp. 205-220, 1999.

DEBORD, Guy. Tesis sobre la revolución cultural. *Internacional Situacionista* (jun. 1958). Textos íntegros en castellano de la revista Internationale Situationiste, v. 1, n. 1. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, pp. 23-24, 1999.

DEUTSCHER, Isaac. *O profeta armado, 1879-1921*. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

DEUTSCHER, Isaac. *O profeta banido, 1929 - 1940*. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

DEUTSCHER, Isaac. *O profeta desarmado, 1921-1929*. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

DEUTSCHER, Isaac. *Stalin: uma biografia política*. Trad. Luiz Sergio Henriques. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

HOME, Stewart. *Assalto à cultura: utopia subversão guerrilha na (anti)arte do século XX*. Trad. Cris Siqueira. São Paulo: Conrad, 1999.

HUIZINGA, Johan. *Homo ludens*. Trad. Eugenio Imaz. Madrid: Alianza Editorial, 2007.

JAPPE, Anselm. *Guy Debord*. Trad. Iraci D. Poleti e Carla da Silva Pereira. Lisboa: Antígona, 2008.

⁵¹ VV. AA., *Cuestionario*, p. 360.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes trópicos*. Trad. Rosa Freire d'Aguilar. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

MARX, Karl. *Contribuição à crítica da economia política*. Trad. Florestan Fernandes. São Paulo: Expressão popular, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. *A filosofia na era trágica dos gregos*. Trad. Fernando R. de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008.

REIS, Daniel Aarão. *A revolução que mudou o mundo: Rússia, 1917*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

SADE, Marquês de. *A filosofia na alcova, ou, os preceptores imorais*. Trad. Contador Borges. São Paulo: Iluminuras, 2008.

SOUSA, Erahsto Felício de; BLUME, Luiz Henrique dos Santos. Urbanismo Unitário: contribuição da Internacional Situacionista (IS) para compreensão do meio urbano. In: *ANAIS do III Encontro Estadual de História: Poder, Cultura e Diversidade*. Caetité: Univesidade do Estado da Bahia, 2006. Disponível em http://www.uesb.br/anpuhba/artigos/anpuh_III/erahsto_felicio.pdf. Acesso em: 20 out. 2017.

SOUZA, Joyce Karine de Sá. *Desalienar o poder, viver o jogo: uma crítica situacionista ao direito*. São Paulo: Max Limonad, 2020.

VV. AA. Contribución a una definición situacionista de juego (jun. 1958). *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista Internationale Situationiste, v. 1, n. 1. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, pp. 14-15, 1999.

VV. AA. Cuestionario (ago. 1964). *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista Internationale Situationiste, v. 2, n. 9. Trad. e coord. Luis

Navarro. Madrid: Literatura Gris, pp. 359-364, 2000.

VV. AA. Definiciones (jun. 1958). *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista Internationale Situationiste, v. 1, n. 1. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, pp. 17-18, 1999.

VV. AA. El sentido de la descomposición del arte (dez. 1959). *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista Internationale Situationiste, v. 1, n. 3. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, pp. 65-69, 1999.

VV. AA. La caída de los intelectuales revolucionarios (dez. 1958). *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista Internationale Situationiste, v. 1, n. 2. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, pp. 41-42, 1999.

VV. AA. La nostalgia por debajo de todo (dez. 1958). *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista Internationale Situationiste, v. 1, n. 2. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, pp. 35-36, 1999.


VV. AA. La vanguardia de la presencia (ago. 1964). *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista Internationale Situationiste, v. 2, n. 9. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, pp. 285-293, 2000.

VV. AA. Problemas preliminares a la construcción de una situación (jun. 1958). *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista Internationale Situationiste, v. 1, n. 1. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, pp. 15-17, 1999.

Recebido em 30 de maio de 2021

Aprovado em 25 de junho de 2021

PARA OS CABELOS
Use e não mude
**JUVENTUDE
ALEXANDRE**
Da vida, mocidade e
VIGOR AOS CABELOS



ASTROS E NEBULOSAS

(Continua da p. 3)

— Nevio Macedo, jovem e promissor ator da PRG-3, abandonou o rádio, desgostoso com certos casos. É pena que tal aconteça, nesse deserto de locutores semi-alfabetizados.

— Juliana Augusta continua a brilhar, dando a programação da Rádio Cruzeiro do Sul, através do *broadcast* organizado por Silvio Moreaux.

— D. ... leira às 18.30 h.

RUGOL
O CREME
EMBELEZADOR DA PELE

SADI CABRAL

(Continua da p. 17)

— Como se portou frente ao microfone?

— Perfeitamente à vontade.

— Dos programas e novelas em que tomou parte, qual prefere?

— Não posso de andres pelo t... ao microfone. Mas tenho gratas recordações de dois papéis em novelas de Amara, a Guimaraes, de "Noturno", e o Visconde dos Imigrantes". Dois grandes papéis em dois programas que eu, positivamente, não esqueço. "Um casal de levados", que foi de Fonseca, e "Família Espalha Bravura", com Lucia Delor, Daisy Lúcia e Alberto. São duas verdadeiras obras de gênero, criação do talento de Silva. Autora de tantos trabalhos interessantes. Rádio Globo tem apresentado.

— Qual prefere, o rádio ou o teatro?

— O teatro... o teatro é sempre melhor.

— Que o levou a escrever para o rádio?

— Em encontrado bda acolhida para produções?

— A princípio, foi a falta de oportunidade de aumentar o meu "café", as exigências do Café. E finalmente, o hábito. Quanto à acolhida... basta lembrar que em mais de uma ocasião já estive vivo exclusivamente do que escrevo para o rádio.

— Como julga que deve ser o perfeito artista?

— Insatisfeito... Trabalhador... Sincero.

— Qual prefere: o Sadi Cabral ator "radio-men" ou familiar?

— Não faço diferença. Todos quatro meu entender, são excelentes criaturas.

— Como prefere passar seus momentos de folga?

— Só tive momentos de folga em 1940, quando doente, exgotado por excesso de trabalho, fui forçado a tomar quinze dias de férias. Quando não estou trabalhando no rádio, estou no teatro, ou em rápida incursão pelo cinema.

— A propósito, que acha do cinema atual?

— "Está caminhando e parece que vai para a frente".

— Quais os seus planos futuros?

— Pretendo lançar ao mundo a minha obra, estação da qual escrevo uma vez por semana.

— Sadi Cabral, o que acha dos artistas modernos?

— Agradeço a todos.

MELODIA PARA VOCÊ

(Continua da p. 3)

... Dorsey acaba de comemorar seu aniversário como "bandleader".

... erle, ex-vocalista de Jimmy Dorsey, em trajes civis depois que foi obrigado a gravar o seu primeiro disco na Decca: "As Long as I Live".

... duas melodias do filme de George Cukor, "The Trunk".

... um verdadeiro sucesso. A música popular de jazz, com o "Ebony Concerto", que o pianista escreveu propositalmente.

... Robbins Music Corporation, a mais popular dos Estados Unidos, pagar a quantia de 25 mil dólares pelo "copyright" da canção "The Way You Look Tonight", de George M. Cohan, que foi a música patriótica das duas últimas guerras. No entanto, o compositor ofereceu-a gratuitamente ao seu amigo Jerome, também falecido, cujo nome acabou de ser enriquecido pelo fruto da criatividade que era o traço predominante chamado compositor.

— Segundo um comentarista da N. B. New York, o famoso "Requiem" de Mahler é uma das obras atualmente mais populares em Moscou, onde oi repetida e executada durante oito semanas.

— Em Praga, durante o corrente mês de maio, realia-se com o máximo entusiasmo um Festival da Música Internacional, ao qual participam os principais virtuosos ingleses, franceses, norte-americanos e europeus. Leonard Bernstein, Eugene List e S. Barber participam da delegação americana. Thomas Beechman representará a Inglaterra; Charles Munch, Francis Poulenc e Igor Stravinsky integrarão a delegação alemã, enquanto a dos soviéticos contará com a presença de Dimitri Shostakovich, Leonid Kniazevski e Leo Oborin.

... TERISTAS "HOT"

... do jazz m...

... trume...

... mais 1...

... ss...

II [Série: "(DES)"]
(Amora Julia, 2018)

Colagem - Giz pastel sobre
páginas antigas de revistas.
Dimensão: 35cm x 24cm.

Elementos de diplomacia extraterrestre

Extraterrestrial diplomacy elements

Laurent de Sutter*

Tradução do original francês por Bruno Bicalho Lage Silva

Resumo: A série de filmes *Homens de preto*, dirigidos por Barry Sonnenfeld, retrata uma agência cujo objetivo é evitar que a presença de extraterrestres na Terra cause problemas – sejam eles mal-entendidos ou agressões violentas. Sob a forma da comédia, eles permitem compreender o ponto fraco tanto do universalismo quanto do particularismo: não há diferença sem indiferenciação – e nem indiferenciação sem diferença. No momento em que os sonhos de igualdade e de universalidade – tal como colocados em prática, por exemplo, ao final da época romana, com a edição da Constituição Antonina, que estendeu a cidadania romana a todos os habitantes do Império – pretendem se materializar, não são os protocolos de abstração legal que devem realizar todo o trabalho, e sim os de uma verdadeira diplomacia alienígena, cujo ponto de partida consiste em nos considerar como estranhos a nós mesmos.

Palavras-chave: diplomacia; alienígena; direito; encontro; diferença.

Summary: The film series *Men in Black*, directed by Barry Sonnenfeld, portrays an agency whose goal is to prevent the presence of extraterrestrials on Earth from causing problems – be they misunderstandings or violent aggressions. In a comical way, they allow us to understand the weak point of both universalism and particularism: there is no difference without undifferentiation – and neither undifferentiation without difference. At the moment when the dreams of equality and universality – as put into practice, for example, at the end of the Roman era, with the edition of the Caracala's Constitution, which extended Roman citizenship to all the inhabitants of the Empire – intend to materialize, it is not the protocols of legal abstraction that must do all the work, but those of a true alien diplomacy, whose starting point is to consider us as strangers to ourselves.

Keywords: diplomacy; alien; right; meeting; difference.



Este é um artigo publicado em acesso aberto (Open Access) sob a licença Creative Commons Attribution, que permite uso, distribuição e reprodução em qualquer meio, sem restrições desde que sem fins comerciais e que o trabalho original seja corretamente citado.

* Professor de Teoria do Direito na Faculdade de Direito da Vrije Universiteit Brussel (Bélgica). Editor-chefe da série *Perspectives critiques* da Presses Universitaires de France, Paris (França). Editor-chefe da série *Theory redux* da Polity Press, Londres (Reino Unido).

§1 Caracalla e consequências

Era o ano 212, ao que parece. Por razões ainda debatidas, o imperador Caracalla decidiu repentinamente atribuir a cidadania romana a todos os súditos do Império, pouco importando sua origem ou posição social. Uma única exceção subsistiu a essa regra: os *deditícios* (ou bárbaros dominados à força) continuaram privados do estatuto reconhecido a todas as outras classes. O que levou Caracalla a tomar essa decisão? Dion Cássio, numa passagem de sua *História*, propõe uma explicação financeira: Caracalla buscava expandir a esfera de tributação sobre a qual repousava o Império que dirigia. Mas, quaisquer que tenham sido suas motivações, o édito, conhecido desde então pelo nome de *Constituição Antonina*, resultou em grandes reviravoltas. A mais importante foi a repentina ab-rogação dos costumes locais, que haviam perdurado graças à distinção entre cidadãos e não-cidadãos. Enquanto esta permaneceu em vigor, os não-cidadãos, não estando sujeitos ao direito romano, podiam continuar a fazer valer seus hábitos mais ancestrais. Com a integração ao Império, foi o direito deste que, de um só golpe, tornou-se aplicável a cada um de seus gestos e a cada uma de suas ações. Pois, diferentemente do que se costuma imaginar, o gênio jurídico do Império era um gênio que, paradoxalmente, não tinha nada de imperialista. Tratava-se de um gênio do diverso e da superposição, que a todo tempo inventava novas maneiras de se articular às situações que encontrava e cuja lógica não era a mesma que a sua. O direito romano, enquanto direito dos cidadãos do Império, era também o direito por meio do qual os outros direitos

subsistiam, de modo a que pudessem produzir os efeitos que deles se esperavam. Com a *Constituição Antonina*, essa relação de inclusão do fora foi anulada de um só golpe: o estranho *ius gentium* utilizado pelos jurisconsultos da época clássica se dissolveu em um *ius civile* generalizado. Ao se tornar o direito de *todos*, o direito romano perdeu aquilo a que se devia uma parte de sua inventividade – a saber, o fato de ter concebido os meios que lhe permitiam ser o direito de *cada um*. O édito de Caracalla marcou não o surgimento de um cosmopolitismo romano, mas a sua ruína, naquilo que foi o primeiro momento verdadeiramente imperialista do Império.¹ De resto, as consequências não tardaram a chegar: logo que os peregrinos, assim como todo mundo, transformaram-se em cidadãos romanos, a liberdade de culto foi-lhes rapidamente negada. Como agora eram cidadãos do Império, a recusa em fazer sacrifícios aos deuses deste, como fizeram os peregrinos cristãos, tornou-se um delito passível de punição. A generosidade de Caracalla era só de fachada: pensando bem, o gesto de outorgar a cidadania logo se mostrava, acima de tudo, como um ato de polícia.

§2 Extraterrestres entre humanos

Mil setecentos e oitenta e cinco anos depois, estreava nas salas de cinema do mundo inteiro um filme cujo título enigmático não impediu seu enorme sucesso: *Homens de preto*. Tratava-se da adaptação, só que em forma de comédia, dos quadrinhos de Lowell Cunningham que narram as aventuras de uma dupla de policiais membros de uma agência especial. Essa agência, chamada “Homens de Preto”, tinha por objetivo

¹ Sobre tudo isso, cf. ANDO, L'empire et le droit, p. 53 e ss.

monitorar a vida extraterrestre que havia se instalado na Terra após um acordo galático que a transformara em uma espécie de asilo para refugiados. Como explica o agente K (Tommy Lee Jones) no momento em que revela a existência desse acordo ao jovem recruta J (Will Smith), os extraterrestres presentes na Terra eram aproximadamente mil e quinhentos. O papel dos “homens de preto” era assegurar que nenhum deles fizesse alguma besteira e, sobretudo, que nenhum outro ser humano notasse a sua presença. Em comparação aos quadrinhos de Cunningham, o filme de Barry Sonnenfeld limitava, na verdade, o campo de atividade dos “homens de preto” exclusivamente ao da vida extraterrestre. Ao contrário, nos quadrinhos, os membros da agência também tinham como objetivo monitorar as atividades parapsíquicas e as diversas mutações que os seres humanos poderiam manifestar. A escolha de ignorar essas bizarrices humanas era uma maneira de tornar ainda mais singular a posição da agência – pura interface, ainda humana, mas exterior ao mundo humano. A solução de continuidade não se estabelecia mais entre uma humanidade normal (os cidadãos ordinários) e uma humanidade anormal (os mutantes, os videntes etc.), mas entre dois modos de conhecimento. No filme, havia de um lado os que conheciam a verdade e de outro os que a ignoravam – e que, porque não sabiam o que fazer com ela (a não ser, talvez, alguma estupidez), deveriam continuar a ignorá-la. Os “homens de preto”, enquanto guardiões dessa ignorância, situavam-se, portanto, ainda

que fossem humanos, do lado daqueles que sabiam – ou seja, do lado extraterrestre. O agente K e o agente J eram de certo modo extraterrestres entre os humanos, ao mesmo tempo em que eram extraterrestres entre os extraterrestres, porque continuavam a ser humanos. Eles encarnavam uma posição de exterioridade desde o próprio interior da humanidade – uma espécie de ponto de inversão por meio do qual a humanidade se transformava no seu fora. Porque, de fato, os seres humanos, do mesmo modo que os extraterrestres e apesar de sua ignorância, também tinham que figurar no cômputo dos habitantes do universo. *Os seres humanos são extraterrestres que ignoram sê-lo*: essa era a verdade cuja propagação os “homens de preto” tinham por missão impedir.

§3

A espessura do bizarro²

Essa lógica da inversão, no filme de Barry Sonnenfeld, foi levada ao extremo pelo próprio fato de que se tratava, diferentemente dos quadrinhos de Cunningham, de uma comédia histórica. Quando o agente K explica ao agente J o modo de funcionamento dos equipamentos que lhes permitiam ficar de olho nos extraterrestres que viviam sobre a Terra, um elemento cômico logo vem *adensar* essa descrição. Esse elemento era o fato de que a tela em que apareciam esses extraterrestres – que, por razões de discrição, haviam adotado uma forma humana – mostrava rostos que o espectador não poderia desconhecer. Os extraterrestres em questão eram, na verdade, estrelas como

² Diferentemente do português coloquial, a palavra “bizarro”, em francês, normalmente designa algo que é estranho ou de difícil compreensão, mas não necessariamente grotesco ou ridículo. No entanto, considerando que, em certas passagens, o autor se aproxima desse último significado, optou-se pela tradução “bizarro” (N.T.).

Sylvester Stallone, Danny DeVito ou Steven Spielberg (a propósito, produtor do filme) – ou seja, efetivamente criaturas cuja *estranheza* repentinamente encontrava uma explicação. Ao reconhecê-las, o agente J, imaginando fazer uma piada inteligente, exclama logo em seguida: “Agora eu entendo porque minha professora de matemática, na escola, parecia vir de Vênus!”, ao que o agente K responde, impassível, apertando um botão: “Vênus, não. Plutão”, enquanto surge na tela o rosto da mencionada professora dando um sermão em seus alunos. O fato de que um humano pudesse ser *na realidade* um extraterrestre só é explicado nesse momento retrospectivo, em que se revela que aquilo que se havia percebido, de maneira obscura, como bizarro, era bizarro. A informação que o agente K confia ao agente J reconstruía uma estranha *adequatio rei et intellectus* a partir de um regime de percepção que, por meio da ignorância, visava apenas à inadequação. Mas o essencial não era essa passagem de um estado de ignorância a um estado de conhecimento, e sim o fato de que as percepções, em matéria de bizarrice, sempre estavam corretas. Apenas faltavam as categorias que permitissem traduzir esse sentimento de bizarrice em algo como uma categoria ontológica – a saber, o ser estranho da vida extraterrestre. De resto, esse não era o único momento de inadequação entre percepções e realidade em *Homens de preto*: os extraterrestres nem sempre se contentavam em se disfarçar de seres humanos. Alguns, de modo mais simples, preferiam *habité-los*, fosse sob a forma de um corpo-máquina, controlado como se se tratasse de um robô, ou então de um corpo-casaco, vestido como se se tratasse de uma roupa. Alguns *alienígenas* iam até mais longe e

escolhiam assumir a forma de outra coisa – por exemplo, como quis uma informante do agente K, a de um *pug*. Esse polimorfismo do disfarce representado pelos extraterrestres podia, assim, chegar ao ponto de introduzir uma dúvida: e se *todos* os seres humanos dissimulassem, na verdade, *alienígenas* disfarçados?

§ 4 Bem-vindo a um mundo falseado

A hipótese de uma inadequação generalizada da realidade com relação às aparências não foi levada em conta pelo filme de Barry Sonnenfeld, que se contentou em sugeri-la, como um tempero meio delirante. A comédia, em *Homens de preto*, não pretendia ser da ordem da conclusão; ela pretendia, antes, ser da ordem da suspensão, da permuta ou da vertigem sem sentido. Mas o fato de que a questão do caráter falseado das aparências não tenha sido colocada como uma questão no filme, mas utilizada como um repositório de piadas, era uma maneira de torná-la ainda mais densa. *Era evidente que o mundo era falseado*: tratava-se de uma banalidade cuja força cômica provinha de sua apreensão imediata; ela descrevia algo além da suspeita e cuja origem era a própria revelação dessa suspeita. A partir do momento em que se convencionava que todo ser humano poderia esconder em si um extraterrestre, *tudo se tornava possível*, para bem além da paranoia ligada ao exercício da suspeita. Porque se tratava de uma comédia, *Homens de preto* conseguia, portanto, escapar aos limites estéticos e políticos meio rígidos em que a história do cinema havia confinado a representação da vida extraterrestre. Durante muito tempo, tendo feito da paranoia seu modo de funcionamento, ela só se interessou pela

confusão da vida humana com a vida extraterrestre sob a forma do *body-snatcher*. Ali, a vida extraterrestre assumia a forma de uma possessão agressiva, reflexo das angústias do mundo, de uma época ou de uma espécie incapazes de acolher o intruso em si.³ O filme de Sonnenfeld, pelo simples fato de ser uma comédia, pertencia a outro universo: não mais o universo paranoico da suspeita, mas o universo esquizoide da surpresa. Era aí que residia o humor prodigioso de Sonnenfeld: o fato de que ele considerava o problema da adequação dos seres humanos a si próprios mais do ponto de vista de suas consequências do que de suas causas.⁴ De resto, a mais importante dentre elas só aparece no último minuto do filme, quando, em um *travelling* vertiginoso, a câmera se eleva desde o nível da rua até o do universo. Repentinamente, deixa-se Nova Iorque, e em seguida a América, e a Terra, e o sistema solar, e a galáxia – para que se perceba que o universo nada mais era do que uma bola de gude com a qual brincava uma criatura inimaginável qualquer. Não apenas os extraterrestres estavam presentes em todos os cantos da Terra, mas a própria Terra não passava de um elemento insignificante, de uma *impureza* no coração de um jogo colossal e minúsculo ao mesmo tempo. Não apenas os seres humanos eram extraterrestres que ignoravam sê-lo (tanto do ponto de vista real quanto do ponto de vista simbólico), mas o seu próprio universo não passava de um detalhe de um *produto manufaturado*⁵ qualquer.

§5

Inumanidade da humanidade

Dois anos depois da estreia nos cinemas de *Homens de preto*, Barry Sonnenfeld dirigiu uma sequência das aventuras dos agentes K e J – sequência que tornava ainda mais denso o falseamento do mundo. Um extraterrestre bastante belicoso aterrissa em nosso planeta para recuperar um bem, uma “Luz” com a qual poderia destruir uma civilização que odiava. O único conhecedor do segredo que poderia levá-lo até essa “Luz” era o agente K, que havia perdido sua memória ao final do primeiro episódio de *Homens de preto* para que enfim pudesse retomar uma vida civil. O extraterrestre belicoso parte em busca dele depois de ter tentado, sem sucesso, arrancar esse segredo de outro extraterrestre, gerente de uma pizzaria de bairro no Brooklyn. Apenas uma jovem empregada da pizzaria havia testemunhado o interrogatório, e também o fim trágico daquele que ela repentinamente descobriu não ser verdadeiramente um ser humano. Ao interrogá-la, o agente J não consegue evitar de se apaixonar por ela – a ponto de esquecer a primeira regra a ser obedecida pelos “homens de preto”: sempre apagar a memória dos “neutros”. Após incontáveis peripécias, o agente J termina por restaurar a memória do agente K e descobre que este, mesmo antes da amnésia, tinha ele próprio apagado de sua memória todo traço do segredo. É apenas no último minuto, quando a “Luz” deve deixar a Terra para evitar que o planeta seja destruído, que o agente K revela tanto ao agente J quanto à jovem empregada da pizzaria que essa “Luz” era a própria jovem. Do

³ Sobre a questão do intruso em si, cf. a bela meditação de NANCY, L'intrus.

⁴ Sobre o vínculo entre humor e a arte das consequências, cf. DELEUZE, *Présentation de Sacher-Masoch*, p. 71 e ss. Para um comentário, cf. também DE SUTTER, *Deleuze*, p. 29 e ss.

⁵ Jean-Clet Martin fez uma bela descrição da manufatura dos mundos em MARTIN, *Plurivers*, passim.

mesmo modo que o agente K havia apagado de suas lembranças tudo que dizia respeito ao segredo, a jovem moça havia esquecido que ela era a princesa de um povo em exílio – sua “Luz” encarnada. *Ela ignorava ser uma extraterrestre*, e é apenas sob pressão e à força que, por mais que também tivesse se apaixonado pelo agente J, ela aceita deixar a Terra para salvá-la. Não apenas ela ignorava ser uma extraterrestre como o recusava em prol daquilo que os seres humanos costumam considerar como o mais característico de seus sentimentos: o amor. É assim que a indistinção entre a humanidade e o seu fora extraterrestre, a cada reviravolta da trama, torna-se cada vez mais densa, até o momento em que os restos tanto de uma quanto do outro se aniquilam. O próprio agente K, que havia voltado a ser funcionário dos correios durante a sua “amnésia”, só decide acompanhar o agente J no momento em que este lhe revela que todos os seus colegas de trabalho, sem exceção, eram na verdade extraterrestres disfarçados. A indistinção entre humanos e não-humanos era *sem fim*.

§6 Do Ser como piada

O primeiro episódio de *Homens de preto* sugeria que havia muitos mais estrangeiros entre nós do que estaríamos dispostos a aceitar; mas o segundo episódio da trilogia foi bem mais longe. Os estrangeiros não estavam apenas entre nós, nem mesmo em nós: nós éramos eles – nós somos estrangeiros que ignoram sê-lo, ou então nos esquecemos disso para que pudéssemos viver nossas vidas. Não há um fora em relação à nossa inumanidade, assim como não há

um fora em relação à nossa humanidade porque, na verdade, ambas se sobrepõem de maneira integral. A única coisa que nos permite definir um resto de humanidade em nós é o esquecimento de nossa inumanidade: *a amnésia é a única coisa que nos torna humanos*. Não há esquecimento do Ser: só há Ser porque há esquecimento – ou seja, esquecimento daquilo que não é Ser, nem humanidade, nem dentro e que poderia nos tornar diferentes de um hipotético fora. E isso é engraçado. É infinitamente cômico: o Ser é *uma piada*. Qualquer tentativa que vise a preservar uma interioridade, um ser, uma humanidade do humano, está fadada ao burlesco, como se se tratasse da maldição brincalhona de um deus enganador. De igual modo, qualquer tentativa que vise a elaborar uma polícia da humanidade só pode resultar, como demonstram com clareza os próprios “homens de preto” – sempre fracassados e só superando as adversidades no mais completo golpe de sorte –, em uma piada. Se o Ser é uma piada, a polícia do ser é a sua versão ruidosa – a *piada de mau gosto*, aquela que só faz rir quando dá errado, quando falha na sua intenção discriminatória. Toda polícia repousa sobre uma distinção entre um dentro e um fora, distinção cujo absurdo a comédia da suspeita representada pelos *Homens de preto* demonstra por meio do absurdo. Em vez de uma polícia, precisamos mais de uma *diplomacia*: apenas os diplomatas podem implementar uma prática da humanidade que não seja uma prática humana.⁶ De resto, essa é umas das funções desempenhadas pelos “homens de preto”: eles não são nem justiceiros, nem benfeitores – sua única função é assegurar o bom funcionamento desse santuário de refugiados extraterrestres

⁶ Cf. STENGERS, Pour en finir avec la tolérance, p. 358 e ss. e LATOUR, Politiques de la nature, p. 275 e ss.

que é a Terra. Anos antes da aventura retratada em *Homens de preto 2*, o agente K, por ter intervindo em um conflito entre civilizações extraterrestres e guardado a “Luz” na Terra, havia colocado o planeta em perigo. A atividade do policial, por um instante, deu lugar à passividade do diplomata – e, imediatamente, uma catástrofe começou a se configurar. A polícia precisa de lados opostos: os bons e os malvados, os amigos e os inimigos, os de dentro e os de fora, quando, na verdade, tudo que há é um imenso *continuum*.

§7 Diferença e indistinção

Que os “homens de preto” não sejam verdadeiros policiais é algo que se revela, na trilogia de Barry Sonnenfeld, pelo fato de que aquilo que eles deveriam proteger, a todo momento, não era nada além deles mesmos. A polícia exercida pelos “homens de preto” não era estruturada segundo a lógica dos lados opostos: ela era estruturada segundo a lógica de eventos imprevistos que vinham pôr em risco a sua própria atividade. Porque pretendiam assegurar que a Terra preservasse a condição de santuário, os piores aborrecimentos e as piores ameaças os pegavam de supresa e os obrigavam a reagir com violência. Fora essas situações de crise, seu trabalho consistia tão somente em assegurar que os seres humanos continuassem a ignorar a existência dos extraterrestres, com os quais, no entanto, coexistiam o tempo todo. Mas se se tratava de assegurar a manutenção dessa espécie de “véu da ignorância”, eles não o faziam, como afirmam invariavelmente todas as polícias do mundo, pelo bem dos seres humanos.

Faziam-no, ao contrário, para assegurar o bem dos extraterrestres – e assim, da mesma forma, o dos seres humanos na medida em que ignoravam serem extraterrestres. O único perigo relevante, a única tragédia que poderia ter acontecido no mundo dos “homens de preto”, teria sido que os seres humanos, ignorando serem extraterrestres, ao fazerem mal aos alienígenas, fizessem involuntariamente mal a si próprios. A ética dos “homens de preto” era, portanto, uma ética simétrica, no sentido que Bruno Latour deu a esta palavra – mesmo que se tratasse de uma simetria cruzada, ou especular ou distributiva.⁷ O princípio de simetria posto em prática pelos “homens de preto” não tinha por objetivo estabelecer uma igualdade entre os seres humanos e os extraterrestres, mas a distribuição integral de uns em meio aos outros, ou a sobreposição integral de uns aos outros. De certo modo, talvez seja possível falar, no que diz respeito a esse princípio, em uma simetria *plana*, do mesmo modo que Ian Bogost falava em uma “ontologia plana” (*flat ontology*).⁸ No lugar das trincheiras e barricadas caras às operações policiais, esse princípio buscava estabelecer, por meio da ação dos “homens de preto”, um *continuum* diplomático – um *continuum* sem costura, nem solda nem sutura. Esse *continuum*, no entanto, já que se apresentava como um plano de indistinção entre os humanos e os extraterrestres, era um *continuum* estruturado: a indistinção não significava a indiferenciação. Ao contrário, a estrutura mobilizada por esse plano era uma estrutura da multiplicação das diferenças e da multiplicação dos traços e das qualidades por elas implicados. Esse era mesmo o *motto* da diplomacia própria à atividade dos “homens de

⁷ Cf. LATOUR, Nous n'avons jamais été modernes, *passim*.

⁸ Cf. BOGOST, Alien phenomenology, or what it is like to be a thing.

preto”: proteger a indistinção é a condição para proteger as diferenças.

§8

Pequeno manual de sobrevivência em situação de contato consigo mesmo

Quando, no ano 212 de nossa era, Caracalla promulgou a *Constituição Antonina*, ele havia esquecido que a indistinção só tem sentido na medida em que permite a coexistência das diferenças. O Império era a indistinção – mas a cidadania era a indiferenciação; o Império era o mundo da diplomacia – a cidadania, o da polícia; o Império era o mundo do direito – a cidadania, o da lei. Impor a cidadania a todos os indivíduos livres que povoavam o Império equivalia a destruir o regime diplomático de coexistência dos costumes próprios a cada um que os juristas haviam conseguido desenvolver. Pois eram justamente eles os “homens de preto” do Império: a massa anônima de homens de direito, cujo saber, em sua integralidade, visava tão somente a proteger o santuário que havia se tornado o território romano. Ao introduzir uma lei única no lugar da multiplicidade de regimes de coabitação por eles inventada, Caracalla inaugurou, no direito, uma longa idade das trevas da qual não se pode dizer com certeza que tenhamos saído.⁹ Em vez de seu édito, teria sido melhor que, assim como Laurent Genefort fez com os extraterrestres, ele tivesse promulgado um manual de boas maneiras – um conjunto de conselhos concretos que visasse a assegurar a coexistência entre as espécies. Em *Aliens*,

mode d'emploi, o “manual de sobrevivência em situação de contato extraterrestre”, Genefort efetivamente considera como dado o princípio de simetria caro aos “homens de preto”. Os conselhos oferecidos por seu livro não são apenas relativos a um hipotético “encontro de terceiro grau”¹⁰ – o dos extraterrestres que chegam à Terra. Eles também dizem respeito à hipótese inversa: a dos seres humanos que deixam a Terra e que devem se apresentar de maneira diplomática aos habitantes dos mundos a que chegam. Tais encontros, no entanto, podem ir bastante longe e resultar, para além da simples discussão polida, em relações de amizade e até mesmo amorosas, para as quais Genefort oferece preciosas recomendações.¹¹ Mas qualquer leitor minimamente atento de *Aliens, mode d'emploi* terá rapidamente compreendido que essas recomendações, por mais exótico que seja o seu objeto, levam à conclusão de que existe, na verdade, um só tipo de encontro. Ao acolher um extraterrestre ou ao ser acolhido por ele, até mesmo na intimidade mais embaraçosa, é o bizarro que se acolhe ou por quem se é acolhido. Ou seja, tudo aquilo que não somos nós – inclusive aquilo que é diferente de nós em nós: o fato de que nós mesmos somos extraterrestres cuja existência ignoramos. Só há encontro consigo mesmo, sejamos nós seres humanos, extraterrestres, cascalhos, saladas, nuvens ou sonhos – um encontro que, irremediavelmente, nunca tem lugar.

⁹ Cf. DE SUTTER, Le cosmopolitisme est un anti-juridisme.

¹⁰ Aqui o autor faz referência ao filme “*Close encounters of the third kind*”, de Steven Spielberg. Tendo em vista o título da obra em francês (“*Rencontres du troisième type*”) e o uso da palavra “rencontre” ao longo de todo o parágrafo, optou-se pela expressão “encontro de terceiro grau” em detrimento da consagrada “contatos de terceiro grau” (N.T.).

¹¹ Cf. GENEFORT, *Aliens, mode d'emploi*.

Referências

ANDO, Clifford. *L'empire et le droit : invention juridique et réalités historiques à Rome*. Trad. M. Bresson. Paris: Odile Jacob, 2013.

BOGOST, Ian. *Alien phenomenology, or what it is like to be a thing*. Minneapolis; London: Univesity of Minnesota, 2012.

DE SUTTER, Laurent. *Deleuze: la pratique du droit*. Paris: Michalon, 2009.

DE SUTTER, Laurent. Le cosmopolitisme est un anti-juridisme. *Dissensus*, n.1, 2008. Disponível em: <http://popups.ulg.ac.be/dissensus/document.php?id=177>.

DELEUZE, Gilles. *Présentation de Sacher-Masoch*. Paris: Minuit, 1967.

LATOUR, Bruno. *Nous n'avons jamais été modernes: essai d'anthropologie symétrique*. Paris: La Découverte, 1991.

LATOUR, Bruno. *Politiques de la nature: comment faire entrer les sciences en démocratie*. Paris: La Découverte, 1999.

MARTIN, Jean-Clet. *Plurivers: essai sur la fin du monde*. Paris: Presses Universitaires de France, 2010.

NANCY, Jean-Luc. *L'intrus*. Paris: Galilée, 2000.

STENGERS, Isabelle. *Pour en finir avec la tolérance*. Paris: La Découverte, 2003.

Recebido em 04 de março de 2021

Aprovado em 14 de junho de 2021



EM TODAS AS FARMÁCIAS E DROGARIAS DO BRASIL

EM DEFESA DE PAULETTE GODDARD

Continuação de pág. 21

aparecendo de pes pescoço a "e" e reagida na maior parte das cenas de "Anges Nocturnes". Muitos críticos deram-lhe crédito de que ela pudesse fazer carreira no cinema, sem a proteção de Charles Chaplin. Mas Paulette Goddard estava decidida a enfrentar todos os obstáculos e, por isso mesmo, para triunfar por seu próprio esforço, casou-se com Chaplin que guardaram segredo sobre o seu casamento. Logo casamento, ela revelou oficialmente ao público quando da estreia de "O grande abraço" em Nova York, quando Chaplin, no palco, agradeceu a sua esposa e pôs de sua "expos", o casamento. Já então a carreira de Paulette Goddard estava firmada e o casamento não parecia. Na verdade, meses depois, foi o divórcio.

Dize-me Paulette Goddard que, para seus maiores anseios é representar no cinema de teatro. Se quiser a permissão de Chaplin e encontrar uma boa peça, casando um ano inteiro na Broadway, fazendo uma referência a Helen Hayes e a Katharine Hepburn, Margaret Sullivan e a Eve Le Gendre. Outro dos seus sonhos é voltar a trabalhar no Sul. Já sabe alguma coisa de Chaplin? — tem viajado brevemente a Europa — e já esteve aprendendo português com a atriz Raul Boggs, quando o ator estava em

ASTROS E NEBULOSAS

Continuação de pág. 5

a Fátima e a Cesar

... e a Fátima e a Cesar... e a Fátima e a Cesar... e a Fátima e a Cesar...

... e a Fátima e a Cesar... e a Fátima e a Cesar... e a Fátima e a Cesar...

... e a Fátima e a Cesar... e a Fátima e a Cesar... e a Fátima e a Cesar...

... e a Fátima e a Cesar... e a Fátima e a Cesar... e a Fátima e a Cesar...

... e a Fátima e a Cesar... e a Fátima e a Cesar... e a Fátima e a Cesar...

... e a Fátima e a Cesar... e a Fátima e a Cesar... e a Fátima e a Cesar...

... e a Fátima e a Cesar... e a Fátima e a Cesar... e a Fátima e a Cesar...

... e a Fátima e a Cesar... e a Fátima e a Cesar... e a Fátima e a Cesar...

... e a Fátima e a Cesar... e a Fátima e a Cesar... e a Fátima e a Cesar...

... e a Fátima e a Cesar... e a Fátima e a Cesar... e a Fátima e a Cesar...

... e a Fátima e a Cesar... e a Fátima e a Cesar... e a Fátima e a Cesar...

... e a Fátima e a Cesar... e a Fátima e a Cesar... e a Fátima e a Cesar...

... e a Fátima e a Cesar... e a Fátima e a Cesar... e a Fátima e a Cesar...

... e a Fátima e a Cesar... e a Fátima e a Cesar... e a Fátima e a Cesar...

... e a Fátima e a Cesar... e a Fátima e a Cesar... e a Fátima e a Cesar...

... e a Fátima e a Cesar... e a Fátima e a Cesar... e a Fátima e a Cesar...

A mulher tem obrigação de ser bonita. Não é isso? É isso que quer. Logo é a verdade. Os crimes protegem para a pele se apertem para a pele.

Após já ter o crime da vilosa "Brilhante" ultracolorada, que se caracteriza por sua ação rápida para amolecer, alisar e refrescar a pele.

Depois de aplicar este crime, observe como a sua pele ganha um ar de naturalidade, encantador à vista.

A pele que não respira resaca e torna-se horrivelmente escura. O Crime de Alface "Brilhante" permite à pele respirar, ao mesmo tempo que evita os pontos, os pontos e as cascas e o resaca para pigmentação.

Depois, o brilho de uma pele viva e saudável, a imperar com o uso do Crime de Alface "Brilhante". Experimente-o.

O produto dos Laboratórios Alface & Fátima

O Rádio Globo já se acha, novamente, em um estúdio na Avenida Rio Branco. É o falar na PRF-3... sabemos que a cantora Carmen Níxia de Lemoine se deslocou a mesma.

VINCENT DENNIS MORGAN NO ESTÚDIO DA WARNER

Continuação de pág. 21

... Canção do Deserto", além de vários outros filmes, ao iniciar "Cheyenne" e ao mesmo tempo em que terminava o seu contrato, acabou de fazer um filme com Ann Sheridan, intitulado "One more tomorrow", sob a direção de Peter Godfrey. Talvez você não saiba que Dennis Morgan é uma das pessoas mais bem comportadas de Hollywood, um homem que raramente encontramos num "night club", como Carlo's ou os Florentine Gardens. Ele prefere, ao deixar o estúdio, montar no seu carro e ir para junto de sua esposa, Lillian Veldner Morgan, e dos seus três filhos. — Stanley, de dois anos; Kristin, de três, e James Irving, de três. A família vive numa propriedade campestre de quatro acres. Ele próprio, nos dias de folga, treina Stanley no beisebol, ajuda Kristin nas suas lições de música e brinca com o pequeno James. Depois da filmagem de "Cheyenne", ele pretende fazer algumas caçadas em High Sierra e no Oregon. Vivendo normalmente, sem estruvas, sua nome nunca aparece nos colunas de menções dos jornais. É assim o amável Dennis Morgan, com quem acaba de passar o tempo muito agradável no estúdio da Warner Brothers.

Lionel Barrymore

Continuação de pág. 21

servado-lhe o nome de sua mãe... e a Fátima e a Cesar... e a Fátima e a Cesar...

... e a Fátima e a Cesar... e a Fátima e a Cesar... e a Fátima e a Cesar...

... e a Fátima e a Cesar... e a Fátima e a Cesar... e a Fátima e a Cesar...

... e a Fátima e a Cesar... e a Fátima e a Cesar... e a Fátima e a Cesar...

... e a Fátima e a Cesar... e a Fátima e a Cesar... e a Fátima e a Cesar...

APARECE O CINEMA PALAÇO

... e a Fátima e a Cesar... e a Fátima e a Cesar... e a Fátima e a Cesar...

... e a Fátima e a Cesar... e a Fátima e a Cesar... e a Fátima e a Cesar...

NOME DO FILME

... e a Fátima e a Cesar... e a Fátima e a Cesar... e a Fátima e a Cesar...

... e a Fátima e a Cesar... e a Fátima e a Cesar... e a Fátima e a Cesar...

... e a Fátima e a Cesar... e a Fátima e a Cesar... e a Fátima e a Cesar...

... e a Fátima e a Cesar... e a Fátima e a Cesar... e a Fátima e a Cesar...

... e a Fátima e a Cesar... e a Fátima e a Cesar... e a Fátima e a Cesar...

... e a Fátima e a Cesar... e a Fátima e a Cesar... e a Fátima e a Cesar...

... e a Fátima e a Cesar... e a Fátima e a Cesar... e a Fátima e a Cesar...

... e a Fátima e a Cesar... e a Fátima e a Cesar... e a Fátima e a Cesar...

... e a Fátima e a Cesar... e a Fátima e a Cesar... e a Fátima e a Cesar...

... e a Fátima e a Cesar... e a Fátima e a Cesar... e a Fátima e a Cesar...

... e a Fátima e a Cesar... e a Fátima e a Cesar... e a Fátima e a Cesar...

I [Série: "(DES)"]
(Amora Julia, 2018)Colagem - Giz pastel sobre
páginas antigas de revistas.
Dimensão: 35cm x 24cm.

Receituário óptico para montagens e desmontagens do corpo híbrido

Optical prescription for assembly and disassembly of the hybrid body

Maria Rita Umeno Morita*

Resumo: Processos corpóreos e regimes de subjetivação racial estão em análise neste artigo. Na intenção de desfuncionar o *mito da democracia racial* via processo corpóreo racializado como amarelo, nos valeremos de personagens conceituais. Mobilizando conceitos de Deleuze e Guattari para propor uma leitura do funcionamento de máquinas de subjetivação racial, abrimos o território em que a *ficção da raça* (conceito trabalhado na obra de Achille Mbembe) opera pela negociação da categoria de sujeito racial amarelo. Descrevemos montagens corpóreas que oscilam na hierarquização de sujeitos raciais: sujeitos raciais híbridos codificados por ambiguidade. São existências que se movimentam internas à máquina de embranquecimento dos lugares de poder. Ora referenciados como portadores do fenótipo que não compõe a brasilidade, ora negociados como *modelo* para identidades não-brancas, os corpos codificados como amarelos experimentam a potência e o controle do aspecto híbrido de suas montagens corpóreas.

Palavras-chave: máquina; montagem corpórea; sujeito racial; híbrido; amarelo.

Abstract: Corporeal processes and racial subjectivity regimes are analyzed in this article. In order to disrupt the *myth of racial democracy* through the racialized bodily process as yellow, we will use conceptual characters. Mobilizing concepts from Deleuze and Guattari to propose a reading of the functioning of racial subjectivation machines, we open the territory in which the *fiction of race* (a concept in the work of Achille Mbembe) operates through the negotiation of the category of the yellow racial subject. We describe bodily assemblies that oscillate in the hierarchy of racial subjects: hybrid racial subjects encoded by ambiguity. Those are existences that move inside the machine to whiten the position of power. Sometimes referred to as carriers of the phenotype that not make up Brazilianness, sometimes traded as a *model* for non-white identities, the bodies encoded as yellow experience the potentiality and control of the hybrid aspect of their bodily assemblies.



Este é um artigo publicado em acesso aberto (Open Access) sob a licença Creative Commons Attribution, que permite uso, distribuição e reprodução em qualquer meio, sem restrições desde que sem fins comerciais e que o trabalho original seja corretamente citado.

* Possui graduação em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP) e Mestrado em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP) na área de Política, Conhecimento e Sociedade. Atualmente é doutoranda no Departamento de Filosofia da UNIFESP – Guarulhos/SP na área de Política, Conhecimento e Sociedade. E-mail: morita.maria@gmail.com

Keywords: machine; body assembly; racial subject; hybrid; yellow.

Sabedoria de bolso dos ciborgues montados em forniture

1. Descendência – descender das peças analógicas mais do que das representações. Nossos ancestrais são parafusos, lentes de aumento, grades, hastes metálicas, molas, o silício das telas de touchscreen. Também os insetos dos canteiros e as bribas e os asfaltos. Aos dedos treinados na sabedoria da urna eletrônica: cuidado! Dar conta do dia seguinte. Ter força para atravessar a rua. Pagar pela comida da geladeira. Mochi e arruda na oferta aos ancestrais (o arroz gohan é mais caro ainda). Guia de sobrevivência é continuar vivendo.

Fragmento do território

Os corpos que aparecem neste ensaio estão em processo de montagem. E se tudo o que se monta é desmontável, estes são processos corpóreos, ao mesmo tempo, em desmontagem. Como objetos em uma oficina de forniture. Um tipo de oficina de feitura e manutenção de peças analógicas dos mais diversos instrumentos e aparelhos. Para, por exemplo, polimento de lentes em grau de astigmatismo combinado à miopia ou hipermetropia. Cada um tem seu embaçamento. O eixo da deformação do órgão cristalino determina o eixo necessário de posicionamento das lentes num par de óculos de grau. Para uma incidência precisa do grau sobre o olho no ponto mesmo de deformação do cristalino, órgão muito pequeno, à frente da retina e atrás da íris.

É possível encontrar oficinas de forniture que, além das manutenções ópticas, oferecem serviços de reparos de relógios de pulso ou bolso, relógios mecânicos como os carrilhões e os relógios de mesa a corda (ou a baterias e pilhas). Para isso é preciso ter um estoque de peças, muitas delas e nas mais variadas formas de uso de cada possível combinação ou montagem. Até as combinações que não adicionam função no mecanismo a ser consertado. Entre as mais antigas deste tipo de oficina é possível encontrar estabelecimentos que oferecem o serviço de revelação de películas de filmes fotográficos. Além da manutenção e conserto de máquinas analógicas de fotografia.

Os corpos que aparecem neste ensaio são personagens conceituais montados no acontecimento inventado de uma oficina de forniture como um território aberto por existências híbridas.

Nossos personagens são os interlocutores dos trechos narrativos de certa sabedoria dos ciborgues montados em forniture. São possibilidades de criações conceituais, como descrevem Deleuze e Guattari em *O que é a filosofia?*. Os autores propõem a criação dos conceitos e da própria filosofia via movimentação de personagens que acusam a existência dos conceitos, intensificando a experiência no território:

Os personagens conceituais são os “heterônimos” do filósofo, e o nome do filósofo, o simples pseudônimo de seus personagens. Eu não sou mais eu, mas uma aptidão do pensamento para se ver e se desenvolver através de um plano que me atravessa em vários lugares. O personagem conceitual nada tem a ver com uma personificação abstrata, um símbolo ou uma alegoria, pois ele vive, ele insiste.¹

¹ DELEUZE; GUATTARI, *O que é a filosofia?*, p. 78.

Nossos corpos estão montados segundo a intencionalidade de certo território e operam como expressão de mundo possível. Figuras mitológicas, históricas ou arquétipos, os personagens conceituais criam conceitos ao articular os agenciamentos do território, sendo sujeitos da filosofia que enunciam. O agenciamento “comporta componentes heterogêneos, tanto de ordem biológica, quanto social, maquínica gnosiológica, imaginária”;² é o que se movimenta como fragmento de uma territorialidade, um fluxo de ação criado pelo território. Seu movimento opera segundo os códigos que se passam no território que cria o agenciamento, o que significa que o fragmento em fluxo pode ser decodificado ou dessubjetivado, atravessado por linhas que o desterritorializam e o recodificam (o reterritorializam).

Em meio a rede de conceitos e problemas, o personagem conceitual está atravessado por um *devenir*,³ que concerne às relações com os conceitos situados no mesmo plano. Suas movimentações e ações acomodam, sobrepõem, coordenam contornos e compõem os problemas relativos a cada conceito. Mesmo que os conceitos tenham histórias diferentes, de forma que

todo conceito, tendo um número infinito de componentes, bifurcará sobre outros conceitos, compostos de outra maneira, mas que constituem outras regiões do mesmo plano, que respondem a problemas conectáveis, participam de uma cocriação. Um conceito não exige somente um problema sob o qual remaneja ou substitui conceitos precedentes, mas uma encruzilhada de problemas em que se alia a outros conceitos coexistentes.⁴

O conceito expressa um mundo possível. Sua mobilidade em *devenir* passa por novas encruzilhadas, nas redes de conceitos. As movimentações dos personagens conceituais nestas redes são o que produzem agenciamentos na ação de movimento do próprio pensamento. A esta movimentação do pensamento do personagem conceitual, Deleuze e Guattari atribuem as rupturas, os mergulhos e os combates que fluem num conceito; o que cria e o que deflagra o conjunto de agenciamentos do território na aparição de um conceito.

Não é possível extrair um conceito buscando seu desvelamento ao investigar as raízes de uma suposta filiação que o preceda. A atualização dos conceitos não estaria na ponta da evolução arborescente de uma raiz, que sob sustentação de um tronco central transcenderiam os conceitos. Diferentemente, os conceitos são acontecimentos rizomáticos: pertencentes à ordem do acontecimento em redes transversais inesperadas e contingentes.

O rizoma traça, no complexo de linhas dos agenciamentos, “um plano que não tem mais dimensões do que aquilo que o percorre”.⁵ Sem contorno, passa *entre* os pontos que segmentam o território e ordenam os códigos dos agenciamentos. Aparição inusitada, o acontecimento deriva de articulações rizomáticas em todas as relações possíveis de um território, pois os rizomas “não param de surgir das árvores, as massas e os fluxos escapam constantemente, inventam

² GUATTARI; ROLNIK, *Micropolítica*, p. 381.

³ O *devenir* pertence aos fluxos do desejo, assim como os afetos e o acontecimento. Para Deleuze e Guattari, o *devenir* não pertence a uma transposição, uma imitação ou um reconhecimento que remete a certa filiação ou deriva de algum acontecimento necessariamente precedente. O *devenir* refere-se às experimentações possíveis dos diversos modos de vida minoritários.

⁴ DELEUZE; GUATTARI, *O que é a filosofia?*, p. 26.

⁵ DELEUZE; GUATTARI, *Mil platôs* vol. 5, p. 234.

conexões que saltam de árvore em árvore”.⁶

Montado por componentes heterogêneos, o conceito não aparece como um universal transcendente, expresso em proposição. Os conceitos esboçam possibilidades de um por vir entre a multiplicidade contingente de um contexto. E os personagens conceituais criam os mundos possíveis no mapa de multiplicidades. Perseguem, no plano de imanência, conceitos que ainda não existiam para dar resposta à rede de problemas colocados pelo autor e aos quais o personagem é sujeito. Por isso, o personagem conceitual não é mera personificação abstrata, mero símbolo ou alegoria. Ele insiste e vive o território, cria conceitos se relacionando com outros conceitos, intervém na criação deles via movimentos que fazem acontecer a aparição da existência do plano de imanência do conceito.

“Uma mesa, um platô, uma taça”,⁷ o plano de imanência é correlativo aos conceitos. Portanto “não é um conceito, nem o conceito de todos os conceitos. Se estes fossem confundíveis, nada impediria o plano de perder sua abertura”.⁸ A filosofia cria o plano de imanência, pois cria os conceitos nos movimentos de pensamento que percorrem os agenciamentos, os componentes, os fluxos do território. É por isso que o conceito não é, mas se cria.

Na cartografia de possibilidades dos conceitos que buscamos, pretendemos investigar quais forças, agenciamentos e processos maquínicos nossos personagens (ciborgues montados em forniture) empenham através das montagens

corpóreas a que pertencem suas existências. Nossos personagens são, como descrevem Deleuze e Guattari, processos maquínicos que se montam por seguimentos em funcionamento do conjunto de componentes e códigos de controle das ações para o funcionamento de, por exemplo, máquinas sociais que impliquem máquinas teóricas. Surgem linhas de potencialidades na medida em que as máquinas interagem (máquinas sociais em interação com máquinas técnicas, máquinas jurídicas, máquinas políticas, etc.). A composição da máquina pelo homem recorre ao conjunto do qual faz parte em determinadas condições:

Os homens formam uma máquina de trabalho nas condições burocráticas dos grandes impérios [...]. O dançarino compõe máquina com a pista nas condições perigosas do amor e da morte... Não foi de um emprego metafórico da palavra máquina que partimos, mas da hipótese (confusa) sobre a origem: a maneira como elementos quaisquer são determinados a compor máquinas por recorrência e comunicação, a existência de um “*phylum maquínico*”.⁹

Para os filósofos, a noção de *phylum maquínico* está ligada à “materialidade, natural ou artificial, e os dois ao mesmo tempo, a matéria em movimento, em fluxo, em variação, como portadora de singularidades e traços de expressão”.¹⁰

Via corpos que interlocutam certa sabedoria inventada, propomos a possibilidade de experimentar aberturas e desequilíbrios. Na insistência de nossos personagens para a abertura da cartografia do território, buscaremos pelos elementos heterogêneos dos agenciamentos (sejam da ordem biológica, social, imaginária, gnosiológica, maquínica). Nos recipientes

⁶ DELEUZE; GUATTARI, *Mil platôs* vol. 5, p. 235.

⁷ DELEUZE; GUATTARI, *Mil platôs* vol. 5, p. 45.

⁸ DELEUZE; GUATTARI, *Mil platôs* vol. 5, p. 45.

⁹ DELEUZE; GUATTARI, *O anti-Édipo*, p. 508.

¹⁰ DELEUZE; GUATTARI, *Mil platôs* vol. 5, p. 97.

corpóreos anunciados nos fragmentos narrativos da “sabedoria de bolso dos ciborgues montados em forniture”, buscamos observar como se montam estes corpos. Quais agenciamentos maquínicos que comunicam e recorrem nestas experimentações corpóreas, seus conteúdos e ações? Quais as relações em fluxo pelo território em que insistem?

Se os agenciamentos são territoriais, ou ainda, envolvem sempre uma territorialidade; o território,

[...] é feito de fragmentos descodificados de todo tipo, extraídos dos meios, mas que adquirem a partir desse momento um valor de “propriedade”: mesmo os ritmos ganham aqui um novo sentido (ritornelos). O território cria o agenciamento. O território excede ao mesmo tempo o organismo e o meio, e a relação entre ambos. Por isso o agenciamento ultrapassa também o simples “comportamento” (donde a importância da distinção relativa entre animais de território e animais de meio).¹¹

Forniture é um fragmento de território. Na descrição genérica de quais movimentações são feitas em uma oficina de forniture, ainda não demos muitos elementos para uma movimentação de pensamento que possa, com experimentações corpóreas, fazer aparecer uma abertura ou qualquer desequilíbrio no território em que insistem. Aos poucos, as interlocuções de certa sabedoria de bolso aparecem para aumentar a cena.

Sabedoria de bolso dos ciborgues montados em forniture

2. Vingança – *vingar é diferente de descender. Não somos descendentes de povos nipônicos, somos a existência proliferada de gente que procurou ofícios*

como os de forniture, para fazer vingar a vida dos corpos nascidos em Brasil. Corpos de vingar existência de gente que nasceu em ilha. Não deixar a vingança narrativa dos brancos sobre nossos corpos ser mais importante que a vida vingada entregue a nós por nossos ancestrais. Em troca da feitura dos ofícios da forniture, segurança alimentar, moradia. Vingar a vida para não deixar vingar a narrativa que se vinga. Mas é estranho. Porque a narrativa que se vinga é bastante elogiosa e a vida vingada, principalmente a dos corpos mais calados, é cheia de detalhes e barulhos e ações que não usam palavra alguma. É perigoso encontrar palavra mal dita.

Montagens corpóreas: o suporte das lentes

Nossos personagens buscam perigos próprios do plano em que insistem. Na rede de relações dessas montagens corpóreas, pretendemos inspirar aberturas conceituais via impressão de possíveis subjetividades contemporâneas que apareçam junto ao plano inventado em que existem: a forniture e tudo o que nela e dela vinga.

Para que estes personagens possam ser vistos, emprestaremos a nitidez de outras duas experimentações corpóreas. Recipientes de uma narrativa que não os define, nossos interlocutores da sabedoria de bolso narrada em fragmentos serão o suporte da armação em que colocaremos estas lentes. Para a deformação do órgão cristalino do olho direito (O.D.), um grau de incidência na nitidez de personagens de um longa-metragem no cinema *cyberpunk*.¹² O grau

¹¹ DELEUZE; GUATTARI, *Mil platôs* vol. 5, p. 232.

¹² Não apenas expressão no cinema, a ideia de um gênero *Cyberpunk* está relacionada com movimentações políticas e culturais que propõem narrativas de distopia para os contextos de avanço

do olho esquerdo (O.E.) toma emprestado do *butô*¹³ a nitidez que põe em cena o corpo de Tatsumi Hijikata.¹⁴

Num par de óculos que confere nitidez, os graus precisam estar posicionados em eixo o mais próximo possível da rugosidade do órgão cristalino. Nosso eixo propõe que quanto maior o grau de nitidez dos processos corpóreos que queremos enxergar, mais insistirão estes corpos no questionamento do processo de racialização da pessoa amarela no Brasil.

É por isso que, para eixo, apresentamos o referencial nítido de um par de lentes de grau para o embaçamento do que se passa nos corpos dos nossos personagens: a montagem corpórea de controle do híbrido e a desmontagem que se vale do aspecto híbrido para aberturas incontroláveis.¹⁵ Empréstaremos o grau de nitidez para nossos personagens, montados em forniture, nestes dois aspectos híbridos das aparições corpóreas.

Para O.D. e O.E., o eixo será um guia para identificar sob quais códigos a

ficção da raça¹⁶ opera na tipificação de pessoa amarela asiático-brasileira.

O eixo que vamos propor indicará como se movimentam os códigos dos processos de subjetivação, ou, aspectos narrativos no modo de codificar a diferença do corpo racializado como amarelo e, ao mesmo tempo, aproximá-lo ao branco por não ser negro. No funcionamento dessas subjetivações contemporâneas se produz sujeitos raciais codificados na experiência corpórea asiática amarela interna ao *mito da democracia racial*. Máquina que procede por agenciamentos de poder na imposição de significâncias e subjetivações como forma de expressão determinada de um sujeito racial não-branco e não-negro e, portanto, ambíguo e negociável.

Nossos personagens conceituais se receitam esses graus, neste eixo, também para tentar enxergar com maior nitidez as estratégias de romper com a organização do corpo definido nos signos da racialização que, na vivência de nosso contexto mais atual, os favorece em negociação com a categoria de

tecnológico, ao combinar baixa qualidade de vida com ações crescentes de controle sobre os corpos diretamente proporcional aos avanços das técnicas e tecnologias. Pode ser entendido como subgênero para narrativas de ficção científica na literatura, cinema, animação (entre outros).

¹³ O *butô* é uma prática de dança criada no Japão pós-guerra, popularizada na década de 1970. Tatsumi Hijikata (1928-1986) é considerado um dos fundadores da dança *butô*, junto a Kazuo Ohno (1906-2010), na década de 1950. É uma das expressões dos movimentos japoneses de vanguarda e influenciou movimentos, no Japão e no mundo, ligados ao expressionismo e surrealismo. Trata-se do movimento de dança que persegue o resultado filosófico dos questionamentos e das desarticulações de relações estabelecidas entre os corpos no território. Ao entender o corpo como o resultado de um processo, os movimentos do *butô* se expressam na dança que desobedece ao poder de domesticação dos corpos.

¹⁴ Tatsumi Hijikata, dançarino japonês, conhecido como um dos criadores da dança-teatro *butô*, na década de 1950, período pós-guerra vivido pelo Japão – entre outros aspectos – em ampla e profunda abertura para o modo de vida ocidentalizado logo após o cenário da destruição nuclear. Hijikata dança em meio a movimentações, discussões, fruições e pensamentos que buscam nascer, criar e recriar-se no Japão via corpo que retoma os territórios de diferentes temporalidades sobrepostas nas ações do processo corpóreo.

¹⁵ Tomamos emprestado a definição do aspecto de *híbrido* da aparição dos corpos de Bruno Latour (2013). Para nós, a noção de híbrido opera como ferramenta para perseguir montagens corpóreas mistas que escapem aos códigos de racialização. A aparição do sujeito amarelo, veremos, trata-se de uma aparição de montagem corpórea em mobilidade pela verticalidade da hierarquização de raças, em que se passa – ao mesmo tempo – a tentativa de controle de aparição no ponto mesmo em que é aparição incontrolável: seu aspecto híbrido.

¹⁶ MBEMBE, *Crítica da razão negra*.

“minoria modelo”. Eixo para código e descódigo no contexto da racialização e suas apresentações narrativas.

Vamos aos poucos. Grau do O.D.; eixo para O.D. e O.E.; grau do O.D.; por fim, o experimento: posicionar o par de lentes na montagem corpórea, no suporte das lentes. Testar o índice de nitidez e descobrir se conseguimos enxergar os interlocutores da sabedoria de bolso.

Sabedoria de bolso dos ciborgues montados em forniture

3. O mundo inteiro é uma ilha – as antenas são peças analógicas úteis para capturar o sinal radiológico que se converte em caixa falante de falantes locais. Ligar o rádio, ligar notícias das ilhas da região, com sorte escutar notícias de ilhas mais distantes. Desligar o rádio, continuar vivendo referências da primeira ilha vivida: oficina-ancestral de quem não insiste mais nela, mas pode visitá-la quando quiser. Ligar a ilha pelo descendente do silício traz a sensação de – na verdade – nunca a ter desligado. Múltiplas ilhas cabem em alguns gigabytes de capacidade de armazenamento de informação e conversão de imagem de cabeças-falantes. O par de antenas não funcionou na captação desse tipo de fluxo de informação, mas a usamos mesmo assim. Para lembrar de ligar o radinho. Embora ele quase nunca seja desligado.

Grau do O.D.: - 1º de astigmatismo mióptico, o controle do híbrido

Tetsuo – Iron man, de 1989, de Shinya Tsukamoto, é uma das obras marcantes do cinema japonês para o gênero *cyberpunk*. Primeiro longa da trilogia *Tetsuo*, narra a aparição dos corpos metamorfoseados ao processo de

industrialização do Japão. *Tetsuo II – Body hammer*, de 1992, e *Tetsuo – The bullet man*, de 2010, são as continuações não lineares na trilogia em outras situações do corpo metamorfoseado em máquina. Os filmes são um conjunto de noções e situações narradas pela sobreposição de cenas em que os corpos acumulam cada vez mais acoplamentos de elementos maquímicos, visíveis na montagem desses corpos como elementos mecânicos. A singularidade de *Tetsuo – Iron man* em relação aos subtítulos sucessores está no maior grau de indiferenciação entre sujeito/objeto.

Shinya Tsukamoto (1960 –), tem sua obra localizada nas expressões dos gêneros *body horror* (“terror do corpo”, em tradução livre) e *cyberpunk*. *Tetsuo – Iron man* é o primeiro longa do diretor no cinema, mas a primeira versão do roteiro já havia sido experimentada em uma produção audiovisual adaptada como série de televisão. Editada em cinco episódios, em 1987, levou o nome de *Denchū kozō no bōken* – “Aventuras do homem-poste”, na tradução literal para o português (em inglês o título foi divulgado *The adventures of electric rod boy*). O diretor assina a trilogia *Tetsuo* entre 1989 e 2010, entre outras obras como os longas *Tokyo fist* (1995), *Bullet ballet* (1998) e *Sonseiji* (1999). Tsukamoto explora narrativas em que as tensões e os conflitos que provocam o desconforto estão no empenho dos corpos em funcionamentos maníacos, cumprindo função nas máquinas sociais. Seus corpos são máquinas tecnológicas meio-humanas, que empenham como produção de subjetividades contemporâneas sujeitadas ao funcionamento da paisagem da produção em linha e em massa.

Diferente das narrativas dos dois filmes subsequentes, no longa de 1989 os

personagens são aparições sem nome de processos corpóreos próprios do território em que insistem. O corpo que nos interessa é aquele que se monta nestes processos corpóreos que estão e são o meio industrializado. O território que aparece em cena é movimentado por certa paisagem dada à visão via montagem destes corpos que empenham o funcionamento do próprio plano. É possível dizer que as peças analógicas ou “os pedaços” do plano estão acoplados nos corpos que Tsukamoto monta.

Sem dar nome aos processos corpóreos, tampouco aos territórios que atravessam, Tsukamoto deixa clara a cena das máquinas da produção dos conglomerados industriais de algum lugar no Japão. Uma provável referência ao processo de modernização toyotista¹⁷ em seu estado distópico. Modernização industrial processando o terror no corpo (*body horror*) das existências que passam a notar o desejo das máquinas se manifestando na vontade incontrolável de – até mesmo – acoplar uma peça analógica qualquer de uma máquina qualquer na carne de algum membro do corpo.

Entre as primeiras cenas do longa, um homem qualquer rasga a pele de sua coxa e introduz uma peça metálica na ferida aberta. A cena se passa em um galpão que reúne peças analógicas das montagens industriais. A movimentação deste primeiro processo corpóreo em cena, deseja a introdução da peça metálica em sua própria carne. No

instante mesmo que se hibridiza à peça, se desestabiliza quando passa a desejar como existência humana hibridizada ao metal. Diante do desejo hibridizado entre a peça e o dono da perna humana, nesta primeira montagem analógica, o movimento é de desestabilização do que antes era humano e não é mais, sem deixar de ter elementos humanos na montagem. Os movimentos frenéticos de desespero embaralham o território do galpão de peças até o caminho para a saída e a rua em frente. Lanterna de automóvel e atropelamento na cena que interrompem os movimentos de desespero. Esse processo desejante nem máquina, nem humano, é atropelado por cidadão comum qualquer, condutor do automóvel acompanhado de mulher comum qualquer.

Estas são as aparições que iniciam o movimento de uma narrativa para a aparição cada vez mais proliferada de processos corpóreos hibridizados às peças analógicas do lixo industrial. Como uma epidemia. O corpo de homem comum qualquer circulante no metrô de uma cidade de parque industrial, há dias condutor de um automóvel envolvido em atropelamento, passa a ser, aos poucos, a abertura para a paisagem de processos de metamorfose de corpos que o cercam. Ao sentir acoplamentos de peças analógicas rasgando sua pele de dentro para fora, os sentindo em seus órgãos internos, tem o momento do atropelamento como um marco que inicia sua transformação em figura inumana. Não mais homem comum qualquer, agora um corpo que sente desconfortos e

¹⁷ Toyotismo é o termo que designa o modelo de produção industrial cujo princípio de acumulação do capital é a flexibilização da produção e das horas de trabalho humano dispendidos no processo da produção material. Nos interessa, neste modelo, “a chamada ‘polivalência’ do trabalhador japonês, que mais do que expressão e exemplo de uma maior qualificação, estampa a capacidade do trabalhador em operar com várias máquinas” (ANTUNES, *Adeus ao trabalho?*, p. 34). Característica que rompe “com a relação um homem/uma máquina que fundamenta o fordismo” (ANTUNES, *Adeus ao trabalho?*, 34). O Toyotismo marca a modernização industrial do Japão na emergência do país como potência econômica na Ásia nas décadas do período pós-guerra.

sensações estranhas, em desejos que de repente passaram a ser praticados por peças analógicas incrustadas nas vísceras do braço. Mulher que se senta ao lado na plataforma de espera do trem, movimenta a paisagem das transformações do corpo condutor do automóvel que atropela a primeira aparição. Ato sexual com mulher que acompanhava o corpo condutor do automóvel no momento do atropelamento, movimenta a paisagem para como as peças analógicas manifestam desejo e vontade no corpo que passaram a fazer parte. Os processos caminham para um grau de indiferenciação de corpo humano com peças metálicas, fiações, engrenagens, brocas, esteiras, telas, eixos, molas.

As diferentes conexões entre as peças e as partes do corpo em que estão acopladas, estão referenciadas nos variados artefatos que montam o que pode ser desmontado. Há um desejo nas montagens corpóreas que empenham a máquina a que estão hibridizadas,

[...] é que a máquina é desejo. Não que o desejo seja desejo da máquina, mas porque uma nova engrenagem ao lado da engrenagem precedente, indefinidamente, mesmo se essas engrenagens parecem se opor ou funcionar de maneira discordante. O que faz a máquina, falando propriamente, são as conexões, todas as conexões que conduzem a desmontagem.¹⁸

Os suportes corpóreas dessas montagens desempenham o funcionamento da máquina, sujeitados mecanicamente nela.

São aparições de corpos monstruosos do hibridismo entre os artefatos e o corpo biológico humano. Uma cartografia de ontologias variáveis¹⁹ aparece na montagem desses corpos.

Peças se montam com o corpo e podem ser desmontadas, retiradas e recolocadas em qualquer parte das montagens corpóreas; podem até ser úteis para outros equipamentos mecânicos que funcionem com peças semelhantes. Os processos corpóreos de *Tetsuo* são as aparições dos conglomerados de máquinas coletivas e máquinas sociais, caso fosse possível subjetivar os corpos com peças físicas. Isto só é possível em *Tetsuo* via *princípio fabulador*.²⁰

O que Tsukamoto nos permite ver em suas montagens, são os agenciamentos capitalísticos como se fossem artefatos analógicos. Cria-se um novo mundo, ele se torna possível porque o princípio fabulador “é uma função e também um estado corporal que se constitui a partir dos processos imaginativos mantidos pelo organismo e pelos ambientes (redes sógnicas) por onde transita”.²¹

Ao apresentar um princípio de realidade, a fantasia de Tsukamoto propõe a abertura cognitiva para uma realidade que

[...] se transforma em um outro tipo de dispositivo, que desafia toda e qualquer categoria dada a priori, sem propor uma nova categoria como o grotesco, o anormal o

¹⁸ DELEUZE; GUATTARI, *Kafka*, p. 148.

¹⁹ Em *Jamais fomos modernos*, de 2013, Bruno Latour pensa o mapeamento da aparição das existências híbridadas. Diante da aparição incontrolável e proliferada dos corpos, Latour descreve certa atitude de mediação e purificação discursiva, própria da racionalidade moderna ocidental. O traçar das cartografias ontológicas, na atitude de mediação busca capturar, mediar, purificar e racionalizar a aparição que desvia e varia ao discursivo.

²⁰ Cf.: GREINER, *Fabulações do corpo japonês*. Greiner descreve a fantasia como possibilidade de abertura cognitiva e operadora de um princípio de realidade. O princípio fabulador é um tipo de dispositivo diferente da narrativa para escapar à realidade, pois “desafia toda e qualquer categoria dada a priori, sem propor uma nova categoria como o grotesco, o anormal, o exótico, o deficiente, e assim por diante” (GREINER, *Fabulações do corpo japonês*, p. 135).

²¹ GREINER, *Fabulações do corpo japonês*, p. 72.

exótico, o deficiente e assim por diante. Talvez o modo mais preciso de lidar com esses corpos ambíguos seja pensar neles como corpos em metamorfose.²²

No acionar destes movimentos do corpo, nesta abertura cognitiva, um gatilho de percepção instaura “desestabilizações nos padrões habituados. É assim que se abrem novas possibilidades de ação”.²³

Via ficção, os personagens de Tsukamoto nos dão nitidez para a possibilidade de perder o controle da montagem corpórea para o código do artefato analógico em que funcionam memória, percepção, representação e desejos. O princípio fabulador ativa, nessas montagens, movimentos desestabilizadores, em que a metamorfose dos corpos (ao contrário de advir de peças ou um momento originários) é uma associação rizomática de agenciamentos maquínicos dessubjetivantes, reterritorializados na diversidade dos artefatos analógicos.

Intensidade híbrida fabulada nos corpos que empenham o funcionamento das relações, agenciam suportes de materiais metálicos, molas, antenas, condutores e fios desencapados. São os acoplamentos que montam o corpo segundo os desejos da subjetivação quase-humana, também agenciada nessa montagem e capturada pela máquina que exerce poder sobre os corpos. *Tetsuo* narra a montagem de corpos cibernéticos saturados de códigos conduzidos por peças analógicas hibridizadas ao corpo que suporta

phyluns biológicos, mecânicos-analógicos e maquínicos.

Os procedimentos não cessam e se proliferam, agenciam e agregam um *phylum* no outro. As montagens corpóreas encontram satisfação de desejo via fiação que se confunde com a pele, ou tubulação que penetra cavidades, ou broca-pênis; peças que consomem o desejo engendrado na máquina. Os artefatos analógicos acoplados nas montagens são variadas próteses²⁴ em que se metamorfoseiam corpos humanos.

Fabulador do terror do corpo, Tsukamoto propõe montagens corpóreas sujeitas no controle de artefatos analógicos como tática reguladora, de fixação da ordem e disciplinadora e, no entanto, sobre as quais se perde o controle. O processo de montagem entra em pane mecânica, não controla sua gênese cotidiana de existência como corpo na sociedade atravessada pelos signos de modernização e tecnologia que marcam a produção material do toyotismo.

Antes de propor o eixo para esse grau de nitidez que as montagens corpóreas de Tsukamoto nos empresta, temos mais um movimento do aspecto híbrido para enxergar com este meio par de lente: seu caráter de controle do impensável.

Imagem impensável de montagens em sobrecodificação de agenciamentos maquínicos e mecânicos-analógicos acoplados no corpo. Estes corpos são aparições de uma proliferação híbrida

²² GREINER, *Fabulações do corpo japonês*, p. 135.

²³ GREINER, *Fabulações do corpo japonês*, p. 74.

²⁴ Cf.: PRECIADO, *Manifesto contrassexual*. Sobre a prótese, Preciado nos dá um contexto: “Jules Amar, diretor do Laboratório de próteses militares e de trabalho profissional durante os anos vinte, desenhará uma série de próteses de braço e de perna cujo objetivo, pela primeira vez não será exatamente estético: mas o de reparar o corpo inválido para que se transforme em uma das engrenagens essenciais da máquina industrial posterior à guerra, da mesma forma que foi uma engrenagem essencial da máquina de guerra. [...]. Jules Amar propõe explicar e curar o fenômeno de *Wir Mitchell* (quando se percebe sensações num membro perdido, o que Merleau-Ponty chamará mais tarde de ‘o membro fantasma’) reconstruindo o corpo como uma totalidade trabalhadora com a ajuda de próteses mecânicas” (PRECIADO, *Manifesto contrassexual*, pp. 161-162).

que faz com que os corpos biológicos humanos não sejam mais caracterizados como humanos e, ao mesmo tempo, não deixam de sê-lo. Metamorfose de corpo em máquina mecânica cibernética, são corpos humanos não reduzíveis à máquina, mesmo que sujeitados nela. Nem máquinas, nem humanos; são ambos, não são nenhum: são ciborgues.²⁵

Aspectos do humano desejam entre as peças de uma montagem corpórea que deixou de ser um corpo humano organizado. Não há separação entre homem e máquina. A tentativa de separação das categorias de humanos e não-humanos, segundo Latour,²⁶ amplifica a escala da sua mistura. Esta atitude de definição por oposição binária, própria do hábito do pensamento moderno, não dispensa o dualismo natureza/sociedade e, na contramão, aumenta a escala de mistos entre objetos e sujeitos:

Quanto menos os modernos se pensam misturados, mais se misturam. Quanto mais a ciência é absolutamente pura, mais se encontra iminentemente ligada à construção da sociedade. A Constituição moderna acelera ou facilita o desdobramento dos coletivos, mas não permite que sejam pensados.²⁷

Os personagens de *Tetsuo* são aparição autômata de montagem corpórea em um misto de elementos que referenciam agenciamentos do corpo biológico humano e de artefatos analógicos. A aparição dos ciborgues é uma consequência não dissimulada da

experimentação dos mistos, permitida e não pensada pela atitude moderna. Cumprir a mediação entre humano e não-humano é uma atitude assimétrica e, ao mesmo tempo, simétrica. Porque as separações mediadas entre pares como humano/não-humano, natural/sociocultural, ciência/política, produzem uma assimetria que nega e afirma a proliferação do que não consegue evitar: os híbridos.

Surge um terceiro mundo via aparição dos ciborgues em *Tetsuo*. São corpos híbridos invasores da purificação e mediação que separa humanos e não-humanos. São os mistos produzidos pelas máquinas e redes técnicas, políticas, tecnocientíficas, tecnossemióticas do toyotismo e não há saída para o controle que mistura as vísceras do corpo biológico aos artefatos analógicos. Os ciborgues estão presos nos suportes de suas montagens, não conseguem e não desejam se desmontar da máquina ou, ainda, desmontar a máquina de si mesmos.

Sujeitos processuais incompletos, os ciborgues aparecem como corpos mistos que agenciam forças das quais perderam o controle, em que o corpo humano se perdeu no meio do suporte corpóreo misto. Tsukamoto nos dá personagens mistos de carne-objetos e carne-máquinas: exemplos de corpos que surgem entre os vetores de subjetivação humanos e não-humanos, que realizam as exigências da máquina.

²⁵ No capítulo *Tecnologias do sexo do Manifesto contrassexual*, de Preciado, o autor apresenta o corpo ciborgue presente no *Manifesto Ciborgue*, de Donna Haraway: “O ciborgue não é um sistema matemático e mecânico fechado, mas um sistema aberto, biológico e comunicante. O ciborgue não é um computador, e sim um ser vivo conectado a redes visuais e hipertextuais que passam pelo computador, de tal maneira que o corpo conectado se transforma na prótese pensante do sistema de redes” (PRECIADO, *Manifesto contrassexual*, p. 167).

²⁶ Cf.: LATOUR, *Jamais fomos modernos*.

²⁷ LATOUR, *Jamais fomos modernos*, p. 47.

Imagem 1 – Cenas de Tetsuo – Iron Man (1989)



Fonte: <https://www.imdb.com/title/tt0096251/mediaviewer/rm2323002112/>

Imagem 2 – Cenas de Tetsuo – Iron Man (1989)



Fonte: <https://www.imdb.com/title/tt0096251/mediaviewer/rm2641769216>

Sabedoria de bolso dos ciborgues montados em forniture

4. *Raça maldita, minoria modelo – demônios e demônias que são as diabas das gentes! Gente é tudo gente maldita. Não tem raça maldita, mas gente maldita. Não que não sejamos gente maldita, é só que é coisa de gente ser maldita. Mal dita é a narrativa de minoria modelo sobre nossos corpos.*

Eixo do O.D. e do O.E.: aspectos narrativos da racialização do sujeito amarelo no Brasil

Em *Crítica da razão negra*, Achille Mbembe pensa o processo de produção de sujeitos raciais na mobilização ficcional das noções de “África” e de “negro”, como atributos que pertencem a um tipo de “humanidade à parte, execrada, a dos dejetos humanos”.²⁸ Mitigada como limite de uma degradação daquilo que o branco não é, “é uma figura da neurose fóbica,

²⁸ MBEMBE, *Crítica da razão negra*, p. 229.

obsessiva e por vezes, histérica”.²⁹ Mbembe desfunciona enunciados de *raça* (e de racismo) no como operam via “ficção útil, uma construção fantasmática ou uma projeção ideológica”.³⁰ Na compreensão de *raça* como *ficção*, observamos a criação de uma “perigosa *raça* amarela” como produção de territórios do “extremo Oriente”, a partir das relações de países europeus com o que foi definido “o maior Perigo Amarelo na Idade Média”,³¹ em referência às conquistas territoriais da Mongólia no século XIII.

Nossos personagens estão narrados na racionalização da categoria racial negociada como “minoria modelo”, observando a experiência da racialização da população asiática amarela em processos de subjetivação que oscilam entre códigos de um recorte móvel que busca a desresponsabilização do racismo contra pessoas negras ao hierarquizar o sujeito amarelo numa inversão de significância. *Modelo* para identidades não-brancas, referenciado em um tipo de fenótipo que apesar de não compor a brasilidade, se torna potência “desafricanizadora” da população brasileira. No Brasil, as discussões sobre *raça* que deduzem a ideia de “minoria modelo”, estão apoiadas em teorias naturalistas que buscaram criar uma realidade para a população asiática na racionalização que hierarquiza *raças*, numa escala de atributos físicos e comportamentais da diversidade de corpos distintos do corpo de pessoa branca. Nesta escala, o tipo mongólico (amarelo) estaria abaixo do tipo europeu (branco) e acima do tipo

africano (negro) e indígenas ameríndios.³²

Os códigos *negro* e *amarelo* sustentam um conjunto de práticas e um conjunto simbólico que propõem graus de distanciamento e proximidade com o referencial dos corpos de pessoas brancas. Mas se modifica nos contextos territoriais de controle nas diferentes experiências de formação colonial.

No Brasil, na manutenção da máquina de controle racial, as corporeidades asiático-brasileiras estão localizadas no experimento de se incorporar às relações de poder dominadas pelas classes proprietárias brancas. Ou seja, estabelece suas relações como grupo privilegiado no conjunto das técnicas que controlam aparições de corpos não-brancos e é capturado nas sofisticações locais deste conjunto.

Nosso eixo propõe o olhar sobre os aspectos históricos das montagens experimentais cujos desígnios, superfícies e estratos da *raça*, ficionam o corpo via semelhanças e dessemelhanças que sugerem a hierarquização para “pessoa amarela” entre “pessoa branca” e “pessoa negra”. Variação do puro contrário ao branco e, ao mesmo tempo, quase contrário ao branco: mais eficaz é o embaralhamento de definições e designações de diferenciação ao referencial “sujeito branco”, quanto maior a quantidade de aparições quase contrárias a ele.

O substantivo “amarelo” para o corpo, no Brasil, é caso exemplar da produção de um sujeito racial ambíguo em um truque de embaralhamento das definições de *raça*. A aparição corpórea

²⁹ MBEMBE, *Crítica da razão negra*, p. 27.

³⁰ MBEMBE, *Crítica da razão negra*, p. 28.

³¹ CHEN, *Essence of “yellow peril” doctrine and its latest hegemony “variant”*, pp. 6-7.

³² LESSER, *A negociação da identidade nacional*, p. 38.

do amarelo asiático-brasileiro foi referenciada sob códigos de tipificação dos sujeitos raciais amarelos de “tipo mongólico”, descritos como um tipo biologicamente perigoso e potencialmente cruel.³³ Lidos como corpos cuja imagem foi associada aos discursos eugênicos do final do século XIX, “quando intelectuais e políticos brasileiros discutiam a possibilidade da imigração amarela até o auge da política estadonovista, entre 1937 e 1945”.³⁴ Ora apresentado “como aquele indivíduo exótico que veio de um lugar tão distante e diferente do paraíso tropical brasileiro”,³⁵ outrora colocado como sujeito “agressor fanático, fadado ao ridículo”.³⁶

A sofisticação da produção de desígnios de raça amarela age em favor de uma narrativa em que a aparição do corpo asiático-brasileiro é colocada sob um conjunto de signos que busca negar a existência de raça afirmando a proliferação de aparições híbridas: corpos que não são *nem isto* (do sujeito referencial branco) e *nem aquilo* (do sujeito racial negro). A noção de híbrido, em Latour, é nossa ferramenta para buscar nitidez de uma existência híbrida que escape aos códigos que a referenciam como “uma quarta raça” operando no *mito da democracia racial*³⁷ (não branco, não negro, não indígena).

Via ambiguidade, a racionalização que propõe a definição do sujeito amarelo asiático-brasileiro, se movimenta em códigos de desterritorialização e sobrecodificação dos agenciamentos maquínicos para que esses “quase brancos” estejam sujeitados e, ao mesmo tempo, sujeitem os “nada brancos” na operação da hierarquização racial.

Há uma ideia construída de que

os imigrantes japoneses trabalharam arduamente para buscar um padrão de vida mais elevado e lutaram para dar aos filhos condições de vencer no Brasil, mesmo à custa de abrir mão de ser um “genuíno” japonês.³⁸

O código de “inassimilável” para o corpo amarelo se incorpora ao discurso da diversidade cultural da suposta democracia racial promovida pela colonização lusa no Brasil. A prática destes corpos se expressa no signo do trabalho e da ascensão social a modelo do branco. Uma “minoría modelo”.

Nestas aparições híbridas que se desviam dos códigos de assemelhamento com o fenótipo do branco europeu, montam-se corpos referenciados como minoria étnica a servir como modelo de pessoas não brancas que assimilaram hábitos, preceitos morais, cultura, prática política e modos de vida ocidentais. Ao mesmo tempo, colocados como grupo social que enriquece a diversidade

³³ LESSER, A *negociação da identidade nacional*, p. 38.

³⁴ TAKEUCHI, O *perigo amarelo*, p. 28.

³⁵ TAKEUCHI, O *perigo amarelo*, p. 29.

³⁶ TAKEUCHI, O *perigo amarelo*, p. 29.

³⁷ O mito da democracia racial no Brasil consiste na narrativa de que a formação social do Brasil seria fruto de uma harmoniosa relação entre indígenas, negros e brancos. Gilberto Freyre, um dos intelectuais filiados desta teoria, propõe que a formação populacional brasileira se deu pela miscigenação consentida entre três raças consideradas as principais formadoras do povo brasileiro. Freyre não utiliza em sua principal obra, *Casa grande e senzala*, o termo “democracia racial”. Ao se referir à catequese jesuíta, Freyre declara, em uma conferência de 1944: “[...] o seu sistema excessivamente paternalista e mesmo autocrático de educar os índios desenvolveu-se às vezes em oposição às primeiras tendências esboçadas no Brasil no sentido de uma democracia étnica e social” (FREYRE, *Casa grande e senzala*, p. 78).

³⁸ SAKURAI, *Romanceiro da imigração japonesa*, p. 58.

cultural brasileira com particularidades próprias.

Forja-se a ideia de que à miscigenação entre três povos no início da colonização foi somada a imigração de um povo trabalhador, dócil, que não rompe com os acordos da sociedade civil organizada. Esta narrativa desresponsabiliza o racismo estrutural, na noção produzida de que a desigualdade social não atinge as famílias asiáticas e seus descendentes no Brasil por esforço que supostamente falta à população negra.

O discurso que referencia o fenótipo asiático a uma raça perigosa, potencialmente cruel, ao mesmo tempo, potencializa códigos de ambivalência em sofisticação do racismo com efeito de aliar o sujeito amarelo ao referencial branco no racismo contra o sujeito negro. Este é o eixo sobre o qual incide a nitidez das montagens corpóreas de Tsukamoto: a categoria étnica e racial do sujeito amarelo experimenta um cotidiano de negociações com a categoria de sujeito negro no como o referencial branco define ambos.

Pela disposição das redes de poderes que limitam e definem os corpos, a referência da montagem corpórea híbrida em *Tetsuo* nos propõe a visualização da experimentação do corpo identificado como asiático-brasileiro em percepção de efeitos que predominam nas relações de poder em favor da classe proprietária e branca.

Sabedoria de bolso dos ciborgues montados em forniture

5. Sentido aranha – vamos continuar pelo mais solto. Feito aranha entorpecida com o próprio veneno, de teia torta, muito pegajosa, sem ocupar muito espaço. É outra rede aquela estabelecida pelas espécies saltadoras, que possuem olhos atrás da cabeça. Saltadoras são as que mais aparecem na forniture. Descendemos delas. Nos cantos entre frestas de portas, por vezes, aparecem as do primeiro tipo. Descendemos delas, também.

Grau do O.E.: - 2º de astigmatismo mióptico, os personagens da carne

Como anunciamos no momento de descrever o suporte, a lente que completa o par coloca como personagem o dançarino de *butô*, Tatsumi Hijikata. O filósofo Kuniichi Uno³⁹ descreve as movimentações de Hijikata como confrontos de regimes de subjetivação atravessados pela experimentação corpórea.

O confronto de Hijikata está na prática do processo do corpo e da carne.⁴⁰ Para o filósofo e o dançarino, carne não é um conceito fechado. Hijikata pensa e movimenta carne (via experimentação do *butô*), propondo aberturas conceituais para questionar os processos de subjetivação do corpo. Estas aberturas localizam a filosofia de Uno na tradição deleuziana ao fazer a prática corpórea de Hijikata aparecer como modo de vida que questiona os contornos do corpo como organismo. Nos escritos sobre o *butô*, Uno pensa os processos de

³⁹ Kuniichi Uno nasceu no Japão em 1948 e é tradutor de muitas das obras de Deleuze e Guattari para o japonês, além de também ter traduzido textos de Foucault, Artaud e Becket. Atualmente é professor na Universidade de Rikkyo, em Tóquio. Sob a orientação de Deleuze, concluiu sua tese de doutorado sobre Antonin Artaud na França.

⁴⁰ Cf.: UNO, *Tatsumi Hijikata* e UNO, *A gênese de um corpo desconhecido*.

subjetivação do corpo não se limitando a definir *carne* como conceito através do qual se torne possível uma ontologia discursiva. Trata da abertura filosófica em experimentação de espaços que afetam o corpo e abrem o processo corpóreo para o território. A experimentação do *butô* cria aberturas da subjetivação via ação-pensamento. Movimenta o território procedendo por corpos não inscritos em binaridades, que procedem por relações na multiplicidade de referências que ocupam o território em simultaneidade com o corpo.

A filosofia de Uno relaciona *butô* como prática desarticuladora da forma sistêmica de gestar os corpos. Gestão da política da vida, via “Estado e suas instituições, ciência e pedagogia, todos os sistemas ou dispositivos de normalização”.⁴¹

Em *Pensar um corpo esgotado*, de 2018, e *A gênese de um corpo desconhecido*, de 2012, Uno investiga processos corpóreos de Hijikata como confrontos aos enunciados sobre o corpo, indicando limites visíveis e invisíveis nos tecidos; na *carne* dos corpos em torções, distâncias e profundidades. Os experimentos da dança de Hijikata confrontavam o funcionamento do corpo, segundo Uno, como uma prática filosófica a perseguir “o sentido e as frases deformadas a fim de abrir os sentidos e o corpo”.⁴² Antes de tudo, Hijikata era um dançarino a

este dançarino-criança, não existe fronteira entre o eu e o outro.⁴³

É no nível dos sentidos, afirma Greiner⁴⁴, que Hijikata ensaiava mais que o mero desafio das convenções, pois sua dança se tratava

[...] de um projeto para descobrir o potencial de metamorfose para tornar o corpo humano animal, planta e até mesmo coisas inanimadas. Isso estava relacionado à questão principal de Hijikata, que testava as tensões entre a vida e a morte, a continuidade e a descontinuidade da vida.⁴⁵

Marcadas por coreografias de movimentos rápidos e transpassados, as experimentações do dançarino-filósofo resultaram na criação de seu processo-corpo. Surge “um sujeito processual, incompleto, escancarado ao coletivo”.⁴⁶ O corpo que dança *butô* não se distingue dos ambientes diversos (campo, cidade, rua, mídia, palco) onde se constituiu e, assim, “Hijikata rompeu a hierarquia que fazia do sujeito alguém mais importante do que os objetos inanimados do mundo”.⁴⁷ A intensidade da *carne* que o dançarino processa aponta para a constituição de uma *singularidade* “que renuncia às hierarquias, ao corpo sagrado do imperador, assim como ao corpo tornado estereótipo”.⁴⁸

Hijikata experimentou estratégias para permanecer heterogêneo às fusões com a comunidade, consciente da alteridade, cujo mestre de dança é a terra negra do

[...] descrever as micropaisagens e os micromovimentos [...]. Ele restitui o corpo dançando nas interferências universais entre o turbilhão da natureza e o movimento do corpo, ao refazer a gênese da dança. Para

⁴¹ UNO, *A gênese de um corpo desconhecido*, p. 68.

⁴² UNO, *Tatsumi Hijikata*, p. 32.

⁴³ UNO, *Tatsumi Hijikata*, p. 38.

⁴⁴ GREINER, *Leituras do Corpo no Japão e suas diásporas cognitivas*.

⁴⁵ GREINER, *Leituras do corpo no Japão*, p. 141.

⁴⁶ GREINER, *Leituras do corpo no Japão*, p. 143.

⁴⁷ GREINER, *Leituras do corpo no Japão*, p. 143.

⁴⁸ GREINER, *Leituras do corpo no Japão*, p. 144.

Japão, Akita.⁴⁹ Mestre que, segundo o dançarino, “na minha infância, me ensinou a desaparecer”.⁵⁰ Ensaia sua política existencial da diferença, ao praticar via *butô* a carne e o corpo “vinculado a um lugar de desaparecimento ou impossibilidade”⁵¹ e, ao mesmo tempo, em busca da expropriação “de toda identidade para se apropriar da própria pertença”.⁵² Estratégias práticas para desafiar os hábitos de funcionamento do corpo pela captação precisa do território em que o corpo se prolifera:

É dito que Deus não existe no Japão, mas o que substitui Deus, por exemplo, a vida cotidiana – existe ao nosso redor e os japoneses são capazes de captá-la. Só não se deve enganar de cotidiano. E os japoneses são dotados de uma capacidade de lidar com esse conflito [...]. O conceito de carne é anárquico entre os japoneses.⁵³

É na carne que o corpo de Hijikata experimenta a abertura para o espaço em torno dele. Movimentos de uma força desejante da desarticulação dos contornos inatos que fixam a experiência em redes e ramificações do poder. Hijikata praticou uma filosofia encarnada e desafiou os hábitos de funcionamento do organismo. Sua filosofia explora com a experimentação corpórea “o sentido e as frases deformadas a fim de abrir os sentidos e o corpo”.⁵⁴

Híbrido, o corpo que dança *butô* experimenta, ininterruptamente, o processo de criação do corpo em certo

fazer-pensamento. Hijikata movimenta a aparição de um híbrido fazível, mais do que pensável, na experimentação corpórea que abre o território sem hierarquizações ou divisões entre humano e não-humano. Também movimenta a feitura do próprio existir, na interação com os condicionamentos inatos, se referenciando neles e, ao mesmo tempo, confrontando a ação domesticada em favor de ordenamentos codificantes.

Experimento corpóreo que busca desmontar códigos de domesticação, o *butô* de Hijikata não é um modelo de experimentação para outros corpos, apenas nossa lente de nitidez, polida por Kuniichi Uno, no seu tatear da rede de palavras possíveis para a aparição dos conceitos ativados pela dança e pelo dançarino.

Os movimentos de Hijikata buscam a experimentação dos gestos cotidianos do território. Ele dança os insetos, os mofos, a terra natal, os ventos em movimentações do corpo que descodificam os limites visíveis e invisíveis de seu contorno, propostos pela linguagem e pelo próprio território do corpo. Abre o território para desterritorializar a carne codificada e a reterritorializa na prática do *butô*.

Prática de fazer existir o pensamento do gesto e pensar ao mesmo tempo em que se faz existência, o *butô* é o personagem que confere grau de nitidez para nossa experimentação de acessar o corpo

⁴⁹ Hijikata nasceu e viveu boa parte de sua infância na província de Akita, noroeste do Japão. A terra mestre de sua dança remete seus movimentos às narrativas da infância na região árida e fria de Akita. Chamada de terra negra, “onde dobram-se os ventos e luzes, gritos e gestos da vida orgânica” (UNO, *Hijikata Tatsumi*, p. 33). Ao mestre aguçou o corpo com a dança, transformando-o em arma “sob a pele de um corpo inorgânico, como uma arma metálica, sólida e fria” sob o qual se estende a terra negra (UNO, *Hijikata Tatsumi*, p. 33).

⁵⁰ HIJIKATA, apud UNO, *Hijikata Tatsumi*, p. 33.

⁵¹ GREINER, *Leituras do corpo no Japão*, p. 144.

⁵² GREINER, *Leituras do corpo no Japão*, p. 144.

⁵³ HIJIKATA, apud UNO, *Hijikata Tatsumi*, p. 138.

⁵⁴ UNO, *Hijikata Tatsumi*, p. 32.

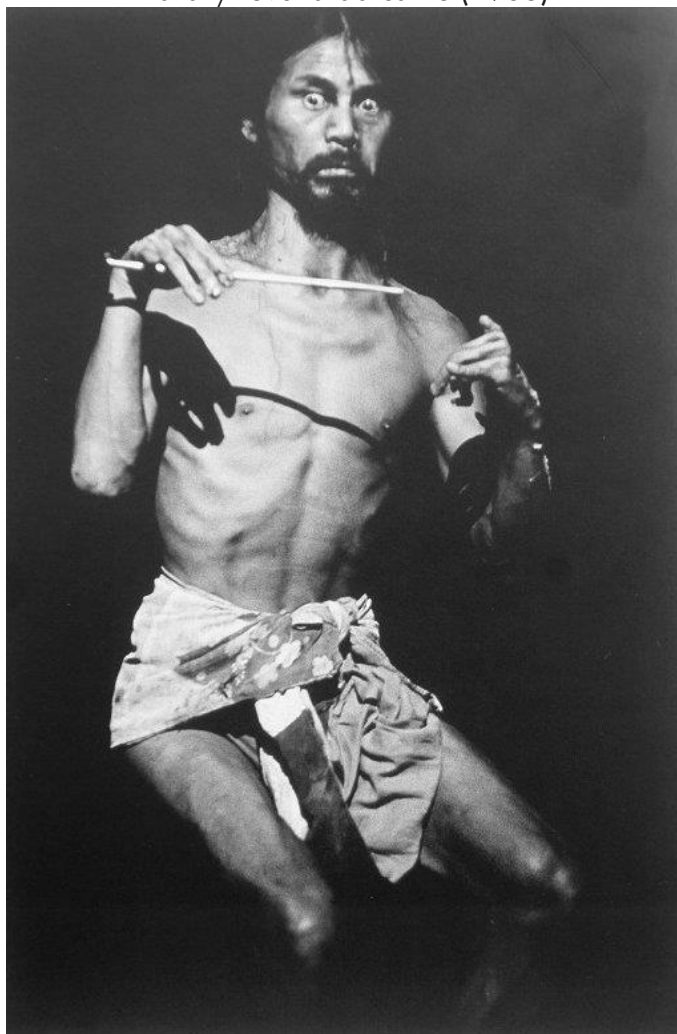
híbrido decodificado. Experimento de fazer a montagem corpórea pertencer à sua própria ação e, ao mesmo tempo, existir não-separada do não-humano.

As possibilidades do aspecto híbrido nas movimentações que Hijikata estão na ordem do descódigo, da possibilidade de desmontagem corpórea. Não por mera desmontagem sem reterritorialização ou mero questionamento das convenções, mas para perseguir seu lugar de corpo “nem universal e nem indivíduo [...] que se

constituiu como uma *singularidade* que renuncia às hierarquias [...], assim como o corpo tornado estereótipo”.⁵⁵

Kuniichi Uno oferece a cartografia dos movimentos variáveis de Hijikata ao acolher, dar nome, uma casa e uma filosofia para a carne processada na experimentação corpórea do descódigo. A dança de Hijikata abre a superfície codificante que não admite que sejamos tão não-humanos quanto insetos, mofos, terra natal, vento.

Imagem 3 – Tatsumi Hijikata, em performance da coreografia Nikutai no Haran/Revolta da carne (1968).



Fonte:

<https://www.facebook.com/HijikataTatsumi/photos/a.518071951601511/381951471880227>

⁵⁵ GREINER, *Leituras do corpo no Japão*, pp. 143-144.

Sabedoria de bolso dos ciborgues montados em forniture

6. Provisão – provisionar as conservas de *umeboshi* é como guardar um pote precioso com lembranças da vida dos antepassados. Aprendemos com elas. Somos montagens provisórias, também. Permanecemos vingando na provisoriedade. Comemos a ilha inteira, até o caroço, quando tiramos do pote uma só lembrança-*umeboshi* para misturar ao *gohan*. Refeição-ancestral, comida-ofrenda. Processo de fermentação em conserva, até o pote mais antigo de *umeboshi* um dia tem seu fim. A provisão é sempre provisória.

Experimentar o par de lentes, ajustar os óculos e reformular o receituário óptico de tempos em tempos

Em movimentações cotidianas de dedos, braços, rostos, barrigas famintas, barrigas cheias, corpos perfurados por projétil de arma de fogo, corpos domesticados nos assentos dos transportes automotivos, nossos personagens conceituais são treinados no pensamento dos quase-objetos. Ciborgues montados em forniture abrem a possibilidade de criação de uma subjetividade contemporânea ao abrir um território via fragmentos: a forniture e o mundo de peças analógicas que nela habitam.

Lente-*Tetsuo* para o olho direito, lente-*butô* para o olho esquerdo. Eixo de racialização negociada. Os graus de diferença sobre o eixo mantêm, ainda, alguma miopia. Descendentes de peças

analógicas, espécies de pequenas aranhas, fluxos de informação e fragmentos de território, nossos personagens insistem na reterritorialização criadora de uma montagem corpórea em outros códigos de subjetivação que não os da ficção da raça.

A versão mais contemporânea da narrativa que racializa o sujeito amarelo desestabiliza o eixo da negociação: uma direta associação entre o fenótipo asiático e o contágio do vírus COVID-19.⁵⁶ No Brasil, esta experimentação de racialização do vírus se expressa no imaginário que responsabiliza pessoas asiáticas (principalmente de origem chinesa) pelo contágio. Em meio a declarações do presidente Jair Bolsonaro e do deputado federal Eduardo Bolsonaro, a expressão “vírus chinês” incentiva o imaginário que atrela o vírus a um território e uma etnia.⁵⁷

Para além da possibilidade de confrontar os efeitos da face xenofóbica da racialização do sujeito amarelo, é preciso romper com o eixo que negocia seu lugar na hierarquização em aliança com o referencial branco. Se por um lado a associação de transmissão viral (e até mesmo, de origem de sequenciamento viral) se coloca como expressão de um modo de racialização de sujeitos amarelos, por outro, o poder político da morte no estado pandêmico sob o governo de Jair Bolsonaro tem as pessoas racializadas negras como maioria de vítimas fatais da COVID-19, além de maioria de pessoas sem acesso à vacinação e com menores

⁵⁶ Cf.: WUN, *Ignoring the history of anti-asian racism is another form of violence*. Wun analisa o fundo histórico do racismo contra as comunidades de imigrantes e descendentes do leste-asiático nos EUA, partindo da emergência dos casos atuais de violência contra pessoas de fenótipo asiático, na responsabilização do contágio associada à China e aos chineses, além de outros países da Ásia.

⁵⁷ Cf.: KUNIGAME, *Racismo, redes sociais e COVID-19*.

possibilidades de praticar o isolamento físico entre corpos.⁵⁸

Que identidades estão sendo assimiladas nestas montagens? Que permanências e que mudanças de poder e de trabalho precarizado e de chacina em Jacarezinho e de metal de projétil de fuzil e de vidas que vingam e de gasolina e de corpos ancestrais estão presentes nestas montagens? Quais relações de poder se revelam quando proliferamos a existência corpórea no território? Nossas montagens híbridas perseguem a narrativa que faz aparecer a disputa sobre as descendências identitárias atravessadas pela racialização da aparição de corpos e da interrupção deles.

Ciborgues montados em forniture buscam narrativa possível que desvie dos significados das estratégias de controle. As potências híbridas de seus ancestrais abrem a cognição para entrelugares possíveis que espiam as relações de poder que engendram suas montagens. Internos à máquina do *mito da democracia racial*, estão nela embaralhados, embaçados e, sempre, implicados.

No teste de nitidez não sabemos o quão as montagens da feitura corpórea em forniture perderam o controle dos acoplamentos da máquina, como aquelas que aparecem em *Tetsuo*. Nem mesmo Hijikata deu contornos visíveis à *carne* e ao corpo que desmontou seus códigos de controle. A feitura da experimentação corpórea em abertura para o território não homogêneo em volta do corpo não é nítida. O ajuste de grau deve ser refeito de tempos em tempos, ininterruptamente.

Sabemos que a montagem *nem* humana, *nem* máquina de *Tetsuo* se metamorfoseia em acoplamentos e assimilações entre todos os elementos do território disposto pela produção capitalista e seus ordenamentos sobre o corpo. Imagem monstruosa do controle, o aspecto híbrido também é potência (como em Hijikata) para desfuncionar o empenho de controle na racionalização que ficciona e hierarquiza raça. *Nem* referenciais brancos, *nem* sujeitos raciais negros: para não serem estas montagens em feitura engolidas pela máquina, fazem vingar a proliferação de aparições e novos acontecimentos cotidianos. E, ainda que capturadas e recodificadas, algo escapa ao controle.

⁵⁸ Cf.: BRASIL..., [s.p.]. Além dos dados de vacinação da população, a reportagem traz infográficos dos casos da doença ao longo de 2020 sob consulta atualizada dos dados exportados do portal *OpenDataSus*, entre 22 de fevereiro e 15 de março de 2021.

Referências

ANTUNES, Ricardo. *Adeus ao trabalho?* Ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho. Campinas: Unicamp, 2006.

BRASIL registra duas vezes mais pessoas brancas vacinadas que negras. *Agência Pública de Notícias*, 15 mar. 2020. Disponível em: <https://apublica.org/2021/03/brasil-registra-duas-vezes-mais-pessoas-brancas-vacinadas-que-negras/>. Acesso em: 05 mai. 2021.

CHEN, An. On the source, essence of “yellow peril” doctrine and its latest hegemony “variant”: the “China threat” doctrine: from the perspective of historical mainstream of sino-foreign economic interactions and their inherent jurisprudential principles. In: *The Journal of World Investment & Trade*, v. 13, 2012.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *Kafka: por uma literatura menor*. Trad. Cíntia Vieira da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *Mil platô: capitalismo e esquizofrenia*. V. 3. Trad. Aurélio Guerra Neto et al. São Paulo: Editora 34, 2012a.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *Mil platô: capitalismo e esquizofrenia*. V. 5. Trad. Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Editora 34, 2012b.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *O anti-Édipo*. Trad. Luiz Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2011.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *O que é a filosofia?* Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, 2010.

FILME: Tetsuo, o homem de ferro. Legendado PT BR. *Black Mamba Animes/filmes*, [s.d.]. 1 vídeo (1:07:19

min). Publicado por Black Mamba Anime/Filmes. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=fH7xG2UxQfY&ab_channel=BlackMambaAnimes%2Ffilmes. Acesso em: 13 jun. 2021.

FREYRE, Gilberto. *Casa grande e senzala*. São Paulo: Global, 2016.

FREYRE, Gilberto. *Interpretação do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1947.

GREINER, Christine. *Fabulações do corpo japonês e seus microativismos*. São Paulo: n-1, 2017.

GREINER, Christine. *Leituras do corpo no Japão e suas diásporas cognitivas*. São Paulo: n-1, 2015.

GUATTARI, Felix; ROLNIK, Suely. *Micropolítica: cartografias do desejo*. Rio de Janeiro: Vozes, 2013.

HARAWAY, Donna. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: HARAWAY, Donna et al. *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. Trad. e org. Tomás Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

KUNIGAME, André Keiji. Racismo, redes sociais e COVID-19: um vírus amarelo?. *Carta Capital*, Coluna Entrevzes, 25 abr. 2020. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/blogs/intervzes/racismo-redes-sociais-e-covid-19-um-virus-amarelo/>. Acesso em: 07 mai. 2021.

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*. Trad. Carlos Irineu da Costa. São Paulo: Editora 34, 2013.

LESSER, Jeffrey. *A negociação da identidade nacional: imigrantes, minorias, e a luta pela etnicidade no Brasil*. Trad. Patricia De Queiroz Carvalho Zimbres. São Paulo: UNESP, 2001.

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1, 2018.

PRECIADO, Paul. *Manifesto contrassexual*. Trad. Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: n-1, 2014.

SAKURAI, Celia. *Romanceiro da imigração japonesa*. São Paulo: Sumaré, 1993.

TAKEUCHI, Marcia Yumi. *O perigo amarelo: imagens do mito, realidade do preconceito (1920-1945)*. São Paulo: Humanitas, 2008.

TETSUO 2: The body hammer (1992) Full Movie. *Morbid Video Network*, [s.d.]. 1 vídeo (1:20:54). Publicado por Morbid Video Network. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=RYQmg_tdz_8. Acesso em: 10 jun. 2021.

Tetsuo 3: The bullet man (2009). *Spoopy Stuff*, [s.d.]. 1 vídeo (1:11:11). Publicado

por Spoopy Stuff. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=Anq6G0_dX7I&ab_channel=SpoopyStuff. Acesso em: 10 jun. 2021.

UNO, Kuniich. *A gênese de um corpo desconhecido*. Trad. Christine Greiner. São Paulo: n-1, 2012.

UNO, Kuniich. *Hijikata Tatsumi: pensar um corpo esgotado*. Trad. Christine Greiner. São Paulo: n-1, 2018.

WUN, Connie. Ignoring the history of anti-asian racism is another form of violence. *Elle*, 1 mar. 2021. Disponível em: <https://www.elle.com/culture/career-politics/a35635188/anti-asian-racism-history-violence/>. Acesso em: 06 mai. 2021.

Recebido em 04 de junho de 2021

Aprovado em 08 de julho de 2021

tion, furnish.

su.ge.ri.vel [su3er'ivew] *adj m + f (pl sug-
gestible.*

su.ges.tão [su3est'ãw] *sf (pl sugestões)* sugg-
a) act or effect of suggesting. b) insinuation, in-
mation. c) cue, hint. *ele me deu uma sugestão / he
gave me a suggestion.* d) pointer, tip. e) proposal.
*minha sugestão foi aceita / my proposal was ac-
cepted.* f) presentment. g) hypnotic suggestion.
dominar por meio da sugestão to hypnotize. **pela
sugestão do meu amigo** at the suggestion of my
friend.

sug.es.ti.o.na.bi.li.da.de [su3estjonabilid'adi] *sf* 1
Psychol capacity to be influenced

2 *influenced by*

3 *who*

su.jel.ção [su3ej's'ãw] *sf (pl sujeições)* 1 subjection:
a) act of subjecting or subduing. b) submission,
subordination. 2 domination. 3 dependence. 4 al-
legiance. 5 bondage, serfage. 6 discipline. 7 liabil-
ity. 8 resignation.

su.jel.ra [su3'ej'rã] *sf* 1 dirt, filth, grime. 2 filthiness,
swinishness. 3 squalidness, squalidity, dinginess.
4 slovenliness. 5 soil. 6 uncleanness. 7 mess. 8 *bras*,
foul play, dirty trick.

su.jel.ta [su3'ejtã] *sf* a nondescript woman or woman
whose name one will not mention.

su.jel.ta.dor [su3ejtad'or] *sm* subduer, subjugator. •
adj subjecting, subduing.

su.jel.tar [su3ejt'ar] *vi + vpr* 1 to subject: a) to sub-
mit, subjugate, subdue, subordinate. b) to lay un-
der, down, obligate. c) to constrain, coerce. d) to
make dependent. 2 to dominate. 3 **sujeitar-se** a)
to subject oneself, submit, yield, acquiesce. b) to
surrender. c) to conform to, bow, obey. **sujeitar à
disciplina** to discipline. **sujeitar a sofrimento ou
ligeração** to try, penalize. **sujeitar pelo temor** to

su.jo [s'u3u] *sm* 1

cleared land. 3 *pop* dander person. • *adj* 1 dirty, filthy. 2 nasty, foul, smutty. 3 swinish, piggish. 4 unclean, messy. 5 sordid, sloven, sloppy. 6 indecent, indecorous. 7 corrupt. 8 crooked. 9 discredited, untrustworthy. **sujo do mal-lavado bras**, *coloq* the kettle black.

sul [s'uw] *sm* 1 south. a *janela da* window faces south. 2 southward di-
wind. 4 *bras*, Geogr South region.
southern, southerly. **ao sul** south.
de Londres to the south of London.
Sul Astr Southern Cross. **vento sul**

su.la [s'ulã] *sf Bot* 1 sulla, sulla s.
clover. 3 French honeysuckle.

sul-a.fri.ca.no [sulafrik'ãnu] *sm* 1
South African: native or inhabitant of
the Republic of South Africa. • *adj* South
African. **sul-a.me.ri.ca.no** [sulamerik'ãnu] *sm* American.

su.lão [sul'ãw] *sm bras* a southwind.
su.la.que [sul'aki] *sm Tecn* slide valve
engine.

sul-a.sia.ti.co [sulazi'atiku] *sm* native or inhabitant
of South Asia. • *adj* of or referring to South
Asia. **su.la.ven.te.ar** [sulavê'te'ar] *vint Naut* to sail to
leeward, make leeway.

su.la.ven.to [sulav'êtu] *sm Naut* lee, leeward di-
rection. a **sulavento** leeward.

sul.ca.do [suwk'adu] *adj* 1 sulcate: a) ploughed,
rowed, rutted. b) grooved. c) wrinkled. 2 rim-
rimous.

sul.ca.dor [suwkad'or] *sm* 1 plow, furrower. 2 rid-
ing hoe. • *adj* 1 furrowing, plowing. 2 wrinkling.

**II [Série: "Isto Não É Sobre
Nós" (Desdobramentos)]**
(Amora Julia, 2018/2021)

sul.co [s'uwkũ] *sm* 1
plough. 2 groove
of a vessel. 3 anal

Serigrafia e Colagem sobre papel.
Dimensões: 120 cm x 65 cm.

E se o axolotl respondesse?: antropogênese e antropocentrismo em *Idea dell'infanzia*, de Giorgio Agamben

And say the axolotl responded?:
anthropogenesis and anthropocentrism in Giorgio Agamben's *Idea dell'infanzia*

Maurício Borba Filho*

Resumo: No presente artigo pretendemos apresentar uma leitura crítica da seção *Idea dell'infanzia*, do livro *Idea della prosa*, de Giorgio Agamben. A partir das reflexões de Agamben em livro mais tardio – *L'aperto* –, leremos a caracterização da oposição entre o *axolotl* e o *infante neotenico* como uma narrativa antropogenética que informa uma imaginação política antropocêntrica.

Palavras-chave: antropocentrismo; Giorgio Agamben; biopolítica; estudos animais.

Abstract: In this paper we propose a critical reading of *Idea dell'infanzia*, a section from Giorgio Agamben's book *Idea della prosa*. Based on Agamben's later investigations in *L'aperto*, we will read the account on the opposition between the *axolotl* and the *neotenic infant* as an anthropogenetic narrative which informs a political imagination marked by anthropocentrism.

Keywords: anthropocentrism; Giorgio Agamben; biopolitics; animal studies.

As palavras foram na infância os seus brinquedos
e não compreendeu mais tarde a sua própria linguagem
cheia de estranhos sinais.
Paulo Plínio Abreu

1. A máquina antropológica

Na introdução de seu *How forests think*, trabalho etnográfico resultado da vivência com os Runa da aldeia de Ávila, na alta Amazônia equatoriana, Eduardo Kohn relata um conselho recebido de seu amigo Juanicu: se o antropólogo quisesse evitar problemas (para si) com alguns dos outros habitantes da floresta, não deveria dormir de bruços. Dormir de peito para cima garantiria que um jaguar que eventualmente passasse à noite pelo acampamento de caça pudesse reconhecer em Kohn um olhar que o olhasse de volta, deixando-o em paz. Caso contrário, seria confundido



Este é um artigo publicado em acesso aberto (Open Access) sob a licença Creative Commons Attribution, que permite uso, distribuição e reprodução em qualquer meio, sem restrições desde que sem fins comerciais e que o trabalho original seja corretamente citado.

* Doutorando em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará. Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Pará. Graduação em Direito pelo Centro Universitário do Pará. Membro do *Ameríndia – Grupo de Pesquisa em Etnologia Indígena* (PPGA/UFGA) e do *Grupo de Pesquisa Temática em Filosofia Contemporânea* (PPGFIL/UFGA). E-mail: mauricioewf@gmail.com

com *aicha* – presa, ou carne, em quíchua – e seria devorado.¹

Se Lineu sugere que Descartes provavelmente nunca teria visto um macaco – *Cartesius certe non vidit simios* – ao propor a ideia de que os animais seriam *automota mechanica*,² este artigo pretende abordar, a partir do levantamento de algumas discussões no contexto do pós-humanismo, determinadas linhas de investigação de um pensamento filosófico que seguem o conselho de Juanico e, para além de olhar o animal, reconhecem nele um olhar, e, neste olhar, uma potência que afeta ou reformula o que se entende por *ser humano*. O pano de fundo desse debate é uma análise sobre a ideia de *antropocentrismo*, e mais especificamente, a extensão do caráter antropocêntrico em algumas linhas importantes do pensamento político de Giorgio Agamben. Como ficará claro à leitora e ao leitor, nosso argumento é que, num passeio imaginário pela Amazônia, o filósofo italiano provavelmente não se daria muito bem com os jaguares.

*

Em 2002, Giorgio Agamben publica *L'aperto: l'uomo e l'animale*, pequeno e curioso livro em que se defronta com aquele que afirma ser o *conflito político decisivo*: o conflito que opera pelo modo como classificamos, definimos e repartimos (hoje, mas também na antiguidade e na modernidade) a atribuição de dois termos – *animalidade* e *humanidade*.³ Iniciando sua exposição com a descrição e a análise de uma

iluminura contida numa Bíblia hebraica do século XIII, conservada na Biblioteca Ambrosiana di Milano, Agamben percorrerá um considerável território – em termos de discursos, áreas de conhecimento e tempo – para mapear o tratamento desse binômio no pensamento que produz a política no ocidente.

O que lhe chama atenção, neste material com ricas figurações da animalidade – a exemplo da presença dos quatro animais escatológicos em uma página; dos três animais da origem (Ziz, Behemot, Leviatã), noutra – é a representação do banquete messiânico dos justos, onde estes – e também dois instrumentistas vistos nas extremidades da cena – ostentam cabeças de animais (não humanos). É diante desta “intrusão” desconcertante da animalidade numa cena decisiva para a humanidade – diante da evocação, portanto, de uma possível reconciliação do *homem* com sua *natureza animal* – que se inicia *L'aperto* e se argumenta pela atualidade e operatividade de uma questão que poderia nos parecer a princípio remota, primitiva ou perdida. No último dia, o que emergiria no primeiro plano seria uma nova forma da economia destas relações – que também fundam, mobilizam e articulam um conjunto considerável de outros binômios simetricamente decisivos em nossas relações de poder: *natureza* e *cultura*, *racionalidade* e *irracionalidade* –, uma nova forma calcada na “reconciliação” do homem com a sua natureza animal, constante e dogmaticamente negada.

Desenha-se desse modo o objeto do livro: não exatamente o *homem* ou o *animal*, mas um determinado modo do pensamento da relação entre estes dois

¹ KOHN, *How forests think*, p. 1.

² AGAMBEN, *L'aperto*, p. 30.

³ AGAMBEN, *L'aperto*, p. 82.

polos – assim, a investigação parte não de uma tentativa do pensamento totalizante ou definitivo de uma essência do homem (onde o animal apareceria como oposto), mas a partir do ressurgimento do *animal* e da *animalidade do animal humano* como elementos a serem urgentemente (re)investigados.

Como destaca Paula Fleisner, a discussão a propósito da animalidade, no âmbito das filosofias francesa e italiana contemporâneas, ganhou tração considerável nos últimos vinte anos. De maneira diversa do tratamento usualmente conferido pela tradição do pensamento filosófico (da qual sem dúvidas poderíamos inventariar um rico bestiário), aqui a *questão animal* ou o *problema da animalidade* é colocado no centro de investigações diversas, e não às margens metafóricas do espelhamento autorreflexionante do pensar o humano – ou seja, privilegia-se, neste momento, uma perspectiva que pretende emancipar, na medida do possível, o pensamento sobre o animal do pensamento sobre o humano, abrindo-o a um *pensamento do vivente*.⁴

Neste contexto, a autora aponta, grosso modo, duas diferentes trilhas de elaboração filosófica: uma primeira perspectiva que pensa o animal a partir de “seu lugar estratégico na construção discursiva da especificidade humana” e outra que o pensa a partir de uma perspectiva ontogenética geral – a primeira, tradicional de leituras críticas do humanismo, tem caráter descritivo e, “sem propor necessariamente novas interpretações do animal”, promovem a escavação e recolhimento da história da separação radical, valorativa e hierarquizada, da tradição humanista; a

segunda, cujas fontes são variadas, com auxílio do discurso científico e literário, teria como objetivo superar o antropomorfismo e defender uma espécie de visão monista básica – “um fundo comum de pura diferença entre as espécies”:⁵ uma continuidade, e não uma cisão, entre as espécies; uma diferença de grau, e não de natureza. O trabalho de Agamben participa da primeira classe, pois se trata de uma genealogia destas relações a partir de um conjunto circunscrito de referências. Dessa forma, especifica-se mais ainda o tipo de *relação* à qual nos referimos: não se fala, aqui, da economia em si das relações entre humanos e animais outros-que-humanos, mas de uma genealogia da relação entre esses termos – *homem/animal, humanidade/animalidade* – enquanto constitutivos de uma ideia do sujeito político na tradição do pensamento ocidental, a permear diferentes campos discursivos, cujo arranjo e rearranjo é produtor de uma determinada forma de fazer a política: no caso, da política calcada não na promoção da “dignidade do humano”, mas da constante “animalização do humano”, praticada no trânsito ininterrupto entre os polos da humanidade e da animalidade; da biopolítica que, no enquadramento teórico agambeniano, captura e dispõe da vida indefinida entre vida humana e vida animal assim produzida, a chamada *vida nua*.

*

L'aperto é dividido em 20 seções ou pequenos capítulos, em que, como de costume, Agamben tece seu argumento de maneira não linear, através de

⁴ FLEISNER, *Hominización y animalización*, p. 339.

⁵ FLEISNER, *Hominización y animalización*, p. 340.

sobreposições temáticas que por vezes são aparentemente díspares, mas cujos fios comunicativos reverberam no decorrer da leitura. Não cabe, no presente artigo, retrair esse itinerário. O ponto que nos interessa aqui é aquele que toca na definição do *dispositivo óptico* que nos ajudará na leitura da própria obra agambeniana: a *máquina antropológica do humanismo*.

Agamben se volta, na sétima seção do livro, a um curioso dado que chama de “anomalia taxonômica” – o fato da classificação científica da espécie humana não ser determinada por uma característica (*nota característica*) e sim por um imperativo, pela síntese do adágio *conhece-te a ti próprio*. Desprovido de uma identidade específica (sendo classificado entre os *Anthropomorpha*, entre os *semelhantes* do homem) resta ao homem fazer-se enquanto tal pela faculdade de (auto) reconhecimento que detém: este seria o sentido da fórmula – ou mais precisamente, do dispositivo de reconhecimento do humano – *Homo sapiens*, introduzida por Carlos Lineu em 1758: “*Homo sapiens* não é, portanto, nem uma substância nem uma espécie claramente definida: é, ao invés disso, uma máquina ou um artifício para produzir o reconhecimento do humano”.⁶

Aparece, então, a *máquina*, que na seção seguinte é qualificada como 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, assim, seu ser será sempre menos e mais que ele próprio”.⁷ Agamben define o que seria a *máquina antropológica* de maneira bastante sucinta, de modo que se faz necessário quebrar a definição para retrair suas fontes e aprofundar a compreensão tanto de sua formulação quanto de seu funcionamento. Começamos, então, a sintetizar sua linhagem pelo próprio nome: *máquina antropológica* não é uma criação de Agamben, mas sim uma reutilização – ou profanação, como prefere Prósperi⁸ – do conceito cunhado por um conterrâneo seu, o antropólogo Furio Jesi.⁹ No ensaio *Conoscibilità della festa*, Jesi escreve que a máquina antropológica “deve ser o mecanismo complexo que produz imagens de homens, modelos antropológicos, referentes ao eu e ao outro, com toda a variedade e diversidade possíveis (isto é, do estranho ao eu)”.¹⁰

Prósperi, ao analisar a estrutura do conceito no pensamento do antropólogo italiano, anota que é indispensável determo-nos sobre os textos que elaboram outra categoria, a de *máquina mitológica*, sobretudo porque “a estrutura da máquina antropológica reproduz, ao menos em parte, aquela da máquina mitológica”,¹¹ se quisermos apreender a extensão do uso da *máquina* no vocabulário agambeniano. Quais seriam as principais características da máquina mitológica? Segundo o autor

⁶ AGAMBEN, *L'aperto*, p. 34.

⁷ AGAMBEN, *L'aperto*, p. 35.

⁸ PRÓSPERI, *La máquina elíptica de Giorgio Agamben*, p. 63.

⁹ Isto é explicitado ao fim do capítulo: “Segundo o gosto da época, a máquina antropogênica (ou antropológica, como podemos chamá-la recuperando uma expressão de Furio Jesi) é uma máquina óptica (tal como, segundo os estudos mais recentes, o dispositivo descrito no *Leviathan*, de cuja introdução talvez Linnaeus tenha tirado seu mote: *nosce te ipsum, read thy self*, como Hobbes traduz esse *saying not of late understood*) constituída de uma série de espelhos nos quais o homem, olhando-se, vê a própria imagem já sempre deformada com traços de macaco” (2002, p. 34).

¹⁰ JESI, *La festa*, p. 15.

¹¹ PRÓSPERI, *La máquina elíptica de Giorgio Agamben*, p. 69.

platense, seriam pelo menos quatro os seus principais traços – sua funcionalidade (enquanto definidora da categoria), seu automatismo (ela é pré-subjetiva), sua produtividade (produz “fatos ou produtos mitológicos”), seu potencial apaziguador de uma necessidade social (no caso, a fome de mitos).¹²

O passo seguinte para retraçarmos a linhagem da máquina antropológica agambeniana é olhar para o seu predicado: a máquina antropológica é *um dispositivo irônico*. O uso do termo dispositivo, evidentemente, não é fortuito, mas diretamente informado pelo termo técnico foucaultiano – o que é reforçado pela qualificação de ser *irônico*, ecoando explicitamente, como aponta Fleisner,¹³ o último parágrafo de *La volonté de savoir* a propósito do dispositivo da sexualidade: “Ironia desse dispositivo: é preciso acreditarmos que nisso está nossa ‘libertação’”.¹⁴

A *máquina* agambeniana é assim diretamente aproximada da ideia de *dispositivo*, uma aproximação importante se quisermos buscar no próprio autor um desenvolvimento mais detido do conceito, uma vez que, como salienta Edgardo Castro, embora o filósofo não tenha se demorado tanto em uma conceituação minuciosa sobre a *máquina*, dedicou um ensaio bastante elucidativo a respeito do *dispositivo*. Assim, poderíamos falar em *máquina* como falamos de *dispositivo* nos

moldes propostos na genealogia do termo em Foucault realizada pelo próprio filósofo italiano, sendo aquela, em realidade, “um dos sentidos do termo ‘dispositivo’”.¹⁵ Lembremos que, neste estudo de Agamben a propósito do termo técnico de Foucault, o dispositivo é “toda e qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres vivos”¹⁶ – ou seja, trata-se do complexo enredamento de elementos linguísticos e não-linguísticos (o dito e o não dito) que governa o(s) processo(s) de subjetivação dos seres vivos.

Neste mesmo ensaio, Agamben reitera a fraternidade gemelar dos conceitos ao recuperar a cena primeva do processo de hominização – a fabricação do humano depende dos dispositivos; a diferenciação do humano não corresponde a presença de uma essência apenas a ele confiada, mas sim a um trabalho de reconhecimento operado pela maquinaria antropogenética: “O fato é que, segundo toda evidência, os dispositivos não são um acidente em que os homens caíram por caso, mas têm a sua raiz no mesmo processo de ‘hominização’ que tornou ‘humanos’ os animais que classificamos sob a rubrica *homo sapiens*”.^{17 18}

¹² PRÓSPERI, *La máquina elíptica de Giorgio Agamben*, p. 67.

¹³ FLEISNER, *Hominización y animalización*, p. 347.

¹⁴ FOUCAULT, *História da sexualidade* (vol. 1), p. 174.

¹⁵ CASTRO, *Uma arqueologia da potência*, p. 104.

¹⁶ AGAMBEN, *O que é um dispositivo & O amigo*, p. 39.

¹⁷ AGAMBEN, *O que é um dispositivo & O amigo*, p. 42.

¹⁸ Pelo limite de extensão e pelos propósitos do artigo, a exposição da caracterização da máquina antropológica se encerra aqui. Todavia, é importante ressaltar que Agamben ainda refinará o conceito tratando de dois paradigmas simétricos de operação, um clássico (que produz o dentro a partir da inclusão de um fora, ou seja, que *humaniza* o *animal*) e outro moderno (que produz o fora a partir de dentro, isolando o não-humano no homem, ou seja, que *animaliza* o *humano*), ocasião em que a comunicação do dispositivo com o quadro maior da dinâmica biopolítica do projeto *Homo sacer* (apesar de não fazer formalmente parte dele) fica mais clara.

2. Era uma vez...

A atitude intelectual predominante diante dos animais no que costumamos chamar, de maneira homogeneizadora, *pensamento ocidental*, percorrendo suas diversas encarnações e modulações, da antiguidade até a modernidade, atravessando a contemporaneidade, parece de fato ser aquela que os vê como seres destituídos de qualquer complexidade ou sofisticação nas suas formas de vivência: simples organismos que, mesmo dotados de sociabilidade, não adentram sequer no campo das considerações morais – se não são *sujeitos*, não seriam *destinatários* dessa “tão humana” forma de relação. Essa atitude começa com uma fábula – *era uma vez, um animal que se fez muito especial...*, sempre readaptada. Encarnada com radicalidade, a fábula induz a uma convicção – a de que o *animal* é aquela figura cuja dominação constitui uma das próprias condições de realização do *Homem* na ordem das coisas do mundo. Para que o homem possa ocupar seu pretense lugar de direito aqui – isto é, para que possa se retratar ao *centro* de tudo – essa dominação deve ser total, *interna* e *externa*. Ele deve cultivar a aniquilação do animal de dentro e praticar a aniquilação da animalidade (como termo que se confunde com tudo aquilo que é *vida natural*) de fora.

Este modo particular de fabulação, que compromete o pensamento especulativo de um outro fazer político e a abrangência e a profundidade crítico-descriptivas sobre certas dinâmicas de poder na contemporaneidade, convencionou-se chamar de

antropocentrismo.¹⁹ Abordá-lo é uma tarefa irremediavelmente difícil, pois implica, em primeiro lugar, dirigir um olhar sobre o *antropos*, e, em segundo lugar, dirigir um olhar sobre o hiato que um avatar particular do *antropos* inscreve entre si e o vivente outro, ou entre si e o não-vivente. Mesmo que o alcance seja direcionado somente às proposições ditas modernas, já nos veríamos diante de um conjunto considerável de registros de identidade e relatos de fraturas. Para conseguirmos nos orientar na cartografia antropogenética da modernidade, Richie Nimmo sugere entendermos *modernidade* não como um período mais ou menos bem delimitado, um *quando* mais ou menos claro para vários eventos isolados, mas como “uma espécie de ordem, como uma formação ontológica e epistemológica, um conjunto de maneiras correlacionadas de ver, conhecer e ser no tempo e no espaço”.²⁰

A resposta primordial que a modernidade nos teria fornecido a esse respeito é aquela que encontramos na doutrina humanista, expressa em diferentes contornos: a ideia não apenas de que o *Homem* está no “centro” do mundo, mas que é também a “medida de todas as coisas” em sua excepcionalidade. Nimmo se concentra em termos de uma exposição sobre o *humanismo enquanto doutrina*, e não do *antropocentrismo enquanto enquadramento intelectual*, porque mesmo que no fundo esta doutrina toque a mesma dimensão em negativo da convicção *antropocêntrica* tradicionalmente associada ao pensamento ocidental (a fabricação essencialista de um *Outro*, o não-humano, imagem invertida do *Homem*, que é

¹⁹ Esta atitude em filosofia tem no antropocentrismo cosmológico e no antropomorfismo teológico das grandes tradições religiosas do ocidente fontes para renovação de suas fábulas (BUTCHVAROV, *Anthropocentrism in philosophy*, p. 9).

²⁰ NIMMO, *The making of the human*, p. 59

apropriável, espoliável, dominável, rearticulada no dualismo *sujeito – objeto*, na cisão entre *natureza* e *cultura*, etc.), o humanismo se pretende um projeto *positivo*: ele propõe uma visão do humano que pensa fundamentada e justificada.²¹ Por isso se pode dizer, com convicção, algo como *sou humanista*, mas não algo como *sou antropocentrista*: uma coincidência, todavia, marca ambos neste processo de fabricação do não-humano e da política que lhe acompanha.

Muito já se apontou que a ideia de rejeitar o antropocentrismo ou a proposta de se tentar falar em outros termos para além do *antropos* são movimentos no mínimo minados de paradoxos e provavelmente destinados a um retumbante fracasso. A plasticidade e o alcance do *antropos* são, diz-se, abrangentes demais. Seria impossível desfazer o nó que ata os significados biológicos, morais, teológicos, metafísicos, sociais, poéticos e legais, dos diversos avatares humanos. Nesse sentido, dizer o *antropos* é sempre sê-lo: o antropocentrismo seria mais uma experiência ou um modo necessário de habitar e se orientar no mundo do que propriamente um conceito. Autores como Rob Boddice pedem, então, por uma leitura mais nuançada do que *antropocentrismo* quereria dizer. Segundo o autor, o “antropocentrismo pode ser esvaziado de seus tons de dominação, enquanto retém algo do excepcional”:²² isto é, seria não apenas possível, mas desejável, distinguir o *antropocentrista* do *antropocêntrico*, distinguir entre um termo que diz respeito primordialmente a uma orientação política e outro que aponta para uma

condição ontológica e epistemológica intransponível.

O quanto é possível distinguir os dois, todavia? Boddice fala em termos de uma diferença entre uma postura antropocêntrica canônica e outra autorreflexiva. Segundo o autor, falar em *fins* do antropocentrismo carrega sempre uma tensão, tensão esta expressa no fato de o termo carregar tanto sua conhecida conotação de fomento do chauvinismo humanista (seu elemento problemático, criticável) quanto de expressar o reconhecimento dos limites em que nosso conhecimento do mundo se dá (seu elemento ontológica e epistemologicamente necessário e eticamente desejável). *Fins*, portanto, em termos de crítica ao primeiro e defesa de uma *razão de ser* no segundo. Pensar em sair das fronteiras do segundo fim, ou seja, ir para além dos limites demasiadamente humanos, seria necessariamente entrar no domínio do apolítico²³ e pretender ultrapassar o “dado” de que “toda visão de mundo embasada na ética, no valor, no direito, e na sociedade é inerente e irremediavelmente antropocêntrica”.²⁴ Isto é, pode-se avançar uma crítica à convicção antropocentrista, mas seu embasamento será necessariamente antropocêntrico. É verdadeiramente difícil discordar da ideia de que nós, formados que somos numa determinada tradição de pensamento e cultivando um determinado olhar sobre o mundo e suas práticas, seremos sempre os humanos muito fiéis desse *vantage point*. Não é exatamente este o ponto que gostaria de disputar. A disputa recai sobre as narrativas que a partir disso se constroem a respeito da vizinhança do humano e da

²¹ NIMMO, *The making of the human*, p. 60.

²² BODDICE, *The end of anthropocentrism*, p. 7

²³ BODDICE, *The end of anthropocentrism*, p. 3

²⁴ BODDICE, *The end of anthropocentrism*, p. 7

impossibilidade de visita  o: ou seja, sobre o argumento de que o *animal*, o *não-humano*, o *outro-que-humano*, como se queira chamar,   uma presença indesejada no banquete da política. O fato, me parece,   que ele sempre esteve e ainda está lá em presença, mas não como convidado, e sim como elemento que *serve* ou   *devorado* (o que na máquina de *catering* capitalista quer dizer quase sempre a mesma coisa).

E aqui chegamos no outro ponto de problematiza  o do *antropos* do antropocentrismo, que   o hiato (ou o *abismo*, nos termos da f  bula heideggeriana), aquilo que pretensamente separa o *antropos* do não-humano. Aqui nos defrontar  amos com a mesma questão inicial: isso porque há tantas propostas desse hiato quanto há propostas do que seja o humano. Ficaremos com a sugestão de Sabrina Tonutti, que investiga a história do hiato instituído pelo conceito de *cultura*, como este se desenvolve nas Humanidades e sobretudo no pensamento antropológico, e como ele funciona historicamente como o termo que por excelência instaura uma divisão intransponível entre dois domínios – o *cultural* e o *natural*. Necessária   formula  o de um pensamento sobre a dicotomia *natureza/cultura*   a base bipartida de um pensamento sobre a dicotomia *humano/animal*. Aqui, os *animais* atuam sempre como “representa  es polissêmicas no processo de *autopoiesis* humana”.²⁵ Sabemos que esse enquadramento de bipart  o essencialista, que singulariza o *homo sapiens* com seu *ethos* (humanidade), contrapondo-o   animalidade (tudo o que não- -humano com a sua falta de

ethos)   insustentável, o que não impede sua reitera  o como dispositivo retórico.

Uma revisão dessa divisão não tardaria a ser apresentada. Um exemplo   aquele constante desde o prefácio da segunda edi  o francesa de *Les structures élémentaires de la parenté*, de Claude Lévi-Strauss. Escrevendo em 1966, o antropólogo, referindo-se às evidências do conhecimento científico acumulado e ao próprio estado de sua reflexão etnológica, argumenta que a oposi  o entre natureza e cultura admite uma considera  o cada vez mais paradoxal – a linha de demarca  o, se não   “menos real”, seria pelo menos mais “t  nue e tortuosa” do que se imaginaria, diante da constata  o da presença de processos de comunica  o complexos – e simbólicos – entre insetos, pássaros, e outros mamíferos além do humano. Interrogar-se novamente sobre o cabimento dessa oposi  o deixa de ser uma tarefa periférica:

A sua simplicidade seria ilusória se, em larga medida, ela fosse obra dessa espécie do gênero *Homos* dita por ant  frase *sapiens*, empregada ferozmente para eliminar formas ambíguas julgadas próximas do animal; inspirada já há centenas de milhares de anos pelo mesmo espírito obtuso e destruidor que a utiliza hoje para negar outras formas viventes, depois de tantas sociedades humanas terem sido falsamente rejeitadas para o lado da natureza porque elas mesmas não a repudiavam (*Naturv  lkern*).²⁶

Nesse contexto, a dicotomia natureza/cultura não   nem um dado primitivo nem um traço objetivo da realidade, mas uma “cria  o artificial da cultura”, uma opera  o defensiva “cravada ao redor de si porque ela não se sentia capaz de afirmar sua existência e sua originalidade senão desfazendo todas as passagens que atestariam sua

²⁵ TONUTTI, *Anthropocentrism and the definition of ‘culture’ as a marker of the human/animal divide*, p. 184.

²⁶ LÉVI-STRAUSS, *Les structures élémentaires de la parenté*, p. XVI.

convivência original com outras manifestações da vida”.²⁷ Esse debate, desde então, floresce numa intensa revisão da metafísica e das epistemologias ocidentais, e tem na produção etnográfica um lugar de destaque por um motivo claro: a constatação de que o paradigma dualista não dá conta de descrever, de maneira apropriada, os modos de interação entre humanos e outros-que-humanos em outros povos e coletivos,²⁸ sendo o caso do traço que Tânia Stolze Lima e Eduardo Viveiros de Castro detectaram no *perspectivismo ameríndio* um exemplo notório. A ideia de que o *antropocentrismo* – e aqui estou me referindo ao nosso tipo particular de antropocentrismo, pois é dele que Boddice trata no texto citado acima – é a única experiência disponível de contato com o mundo parece não se sustentar diante das ciências, práticas e vivências ameríndias.²⁹

As cosmologias amazônicas, por exemplo, diferentes do dualismo moderno que distribui humanos e não-humanos em dois domínios ontológicos mais ou menos estanques, estabelecem uma diferença de grau, e não de natureza, entre plantas, homens e animais. Descola cita o caso dos Achuar,

povo com o qual viveu, em que humanos, plantas e animais são dotados de alma (são “pessoas” – *aents*), e, se há uma escala de diferenciação, esta não é composta pela definição arbitrária de graus de perfeição ou aptidão genérica do ser, mas relacionada a níveis de comunicação e troca de informação possíveis. A própria definição identitária, nesse contexto, é relacional e horizontal e não estanque e vertical: não há atribuição de essência abstrata ou faculdade particular como régua para medição da dignidade dos seres no cosmo, e as identidades – *pontos de vista* – se definem de maneira móbil pelas posições que os seres ocupam uns em relação aos outros, dependendo de um enredamento de percepções recíprocas entre humanos e não-humanos.³⁰

No cosmocentrismo da vida na Amazônia antropizada, a relação predominante, resumidamente, seria de tipo *sujeito-sujeito*.³¹ Se no nosso modo civilizado de habitar o mundo o que prevalece são relações *sujeito-objeto*, marcadas pela assimetria, autoritarismo, poder e dominação, instaurando uma negação total do outro, onde “o sujeito antropocêntrico (o Ocidente, sujeito da Conquista) precisa do outro para se afirmar como sujeito, eu ‘soberano’” e

²⁷ LÉVI-STRAUSS, *Les structures élémentaires de la parenté*, p. XVII.

²⁸ DESCOLA, *Constructing natures*, p. 82.

²⁹ Afirmar isso é mais uma constatação do que a sugestão de um modelo de conduta: é registrar, contra uma narrativa totalizante, que “há muitos mundos no Mundo” – Cf. DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, *Há mundo por vir?*, p. 156 – e nesses mundos outras políticas –, que são traduzidos para nós no gesto diplomático da escrita etnográfica. Naturalmente, esta constatação não é uma exortação pela imitação, já que para além de questionável (algo como um saque ou apropriação intelectual, a partir de uma idealização), isto seria – nos diz Descola – impossível. No nosso modo particular de fazer o mundo a aspiração a “uma relação de reciprocidade entre a humanidade e natureza é um sonho” (insisto: *segundo* Descola). O retrato da cosmologia naturalista deve ser observado a partir de uma *ecologia simbólica*, dos modos de identificação particulares que definem a fronteira entre o *eu* e o *outro*, entre humanos e não-humanos (os outros grandes sistemas de identificação seriam o animismo e o totemismo). Como o naturalismo adquire seu sentido predicativo a partir da clivagem ontológica entre o social e o natural, uma dialética da reciprocidade só seria possível como metáfora: não haveria, aqui, uma base comum para ambos. O que não significa, obviamente, que algo não nasça do cultivo dessa escuta e do contato atento: a potência criativa da fricção do pensamento pode certamente nos aguçar a atenção crítica e apontar outros rumos e desvios da sensibilidade.

³⁰ DESCOLA, *Estrutura ou sentimento*.

³¹ PARDINI, *Amazônia indígena*, p. 4.

onde “o mundo, não sendo um sujeito, os europeus não dialogam com ele”:³² aqui teríamos um modo dialógico de habitar o mundo, marcado pela troca, simetria e reciprocidade – o que não pode ser lido, ressalta-se, como idealização de um mundo sem conflito.

E aqui, com estes termos em mãos – negação do outro vs. necessidade do outro, eu soberano vs. eu múltiplo, verticalidade vs. horizontalidade, dominação vs. reciprocidade – chegamos ao ponto em que gostaria de delimitar, enfim, o sentido particular de antropocentrismo adotado no presente artigo. Isso porque um dos principais temas no que se convencionou chamar pós-humanismo, a partir de uma concepção reflexiva da identidade, num modelo dialético-integrativo, é justamente a *alteridade não-humana*.³³ Num tratamento alargado de suas fronteiras, a alteridade é “interna e externa à identidade”, e consequentemente integrada e dialética. O outro ponto da relação, a entidade que constitui uma base de comparação e um ponto de orientação dialético à construção da identidade, aqui, inclui o outro-que-humano, tudo aquilo que a vocação dogmaticamente antropocêntrica do humanismo expurga.

Assim, por *antropocentrismo*, aqui entendemos: a) uma proposição epistemológica, b) que informa uma posição ética, c) que sustenta uma ordenação política e organiza formas particulares de habitar o planeta pautadas na afirmação dogmática da excepcionalidade da experiência humana coligada à afirmação da

necessidade da dominação e da administração violenta do outro-que-humano, seja vivente ou não-vivente.

3. E se o axolotl respondesse?³⁴

¡Y decidí convertirme en axolote,
porque axolote se escribe con x!
Roger Bartra

A cidade do México, uma das maiores cidades do mundo, tem observado taxas de crescimento populacional decrescentes desde os anos 1980 – uma tendência que não se manifesta, todavia, de maneira proporcional na totalidade de seu território. Regiões periféricas tendem a registrar um aumento na densidade populacional, inclusive naquelas áreas ao sul do Distrito Federal que a *Secretaría de Medio Ambiente (SMA)*, através do *Programa General de Ordenamiento Ecológico del Distrito Federal (PGOE)*, destina à conservação ambiental, os *suelos de conservación*. A ocupação, que seria legalmente irregular, por fragmentar a área protegida, denuncia a inacessibilidade de moradia no centro urbano.³⁵

O Distrito Federal é dividido em duas zonas – *suelo urbano*, que corresponde a aproximadamente 41% do seu território, e *suelo de conservación*, que corresponde a 59%. No início da década de 2010, havia aproximadamente 836 assentamentos irregulares em 2.747ha de *suelo de conservación*. 37% dessa ocupação se dá na região de Xochimilco, no contexto de uma das faixas de pobreza mais agudas ao sudeste e ao leste do Distrito Federal. A área está entre as *Áreas Naturales Protegidas*

³² PARDINI, *Amazônia indígena*, p. 5.

³³ MARCHESINI, *Alterity and the non-human*.

³⁴ O título é um aceno ao terceiro capítulo de *L'animal que donc je suis*, de Jacques Derrida, intitulado *Et si l'animal répondait?*.

³⁵ WIGLE, *The “Xochimilco model” for managing irregular settlements in conservation land in Mexico City*.

(ANP) desde 1992, recebendo uma regulamentação mais intensa, sendo classificada como área de proteção natural dedicada a preservação ecológica. Essa porção de terra se chama *Ejides de Xochimilco y San Gregorio Atlapulco*.

Respondendo à pressão social, o poder público, que através da *Secretaría de Desarrollo Urbano y Vivienda* (SEDUVI) elabora o *Programa General de Desarrollo Urbano del Distrito Federal* (PGOE), implantou um modelo de gestão baseado na distribuição de três zonas diferenciadas: zonas de regulação especial, zonas que demandam estudos específicos, e zonas de controle. *El Asientamiento*, uma comunidade dentre as mais pobres na região, se encontra no primeiro modelo, onde o foco não é romper ou desfazer o assentamento, mas, através de negociação num procedimento normativo, mitigar o impacto ambiental. Em meados dos anos 2000, os moradores de *El Asientamiento* conseguiram, após inúmeras idas e vindas, o atendimento de uma das suas demandas: a desincorporação da ANP, em 2006. Essa vitória administrativa trouxe novos impasses, entretanto, por colocar a população numa espécie de limbo jurídico. Por ser uma área residencial juridicamente destacada – mas que materialmente faz parte – de um *suelo de conservación*, diz-se que se transformou numa *zona jurídicamente nebulosa*, ganhando a alcunha de *cinta blanca*.³⁶

Xochimilco é uma palavra *náhuatl* que significa *na terra cultivada das flores*. A designação vem de um sistema de agricultura conhecido como *chinampas*, uma espécie característica de exuberantes jardins flutuantes que

conheceu nas mãos dos astecas da antiga Tenōchtitlán seu aperfeiçoamento. Em 1987, *Xochimilco* e suas *chinampas* foram designadas *Patrimônio da Humanidade* pela UNESCO. No lago que lhe dá vida, as *chinampas* foram criadas visando a produção agrícola e o assentamento. A preservação lacustre se dava através da construção de canais, que também serviam de comunicação entre os povos da água, nas suas relações comerciais e produtivas. Além disso, o sistema de canais compôs uma nova configuração ecossistêmica.

É difícil contar uma história compreensiva de *Xochimilco*. A falta de fontes primárias disponíveis para estudo torna a tarefa particularmente problemática para os historiadores, segundo María Eugenia Terrones López. Os processos de centralização política e administrativa que se impuseram no México implicaram em larga medida num desaparecimento da memória, pois muitos arquivos locais foram perdidos, inclusive nesta região que foi cenário da luta revolucionária e que comunga com a cidade do México uma experiência ancestral definida a partir de uma profunda relação com a vida lacustre. “Atualmente, ambas as realidades, a urbana e a lacustre, parecem estar imersas em uma espécie de antinomia, em que impera a contradição entre a cidade e suas condições geográficas”;³⁷ o diagnóstico de um já longo presente, todavia, é aparentemente fácil de se esboçar.

Que populações empobrecidas sejam empurradas para a região certamente não é a causa dessa antinomia, mas um de seus *sintomas*. A integração de *Xochimilco* à Zona Metropolitana da Cidade do México foi tardia – remonta

³⁶ WIGLE, *The “Xochimilco model” for managing irregular settlements in conservation land in Mexico City*.

³⁷ LÓPEZ, *Xochimilco sin arquetipo*.

à década de 1970 – mas intensa. Um divisor de águas nesse processo acelerado foi a edição de 1968 dos Jogos Olímpicos de Verão, as XIX Olimpíadas – a mesma edição que ficou marcada pelos punhos fechados calçados em luvas pretas, pelas cabeças abaixadas e pelos pés descalços de Tommie Smith e John Carlos, em protesto contra a opressão racial durante a premiação dos 200m rasos. Aqueles que acompanharam os meandros políticos do processo de sediar um evento esportivo dessa magnitude, como foi o caso da Copa do Mundo de 2014 no Brasil, devem se lembrar o que isso significa para a vida em cidades já marcadas por profundos contrastes sociais. Debaixo de todo o ufanismo publicitário que anuncia melhorias, a realidade não é agradável. Várias obras de infraestrutura urbana foram os detonadores que impuseram um crescimento desordenado e atraíram a atenção da especulação imobiliária. A história de Xochimilco na segunda metade do século XX é, então, a história de uma apropriação, de uma demanda cidadina que engole a margem – as *haciendas*, os ranchos, os povos da água e comunidades agrárias foram submetidos à lógica das necessidades da cidade em diversos níveis, acompanhando a política de industrialização fomentada pelo Estado Mexicano desde a década de 1940:

Desde essa perspectiva, a água xochimilca, em suas distintas representações, estruturava a história da localidade fazia séculos. Durante as últimas décadas, todavia, esta história se tece sobre uma dupla contradição: prevalece a imagem de uma região lacustre, fértil como nenhuma outra, dotada de abundantes mananciais, com canais navegáveis e uma paisagem digna de contemplação, enquanto ocorre um processo

de seca do lago, desmatamento acelerado, intensa urbanização e deterioração ambiental de profundas consequências negativas.³⁸

Nessas águas perturbadas, turvas de história, vive o axolotl. Este anfíbio de mãos pequenas e guelras que se prolongam do corpo como falanges de um boá eriçado é caracterizado hoje como um *paradoxo da conservação*. Ele está à beira da extinção em seu *habitat* natural – o lago de Xochimilco é o único lugar no mundo onde pode ser avistado (sua antiga segunda casa, o lago de Chalco, foi drenado há tempos), e isso muito elusivamente. Em janeiro de 2014, depois de uma pesquisa de três meses conduzida por Luis Zambrano, diretor do *Laboratorio de Restauración Ecológica* da Universidade Autônoma do México, que resultou em absolutamente nenhum avistamento, acreditou-se então que se selava, em definitivo, a extinção do axolotl em seu ambiente originário.³⁹ Cerca de um mês depois, todavia, o biólogo Armando Tovar Garza, da mesma instituição, documentou, em nova visita ao lago, a tenaz e rara presença do axolotl.⁴⁰

De alguma forma, entretanto, a existência da espécie se prolonga nos laboratórios e lojas de pet ao redor do mundo. Costuma-se apontar algumas características que fazem do axolotl um animal curioso. A primeira delas é a neotenia, a propriedade de retenção de características juvenis ou larvais em fase adulta, no pleno desenvolvimento de suas capacidades reprodutivas, não passando por metamorfose. Ele também tem em si a potência da passagem no domínio sexual, podendo ser induzido a

³⁸ CÓRDOBA, *De la exuberancia al agotamiento*, p. 102

³⁹ Um relato do episódio pode ser lido em <https://www.smithsonianmag.com/science-nature/saving-paradoxical-axolotl-180967734/>.

⁴⁰ Cf. <https://www.independent.co.uk/environment/axolotl-found-in-mexico-city-lake-after-scientists-feared-it-only-survived-in-captivity-9148775.html>.

transitar do *macho* à *fêmea* e vice-versa sem grandes dificuldades. Se estes são traços biológicos que agradam o gosto pela metáfora, não são exatamente os que garantem o investimento de recursos para manter a espécie entre nós. O que mantém o axolotl vivo, como espécie modelo, é uma outra característica peculiar, a sua notável capacidade regenerativa, que compreende a possibilidade de reconstituição de qualquer membro do corpo – inclusive a recomposição do seu sistema nervoso central. Esses espécimes de laboratório, todavia, diferem daqueles de Xochimilco. Para servir como modelo, o corpo do axolotl no laboratório passou por inúmeras transformações – estandardização, comodificação, simplificação – através de práticas que produziram uma população com pouca diversidade genética, colocando em xeque a lógica da conservação, que busca preservar, justamente, a diversidade gênica das espécies.⁴¹

Se a ação antrópica hoje sela seu destino nas águas que lhe abrigam há aproximadamente 10.000 anos, foi a ação antrópica, também, mas em outro padrão, que historicamente promoveu sua preservação. Foi a configuração ecossistêmica dos canais da *chinampería* que possibilitou ao axolotl ser o axolotl que conhecemos hoje. Ao contrário do que certa imaginação pretende, o axolotl não é *uma derrota da evolução*.⁴² Stephen J. Gould afirma que “sua morfologia está de acordo com os requerimentos da vida no ambiente estável que a engenharia agrícola produziu em Xochimilco”.⁴³ A transformação seria uma péssima troca:

significaria trocar “o lago favorável pela terra dura”. Hoje, o axolotl é uma espécie sentinela: isso significa que seu próprio corpo, sua própria vida, é um índice, um marcador vivo, do estado do ambiente.

Axolotl é um nome que vem do *náhuatl* e quer dizer algo como *monstro aquático*, *cachorro da água*, ou *gêmeo da água*. A mobilidade da tradução é um atestado de sua genealogia mítica, sendo próximo de *Xolotl*, o cão gêmeo de *Quetzacóatl*.⁴⁴ Talvez seja isso, de fato, o que deixou aquele duplo de Cortázar, o visitante assíduo do aquário do *Jardin des Plantes*, tão fascinado, a ponto de atirar-se num devir-axolotl: o axolotl é a notícia viva de um passado não trespassado pela brutalidade da empresa colonial. Sorrindo, no fundo do lago de Xochimilco, entre a vegetação aquática, por entre os pés das *chinampas* entrelaçados às raízes dos salgueiros, o axolotl se esconde, arisco à simplificação da predação metafórica. Ele sai à noite.

*

Em *Idea della prosa*, Agamben evoca o axolotl como contra-imagem de uma outra figura, o infante (humano) abandonado à sua infância, uma figura que “não simplesmente se limita, como o axolotl, a fixar-se no próprio ambiente larval e nas próprias formas recebidas”⁴⁵ e teria a faculdade de declinar qualquer noção de destino específico ou ambiente determinado. Independentemente do erro descritivo que informa a comparação – a *Ambystoma mexicanum* não induzida à

⁴¹ WANDERER, *The axolotl in global circuits of knowledge production*, p. 653.

⁴² AGAMBEN, *Idea de la prosa*.

⁴³ GOULD *apud* WANDERER.

⁴⁴ WANDERER, *The axolotl in global circuits of knowledge production*, p. 656.

⁴⁵ AGAMBEN, *Idea della prosa*, p. 68.

metamorfose e não é uma forma larvar da *Ambystoma tigrinum* – gostaria de tratar brevemente deste texto por me parecer exemplar na exibição dos procedimentos retórico-estilísticos da máquina antropológica da escrita agambeniana – não a máquina antropológica que o filósofo denuncia, mas a que reiteradamente sua própria escrita opera.

O procedimento da seção *Idea dell'infanzia* passa por um primeiro momento de sugestão de proximidade inusitada – o axolotl poderia dizer algo diferente sobre a evolução dos humanos, a neotenia sendo a chave interpretativa que instauraria esse olhar renovado e de alguma forma arranjaria um terreno comum para ambos. Em seguida, o recurso a outra personagem conceitual, o infante neotênico (*infante neotenico*) aciona a máquina antropológica que fere a terra e forma um abismo radical entre o atordoadado avatar da *animalitas* e o incondicionado avatar da *humanitas*. Do lado de lá, o *gérmen*, lado que é pura terra e pedra, *ambiente* – do lado de cá, o *mundo*, metade terra, metade céu. Quer dizer, *natureza* e *cultura*: um, axolotl (avatar do *animal*), autômato da inscrição genética; do outro, o *sbadata fanciulo*, o rapazinho (avatar do *uomo*, leia-se: *Homem*) que “transcende todo destino específico”, que está “à escuta do ser”.⁴⁶

Na seção intitulada *Natura e cultura*. Ovvero *la doppia eredità*, na parte IV do ensaio *Infanzia e storia. Saggio sulla distruzione dell'esperienza*, Agamben afirma uma forma de tornar “clara” a

oposição entre natureza e cultura. Para isso, remete-se às noções de hereditariedade endossomática e hereditariedade exossomática. *Natureza* seria o patrimônio hereditário transmitido através do código genético (é o endossomático), enquanto *cultura* seria o patrimônio hereditário transmitido através de veículos não genéticos (é o exossomático), “dos quais o mais importante é certamente a linguagem”.⁴⁷ Se não se trata de se falar, entre esses dois polos, de uma “simples oposição”, também não se trata, aqui, de nada além de uma reconfiguração da relação de duas esferas ainda apartadas e estranhas, e que é definida a partir dos termos de uma projeção ainda muito tributária do pensamento metafísico-dualista que é a base de interlocução filosófica e teológica de Agamben, a despeito do que o uso de um léxico das ciências biológicas e a atribuição do qualificativo pós-humanista à sua obra poderiam sugerir.⁴⁸ O humano disporia de uma separação entre uma disposição à linguagem e o andamento de um processo de atualização de uma virtualidade, ou seja, só o homem de fato estaria exposto e por isso, aberto à possibilidade de um *mundo*. O animal seria um repertório comunicativo inscrito na jaula do código genético. Nesse sentido, o animal seria sempre o mesmo – as espécies seriam sempre a repetição de *esemplari*, “exemplares” fungíveis. Só o homem seria capaz de transitar entre uma e outra. O *rapazinho* saltita entre a clausura da sua herança endossomática e a abertura da sua herança exossomática,

⁴⁶ AGAMBEN, *Idea della prosa*, p. 69.

⁴⁷ AGAMBEN, *Infanzia e storia*, p. 59.

⁴⁸ Em “*Il faut bien manger*” ou *le calcul du sujet*, entrevista com Jean-Luc Nancy publicada na edição 20 dos *Cahiers Confrontation*, no inverno de 1989, e reunida posteriormente em *Points de suspension*, Derrida fala da “estrutura falocêntrica do conceito de sujeito, pelo menos no seu esquema dominante”, manifesta inclusive naqueles discursos que podem até “perturbar” um humanismo tradicional, mas que veiculam um *humanismo profundo*.

o que o transforma num *rapazinho político*.

Claro, aqui se pressente uma presença muito forte: é possível ver a cabana, o sombreado das árvores, o jardim de fantasias antropogenéticas de Le Thor.⁴⁹ Como aponta Philippe Mesnard, Agamben, é claro, está longe de ser o único filósofo que se engajou num diálogo constante com o legado heideggeriano, mas diferente de Levinas, Arendt e Ricoeur, ele *não se emanciparia*, “toma o pensamento de Heidegger e o radicaliza construindo um aparato heurístico que é tanto binário quanto polarizado”⁵⁰ – algo que se entrevê mesmo nos momentos em que Agamben parece se afastar do “mentor” que conduzia seus discípulos entre as oliveiras. Não é o caso de discutir, no presente momento, se a crítica incisiva de Mesnard se sustenta ainda hoje. O texto foi escrito em 2004, e deve ser lido temporalmente, levando-se em consideração o que Agamben tinha publicado até então e a diferença no foco da recepção francesa – que, como sugerem Rabinow e Rose, centrou-se, à época, sobretudo na polêmica em torno das figuras do *campo* e do *muselmann*.⁵¹ Mas o autor levanta duas questões que acredito importantes, e que se mantêm atuais. A primeira diz respeito à tenacidade da persistência de todo esse vocabulário e estruturação metafísico-dualista no pensamento agambeniano; a segunda, aos dispositivos retóricos típicos do filósofo, caminhos da escrita que

devem ser lidos com a mesma atenção que se devota ao *argumento*.

De qualquer modo, a distinção humano/animal é um *topos* constante na obra do filósofo italiano. Matthew Calarco nos lembra que os primeiros textos de Agamben se lançavam no esforço declarado de pensar o humano para além da negatividade heideggeriana e da metafísica tradicional. O *locus* dessa base afirmativa do humano é o conceito de *infância*, que se formula enquanto abertura para a concepção do humano como um ser ético e político. Na revisitação da distinção clássica entre *phoné* (marca de uma sociabilidade mínima) e *logos* (marca da política), o que interessa a Agamben é pensar o não-dito, aquilo que ficou de fora da reflexão aristotélica: o espaço de transição entre a voz animal e a palavra humana. Seria a incapacidade de formular de maneira substancial a relação entre linguagem articulada e vida política o que confere à metafísica tradicional seu caráter de obscuridade e de negatividade, porque esse espaço de transição é pensado em termos místicos – como se a passagem da animalidade à humanidade fosse algo como achar uma voz mística. A questão não é tanto se limitar a evidenciar esse ponto crítico, mas a partir disso elaborar um pensamento positivo acerca desse liame.⁵²

Agamben não afirma que os animais não-humanos seriam seres sem linguagem: a questão não está situada

⁴⁹ Colhamos outra flor desse jardim: em *Il volto*, publicado em *Mezzi senza fine*, de 1995, fala-se em *exposição* como o lugar da política e nega-se a política animal⁴⁹ numa retórica que reitera o dogmatismo heideggeriano: “A exposição é o lugar da política. Se não há, talvez, uma política animal, isso ocorre porque os animais, que estão sempre já no aberto, não acabam por apropriar-se de sua exposição. Por isso não se interessam por espelhos, pelas imagens enquanto imagens” (p. 75).

⁵⁰ MESNARD, *The political philosophy of Giorgio Agamben*, p. 141.

⁵¹ RABINOW; ROSE, *Biopower today*, p. 198.

⁵² CALARCO, *Zoographies*, pp. 146-148.

no apontamento de *presença* ou *ausência*, mas no modo de habitar a linguagem. Na topografia linguística humana haveria uma fissura entre o código animal e a fala articulada, uma faixa isolada onde só o trânsito humano é possível, enquanto os animais viveriam imersos em sua linguagem e coincidiriam, por assim dizer, com ela. O traço distintivo do humano não seria a presença da linguagem, mas a *ausência* primeira do discurso, que recebe do exterior.

A *infância* é o lugar dessa excepcionalidade, o estado de se ter linguagem, mas não discurso articulado: é justamente esse estado que permitiria a abertura do humano à alteridade, na forma da cultura, da história e da política.⁵³ Em contrapartida, por faltar esta falta ao animal, o seu atordoamento é deslocado para a imanência *da e na* linguagem, e consequentemente, para a clausura no reino do dado da necessidade, da impossibilidade de invenção e da incapacidade de representação da alteridade. É um corpo linguístico no interior da linguagem sem reflexividade – um corpo, que por isso, se abstrai: vira sempre o elemento de um bando incapaz de ser afetado por aquilo que constitui a política.

A aproximação talvez seja um tanto apressada e superficial, mas é difícil não lembrar da *animalidade como imediatez e imanência* de *Teoria da religião*, texto publicado postumamente, em 1973, de Georges Bataille. É verdade que, aqui, a cifra da imanência é outra – estar no mundo como “água no interior da água”⁵⁴ é estar no mundo sem linguagem, um estado que para nós só seria de alguma forma acessível através do poético – mas desta aproximação quero reter apenas uma zona de

coincidência: isto é, a imaginação de uma continuidade do *ser animal* na ordem do *ser sempre idêntico ao outro*. Em Bataille, pode-se dizer que um animal não subordina ou atribui a outro a condição de *coisa* a partir de uma projeção transcendente e, assim, o animal devorado não é posto como *objeto* por aquele que devora, mas coincide com ele. Nessa leitura, o homem se desprende da imanência ao converter este elemento no qual remotamente participava em *objeto*, um instrumento sob seu domínio, cujo único valor então remonta à finalidade que com ele será perseguida. A inutilidade – aquilo que quebra o domínio do utilitário, como a arte – surge aqui como uma fissura aberta que interrompe o império do útil. De um lado, sendo *água no interior da água*, predador e devorado são um. De outro, sendo aquele a quem *falta a falta*, o animal não pode nunca se reconhecer e reconhecer efetivamente um outro – não seria essa uma outra forma de afirmar uma “pobreza de mundo”?

Parece que a revisão de mitologemas não implica necessariamente o abandono de uma estrutura de pensamento de fundo. No caso de Agamben, trata-se mais de uma questão de rearticulação ou recomposição – mesmo que se fale em termos de *ausência de discurso* como o *próprio* do homem, é de se pensar até que ponto esse deslocamento implica numa outra lógica da maquinaria antropogenética. Resta sempre a ideia de uma potência exclusiva do *Homem*, que na metanarrativa teológico-política de Agamben só deixa entrever um porvir que é sempre plasmado na ideia dessa propriedade, mesmo que seja uma propriedade desobrada. É a

⁵³ CALARCO, *Zoographies*, p. 155.

⁵⁴ BATAILLE, *Teoria da religião*, pp. 23-24.

remontagem do artefato *homo sapiens* no giro da máquina antropológica.

Segundo Calarco, um tratamento significativo da questão filosófica e política do *animal* demandaria pelo menos duas coisas: “é necessário no mínimo abordar tanto uma ontologia da vida animal nos seus próprios termos quanto as relações ético-políticas obtidas entre esses seres ditos ‘humanos’ e ‘animais’”.⁵⁵ Haveria dois motivos pelos quais a abordagem pós-humanista necessariamente deve se deter desse modo sobre a animalidade e abrir-se ao não-humano: o primeiro diz respeito à própria razão de ser investigativa dessa perspectiva – ou seja, a investigação crítica sobre as condições de possibilidade da subjetividade humana, e como esta é composta por um atravessamento de forças materiais – sejam elas econômicas, históricas, linguísticas e sociais – de maneira similar ao que se passa na composição subjetiva da vida outra-que-humana, uma vez que o conhecimento empírico hoje nos indica que ambos estão atirados numa rede de arranjos e relações complexas. O segundo motivo é ético-político – no coração da empreitada, mesmo que não declaradamente, há um argumento político – não normativo nem programático, certamente – de que uma forma menos destrutiva de política só seria concebível se não articulássemos insistentemente as concepções das fábulas antropocêntricas do humanismo tradicional.

Calarco defende que *L’aperto* seria a introdução de Agamben neste campo de investigação, o ponto em sua obra onde haveria uma ruptura com o dogmatismo antropocêntrico até então expresso. Aqui, Agamben faria algo mais do que

reiterar a clivagem entre *animalitas* e *humanitas* no homem. A quebra se daria desde já na primeira seção do livro que, como vimos, trata da representação do banquete dos justos com cabeças de animais. A cena ilustraria uma dupla sugestão: a) a reconciliação entre o humano e sua natureza animal, o que produziria uma forma de vida política que não está calcada na clivagem de *zoé* e *bíos*, e que desativa, portanto, a maquinaria biopolítica como a conhecemos, o que implicaria em b) uma transmutação das relações entre humanos e animais.

Entendo que essa não é uma forma de recuperar o animal, mas de reafirmar de maneira mais categórica ainda a excepcionalidade da vida política humana a partir de um movimento que parece mais um recurso típico da retórica agambeniana do que uma cena mobilizada para se falar seriamente em termos de uma política em que o *conflito decisivo* seja pensado para além da *animalidade humana*. A cena é forte, evocativa, mas é também uma imagem que serve para colocar a escrita em movimento. Creio que seja interessante distinguir o que está a serviço da escrita e o que, na pregnância de significado político, está à disposição para elaboração posterior. Quando Agamben argumenta pela urgência de se falar em *animalidade* quando se fala em política, ele não está nem convidando a se pensar a política com os animais, nem se referindo à materialidade da economia das relações entre humanos e outros-que-humanos e à economia política que com ela se comunica: o filósofo está falando de animalidade enquanto *animalidade humana* como entendida dentro da tradição metafísica com a qual dialoga. Se esta é uma reconciliação, é uma

⁵⁵ CALARCO, *Zoographies*, p. 162.

modalidade de reconciliação curiosa ao significar justamente o apagamento total da animalidade em detrimento de uma política demasiadamente – em sua potência total – humana, mas agora com o nome suprimido.⁵⁶

Me parece muito mais coerente seguir a leitura de Juliana Coutinho, que localiza Agamben numa linhagem tradicional do pensamento sobre o animal, como um de seus representantes contemporâneos, que não dá conta de um tratamento multiespecífico da política.⁵⁷ *L'aperto*, não se afastando em momento algum da reiteração da categoria de *vida nua* e da lógica estruturante do pensamento biopolítico do filósofo, participa também dessa linhagem, vedando uma possível extensão de seu olhar aos viventes em geral. Os impasses e paradoxos – tão familiares à leitora e ao leitor de Agamben – operam aqui pela mesma estrutura binária calcada na lógica do terceiro excluído que perpassa a grade da sua leitura biopolítica do mundo. Como resposta, a filósofa contrapõe a sua *zona de indistinção*, produtora da *vida nua* e termo da *despolitização*, à *zona de indiscernibilidade* de Deleuze e Guattari, ponto de instauração de uma coincidência e zona de passagem que pode instaurar uma outra elaboração política. Um exemplo, nos termos de Brian Massumi, seria o pensamento de uma *política animal* que, em sentido contrário ao engessamento da lógica do terceiro excluído, afirma uma lógica diferente,

que opera enquanto pragmática: a *mútua inclusão*, “a lógica paradoxal daquele que interpenetra sem perder sua distinção – é projetada para evitar a escolha infernal entre identidade e indiferenciação”.⁵⁸

Para finalizar, gostaria apenas de remeter, muito resumidamente, a uma passagem de *A cosmopolítica dos animais* onde Coutinho recupera a leitura que Agamben faz, no ensaio *L'amico*, do passo 1170b da *Ética a Nicômacos*. Aqui, onde a vida animal é definida a partir da capacidade de sentir, em contraposição à vida humana definida pela capacidade de sentir e de pensar, a *amizade* implica num reconhecimento da existência do *amigo* (enquanto *heteros autos*) que “se concretizará em sua convivência e em sua comunhão nas palavras e no pensamento” (pensa-se junto, divide-se o próprio existir), o que seria totalmente diferente da relação animal, onde o que se divide é a comida e o lugar de se comer (come-se junto).⁵⁹ A amizade, “tão estreitamente ligada à definição da filosofia”,⁶⁰ enquanto *condivisão* da existência e não a *divisão* de uma coisa qualquer, é sempre *monoespecífica*:

A originariedade da *condivisão* é ela mesma o nascimento da política: “aquilo que há para repartir é o próprio fato de existir [de ser], a própria vida” (idem). Um companheiro, assim, não dividiria o pão, como pensa Haraway, mas o próprio ser, possibilidade unicamente humana que está, no texto aristotélico, relacionada com o discurso e o pensamento, pois é por esse meio que vem a ser. Agamben,

⁵⁶ Neste sentido, Juliana Coutinho afirma que: “para Agamben a biopolítica envolve a questão animal apenas na medida em que os humanos participam deste tipo de vida. Exclusiva possuidora de qualificadores, somente a vida humana, quando roubada destes, tornar-se-ia vida nua. Que a vida dos animais outros que humanos seja sempre zoé não poderia ser para eles nenhuma tragédia: ao contrário da antropogênese – o “tornar-se humano do vivente”, que “completa e custodia a superação da *phýsis* animal em direção à história humana” – idem, p. 145 –, não haveria nenhuma “ailurogênese”, “caninogênese”, “porcinogênese” ou qualquer operação que fizesse sair gatos, cães, porcos ou outros animais da pura vida natural que experimentam (COUTINHO, *A cosmopolítica dos animais*, p. 36).

⁵⁷ COUTINHO, *A cosmopolítica dos animais*, p. 15.

⁵⁸ MASSUMI, *O que os animais nos ensinam sobre política*, p. 98.

⁵⁹ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômacos*, p. 187.

⁶⁰ AGAMBEN, *L'amico*, p. 5.

assim, através de Aristóteles, de uma só tacada impede a amizade multiespecífica e barra ontologicamente os animais da política. Há ainda uma outra questão que emerge dessa interpretação, a do privilégio ontológico da amizade na filosofia e na política, que se tornam um *affair* entre amigos.⁶¹

A filosofia como *affair* entre amigos é uma filosofia imunizada da presença daquele que Mônica Cragolini chama de *outro mais outro que todo outro*: o animal.⁶² Aqui, mesmo a ideia de estrangeiridade é pensada como condição de abertura e fechamento – se há uma abertura da subjetividade que permite um contágio pelo outro, atestando-se sua presença dialogal já desde sempre, há também um fechamento ao *outro mais outro que todo outro*. Nessa chave, poderíamos dizer que uma *filosofia com o animal* não nega a amizade, mas a situa num gesto aberto à estrangeiridade radical – a estrangeiridade que demanda, de passagem, hospitalidade: como a serpente do poema *Snake*, de D.H. Lawrence, lido por Jacques Derrida em seu último seminário,⁶³ a cobra dourada que faz o narrador vacilar entre o mandamento de sua educação (esmagá-la com um pedaço de lenha) e o desejo, fruto do misto de espanto, respeito e fascinação, de deixa-la beber a água de seu poço e depois vê-la partir como chegou – sem convite –, pressionando as muralhas imunitárias da subjetividade frente ao *outro* que são erigidas naquela clivagem biopolítica da dignidade (muito) específica: proteger a vida digna, abrir-se até os limites do *outro* que é digno; fechar-se frente ao *outro* que é *mais outro* – o animal mas também o humano colocado no campo da vida

indigna, *aquele que fala outra língua* – para assumir “sem culpa” a “necessidade de sua desapareição”.⁶⁴

*Nelle acque dolci del Messico vive una specie di salamandra albina...*⁶⁵ é o era uma vez... de uma fábula imunitária. A história do axolotl é mais complexa do que isso.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *Idea della prosa*. Milano: Feltrinelli, 1985.

AGAMBEN, Giorgio. *Infanzia e storia*. Torino: Einaudi, 2001.

AGAMBEN, Giorgio. *L'amico*. Roma: Nottetempo, 2007.

AGAMBEN, Giorgio. *L'aperto: l'uomo e l'animale*. Torino: Bollati Boringhieri, 2002.

AGAMBEN, Giorgio. *O que é um dispositivo & o amigo*. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2014.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Trad. Mário da Gama Kury. 3. ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1999.

BATAILLE, Georges. *Teoria da religião*. Trad. Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

BODDICE, Rob. The end of anthropocentrism. In: BODDICE, Rob (org.). *Anthropocentrism: humans, animals, environments*. Leiden: Brill, pp. 1-20, 2011.

⁶¹ COUTINHO, A *cosmopolítica dos animais*, p. 45.

⁶² CRAGOLINI, *Extraños animales*.

⁶³ DERRIDA, *La bête et le souverain* (vol. I), p. 315.

⁶⁴ CRAGOLINI, *Extraños animales*, p. 35.

⁶⁵ AGAMBEN, *Idea della prosa*, p. 67.

- BUTCHVAROV, Panayot. *Anthropocentrism in philosophy*. Berlim: De Gruyter, 2015.
- CALARCO, Matthew. *Zoographies: the question of the animal from Heidegger to Derrida*. New York: Columbia University, 2008. E-book.
- CASTRO, Edgardo. *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*. Trad. Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- CÓRDOBA, Ernesto Aréchiga. De la exuberancia al agotamiento. Xochimilco y el agua, 1882-2004. In: LÓPEZ, María Eugenia (org.). *A la orilla del agua: historia de Xochimilco en el siglo XX*. México: Instituto Mora, pp. 97-152, 2004.
- COUTINHO, Juliana Fausto de Souza. *A cosmopolítica dos animais*. 2017. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/32505/32505.PDF>. Acesso: 20 maio 2021.
- CRAGNOLINI, Mônica. *Extraños animales: filosofía y animalidad en el pensar contemporáneo*. Buenos Aires: Prometeo, 2016.
- DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Há mundo por vir?* Ensaio sobre os medos e os fins. Florianópolis: Cultura e Barbárie; Instituto Socioambiental, 2014.
- DERRIDA, Jacques. “Il faut bien manger” ou le calcul du sujet. In: WEBER, Elisabeth (org.). *Points de suspension*. Paris: Galilée, pp. 269-302, 1992.
- DERRIDA, Jacques. *L’animal que donc je suis*. Paris: Éditions Galilée, 2006.
- DERRIDA, Jacques. *La bête et le souverain*. Vol. I (2001-2002). Paris: Éditions Galilée, 2008.
- DESCOLA, Philippe. Constructing natures: symbolic ecology and social practice. In: DESCOLA, Philippe; PÁLSSON, Gísli (orgs.). *Nature and society: anthropological perspectives*. Nova York, Routledge, pp. 82-102, 1996.
- DESCOLA, Philippe. Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. Trad. Tânia Stolze Lima. *Mana* 4, v. I, pp. 23-45, 1998. Disponível em: <https://www.scielo.br/i/mana/a/yFVLXtKkcyTLBYhYc8Hd8XN/abstract/?lang=pt>. Acesso: 20 maio 2021.
- FLEISNER, Paula. Hominización y animalización: una genealogia de la diferenciación entre hombre y animal en el pensamiento agambeniano. *Contrastes: Revista Internacional de Filosofía*, vol. XV, pp. 337-352, 2010. Disponível em: <https://www.uma.es/contrastes/pdfs/015/ContrastesXV-18.pdf>. Acesso: 20 jun. 2021.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade: a vontade de saber*. Vol. I. 6. ed. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2017.
- JESI, Furio. *La festa: antropologia etnologia folklore*. Turim: Rosenberg & Sellier, 1977.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Les structures élémentaires de la parenté*. 2. ed. Berlin: Mouton de Gruyter, 2002.
- LÓPEZ, María Eugenia Terrones. Xochimilco sin arquetipo: historia de una integración urbana acelerada en el siglo XX. *Scripta Nova: Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales, Universitat de Barcelona*, vol. X, n. 218 (37), sem paginação, 2006. Disponível em: <http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-218-37.htm>. Acesso: 20 jun. 2021.
- MARCHESINI, Roberto. Alterity and the non-human. *Humanimalia*, vol I, n. 2, pp.

91-96, 2010. Disponível em: <https://www.depauw.edu/humanimalia/issue02/pdfs/Marchesini.pdf>. Acesso: 20 jun. 2021.

MASSUMI, Brian. *O que os animais nos ensinam sobre política*. Trad. Francisco Trento e Fernanda Mello. São Paulo: n-1, 2017.

MESNARD, Philippe. The political philosophy of Giorgio Agamben: a critical evaluation. *Totalitarian Movements and Political Religions*, v. 5, n. 1, pp. 139-157, 2004. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/1469076042000223437>. Acesso em: 20 jun. 2021.

NIMMO, Richie. The making of the human: anthropocentrism in modern social thought. In: BODDICE, Rob (org.). *Anthropocentrism: humans, animals, environments*. Leiden: Brill, pp. 59-80, 2011.

PARDINI, Patrick. *Amazônia indígena: a floresta como sujeito*. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, n. 15, pp. 1-11, 2020. Disponível em: <https://www.scielo.br/i/bgoeldi/a/hjXGBwPTD6Fnh7vKDRWvnPN/?lang=pt#>. Acesso: 20 maio 2021.

PRÓSPERI, Germán Osvaldo. La máquina elíptica de Giorgio Agamben. *Profanações*, ano 2, n. 2, pp. 62-83, jul./dez. 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.24302/prof.v2i2.945>. Acesso: 20 maio 2021.

RABINOW, Paul; ROSE, Nikolas. Biopower today. *BioSocieties*, vol. 1, pp. 195-217. 2006. Disponível em <http://anthropos-lab.net/wp/publications/2007/01/rabinow-rose.pdf>. Acesso: 20 maio 2021.

TONUTTI, Sabrina. Anthropocentrism and the definition of 'culture' as a marker of the human/animal divide. In: BODDICE, Rob. *Anthropocentrism: humans, animals, environments*. Leiden: Brill, pp. 183-202, 2011.

WANDERER, Emily. The axolotl in global circuits of knowledge production: producing multispecies potentiality. *Cultural Anthropology*, vol. 33, n. 4, pp. 650-679, 2018. Acesso: 20 maio 2021.

Recebido em 31 de maio de 2021

Aprovado em 06 de junho de 2021



F18 - *Linum Usitatissimum*
[Chernobyl Herbarium]
(Anaïs Tondeur, 2011-em andamento)

Raiografia - Impressão de pigmento em
papel de algodão
Dimensões: 24x36 cm

Plantas e filosofia, plantas ou filosofia

Plants and philosophy, plants or philosophy

Michael Marder*

Tradução do original inglês por Ana Clara Abrantes Simões
e Andityas Soares de Moura Costa Matos

Resumo: O presente artigo reflete sobre o atual interesse da filosofia e das ciências em geral nas plantas, em especial tendo em vista seu caráter coletivo e descentralizado, o que, longe de garantir qualquer mudança radical no pensamento e no mundo, pode representar um aprofundamento da deslocalização inerente ao capitalismo. Dessa maneira, partindo das complexas (ir)relações entre plantas e filosofia, aponta-se para a dimensão metafísica que o debate sobre a suposta “inteligência” das plantas envolve hoje, o qual pode ser contraposto a outro modelo, dificilmente capturável pelo capitalismo, qual seja, o do pensar-planta aqui brevemente delineado.

Palavras-chave: plantas; filosofia; metafísica; capitalismo; pensamento.

Abstract: This paper reflects on the current interest of philosophy and sciences in general in plants, especially in view of its collective and decentralized character, which, far from guaranteeing any radical change in thought and in the world, may represent a deepening of the inherent displacing character of capitalism. Thus, starting from the complex (ir)relations between plants and philosophy, the text points to the metaphysical dimension that the debate about the supposed “intelligence” of plants involves today, which can be opposed to another model, difficult to be captured by capitalism, that of the plant-thinking, briefly outlined here.

Keywords: plants; philosophy; metaphysics; capitalism; thought.



Este é um artigo publicado em acesso aberto (Open Access) sob a licença Creative Commons Attribution, que permite uso, distribuição e reprodução em qualquer meio, sem restrições desde que sem fins comerciais e que o trabalho original seja corretamente citado.

* Ikerbasque Research Professor no Departamento de Filosofia da Universidade do País Basco (UPV-EHU).

I.

Quando, há pouco mais de dez anos, comecei a trabalhar com o nexo entre a filosofia e a vida das plantas,¹ existiam pouquíssimos estudos sobre o tema. Presente de maneira subterrânea na história intelectual do Ocidente, o mundo vegetal ainda não era um tema legítimo no repertório da autorrespeitada pesquisa filosófica em 2008. Uma exceção notável à regra geral foi o estudo meticuloso de Elaine Miller, *The vegetative soul: from philosophy of nature to subjectivity in the feminine* (A alma vegetativa: da filosofia da natureza à subjetividade no feminino).² Apreciei muito as explorações de Miller sobre como a subjetividade das plantas foi construída no pensamento do século XIX, particularmente sob a óptica hegeliana, e como os seus traços foram, então, atribuídos à feminilidade humana.

A minha própria preocupação era com o lugar das plantas na tradição metafísica do Ocidente, tradição que, iniciada com Platão, valoriza o ser imutável, imune às mudanças no mundo “empírico”: ideias, motor imóvel, substância, Deus, subjetividade transcendental, e assim por diante. Concluí que não só as plantas eram definidas por sua capacidade de metamorfose, crescimento e decadência nas antípodas desses devaneios metafísicos, mas também que a metafísica encontrou a sua *raison d’être*

na derrubada e na negação do ser vegetal.

A marginalização das plantas no cânone intelectual do Ocidente não é mero esquecimento; é um sintoma de mal-estar, senão de repressão, surgido a partir da fonte de repúdio que é a filosofia metafísica, que a apresenta com uma imagem de espelho invertido. Ao invés da conjunção “plantas e filosofia”, a tendência da metafísica tem sido produzir a disjunção “plantas ou filosofia”, omitindo convenientemente o fato de que o pensamento metafísico se consolidou em virtude de sua autocompreensão como *não-planta*.

A abordagem da vida vegetal que desenvolvi objetiva revolucionar a metafísica a partir de dentro: dar-lhe a volta e obrigá-la a confrontar seu repúdio em relação à planta. As implicações de tal gesto foram forçadas a exceder o escopo da filosofia teórica *propriamente dita*, estendendo-se aos domínios da ética, da política, da estética e da ecologia, entre outros. Para mim, essas foram e são algumas das ramificações positivas da crítica da metafísica, da qual o meu pensamento tinha recebido seu impulso inicial.

Enquanto isso, um grupo de cientistas de plantas, que se comprometeu em elaborar o problema da “inteligência das plantas” – o qual, posteriormente, foi renomeado como “sinalização e comportamento das plantas”³ –, buscou

¹ Até agora, além de vários artigos e capítulos de livros sobre o assunto, publiquei cinco livros dedicados à filosofia e às plantas: *Pensar-planta: a filosofia da vida vegetal* (*Plant-thinking: a philosophy of vegetal life*, New York: Columbia University, 2013); *A planta do filósofo: um herbário intelectual*, com desenhos de Mathilde Roussel (*The philosopher’s plant: an intellectual herbarium*, New York: Columbia University, 2014); *O herbário de Tchernóbil: fragmentos de uma consciência explodida*, com fotogramas de Anaïs Tondeur (*The Chernobyl herbarium: fragments of an exploded consciousness*, London: Open Humanities, 2016); *Através do ser vegetal: duas perspectivas filosóficas*, com Luce Irigaray (*Through vegetal being: two philosophical perspectives*, New York: Columbia University, 2016); e *Enxertos: escritos sobre as plantas* (*Grafts: writings on plants*, Minneapolis: University of Minnesota, 2016).

² MILLER, *The vegetative soul*.

³ Referenciado pela associação e revistas científicas pelo mesmo nome.

melhorar a forma como o assunto de sua disciplina tinha sido enquadrado como um objeto imerso em um torpor inconsciente. Seus experimentos sobre aprendizagem, tomadas de decisão e outros processos cognitivos das plantas exigiram interpretações ousadas que atribuíam agência e atividade às plantas. No entanto, eles não deslocaram as coordenadas para uma interpretação sensata do mundo e deixaram a noção de agência intacta, apesar de torná-la potencialmente mais inclusiva a entidades anteriormente consideradas passivas.

Embora eu seja profundamente simpático a esse projeto científico heterodoxo, acredito que um encontro do pensamento com as plantas demanda uma mudança mais radical: desacoplar as características ativas, autônomas, soberanas e, no fundo, dominadoras da subjetividade da própria ideia de um sujeito e questionar a lógica por trás dessa categoria filosófica. A escolha entre objetos passivos para agir sobre e sujeitos produtivos-ativos é falsa; de fato, trata-se de uma parte do legado metafísico que teima em durar hoje, mesmo quando a divisão sujeito-objeto está passando por um dismantelamento ou uma desconstrução maciça. Esse é o problema com o, em outro sentido bem-intencionado, livro de Matthew Hall, *Plants as persons (Plantas como pessoas)*.⁴ Para justificar a necessidade de um tratamento ético das plantas, Hall sente que deve provar que elas são sujeitos com posições autônomas no mundo, incluindo a busca de fins determinados e personalidade. Escapa-lhe que tal se deve, de modo geral, às imposições de

uma mentalidade metafísica que está (aqui vem uma amarga ironia!) na raiz do tratamento antiético dedicado a plantas, animais e incontáveis humanos. A libertação das plantas de sua objetificação é igualmente uma oportunidade para a emancipação humana dos laços fabricados por nossa identificação como sujeitos, os quais nos separam do mundo exterior.

Para que não se pense que estou me entregando a sutilezas conceituais, a questão em jogo não é puramente acadêmica. As discussões científicas sobre o que as plantas sabem,⁵ sobre inteligência vegetal,⁶ sinalização e comunicação das plantas,⁷ parecem romper com o desrespeito (ou até mesmo abuso) com nossos “primos verdes”, agora postos em seus devidos lugares como sujeitos. Não devemos ter ilusões, todavia: os conhecimentos sobre as plantas não são poupados do destino reservado a todos os outros modos e sistemas de conhecimento sob o capitalismo, que os extrai dos cientistas para transformá-los em lucrativas formas de valor. Ser considerado um sujeito não-humano ou uma pessoa não-humana⁸ não é uma panaceia da exploração político-econômica; ao contrário, são os sujeitos e as pessoas os titulares temporários de valor econômico nas “economias do conhecimento”. O perigo inconsciente que espregueia nas sombras da concessão de subjetividade a plantas, a animais e a ecossistemas inteiros não é só que o capitalismo global pode astutamente cooptar desafios ao antropocentrismo, mas também que o novíssimo *status* de vidas outras não humanas pode, na verdade, ser o próximo passo lógico na

⁴ HALL, *Plants as persons*.

⁵ CHAMOVITZ, *What a plant knows*.

⁶ MANCUSO; VIOLA *Brilliant green*.

⁷ BALUŠKA; MANCUSO, *Communication in plants* e TREVAWAS, *Plant behavior and intelligence*.

⁸ Recentemente, o termo “pessoas não-humanas” foi utilizado em MORTON, *Humankind*.

extensão das mercadorias imateriais, subjetivas e mediadas cognitivamente. A ampliação da esfera subjetiva é propícia ao crescimento não de plantas, mas de capital. Afinal, a forma dominante da mercadoria hoje não é um objeto consumível; ela é o próprio sujeito em todo seu esplendor multicolorido e pluralista.

Então, como a filosofia deve se engajar com as plantas de modo a evitar cair nas armadilhas da metafísica e do capitalismo, este último sendo um avatar contemporâneo do primeiro? A abordagem dessa questão, que vem me incomodando há algum tempo, constituirá a maior parte do texto a seguir. Contudo, antes de fazer isso, são necessárias algumas palavras sobre a contribuição única que a sociologia ambiental pode trazer para se repensar a vida vegetal.

Uma verdadeira explosão de “estudos críticos sobre as plantas” nos últimos três anos levou estudiosos de humanidades de diversas origens (principalmente de estudos literários, culturais e cinematográficos) a assumirem os fios das investigações científicas e filosóficas. Em muitos casos, os esforços críticos se contentam em aplicar as teorias emergentes da vida vegetal às suas próprias preocupações disciplinares.⁹ Seguindo esse método, eles se arriscam a replicar a dinâmica exploradora do capitalismo que extrai valor dos conhecimentos das plantas. Para os estudos aplicados, a filosofia e a ciência fornecem uma espécie de mais-valia que contém, em poucas palavras, as perspectivas que as disciplinas humanísticas e as ciências sociais posteriormente transferem para determinado filme, obra literária ou processo sociopolítico. Uma miríade de

casos empíricos pode ser subsumida sob a generalidade de teses e conclusões filosóficas e científicas. Uma indústria editorial começou assim praticamente da noite para o dia.

A sociologia ambiental, por sua vez, tem a chance de ir muito além do caminho trilhado pela aplicação da teoria do *ready-made*. Para começar, o nome da disciplina é próprio do ser das plantas. Mais fielmente que a botânica, a psicologia e a filosofia, a socio-logia reflete a subjetividade vegetal. Primeiro, cada planta é um *socium*, uma sociedade de crescimento semi-independente – um “ser coletivo” nas palavras de Brisseau-Mirbel, botânico francês do século XIX¹⁰ – de fungos, bactérias e outros microrganismos que habitam zonas de transição em torno das raízes, ou de insetos e animais pairando em torno de suas porções acima do solo. Em segundo lugar, ao invés de uma pilha aleatória, o conjunto de multiplicidades vegetais e não vegetais é uma articulação ou, para colocar em grego, o *lógos* da vida e das vidas. Dessas teses decorrem que uma teoria robusta do ser planta deve ser socio-lógica. O qualificador “ambiental” também está longe de ser meramente decorativo, pois a subjetividade vegetal não é uma interioridade retirada do mundo (no caso dos humanos, tal interioridade pode não ser mais do que uma ficção metafísica), mas um modo de existência voltado para o exterior, uma coexistência com seu meio.

Interpretada nessas linhas, a sociologia ambiental supera a polarização entre a sociedade humana e o ambiente não-humano. Trata-se de uma sociedade por direito próprio, repleta de suas próprias *logói*-articulações, que não pode mais denotar o contexto imperceptível para

⁹ Uma exceção notável é a obra de VIEIRA; RYAN; GAGLIANO, *The Language of plants*.

¹⁰ *Apud* CANGUILHEM, *Knowledge of life*, p. 41.

nossa existência cultural, política e econômica. Principalmente se tiver a ver com a vida das plantas.

II.

Voltemos à questão do engajamento da filosofia com as plantas, questão que trataremos ao longo dessas reflexões. Dizer que ela é puramente teórica, sem relação com os processos sociais e políticos aos quais pode ser aplicada posteriormente, é errar o ponto de partida. Como argumento em meus trabalhos mais recentes, ainda inéditos, a vegetabilidade, ou a essência das plantas, é inseparável das vicissitudes históricas, sejam elas parte de histórias “naturais” ou “culturais”:

O que quer que estejamos infligindo coletivamente às plantas na atual e em qualquer outra interseção de histórias humanas e vegetais, intervém diretamente em sua essência. A produção comercial de sementes estéreis, por exemplo, rouba das plantas seu potencial reprodutivo e consolida a própria vegetabilidade como algo estéril, finito, não reprodutível em si mesmo, mas orientado para o crescimento infinito, correspondente às infinitas e insatisfatórias demandas do capital, ao qual a vegetabilidade é forçada monotonamente a dizer seu *sim*.¹¹

Dizendo de outra maneira, nossas interações com as plantas escrevem o que Michel Foucault chamou de “uma história do presente”, sobrescrito pelo conceito a-histórico (sem planta) de essência.

Quero destacar dois momentos da história vegetal do presente, juntamente com suas consequências multifacetadas, momentos que representam aproximadamente a ontologia e a epistemologia das plantas.

Por um lado, o foco na constituição coletiva das plantas – as fronteiras borradas entre espécimes individuais e comunidades inteiras – determina a teoria evolucionista convencional, enredada em um círculo vicioso de *feedback* com autoconcepções humanas histórico e culturalmente situadas. Uma representação típica da interação organismo-ambiente é a de uma maximização oportunista de energia e outros recursos a serviço da sobrevivência individual, seja do fenótipo ou do “gene egoísta” do genótipo que, por assim dizer, regula quase transcendentemente os padrões de comportamento nas costas do espécime. Obras como a de Eduardo Kohn, *How forests think* (Como as florestas pensam),¹² e de Peter Wohlleben, *The hidden life of trees* (A vida secreta das árvores),¹³ oferecem um contraponto vegetal, segundo o qual o tema da evolução não é uma versão naturalizada da utilização burguesa maximizada dos indivíduos, mas uma agência plural de compartilhamento altruísta e alocação de recursos comunitários. Esses autores compõem uma história do presente em relação às plantas como um local de contestação ontológica e política da ideologia dominante que reina sobre a pesquisa científica supostamente desinteressada.

Por outro lado, a promessa do modo descentralizado de inteligência característico das plantas (digamos, o pensamento de enxame das raízes¹⁴) pode ser muito exagerado. Embora seja verdade que a teoria dos séculos XIX e XX sobre o Estado como totalidade orgânica modelada a partir de um corpo animal está ultrapassada, não há

¹¹ MARDER, *Vegetality*.

¹² KOHN, *How forests think*.

¹³ WOHLLEBEN, *The hidden life of trees*.

¹⁴ CISLAK, *Swarming behavior in plant roots*, e29759.

garantias de que a decantação vegetal (ou qualquer outro tipo de decantação) seja a chave mágica para a emancipação. Já vivemos em um mundo de redes sem um único centro de comando e controle, ou seja, em uma realidade social e política que é vegetal, apesar de não termos conhecimento razoável dessa transformação. Não é fácil abandonar definições milenares do humano como um *animal* político (Aristóteles) e nos considerar como *plantas* políticas. No entanto, a maleabilidade do capitalismo significa que ele pode acomodar essa mudança de base e até mesmo lucrar com ela mediante transições de produção de valor do modo industrial para o modo pós-industrial. Quando desejos dispersos, prazeres e conhecimentos são aproveitados com o propósito de criação e extração de valor, “a planta em nós” torna-se um local de meta mais-valia, o ponto cego de todo o sistema disseminado que lhe dá sentido e permite a continuação mais ou menos imperceptível da exploração. As críticas à forma subjetivada de mercadoria no capitalismo de consumo ainda têm que lidar com a forma vegetal da subjetividade descentralizada, a “rede interna” (agora incluindo a estrutura do cérebro¹⁵) que prevê o bom funcionamento da rede social, econômica e política “externa”; ou, mais fundamentalmente ainda, com a interface dos dois tipos de rede que passam sem problemas de um para o outro sob a forma de existência da planta, evitando barreiras entre interioridade e exterioridade.

O desafio vegetal ao egoísmo enraizado na teoria evolucionista pode de fato interferir e perturbar o substrato subjetivo da variação capitalista sobre a

metafísica, ou seja, o indivíduo possessivo de utilidade maximizada. Quando a separação hiperbólica entre uma entidade viva e outras (além de ecossistemas, do mundo inorgânico dos elementos e assim por diante) é mitigada, quando as divisões sólidas se metamorfoseiam em membranas respiráveis, então a competição selvagem por recursos finitos, que tanto o pensamento evolutivo quanto a ideologia capitalista tomam como certo, vê seu verniz de inevitabilidade se esfacelar. Além disso, como as plantas não acumulam energia, mas a canalizam verticalmente (no eixo terra-atmosfera), horizontalmente (entre si) e lateralmente (entre si e formas de vida não-vegetais), a acumulação de valor não-restituído que define o capital é estranha a elas. O que lhes é de vital importância circula na superfície: a folha desenrolada e receptiva à energia solar, a umidade e os minerais que as raízes absorvem por meio da osmose... As plantas não precisam recorrer às operações de extração, de destruição das conchas exteriores das coisas e de enucleação do que é essencial. Nesse caso, também, os processos vegetais divergem das operações capitalistas, inerentemente extrativas na medida em que retiram o valor de troca imaterial da materialidade do valor de uso. Se a extração de petróleo, gás natural e carvão do corpo da terra tem muito em comum com a extração de trabalho e conhecimento de corpos e mentes humanas e não humanas, isso se dá porque ambas são formas de extrativismo de valor prevaletentes na metafísica, tendo sido aperfeiçoadas em sua atual encarnação capitalista.

Na tradição da filosofia alemã, Marx chama uma sequência de separações

¹⁵ VAN DEN HEUVEL; HULSHOFF POL, Exploring the brain network.

hiperbólicas entre cada indivíduo humano e todos os outros, bem como entre a humanidade e a natureza não-humana, de *alienação*. Vários tipos de alienação instigam uns aos outros: quanto mais alienados somos dos seres humanos, mais distância se abre entre cada indivíduo e o mundo não-humano; quanto mais a humanidade (nossa espécie-ser) se separa da vida não-humana, mais psíquica e socialmente fragmentados se tornam os espécimes do *homo sapiens*. O ser planta, por outro lado, oferece a perspectiva de uma coincidência direta entre individualidade e coletividade, indicando que cada indivíduo vegetal é inerentemente coletivo. Em seu terreno, o bem de um é o bem de todos, o interesse “privado” e o bem-estar “universal” são imediatamente um e o mesmo. O que é ser planta, senão comunismo?

Dito isso, a superação da alienação, alegando que os elementos do conjunto são, na verdade, indiferenciados e imediatamente idênticos, é uma receita para o desastre. Além da forte ânsia de transformar a vida vegetal em uma utopia, ao contrário de sua representação como uma “selva” onde há uma guerra desenfreada de todos contra todos, o problema com essa solução é que ela considera a vida vegetal como um *modelo*, como se um modo de existência fosse diretamente traduzível em outro. De fato, a lacuna entre o indivíduo e os níveis universais na vida humana se alargou de maneira abismal. É também verdade que, mesmo no humano, a “individualidade” é plural (dividualidade) e que sua consolidação em uma única busca de interesse privado é um subproduto da repressão da herança vegetal que prolifera de maneira selvagem em nossa subjetividade. Contudo, por mais bem sucedidos que sejamos em estreitá-lo, uma distância mínima entre um e muitos

na existência humana é irreduzível, o que torna o trabalho dialético de mediação ainda mais necessário. Acreditar no contrário significa varrer uma contradição real e prática para debaixo de um tapete teórico, ostentando um belo *design* vegetal.

Como a pluralidade ontológica, a dispersão da inteligência em uma multiplicidade de mentes, distribuídas pela extensão senciente das plantas, não é uma rota de fuga segura do domínio metafísico-capitalista. Em nossas “economias do conhecimento”, a inteligência é a mercadoria que produz e se reproduz, com o excesso da mais-valia, para além do que é estritamente necessário para sua autorreprodução. Por que a inteligência das plantas seria diferente? O capitalismo e a metafísica extraem conhecimentos, lhes atribuem valor e traficam com eles. O excedente sobre o saber e o conhecido é a capacidade de saber, uma potencialidade antes de sua atualização. A onda de interesse em inteligência das plantas não fixa (e capitaliza) essa capacidade das plantas que, então, se converte nos princípios da robótica vegetal, do sensoriamento ambiental ou da sinalização bioquímica? Não há nada de intrinsecamente errado em aprender essas coisas com as plantas em uma pedagogia de espécies ou reinos cruzados que não se limita ao capitalismo. A parte problemática é a *forma* que tal aprendizado e seus resultados objetivos assumem: uma mercadoria. Evidentemente, nada nem ninguém está seguro diante do poder de longo alcance da mercadorização, que se infiltra nos domínios anteriormente não econômicos da vida (no discurso da economia: “externalidades”). Se, no entanto, a inteligência das plantas também está sob o feitiço da forma mercadoria, então não podemos afirmar

que ela mantém e fomenta um potencial redentor inato no meio da atual investida capitalista-metafísica.

Por essa razão, prefiro falar em “pensar-planta”, expressão que cunhei com a inspiração da *phutiké noesis* (“mente vegetal”) de Plotino, deixando de lado a expressão “inteligência das plantas”. Em resumo, a inteligência é instrumental; o pensamento não. A inteligência se destina a resolver problemas e atingir objetivos determinados; o pensamento problematiza as coisas e as torna indeterminadas. A inteligência é a aplicação triunfante e algoritmicamente verificável¹⁶ da mente à matéria ou ao meio ambiente. O pensamento acontece quando a abordagem instrumental falha; é um sinal positivo de fracasso, de inquietude, de uma busca interminável, embora finita. A inteligência é a ferramenta do sucesso evolutivo, permitindo a sobrevivência do mais apto; o pensamento é uma marca de adaptação-dentro, sem a qual, no entanto, a própria adaptação não seria possível. Por fim, a inteligência permite a mercadorização, enquanto o pensamento pode resistir a este fenômeno que se espalha cada vez mais.

Pensar-planta, portanto, não é inteligência das plantas; as duas podem muito bem ser incompatíveis entre si. A extensão das partes da planta – folhas, raízes, brotos – para as outras, sua tendência em todas as direções ao mesmo tempo, é uma imagem dinâmica, material e viva de intencionalidade.¹⁷ A intencionalidade vegetal estendida e extensiva vai além do uso daquilo para o que ela se esforça; primeiro, porque não representa a luz solar e outros

“recursos” vitais como objetos e, segundo, porque o alvo solar de seu esforço é inalcançável. Desdobrando-se entre a terra e o céu desde a bifurcação inicial da semente em germinação, o pensamento espacializado de uma planta é a inquietação do e no meio.¹⁸ Pensar-planta é um crescimento intermediário, o lugar intermediário ou o meio, mais tarde formalizado em *meio-ambiente*. Em certo sentido, pensar-planta é o pensamento ambiental.

Na maioria das vezes, nossa inquietação é totalmente não-vegetal: ela se expressa na insatisfação com o lugar físico ou simbólico onde a pessoa se encontra. Com base na turbulência existencial, a inquietação da mais-valia autorreprodutiva (isto é, capital) se infiltra em nossas vidas que se desenraizam, por exemplo, na necessidade de tornar o trabalho “flexível”, ou seja, abandonar todos os apegos pessoais e sofrer deslocamentos em conjunto com as mudanças nas condições do mercado de trabalho. O pensamento pode seguir esse exemplo e sua incompletude genética apresentará então cada lugar como um ponto de passagem para outro, a caminho de lugar nenhum. O estado intermediário da planta indica que ela pertence a mais de um elemento; ela habita ao mesmo tempo o dia e a noite, aquecendo-se à luz do sol acima do solo e navegando nos labirintos de água, minerais, fungos e bactérias debaixo do solo. A intermediação do humano é, em contraste, um emblema do nosso não pertencimento, da nossa exclusão de todo meio objetivo. Acentuada pela metafísica e pelo capitalismo, essa diferença transforma a não

¹⁶ GARZÓN, The quest for cognition in plant neurobiology.

¹⁷ Cf. o capítulo intitulado “The wisdom of plants” (A sabedoria das plantas) no meu livro *Plant-thinking* (Pensar-planta).

¹⁸ KOLLER, *The restless plant*.

instrumentalidade do pensamento em uma força de pura negatividade, mortal em seu repúdio a todas as formas e lugares determinados de existência finita.

III.

Repetindo: qual é a tarefa de uma filosofia que encontra a vida das plantas? Será ainda reconhecível como filosofia? Assim formulada, a questão entrelaça a ontologia e a epistemologia, a ética e a política. Deixei de lado o truísmo segundo o qual uma compreensão mais sólida de quem ou o que são as plantas deve fundamentar uma forma mais sensível de tratá-las. Se o pensamento destitui o saber, então a compreensão, por meio da qual o sujeito interioriza seu objeto, não é mais o princípio e o fim de um empreendimento propriamente filosófico. Assim, eu pergunto: Como pensar com as plantas, o que equivale a estar com elas no intermediário? E como fazê-lo mantendo-se vigilante quanto às defasagens, lacunas e divergências entre os modos de pensar-ser humano e vegetal?

Muito depende do significado de pensar e de não se deixar refletir pelo prisma da filosofia moderna, especialmente por meio da triangulação sujeito, objeto e sua relação. É plenamente incontroverso anunciar que fora dessas categorias, os elementos básicos da epistemologia e da ontologia tornam-se essencialmente ambientais e, portanto, vegetais. Menos óbvia e menos consensual é a premonição de que nossa saída de emergência dos discursos e das práticas filosóficas modernas pode aumentar ainda mais o expansionismo capitalista.

O capitalismo de consumo e as economias do conhecimento subjetivaram a forma mercadoria, extraindo valor e mais-valia

do conhecedor e do sujeito consumidor. Hoje, algo mais está acontecendo. Ao nosso redor, “sujeitos-objeto binários” se rompem: na ontologia orientada a objetos (OOO), nas humanidades ambientais, no pós-humanismo, na pesquisa de ação participativa... O colapso da relação sujeito-objeto afeta inegavelmente o *status* das plantas e, à luz dos avanços da física quântica, o que antes era considerado matéria inanimada. Descartes é enterrado, repetidamente, sob o aplauso autocongratatório de seus coveiros. Mas e se a forma mercadoria sofreu mutação mais uma vez? E se, nem objetiva nem subjetiva, ela deriva agora da ruptura do acoplamento sujeito-objeto?

Consideremos o seguinte. As fronteiras do sujeito foram distendidas a ponto de nada mais ser objeto (manipulável), resultando no fim da subjetividade como conceito determinado. Que tudo é objeto – do aquecimento global ao *jetlag*, de uma árvore a um unicórnio – é o reverso da mesma moeda que algumas correntes de pensamento, como a OOO, favorecem. A afirmação totalizante sobre a natureza de “tudo” rouba a condição de objeto de seu significado. As articulações dos extremos, cada um deles afirmando ter levado a melhor sobre o outro, funcionam mal e não podem ser reparadas: estamos muito além das correlações sujeito-objeto, correspondências ou sínteses dialéticas. Como resultado, sobrevivemos em meio às ruínas da díade, recebendo subrepticamente energia negativa de sua contínua desintegração.

O impulso inicial de fragmentação dá lugar a um acúmulo desordenado de multiplicidades. Não é por acaso que *lógos*, traduzido não como “estudo” (como nas usuais socio-logia, bio-logia

etc.), mas como “articulação”, é agora um palavrão, e *ecologia* tornou-se algo incompreensível.¹⁹ Em resposta aos aplausos de Timothy Morton pela ecologia sem natureza,²⁰ eu diria que a nossa era é a do meio ambiente sem ecologia – nossos arredores, nosso entorno, são vazios de conexões integrais, assim como a nossa metafísica é a queda e a falência da metafísica.

No que diz respeito à lógica da autovalorização do valor, ou capital, as ruínas acumuladas da divisão sujeito-objeto (e nunca devemos esquecer que “nós” somos parte dessas ruínas) servem a um duplo propósito: elas escondem as relações de exploração e suplantam imperceptivelmente a organização hilemórfica (do grego “matéria formada” ou “forma-matéria”) dos seres por meio de uma forma estranha, que não é outra senão a da mercadoria. A subjetivação da mercadoria já cumpriu, de forma significativa, o primeiro propósito de ofuscação. Com as potencialidades mais íntimas do sujeito inteligente e do consumidor mercadorizado, a exploração se escondeu, amarrando suas rotinas a sonhos, prazeres e desejos, incluindo aqueles de saber – o “impulso epistemofílico” de Sigmund Freud e Melanie Klein. O colapso quase psicótico do paradigma sujeito-objeto oclui ainda mais as relações de exploração, na medida em que impede a articulação de quaisquer relações. A divisão sujeito-objeto é ela mesma dividida, resultando em uma explosão conceitual semelhante àquela que a fissão nuclear provoca. O infame “efeito borboleta”, segundo o qual tudo está interligado e qualquer ação pode causar qualquer reação, por

mais remota que seja sua origem, é o estágio mais elevado dessa desarticulação, análogo às afirmações “tudo é objeto” ou “tudo é sujeito”.

Isso nos leva ao segundo propósito do processo de substituição da matéria formada pela forma mercadoria. Se, paradoxalmente, a interconexão global coincide com a ausência de relações externas, para não falar de uma teoria relacional, tal é atribuível à escassez de relações internas (ou autorrelações, se preferirmos, sejam elas harmoniosas ou conflitantes e autocontraditórias) entre a forma e o conteúdo das existências. A desintegração que se segue supera em muito a estrutura aberta e não orgânica da vida vegetal: sem coerência, sem qualquer tipo de *lógos*, os fragmentos do paradigma sujeito-objeto recebem seu sentido de fora, da forma mercadoria imposta no lugar do brilho fosforescente de seu significado íntimo.

Quando se trata de plantas, elas (junto com todas as outras entidades e processos com os quais a ciência experimental se ocupa) são conceitual e fisicamente analisadas em termos de redes hormonais e elementos bioquímicos, sinais elétricos e genomas, vias de transdução de cálcio e proteínas transmembranares. A planta como planta desaparece. Por um lado, o que vem à tona, em seu lugar, são as tendências vegetais que a forma fenomenologicamente acessível das plantas vinha, até então, obscurecendo. Por outro lado, seus componentes desarticulados fornecem materiais facilmente manipuláveis e sem forma. A promessa com a qual a visão dinâmica da planta nos acena, enfatizando suas

¹⁹ Algumas das traduções legítimas de *lógos* na eco-logia são mutuamente incompatíveis. Assim, o “estudo da habitação” impede a prática da “articulação da habitação”, mas aumenta a distância entre os moradores e a sua morada.

²⁰ MORTON, *Ecology without nature*.

tendências (resisto às “funções” cientificamente corretas) em oposição às estruturas fixas, torna-se mais fraca assim que a ciência, a tecnologia e o capital que as anima recrutam suas capacidades.

Desnecessário dizer que a lógica que estou descrevendo não é nova. Seu protótipo é o sistema de metafísica que afasta o sentido das entidades que explica com base em um conceito ou Ser único, onipotente e onipresente. Dois dos aspectos inovadores mais salientes da atual instanciamento dessa lógica são: 1) sua notável capacidade de construir a realidade não apenas no nível ideacional-ideológico, mas também no nível físico-material; e 2) sua derivação de valores filosóficos, socioculturais e econômicos a partir da desintegração de unidades conceituais e corporeidades anteriores.

Durante séculos, a metafísica tem influenciado obliquamente as vidas humanas e não-humanas, gerando os planos para nossas abordagens do que é e de nós mesmos. Agora, em sua forma antimetafísica e perversa, ela está moldando diretamente o mundo, emprestando à fantasia do pesadelo um corpo real.

Tomemos o patenteamento das sequências genéticas²¹ das plantas ou de suas propriedades medicinais conhecidas pelos curandeiros tradicionais muito antes do advento do capitalismo. Apoiando-se no dispositivo da ciência aplicada e partindo da dizimação e da evisceração da planta, a pesquisa biomédica e biogenética oferece uma base ideal – o código: vida traduzida em informação – para uma possível reconstrução do que foi destruído. O código é propriedade

privada e a realização da possibilidade de colocar carne no esqueleto abstrato novamente depende de pagar por isso. Metade da passagem do ideal para o real se desdobra em capital, enquanto a outra metade, afastando-se do real, termina em desastre ecológico, na irrecuperável desrealização da biodiversidade e na extinção em massa. Bancos de genes e cofres de sementes, como o de Svalbard na Noruega,²² unem artificialmente a tese dialética e sua antítese: eles são os repositórios de informações sobre plantas reduzidas a meros materiais genéticos (germoplasma) considerados úteis, ou potencialmente úteis, para seres humanos que podem recorrer a eles em caso de extinção.

Em resposta aos impasses das plantas objetivantes e subjetivantes, bem como ao colapso extremamente lucrativo da cisão sujeito-objeto, a metafísica pré-moderna não é uma solução. A idealidade do genoma, sua primazia e indiferença em relação aos fenótipos passados, presentes e futuros, ainda é uma ideia platônica, sua face fria é discernível por trás das máscaras mortais da “neutralidade” científica, da tecnologia e da antimetafísica. Na verdade, Platão foi um filósofo da inteligência, dos opostos polares, incomodado com o que havia entre eles. Sócrates, por sua vez, era um pensador, consciente de seu lugar no meio (como “a parceira de ideias”) e da não realização, dedicado não a extrair percepções, mas a levá-las adiante, deixando-as circular em conversas com outros, fazendo com que elas crescessem, muitas vezes sem um destino à vista. Embora ele não acreditasse poder aprender nada com as

²¹ JEFFERSON, The ownership question of plant gene and genome intellectual properties.

²² GRUBER, Agrobiodiversity.

plantas,²³ ele era um pensador-planta por excelência, que tinha que ser fisicamente eliminado para que a tradição metafísica pudesse criar raízes (daí a trágica cumplicidade de Platão com o veredicto que ele lamentou). Sabendo que ele não sabia de nada, exceto de seu próprio não-saber, Sócrates esculpiu um nicho de pensamento que não alcançou objetivos determinados e não resolveu problemas, mas os criou em abundância, inclusive para o próprio pensador.

Devemos voltar a Sócrates sem Platão, com o objetivo de resistir à mercadorização? Ou acompanhar Heidegger em seu caminho para os pré-socráticos, abaixo e atrás da metafísica, a fim de acelerar o outro início do pensamento após o fim da metafísica? E existe um “depois” vindo em seus calcanhares?

Tornou-se evidente que a disputa intelectual do século XX sobre o significado do fim em relação à tradição metafísica é um debate disfarçado sobre o fim do capitalismo, dado que o capitalismo é nosso avatar para a metafísica. A visão diferenciada afirma que, em vez de um corte abrupto, o fim da metafísica (e da história, que é invariavelmente da metafísica) é em si interminável, tratando-se de uma repetição ostensivamente infinita de possibilidades passadas exauridas e um niilismo prolongado, aprofundado e abrangente. (Em 1888, Nietzsche pensava que a história futura do niilismo duraria mais duzentos anos).²⁴ Isso significa que o fim do capitalismo e da mercadorização total à la György Lukács seria igualmente infinito, prolongado e cada vez mais profundo. O problema é

que a metafísica e o capitalismo colocaram em perigo um planeta habitável, de modo que sua eternidade teórica pode ser encurtada pelo fim do substrato material que eles silenciosamente pressupuseram e estão destruindo. O fim do mundo seria uma “externalidade” contingente no plano lógico da história da metafísica, idealmente indiferente à atualidade ou à inatualidade da existência.

Mesmo aqui, nos efeitos práticos do mais recente programa metafísico, detectamos a inversão da influência vegetal: esta torna o mundo habitável, aquela o transforma em algo impossível de ser vivido. Enfrentamos uma escolha entre plantas e filosofia *qua* metafísica, pensamento e filosofia, mundo e filosofia. Além disso, o momento da inversão não é uma ocorrência singular e única; ele se repete incessantemente enquanto a vida vegetal, entre outros tipos de vitalidade, persistir tenazmente, apesar de todas as adversidades. E a escolha decisiva que devemos fazer é repetida da mesma forma, continuamente: plantas ou filosofia, pensamento ou filosofia, mundo ou filosofia. Inspirada em Nietzsche, é assim que uma reavaliação de todos os valores acontece, ou deveria acontecer, hoje. Longe de um retorno a qualquer figura ou período histórico dado, é necessário voltar (e seguir em frente, vendo que o movimento continua) para as instâncias revolucionárias, violentamente fundacionais espalhadas pela história da metafísica e do capitalismo que afirma estar terminando, interminavelmente. Apertando o botão de *pausa* em nossa repetição histórica naqueles momentos precisos, ficaremos no limite, na fronteira que separa a filosofia e as plantas, a

²³ “Veja, eu gosto de aprender. Agora o campo e as árvores não vão me ensinar nada, mas as pessoas da cidade sim” (Platão, *Fedro*, 230d).

²⁴ GILLESPIE, *Nietzsche's final teaching*, p. 35.

filosofia e o pensamento, a filosofia e o mundo. Lá, na terra de nenhum homem, nenhuma mulher e nenhuma planta, teremos experimentado o poder sem poder do pensamento.

Referências

BALUŠKA, František; MANCUSO, Stefano (eds.). *Communication in plants: neuronal aspects of plant life*. Berlin/Heidelberg: Springer, 2007.

CANGUILHEM, Georges. *Knowledge of life*. Trad. Stephanos Geroulantos e Daniela Ginsburg. New York: Fordham University, 2008.

CHAMOVITZ, Daniel. *What a plant knows: a field guide to the senses*. New York: Scientific American/Farrar, Staus & Giroux, 2012.

CISLAK, Marzena et al. "Swarming behavior in plant roots". *PLoS One*, n. 1, v. 7, jan. 2012.

GARZÓN, Francisco Calvo. The quest for cognition in plant neurobiology. *Plant Signaling & Behavior*, n. 4, v. 2, pp. 208-211, jul./ago. 2007.

GILLESPIE, Michael Allen. *Nietzsche's final teaching*. Chicago/London: University of Chicago, 2017.

GRUBER, Karl. Agrobiodiversity: the living library". *Nature*, n. 544, pp. S8-S10, abr. 2017.

HALL, Matthew. *Plants as persons: a philosophical botany*. Albany: SUNY, 2011.

JEFFERSON, Osmat A. et al. The ownership question of plant gene and genome intellectual properties. *Nature Biotechnology*, n. 33, pp. 1138-1143, 2015.

KOHN, Eduardo. *How forests think: toward an anthropology beyond the human*. Berkeley/Los Angeles: University of California, 2013.

KOLLER, Dov. *The restless plant*. Cambridge: Harvard University, 2011.

MANCUSO, Stefano Mancuso; VIOLA, Alessandra. *Brilliant green: the surprising history and science of plant intelligence*. Trad. Joan Benham. Washington: Island, 2015.

MARDER, Michael. *Vegetality* (manuscrito ainda não publicado).

MILLER, Elaine. *The vegetative soul: from philosophy of nature to subjectivity in the feminine*. Albany/New York: SUNY, 2002.

MORTON, Timothy. *Ecology without nature: rethinking environmental aesthetics*. Cambridge: Harvard University, 2009.

MORTON, Timothy. *Humankind: solidarity with nonhuman people*. New York/London: Verso, 2017.

TREVAWAS, Anthony. *Plant behavior and intelligence*. Oxford: Oxford University, 2014.

VAN DEN HEUVEL, Martijn; HULSHOFF POL, Hilleke. Exploring the brain network: a review on resting-state fMRI functional connectivity. *European Neuropsychopharmacology*, n. 8, v. 20, pp. 519-534, ago. 2010.

VIEIRA, Patricia; RYAN, John; GAGLIANO, Monica. *The Language of plants: science, philosophy, literature, and cinema*. Minneapolis: University of Minnesota, 2017.

WOHLLEBEN, Peter. *The hidden life of trees: what they feel, how they communicate*. Discoveries from a secret world. Trad. Jane Billingham. Vancouver: Greystone, 2016.

Recebido em 24 de maio de 2021

Aprovado em 04 de junho de 2021



IV [Série: “(DES)”]
(Amora Julia, 2018)

Colagem - Giz pastel sobre
páginas antigas de revistas.
Dimensão: 35cm x 24cm.

Franz Kafka: subjetividades desérticas

Franz Kafka: subjectivités désertiques.

Rafael Leopoldo*

Resumo: O presente ensaio procura se aproximar da zooliteratura de Franz Kafka para caracterizarmos o que chamamos de *subjetividades desérticas*. Com essa noção de *subjetividades desérticas* procuramos enfatizar a construção da subjetividade como algo permanentemente instável, tal como uma miragem no deserto. Esta instabilidade ontológica tão móvel quanto andar com os pés na areia se caracteriza pela *forma-plástica* e a *forma-morte*. Nesse sentido, Kafka nos ajuda a adentrar nessa instabilidade com seus personagens, seja um homem que um dia acorda um inseto, ou ainda, um macaco que se transforma em um homem.

Palavras-chave: subjetividades desérticas; sexopolítica; transidentidades.

Abstract: Cet essai cherche à aborder la zoolittérature de Franz Kafka pour caractériser ce que nous appelons les *subjectivités désertiques*. Avec cette notion de *subjectivités désertiques*, nous cherchons à souligner la construction de la subjectivité comme quelque chose d'instable en permanence, comme un mirage dans le désert. Cette instabilité ontologique aussi mobile que de marcher les pieds dans le sable est caractérisée

par la *forme plastique* et la *forme de mort*. En ce sens, Kafka nous aide à entrer dans cette instabilité avec ses personnages, qu'il s'agisse d'un homme qui se réveille un jour en insecte, ou d'un singe qui se transforme en homme.

Mots-clés: subjectivités désertiques; politique sexuelle; transidentités.

Franz Kafka e as subjetividades desérticas

“A luta pela subjetividade se apresenta então como direito à diferença e direito à variação, à metamorfose.”
Gilles Deleuze

Parece-nos estranho a imagem de Franz Kafka rindo às gargalhadas ao ler seu próprio livro em voz alta; parece-nos estranho essa imagem, porque existe uma dimensão muito dura com relação à condição humana na sua obra. Mas, Kafka nos apresenta um fino humor filosófico na sua zooliteratura que é causada pela explosão da identidade. Nos contos de Kafka, a identidade que fixa é lançada na aventura das *subjetividades desérticas*. A experiência subjetiva parece ser devastada e, essa deflorestação do sujeito pode, às vezes, convulsionar o rosto para um estranho



Este é um artigo publicado em acesso aberto (Open Access) sob a licença Creative Commons Attribution, que permite uso, distribuição e reprodução em qualquer meio, sem restrições desde que sem fins comerciais e que o trabalho original seja corretamente citado.

* Possui Graduação em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (2012). Mestrado em Psicologia pela Universidade Federal de Juiz de Fora (2015). Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Ouro Preto. E-mail: ralasfer@gmail.com ou rafael.leopoldo@aluno.ufop.edu.br

riso. Sem a explosão ontológica não há festa.

N'A *metamorfose* um caixeiro-viajante chamado Gregor Samsa um dia simplesmente acorda um inseto (*Ungeziefer*) horrível e tem que lidar com essa nova forma dentro da estrutura familiar. Parece-nos que ele sofre uma *metamorfose traumática* e é levado para dentro da experiência da *subjetividade desértica*. A *metamorfose traumática* diz de um acontecimento, de uma experiência que às vezes falha; a *subjetividade desértica* relaciona-se com a experiência e sua reconfiguração subjetiva diante do real do trauma. Kafka parece rir da insegurança ontológica da forma e da substância. Nesse momento, o riso se dá na passagem do humano para o animal, do inteligível para a ininteligibilidade do *inseto-queer*¹.

No conto *Comunicado a uma Academia* o riso continua a ser o riso diante da *metamorfose traumática* e da *subjetividade desértica*. Se n'A *metamorfose* houve a passagem do humano ao animal, no conto *Comunicado a uma Academia* aconteceu o contrário. Nele encontramos a passagem do animal ao humano. O contexto do conto é de um macaco que deixou o seu passado símio e relata a sua história para a academia.

Dessa zooliteratura podemos pensar que a experiência subjetiva do símio é metamorfoseada. Referimo-nos ao macaco selvagem que produz um forte ascetismo² (*ἄσκησις*) para se livrar de uma jaula; da reconfiguração das práticas corporais nas grades da estrutura disciplinar para procurar uma saída, uma linha de fuga do selvagem enjaulado. O próprio macaquear, a *performatividade símia*, ajuda-o a sair da animalidade. Dessa forma, o macaco afirma que era tão fácil imitar os humanos e que, logo nos primeiros dias, ele já tinha aprendido a escarrar. O símio faz a performance e adiciona as próteses do *Zoom Politicum* (animal político), ou melhor: ele faz a performance e usa os dildos do *Zoom Screamum* (animal escarrador). Ele com uma estilização corporal pré-configurada entra para o *modo de vida* dos humanos.

Diante dessas duas obras, *A Metamorfose* e *Comunicado a uma Academia* (que fazem parte da zooliteratura de Kafka) nós podemos começar a produzir uma análise da *subjetividade desértica* por meio da experiência subjetiva de Gregor Samsa e de Peter Vermelho (*Rotpeter*). Nesse sentido, pensamos na problemática da metamorfose como solo e indutora para uma reflexão sobre as *subjetividades desérticas* e de forma

¹ Sabe-se que o termo “queer” antes de ser uma “teoria queer” era utilizado para caracterizar algo “estranho”, “bizarro”, “esquisito”, ou seja, o que foge de uma categoria da normalidade e parece causar uma espécie de curto circuito no sistema representacional. Assim, tomamos o *queer* como esse insulto apropriado pelas dissidências e pelo saber acadêmico como uma potencialidade teórica não normativa que vem se desenvolvendo sobre a rubrica de “estudos queer”, “teoria queer”, ou ainda, “pensamento queer”.

² Recorremos à palavra *ἄσκησις* para enfatizar a concepção de ideal ascético. Pensando este ideal tanto como um trabalho físico quanto um ideal moral. Para Friedrich Nietzsche o ideal ascético seria a arma do fraco, posto que tentaria colocar na moral elementos que não poderiam exercer na própria realidade; exercer a força. A filósofa Seloua Luste Boulbina (2019) aponta que, de fato, o asceticismo seria uma doença (lembramos que o asceticismo cresce no lodo do ressentimento, da vingança impossível, da violência proibida, etc.), mas, que ele seria também o preço que se paga para sobreviver em uma condição de sofrimento social. A força não tem necessidade de palavras, logo, podemos compreender o elemento discursivo do ascetismo e, também, no caso do conto do Kafka, o motivo de ele se reportar longamente para a academia. Reporta-se a vitória da racionalidade sobre o instinto, da humanidade sobre a animalidade.

indireta se mostra a relação ou contraponto com as *subjetividades performativas*³ (Butler) e as *subjetividades protésicas* (Preciado).⁴

Metamorfose traumática

Quando ponderamos a respeito de Kafka, não seria estranho pensarmos que a qualquer momento poderíamos acordar um outro. No caso d'A *metamorfose* o que nos toca é a possibilidade da experiência e do trauma, a possibilidade de podermos despertar um homem, uma bicha, uma mulher, um cis*⁵ e um trans*. Despertar toda uma animalidade na sua multiplicidade, acordar-se numa alcateia, numa matilha, numa manada, numa ninhada, numa nuvem, num rebanho, numa tropa, num baleal, num bando, num cardume ou num enxame; despertar-se vegetal, talvez um arvoredor, um cacho, um herbário, um olival, um pomar, um rizoma ou um ramallete. Pois sempre acordamos em algum momento da nossa experiência subjetiva um *outrem* numa diferente *Outridade*, é como se as fronteiras tão bem estabelecidas entre o humano e o não humano, entre homens e mulheres, entre heterossexualidade e homossexualidade, fossem de fato ilusórias, uma miragem no deserto.

A experiência subjetiva é composta pela irrupção da *metamorfose traumática* e da própria subjetividade ser uma subjetividade que tem o elemento virtual da *desertificação*. Portanto, pensamos

essa experiência subjetiva em dois pontos: 1) a *forma-plástica*; 2) e a *forma-morte*. Estamos entre uma experiência subjetiva que transforma mantendo a forma/substância (*forma-plástica*) e uma experiência subjetiva que transforma eliminando a forma/substância (*forma-morte*). Na primeira, a flexibilidade; na segunda, a abolição.

Nesses dois sentidos, a experiência subjetiva estaria atravessada pelo inconsciente e o incontrolável, o impessoal e o imprevisível, a brutalidade e a selvageria. Tem-se uma forte descentralização de si mesmo, a ontologia que perde o seu ser e sua lógica. Essa temática é privilegiada nos livros e filmes de horror. No livro *O Iluminado* e no conto *Que Sofram as Crianças*, de Stephen King, a personagem da Criança parece ter um monstro dentro de si, uma parte *alien*. Na experiência cinematográfica o exemplo paradigmático é o filme *O exorcista*, baseado no livro de William Peter Blatty e dirigido para o cinema por William Friedkin. No filme temos a temática da possessão da personagem de uma criança, assim, novamente, encontramos o outro monstruoso dentro de nós mesmos. Parece-nos que haveria naquelas *Crianças possuídas*, naquelas *Crianças diabólicas*, um *futurismo reprodutivo queer*. O *futurismo reprodutivo queer* trabalha na desestruturação do Simbólico tal como apresentado na produção psicanalítica lacaniana. Encontra-se um outro que nos habita e, desta forma, somos uma subjetividade ao

³ BUTLER, Problemas de gênero.

⁴ PRECIADO, Testo junkie.

⁵ Colocar o asterisco no termo cis* ou trans* é fazer vibrar as composições demasiadamente estanques da identidade. Diz respeito a pensar que existe uma instabilidade do que se chama cisgeneridade ou transgeneridade. Sobre esta abertura não identitária encontramos, sobretudo, os trabalhos de Jack Halberstam no campo da variabilidade de gênero trans* (ver Halberstam, 2021). Todavia, este asterisco no termo cis pode significar, ademais, uma transexualidade molecular numa estrutura molar. Mesmo que ambos os conceitos ainda sejam desidratados na sua capacidade teórica, utilizamos tão somente por ser uma estrutura vernácula queer muito comum.

mesmo tempo singular e plural⁶, mas, também, essa *singularidade* tem como virtualidade a própria possibilidade da total desertificação.

Kafka e seu humor ácido riu de uma segurança ontológica da identidade quando fez seu personagem Gregor Samsa acordar um outro, acordar um *inseto-queer*, o personagem foi possuído por outra forma. Tem-se, assim, a instabilidade de Gregor Samsa, mas, também, a instabilidade do próprio inseto. Gregor Samsa é por um lado a *forma-morte*, pois nele a forma foi totalmente transformada, a forma foi destruída, a forma surgiu como um tiro à queima-roupa; por outro lado, Gregor Samsa parece também ser a *forma-plástica*, uma vez que encontramos uma mudança lenta da substância, a plasticidade do psiquismo se modifica lentamente como o andar de um ferido.

A identidade e o desejo podem ser chamados ao deserto, eles podem sofrer transformações traumáticas e abrir novos caminhos/muros pela grande ruptura na *forma-plástica* e na *forma-morte*. Quando Gregor Samsa acorda um inseto monstruoso ele, simplesmente, desperta *queer*. Não se trata da transformação gradual e controlada do conto *Comunicado a uma Academia*. A *metamorfose traumática* pode ser uma transição súbita, inesperada e inopinada, um despertar outro dos grandes acontecimentos nos lugares inóspitos.

A *subversão queer* parece que também está no solo do desértico, da flexibilidade e da destruição, da deformação e da aniquilação, da *mudança de regime existencial* e da *transitabilidade sexual*. Aprofundamo-nos na experiência literária de Kafka na tentativa de estabelecer algumas noções

a respeito da própria subjetividade. Adentramos na flexibilidade e na destrutividade morfológica kafkiana e a compreendemos como a aventura da experiência subjetiva; lançando-nos para além das armadilhas da identidade.

Ungeziefer: o inseto-queer

Diante da nossa experimentação da novela *A Metamorfose*, é necessário distanciamento das categorizações que a encerram ou a colocam abusivamente dentro do gênero fantástico, do surrealismo, do onirismo ou do absurdo. *A Metamorfose* é uma novela de um despertar no realismo cru e cruento, o seu ponto de partida não é o sonho, mas o despertar do mundo onírico e acordar nas ruínas. É no recinto do sórdido e do cotidiano onde as ações parecem mais *envolver* do que progredir que compreendemos o princípio de transitividade, isto é, a *metamorfose* como uma *ruptura traumática*, como produção de *subjetividades desérticas*. Esta transitividade permeia dois espaços axiológicos do ambiente familiar e da esfera do privado. O primeiro espaço é a sala de estar; o segundo espaço é dentro da intimidade do quarto de dormir. De forma geral, discorremos sobre a composição de um *socius*, da forte *matriz confessional* quadriculada na arquitetura da casa.

Cada membro da família tem uma posição, uma relação estrutural, que sustenta sua própria composição. Cada posição ou membro reitera uma gama de práticas performativas que consolidam o familismo. O princípio da transitividade é o que parece ameaçar o *modus vivendi* familiar. Assim, Gregor Samsa era o caixeiro-viajante que sustentava

⁶ CUNHA, *Indivíduo singular plural*.

financeiramente a família e compunha de forma sacrificial a *doxa burguesa*, que compunha os mitos das subjetivações econômicas e ascéticas. Na sala de estar é que podemos ver os frutos dos empreendimentos de Gregor Samsa como, por exemplo, a produção de um determinado bem-estar, a segurança e a tranquilidade, o prestígio e o conforto social. Toda uma adequação ao princípio de desempenho.

É a *metamorfose* que parece roer a própria estrutura familiar. Após a transição, Gregor Samsa não é mais o vencedor (*winner*), mas, sobretudo, faz a transição para o inseto perdedor (*loser*), o inseto fracassado. Todos os familiares respondem a essa estilização corporal com um grau maior ou menor de constrangimento. A taxonomia da fobia e da violência no ambiente privado é composta pela mãe, que se assusta com a transição; a irmã que se cansa de cuidar do inseto inútil para o trabalho; o *pater familiae* que, com violência, fere o próprio filho ao jogar uma maçã sobre sua carapaça e, com uma bengala, confina-o no quarto – o espaço que seria classicamente relegado à intimidade⁷.

Depois da *metamorfose* de Gregor Samsa a porta (*entre-lugar*) passa a representar a fronteira entre os dois espaços axiológicos, uma espécie de possível abertura ao ambiente familiar e humano, ou, uma espécie de possível clausura para o ambiente estranho e inumano. Ainda, parece-nos que naquela composição social não existe uma passibilidade para a sala de estar

humana, isto é, para o modo de vida humano. A voz não obedece à forma binária de gênero, a voz de Gregor Samsa agora é como um pio *dolorido*, ela é *ferocidade* e não obedece ao atual fono-logo-falo-centrismo.⁸ A voz é masculina ou feminina, a carapaça parece repugnante, as pequenas patas causam nojo e Gregor Samsa não anda, mas rasteja pelo quarto como um enfermo, ou ainda, como quem esconde um segredo abominável. Dessa forma, o cômodo de Gregor Samsa nos parece o *quarto-leito* ou o *quarto-closet*. O quarto que a irmã entra “na ponta dos pés, como se fosse o quarto de um doente grave ou mesmo de um *estranho*”.⁹

Gregor Samsa é o corpo da transição como é todo o corpo em maior ou menor grau. Ele recebe a piedade e os cuidados da irmã Grete. Mas, a Grete que inicialmente parece tão gentil e cuidadosa passa a deixá-lo de lado, parece dizer adeus antes mesmo do fim. Ela então sugere o especismo e o capacitismo familiar, ou ainda, o inseticídio – a última linha do *dispositivo de transfigia* –, a morte do corpo-animal, do corpo-enfermo, do corpo periférico, do corpo-confinado, do corpo-ferido no *quarto-leito* de um frio hospitalar. Por sua vez, o *quarto-closet* somente é possível de ser compreendido quando entendemos a *metamorfose* de Gregor Samsa aproximando da experiência gay, lésbica, trans*, ou, de práticas heterossexuais não normativas; o quarto se torna o correlato do *closet* e a impossibilidade agora é a de sair do armário, a impossibilidade do *coming*

⁷ Eduardo Cunha vem desenvolvendo toda uma argumentação importante sobre a esfera da intimidade na atual conjuntura política. A elaboração de Cunha se encontra nos livros *O Político e o Íntimo* e *O que aprender com as Transidentidades*. É diante desses dois livros que retomamos e pensamos uma *política da intimidade* ou da *extimidade* como aquela que joga o íntimo na esfera público. Ainda, distanciamos um pouco das referências de Cunha quando pensamos não na tônica de público e privado/íntimo, mas, sim, na possibilidade de *estilizações corporais* se transformarem ou não em *modos de vida*.

⁸ Ver PRECIADO, *Um apartamento em Urano*, pp. 176-179.

⁹ KAFKA, *A metamorfose*, p. 36, grifo nosso.

out, de uma intimidade que não deveria vir a público, de uma intimidade que nunca se transforma em uma *política da extimidade*, isto é, a intimidade jogada no público na sua dimensão política na tentativa de produção de um *modo de vida* diferente. A família produz nos seus cômodos, com a axiomatização dos espaços, o eixo de distinção entre o que é inteligível e o que é ininteligível.

Porém, se Gregor Samsa é confinado no *quarto-leito* ou no *quarto-closet* deveríamos nos perguntar: qual é a ameaça que pode causar um *inseto-queer*? Gilles Deleuze¹⁰ na sua parolagem infinita sobre Édipo, aponta que a ameaça do *inseto-queer* estava no seu devir-animal; parece-nos que, para Deleuze, este devir-barata somente foi aceito, por alguns instantes, por Grete, uma vez que ela o ajudou com a comida após a transição. Assim, a irmã lhe pareceu querer o *incesto-esquizo* das fortes conexões. Essa seria a grande ameaça do *inseto-queer* para o filósofo francês, a ameaça das conexões aberrantes. Não obstante, o devir-animal encalha e é reedipianizado a golpes de maça pela violência do pai que reestabelece o triângulo edipiano e a família se fecha em si mesma. Gregor Samsa não teria levado o seu devir-animal às últimas consequências, o devir-

barata é inibido. Estranha conclusão de Deleuze que não compreende o especismo e o capacitismo da Grete, que confunde *receber migalhas podres*¹¹ com a produção de *fortes conexões*, que confunde o *som do violino*¹² da irmã com uma *declaração de amor* inumana ao inseto.

Entretanto, podemos afirmar que n'A *Metamorfose* não encontramos nem o incesto edipiano, nem o incesto esquizo. Se existe um bloqueio de um devir-animal, não é a respeito da relação com a irmã, mas, sobretudo, da ininteligibilidade de uma sexualidade humana periférica, ou de uma sexualidade inumana que tenta sair da esfera do quarto, a produção de uma nova estilização da vida.

Gregor Samsa tem uma sexualidade humana desbaratada, visto que no seu quarto encontramos um estranho quadro de uma *senhora envolta a peles*. Claro que esta senhora com peles se refere ao livro *A Vênus de Peles*, do escritor Leopold von Sacher-Masoch – hoje mais conhecido pela categoria freudiana de *masoquismo*¹³ do que por sua própria obra – Freud no seu livro *Três ensaios sobre sexualidade...*, quando escreve sobre a “substituição imprópria do objeto sexual – fetichismo” afirma que as peles

¹⁰ DELEUZE, *Kafka*.

¹¹ Eric Santner, a respeito destas migalhas, afirma ainda que “não apenas Gregor Samsa é transformado num verme repulsivo, não apenas é alimentado com lixo, mas também sua família aos poucos transforma seu quarto numa lixeira para toda sorte de rejeitos – para o que é rejeitado pela família” (SANTNER, *A Alemanha de Schreber*, p. 152).

¹² O som do violino de Grete não leva Gregor Samsa para um devir-animal, pelo contrário, o gostar da música o faz perguntar se ele próprio é ainda humano. É necessário lembrar que a grande maioria dos temas musicais são imitações da voz humana. Assim, a potencialidade de uma música inumana não estaria no violino de Grete. A irmã de Gregor Samsa não é Arnold Schoenberg e o som da barbárie não é John Cage e suas buscas composicionais, ou ainda, o som eletrônico do Radiohead à la OK Computer. No som do violino de Grete há somente a voz humana e não a *ferocidade da beleza* de uma voz inumana.

¹³ Freud tem toda uma elaboração sobre o sadismo e o masoquismo, mas é necessário recordar que o próprio psicanalista afirma nos *Três Ensaios sobre a Sexualidade* que essas denominações são de Krafft-Ebing. Todos os dois termos – sadismo e masoquismo – remontam a literatura, o primeiro ao Marquês de Sade e o segundo ao Leopold von Sacher-Masoch. Freud produz uma nomeação que não evoca a dimensão literária quando escreve sobre a “pulsão de crueldade” que poderia ter sua forma *ativa* ou *passiva*.

“decerto devem seu papel de fetiche à associação com os pelos do *mons veneris*”¹⁴. No quarto de Samsa encontramos uma possível abertura para o fetichismo.

Tem-se, desta forma, duas possibilidades interpretativas da experiência de Samsa: 1) que se trataria de um provável *desejo masoquista*; 2) ou que o seu desejo que é uma *identificação com a senhora vestida de peles*, uma forma de feminização. Após a transição metamórfica – a estilização animal – ainda a respeito de uma *erótica*, encontramos o devir-inumano, a possibilidade de conexões aberrantes. Em ambos os casos estamos dentro de uma ininteligibilidade de Gregor Samsa: seja como *sexualidade humana herética*; seja como *verme-queer*. Esta ininteligibilidade pode ser compreendida em outro nível quando entendemos a relação entre a *mudança abrupta* da forma e a *mudança lenta* da substância; a *mudança abrupta* em *inseto-queer* e uma *mudança lenta* do *conteúdo cognitivo* do personagem.

Primeiro, a *subjetividade desértica* de Gregor Samsa é constituída por uma explosão ontológica da identidade, a metamorfose, a transição para uma barata; segundo, pela *mudança lenta* da própria substância¹⁵. No primeiro, uma *mudança abrupta* para o *inseto-queer*, o processo miraculoso da incorporação; no segundo, o *inseto-queer* agora quebra os contratos sociais (familiares e econômicos). Gregor Samsa descobre algo que para Eric Santner está na

dimensão do *sacrifício dos sacrifícios*: o que parecia destino na vida de Gregor Samsa (sustentar a família, o elo com a ordem, a introjeção da lei) tinha sido uma *construção artificial* (como vemos, também, n’O Processo, de Kafka). Assim, para Santner¹⁶ “a metamorfose de Gregor poderia ser entendida como um sinal de sua renúncia, justamente, a essa cumplicidade – no caso, a cumplicidade com a *trama* que lhe impunha uma vida de sacrifício”. Gregor Samsa é um *bug* no totalitarismo dos contratos burocráticos, Gregor Samsa é a *falha* no princípio do desempenho.

Portanto, se a nossa pergunta era sobre qual ameaça poderia causar um *inseto-queer*, uma possível complementação ao desenvolvimento da nossa argumentação é asseverar que Gregor Samsa é portador da *grande aventura da dessubjetivação*, é enfatizar uma experiência subjetiva que vai ao deserto. Logo, trata-se de mostrar o *inseto-queer* como aquele que produz toda uma força contrária à identidade. A identidade que poderia firmar o contrato¹⁷ do Estado-nação, a identidade que poderia firmar o contrato burguês, a identidade que poderia firmar o contrato familiar, a identidade que poderia firmar contratos burocráticos totalitários, a identidade que poderia estancar o próprio desejo ou o circuito de prazeres.

A *subjetividade desértica* é lançada ou se lança no deserto como uma horda que necessita compor e recompor a experiência subjetiva. A *subjetividade*

¹⁴ Freud, *Um caso de Histeria, Três ensaios sobre a Sexualidade e outros trabalhos*, p. 146-147, grifo no original.

¹⁵ A questão da metamorfose na cultura ocidental aborda pouco a *forma-morte completa* (a destruição da forma e da substância), mas, sobretudo, diz respeito de pensar uma mescla da *forma-morte incompleta* (destruição da forma) e da *forma-plástica* (mantem-se a flexibilidade da substância).

¹⁶ SANTNER, *A Alemanha de Schreber*, pp. 155-156.

¹⁷ Eduardo Leal Cunha (2009) desenvolve um longo trabalho que reflete a constituição do Estado-nação e a formação das identidades. Por sua vez, como proposta teórico-política para além das armadilhas da identidade o autor desenvolve a possibilidade da *singularidade*.

desértica nos apresenta outra escultura exterior e outra escultura de si, uma nova estilização. Uma estética *queer* que pode surgir dos escombros do traumático do psíquico. Uma estética *queer* que pode surgir dos destroços do traumático do social. De ambos evocando uma possível *arte queer da Grande Recusa ou uma arte queer da ferocidade que remonta a essa força que causa uma vibração na própria ontologia, uma força que causa uma desestruturação, ou ainda, em última instância, devasta..*

Esta aventura da forma, no caso de Gregor Samsa, enseja a saída de uma interioridade dissidente do âmbito privado do seu quarto para o público. Esta zona temporária da intimidade, por sua vez, é eliminada pela família nuclear e o seu sexismo, capacitismo e especismo. A existência de Gregor Samsa é desfeita *ainda* na esfera íntima. Tem-se, desta forma, quatro paredes que impedem a re-experimentação sexopolítica, a produção de uma estilização inumana e um modo de vida desbaratado.

Diante d'A *metamorfose* e do personagem de Gregor Samsa podemos pensar uma *subjetividade desértica*, pois Gregor Samsa não pode mais estar na categoria dos homens. A transformação o joga no lugar do ininteligível como *Ungeziefer*¹⁸. Gregor Samsa perde a voz masculina que antes o enquadraria numa matriz heterossexual; Gregor Samsa

possivelmente era portador de um desejo desbaratado, de um desejo monstruoso. Nele encontramos determinada ambiguidade da forma, um difícil reconhecimento da humanidade ou da animalidade. Ele se torna uma *estilização periférica* atada ao quarto.

Desta maneira, quando pensamos a *subjetividade desértica* estamos diante de uma experiência subjetiva onde alguma coisa é devastada, ou ainda, que o próprio processo da subjetividade carrega esse elemento na sua construção. Estamos, ademais, no nível da perda ou de uma não inteligibilidade com relação à matriz heteronormativa¹⁹. Os desejos e os prazeres podem parecer uma miragem no deserto, pois carregam uma ambiguidade; talvez um estatuto tão frágil como um simulacro. Tem-se, desta maneira, uma dificuldade de reconhecimento, uma dificuldade de categorização, uma dificuldade de produção taxonômica, uma dificuldade de capturar o deserto²⁰. Assim sendo, a *subjetividade desértica* é uma deserção de uma *matriz confessional*, uma deserção dos processos de normalização e um enfrentamento dos seus riscos.

Já quando pensamos no conto *Comunicado a uma Academia*, a experiência subjetiva parece produzir uma positividade na construção da identidade. Nela se acrescenta alguma coisa: seja um elemento comportamental ou um elemento maquínico, seja via *performance simiesca* ou via *prótese macacal*. Dito isso, adentremos na vida de

¹⁸ Alguns autores enfatizam a palavra em alemão e suas possíveis traduções como, por exemplo, inseto ou verme. O interessante para nós é que diante da metamorfose de Gregor Samsa não temos certeza da sua nova forma, não podemos chamá-lo com segurança de uma "barata" ou qualquer outro inseto. Quando Kafka pensou a capa do seu livro *A Metamorfose*, ele não quis colocar o desenho de um inseto, mas, sim, uma porta entreaberta. Para nós, esta porta é o entrelugar que marca a confusão entre a animalidade e a humanidade.

¹⁹ Ver BUTLER, *Problemas de Gênero*.

²⁰ O desejo do colonizador sempre foi o de colonizar o desconhecido, colonizar o deserto e o tornar a sua própria imagem. A tentativa da matriz confessional é de produzir e colonizar as *subjetividades desérticas*.

um macaco *humanizado*, na vida de um *símio music-hall start*, ou ainda, de um *chimpanzé academicus*.

Comunicado a uma Academia

No *Comunicado a uma Academia*, o personagem principal é um macaco que se transforma em homem para fugir de uma jaula, um macaco que faz um verdadeiro exercício de ascetismo (*ἄσκησις*) e ganha um passaporte para a humanidade. A filósofa Boulbina²¹ o caracteriza como um monstro do ascetismo. Esta compreensão de Boulbina é, sobretudo, fundamentada na terceira dissertação da *Genealogia da Moral*, de Friedrich Nietzsche. Se de fato compreendemos Peter Vermelho como um *macaco ascético*, podemos pensar numa espécie de ascese de primeira e de segunda ordem.

A primeira ascese fala da transformação de Peter Vermelho em homem, o abraço dele com a discursividade humana e seu relato à academia: *fiat philosophia*. O correlato numa perspectiva crítica da anti-colonialidade é pensar na assimilação do imigrante na Metrópole; a geopolítica do primitivo na periferia do mundo e a soberania do Norte Global; a segunda ascese é somente dada ao Norte Global que estaria distante da animalidade via prática de especismo e capacitismo compulsório, ou seja, a segunda ascese é o se transformar em divino e angelical, seja via filosofia ascética, cristianismo ou trans-humanismo.

Não obstante, Peter Vermelho como o macaco que não é totalmente assimilado permanece como um cidadão de

segunda classe, um cidadão cocho, um cidadão manco. É este imigrante no Norte Global que é convidado a se reportar a uma academia para contar as curiosidades de sua vida animalasca. Podemos observar uma determinada potencialidade nessa comunicação, pois é a fala do colonizado numa espécie de *antropologia reversa*. A pergunta que reverbera é: *pode o simiesco falar?* O que encontramos é a fala da periferia do mesmo dirigida às asas angelicais e as cabeças loiras racionais da Europa.

A respeito da história de Peter Vermelho sabemos inicialmente que o macaco vivia na Costa do Ouro e foi capturado pela empresa Hagenbeck²². Ele levou dois tiros, o primeiro tiro o atingiu de raspão na maçã do rosto e, por isso, ganhou o nome de Peter Vermelho; o segundo tiro o atingiu nas nádegas e, então, ele passou a mancar. Kafka parece mostrar no seu texto as feridas do processo de colonização e a violência do processo de humanização.

Após receber os dois tiros, Peter Vermelho acorda em uma jaula no porão de Hagenbeck. É neste contexto que o macaco tenta “achar uma saída” – a resistência animal com sua sabedoria *símia* diz que “não é possível viver sem uma saída”. Então ele tem um raciocínio que chama de *luminoso*, um raciocínio que surgiu bem do fundo de sua barriga (aprendemos com Peter Vermelho que os macacos pensam pela barriga): deixar de ser macaco. Porém, é necessário observar que Peter Vermelho não compreende essa saída da esfera da

²¹ BOULBINA, *Kafka's monkey and other phantoms of Africa*.

²² É importante lembrar que quando Kafka nomeia a empresa de Hagenbeck faz referência ao comerciante alemão de animais selvagens Carl Habenbeck (1844–1913). Com suas capturas, Hagenbeck supria grande partes dos zoológicos da Europa. Também, foi ele o criador do zoológico moderno, os quais não deixam os animais completamente enjaulados, mas, encerrados num ambiente mais caricato ao natural. Esta mudança nos zoológicos é conhecida como “Revolução de Hagenbeck”.

animalidade como um *progresso*, mas, ele simplesmente tinha que *sair da jaula*.

Peter Vermelho afirma que sem uma “calma interior”, isto é, sem uma *ascese símia* ele não teria conseguido fugir. Esta calma ele aprendeu no barco que o capturou, com a tripulação humana. Peter Vermelho, novamente, é necessário dizer, parece-nos um antropólogo quando afirma que todos os tripulantes daquele barco pareciam iguais com os seus gestos repetidos. Num outro vocabulário diríamos “com suas *performances*”, mas, também, “com suas *próteses* que os constituíam como homens”: todas demasiadamente padronizadas, demasiadamente semelhantes.

É observando essa repetição que a barriga de Peter Vermelho pondera como é fácil imitar os humanos com suas *performances* e suas *próteses*. É simples imitá-los escarrando no chão ou fumando um cachimbo, dando um aperto de mão ou segurando uma garrafa de aguardente. Para essa facilidade do macaquear o humano, Peter Vermelho tinha um “professor de homens” que o ajudava a combater a sua natureza simiesca. Este professor, às vezes, encostava o cachimbo no pelo do macaco até a pele ficar vermelha, mas, depois apagava-o com a mão; o mesmo professor o ensina a beber algo que achava horrível, sempre buscando uma vitória contra determinada natureza simiesca.

Assim, Peter Vermelho num determinado dia perante um círculo de espectadores simplesmente pega uma garrava de aguardente e depois de ingerir o líquido salta um “Ahhh!” bem sonoro e todos começam a dizer “ele está falando!”. Grande vitória para um macaco que procurava uma saída. Quando ele chega a Hamburgo, já diante do seu novo

adestrador, compreende ter duas possibilidades: 1) o jardim zoológico; 2) ou o espetáculo de variedades. Como na primeira opção lhe restaria somente uma nova jaula, em breve vem à tona o exótico Peter Vermelho e seus espetáculos. O símio é pop.

Depois, Peter Vermelho teve outros professores e suas habilidades foram aumentando até o momento de contratar seus próprios adestradores, no intuito de afinar suas *performances* e adequar as suas *próteses*. Peter Vermelho, devém um cidadão médio semi-europeu e escravo de si mesmo. Kafka termina o seu conto de uma forma complicada para pensar o processo de assimilação e as torções performativas e protésicas, visto que mostra tanto a alegria de Peter Vermelho nos espetáculos, nos banquetes com os eruditos, quanto a miséria íntima no retorno para a sua casa, onde se entrega aos prazeres da sua própria raça.

Parece-nos que para Peter Vermelho nunca houve a transição para um cidadão europeu pleno. Peter Vermelho, é ainda um corpo periférico e alvo do racismo. Peter Vermelho, é ainda um corpo animalizado e alvo do especismo. Peter Vermelho, é ainda o corpo que manca e alvo do capacitismo. Todos esses elementos deveriam aparecer no palco que se trata de um zoológico menos violento. Peter Vermelho, nessa nova relação com o exótico, é o espelho da animalidade onde o espectador europeu se vê com fascinação e terror. O exótico é uma heurística do medo para a audiência que escuta: “nunca volte à animalidade!”. O *show* de Peter Vermelho é ao mesmo tempo a exibição da experiência desértica e a recusa da mesma pela plateia.

Referências

- BOULBINA, Seloua. *Kafka's Monkey and Other Phantoms of Africa*. Trad. Laura E. Hengehold. USA: Indiana University, 2019.
- BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade*. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.
- CUNHA, Eduardo. *Indivíduo Singular Plural: a identidade em questão*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2009.
- CUNHA, Eduardo. *O Político e o Íntimo: subjetivação e política, do impeachment à pandemia*. Salvador: Editora Devires, 2021a.
- CUNHA, Eduardo. *O que aprender com as transidentidades: psicanálise, gênero e política*. Porto Alegre: Criação Humana, 2021b.
- Deleuze, Gilles. *Kafka: por uma literatura menor*. Trad. Cíntia Vieira da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.
- Freud, Sigmund. *Um caso de Histeria, Três ensaios sobre a Sexualidade e outros trabalhos (1901-1905)*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- HALBERSTAM, Jack. *Trans*: um guia rápido e estranho a variabilidade de gênero*. Trad. Rafael Leopoldo. Bahia: Devires, 2021.
- KAFKA, Franz. *A Metamorfose*. Trad. Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 1997a.
- KAFKA, Franz. *O Processo*. Trad. Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 1997b.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- PRECIADO, Paul. *Texto Junkie: sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica*. Trad. Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- PRECIADO, Paul. *Um Apartamento em Urano*. Trad. Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2019.
- REVEL, Judith. *Résistance et subjectivation: je au nous*. Irrera, Orazio e Vaccaro, Salvo. *La pensée Politique de Michel Foucault*, Kimé, 2017.
- SANTNER, Eric. *A Alemanha de Schreber: uma história secreta da modernidade*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.

Recebido em 05 de julho de 2021

Aceito em 08 de setembro de 2021



acerb [aserb'ar] vt 1 to acerbate, 2 to embitter, 3
to exacerbate, irritate. 4 to be or become severe,
rude or cruel. 5 to afflict, distress.
a.cer.bl.da.de [aserbid'adi] sf acerbity; a) harshness.
b) severity. c) sharpness of taste.
a.cer.bo [as'erbu] adj 1 acerb, 2 bitter, 3 tart, 4 harsh,
5 acerbic, 6 acerbic.

tain is acc...
municative, talkative, easily...
acessível à razão amenable to reason.
a.ces.sl.vo [ases'ivu] adj accessory, adjuvant, in-
creased.
a.ces.so [as'esu] sm 1 access, admittance, admission,
entrance. 2 approach, approximation. 3 accessi-
bility. 4 promotion, accession, rise in rank or dig-
nity. 5 fit, paroxysm. 6 commotion, commotion.
de chore crônica

place of prehistoric findings.
a.cha.ma.lo.ta.do [a'fama'lo'adu] adj like camlet.
a.cham.bo.a.do [a'fabo'adu] adj 1 coarse, rough,
crude. 2 of bad make. 3 inelegant. 4 badly dressed.
a.cham.bo.ar [a'fabo'ar] vt to make or become
coarse, rough, inelegant.

V [Série: "Isto Não É Sobre
Nós" (Desdobramentos)]
(Amora Julia, 2018/2021)

Serigrafia e Colagem sobre papel.
Dimensões: 120 cm x 65 cm.

Azul profundo como embriologia cinematográfica e obliquação diagramática

Deep Blue as cinematic embryology and diagrammatic obliquation

Sebastian Wiedemann*

Resumo: Partindo da fabulação especulativa Azul Profundo, procuramos explorar neste texto as potencialidades pedagógicas implicadas nesta experimentação conceitual e cinematográfica a partir do dispositivo da “imagem-ovo”, como gesto de desaceleração dos processos de criação em favor de outras vidas, sempre menores que operam como modos de existência transitivos e processuais contra o espetáculo. Isto é, modos de experiência cinematográficos que através da “imagem-ovo” dão lugar a uma embriologia cinematográfica como obliquação diagramática de uma pedagogia radical. Disposições que afirmam maneiras outras de entrarmos em relação com as imagens e de estarmos em estado de co-aprendizagem constante e impessoal com elas.

Palavras-chave: modos de experiência cinematográficos; ovos cinematográficos; pedagogia radical; aprendizagens mais do que humanas.

Abstract: Starting from the speculative fabulation Deep Blue, we aim to explore in this text the pedagogical potentialities implied in this conceptual and cinematic experimentation from the dispositif of the “image-egg”, as a gesture of slowdown of the processes of creation in favor of other, ever minor lives that operate as transitive and processual modes of existence against the spectacle. In other words, cinematic modes of experience that through the “image-egg” give way to a cinematic embryology as a diagrammatic obliquation of a radical pedagogy. Dispositions that affirm other ways of entering into relation with images and of being in a state of constant and impersonal co-learning with them.

Keywords: cinematic modes of experience; cinematic eggs; radical pedagogy; more-than-human learning.



Este é um artigo publicado em acesso aberto (Open Access) sob a licença Creative Commons Attribution, que permite uso, distribuição e reprodução em qualquer meio, sem restrições desde que sem fins comerciais e que o trabalho original seja corretamente citado.

* Cineasta-pesquisador e filósofo, Doutor em Educação (Práticas Artísticas, Aprendizagem e Filosofia) pela UNICAMP. Professor-pesquisador da Escola de Educação e Pedagogia da Universidade Pontifícia Bolivariana – Colômbia. Fundador e curador da plataforma Hambre | espacio cine experimental. Mais recentemente publicou o livro “Deep Blue: Future Memories of A Livings Cinematic In-Between” (2019). E-mail: wiedemann.sebastian@gmail.com

Primeira aproximação

Fazer nascer, ser testemunha do desabrochar da vida. Vida que se diz em infinitas direções e dimensões. Vida que como fluxo não pode ser retida. Ter apego por ela é não se apegar a seus modos de aparecer que sempre são passageiros, que sempre são transições. O Azul profundo, mais uma transição que deve ser levada a seu limite. Não há como atingir um estado essencial deste cenário e fabulação especulativa. Não há como “ser”, pois só se “passa” estando à altura das demandas e obrigações que como praticantes desta ecologia de práticas¹ temos diante do ponto de vista da criação que pede para sempre continuar por outros meios e, portanto, em meio a outras superfícies e conglomerados de afetos.

O Azul profundo como proposição de desapego, de recusa, para justamente estar sempre à altura de outrem, essa atmosfera intersticial da qual o novo emerge. O Azul profundo, no seu cromatismo intensivo, pedindo para desabrochar tonalidades impensadas do pensamento, pedindo para cintilar para além de seu próprio azular. A própria ecologia de modos de experiência cinematográficos pedindo para ser renovada e alargada e como cinema do processo para, de repente, também se dizer gesto pedagógico. Gesto de fazer transbordar as aprendizagens mais do que humanas, como a radicalidade de fazer migrante e nômade a potência que o Azul profundo transporta. Quer dizer que a maior radicalidade ética e política do Azul profundo é se abrir a um devir-polinizador² oceânico, que insiste em fazer do mundo uma nascente incessante

e da imagem algo sempre por vir. Eficácia de uma performance cosmopolítica³ coletiva, como gesto de pedagogia radical, que por sua vez se diz hospitalidade diante do desconhecido.

Assim, desde a perspectiva de um vitalismo como pragmatismo especulativo e experimental, há de se perguntar pelas consequências, pelos desdobramentos do Azul profundo, quando, de repente, é chamado a comparecer (a-par-com-outros-ser) como gesto de uma pedagogia radical. Ou se se quer da incorporação de hábitos que tornem os corpos, como complexos de relações, mais generativos, mais potentes. Potência esta, que se faria presente no cultivo de gestos de uma embriologia cinematográfica que como veremos, talvez fosse melhor chamar de teratologia, pois nascer como continuação da vida sempre é o advento do novo como uma mutação ou aberração na dobra exterior do ponto de vista da criação. Falamos de insistir em pensar a matéria desde uma disposição generativa e ativa e de modular o Azul profundo como uma proposição pedagógica orientada ao cuidado e ativação dos possíveis. Pois nos tempos das catástrofes⁴ que vivemos há um empobrecimento e uma extinção avassaladora dos processos de criação, que não se dizem só artísticos, mas, sobretudo, cosmológicos; que podem passar pelo humano, mas não só e onde portanto o estético e cosmogenético não param de se confundir.

Se no meio da asfixia se pode respirar um pouco, então como gesto de uma ética do cuidado cabe se dispor a contribuir

¹ STENGERS, *Introductory notes on an ecology of practices*.

² PELBART, *O avesso do nihilismo*.

³ STENGERS, *A proposição cosmopolítica*.

⁴ STENGERS, *No tempo das catástrofes*.

para que outros também possam respirar. Distribuir a potência! Existir é fazer existir! Talvez, não seja suficiente com ter a prática de respirar em tom azulante, mas já é um começo que diz de um esforço por não sair de um estado de experiência pura⁵ com o mundo e que é a marca de um risco encarnado que pode habilitar o encontro e o halo de confiança necessário para acompanhar o outro (seja este humano ou não) na sua própria tentativa e aventura de ativar os possíveis desde uma posição e perspectiva singular. Tudo e todos, em alguma medida, somos ditos pelo Azul profundo, ou por qualquer outro atrator de afetação, como operadores criativos que dão vazão e diferenciadora atualização ao ponto de vista da criação. Isto é, tudo e todos, humanos e mais do que humanos, como posições relacionais povoáveis por impensadas forças que nos fazem holobiontes e simbioses especulativos; se dizem guardiões do diferencial na medida em que também são expressão de um acompanhamento dos processos de criação. O gesto pedagógico tornaria explícita esta condição e o curandeiro-educador (função dinâmica que pode se estacionar num “quem” humano ou mais do que humano), sem nenhum privilégio ou hierarquia, seria aquele que insiste em sintonizar e escutar os canais pelos quais as propensões do ponto de vista da criação podem continuar. Polinizar, fazer passar um (im)pulso, que não se sabe muito bem de onde vem e aonde pode ir e que constantemente sussurra, enquanto se subtrai: você é potente, você pode, você é capaz. Este sussurro sempre é

pronunciado de modo oblíquo, e às vezes é dito num ouvido humano para que transdutivamente chegue à matéria. Mas também é dito diretamente a ela.

Como é nítido falamos aqui do acompanhamento de processos de criação e de ações pedagógicas, desde uma perspectiva não antropocêntrica,⁶ e que procura pensar em ato a condição de que estamos no mesmo barco⁷ e onde queremos suspender os falsos problemas que reporiem a bifurcação da natureza como seria o par objeto/sujeito, ou ainda a humana demasiado humana pretensão de formação (colonização) de sujeitos que por sua vez subjugaria a agência e disposição ativa da matéria. Desde esta perspectiva que defendemos o humano é um meio mais entre outros para que proliferem aprendizagens mais do que humanas ou para que a aprendizagem das imagens possa acontecer. É assim como o curandeiro-educador, indiferente de que corpo o hospede, para poder fazer passar um (im)pulso criativo, tem que se dizer desmonte constante do sujeito, do ego, de qualquer interioridade que possa obstruir os fluxos da vida que pedem passagem; desmonte de qualquer vontade de assinatura e, portanto, de propriedade. Fazer dos corpos pura impropriedade de si, para que sejam propriedade da vida que por eles pede proliferar. Onde os modernos ainda veriam sujeitos a ser formados, nós só vemos conglomerados de afetos sem rosto ou nome, como componentes de uma ecologia mais complexa. Mãos que compõem, que articulam relações, que conectam propensões, que fazem da matéria material. Esta radicalidade aqui

⁵ JAMES, *Essays in radical empiricism*.

⁶ Cf., por exemplo, a proposta apresentada por Simon CEDER em seu livro *Towards a posthuman theory of educational relationality*, na qual expõe as relações educativas desde uma perspectiva mais do que humana como orientadas por ocasiões e atmosferas de impermanência, de singularidades-como-relacionalidade e de graus de proximidade, onde pode tomar lugar uma “edu-activity” e onde de modo incerto aparecem limiares de inteligibilidade.

⁷ DEBAISE, *Nature as event*.

proposta, também poderia ser pensada como um ganhar intimidade exacerbado com as materialidades do mundo, onde, no corpo a corpo, percebemos que somos mais uma delas como superfície por onde a diferença pode se deslizar.

Dispor-se a processos de co-criação, onde é fundamental cultivar a possibilidade de avaliar sem julgar, se perguntado pelos graus de consistência que manteriam em pé ou não a composição em jogo, não como mero exercício de sobrevivência, mas de ativação constante de possíveis e, portanto, de futuridades abertas. Tal avaliação de um processo criativo que passaria por um corpo singular, pediria mais do que escutar a uma subjetividade, fazer escuta dos procedimentos que esta movimenta. Escutar a operação e sua eficácia (suas consequências), mais do que o operador que sempre é anonimato dentro de um conglomerado de afetos. Vertiginosa situação, na qual nos abismamos com o outro no acompanhar de um processo de criação, para mutuamente desaparecer e que o mundo possa aparecer. Sendo que desta vez queremos nos deter num estádio particular da vida, quando ela é pura potência, mais do que realização. Insistir em permanecer num estado embriológico da matéria cinematográfica para ganharmos intimidade com a gênese dos processos de criação. Suspender a vontade de atingir uma forma última ou ainda pior de culminar numa obra, para assim não violentarmos os tempos do existir e perseverar no processo genético e generativo a partir de uma proposição pedagógica que tempos chamado “cultivo da imagem-ovo”. Uma disposição pragmática e experimental que nos instala de cheio na embriologia cinematográfica que aqui queremos discutir.

Segunda aproximação

Não basta com se perguntar: O que pode um corpo? Como se esta fosse uma pergunta individual que só nos cabe a nós mesmos. Em todo caso é uma pergunta que sempre diz de um “nós”, de um conglomerado de corpos e afetos, pois sempre se é em relação e a relação é anterior aos termos. Não basta com querer salvar a própria pele, quando o que é preciso inventar é a instauração de um tecido mais rico e heterogêneo. Fazer corpo com, distribuir a potência, que a potência como perseverança singular do ser, seja o bem comum. Talvez esta possa ser uma primeira definição de uma possível pedagogia radical.

Como afirmar a potência desde uma perspectiva singular? Aliando-se, ganhando intimidade com uma prática, no meu caso a de cineasta. No entanto, não me interessa que outros corpos de modo “passivo” se vejam afetados pelos derivados da posição-cineasta que eu possa ocupar. Abolir a posição do espectador e em todo caso se dispor, a quem sabe e a risco de não funcionar, a devir uma sorte de catalisador da ativação da potência criadora de outros corpos. Sendo menos um educador no sentido tradicional e mais series co-aprendentes na passagem de gestos de curandeiria, parteiria e doulagem. Isto é, favorecer que outros corpos também possam ocupar a posição-cineasta, sendo que eles mesmos deverão instaurar o modo como esta posição ganhara consistência dando lugar por sua vez a cinemas singulares. Cinemas como a emanação do encontro único entre um corpo e uma técnica.

De algum modo este foi o intuito da oficina “Pensar é sempre pensar por outros meios: Laboratório de pensamento cinematográfico” que tenho ministrado no

Brasil (Centro de Pesquisa e Formação do Sesc – SP) e na Colômbia (Cinemateca de Bogotá e Faculdade de Educação da Universidade de San Buenaventura) entre 2019 e 2020.⁸ Nessa oficina, a partir da noção de modos de experiência cinematográficos, uma série de experimentações multi-sensoriais foram abertas em direção ao que tenho chamado de embriologia cinematográfica ou do cuidado de imagens potenciais.

Sem uma ideia a priori do que é e pode o cinema, dar passagem a uma escuta atenta, profunda e radical das próprias imagens e onde tonalidades impensadas do pensamento podem ser desdobradas. Em outras palavras, onde acontece uma abertura para uma aprendizagem diagramática, como aprendizagem das próprias imagens. Isto é, como processos imaginantes de individuação em ressonância com a ideia de Deligny de “imagear”,⁹ que nada tem a ver com a ideia de imaginar e onde se somos audaciosos poderíamos arriscar a dizer que acontecem processos de subjetivação das próprias imagens; além da ativação de uma pedagogia radical dos processos de criação como curandeiria e fazer escuta de uma ética do cuidado. Todo um apelo às processualidades do pensamento onde o cinema como movimento real se diz sempre por outros meios, se desliza sempre por outras superfícies sensíveis e especulares. Finalmente se perguntar pela gênese, pelo fazer nascer e, portanto, pela potência de engravidar e gestar dos corpos, antes que pela

contemplação das formas. Como cuidar de uma “imagem-ovo”? Pergunta que não cabe só aos cineastas, mas a todo mundo e por isso talvez a minha vontade de abrir um devir-cineasta em todo mundo. Já que somos imagens entre imagens, como nos lembra Bergson¹⁰ e se perguntar pela gênese de uma imagem é também se perguntar pela gênese do pensamento. Neste ponto a pergunta do filósofo por como combater uma imagem dogmática do pensamento é iminentemente uma pergunta cinematográfica, pois é a posição-cineasta a que cuida do devir das imagens, posição esta que pode passar pelo humano, mas não só. Posição que deve ser entendida também como imagem. Uma pedagogia radical, onde em última instância o que se procura é reativar uma aventura do pensamento.

Trata-se então de cuidar que a imagem sempre esteja por vir. Neste sentido o gesto pedagógico procuraria curar toda vontade de fixação de uma forma-Cinema como vontade de poder que cancelaria o devir das imagens. Trata-se de tomar distância diante dos hilemorfismos imperantes e promover metaestabilidades, onde as potências cinematográficas não responderiam a uma imagem dogmática. Falamos então de práticas pedagógicas nas quais os corpos incorporariam hábitos de se experimentarem como co-criações imaginantes que diante do tempo das catástrofes insistiriam em co-habitar um tempo das metamorfoses.¹¹ Tempo no qual a imagem sempre estaria em potência, conservando qualidades

⁸ Sou grato a Gustavo Torrezan por ter me aberto as portas do SESC-SP, assim como a Jeisson Manuel Méndez Portilla e a Andrea Rodriguez quem fizeram possível a minha presença no Cinemateca de Bogotá. Também agradeço a Teresita Ospina Álvarez por, de modo tão generoso, ter me acolhido na Universidade de San Buenaventura.

⁹ DELIGNY, *Œuvres*; PELBART, *Contra os limites da linguagem, a ética da imagem*.

¹⁰ BERGSON, *Materia y memoria*.

¹¹ SALDANHA, *O fim do futuro: o tempo das metamorfoses – o que pode a filosofia?*; COCCIA, *Metamorfoses*.

embriológicas e o cinema teria a capacidade de sempre se pensar e de dizer por outros meios. Pois o que está em jogo, é co-habitar o cinematografo cósmico e tal co-habitação imanente aos metamorfismos do ponto de vista da criação, só poderia acontecer como insistência na experiência, como variabilidade e proliferação de modos de experiência cinematográficos. Isto é, que abraçam o intervalo como constituinte e disparador dos metamorfismos.

A proposição pedagógica do “cultivo da imagem-ovo”, tem por protocolo que qualquer corpo a possa cultivar. Isto é, suspende a figura do profissional, do especialista, que também poderia se chamar artista, como sua condição de existência. Insisto, um corpo qualquer, mas sempre praticante de uma ecologia de práticas, que bem poderia ser mais do que humano. Pois, finalmente, do que se trata é de uma ação coletiva e em ecologia que acontece no encontro de conglomerados de afetos, que claro podem estar distribuídos pelos mais diversos corpos.

Tacitamente esta pedagogia radical implica a aprendizagem de que “nunca fomos humanos”,¹² para que justamente aprendizagem mais do que humanas e das próprias imagens possam acontecer. Em outras palavras falamos do desmonte do sujeito e de sua vontade de intencionalidade, de falar no lugar das imagens, de colocá-las a seu serviço. Quando do que se trata é de escutá-las para poder dar lugar a que sejamos forçados a pensar, a escutar por sua vez o ponto de vista da criação que não para de se manifestar nas materialidades. Tornar notável que compartilhamos o mesmo plano existencial que as imagens

como processos abertos e inacabados; ao, por exemplo, experimentar, dobrar e desdobrar a “imagem-ovo”, ao fazê-la durar pelos mais diversos modos de experiência cinematográficos. Modos que talvez poderiam ser entendidos como ocasiões nas quais se cuida que a imagem sempre esteja em potência e, portanto, por vir. De repente, desde esta perspectiva o cinema se diz por outros meios como multi-sensorialidade e multi-relacionalidade expressiva que pode ser acolhida por todos os sentidos para além da áudio-visão. Um cinema que como processo de mutua inclusão¹³ faz entrar também os corpos em metamorfismos. Corpos atravessando e sendo passagem para modos de experiência cinematográficos que se dizem auditivos, olfativos, tácteis e do paladar.

Os corpos implicados, que nas oficinas se dispuseram a compor uma ecologia de práticas, tinham como (im)pulso operador convidar uma imagem, e fazer dela uma “imagem-ovo” na medida em que não se lhe impusesse um horizonte de sentido e causalidade, mas se lhe cuidasse ao mantê-la aberta a partir do gesto de lhe fazer uma pergunta problematizadora. Isto é, uma pergunta instauradora de um campo problemático que a “imagem-ovo” faria pulsar sem procurar resolução, mas pelo contrário promovendo complicações no dobrar e desdobrar da passagem pelos modos de experiência cinematográficos propostos. Um duplo movimento no qual se suspendia uma e outra vez a intencionalidade de querer fazer da imagem um propósito, enquanto ela na sua condição embriológica era engravidada de possíveis. Uma ecologia de modos de experiência cinematográficos fazendo dos corpos conglomerados de afetos graças a uma

¹² HARAWAY; GANE, *When we have never been human, what is to be done?*.

¹³ MASSUMI, *O que os animais nos ensinam sobre política*.

disposição idiota no sentido que Stengers e Deleuze elaboram a partir de Dostoiévski.¹⁴ Há algo mais importante, mais urgente do que uma verdade como vontade de poder de atingir uma forma estável – forma-Cinema –. Pretensa verdade do filme antecipada como probabilidade (por exemplo, num roteiro),¹⁵ quando do que se trata é de escutar o chamado a se deter, a relentar o processo e permanecer no embrião, no potencial como verdade do relativo que contra toda probabilidade, cuida dos possíveis. Avançar, modular-se entre um modo de experiência e outro por fazer justamente da imagem algo improvável, mas pleno de potência. Imagem-ovo em ato.

Cuidar da imagem potencial e da potência da imagem como quem cuida de ovos cinematográficos e onde aprendemos que a imagem está sempre por vir, pois antes de tudo é um ovo cósmico em si mesma. Devir então parteira e doula¹⁶ como dobras curandeiras da pedagogia aqui proposta, como aprendizagens mais do que humanas, nas quais não cabe se perguntar que rosto, que qualidades

mensuráveis terá a imagem. Pelo contrário, deter-se e cuidar do tempo da gestação e do nascer, que em última instância foi o mote das oficinas ministradas. Abster-se tanto de abortar a imagem, como de violentar seu tempo germinativo por meio de operações do tipo “cesariana programada”. Acolher o fato de que o tempo lhe pertence às imagens. Tempo cosmogenético, tempo das metamorfoses, ou como dirá Danowski e Viveiros de Castro,¹⁷ tempo das transformações e de um incessante devir-outro. Assim sendo, a ética implicada no gesto de cuidar ovos cinematográficos, nos instala de cheio num tempo mitopoético, como manifestação especulativa de um pragmatismo cinematográfico no qual se compartilha a mesma respirar e ar com as imagens; para que como nos lembra Suely Rolnik,¹⁸ (2018), no seu encontro com o pensamento guarani e aqui fazendo uma torção no pensamento, as imagens encontrem sua alma, assim como as palavras também o fazem na composição do termo “ñe’e raity”.¹⁹

Esta pedagogia radical, cujo avesso é uma ética do cuidado, nos faz sentir a

¹⁴ DEBAISE; STENGERS, *The insistence of possibles*.

¹⁵ Falamos aqui do uso tradicional do roteiro, que de fato na história do cinema em parte surgiu como promessa capaz de mensurar a probabilidade de um filme. No entanto, o problema não estaria em si na ideia de roteiro, pois como sabemos também é uma forma expressiva muito potente. Pensemos, por exemplo, no filme de 1982 de Jean-Luc Godard *Scénario du film passion*. A questão estaria muito mais na vontade de querer reduzir processos a determinações e promessas dentro de uma lógica de causa-efeito, que justamente o cinema do processo e experimental quebrariam. Cf. MACKENZIE; MARCHESSAULT, *Process cinema*.

¹⁶ Sobre a arte da doulagem ver o trabalho de May Xué OSPINA POSSE *La disolución del rostro o el reactivar de la bruja*.

¹⁷ DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, *Ha mundo por vir?*.

¹⁸ ROLNIK, *Esferas da insurreição*.

¹⁹ Em referência Rolnik dirá: “Para os guaranis, tais necessidades são óbvias, como nos faz ver sua própria língua. Eles chamam a garganta de ahy’o, mas também de ñe’e raity, que significa literalmente “ninho das palavras-alma”. É porque eles sabem que embriões de palavras emergem da fecundação do ar do tempo em nossos corpos em sua condição de viventes e que, nesse caso, e só nele, as palavras têm alma, a alma dos mundos atuais ou em gérmen que nos habitam nesta nossa condição. Que as palavras tenham alma e a alma encontre suas palavras é tão fundamental para eles que consideram que a doença, seja ela orgânica ou mental, vem quando estas se separam – tanto que o termo ñe’e, que eles usam para designar “palavra”, “linguagem”, e o termo anga, que usam para designar “alma”, significam ambos “palavra-alma”. Eles sabem igualmente que há um tempo próprio para sua germinação e que, para que esta vingue, o ninho tem que ser cuidado” (ROLNIK, *Esferas da insurreição*, p. 27).

iminência de que a imagem na sua fugacidade e fugitividade é condição constituinte do vivente e existente e, portanto, como temos dito é processo de individuação vital. Frágil processo no qual como co-aprendentes e conglomerados de afetos devemos incorporar hábitos de hospitalidade, generosidade, humildade, cooperação, atenciosidade, responsabilidade e responsividade. Pois nos instalando por fora da representação, na vida e na oficina ministrada, apostamos por um cinema em chave menor que não quer se dizer toma de poder e, portanto de instrumentalização da imagem. Sem horizonte de determinação a priori, sem representação que entristeça os encontros e faça do humano uma imagem privilegiada e não mais uma imagem entre outras; dizer-se proliferação de zonas de indeterminação onde possam ser escutados e catalisados os ritmos embriológicos das imagens por vir, e que não é mais do que a aprendizagem vital e rítmica das próprias imagens.

Em meio à vertigem desta ontologia relacional, apre(e)ndemos que só quando abraçamos o fato de sermos imagens entre imagens que compartilham e co-habitam o mesmo ar, é que uma causa comum pode ser instaurada. Causa, onde o problema é reformulado não mais como uma tensão entre o humano e o não-humano, mas entre imagens e não-imagens. Entre devir e estagnar ou abolir.

Terceira aproximação ou dos ovos cinematográficos em ato

Figura 1 – Modos de experiência cinematográficos olfativos e do paladar



Fonte: acervo pessoal do autor.

Figura 2 – Modos de experiência cinematográficos tácteis



Fonte: acervo pessoal do autor.

Figura 3 e 4 – Modos de experiência cinematográficos auditivos na sua face visível



Fonte: acervo pessoal do autor.

Figuras 5 – “Imagens-ovo” e seus devires
em meio a modos de experiência
cinematográficos auditivos feitos visíveis



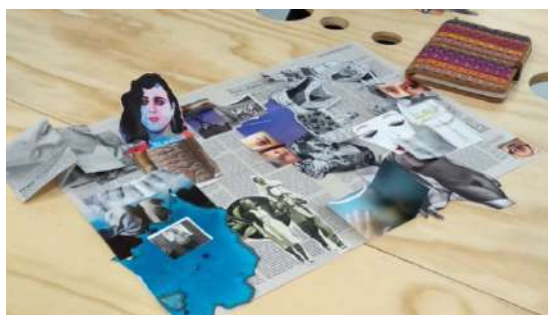
Fonte: acervo pessoal do autor.

Figura 6 – Encontro entre “imagens-ovo”



Fonte: acervo pessoal do autor.

Figuras 7 e 8 – Engravidar multi-escalar
e dimensional de “imagens-ovo”



Fonte: acervo pessoal do autor.

Quarta aproximação ou da embriologia cinematográfica

Insistimos, não cair na tentação de dar continuidade formativa à imagem. Ralentar ao máximo todos os processos e permanecer no estado de embriologia cinematográfica para poder elaborar construtiva e potentemente um problema que oriente a individuação de modo consistente ao mesmo tempo em que aberto. Deter-se no embrião, no estado virtualizante e, portanto, diagramático da imagem. Mergulhar na sua profundidade intensiva que tende ao infinito e que ao mesmo tempo é desfundamento. O embrião, como puro campo de individuação, de deslocamentos, migrações, dobras, torções, alongamentos... Toda uma plasticidade genética, como o momento do impossível e dos movimentos aberrantes. Instalar-se justo entre o embrião e seu desenvolvimento, ali onde a diferença reina e sentimos a vertigem de que o mundo inteiro é um ovo, e o ovo é um teatro²⁰ que temos que fazer durar, que temos que alongar para que o mundo não seja clausurado e a imagem como condição pluriversal possa continuar se dizendo corpo sem órgãos,²¹ como puro meio intensivo, como puro tempo das metamorfoses.

São de particular interesse os estádios interiores à embriologia que respondem ao nome de taquigênese e teratogênese. Por um lado, na taquigênese encaramos as instancias aceleradas da embriogênese, onde a complexidade é diretamente proporcional a seu coeficiente de velocidade. Quanto mais rápido, mais complexo, sendo que no meio das variações memórias genéticas são dobradas e desdobras. Neste sentido nos perguntamos e especulamos

²⁰ DELEUZE, *Diferença e repetição*.

²¹ DELEUZE; GUATTARI, *Mil mesetas*.

a favor dos possíveis, até que ponto a proposição pedagógica do “cultivo da imagem-ovo” como gesto criativo de uma biotecnologia sensorial, não é uma intervenção e, portanto, uma modificação na memória genética das imagens, como gesto involutivo, como possibilidade de implantação de memórias de futuro? Por outro lado, e sempre de modo incerto, tais implantações e intervenções na memória genética podem dar lugar a processos teratológicos, isto é, mutagênicos, onde as imagens podem devir pura anomalia e monstruosidade criadora.

Nesse ponto, poderíamos dizer que aquilo que anteriormente chamamos de kino-madologia nas suas dobras contem não só dramatologias de um teatro sem sujeitos ou de forças larvais atuantes, mas também oologias e cosmologias²² que não param de se precipitar num cinema da imanência, que longe de interpretar ou representar o real, se diz produção eficiente da diferença.

Instalando-nos em meio a uma embriologia cinematográfica, assim como por meio da proposição pedagógica do “cultivo da imagem-ovo”, privilegiamos um pensamento da gestação e germinação de ideias cinematográficas no limite do vivível e do vivente que povoa as próprias imagens como dobras larvais que dão expressão a um campo de individuação como teatro de todas as metamorfoses dramatizadas pelas intensidades que não param de pipocar e onde é impossível adivinhar os devires, pois a vida-imagem se diz improvisação composicional. Será do comportamento e de sua disposição relacional na passagem pelos modos de experiência cinematográficos que aquilo de Ruyer

define como sobrevoo do ser, persevere e se intensifique ainda mais.²³ Em outras palavras o jogo pedagógico que aqui é encenado promove que nas imagens-embriões seja ativado um processo de autopossessão ou se se quer de potência em ato que se automodifica e altera as trajetórias. A imagem encontra problemas e improvisa soluções com os elementos a sua disposição (sejam estas mãos humanas ou outras imagens).

Cada modo de experiência cinematográfico problematizando a imagem-embrião, forçando torções e dobras impendidas nela que a fazem funcionar como um pequeno deus autocriador e imanente (assim como imaginante), que é mãe, pai e filho de si como diria Artaud. Quer dizer, que o que é promovido nestes exercícios é um desapego das próprias imagens por terem uma identidade que as possa fixar, pois dependendo da situação em que estejam em jogo estarão dispostas a comprometer todo seu potencial na metamorfose que a situação exija. Neste sentido só nos cabe escutar e favorecer as propensões que emergem do encontro entre as imagens e as situações que fazem do processo embriológico e morfogenético o modo pelo qual a vida não é só resistência diante da morte, mas também criação²⁴ que no cinematógrafo cósmico não para de pulsar nos intervalos.

A imagem-embrião não serve, não é servidão, pois é puro desenvolvimento sem horizonte, puro funcionamento para além de uma forma, ou ainda pura plasticidade milagrosa como dirá Ruyer e que será o que tanto interesse a Deleuze. Isto é, fazer da vida uma performance criadora. Esta seria

²² PACHILLA, *El mundo entero es un huevo*.

²³ PACHILLA, *El mundo entero es un huevo*.

²⁴ PACHILLA, *El mundo entero es un huevo*.

também a razão pela qual apelaríamos a uma embriologia cinematográfica como a metamorfose que o Azul profundo tem vivido ao friccionar seus limites. Ativar e abrir a dimensão performática da imagem como potência criadora, pois:

a qualidade embrionária sinala no mundo a presença ou subsistência de uma potencialidade imanente, uma vida que se atualiza, se diferencia e improvisa. A postulação desta vida embrionária do mundo possibilitaria pensar, para além das formas constituídas, mas sem por isso negando-as, a possibilidade inerente de transformações impensáveis.²⁵

A embriologia cinematografia permitiria nos determos no tempo das metamorfoses para que a imagem-ovo possa explorar seus limites transformacionais sem qualquer tipo de vontade transcendente (ou do sujeito que a determine), mas sim e aqui incorporando um pampsiquismo como o de Ruyer, carregando uma “memoria orgânica” que diz de uma interdependência transindividual²⁶ e que daria lugar a uma continuidade entre todos os viventes que faz com que eles lembrem que tem que afirmar pelos mais diversos meios o ponto de vista da criação. A vida que migra entre as imagens e que no estado embrionário delas se diz automigração de si, pois há algo que na imagem-embrião é pura força de re-aparição na sua constante re(des)composição, a saber a diferença. Desta maneira a embriologia cinematografia em meio a seus dinamismos incessantes nos permitiria explorar essas linhas de continuidade pelas quais a diferença desponta como disparação vital sem abrir mão das singularidades. Algo como um retorno

aos elementos mais concretos da existência, mas também mais dinâmicos,²⁷ onde nos re-conectaríamos com essa “memoria orgânica” e imaterial responsável pela concatenação processual dos elementos materiais necessários à co-composição e co-criação das imagens como campos de individuação. Tal “memoria orgânica” é potência e vibração rítmica que pulsa nos intervalos não como elemento primeiro da vida, mas como princípio de conectividade que a faz proliferar como relação. “Memoria orgânica” como condição de atualização do potencial, como o cerne das aprendizagens mais do que humanas e, portanto, como aquilo com o que os conglomerados de afetos da ecologia de práticas aqui em jogo procuram se re-ligar através de proposições pedagógicas como a do “cultivo da imagem-ovo”.

Não há imagem, nem vida sem memória como nos lembram Ruyer e Bergson,²⁸ pois a “memoria orgânica” em última instância é o que permite a reunião de elementos e a ativação dos processos genéticos na matéria como conectividade disponível em circuitos mais amplos da própria memória²⁹ e de seus gradientes imaginantes. Isto é, a pedagogia radical que aqui se coloca de manifesto apostaria na desaceleração da percepção para que a partir de um diferencial de velocidade possamos nos desviar de uma memória humana demasiado humana em direção à possibilidade de lembrar ou de nos re-ligarmos com uma “memoria orgânica” e, portanto cósmica como velocidade irrestrita do ponto de vista da criação feito cintilações do cinematografo

²⁵ PACHILLA, *El mundo entero es un huevo*, p. 51.

²⁶ SANTOS, *Habitando mundos*.

²⁷ SANTOS, *Habitando mundos*.

²⁸ BERGSON, *Materia y memoria*.

²⁹ SANTOS, *Habitando mundos*.

cósmico. Aprendizagens mais do que humanas, como incorporação de memórias que nos fundem com a vida e o estado embrionário dela expresso nas imagens, reconhecendo que onde há memória, não só também há vida, mas, sobretudo, inteligência (como capacidade agenciativa) ou nos termos de William James,³⁰ consciência. Dali que nos caiba aprender a escutar a inteligência intervalar que as imagens carregam no seu maior grau de potência quando se dizem ovos como consciência-mundo em ato e criação. Toda uma kinomadologia como curandeiria do tempo, onde aprendemos que a arte de co-habitar um mesmo plano existencial e temporal e, portanto, acontecimental com as imagens, é aprender a co-habitar memórias que podem ser desdobradas e intensificadas por meio de modos de experiência cinematográficos, onde podemos lembrar, por exemplo, como nos diz Ruyer que:

A forma do nosso organismo também inclui, aparentemente, a conjuntura histórico-geográfica geral, isto é, as condições cosmológicas de vida sobre este planeta: a memória orgânica prepara os pulmões, o que está em consonância com a existência do oxigênio no ar terrestre; ela constrói olhos, que possui um sentido dado à existência da luz solar [...] Dizemos então que se gostaríamos que ela se lembre – este é o papel da memória orgânica – não apenas de fabricar o pulmão e os olhos, mas que existe o ar e a luz para utilizar.³¹

Devir cuidador de ovos cinematográficos, algo tão simples e tão complexo; esse foi o intuito das oficinas ministradas onde também a pedagogia radical dos processos de criação procurou fazer do “eu” esquecimento, como condição constituinte para se instalar no tempo das metamorfoses, onde em sintonia com o fazer das parteiras e doulas, se fez

perceptível que dar a luz, não é mais do que dar lugar à migração da vida na qual devimos entre-imagens como quimeras existenciais que vehiculizam possíveis.³² Do mesmo modo, se fez nítido que assim como o nascimento, o estado embriológico das imagens não é um estágio limitado ou circunscrito, mas que pode e deve estar em expansão e proliferação. As imagens como a vida nunca abandonam por interior este estado de máxima criatividade. Em outras palavras, fazer com que a imagem-ovo, não seja apenas um início, mas que sua condição oológica retorne sempre por outros meios; que não seja algo só pré-natal, mas também pós-natal ou ainda trans-natal. Ali, como nos lembra Coccia,³³ a imagem-ovo que se diz imagem-metamorfose seria apenas a transposição do “mecanismo morfogenético do embrião na vida pós-embrionária”.

Trata-se então de fazer das imagens embriões livres e sem casca. Ovos ambulantes como potência movente. Aprender a escutar os seus ritmos para que elas, as imagens; por sua vez engendrem mais ovos, fazendo de seus metamorfismos uma embriogênese continuada. Sentir no corpo que é impossível abandonar um estado de gestação, pois sempre se está devindo embrião como gesto de permanecer num estado de infância da vida. A “imagem-ovo” que também faz de “nós”, do “eu” e de tudo um ovo. Gestação redobrada sobre si, ou para melhor dizer o vivente como pura força de gestação, onde aprendemos que se antes era necessário conjugar o verbo azular, para abrir o verbo humanar a conjunções impensadas, agora é indispensável

³⁰ JAMES, *Essays in radical empiricism*.

³¹ RUYER, *Elements de psycho-biologie*, p. 66.

³² COCCIA, *Metamorfoses*.

³³ COCCIA, *Metamorfoses*.

aprender a conjugar o verbo chocar para incorporar a aprendizagem de que o ressurgir de ovos é a pura potência do “entre” que faz proliferar a vida nos intervalos.

A proposição do “cultivo da imagem-ovo” ensinando-nos a reinventar a nossa relação com o tempo, uma vez que o ovo nos doa um puro tempo intenso, como contração de tempos que abrem futuros e infâncias em nós e nas próprias imagens. Como efeito, poderíamos pensar as ações pedagógicas postas em jogo como a pergunta pela ativação da infância das imagens, onde a infância é entendida como uma questão de relação, de máxima relacionalidade num máximo de direções. Dali que poderíamos arriscar a pensar que toda ecologia de práticas, incluindo a que aqui encenamos, é uma teoria dos ovos por outros meios,³⁴ pois toda relação ecológica é uma relação metamórfica. E se o mundo é um ovo, a proliferação de conglomerados de afetos aqui mobilizados, como entre-imagens, são metamorfose de mundo. A imagem, como dobra-mundo, contendo outros mundos, sendo aparição de um pluriverso em expansão, onde nós como cuidadores a instigamos a que como infância brinque com seus limiares existenciais entre invaginações e gastrulações.

Neste ponto também é interessante perceber como a embriologia cinematográfica nos ajuda a pensar a técnica desde uma perspectiva não antropocêntrica. Como disposição pedagógica, ela já é uma técnica (de escuta) para que as imagens encontrem as suas próprias técnicas (como devir delas mesmas), entendendo a técnica não

como o prolongamento do humano que faria do mundo uma extensão dele e que tem nos levado ao Antropoceno, como tempo das catástrofes; mas onde é entendida como o que articula e conecta e, portanto torna possíveis as relações. Nesse sentido a técnica já é em si infância e ovo,³⁵ pois é propensão em direção a um máximo de relacionalidade num máximo de direções que constantemente esta desfazendo e desmanchando a “nossa” imagem (como modelo), suspendendo assim a vontade projetiva que antrópizaria o mundo. Imagem-ovo-técnica cuidando dos dinamismos e, portanto, do tempo das metamorfoses, ao não parar de funcionar como um diagrama.

Quinta aproximação ou do diagrama

E se pensarmos que as imagens estão mais próximas a uma membrana, que separa e também conjuga, um interior sempre mais profundo, da ordem da memória, e um exterior cada vez mais longínquo, da ordem da lembrança e do esquecimento. A imagem agiria, desse modo, muito mais próxima a um diagrama, relacionado ao local de proximidade máxima da experiência, configurando um certo tipo de mapa voltado para a experimentação ancorada no real.³⁶

A imagem como diagrama e como pensamento diagramático, onde tornaríamos afirmativa a nossa relação com a catástrofe. Pois como nos lembra Deleuze,³⁷ o diagrama diz do embate que se trava com a catástrofe e o caos, no qual se pode sucumbir, mas do qual se procura extrair uma novidade. É no diagrama que acontece a passagem de um tempo das catástrofes para um tempo catastrófico, como tempo das metamorfoses e onde se cultiva uma

³⁴ COCCIA, *Metamorfoses*.

³⁵ COCCIA, *Metamorfoses*.

³⁶ AMORIM, *Diagramas para um currículo-vida*, p. 418.

³⁷ DELEUZE, *Francis Bacon*.

disposição para o acontecimento a partir de uma escuta de potências ainda não realizadas, de virtualidades ainda não atualização. Neste sentido o diagrama sempre escapa à representação e é o lugar da insistência dos possíveis.³⁸

A proposição pedagógica que insistimos em ruminar aqui procuraria então que ganhássemos intimidade com um tempo catastrófico onde escutaríamos as imagens para além do que elas têm a oferecer como visualidades. Escutaríamos muito mais o que elas podem como campos de individuação. Isto é, entrar em relação com elas como diagramas e a partir de uma escuta diagramática. Pois elas não são, mas passam e nosso apelo seria muito menos por seus modos de parecer, por suas formas, e muito mais pelos ventos que entre elas passam. Esse murmurinho de futuridade que faz do cinema uma técnica expandida de pensamento e da aprendizagem, entre elas e nós, entre um “nós” como entre-imagens e o mundo, algo coletivo e impessoal. Aprendizagem mais do que humana.

O diagrama também diz da germinação, e pode ser pensado como um caos-germe,³⁹ como um disparador de situações de “pode ser, poderia ser, mas ainda não”. Campo fértil para os possíveis. Sendo assim, poderíamos dizer que onde a representação vê um contorno definido, nós vemos um berçário fervilhante de possibilidades, pois toda imagem é uma fractalidade de outras imagens e de imagens-outras. Aprender então a ativar uma percepção visionária, alucinada e delirante, onde uma imagem é sempre a potência de um mundo por

vir. A imagem arrasta um pluriverso inteiro em cada uma de suas dobras. No entanto não está dado que seja um diagrama, ele tem que ser inventado localmente uma e outra vez e a cada vez. Algo que a risco de não funcionar, pode vingar na experimentação de modos de experiência cinematográficos. E onde tal invenção poderia ser estimulada a partir de proposições de uma pedagogia radical que funcionem como proto-marcas diagramáticas, no sentido de marcas destituíntes de graus de representação que insistem em querer ressurgir. A aposta no “cultivo da imagem-ovo”.

O diagrama funciona então como um limite dinâmico, como um umbral ou até mesmo como um “fio de metamorfose”.⁴⁰ Mas também funciona como uma borda de emergência que no limite da existência faz existir.⁴¹ Neste sentido, o diagrama, como puro limite de borda feito terceira margem,⁴² não deixa de ser também “uma técnica construtivista de existência, de trazer uma nova existência; uma técnica de devires”.⁴³ Nós diremos uma técnica de re(des)composição, que também é fronteira aberta e ilocalizável para as migrações da vida. Dobra que do potencial faz existência ao filtrar e traçar novas construções para que novas co-habitabilidades possam emergir. Sendo assim, no limite, instalar-se no pensamento desde uma perspectiva processual, é fazer dele um diagrama. Então, fazer da imagem um diagrama, para com ela diagramar caminhos impensados para o ponto de vista da criação, onde não para de acontecer um

³⁸ DEBAISE; STENGERS, *The insistence of possibles*.

³⁹ DELEUZE, *Francis Bacon*.

⁴⁰ ORLANDI, *Arrastões na imanência*.

⁴¹ MASSUMI, *Semblance and event*.

⁴² Pensamos aqui no conto de GUIMARÃES ROSA, *A terceira margem do rio*.

⁴³ MASSUMI, *Semblance and event*, p. 100.

processo de re(des)composição de modos de habitar a experiência. A variabilidade ilimitada dos modos de experiência cinematográficos.

Imagem-ovo como imagem-diagrama se autoengendrando. Então a par de nós, como entre-imagens, uma realidade também é engendrada sem passar pela representação e se dizendo real por vir como potência conectiva. Em outras palavras, as imagens-ovo-diagrama nos ensinando que nelas já há montagem. Pois a montagem como a relação, é primeira. Isto é, escutar as imagens como aprendizagem mais do que humana é também escutar a teoria da montagem que nelas já está implicada e que é potência perspectivística e intervalar de mundos. Uma escuta diagramática, aquilo que uma pedagogia radical não para de cultivar ao orientar a percepção em direção ao futuro. Uma escuta das sugestões já presentes nas materialidades, como exercício de ganhar intimidade com uma concretude abstrata ao mesmo tempo em que com uma abstração concreta, onde sensação e ponto de vista ganham duração; e, portanto, conseguem se dizer princípio de redistribuição das relações, das montagens e em consequência dos intervalos em jogo.

Estas relações já estariam presentes virtualmente no diagrama, pois ele é o lugar para pensar o dinamismo entre o virtual e o atual. Assim sendo, ele é um campo de livre experimentação entre forças que não para de sugerir realidades por vir. Dali que possa se dizer que “o diagrama age como modulador” de zonas de transição,⁴⁴ onde ele se afirma como “uma espécie de máquina que cria perspectivas (mundos

possíveis)”⁴⁵ ao se instalar no “entre”. Guattari ainda dirá que o diagrama é aquilo que está “por trás” escapando às coordenadas da existência por ser ilocalizável por mais que esteja ao mesmo tempo “na mente” e nas coisas.⁴⁶ Isto é, no “entre” especulativo que engendra possíveis. Mesmo “entre” que não temos parado de explorar e experimentar ao mergulhar no Azul profundo, ou ao mergulhar na proposição pedagógica do “cultivo da imagem-ovo”.

O diagrama como a moradia do desigual e de todos os ritmos antes de serem o ritmado. Dimensão instável, agitada e de misturas, onde as forças estão num perpetuo devir e que age como causa imanente não unificadora. É dizer, como campo ilimitado de possibilidades que produz perspectivas, que se instalam antes do narrável, da história por serem fiéis ao tempo do acontecimento. Dali que as práticas pedagógicas sejam chamadas a se dizer espaços de re(des)composição, onde pontos e marcas de emergência e criatividade sejam espalhadas aqui e acolá, como ocasiões de confrontação dos corpos e materialidades com seus limites, que com sorte, os forçarão a que se modifiquem junto com a ocasião; pois o diagrama não para de desestabilizar ordens já dadas na sua procura por fugir dos clichés como a forma morta, que o obriga a abrir zonas de indeterminação e indiscernibilidade, onde já não se é mais e ao mesmo tempo ainda não se é. Algo profundamente assustador e vertiginoso, pois se trata de estar submerso no diagrama e na imagem feita textura imaginal, onde o fora cutuca selvagememente jorrando vetores

⁴⁴ ROQUE, *Sobre a noção de diagrama*, p. 96.

⁴⁵ SALDANHA, *O fim do futuro*, p. 299

⁴⁶ SALDANHA, *O fim do futuro*.

modificadores da realidade. Todo um processo involuntário, onde as marcas de emergência e criatividade podem, quem sabe, abrir alguma tendência. Toda uma pedagogia promovendo a ocupação por parte dos corpos implicados de uma posição insólita entre o caótico e o atual. Há risco de desmoronamento, mas sem risco não há nem pensamento, nem continuação da vida. E nos tempos catastróficos que vivemos há de se re-avaliar as ideias que se tem de prudência, pois na beira de uma avassaladora extinção da vida e de seus processos criativos, a maior prudência é redobrar a aposta e se abismar no tempo das metamorfoses por mais perigoso que possa parecer. É por isso que o diagrama é constantemente posto a prova, pois ele só se manifesta para introduzir possibilidades de fato, para que algo surja como condição de que o futuro não seja cancelado. Se algo não surge, ele fracassa. Mas quando tem sucesso, se diz corte que instaura (a possibilidade de) um mundo, que nos devolve em troca “um efeito psicotrópico por expandir e transformar os limites experimentados da realidade”.⁴⁷

Aprendizagens mais do que humanas, nas que, como transições, escutamos a propensão da vida, da matéria, enquanto se faz material. No meio se passou pelo diagrama e o novo não foi perdido de vista. No meio a imagem-ovo se fez efeito psicotrópico, pois os conglomerados de afetos em expansão e proliferação conseguiram experimentar a realidade de outra maneira. Ou seja, o “mais-que” intensivo da percepção⁴⁸ que é o diagrama, como a antecipação imperceptível do por vir, agindo como corte e interferência no já dado e

tornando notável que “a matéria já está engravidada de capacidades morfogenéticas, sendo capaz de produzir por si mesma transformações”.⁴⁹ É assim, como o diagrama se diz motor de re(des)composições, onde o problemático deixa de ser pensado em termos de sujeito ou objeto, e em troca é pensando em termos de acontecimento. Esta seria sem dúvida uma das qualidades do que entendemos aqui por uma pedagogia radical dos processos de criação. Pensar processos orientados pelo chamado a co-habitar o tempo das metamorfoses, dos acontecimentos, dos por vires. Perguntar-se pelo que emerge e que sempre acontece no entre de materialidades acentradas. Apostar por práticas diagramáticas, como instâncias de circulação e modulação⁵⁰ e onde a realidade é sempre a frágil e instável disposição de nodos afetivos postos incessantemente em variação pelos cortes que justamente o diagrama exerce.

Imersos e co-habitando uma comunidade de conglomerados de afetos cada vez mais rica, aprendemos e nos dispomos a que a percepção aconteça no nível da matéria e não do humano, pois nos entendemos como co-emergências relacionais de materialidades sensíveis que não param de se engravidar de potências que nos exigem que o diagrama como técnica de existência seja uma prática constante. Ali a imagem-ovo e as práticas pedagógicas experimentadas nas oficinas nos ensinam que a imagem é um “mais-que”. Logo então, devemos aprender a prestar atenção a esse “mais-que” e que faz com que não saibamos mais onde a imagem começa ou termina, e, portanto, que

⁴⁷ SALDANHA, O fim do futuro, p. 312.

⁴⁸ MANNING, *Always more than one*.

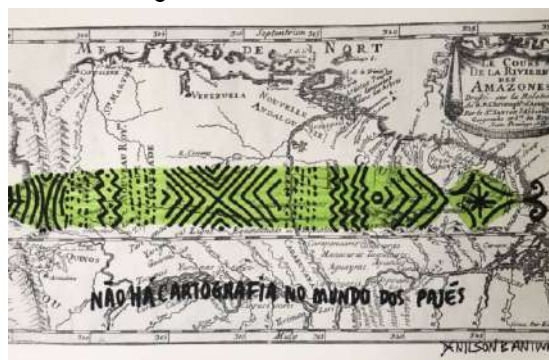
⁴⁹ DE LANDA, *Deleuze, diagrams, and the genesis of form*, p. 34.

⁵⁰ MANNING, *Always more than one*.

também deixemos de saber onde nós e o mundo começam ou terminam. Nesse ponto podemos dizer que a pedagogia radical experimentada nos modos de experiência cinematográficos não só abre uma disposição e percepção idiota, mas também autista.⁵¹

Sexta aproximação ou de uma pedagogia radical:

Figura 9 – “Não Há Cartografia no Mundo dos Pajés. Reescritura sob Perspect-ativismo” (2020) do artista indígena Denilson Baniwa



Fonte: Imagem cedida pelo artista.

Uma pedagogia radical orientada ao acontecimento sempre tomara partido pelo diagrama antes que pela cartografia, pois, parafraseando o título da obra de Denilson Baniwa e entendendo aos pajés também como agentes de curandeiraria: No Mundo dos Pajés o que há é pensamento diagramático!

*

Insistimos então em pensar com a figura da curandeira, pois como a bruxa é profundamente pragmática,⁵²

explicitando não só uma intimidade com o cuidado, mas também com alianças mais do que humanas, sejam estas vegetais, elementares, telúricas, azulantes... A curandeira, que muitas vezes se diz também parteira, sabe muito bem que a vida sempre cresce para baixo se enfiando fundo na terra,⁵³ ou como temos experimentado, no profundo do Azul. A transmutação do tempo das catástrofes no tempo das metamorfoses parece-nos que exige um contágio, uma hibridação entre a curandeira e o educador, para efetivamente poder instaurar um campo profícuo de conglomerados de afetos como disposições co-aprendentes. Uma aliança demoníaca, como diriam Deleuze e Guattari,⁵⁴ capaz de intensificar uma hospitalidade e uma ética do cuidado necessárias às aprendizagens mais do que humanas que pede o clima do tempo que vivemos, para que em meio a um mundo devastado e em ruínas,⁵⁵ possamos insistir em permanecer no instante da eclosão, do desabrochar. Um clima do tempo, onde em meio a furacões e pestes, mais do que nunca é necessário permanecer com o problema de uma polinização transversal do pensamento. Não só a curandeira que poliniza o educador, mas o Azul profundo que se faz pura polinização, por exemplo, ao fazer do seu azular uma tonalidade multicolor no “cuidado da imagem-ovo”. Fazer com que as ecologias de práticas que aqui defendemos sejam “ecologias de emissões e disseminações”⁵⁶ onde o curandeiro-educador se diz também intercessor-polinizador.

⁵¹ MANNING, *The minor gesture*.

⁵² STENGERS, *Reativar o animismo*.

⁵³ OSPINA POSSE, *La disolución del rostro o el reactivar de la bruja*.

⁵⁴ DELEUZE; GUATTARI, *Mil mesetas*.

⁵⁵ TSING et al., *Arts of living on a damaged planet*.

⁵⁶ PELBART, *O avesso do niilismo*.

Uma arte dos bons encontros, onde mais do que fazer escutar algo que pudesse estar silenciado (um fazer-se escutar de um outro), se abrem condições para um “fazer escuta”, onde a escuta se faz acontecimento em meio as mudanças da ocasião em jogo. Antes do que “um fazer-se escutar” que emitiria palavras de ordem⁵⁷ e, portanto, reporia atos de representar ou interpretar, falamos de “fazer escuta” como o acolhimento de outrem, que só emerge na criação de vínculos, de conexões impensadas. Isto é, o “fazer escuta” não pressupõe técnicas (de fazer escutar), mas as inventa no encontro.

Do mesmo modo, diremos que a cada vez o espaço pedagógico deve se reinventar não como lugar de escuta, mas como “lugar da escuta”.⁵⁸ Um lugar de estranhamentos, não como o lugar da posição de um sujeito, mas como o lugar em que a escuta tem lugar enquanto a condição de todo lugar de escuta. Desta maneira, assim como a relação é anterior aos termos, o “lugar da escuta” também o é ao “lugar de escuta”. Isto é, o “lugar da escuta” demanda que sempre ocupemos um lugar (estrangeiro) de escuta. Em outras palavras onde a audição se faz sempre oblíqua, e, portanto, se diz prática de equivocação,⁵⁹ mas também de deformação, devoração e especulação.



No acúmulo das rumações feitas até aqui, poderíamos dizer que uma pedagogia radical procuraria promover o hábito de nunca perder de vista experiência, de nunca sair de um corpo a

corpo com a matéria, e, portanto de levar ao limite as experimentações em jogo sem o perigo que podem provocar os a priori, as pressuposições e as relações externas e abstratas. Tudo isto, como temos sublinhado exige um compartilhamento de risco por parte dos implicados e que habilita um fazer escuta dos procedimentos que estão sendo mobilizados na prática. Ali a aprendizagem sempre mais do que humana se diz meio e processo sempre inacabado de apreensão de forças que potencializam a emergência do novo e a proliferação da vida nos seus metamorfismos. Assim sendo o curandeiro-educador é um ativador, um mobilizador de sensações e forças criativas que dão lugar a consonâncias diagonais, a transversais plurais onde se insinua e delira juntos; sendo tudo sempre fugas e tangente, e onde ensinar é re-aprender ou para melhor dizer co-aprender com o outro do outro.

Nessa co-aprendizagem onde devimos conglomerados de afetos impessoais, como canais e posições variáveis somos também atractores de relação e afetação, puros “*lure for feeling*”.⁶⁰ E como é mais do que nítido nunca se diz do processo, como quem está fora do barco, mas se é processo a mar aberto e nas águas mais turbulentas. Nunca se diz “de” ou “sobre” algo, grande perigo de cair nas palavras de ordem (quando toda palavra deveria ser de passagem), mas no meio das agitações afetivas se é ressonância não intencional onde nunca se sabe muito bem quando as aprendizagens começaram ou irão terminar. Elas finalmente nos passam, passam por nós e seguem. Ali mais do que nunca o corpo é pensamento e,

⁵⁷ FERRAZ, *Livro das sonoridades*.

⁵⁸ NODARI, *Lugar da escuta*.

⁵⁹ VIVEIROS DE CASTRO, *Metafísicas canibais*.

⁶⁰ WHITEHEAD, *Process and reality*.

portanto, nunca pode ser deixado de fora e as aprendizagens se afirmam como o caminho de se tornar digno do movimento, enquanto este acontece e nos jogamos nele. Em consequência, e aqui pensando para além da instituição, a educação não poderia ser mais do que um cenário metamórfico de possibilidades e experimentações (como de fato tem sido o Azul profundo), onde as aprendizagens são atos de criação, de invenção de relações não dadas e onde como nos lembra Deleuze⁶¹ nunca se aprende fazendo como alguém, mas fazendo com alguém num fazer que sempre se diz diferentemente. Educação, então, como a emergência sempre frágil e efêmera de comunidades de co-aprendentes em disposição de “fazer escuta” e de se tornar “lugar da escuta” dos ritmos embriológicos da vida e do mundo. Educação como propensão de re(des)composições mais do que humanas.

Ainda pensando com Luiz B. L. Orlandi,⁶² a pedagogia radical que aqui nos convoca poderia ser pensada como uma pedagogia dos diferencialismos, do repetir diferentemente em aliança com uma ética do cuidado profundamente spinozista, onde a multiplicidade e complexidade seriam constituintes às aprendizagens que nos forçam a pensar. Uma pedagogia como invenção das condições do intensivo para justamente permanecer na matéria intensa, onde a cada lance de aprendizagem só haveria ovos e larvas implicados em circuitos de intensidades entre energias. Desencadeamentos diferenciais aqui e acolá, devires que nada tem a ver com uma vontade de estocar conhecimento, mas onde pelo contrário se procura

salvaguardar a experiência devindo um elo para a diferença, que farejador avança por de-formações. No meio, e cultivando a arte de prestar atenção, só nos caberia como curandeiros-educadores sugerir vieses para as aprendizagens (sempre mais do que humanas). Esta pedagogia não pararia de se perguntar pelo desejo, entendido como processo de produção sem referência a qualquer instância exterior. Em outras palavras, uma pedagogia como campo de imanência do desejo que não responderia ao poder, mas sim à potência, sempre cuidando que os ovos cinematográficos não virem ovos da serpente. A cada gesto de co-aprendizagem, fazer-se a pergunta pragmática: como este gesto está contribuindo ou não para atingir o máximo de potência que pode o corpo que habito em relação a seus poderes de afetar e ser afetado, e que consequências tal contribuição teria afetivamente dentro da ecologia na qual estou inserido como entre-viver em co-criação?

Melhor dizendo, as proposições desta pedagogia radical, passando pelo Azul profundo em si mesmo e seus desdobramentos como o “cultivo da imagem-ovo” almejavam a que a expressão atingisse a sua condição mais potente, mais intensa em um pensamento sempre encorpado e corporificado.⁶³ Isto é, honrar coletiva, mas também impessoalmente a autonomia da expressão a partir de técnicas especulativo-pragmáticas muito

⁶¹ DELEUZE, *Proust e os signos*.

⁶² ORLANDI, *A respeito de ensinar e aprender*.

⁶³ MASSUMI, *The principle of unrest*.

precisas⁶⁴ como a que temos exposto, dobrado e desdobrado aqui, e que sempre na sua encenação cuida do processo em jogo. Tomar partido pela expressão antes que pelo conhecimento. E a risco de cair fora de qualquer institucionalidade ou de desbordá-la,⁶⁵ apostar por esta pedagogia que atuaria nas lacunas do conhecimento e cujo “processo move a expressão-pensamento colateralmente ao interior do desconhecido da situação, onde o seu efetivo potencial infinito se manifesta”.⁶⁶ Neste sentido e desde a perspectiva de um pragmatismo especulativo, avançar nesta pedagogia radical implica que procedamos de modo rigoroso através de técnicas como disparadoras da expressão em meio a movimentos coletivos de pensamento sem perder de vista a singularidade da(s) situação(s), sempre em processo de diagramatização como berçário para os possíveis postos em andamento pelos corpos implicados. Ali por sua vez toda expressão emergente é generativa, é disparação de disparações, ou ainda reconversão energética para o processo produtivo de pensamento-expressão que a cada movimento re-pensa e re-cria as suas técnicas. Um processo sempre aberto, poroso, desfrouxado para que outras lacunas, como potências de variação-desvio possam acontecer. Isto é, deixar espaços vacantes como intervalos e interstícios para que o acontecimento possa aflorar pelo lugar menos pensado.

Expressões de expressões migrando, contaminando-se, contagiando-se, dizendo-se em variação e por outros meios. Dali que um cinema que honre realmente a expressão não possa se fixar a uma forma única, pois isso também seria clausurar o pluriverso. Fugir então todo o tempo do conhecimento, como essa “espécie de conteúdo separável do acontecimento de sua própria autoprodução expressiva”.⁶⁷ Em consequência nesta pedagogia radical nunca se transmite, mas pelo contrário se transduz e se transversaliza. E se insistimos em pensar com Guattari, também diremos, que é caro a ela os gestos de metamodelagem que operam justamente a partir de transversalidades.⁶⁸

Preocupar-se, então, por tudo quanto é excessivo a um modelo, a uma forma, que escapa a seu contorno e que, portanto, recusa métodos. Prestar atenção ao que se move na experiência, mas escapa a um certo quadro que demarcaria a percepção, redefinindo a cada vez a forma que o encontro pode frágil e fugitivamente adquirir na tensão com as forças que o ultrapassam e excedem. Deste modo, a metamodelagem que opera por transversalidades não pararia de desafiar a normapatia, como aquilo que está no interior, no “intra” pressupondo que a experiência funciona a partir de categorias dadas.⁶⁹ Em outras palavras, a metamodelagem

⁶⁴ A este respeito resultam inspiradoras as iniciativas levadas a diante pelo SenseLab da Universidade de Concordia (Canadá) e que de algum modo são apresentadas nos últimos trabalhos de Erin Manning. Cf. MANNING; MASSUMI, *Thought in the act*; MANNING, *The minor gesture*; MANNING, *For a pragmatics of the useless*.

⁶⁵ Sobre as consequências deste desbordamento, resulta interessante a iniciativa igualmente levada adiante por Erin Manning e Brian Massumi, fundadores do SenseLab, de dar realidade a alter-universidade nômade que é o 3E (3 Ecologies Institute), como opção não infernal para usar as palavras de Stengers, diante das limitações da institucionalidade. Para mais informações, cf. <https://senselab.ca/wp2/3-ecologies/3-ecologies-institute/>.

⁶⁶ MASSUMI, *The principle of unrest*, p. 139.

⁶⁷ MASSUMI, *The principle of unrest*, p. 140.

⁶⁸ MANNING, *Radical pedagogies and metamodelings of knowledge in the making*.

⁶⁹ MANNING, *Radical pedagogies and metamodelings of knowledge in the making*.

cuida que a experiência seja local, mas sempre ilocalizável graças à ação de interstícios e intervalos transversais que funcionam e agem como diagramas pelos quais a experiência pode ganhar livre expressão. Uma trans-expressão que insiste em ficar no que Fred Moten e Stefano Harney⁷⁰ chamam de “estudo”, onde as aprendizagens ainda podem acontecer sem cair no consumo de conhecimento e de uma certa ideia de que algo “deve ser coberto”. O “estudo” cuidaria do fluxo de aprendizagem, diante da vontade de discriminação do conhecimento, fazendo com que seja uma tecelagem imanente. Em vista disso uma pedagogia radical sempre começa pelo meio e até pode acontecer numa instituição, mas sempre a excede, pois o valor sempre está em formação e o que é mais valorizado (pois ali fervilha a vida) é o que excede por não ser mensurável.⁷¹ Isto é, apostar por uma “pragmática da inutilidade”⁷² onde o valor é inventado nas co-aprendizagens e se prefere não dizer o que é ou não útil, pois não podemos antecipar aonde a aprendizagem ira nos levar e o que terá valor (de eficácia) a cada dobra da situação em jogo. Não se pode prever que terá valor num tempo-ocasião que está sendo constantemente inventado e que só responde a suas relações internas e não a imposições (do tipo poder) externas. Pragmática da inutilidade como a celebração de que não sabemos para onde um pensamento pode nos levar. O certo é que o caminho dessa

aventura se pensa e se faz simultaneamente, como temos apostado ao longo do Azul profundo, permanecendo no mesmo barco sem cair nos falsos problemas do tipo teoria/prática. Mesmo barco, onde são inventadas novas formas de conhecimento, sempre em tom menor e para além ou aquém de qualquer método, que em meio à prática selvagem que é o Azul profundo, podem ser chamadas de pesquisa-criação. Azul profundo, pedagogia radical em ato como “o compromisso com a criação de práticas que ponham em primeiro plano, como a aprendizagem cria seu próprio valor”.⁷³

*

O Azul profundo, assim como a proposição do “cultivo da imagem-ovo” na sua radicalidade insistem em ser gestos menores.⁷⁴ Gestos que como erva daninha brotam nos intervalos e interstícios de uma universidade, onde ainda ecoa o celebre texto de William James “O polvo do doutorado”,⁷⁵ como constatação da fábrica de conhecimento que a universidade já era naquele então. No entanto, como não para de acontecer ao redor do mundo, os polvos são expertos em fugir de aquários. O polvo de James, embora bastante antropizado, não é a exceção e da mão do

⁷⁰ HARNEY; MOTEN, *The undercommons*.

⁷¹ MANNING, *10 propositions for a radical pedagogy, or how to rethink value*.

⁷² MANNING, *For a pragmatics of the useless*.

⁷³ MANNING, *10 propositions for a radical pedagogy, or how to rethink value*, p. 210.

⁷⁴ MANNING, *The Minor Gesture*.

⁷⁵ JAMES, *The Ph.D. octopus*. Resulta particularmente interessante que na sua tradução francesa o texto de James tenha sido publicado junto com o texto de Stengers *Une autre science est possible!* [Uma outra ciência é possível]. No volume é também incluído um estudo que faz Thierry Drumm ao texto de James intitulado *Le réticulaire et le tentaculaire* [O reticular e o tentacular]. Depois de tudo o advento, não só de uma outra ciência, uma “slow science”, mas também de uma outra maneira de cuidarmos do pensamento, em parte depende da invenção de uma outra universidade. Uma “slow university”? Cf. STENGERS; JAMES; DRUMM, *Une autre science est possible!*.

pensamento tentacular de Haraway,⁷⁶ foge e se deixa arrastar pelo Azul profundo, onde em meio a devires reativa suas potências cefalopodiantes re-aprendendo a especular e a fabular. E me pergunto que passaria, se este polvo voltasse a visitar a James. Talvez, ele contaria ao filósofo a história de uma universidade por vir como usina de pensamento-expressão que diria de uma efetiva aventura das ideias.⁷⁷

Desvio o da obliquação diagramática

Por fim diremos que cuidar dos ovos cinematográficos que o Azul profundo abraçou na sua condição de berçário especulativo de mundos, sempre tem sido um gesto de grande vazão e porosidade. O Azul profundo fazendo sempre novas alianças aqui e ali, emaranhando-se em novos conglomerados de afetos que não tem parado de levar seu limite ao limite, afirmando que todo processo de criação é sempre impessoal e coletivo e deve extravasar seus próprios contornos (do contrário algo de errado tem acontecido). Por exemplo, como gestos de uma pedagogia radical que dizem de uma impossibilidade de se fechar sobre si, pois a relação sempre é primeira e, portanto, o Azul profundo enquanto diagrama e técnica deve ser desapego de si como metamodelagem e transversalidade problemática. Em outras palavras, no seu desdobrar como acompanhamento dos processos de criação o Azul profundo devem obliquação diagramática como proliferação da potência criativa do

cinematógrafo cósmico que pede para vazar-se por outros corpos e meios.

Azul profundo que na sua obliquação se diz diagrama para outros mundos, se diz multiplicidade, devir-mundo, devir todo mundo⁷⁸ como máximo grau de exterioridade, onde uma subjetivação das imagens pode acontecer. Feito perspectiva oblíqua, ele não para de se especular por fora de suas margens como “terceira margem”. Ali, em meio a sua obliquação, quando o Azul profundo diz “eu” diz na verdade “a gente”, devindo por sua vez a-gente criativo impessoal,⁷⁹ múltiplo e em infinitas direções e dimensões, por justamente ser a amorfia e indeterminação equivocada necessária para se criar. Em última instância, falamos de uma ecologia de práticas, de “emissões e disseminações” como transicionalidade na qual há possibilidade de outrar-se, de sermos re-feitos e rare-feitos. Vida oblíqua se manifestado por onde o Azul profundo deixa rastros. E como último gesto, que sempre é o penúltimo, o Azul profundo outra-se e nas palavras de Clarice Lispector diz:

a vida em mim não tem o meu nome. E eu também não tenho nome, e este é o meu nome. E porque me despersonalizo a ponto de não ter o meu nome, respondo cada vez que alguém disser: eu.⁸⁰

[Então d]escobri que não tenho um dia-a-dia. É uma vida-a-vida. E que a vida é sobrenatural.⁸¹

⁷⁶ HARAWAY, *Staying with the trouble*.

⁷⁷ WHITEHEAD, *Adventures of ideas*.

⁷⁸ DELEUZE; GUATTARI, *Mil mesetas*.

⁷⁹ NODARI, *Alterocupar-se*.

⁸⁰ LISPECTOR, *A paixão segundo G.H.*, p. 112.

⁸¹ LISPECTOR, *A descoberta do mundo*, p. 205.

Referências

- A RESPEITO de ensinar e aprender. Publicado por: Agenciamento. [S. l.], 2020. 1 vídeo (3:29:18 min). Disponível em:
https://www.youtube.com/watch?v=vllZQkZbWjE&ab_channel=agenciamentos. Acesso em: 7 mar. 2021.
- AMORIM, Antonio Carlos Rodrigues de. Diagramas para um currículo-vida. *Humanidades & Inovação*, v. 7, n. 5, pp. 406-420, 2020.
- BERGSON, Henri. *Materia y memoria*. Buenos Aires: Cactus, 2006.
- CEDER, Simon. *Towards a posthuman theory of educational relationality*. New York: Routledge, 2020.
- COCCIA, Emanuele. *Metamorfoses*. Rio de Janeiro: Dantes Editora, 2020.
- DANOWSKI, Deborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Há mundo por vir?*. Desterro: São Paulo, SP: ISA, 2017.
- DE LANDA, Manuel. Deleuze, diagrams, and the genesis of form. *American Studies*, v. 45, n. 1, pp. 33-41, 2000.
- DEBAISE, Didier. *Nature as event: the lure of the possible*. Durham: Duke University Press Books, 2017.
- DEBAISE, Didier; STENGERS, Isabelle. The insistence of possibles: towards a speculative pragmatism. *Parse Journal*, v. 7, pp. 13-19, 2017.
- DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Trad. Roberto Machado. São Paulo: Paz & Terra, 2018.
- DELEUZE, Gilles. *Francis Bacon: lógica da sensação*. Trad. José Miranda Justo. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
- DELEUZE, Gilles. *Proust e os signos*. 2. ed. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense, 2003.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos, 1994.
- DELIGNY, Fernand. *Œuvres*. Paris: L'Arachnéen, 2007.
- FERRAZ, Silvio. *Livro das sonoridades: notas dispersas sobre composição*. [S. l.]: 7 Letras, 2005.
- GUIMARÃES ROSA, João. *Primeiras estórias*. 15. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.
- HARAWAY, Donna. *Staying with the trouble: making kin in the chthulucene*. Durham: Duke University, 2016.
- HARAWAY, Donna; GANE, Nicholas. When we have never been human, what is to be done?. Interview with Donna Haraway. *Theory, Culture & Society*, v. 23, n. 7-8, pp. 135-158, 2006.
- HARNEY, Stefano; MOTEN, Fred. *The undercommons: fugitive planning & black study*. Wivenhoe: [s. n.], 2013.
- JAMES, William. *Essays in radical empiricism*. Mineola: Dover Publications, 2003.
- JAMES, William. The Ph.D. octopus. *The Harvard Monthly*, [s. l.], March, 1903.
- LISPECTOR, Clarice. *A descoberta do mundo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.
- LISPECTOR, Clarice. *A paixão segundo G.H.* Edição crítica. 2. ed. Madrid: ALLCA XX, 1997.
- MACKENZIE, Scott; MARCHESSAULT, Janine. *Process cinema: handmade film in the digital age*. [S. l.]: McGill-Queen's University, 2019.
- MANNING, Erin. 10 propositions for a radical pedagogy, or how to rethink value. *Inflexions: A Journal for research creation*, v. 8, Radical Pedagogies, pp. 202-210, 2015.

- MANNING, Erin. *Always more than one: individuation's dance*. Durham: Duke University, 2013.
- MANNING, Erin. *For a pragmatics of the useless*. Durham: Duke University, 2020a.
- MANNING, Erin. Radical pedagogies and metamodelings of knowledge in the making. *Critical Studies in Teaching and Learning*, v. 8, n. SI, pp. 1-16, 2020b.
- MANNING, Erin. *The minor gesture*. Durham: Duke University, 2016.
- MANNING, Erin; MASSUMI, Brian. *Thought in the act: passages in the ecology of experience*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2014.
- MASSUMI, Brian. *O que os animais nos ensinam sobre política*. Trad. Francisco Trento e Fernanda Mello. São Paulo: n-1 edições, 2017a.
- MASSUMI, Brian. *Semblance and event: activist philosophy and the occurrent arts*. Cambridge: MIT, 2013.
- MASSUMI, Brian. *The principle of unrest: activist philosophy in the expanded field*. London: Open Humanities Press, 2017b.
- NODARI, Alexandre. Alterocupar-se: obliquação e transicionalidade na experiência literária. *Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea*, n. 57, pp. 1-17, 2019.
- NODARI, Alexandre. Lugar da escuta. In: SUB SPECIE ALTERITATIS. 10 nov. 2018. Disponível em: <https://subspeciealteritatis.wordpress.com/2018/11/10/lugar-da-escuta-alexandre-nodari/>. Acesso em: 7 mar. 2021.
- ORLANDI, Luiz. *Arrastões na imanência*. Campinas: Editora Phi, 2018.
- OSPINA POSSE, May Xué. *La disolución del rostro o el reactivar de la bruja: tres ensayos existenciales sobre calderones contemporáneos*. 2020. Tese – UNICAMP, Campinas, 2020.
- PACHILLA, Pablo. El mundo entero es un huevo: Ruyer, Deleuze y la genesis ideal como embriología. In: *Deleuze y las fuentes de su filosofía II*. Buenos Aires: RAJGIF, pp. 43-51, 2015.
- PELBART, Peter. Contra os limites da linguagem, a ética da imagem. *Princípios: Revista de Filosofia (UFRN)*, v. 27, n. 53, pp. 135-144, 2020.
- PELBART, Peter Pál. *O avesso do niilismo: cartografias do esgotamento*. 2. ed. São Paulo: N-1 Edições, 2017.
- ROLNIK, Suely. *Esferas da insurreição: notas para uma vida não cafetinada*. São Paulo: N-1 Edições, 2018.
- ROQUE, Tatiana. Sobre a noção de diagrama: matemática, semiótica e as lutas minoritárias. *TRÁGICA: Estudos de Filosofia da Imanência*, v. 8, n. 1, 2015. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/tragica/article/view/26805>. Acesso em: 6 mar. 2021.
- RUYER, Raymond. *Elements de psychobiologie*. Paris: PUF, 1946.
- SALDANHA, Rafael Mófreita. *O fim do futuro: o tempo das metamorfoses – o que pode a filosofia?*. 2018. Tese – UFRJ, Rio de Janeiro, 2018.
- SANTOS, Maria Fernanda Novo dos. *Habitando mundos: leituras sobre individuação*. 2018. Tese – UNICAMP, Campinas, 2018.
- STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 69, pp. 442-464, 2018.
- STENGERS, Isabelle. Introductory notes on an ecology of practices. *Cultural Studies Review*, v. 11, n. 1, pp. 183-196, 2005.

STENGERS, Isabelle. *No tempo das catástrofes*. São Paulo: Cosac & Naify, 2015.

STENGERS, Isabelle. Reativar o animismo. *Cadernos de Leitura*, v. 62, pp. 2-15, 2017.

STENGERS, Isabelle; JAMES, William; DRUMM, Thierry. *Une autre science est possible!*. Paris: La Découverte, 2013.

TSING, Anna Lowenhaupt et al. (org.). *Arts of living on a damaged planet: ghosts and monsters of the anthropocene*. Minneapolis: [s. e.], 2017.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

WHITEHEAD, Alfred North. *Adventures of ideas*. New York: The Free Press, 1967.

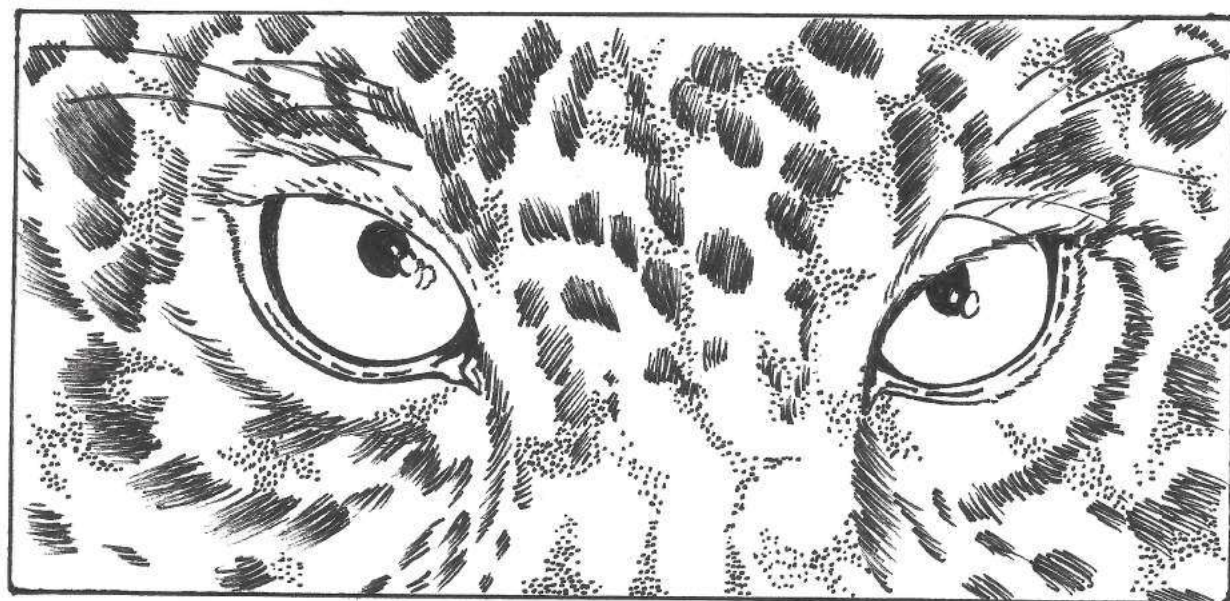
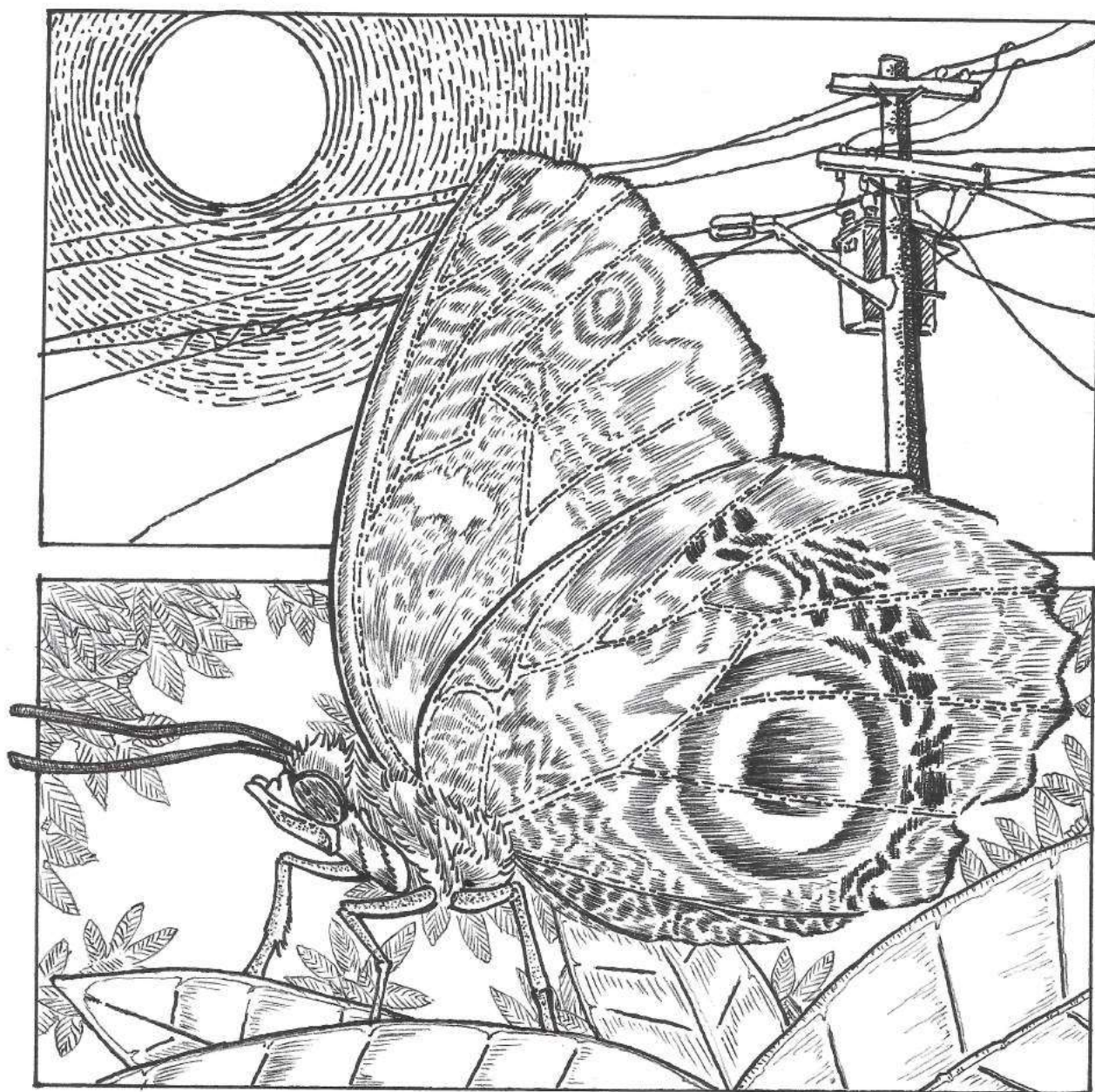
WHITEHEAD, Alfred North. *Process and reality*. New York: The Free Press, 1978.

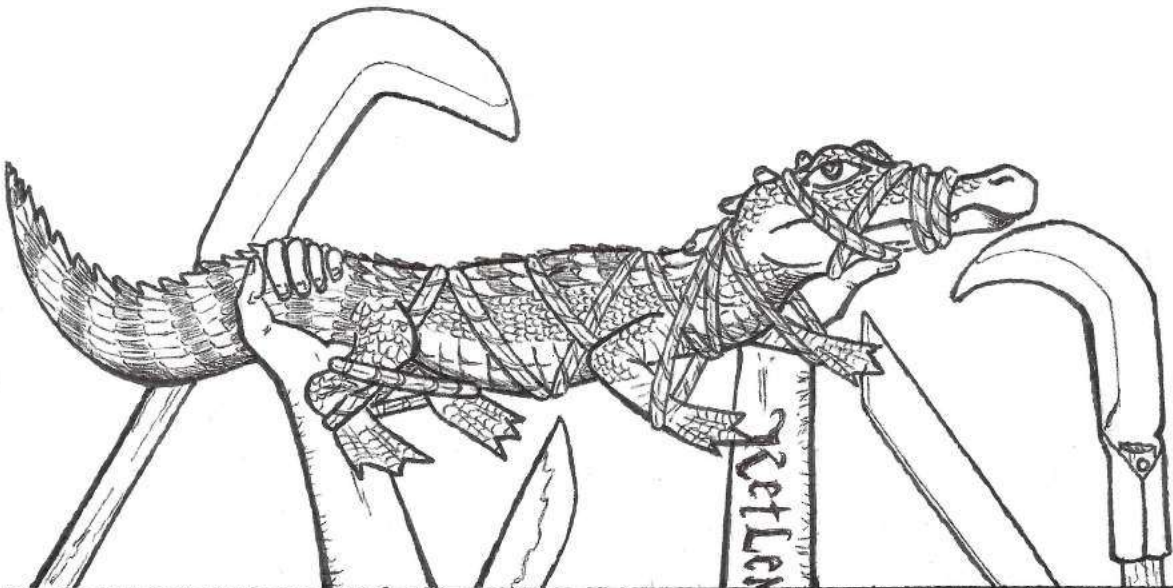
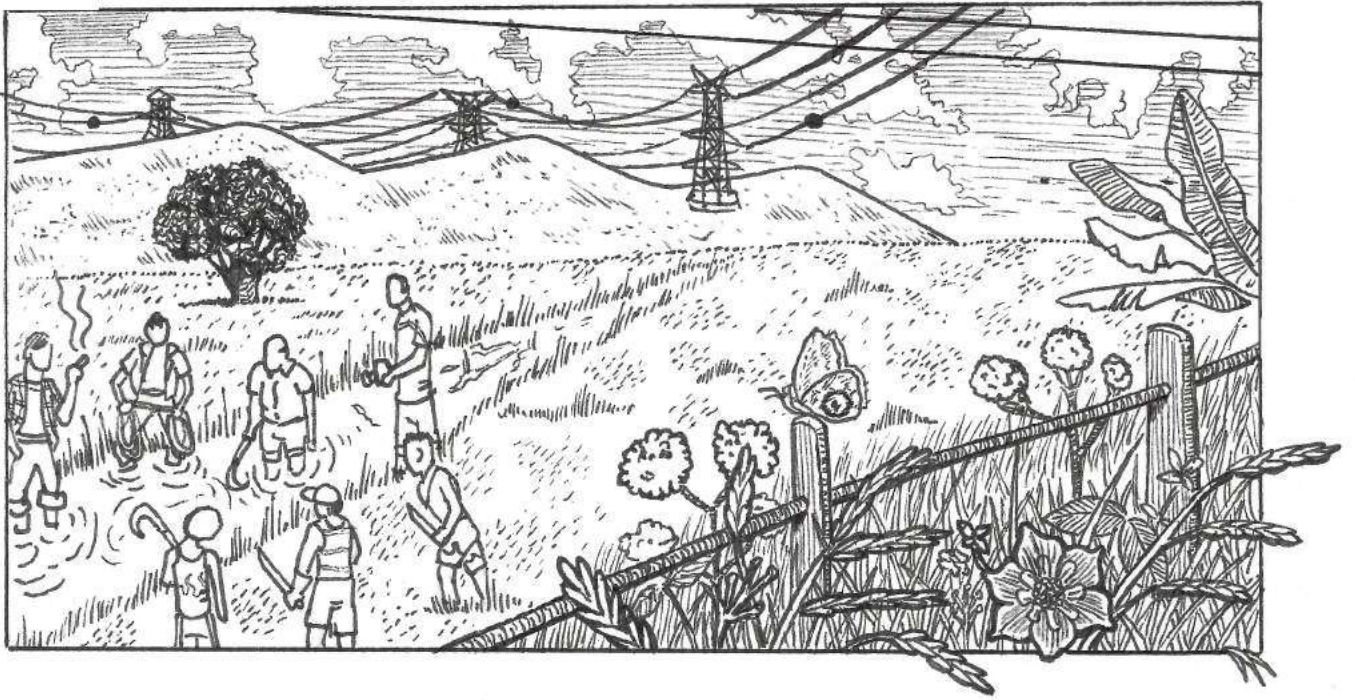
Recebido em 31 de maio de 2021

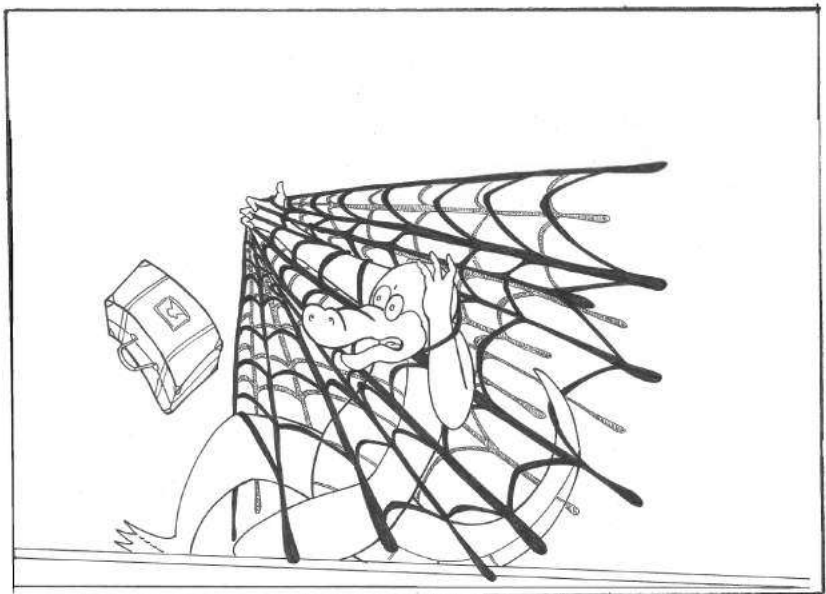
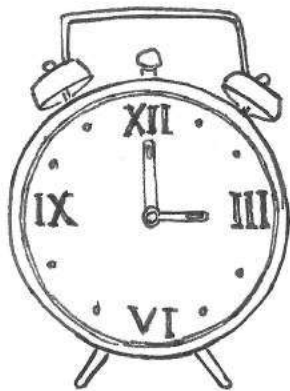
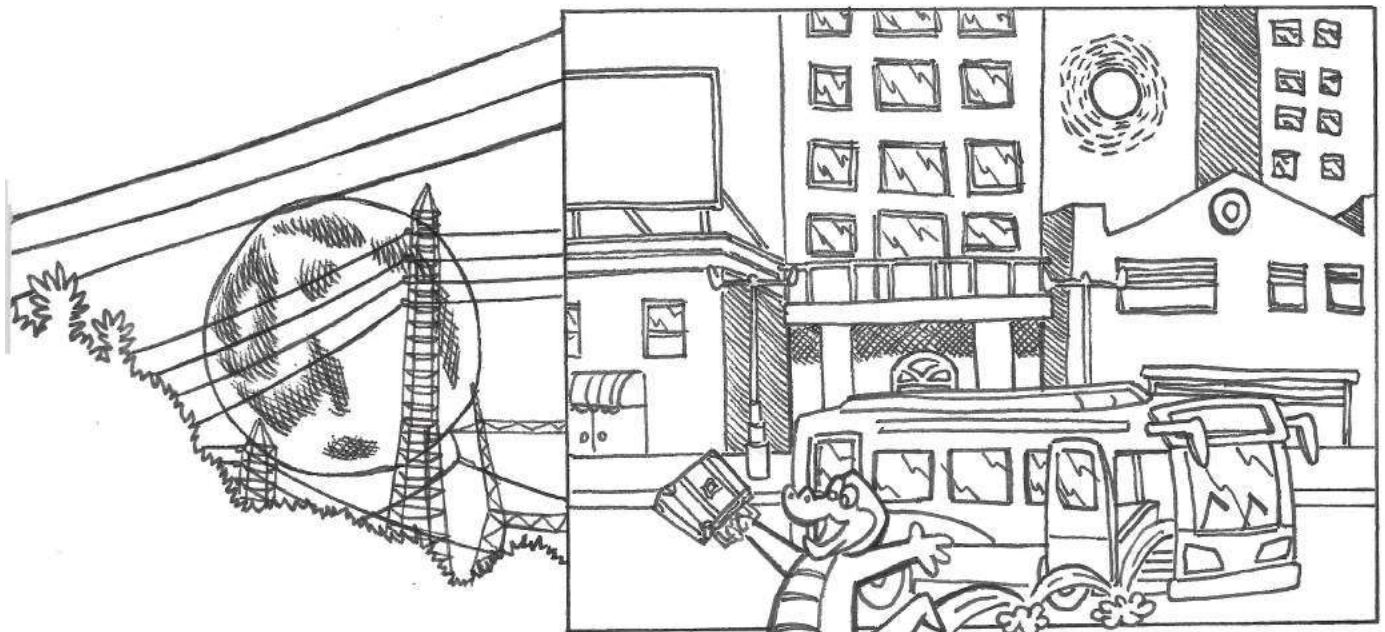
Aprovado em 02 de agosto de 2021

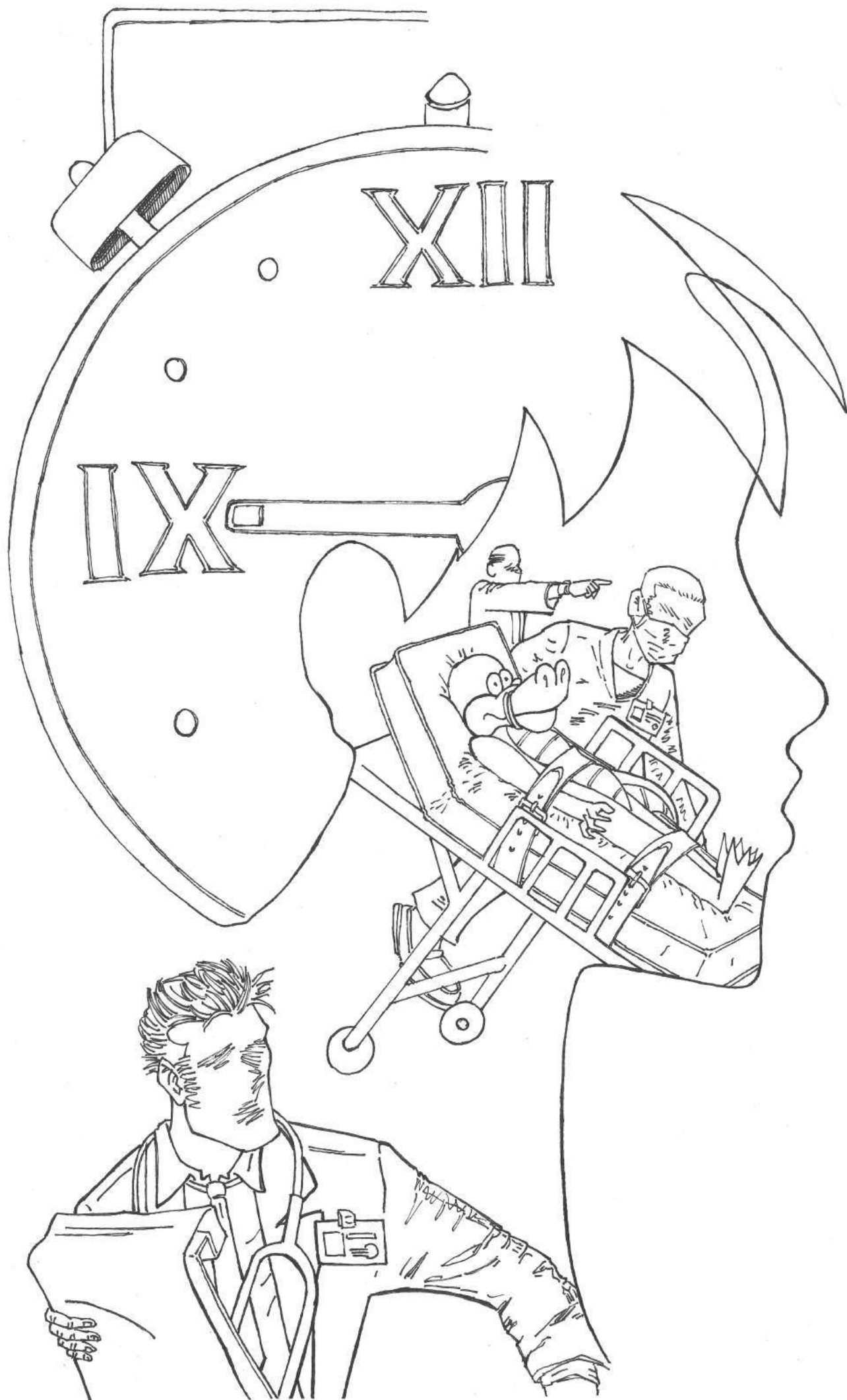
Crisálida

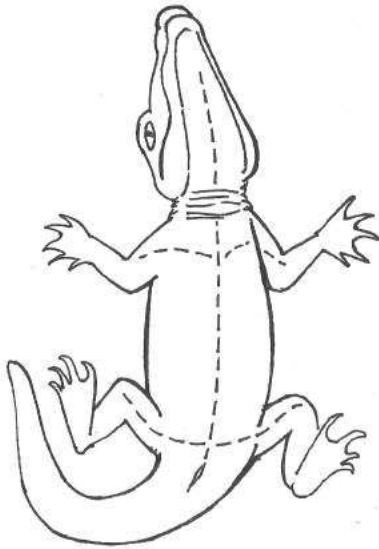
Remy Branco

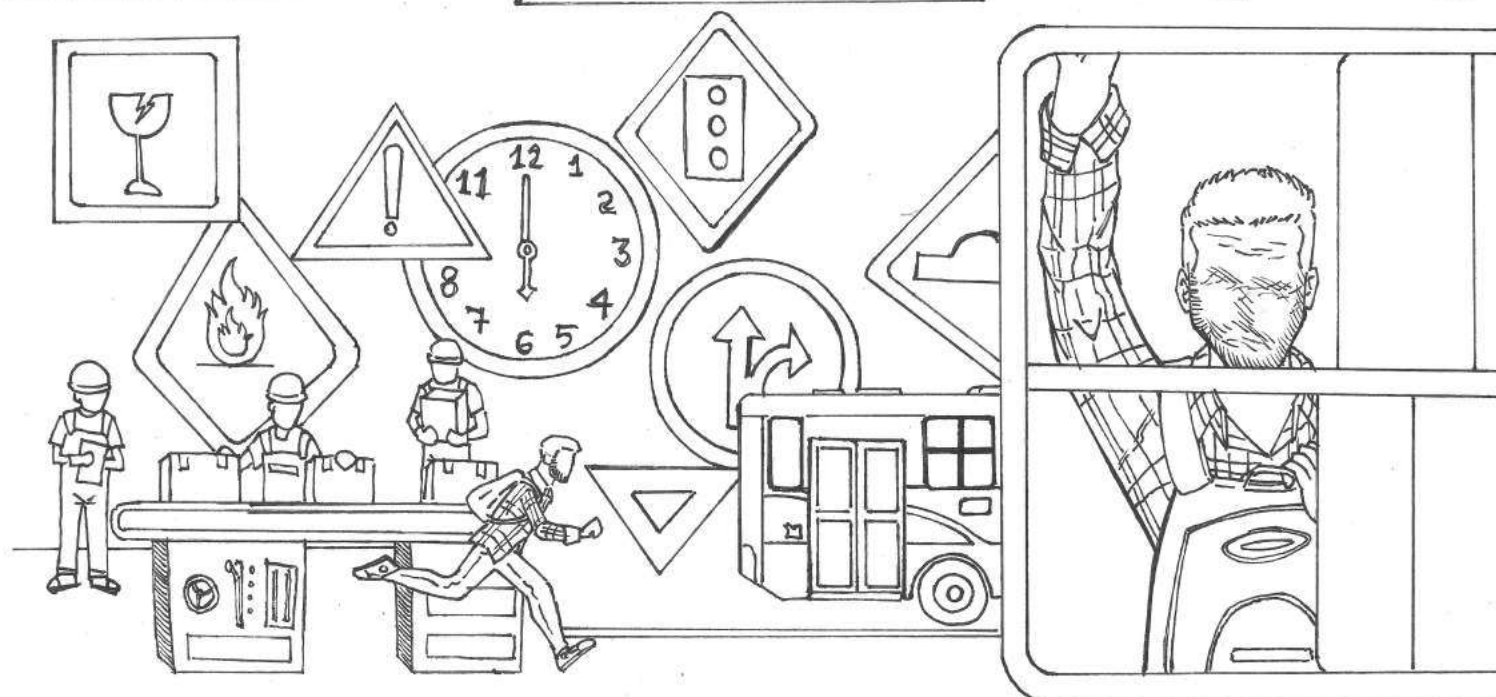
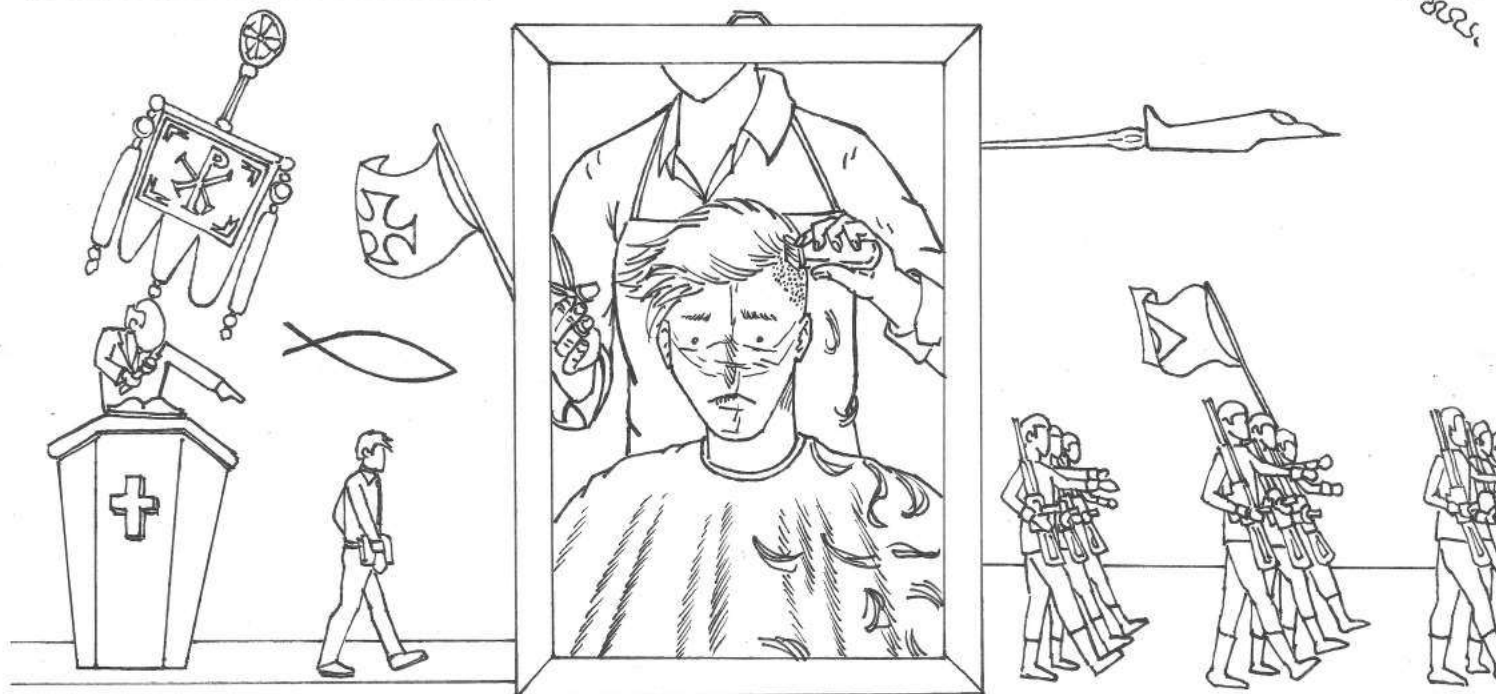
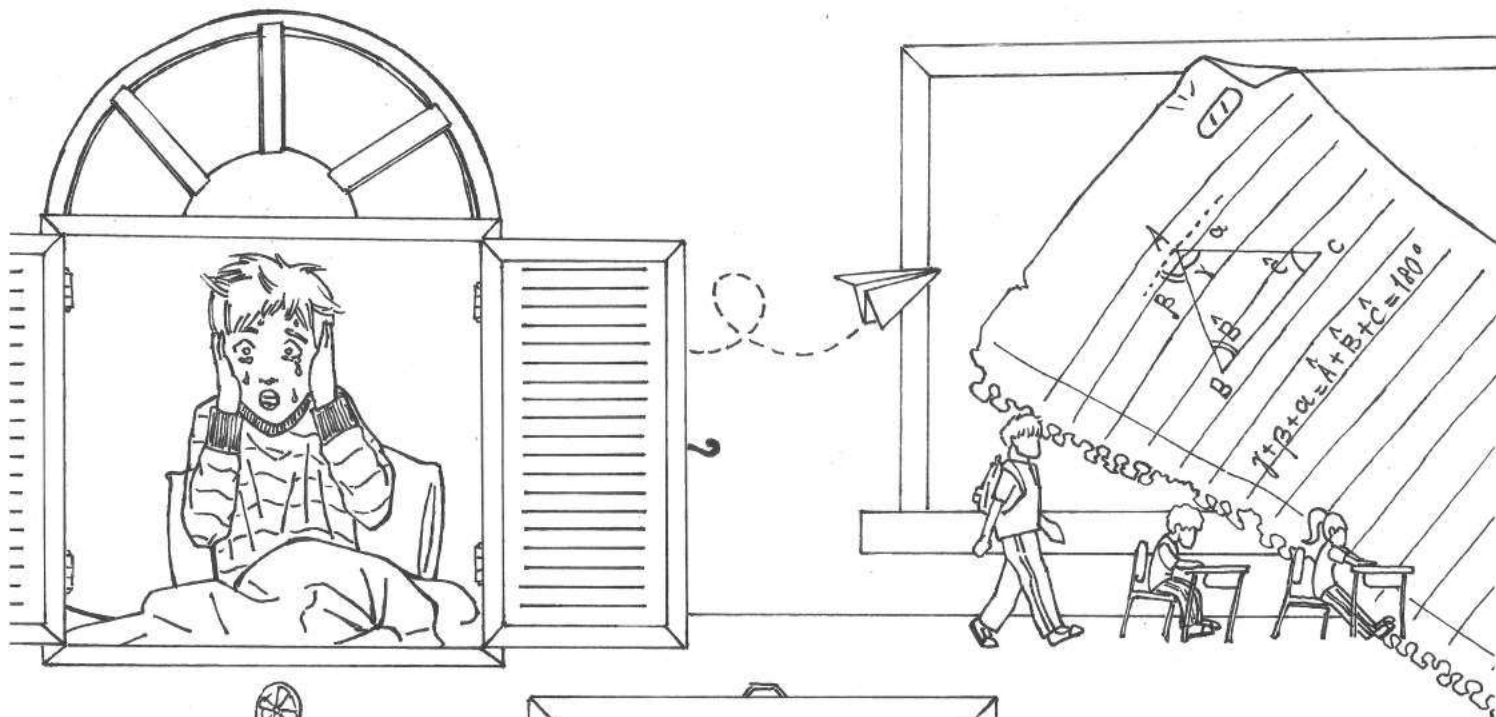


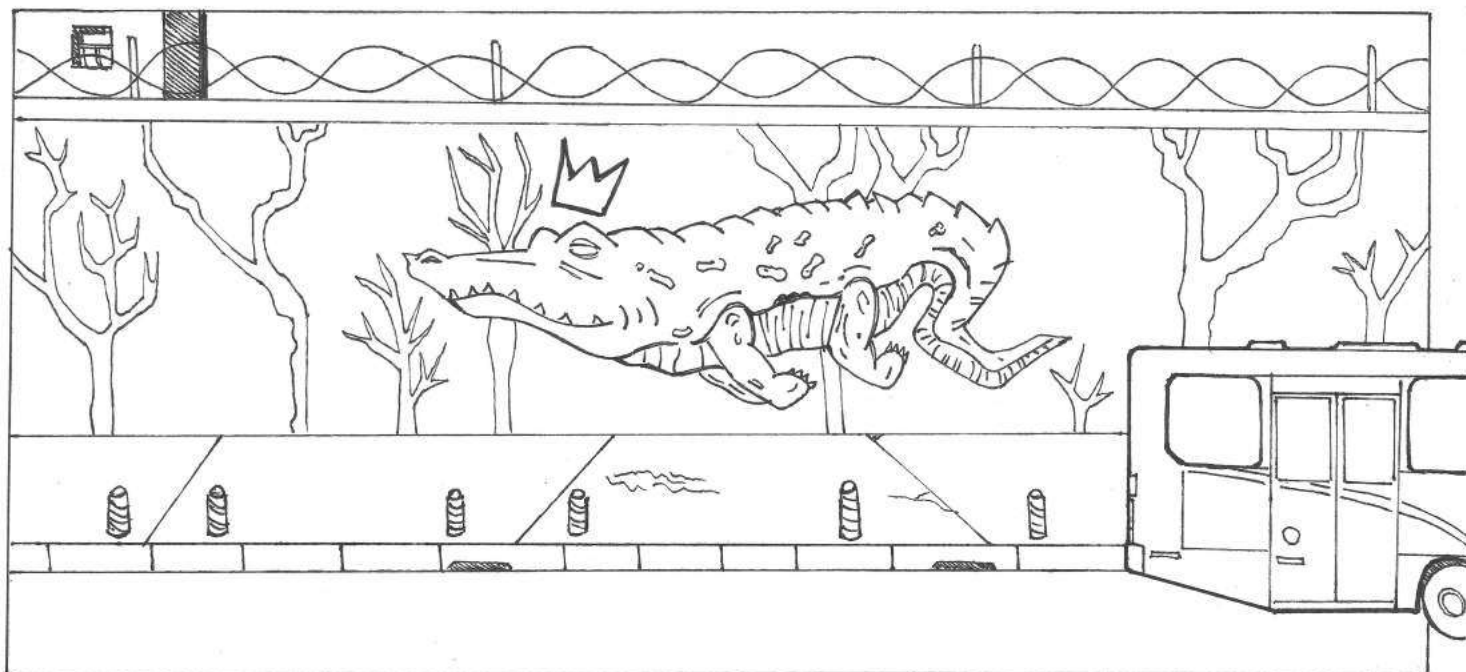
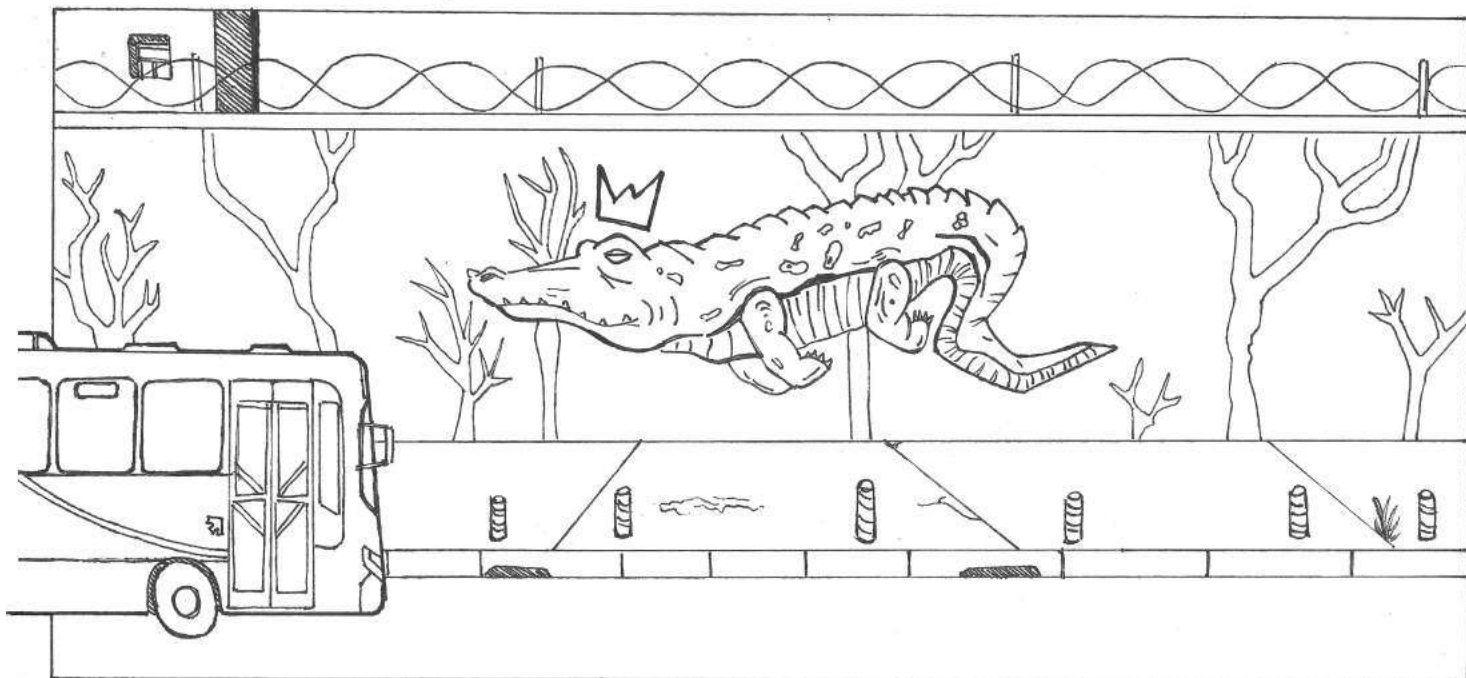














F20 - *Linum Usitatissimum*
[Chernobyl Herbarium]
(Anaïs Tondeur, 2011-em andamento)

Raiografia - Impressão de pigmento em
papel de algodão
Dimensões: 24x36 cm

O direito e o giro estético. O direito é um palco: da estética à estesia afetiva*

Law and the aesthetic turn.

Law is a stage: from aesthetics to affective aestheses

Andreas Philippopoulos-Mihalopoulos**

Tradução do original inglês por Igor Viana e Vanessa Vieira

Resumo: A estética jurídica está em uma travessia, da questão estética tradicional da definição do direito para o estético, ou seja, o sensorial, o emocional, o aspecto afetivo do direito. O direito encena a si mesmo tornando-se espetacular e responsivo às pressões sociais, sacrificando seu suposto mito de neutralidade por outro mito, o de valor popular. E para ser atraente, o direito precisa desaparecer, se tornar o ar, a atmosfera. Precisa não aparecer como direito, mas sim se dissimular especificamente como conforto ou segurança anômica, saúde e segurança, bom senso, moralidade da mídia, a escolha certa. A estética da retirada do direito é a estética capitalista definitiva. Mas aqui também está a esperança: o excesso afetivo de uma atmosfera ronda a atmosfera e a quebra por dentro. A resistência visibiliza o direito na atmosfera, expõe falsos desejos e supostas necessidades, e permite o retorno a um *lawscape* manejável, onde a

encenação não é mais a única ontologia na cidade.

Palavras-chave: estética jurídica; estesia; giro afetivo; atmosfera; *lawscape*.

Abstract: The legal aesthetic is at a crossing, from the traditional aesthetic question of definition of law to the *aesthetic*, namely, the sensorial, the emotional and the affective aspect of the law. Law enacts itself by becoming spectacular and responsive to social pressures, sacrificing its supposed myth of neutrality for another myth, that of popular value. And to be attractive, law must disappear, become the air, the atmosphere. It needs not to appear as a law, but to disguise itself specifically as comfort or anomic security, health and safety, common sense, media morality, the right choice. The aesthetics of withdrawal for law is the ultimate capitalist aesthetics. But here, too, is the hope: the affective excess of an atmosphere surrounds the atmosphere



Este é um artigo publicado em acesso aberto (Open Access) sob a licença Creative Commons Attribution, que permite uso, distribuição e reprodução em qualquer meio, sem restrições desde que sem fins comerciais e que o trabalho original seja corretamente citado.

* Este texto é uma tradução do original *Law and the aesthetic turn. Law is a stage: from aesthetics to affective aestheses*, publicado originalmente como um capítulo no *Research handbook on critical legal theory*, organizado por Emiliós Christodoulidis, Ruth Dukes e Marco Goldoniem e publicado pela Edward Elgar em 2019. O autor agradece a Dan Matthews, Swastee Ranjan e aos organizadores do volume pelos comentários ao seu texto.

** Professor de Teoria e Direito da Universidade de Westminster (Reino Unido). Diretor do Westminster Law and Theory Lab. Artista, poeta e performer. Site: <https://andreaspm.com>. E-mail: andreaspm@westminster.ac.uk

and breaks it from within. Resistance makes law visible in the atmosphere, exposes false desires and supposed needs, and allows for a return to a manageable lawscape, where staging is no longer the only ontology in town.

Keywords: legal aesthetics; *aesthesis*; affective turn; atmosphere; lawscape.

Introdução

A estética jurídica está passando por uma grande transformação. O que costumava ser uma busca pela definição do direito¹ (com, por meio e ao longo da estética) tornou-se agora, como se discute neste ensaio, uma busca pela apresentação ou encenação desse mesmo direito. De fato, a principal questão da estética jurídica, atualmente, pode ser resumida em: como o direito deve se apresentar para ser aceito enquanto tal? Ou, em outras palavras, como o direito deve se apresentar para se provar relevante? Este conjunto de perguntas, que, como sugiro na seção 4 deste capítulo, substituiu algumas das questões estéticas fundamentais da modernidade, é indicativo de um direito tão volátil e consciente da sua imagem quanto a mídia ou a política, confiando cada vez mais em sua capacidade de “exibir” (em vez de realmente provar por meio de suas ações) sua relevância. Certamente, não se trata de um fenômeno jurídico isolado. Isso se deve, em grande parte, ao fato de que a estética, como um todo, está mudando,

da ontologia da definição (beleza, arte, sublime) à nova ontologia do aparecimento e encenação.

A necessidade não é puramente declaratória: não basta (é insuficiente) que o direito se afirme como direito. O direito deve se *mostrar* como direito e deve comunicar ao mundo que ele próprio e nenhum outro é o direito. Ele precisa se apresentar de forma orientada ao consumidor, comercializar-se de maneira socialmente atraente e se rotular de modo apetitoso à mídia. Isso é semelhante ao que Terry Eagleton encontra no contexto da estética de Burke: “a estética era o caminho pelo qual o poder, ou o direito, seriam levados às minúsculas fendas da experiência vivida, inscrevendo cada um dos gestos e afetos do corpo com seus decretos”.² Para que o direito se inscreva nos vários corpos, ele se transforma em um afeto. Como um afeto, o direito constitui atmosferas de legalidade, equidade, universalidade, justiça, dentre outros valores, ao passo que, ao mesmo tempo, esconde atrás de si e se dissimula como não-direito, como explico nas seções 6 e 7. Essas atmosferas são, a um só tempo, politicamente suspeitas e necessárias. É através delas que o direito prova sua relevância. Aqui é importante notar que o termo “atmosfera” não é uma metáfora. Como demonstro na seção 5 do capítulo, o direito, como tudo o mais,

¹ A tradição da literatura jurídica brasileira consagra uma divisão entre a grafia de Direito com “d” maiúsculo, que designaria o direito objetivo, isto é, o sistema jurídico, e o direito com “d” minúsculo, que designaria o direito subjetivo. Entretanto, o presente texto não faz essa distinção ao entender o direito como matéria, um espectro normativo que está além da cisão entre “objetivo” e “subjetivo”. Portanto, mantivemos a grafia de direito com “d” minúsculo, que possui um sentido próprio – ao mesmo tempo em que banaliza a ideia de direito – e que se desenvolve ao longo do texto e da obra de Andreas Philippopoulos-Mihalopoulos (N. dos T.)

² EAGLETON, *Aesthetics and politics*, pp. 53-62. Enquanto no século XVIII isso resultou no conceito de modos, hoje em dia resulta na prática da encenação, “[...] para que as leis que regem as matérias [devem] ser sentidas como diretamente prazerosas, intuitivamente agradáveis, esteticamente adequadas” (EAGLETON, *Aesthetics and politics*, pp. 54-55).

sucumbiu à *encampação*³ de atmosferas que exigem um comportamento diferenciado, que corresponda às expectativas de uma sociedade consumerista, imunizada e segregada.

A questão estética do direito, portanto, mudou. Da busca da estética moderna por definição, a questão agora se tornou como o direito orchestra sua aparência. Da “natureza” do direito à forma como ele se mostra, por assim dizer, essa mudança tem notáveis consequências políticas e ontológicas. Uma das consequências mais importantes é o desvio de questões fundamentais como: o que é o direito, qual a sua função e qual a sua conexão com a justiça. Na modernidade, considerações estéticas do direito significavam a busca de uma pureza ontológica e de definição – e as perguntas acima tentavam constatar exatamente isso. O direito seguiu e, em certa medida, solidificou esse questionamento clássico moderno, com o consequente estabelecimento de limites entre disciplinas, conceitos, sistemas e assim por diante. Portanto, embora o direito estivesse seguindo as tentativas de definição como no campo da arte, ele estava, ao mesmo tempo, criando seu próprio espaço diferencial: o direito estaria tomando emprestado o método (estético) da arte, mas apenas para diferenciar-se dele. A busca estética moderna tem sido tradicionalmente uma investigação ontológica sobre as questões do ser.⁴

Um acompanhamento direto dessa tentativa de definição é a questão da

origem da violência do direito, conforme definida por Derrida, seguindo o trabalho de Benjamin.⁵ Na modernidade tardia, o direito era simplesmente o que podia ser legitimado (recorrendo à violência ou de outra forma) como direito. A origem do direito tornou-se a principal estética do seu conceito: o direito é direito porque pode reivindicar sua fundação mística. Assim, a questão estética do direito tornou-se uma questão de legitimação.⁶ Isso abriu caminho para o que argumento ser o atual foco estético do direito: sua legitimação hoje em dia não decorre tanto do emprego da origem da violência, mas sobretudo da maneira como a incorpora e a dissimula como desejo afetivo em nome de seus sujeitos. Da sociedade da disciplina (Foucault) à do controle (Deleuze), e agora à da auto-organização, o direito lida com a necessidade de legitimação por meio do *marketing* de si como algo desejável.

O acima exposto está, por óbvio, intimamente relacionado ao entendimento do direito como valor de mercado.⁷ As formas de direito mais amplamente reconhecidas (direito público, direito privado, direito societário e assim por diante) sempre estiveram associadas a um valor econômico, que ficaria, embora com algum desconforto, próximo ao valor funcional do direito (como provedor da ordem na sociedade) e ao valor ideal (como provedor da justiça). O direito é necessário para que a sociedade funcione e, como tal, faz parte da economia da troca. Atualmente, porém, as coisas são um pouco diferentes:

³ O termo utilizado no inglês é *to the embrace* que em uma tradução mais literal seria “ao abraço”. O sentido aqui é o de que as atmosferas jurídicas foram encampadas/envolvidas/capsuladas por outras atmosferas (N. dos T.).

⁴ RANCIÈRE, *The Politics of aesthetics*.

⁵ DERRIDA, *Force of law*.

⁶ LUHMANN, *Legitimation durch Verfahren*.

⁷ PASHUKANIS, *The general theory of law and marxism*; MILOVANOVIC, *The commodity-exchange theory of law*, pp. 16 e 41-49.

o valor de mercadoria do direito é, senão suplantado, pelo menos fortemente complementado pelo valor de encenação do direito, notadamente sua capacidade de comunicar ao mundo que ele próprio e nenhum outro é o direito. Notavelmente, isso não é um abandono da busca ontológica pela definição de direito, a saber, o que o direito é. Ao contrário, é o epifenômeno de uma mudança sísmica que atravessa as disciplinas, um epifenômeno de uma ontologia emergente da encenação, dissimulação atmosférica e desejo construído. Apesar de suas fortes raízes na teoria estética inglesa, como demonstro a seguir, esta é uma questão especificamente contemporânea, em oposição à moderna. As ferramentas para enfrentar a mudança e suas consequências podem ser encontradas na passagem da estética à estesia, ou seja, na preponderância do sensorial e do afetivo na encenação estética do direito.

A seguir, examino primeiro a conexão entre direito e arte/estética. Na seção 3, envolvo-me na mudança da estética do conceito para a estesia de imersão, sobretudo imersão em afetos que envolvem respostas sensoriais e emocionais. Argumento que a prática do direito está profundamente envolvida com o giro afetivo, apesar do fato de que apenas uma pequena parte da teoria jurídica explicitamente o considere em suas reflexões; este envolvimento com o giro afetivo se deve, como mostro na seção 4, ao fato do direito ser convocado

a se encenar afetiva, sensorial e emocionalmente, a fim de provar sua legalidade e relevância social. A isso chamei de “atmosferas”, que podem ser definidas como o excesso de afeto jurídico que é direcionado, de uma certa maneira, à produção de resultados planejados. Em uma atmosfera, o direito pode performar sua relevância mais facilmente. Isso ocorre porque, se uma atmosfera é projetada corretamente, ela se torna uma emergência auto-perpetuante e o direito se torna parte integrante disso. O mais dramático, porém, é que o direito, geralmente, precisa se dissimular como não-direito e se retirar da atmosfera. Naturalmente, este é apenas um ato de encenação do desaparecimento, que, no entanto, tem sérias consequências em termos do modo como o direito pode ser usado. Finalmente, na última seção do capítulo, examino a atmosfera do direito empiricamente, através de uma performance experimental que lida com questões dos manejos da atmosfera, distinções tais como escolha estética e retirada jurídica, que ocorreram em Londres em 2015.

2. Estética Jurídica

Uma vasta gama da literatura trata das questões de estética jurídica, sejam elas direito e arte,⁸ artes visuais,⁹ arte de rua,¹⁰ fotografia,¹¹ filmes,¹² produção

⁸ Para uma coleção relativamente recente, cf.: BEN DOR, *Law and art*; BRUNCEVIC, *Law, art and the commons*; PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, *Beauty and the beast*.

⁹ GOODRICH; HAYERT, *Genealogies of legal vision*; DAHLBERG, *Visualizing law and authority*; DOUZINAS; NEAD, *Law and the image*; BANKOWSKI; MAUGHAM, *Images of law*; PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, *Repetition or the awnings of justice*.

¹⁰ YOUNG, *Street art, public city*; ILJADICA, *Copyright beyond law*.

¹¹ PARSLEY, *The exceptional image*.

¹² MOORE; BOTTOMLEY, *Law, diagram, film*; GREENFIELD; OSBORN; ROBSON, *Film and the law*; SARAT et al., *Law on the screen*; MORAN, SANDON; LOIZIDOU, *Law's moving image*; MORAN, *Law's diabolical romance*.

musical e sonora¹³, escultura¹⁴, literatura¹⁵, poesia¹⁶ ou fotografia, teatro e performance;¹⁷ ou concebe o direito e a estética como um todo, para aprofundar a conexão entre o direito e o juízo estético;¹⁸ ou trata da sociologia da estética jurídica;¹⁹ ou do direito como prática estética e, portanto, focando nos rituais,²⁰ arquitetura,²¹ sinais e emblemas;²² ou museus como lugares de formação da comunidade política e jurídica;²³ ou finalmente, performa o espaço comum entre estética e direito.²⁴ Sem desejar ignorar o corpo literário que lidou com instâncias isoladas de estética jurídica no passado,²⁵ acredito ter sido o advento da teoria crítica do direito e, mais recentemente, o que podemos chamar de teoria crítica sociojurídica, o que encorajou que se pensasse o direito e a estética concomitantemente, de maneira mais simples e menos forçada.²⁶ Desde então, direito e estética estão na vanguarda de um estudo interdisciplinar crítico do direito e uma escolha quase natural para aqueles de nós que trabalham com a filosofia continental. Isso porque a filosofia continental frequentemente recorre à arte para explicar o pensamento filosófico ou mesmo outras disciplinas como política e

direito, mas isso também pode ser atribuído ao fato de que a arte sempre representou uma fuga do direito, muito mais do que, digamos, da política ou da economia.

Arte e estética, em geral, são muitas vezes consideradas (majoritariamente por juristas) como fornecedoras dos antílogos do direito, outra forma de mundo mais criativa e, portanto, mais livre; mais “feminina” e, portanto, menos masculina-normativa; mais espontânea e, portanto, menos restritiva do que o comando-e-controle do direito. E sem dúvida, existem muitas diferenças entre arte e direito. A arte representa uma causalidade diferente daquela do direito. Não se trata de um pensamento linear e casuístico (se A aconteceu, então o tribunal tomará a decisão B), mas de alocações reunidas de modos que podem ou não funcionar. A arte segue uma temporalidade diferente, mais relacionada à prática da produção artística do que à necessidade de reproduzir uma temporalidade social. Finalmente, a arte não está ligada a um momento de julgamento, como o direito está. Projetos artísticos são muitas vezes

¹³ PARKER, *Towards an acoustic jurisprudence*; MANDERSON, *Songs without music*; GRANT; STONE-DAVIS, *The soundscape of justice*; MANDIC, *Listening to the world*.

¹⁴ PAVONI, *Controlling urban events*; ILJADICA, *Is a sculpture “land”?*.

¹⁵ ARISTODEMOU, *Law & literature*; MANDERSON; RIJSWIJK, *Introduction to littoral readings*.

¹⁶ GEAREY, *Law and aesthetics*; FITZPATRICK, *Taking place*; FITZPATRICK, *Law like poetry*.

¹⁷ LEIBOFF, *Theatricalizing law*; MINKKINEN; HIRVONEN, *The uneasy spring in 1988*; RIJSWIJK, *Towards a feminist aesthetic of justice*.

¹⁸ WILLIAMS, *Euthanasia and the ethics of trees*; MCDONALD, *The new beauty of a sum of possibilities*; KEVELSON, *Law and aesthetics*; KARAVOKYRIS, *The art of law*; BEN DOR, *Law and art*; GOODRICH, *On the relational aesthetics of international*; MARLE, *Liminal landscape*; PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, *Flesh of the law*; HIRVONEN, *Body politics*; SLAUGHTER, *Black and white or technicolor*; FRANCA, *The blindness of justice*; KREITNER; ROSENBERG; TOMLINS, *Arts and the aesthetic in legal history*.

¹⁹ FISCHER-LESCANO, *Sociological aesthetics of law*.

²⁰ MARRANI, *Space, time, justice*.

²¹ MULCAHY, *Legal architecture*; SIMON; TEMPLE; TOBE, *Architecture and justice*.

²² GOODRICH, *Legal emblems and the art of law*; MOORE, *Icons of control*; HALDAR, *The function of ornament in quintillian, alberti and court architecture*.

²³ DOUGLAS, *Curating community*.

²⁴ YOUNG, *Justice must be seen to be done*.

²⁵ FRANK, *Words and music*; WOLFSON, *Aesthetics in and about the law*.

²⁶ Sendo o trabalho definidor desta tendência o de DOUZINAS e WARRINGTON, *Justice miscarried*.

abertos com menos compromisso direcional com o mundo do que o direito.

Mas tudo isso são ideias em grande parte romantizadas, senão essencializadas, sobre arte, muitas vezes concebidas quando a arte é abordada como um todo (o que já é uma questão), ou quando processos de produção artística e o mundo da arte em geral são vistos de fora e de forma abstrata. A produção da arte na modernidade, no entanto, tem sido sobretudo um processo cruel, impregnado de considerações econômicas e políticas, alinhada com o poder a fim de se promover, dependendo da religião ou da política e de sua necessidade de propaganda para vir à luz.²⁷ Separar a arte como prática do mercado de arte e das considerações de valor de troca é problemático, porque tal separação não leva em consideração como a demanda por arte afeta a produção artística. Apartar isso para focar apenas nos aspectos idealizados da arte coloca a arte e o direito em uma dialética de transcendência *versus* mundanidade, em que o direito deve aprender com a arte, mas dificilmente o contrário (não diferente da inclusão de Edmund Burke da Beleza no Poder a fim de suavizá-lo, mas nunca o contrário, levando assim Terry Eagleton a falar sobre a possibilidade de um “direito travesti”).²⁸ A ênfase na suposta natureza transcendente da arte é problemática porque faz a arte parecer falsamente livre e, respectivamente, o direito aparecer não criativo e com necessidade de fuga – ou, como Peter Goodrich começa seu capítulo neste volume, “o

principal ímpeto da teoria jurídica crítica contemporânea é em direção a uma fuga do direito”.²⁹ Pensar na arte como a via transcendental desejada para o direito é fazer um desserviço a ambos, essencializando-os respectivamente em um estado fixo de permanente criatividade e esterilidade.

A realidade do direito, no entanto, é crescentemente compreendida como mais complexa do que as abordagens teóricas mais tradicionalmente críticas.³⁰ A criatividade do direito é manifesta na maneira como combina as materialidades de várias epistemes e disciplinas para construir uma narrativa jurídica. Da mesma forma, a criatividade é evidente na forma como o direito se reproduz como uma necessidade (encenando-se, como mostro abaixo) apesar de condições muitas vezes adversas que tentam politizar, financeirizar ou de outra forma alterar o direito para além da possibilidade de reconhecimento. Também se espalha a tal ponto espacial e temporalmente, em suma materialmente, que qualquer tentativa de escapar do direito encontra ainda outro direito ou talvez uma extensão do direito existente. Em alguns aspectos, portanto, a transcendência já é fornecida dentro da imanência jurídica.³¹

3. Da estética à estese

Ao invés de pensar no direito e na estética como práticas separadas ou mesmo antitéticas, talvez seja mais relevante pensar em como a estética emerge de dentro do direito e a que tipo de estética jurídica ele dá origem.³²

²⁷ WELCH, *Art in renaissance Italy*.

²⁸ EAGLETON, *Aesthetics and politics*, p. 60.

²⁹ GOODRICH, *Critical legal theory*.

³⁰ PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, *Routledge handbook of law and theory*.

³¹ Sobre o tema, veja minha argumentação em *Repetition or the awnings of justice*.

³² Como já ocorrido em ambos direito e política. FISCHER-LESCANO, *Sociological aesthetics of law*; RANCIÈRE, *The politics of aesthetics*.

Naturalmente, análises semelhantes podem ocorrer a partir de um ponto de vista estético em relação ao direito,³³ mas aqui estou me concentrando no direito e na estética jurídica. Esta é uma indagação ontológica no âmbito do direito: ela vem de dentro do direito e o endereça. Não se trata de endereçamentos do direito para a arte e a estética; e tampouco do direito como arte; em vez disso, como mencionei anteriormente, é sobre o direito em seu deslocamento da estética para a estesia.

A estética jurídica atualmente está em uma travessia, da questão estética tradicional da definição do direito (o que é o direito como uma questão estética) para o estésico, ou seja, o sensorial e emocional,³⁴ ou, enfim, como mostro a seguir, o aspecto afetivo do direito. Jacques Rancière insinua essa mudança com seu trabalho sobre o termo *aesthesis* (estesia), que para ele significa “o modo de experiência segundo o qual, por dois séculos, nós percebemos coisas muito diversas... como se todas pertencessem à arte”.³⁵ No entanto, sua compreensão da mudança, embora perspicaz, permanece enraizada em uma teoria fenomenológica da percepção. O seu uso dos sentidos, apesar de em teoria se distanciar da compreensão ocidental da apreciação estética, parece acabar reiterando a mesma concepção da estética como arte historicamente colonial, antropocêntrica, centrada no

texto e no homem.³⁶ O que pretendo fazer aqui é passar do fenomenológico para o ontológico por meio do emprego dos afetos, que, como mostro a seguir, podem ser pensados em termos de sentidos e emoções.

Em alguns aspectos, esse foco estésico é um retorno às origens da estética. Aristóteles se referiu aos sentidos e à percepção sensorial (“estese”) como a base do julgamento, permitindo à estética ser pensada em sua íntima conexão com o sensorial.³⁷ Um afastamento ocorreu na modernidade tardia, quando a estética estava ligada a questões de forma e de beleza, externalizando, assim, o foco desde os mecanismos internos dos sentidos até a elaboração de nossa conexão com o mundo e, por fim, com o horizonte transcendental necessário para as operações da razão.³⁸ Em Aristóteles, o envolvimento sensorial é uma parte integrante do agir virtuoso, fazer julgamentos virtuosos sobre o que é bom (*kalon*) e o que não é. O importante neste processo é que, ao contrário da estética Kantiana, que entende a beleza como uma categoria moral que leva à razão,³⁹ em Aristóteles a razão não faz parte do processo de apreciação e julgamento estéticos:

O agente virtuoso dá um passo para trás e vê, não a corporificação de um princípio da razão, mas um exemplo de perfeição estética. Ele é movido não pela razoabilidade do ato, mas por sua beleza. O nobre é

³³ E até certo ponto, isso já foi feito: veja a edição especial *Imagine law*.

³⁴ BARRETO, *Ethics of emotions as ethics of human rights*; BENTLY; FLYNN, *Law and the senses*; PAVONI et al., *Law and the senses book series*; SHAVIRO, *The universe of things*.

³⁵ RANCIÈRE, *Aisthesis*.

³⁶ A única referência à arte criada por mulheres é a Folies Bergère, vista por meio do olhar masculino da escrita de Mallarmé sobre elas; não há referência a nada além da arte ocidental e há apenas referências escassas a qualquer coisa, exceto o visual, em termos de sentidos, tornando-a essencialmente uma peça clássica de pesquisa, centrada na visão. Veja também VAZQUEZ e MIGNOLO, *Decolonial aestheSis*.

³⁷ Outro modo de chegar a argumentos semelhantes em termos afetivos é por meio da beleza e desejo platônicos. Cf. COLEBROOK, *Queer aesthetics*.

³⁸ DOUZINAS, *A Legal phenomenology of images*, p. 255.

³⁹ KANT, *The critique of pure reason*; RONEN, *Art before the law*, pp. 12-13.

fundamentalmente um conceito estético. Com isso quero dizer que é uma questão de percepção e não de cálculo.⁴⁰

Enquanto para nós, alimentados pela estética moderna tardia e pela teoria moral, o bom não é necessariamente o belo, mas sim algo ao qual se chega depois de algum tipo de cálculo formular (semelhante ao que pensamos do direito), para Aristóteles o termo *kalon* engloba beleza externa e interna.

Isso deve ser combinado com o papel das emoções em Aristóteles, e especialmente a alegria que se extrai de se ter escolhido o *kalon*. Novamente, o elemento emocional do julgamento parece irrelevante para uma compreensão estética kantiana, em que o agente é (espera-se que seja) desinteressado e seu julgamento, voltado para a universalidade: “Isso é algo calculado, quase dedutivo, que descobrimos. Da mesma forma que nossas emoções não são relevantes para resolver problemas matemáticos, [para Kant] elas em nada ajudam na ética”.⁴¹ Embora não seja imune à controvérsia,⁴² esta leitura de Aristóteles em relação a Kant é instrutiva.⁴³ Ela nos permite pensar sobre estética e julgamento estético, em particular, de uma forma que inclua o sensorial e o emocional, não apenas como condições de julgamento, mas também como resultados: a alegria por ter escolhido o *kalon* é circularmente

reforçada pela necessidade de continuar a busca sensorial pela perfeição estética.

O retorno dos sentidos e emoções foi capitaneado pela estética feminista, que critica regularmente o viés masculino das estéticas existentes. Parte da literatura emprega um envolvimento afetivo profundamente pessoal com a arte. O trabalho de Ann Cahill sobre embelezamento feminino, por exemplo, dá corpo à prática pessoal e corporificada da estética, repleta de referências etnográficas sensoriais e emocionais.⁴⁴ Este tipo de pensamento localizado está no cerne da mudança para a estética afetiva: não mais pronunciamentos de grandiosidade em termos de definição, mas eventos específicos com os quais os corpos estão engajados. Isto é inevitável tendo em vista o conhecimento, colhido no início da década de 1990 quando alguns dos mais importantes escritos feministas sobre estética emergem,⁴⁵ de que a feminilidade e a qualidade de mulher não podem ser empurradas para dentro de definições unitárias, como Hilde Hein defende.⁴⁶ Uma importante consequência disso é também a mudança de foco do sujeito individual (geralmente como gênio artístico masculino)⁴⁷ para o surgimento da produção estética de dentro dos parâmetros sociais / temporais / espaciais do evento – o que

⁴⁰ MILLIKEN, *Aristotle's aesthetic ethics*, p. 327. Esse entendimento não é incontroverso e, em vários pontos, a estética foi separada da moral em Aristóteles. Milliken, no entanto, apresenta um argumento convincente, também confirmado pela etimologia do *kalon*.

⁴¹ MILLIKEN, *Aristotle's aesthetic ethics*, p. 334. Cf. NUSSBAUM, *Political emotions*.

⁴² Cf. IRWIN, *Aristotle's conception of morality*.

⁴³ Cf. DELEUZE, *Kant's critical philosophy*.

⁴⁴ CAHILL, *Feminist pleasure and feminine beautification*, pp. 42-64, e toda a questão dedicada à estética feminista e como ela evoluiu na última década.

⁴⁵ Cf., por exemplo, todas as edições especiais de *Hypatia* sobre *Feminismo e estética*, editado pela Hilde Hein and Carolyn Korsmeyer; também a edição especial sobre *Feminismo e estética Tradicional* do *Journal of Aesthetics and Art Criticism*.

⁴⁶ HEIN, *Refining feminist theory*. Cf. também BATTERSBY, *Gender and genius*. Estéticas feministas também têm trabalhado seu caminho no direito: Cf. ROSE, *Mothers and authors..*

⁴⁷ Em relação ao direito, Cf. CRAIG, *Reconstructing the author-self..*

poderíamos chamar de compreensão ontológica, ao invés de fenomenológica.

Movimentos semelhantes estão sendo feitos em várias estéticas minoritárias,⁴⁸ sendo um dos mais importantes o da literatura decolonial. Rolando Vazquez e Walter D. Mignolo escreveram sobre a estesia decolonial como “processos de pensar e fazer, de sentir e existir, em que a distinção moderna entre teoria e prática não tem valor”.⁴⁹ No contexto da decolonialidade, a estesia adquire um caráter polêmico que desafia o predomínio dos cânones da estética colonial:

A esteSia decolonial parte da consciência de que o projeto moderno / colonial implicou não apenas o controle da economia, da política e do conhecimento, mas também o controle sobre os sentidos e a percepção. A estética moderna desempenhou um papel fundamental na configuração de um cânone, uma normatividade que possibilitou o desdém e a rejeição de outras formas de práticas estéticas, ou, mais precisamente, outras formas de estesia, de sentir e perceber.⁵⁰

Transpondo essa ideia para a estética jurídica, a norma colonial de determinar o direito ocidental como o direito esteve e ainda está no cerne da estética de definição do direito. Em sua tentativa de definir o direito, a estética jurídica tem regularmente marginalizado outras formas de direito, e principalmente o direito que emerge do colonizado.

Sentidos e emoções têm um papel cada vez maior na prefiguração e determinação estética não ocidental, não exclusivamente masculina e decolonial.

Por sua vez, estas estéticas minoritárias estão mudando a estética como um todo. Uma forma de contextualizar essa mudança é pensar na estesia em termos de afetos.⁵¹ Os afetos foram incorporados por Espinoza e, posteriormente, pela teoria contemporânea de Deleuze e Guattari.⁵² Para os propósitos dessa análise, os afetos incluem as emoções e os sentidos gerados em um corpo, humano ou não-humano, que, entretanto, ultrapassam o próprio corpo em que emerge, levando assim ao entendimento dos afetos como manifestações pós-humanas do excesso, que ligam os corpos.⁵³ O desafio afetivo é múltiplo: primeiro, entender o afeto como uma emergência indistinguível de emoções e sentidos; em segundo lugar, tomar afetos não como qualidades de origem humana, mas como atributos pós-humanos, “a-centrais” e excessivos que, como mostro a seguir, muitas vezes se amalgamam em uma atmosfera. Assim, o afeto é pós-humano no sentido de que nem se origina nem termina necessariamente em humanos; “a-central”, no sentido de que flutua em vez de ser originando causalmente de uma fonte; e excessivo, em relação ao seu corpo de origem.

O giro afetivo traz um interesse renovado em compreender o direito esteticamente. Ao mesmo tempo, o giro afetivo nos encoraja a mover-nos da estética fundacional da definição em direção à estética da estesia, encenação afetiva do direito. A diferença entre

⁴⁸ Cf., por exemplo, a estética *queer* como uma posição ética deleuziana em COLEBROOK, *Queer aesthetics*; ou como substitutibilidade “promíscua” da arte em WILLIFORD, *Queer aesthetics*; ou estética negra *queer* em ANA-MAURINE, *Of unexplained presences, flying ife heads, vampires, sweat, zombies, and legbas*.

⁴⁹ VAZQUEZ; MIGNOLO, *Decolonial aestheSis*.

⁵⁰ VAZQUEZ; MIGNOLO, *Decolonial aestheSis*. Cf. também: transnationaldecolonialinstitute.wordpress.com/decolonial-aesthetics/.

⁵¹ Cf. meu trabalho sobre o afeto e o direito em *Spatial justice*; FLEMING, *Passions and emotions*.

⁵² DELEUZE; GUATTARI, *A thousand plateaus*.

⁵³ Para mais detalhes, Cf. PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, *Spatial justice*.

ambas foi descrita pelo alemão filósofo Gernot Böhme: “A estética na era moderna tem duas fontes: uma no racionalismo alemão, a outra no sensualismo inglês. A primeira é geralmente privilegiada na história da estética porque é aquela que culmina na estética como a teoria da obra de arte”. Böhme continua:

enquanto a estética como uma teoria da obra de arte foi substancialmente responsável pela criação de um cânone das grandes e autênticas obras – para usar os termos de Adorno – a estética do gosto [o segundo tipo de estética] preocupava-se muito mais com a educação estética ... Gosto, afinal, serve não só para julgar objetos ou obras de arte de forma adequada, mas é, antes, a capacidade de fazer distinções de todos os tipos.⁵⁴

Não seria estranho, portanto, considerar a estética inglesa a teoria estética por trás do giro afetivo. Obras de Edmund Burke, por exemplo, sobre o sublime e o belo conseguiram se infiltrar e, em certa medida, alterar o entendimento não apenas da arte, mas da estética, sem investir no estabelecimento de um *modus operandi* de apreciação da arte em si, mas sim preocupado em discernir o que é belo.⁵⁵ Da mesma forma, a definição de gosto de Joseph Addison definitivamente reúne sentidos e emoções, em um gesto que prefacia a teoria afetiva contemporânea.⁵⁶ Transpondo isso para o direito, vemos como a partir do grande questionamento do direito como direito, a estética jurídica está se movendo para a formação do gosto, e especificamente para a contextualização do desenho das distinções jurídicas (como expressões do gosto): há algum tempo, em termos de teoria do direito, a universalidade do direito tem cedido prioridade à

particularidade do contexto do julgamento.⁵⁷ Este movimento estético, em grande parte trazido pela teoria jurídica crítica, é complementado, como já mencionei, pelas práticas estéticas decolonial, feminista e queer, que visam a subverter a norma estética, bem como pelas partes da crítica e da literatura crítica sociojurídica mais orientadas para a materialidade. Esta última é influenciada pelos entendimentos de Espinoza sobre ética, que opõem moralidade universal e foco nas condições particulares do conjunto, e em particular na distribuição espaço-temporal dos corpos em relação aos quais é tomada uma decisão e é feita uma distinção de distância ou proximidade.⁵⁸ Isso sinaliza uma outra passagem que pode ser considerada paralela àquela entre a estética e a estesia: a passagem da moralidade jurídica, como uma cobertura de abrangência universalizante, à ética como um processo de tomada de decisão caso a caso.

Embora essa mudança da estética para a estesia e da moralidade para a ética, portanto, nos permita ficar mais atentos a outras estéticas, é importante não superestimar as possibilidades de ação positiva que advêm de tal mudança. Assim que nos afastamos da grande questão da definição do direito e do papel da moralidade, também nos distanciamos da possibilidade de assegurar, ainda que ilusória ou arbitrariamente, valores *a priori*. Isso significa que uma mudança em direção aos afetos e à ética exige o reconhecimento de que não podemos

⁵⁴ BÖHME, *Critique of aesthetic capitalism*.

⁵⁵ BURKE, *A philosophical enquiry into the origin of our ideas of the sublime and beautiful*.

⁵⁶ “A faculdade da alma, que discerne com prazer as belezas de um autor e as imperfeições com desgosto” (ADDISON; STEELE, *The spectator*), – embora Addison confie mais na imaginação do que em sentimentos internos puros de alguém como Shaftesbury.

⁵⁷ Cf. DOUZINAS; WARRINGTON, *Justice miscarried*.

⁵⁸ SPINOZA, *Ethics*.

mais prescrever com antecedência como o direito deve ser (e até mesmo quando continuamos prescrevendo, dificilmente somos ouvidos), mas, ao contrário, podemos apenas nos concentrar no assunto em questão, a saber, a situação particular em que o direito é invocado todas as vezes. Isto é indubitavelmente positivo e caminha na direção de um direito responsivo ao particular; um direito que escuta e entende as condições específicas, já que sempre faz parte do agenciamento dessas condições;⁵⁹ e, finalmente, um direito que renuncia aos pronunciamentos universalizantes sem, no entanto, sucumbir ao relativismo cultural ou, nesse caso, ético. Ainda assim, esse foco renovado no particular na forma de estesia também tem algumas consequências potencialmente negativas em termos de sua própria formação. Primeiro, o direito não pode mais depender de seu valor assumidamente funcional ou mesmo legitimar a violência a fim de permanecer relevante para a sociedade, mas tem que se apresentar de uma forma convincente e atraente – em outras palavras, ele deve se provar constantemente, e os meios não são necessariamente aqueles de justiça, mas, na maioria das vezes, valores mercadológicos. Em segundo lugar, e conectado ao já exposto, em sua encenação, o direito muitas vezes tem que se dissimular como não-direito. Tratarei dessas duas consequências abaixo.

4. Encenando o direito

Em seu trabalho sobre direito e estética, Costas Douzinas examinou a conexão fenomenológica entre o visual e o jurídico. Segundo Douzinas, o direito faz

a mediação entre seres e imagens, capturando esse espaço *in-between*: “reconciliando-nos à alteridade radical e introduzindo-nos à diferença, o direito ajuda a encenação imaginária do mundo para o sujeito”.⁶⁰ Contudo, ao encenar o mundo, o direito não nos reconcilia exclusivamente com a alteridade e diferença radicais. Isso ocorreria se o direito fosse considerado uma força *a priori* direcionada para o bem, objetiva e não marcada pelo contingente. Mas o direito não poderia ser seriamente pensado dessa maneira teológica. Douzinas está ciente disso quando escreve:

Tomemos o exemplo do modelo de mercado que se tornou dominante no capitalismo neoliberal. Cada vez mais vemos nossas relações com os outros e com o mundo por meio de uma imagem contratual. Um quadro fictício de promessas, acordos e contratos filtra a maneira como vemos grande parte das relações com os outros. Essa estrutura contratual está substituindo outras formas de ver as relações humanas, como simpatia, cuidado e amor. Opera tanto como *mise-en-scene*, como encenação das relações humanas, como uma tela que aborda relações, encontros e emoções de acordo com um modelo de oferta, aceitação e consideração. Embora esse modelo econômico seja encenado e artificial, ele depende da capacidade naturalizante da instituição jurídica.⁶¹

Voltarei ao ponto da encenação contratual ao longo do texto. Antes disso, no entanto, é necessária uma pequena digressão crítica para vincular a encenação com a passagem às estesias. Não há muita dúvida de que, do ponto de vista fenomenológico, o direito encena o mundo para nós. Somos o público premiado por tal encenação, o convidado de honra, mas também, e é aí que entra a ilusão fenomenológica, aqueles que podem mudar isso se assim o desejarem. Nós somos os sujeitos em um

⁵⁹ KEYWOOD, *My body and other stories*.

⁶⁰ DOUZINAS, *A legal phenomenology of images*.

⁶¹ DOUZINAS, *A legal phenomenology of images*, p. 257.

mundo cheio de objetos esperando para serem apreendidos. Nossos dispositivos de visibilidade, dentre eles o direito, incentivam e reforçam essa unidirecionalidade. Além disso, a conexão entre nós e o mundo, mediada pela intencionalidade jurídica, retém a ilusão de controle. Este é um olhar humano, afinal, e pode ser direcionado de maneira diferente.⁶²

No entanto, com a passagem da estética para a estesia, essas ilusões antropocêntricas perpetuadas pela fenomenologia não podem mais ser facilmente acolhidas. Ocorre algo muito mais enraizado. No exemplo acima, o direito não está apenas encenando o mundo para nós como principalmente ou mesmo exclusivamente contratual e, portanto, neoliberal. Em vez disso, o direito está encenando a si mesmo como contratual, alimentando assim o desejo de contratos, esse mais ilusório garantidor da liberdade jurídica. O direito não faz mais a mediação entre nós e todo o resto, mas ele mesmo se torna esse “todo o resto”, tornando-se ontologicamente um corpo além do controle humano direto.⁶³ Ao se apresentar como contratual, o direito interfere não apenas na mediação fenomenológica entre os sujeitos e o mundo, mas também na própria ontologia do mundo, tomando como certa a categoria de sujeitos. O direito encenando a si próprio significa que o mundo se torna absorvido na sua representação pelo direito: o único mundo possível é o oferecido pelo direito encenado. Não se trata apenas de uma

questão de epistemologia, ou seja, de uma perspectiva fenomenológica do mundo que pode alterar se mudar o sujeito sob o qual a percepção do mundo também recai. Pelo contrário, essa é uma intervenção no nível da ontologia: ao encenar-se, o direito altera não apenas a representação do mundo, mas o próprio mundo. E como o direito não é mais considerado *a priori*, mas apenas situacionalmente, ele não pode importar nada de seus supostos ideais de equidade e justiça nessa encenação, a menos que, é claro, isso seja o necessário nesse caso em particular.

Na maioria dos casos, no entanto, o que é “necessário” é uma perpetuação do modelo neoliberal. É o que Böhme chama de economia estética,⁶⁴ a saber, a maneira pela qual as mercadorias são encenadas:

para aumentar o seu valor de troca, as mercadorias passam a ser apresentadas de uma forma especial, recebem uma mirada, são estetizadas e se exibem na esfera da troca... na medida em que agora se aproveita sua atratividade, seu brilho, sua atmosfera: elas mesmas contribuem para a encenação, o figurino e o aprimoramento da vida.⁶⁵

Assim como qualquer outra mercadoria, o direito é embalado a fim de se tornar atraente, a ponto de seu “valor encenado”⁶⁶ se tornar muito mais importante do que seu valor inicial de troca de mercadoria. O direito encena a si mesmo através da mídia, tradicional e social, tornando-se espetacular, baseado no *Twitter* e responsivo às pressões sociais, sacrificando seu suposto mito de neutralidade por outro mito, o de valor popular. Ele se posiciona em apoio a

⁶² Cf. minha crítica da fenomenologia em *Withdrawing from atmosphere*.

⁶³ Ainda assim, sempre parte de um agenciamento em que convergem corpos humanos e não humanos. Cf. meu trabalho em *Lively agency*. Nesse sentido, o direito precisa ser repensado à maneira do pós-humanismo de Niklas Luhmann (*Law as a social system*) como um corpo autopoietico cuja conexão com a consciência humana é apenas uma questão de contingência.

⁶⁴ BÖHME, *Atmosphären*.

⁶⁵ BÖHME, *Critique of aesthetic capitalism*, p. 20.

⁶⁶ BÖHME, *Critique of aesthetic capitalism*, p. 68.

regimes tradicionais e conservadores de propriedade, e esteticamente se alinha com o velho “cânone artístico” da alta arte, embora não reconheça a arte de rua como arte.⁶⁷ Ele encena a si mesmo com a ajuda da tecnologia, tornando-se um produto de serviço dado à empresa e à inovação, informatizado e binarizado, padronizado e não contingente. Finalmente, ele encena a si mesmo pedagogicamente para se tornar um diploma mecânico que leva a bons resultados de exames e perspectivas de carreira ainda melhores, ignorando os espaços muito necessários de pensamento e crítica abertos. “A qualidade estética da mercadoria, a estética da mercadoria, atua para mostrar a vida. O capitalismo deve ser definido como a economia estética na medida em que produz primariamente valores estéticos, isto é, mercadorias que atuam como encenação da vida”.⁶⁸ A vida é, portanto, mediada pelo direito e seu valor estético, e assim, exposta através do direito.

Mas, como mencionei anteriormente, este é apenas o primeiro passo. O desenvolvimento mais importante é que a ontologia do direito, e consequentemente a vida e o mundo, mudam por causa da estetização do direito. Para simplificar, a encenação do direito é o direito. O direito nada mais é do que a enunciação de seu modo de enunciação, parafraseando Latour.⁶⁹ Não há outro direito por trás desta encenação, nem melhor ou mais grandioso, mais universal ou mais soberano que dirija a encenação e, em última análise, permaneça sólido,

confiável, valioso *per se*, em contato com sua função e necessidade social.

O palco é tudo o que existe: uma imanência desgrenhada, quebradiça e desequilibrada, incapaz de acolher até mesmo a ilusão de transcendência, de um direito melhor por vir.

5. Atmosférico

Uma forma de o direito se posicionar é por meio da construção de uma atmosfera jurídica. Partindo o giro afetivo no direito e permanecendo dentro de uma abordagem ontológica que não considera os sentidos e as emoções como atributos fenomenológicos e centrados no homem, mas sim como emergências ontológicas,⁷⁰ gostaria de sugerir que o direito é um afeto institucional, ou seja, um afeto que se torna dirigido pela atmosfera que ele próprio gera. Pois, embora um afeto seja excessivo, “a-central” e pós-humano, é regularmente manipulado ou pelo menos suavizado em uma direção institucionalizada. Na economia libidinal, Jean-François Lyotard descreve afetos como intensidades libidinais que permitem que um sistema direcione o desejo.⁷¹ Nesse sentido, afetos são regularmente explorados e canalizados para atender às necessidades consumistas, abstrações capitalistas, obediência jurídica e conciliação política.

O afeto coletivo é o elemento constituinte de uma atmosfera. Eu já defini uma atmosfera como a ontologia do excesso afetivo que emerge por, através e contra os corpos humanos e não humanos.⁷² Se o afeto é o elemento intercorpóreo que

⁶⁷ YOUNG, *Street art*; FINCHETT-MADDOCK, *In vacuums of law we find*.

⁶⁸ BÖHME, *Critique of aesthetic capitalism*, p. 68.

⁶⁹ LATOUR, *The making of law*.

⁷⁰ PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, *Spatial justice*.

⁷¹ JEAN-FRANÇOIS LYOTARD, *Libidinal economy*.

⁷² PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, *Spatial justice*.

mantém os corpos unidos, uma atmosfera é o excesso de afetos que emergem como uma espécie de ordem. Uma atmosfera é frequentemente colocada a serviço de finalidades consumistas, religiosas, políticas e outras. Acima de tudo, entretanto, uma atmosfera é projetada para promover sua própria perpetuação. Isso significa que, no momento da emergência atmosférica, os diversos afetos são instrumentalizados de forma a alimentar e preservar a atmosfera.

Assim, em uma atmosfera de opressão política e legal, os efeitos entre, digamos, vizinhos, ou entre seres humanos e propriedades, serão postos a serviço da atmosfera opressora, reforçando-a por dentro. Afetos divergentes, como resistência ou desobediência, às vezes têm o efeito de romper a atmosfera opressiva e seguir em frente; no entanto, na maioria das vezes, eles são cooptados e antecipados pela atmosfera e usados como uma maneira de reforçar a atmosfera (por exemplo, demonizando o movimento de resistência como anarquistas e assim por diante).

Para que o direito continue provando a si mesmo, ele precisa criar uma atmosfera de legalidade, justiça, universalidade, equidade e outros valores. Embora esses valores sejam essenciais para a entrega do direito, eles precisam ser espetacularizados para que o que direito seja relevante. Como já mencionei, a encenação do direito transforma-se em direito. Rancière escreve que a *mise-en-scene* era “uma arte nascida da inversão pela qual a

arte auxiliar, que deveria colocar o drama em *tableaux* e em movimento, provou ser o meio de renová-la, de fazer pensar fixamente em palavras a forma espacial que lhe convém”.⁷³ Ironicamente, essa inversão agora se tornou ontológica e ocupou todo o espaço disponível. O direito investe em “uma aparência ou figuração, dotando [isso] de uma radiância ou brilho, uma atmosfera”⁷⁴. Uma atmosfera jurídica é o cenário perfeito para a própria encenação do direito: uma vez estabelecida, a atmosfera se perpetua. Faz isso convertendo em “necessidades” os desejos dos corpos participantes.

Continuando com o tema do neoliberalismo, o direito cria uma atmosfera de liberdade contratual na qual os corpos simplesmente não conseguem ver o desequilíbrio de poder, porque são cegados pela aparente justiça e igualdade de oportunidades que está no cerne de um direito contratualizado. Esse desejo é individualista e neoliberal por excelência, e tem a ver com noções ilusórias de alcançar a liberdade pessoal através de hipotecas, promoções, novos aparelhos, calçados esportivos, bolsas da moda e assim por diante. Não se trata de sobrevivência ou cobertura de necessidades reais. Trata-se de puro consumo excedente que “raramente é referido hoje como luxo ou extravagância, porque não está mais vinculado a certos privilégios ou limitado a determinadas classes, mas agora é um dado adquirido como um padrão de vida universal”⁷⁵ — ou ao menos a

⁷³ RANCIÈRE, *Aisthesis*, p. 89.

⁷⁴ BÖHME, *Critique of aesthetic capitalism*, p. 20.

⁷⁵ BÖHME, *Critique of aesthetic capitalism*, p. 10. Este é o ponto da análise de Sloterdijk em *World interior of capital: towards a philosophical theory of globalization*, como “uma concha de luxo climatizada na qual haveria uma fonte eterna de consenso”. A afetividade do luxo encontra sua forma mais proeminente na Grande Instalação da estufa do capitalismo, aquela “violência criadora de interiores

universalidade aspirada como um padrão de vida, mesmo quando as necessidades básicas não são atendidas. Ao gerar e agir por meio de uma atmosfera, o direito corresponde às expectativas de uma sociedade consumista, ao mesmo tempo em que continua a nutrir essas expectativas para que mais do mesmo seja necessário. Uma atmosfera gera um ciclo de dependência, onde, uma vez que os supostos desejos são convertidos em “necessidades reais”, mais do mesmo é oferecido continuamente e em excesso.⁷⁶

Em um nível diferente, o direito é alimentado e, por sua vez, alimenta a crescente “necessidade” de segurança, imunização, segregação e distanciamento de riscos. Existem vários exemplos: comunidades fechadas que excluem tudo o que não pertence à estética da classe que estão promovendo enquanto criam espaços artificiais de prazeres lúdicos sem risco; shoppings que proíbem toda atividade espontânea nas ruas e imitam a cultura das ruas; “fortaleza da Europa”, que professa tolerância e respeito pelos direitos humanos, mas falha espetacularmente em lidar com as questões dos refugiados do início do século XXI: todas essas são atmosferas jurídicas projetadas com o recurso da mídia, economia, política, religião e assim por diante. Essas atmosferas são naturalizadas porque, de maneira circular e simultânea, elas criam e nutrem a suposta necessidade de segurança e imunização. O mundo

ocidental é a sua própria estufa de particionamento atmosférico, com políticas de imigração que controlam o uso de elementos como água e terra em termos de abordagens espaciais para utopias jurisdicionais ou o limite que separa o ocidente do oriente, construindo exteriores e interiores através do vidro dobrado da religião, economia, cultura e assim por diante. Frantz Fanon escreve que “o mundo colonial é um mundo dividido em compartimentos”.⁷⁷ A violência racial tem estado frequentemente no centro da engenharia atmosférica, na forma de ameaça racial (quando em atmosferas brancas) ou discriminação e opressão racial (quando em atmosferas não brancas). O trabalho de Tayyab Mahmud sobre os espaços de opressão pós-coloniais mostra isso amplamente. As favelas são construções atmosféricas nas quais a “humanidade excedente” é empilhada e mantida por meio de técnicas atmosféricas de acumulação através de desapropriação e acumulação primitiva (ou seja, o conceito de privação dos meios de subsistência de Marx).⁷⁸ Essas técnicas definem o exterior da favela como uma impossibilidade, fortalecendo assim o que pode ser descrito como pertencimento negativo, isto é, pertencente devido à impossibilidade de pertencer a qualquer outro lugar.

A atmosfera depende da evasão da racionalidade. Embora, obviamente, a racionalidade nem sempre seja uma garantia de soluções sólidas, ela pode e

do tráfego contemporâneo e dos meios de comunicação”, (SLOTERDIJK, *World interior of capital*, p. 198).

⁷⁶ Böhme aponta que “os desejos não podem ser satisfeitos permanentemente, mas apenas temporariamente apaziguados, uma vez que eles são realmente intensificados ao serem satisfeitos” (BÖHME, *Critique of aesthetic capitalism*, p. 11). Embora isso seja verdade para os tipos de desejos que poderíamos identificar como falsos desejos, e que fazem parte de uma economia de desejo que é de fato inesgotável, eles devem ser contrastados com o tipo de desejo que emerge do movimento e da pausa de um corpo, a saber, o desejo conativo de um corpo que está eticamente situado em relação a outros corpos.

⁷⁷ FANON, *The wretched of the earth*, p. 37.

⁷⁸ MAHMUD, *Surplus humanity e margins of law*.

de fato destrói a bolha de vidro atmosférica quando empregada (embora novamente de maneira convincente e atraente, ou seja, de uma forma que ainda se mantém dentro dos limites da estética atmosférica). Mas a mudança para as estesias significa que a engenharia atmosférica se baseia precisamente nesse desvio de consciência e no apelo às respostas sensoriais e emocionais. A atmosfera mobiliza todo o sensorio e sua conexão com o emocional,⁷⁹ e muitas vezes atinge o ponto de desorientação sinestésica do tipo que torna o corpo um participante ainda mais maleável.⁸⁰ Novamente, isso não torna a atmosfera mais ou menos valiosa ou, inversamente, perigosa. Isso significa apenas que esse tipo de reação pode ser mais facilmente manipulada e colocada a serviço da perpetuação atmosférica.

Talvez o ponto principal sobre a atmosfera seja que ela depende do desejo dos corpos participantes, muitas vezes em um grau extremo, de preservar o *status quo* atmosférico. O poder foucaultiano brotando de todos os lugares significa que o direito não é apenas um direito estatal de cima para baixo, mas um efeito institucional dentro e entre os corpos. Esses corpos que controlam uns aos outros e a si mesmos, mesmo na ausência de uma lei estatal de cima para baixo. O autopolicamento individual concorre com as pressões comportamentais coletivas para se encaixar, e o desejo fundamental de pertencer é explorado pela atmosfera. Uma atmosfera se apresenta como uma singularidade ontológica, bem à parte do resto do mundo, mas segura, insular,

de caráter comunitário e, além disso, emergente, mais que projetada. Em outras palavras, assim como o direito precisa se preparar, o mesmo acontece com a atmosfera: ela precisa dissimular o fato de que foi projetada para um propósito específico e, antes, parecer espontânea, emergente e até inevitável.

6. Dissimulação e retirada

O maior efeito de conjuração de uma atmosfera é sua capacidade de parecer mais emergente do que projetada. A ironia disso deve ser explicitada: mesmo uma atmosfera projetada opera dentro da atmosfera mais ampla da embalagem, brilhando, encenando-se para tornar-se atraente – em suma, dentro de uma atmosfera. Uma atmosfera projetada corre o risco de parecer forçada e, portanto, desagradável. Uma atmosfera naturalizada, que dissimula sua engenharia e veste a capa da emergência, encena a si mesma com sucesso. A autodissimulação atmosférica significa que uma atmosfera se dissimula (bem como sua origem e sua natureza não hierárquica, rizomática, intercorpórea e controladora) como não-atmosfera. Em uma atmosfera autodissimuladora, a mais realizada das atmosferas, não há nada para se ir contra: a atmosfera se converteu em moinhos de vento quixotescos.

Mas o que existe além da atmosfera? O que está por trás das paredes de vidro de um palco atmosférico, ou mesmo o que há uma vez que essas paredes foram rompidas após uma resistência bem-sucedida? Aí está o que chamei de

⁷⁹ Cf., por exemplo, meu trabalho *Atmospheres of law*, sobre a lei de propriedade intelectual e o esgotamento sensorial ocasionado por direitos autorais e patenteamento de cores, odores, texturas e assim por diante. Cf. também PAVONI, *Disenchanting senses*.

⁸⁰ KHAN, *An incitement to rape discourse* apud MARUSEK, *Synesthetic legalities*, e, de forma geral, todo o volume.

lawscape,⁸¹ ou seja, a tautologia ontológica e epistemológica do direito e da matéria. Resumidamente, não existe direito que seja imaterial, nomeadamente não espacial e não incorporado; da mesma forma, não há matéria que não emane e participe de um regime jurídico de ordem material (espacial e temporal). A principal característica do *lawscape* é que ele pode brincar com seus graus de visibilização, tornando-se totalmente visível quando necessário (por exemplo, um controle de aeroporto onde o espaço, o tempo e os corpos humanos e não humanos operam em um modo de *lawscaping*⁸² elevado que visa transportar corpos de um lado ao outro) e afastando-se da visibilidade quando um espaço mais agradável e menos obviamente legal é necessário (por exemplo, um café com mesas disponíveis para sentar, supondo que alguém peça algo). Isso significa que, dependendo do grau de visibilização, um corpo é mais ou menos capaz de manobrar o *lawscape*, ou seja, agir legal ou ilegalmente, ignorar comandos éticos e mais estritamente legais, embarcar em linhas de fuga imprevistas, excessos, conflitos ou revoltas.

Em uma atmosfera, entretanto, um corpo está de forma sonâmbula, como diria Gabriel Tarde,⁸³ seguindo não tanto um líder ou suposta autoridade quanto seu próprio desejo de fazer parte da atmosfera. Uma vez que um corpo está ligado sensorialmente e emocionalmente – o atmosférico se dirige ao estado pré-

consciente de um corpo – dificilmente há qualquer espaço para manobrar, negociar e essencialmente usar o direito (como se faria no *lawscape*) e seu efeito potencialmente transformador para posicionar-se melhor num agenciamento mais amplo. Uma atmosfera que se parece com a Cidade de Deus, onde a justiça reina suprema, tudo encontrou seu lugar perfeito e não há razão para se mover. Mas este é exatamente o efeito de congelamento de uma atmosfera, onde corpos são paralisados em uma estética abrangente de falsa pertença. Além disso, se uma atmosfera jurídica é montada com sucesso, a ausência de possibilidades jurídicas não é sentida. Isso se deve a outra grande dissimulação: o *lawscape* se retirou da atmosfera, deixando em seu lugar uma utopia supostamente anômica onde nenhuma lei é necessária, exceto para a distinção atmosférica fundamental entre o pertencimento, dentro da atmosfera, e a exclusão, fora dela.

Com isso, alcançamos o movimento mais importante da estética jurídica: o direito se dissimulando como não-direito, retirando-se de si mesmo para permanecer relevante. A estética da retirada é a exigência última de um direito que se prepara para a aniquilação. Para ser atraente, o direito precisa desaparecer, se tornar o ar, a atmosfera. Precisa não aparecer como direito, mas sim se dissimular especificamente como conforto ou segurança anômica, saúde e segurança, bom senso, moralidade da mídia, a

⁸¹ Este é um neologismo cunhado por Andreas Philippopoulos-Mihalopoulos que propõe a junção das palavras “direito” (*law*) e “paisagem” (*landscape*), trazendo a ideia de um cenário do direito que constitui e é atravessado pelas materialidades da vida ao mesmo tempo que se retira/escapa (*scape*) do/ao direito. Para mais informações sobre o conceito de “*lawscape*”. Cf.: PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, Andreas. *Spatial justice*. No Brasil, chegamos a propor o termo “parangolei” como um correlato desdobrado/transformado da palavra “*lawscape*”, cf.: REPOLÊS, Maria Fernanda *et al.*, *Parangolei*, pp. 157-179 (N. dos T.).

⁸² Remete à ideia de constituição/agenciamento do cenário jurídico (N. dos T.).

⁸³ TARDE, *The laws of imitation*.

escolha certa. Deve ser substituído por uma atmosfera do direito em ausência, onde tudo está saturado por uma lei de direção e exclusão, uma exclusão do potencial transformador e positivo do direito. A estética da retirada do direito é a estética capitalista definitiva.

7. Você gosta de anchovas?

Em maio e junho de 2015, o grupo experimental de performance *No Feedback* encenou no *London Theatre Delicatessen* uma produção envolvente que transpôs os conceitos de atmosfera para o palco. Foi-me pedido que me envolvesse desde o início de elaboração da peça, pensando nos vários palcos e tentando construir uma peça de teatro envolvente e participativa, onde o público seguiria as instruções, usaria os seus sentidos para criar distinções entre o interior e exterior, investindo essas distinções de emoções de pertencer e não pertencer, explorando seu desejo de pertencer e da mesma forma o desejo de não pertencer ao lugar onde realmente pertenciam, e assim por diante. O objetivo final da performance era traçar os passos que preparam uma sociedade para o genocídio – e preparação significava envolvimento ativo e participação no genocídio, apesar do fato de que, *a priori*, a maioria se oporia.

A seguir, tiro inspiração de alguns dos comentários (que aparecem abaixo em itálico) que a performance recebeu do público em folhas de feedback anônima que foram distribuídas após cada apresentação. Estou usando isso como um breve estudo de caso para refletir mais sobre o que expliquei até agora em termos de estética jurídica.

começou inocentemente e fui envolvido por ele

Uma pergunta simples que geralmente obtém uma resposta simples: você gosta de anchovas? Esta é a primeira distinção, aquela que divide o universo em dois: comedores de anchovas e não comedores. A performance da peça começa de uma forma aparentemente inocente. A questão não esconde nada por trás de si. É servida em uma bandeja de sorrisos e gestos suaves, mas firmes. Um escolhe, com a mão no coração ou de forma completamente leviana, e é direcionado para uma das duas extremidades opostas do espaço, uma extremidade para comedores de anchova, a outra para não comedores de anchova. A questão parece tão aleatória e irrelevante quanto vários outros eventos aleatórios em nossas vidas, como onde uma pessoa nasceu, qual a cor de sua pele, em que religião foi criada. Mas toda distinção pode ser chamada de primeira distinção.⁸⁴ Arianos contra judeus, judeus contra árabes, cristãos contra outros, ISIS contra outros: todos nós somos, em qualquer ponto no tempo, parte de múltiplas distinções. Ainda assim, somos, em qualquer ponto, moradores de apenas um lado. Você não pode comer e não comer anchovas. Morar de um lado é natural, esperado, legítimo, humano – é aceitável. Querer pertencer é aceitável. Querer um lugar seguro, uma atmosfera de conforto, também é aceitável. A questão é: o que você faz com o outro lado?

⁸⁴ BROWN, *Laws of form*.

Uma cortina é fechada. Os comedores de anchova são uma raça inferior. Argumentos convincentes sobre a deficiência de vitaminas, força do corpo acima da capacidade da mente, habilidades naturais e maior capacidade de trabalhar com o corpo são considerados mais pertinentes para comedores de anchova: eles são todos informados sobre essas questões com a levandade de informações factuais e um padrão assustadoramente familiar começa a se tornar discernível. Quando a ciência está falando, o resto de nós permanece em silêncio. Por favor, não leve para o lado pessoal. Você precisa de nossa ajuda e nós podemos ajudar. Criamos este mundo para você (e para nós), para seu benefício (e para nosso), para seu bem-estar (e para o nosso). Este mundo é a diferença. Existe um interior e um exterior, e nada mais. Nenhum outro lugar para ir. Não há real fora: há apenas dois lugares, de cada lado da distinção, pequenos universos sangrentos de uma atmosfera asfixiante, transbordando de afetos que estão a serviço da distinção.

A “escolha” não foi uma escolha. As estéticas afetivas são estéticas. A “escolha” foi baseada no sabor e no cheiro, em distinções sensoriais para as quais a racionalidade muitas vezes vem em segundo plano. Pediu-se aos comedores de anchovas que usassem um pequeno crachá cintilante na lapela, que se revelou uma verdadeira anchova, taxidermicamente elaborada, mas ainda trazendo todo o seu efeito de cheiro de peixe. Estéticas afetivas são simbólicas: você deste lado da sala, nós do outro; distância, por favor, sem cruzamentos; ajoelhe-se, volte para o chão a que pertence. Estéticas afetivas são emoções:

não tenha pena delas, você é superior; não se sinta mal, você simplesmente não é bom o suficiente e precisa de ajuda. Estéticas afetivas são direcionadas a objetivos específicos: queremos que você veja o outro lado como ele é. Comedores de anchovas: chafurdem em sua inferioridade, não se movam além de seu território designado, não retirem seu distintivo. Pessoas que não comem anchovas: por que vocês querem atravessar? Vocês têm tudo o que precisam aqui. Vocês pertencem aqui, entre seus pares. Olhem para aquele bando triste e sintam-se afortunados em seu destino. Os afetos são centripetamente dirigidos para essa distinção que tudo devora. Esta é a distinção inevitável da atmosfera.

eles me privaram da oportunidade de pensar por mim mesmo

A atmosfera em *No Feedback* mantém os corpos juntos (em ambos os lados da distinção) e separados (por meio da distinção), projetando o excesso de afeto na direção desejada. A atmosfera atrai, mas também exclui: ela queima tudo o que atravessa sua periferia, a menos que seja designado para fazer parte da atmosfera. Se for aceito neste ambiente que preparamos para você, você estará seguro, cuidado, ajudado: você encontrará sua posição correta e justa, seja comedor de anchovas ou não. Uma atmosfera é projetada para alocar e manter posições predeterminadas para cada corpo. Cada corpo conhece seu lugar e espera-se que o mantenha. Mesmo se você duvidar, você permanece. Como escreveu um crítico:

o que também me perturba é que ninguém tenta se rebelar. Ninguém se recusa a fazer nada e todos seguem as instruções. Estou inclinado a ir de novo agora que sei o que

acontece, mas para me comportar de forma diferente e realmente desafiar a estrutura do espetáculo. Parece haver muito espaço para a individualidade do público e, dentro de nossos grupos, podemos interagir. Se a produção for robusta o suficiente, ela deve ser capaz de lidar com a forma como o público opta por se comportar.⁸⁵

Os membros da produção foram preparados para o comportamento rebelde, esperando ou mesmo na expectativa de que isso acontecesse. No entanto, foi um acontecimento raro. Isso atesta o poder da atmosfera onde os mecanismos regulares de *lawscaping* não funcionam: o direito aprisiona os corpos em sua encenação retirando-se dela. O direito está longe de ser visto ou sentido. Sim, existem instruções, mas vêm de pessoas como nós, nada diferente. O direito emerge de dentro de nós, no espaço dos e entre os corpos, e nos mantém no lugar, entorpecidos pela distinção.

A engenharia atmosférica geralmente começa como distinções simples em termos de gosto, origem, classe, vizinhança, sexualidade, gênero, raça, religião. Em sua forma mais inocente, elas permanecem como distinções cotidianas para as quais cada um de nós tenta dar sentido, hesitando em aceitá-las, mas muitas vezes cedendo a elas. Em sua forma mais brutal, elas se tornam atmosferas genocidas, onde o outro lado deve morrer. Há uma sensação de ameaça vinda do outro lado, sempre perpetrada por dentro, deixando a porta entreaberta, a cortina semicerrada, a tela translúcida, os corpos em relevo: precisamos ser lembrados dos negros fora de nosso condomínio/os refugiados fora de nossas fronteiras europeias/os pobres fora de nossos clubes de tênis. E há uma sensação de integridade perpetrada por dentro, uma

união em face da ameaça de fora. Os limites se tornam mais importantes do que nunca, a exclusão se torna o único mecanismo de autopreservação e o mundo é devastado mais uma vez com múltiplas distinções dilacerando sua pele. Somos vítimas de nossos próprios desejos. Aachamos que podemos pensar por nós mesmos, mas, em vez disso, transferimos nosso pensamento para a atmosfera.

embora a barreira tenha sido removida, parecia que uma barreira ainda estava ali

A atmosfera se baseia no seu desejo e no meu desejo de alimentar a atmosfera. Seu maior triunfo é o fato de usar nossos afetos e nossos desejos para se manter. Uma coisa perfeita, lutando por sua própria perseverança, um perverso *conatus* espinoziano que aspira a se tornar Um, Deus, a Natureza: a esfera da perfeição sagrada que o Todo ingere, onde todos os corpos recebem posições em uma pirâmide teológica inescapável. Uma atmosfera existe porque nós a mantemos. Uma atmosfera projetada com sucesso se fortalece inclusive do conflito, gestos de ir contra ela, até mesmo da sua própria ruptura. Esta é a atmosfera total: não há fora nem saída real. Mesmo quando a atmosfera se retrai, como a barreira entre nossos corpos, a barreira permanece, dobrada em nossos desejos. Somos todos, comedores e não comedores, parte da atmosfera, servindo-a através do nosso desejo de permanecer. Nós somos a atmosfera.

No entanto, uma atmosfera é uma coisa frágil, difícil de projetar totalmente, frágil ao toque, imprevisível. O simples fato de ser arquitetada pelos corpos de

⁸⁵ KRESSLY, *No feedback, theatre delicatessen*.

seu surgimento a torna um evento contingente. Como Andreas Fischer-Lescano, citando Teubner, observa, “em última análise, é uma questão de ativar forças de autocura contra ansiedades coletivas, forças que encorajam “dissidência, protesto, oposição e coragem cívica contra a atmosfera paralisante de... hierarquias e contra as pressões para se conformar”.⁸⁶ Aqui está a esperança: o excesso afetivo de uma atmosfera ronda a atmosfera e a quebra por dentro. O excesso afetivo cria contingência e abre um espaço que acaba sendo usado exatamente da maneira como não deveria ser usado quando projetado. A resistência visibiliza o direito na atmosfera, expõe falsos desejos e supostas necessidades, e permite o retorno a um *lawscape* manejável, onde a encenação não é mais a única ontologia na cidade.

Referências

- ADDISON, Joseph; STEELE, Richard. *The spectator*. In: CHALMERS, Alexander. New York: Appleton, 1879.
- ARISTODEMOU, Maria. *Law & literature: journeys from her to eternity*. Oxford: Oxford University, 2000.
- BANKOWSKI, Zenon; MAUGHAM, Geoff. *Images of law*. London: Routledge, 1976.
- BARRETO, José Manuel. Ethics of emotions as ethics of human rights: a jurisprudence of sympathy in Adorno, Horkheimer and Rorty. *Law and Critique*, v. 17, n. 73, 2006.
- BATTERSBY, Christine. *Gender and genius: towards a feminist aesthetics*. Indiana University, 1994.
- BEN DOR, Oren. *Law and art: justice, ethics and aesthetics*. London: Routledge, 2011.
- BENTLY, Lionel; FLYNN, Leo. (orgs.). *Law and the senses: sensational jurisprudence*. Pluto, 1996.
- BÖHME, Gernot. *Atmosphären: Essays zur neuen Ästhetik*. Frankfurt: Suhrkamp, 2013.
- BÖHME, Gernot. *Critique of aesthetic capitalism*. Trad. Edmund Jephcott. Mimesis: Atmospheric Spaces, 2016.
- BROWN, George Spencer. *Laws of form*. [S.l.]: Cognizer Co, 1969.
- BRUNCEVIC, Merima. *Law, art and the commons*. London: Routledge, 2016.
- BURKE, Edmund. *A philosophical enquiry into the origin of our ideas of the sublime and beautiful*. Oxford University, 1998.
- CAHILL, Ann. Feminist pleasure and feminine beautification. *Hypatia*, v. 18, n. 4, pp. 42-64, 2003.
- COLEBROOK, Claire. *Queer aesthetics*. In: McCALLUM, Ellen; TUHKANEN, Mikko (orgs.). *Queer times, queer becomings*. New York: SUNY Press, 2011.
- CRAIG, Carys. Reconstructing the author-self: some feminist lessons for copyright law. *American University Journal of Gender, Social Policy & the Law*, v. 15, n. 2, pp. 1-63, 2007.
- DAHLBERG, Leif. (ed.). *Visualizing law and authority: essays on legal aesthetics*. Berlin: De Gruyter, 2012.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *A thousand plateaus: capitalism and schizophrenia*. Trad. Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota, 1988.

⁸⁶ TEUBNER, *Whistleblowing gegen den Herdentrieb?* apud FISCHER-LESCANO, *Sociological aesthetics of law*, p. 22.

- DELEUZE, Gilles. *Kant's critical philosophy: the doctrine of the faculties*. Trad. Hugh Tomlinson e Barbara Habberjam. Minnesota: University of Minnesota, 1984.
- DERRIDA, Jacques. Force of law: the mystical foundation of authority. Trad. Mary Quaintance. In: CORNELL, Drucilla; ROSENFELD, Michael; CARLSON, David Gray (orgs). *Deconstruction and the possibility of justice*. London: Routledge, 1992.
- DOUGLAS, Stacey. *Curating community: museums, constitutionalism, and the taming of the political*. Michigan: University of Michigan, 2017.
- DOUZINAS, Costas; NEAD, Lynda. *Law and the image: the authority of art and the aesthetics of law*. Chicago: University of Chicago, 1999.
- DOUZINAS, Costas; WARRINGTON, Ronnie. *Justice miscarried: ethics and aesthetics in law*. Edinburgh: Edinburgh University, 1994.
- DOUZINAS, Costas. A legal phenomenology of images. In: BEN DOR, Oren (org.). *Law and art: justice, ethics and aesthetics*. London: Routledge, 2011.
- EAGLETON, Terry. Aesthetics and politics in Edmund Burke. *History Workshop Journal*, v. 28, n. 1, pp. 53-62, 1989.
- EAGLETON, Terry. Aesthetics and politics. *New Left Review*, v. 107, pp. 21-34, 1978.
- FANON, Frantz. *The wretched of the earth*. Trad. Constance Farrington. New York: Grove Press, 1963.
- FELDMAN, Avi (org). *Imagine law. On curating*, v. 28, 2016.
- FINCHETT-MADDOCK, Lucy. In vacuums of law we find – outsider poesis in street art and graffiti. In: CHAPPELL, Duncan; HUFNAGEL, Saskia (orgs.). *Art crime handbook*. London: Palgrave Macmillan, pp. 855-880, 2019.
- FISCHER-LESCANO, Andreas. Sociological aesthetics of law. In: TEUBNER, Gunther. *Whistleblowing gegen den Herdentrieb? Ökonomie der Werte*. Metropolis, 2013.
- FISCHER-LESCANO, Andreas. Sociological aesthetics of law. *Law, culture and the humanities*, v. 16, n. 2, pp. 1-26, 2016.
- FITZPATRICK, Peter. Law like poetry: burnt Norton. *Liverpool Law Review*, v. 23 n. 3, pp. 285–288, 2001.
- FITZPATRICK, Peter. Taking place: Westphalia and the poetics of law. *London Review of International Law*, v. 2, n. 1, pp. 155-65, 2014.
- FRANCA, Marcílio. The blindness of justice: an iconographic dialogue between art and law. In: PAVONI, Andrea et al. (orgs). *Law and the senses: SEE*. London: Westminster University, 2018.
- FRANK, Jerome. Words and music: some remarks on statutory interpretation. *Columbia Law Review*, v. 47, pp. 12-59, 1947.
- GEAREY, Adam. *Law and aesthetics*. Oxford: Hart, 2001.
- GOODRICH, Peter; HAYERT, Valérie. *Genealogies of legal vision*. London: Routledge, 2015.
- GOODRICH, Peter. Critical legal theory: rhetoric, semiotics, synaesthetics. In: CHRISTODOULIDIS, Emiliós et al. *Research handbooks on critical legal theory*. Cheltenham: EE, 2019.
- GOODRICH, Peter. *Legal emblems and the art of law: obiter depicta as the vision of governance*. Cambridge: Cambridge University, 2014.

- GOODRICH, Peter. On the relational aesthetics of international law. *Journal of the History of International Law*, v. 10, pp. 321–41, 2008.
- GRANT, M. J.; STONE-DAVIS, Férdia J. The soundscape of justice. *Griffith Law Review*, v. 20, n. 4, pp. 9-62, 2011.
- GREENFIELD, Steve; OSBORN, Guy; ROBSON, Peter. *Film and the law: the cinema of justice*. Oxford: Hart Publishing, 2010.
- HALDAR, Piyel. The function of ornament in quintillian, alberti and court architecture. In: DOUZINAS, Costas; NEAD, Lynda. *Law and the image: the authority of art and the aesthetics of law*. Chicago: University of Chicago, 1999.
- HEIN, Hilde. Refining feminist theory: lessons from aesthetics. In: HEIN, Hilde. KORSMEYER, Carolyn. (orgs.). *Aesthetics in feminist perspective*. Indiana: Indiana University, 1993.
- HIRVONEN, Ari. Body politics: normative gaze, carnal intimacy and touching pain in vanessa beecroft's art. In: DAHLBERG, Leif. *Visualizing law and authority: essays on legal aesthetics*. Berlin: De Gruyter, 2012.
- ILJADICA, Marta. *Copyright beyond law: regulating creativity in the graffiti subculture*. Oxford: Hart, 2016.
- ILJADICA, Marta. Is a sculpture "land"? *Conveyancer & Property Lawyer*, v. 3, pp. 242-250, 2016.
- IRWIN, Terence. Aristotle's conception of morality. In: CLEARLY, John (org.). *Proceedings of the Boston area colloquium in ancient philosophy*. Boston: University Press of America, 1986.
- KANT, Immanuel. *The critique of pure reason*. Trad. Paul Guyer e Allen Wood. Cambridge: Cambridge University, 1998.
- KARAVOKYRIS, George. The art of law. *Law & Critique*, v. 25, n. 67, 2014.
- KEVELSON, Roberta. (org.). *Law and aesthetics*. New York: Peter Lang Inc., 1992.
- KEYWOOD, Kirsty. My body and other stories: anorexia nervosa and the legal politics of embodiment. *Social & Legal Studies*, v. 9, n. 4, pp. 4-95, 2000.
- KHAN, Ummni. An incitement to rapey discourse: blurred lines and the erotics of protest. In: MARUSEK, Sarah (org.). *Synesthetic legalities*. London: Routledge, 2016.
- KREITNER, Roy; ROSENBERG, Anat; TOMLINS, Christopher. Arts and the aesthetic in legal history. In: *Critical analysis of law*, v. 2, pp. 314-22, 2015.
- KRESSLY, Laura. No feedback, theatre delicatessen: review. *Everything Theatre*, 2015. Disponível em: <http://everything-theatre.co.uk/2015/05/no-feedback-theatre-delicatessen-review.html>. Acesso em: 15 mai. 2021.
- LARA, Ana-Maurine. Of unexplained presences, flying ife heads, vampires, sweat, zombies, and legbas: a meditation on black queer aesthetics. *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, v. 18, n. 2, pp. 347–59, 2012.
- LATOUR, Bruno. *The making of law: an ethnography of the conseil d'état*. Cambridge: Polity, 2009.
- LEIBOFF, Marett. Theatricalizing law. *Law & Literature*, v. 30, n. 2, pp. 1-17, 2018.
- LUHMANN, Niklas. *Law as a social system*. Trad. Klaus Ziegert. Oxford: Oxford University, 2004.
- LUHMANN, Niklas. *Legitimation durch Verfahren*. Frankfurt: Suhrkamp, 2006.
- LYOTARD, Jean-François. *Libidinal economy*. Trad. Iain Hamilton Grant. London: Athlone, 1993.

- MAHMUD, Tayyab. Surplus humanity and margins of law: slums, slumdogs, and accumulation by dispossession. *Chapman Law Review*, v. 14, n. 1, pp. 1-73, 2010.
- MANDERSON, Desmond; RIJSWIJK, Honni van. Introduction to littoral readings: representations of land and sea in law, literature, and geography. *Law & Literature*, v. 27, n. 2, pp. 167-77, 2015.
- MANDERSON, Desmond. *Songs without music: aesthetic dimensions of law and justice*. California: University of California, 2000.
- MANDIC, Danilo. Listening to the world: sounding out the surrounding of environmental law with Michel Serres. In: PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, Andreas; BROOKS, Victoria. (orgs.) *Research methods in environmental law: a handbook*. Cheltenham Glos: Edward Elgar, 2018.
- MARRANI, David. *Space, time, justice: from archaic rituals to contemporary perspectives*. London: Routledge, 2017.
- MCDONALD, Angus. The new beauty of a sum of possibilities. *Law and Critique*, v. 8, pp. 1-41, 1997.
- MILLIKEN, John. Aristotle's aesthetic ethics. *The Southern Journal of Philosophy*, v. 44, n. 2, pp. 319-327, 2006.
- MILOVANOVIC, Dragan. The commodity-exchange theory of law: in search of a perspective. *Crime and Social Justice*, n. 16, pp. 41-49, 1981.
- MINKKINEN, Panu; HIRVONEN, Ari. The uneasy spring in 1988: a theatrical presentation in five acts with a prologue and an epilogue. *Crime, Law and Social Change*, v. 11, n. 3, 1987.
- MOORE, Nathan; BOTTOMLEY, Anne. Law, diagram, film: critique exhausted. *Law and Critique*, v. 23, n. 2, pp. 163-82, 2012.
- MOORE, Nathan. Icons of control: Deleuze, signs, law. *International Journal for the Semiotics of Law*, v. 20, pp. 33-54, 2007.
- MORAN, Leslie; SANDON, Christie; LOIZIDOU, Elena. (orgs.). *Law's moving image*. London: Cavendish, 2004.
- MORAN, Leslie. Law's diabolical romance: reflections on the new jurisprudence of the sublime. *Current Legal Issues*, v. 7, 2004.
- MULCAHY, Linda. *Legal architecture: justice, due process and the place of law*. Londres: Routledge, 2011.
- NUSSBAUM, Martha. *Political emotions: why love matters for justice*. Boston: Harvard University, 2013.
- PARKER, James. Towards an acoustic jurisprudence: law and the long range acoustic device. *Law, Culture and the Humanities*, v. 14, n. 4, 2015.
- PARSLEY, Connal. The exceptional image: torture photographs from Guantánamo Bay and Abu Ghraib as Foucault's spectacle of punishment'. In: MANDERSON, Desmond. (org.). *Law and the visual: transitions and transformations*. Toronto: Toronto University, 2016.
- PASHUKANIS, Evgeny. *The general theory of law and marxism*. London: Pluto, 1987.
- PAVONI, Andrea et al. (orgs.). *Law and the senses book series*. London: Westminster University, 2020.
- PAVONI, Andrea. *Controlling urban events: law, ethics and the material*. London: Routledge, 2018.
- PAVONI, Andrea. Disenchanting senses: law and the taste of the real. In: PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, Andreas. *Routledge handbook on law and theory*. London: Routledge, 2018.

- PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, Andreas. (org.). *Routledge handbook of law and theory*. London: Routledge, 2018.
- PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, Andreas. Atmospheres of law: senses, affects, lawscapes. *Emotion, Space and Society*, pp. 35-44, 2013.
- PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, Andreas. Beauty and the beast: art and law in the hall of mirrors. *Entertainment Law*, v. 2, n. 3, pp. 1-34, 2004.
- PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, Andreas. Flesh of the law: material metaphors. *Journal of Law and Society*, v. 43, n. 1, pp. 45-65, 2016.
- PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, Andreas. Lively agency: life and law in the anthropocene. In: BRAVERMAN, Iruş. (org.). *Animals, biopolitics, law: lively legalities*. London: Routledge, 2016.
- PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, Andreas. Repetition or the awnings of justice. In: BEN-DOR, Oren. (org.). *Law and art: justice, ethics and aesthetics*. London: Routledge, 2011.
- PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, Andreas. *Spatial justice: body, landscape, atmosphere*. Routledge: London, 2015.
- PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, Andreas. Spatial justice. In: FLEMING, James (org.). *Passions and emotions*. New York: NYU, 2013.
- PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, Andreas. Withdrawing from atmosphere: an ontology of air partitioning and affective engineering. *Society and Space*, v. 34, n. 1, pp. 150-67, 2016.
- PICPOET. The Florence picpoems. In: PAVONI, Andrea et al. (orgs.). *Law and the senses*. London: University of Westminster, 2018.
- RANCIÈRE, Jacques. *Aisthesis: scenes from the aesthetic regime of art*. Trad. Zakir Paul. [S.l.]: Verso, 2013.
- RANCIÈRE, Jacques. *The politics of aesthetics: the distribution of the sensible*. Trad. G. Rockhill. London: Continuum, 2004.
- REPOLÊS, Maria Fernanda et al. Parangolei: como o espaço e o tempo revestem os sentidos de constituição, delineamentos de pesquisa. In: CATTONI DE OLIVEIRA, Marcelo Andrade et al. (Orgs.). *Corpos e a produção do sensível*. Belo Horizonte: Conhecimento, pp. 157-179, 2019.
- RIJSWIJK, Honni van. Towards a feminist aesthetic of justice: Sarah Kane's blasted as theorisation of the representation of sexual violence in international law. *Australian Feminist Law Journal*, v. 36, pp. 107-124, 2012.
- RONEN, Ruth. *Art before the law*. Toronto: University of Toronto, 2014.
- ROSE, Mark. Mothers and authors: Johnson v. Calvert and the new children of our imaginations. *Critical Inquiry*, v. 22, n. 3, 1996.
- SARAT, Austin et al. *Law on the screen*. Stanford: Stanford University, 2005.
- SHAVIRO, Steven. *The universe of things: on whitehead and speculative realism*. Minneapolis: University of Minnesota, 2014.
- SIMON, Jonathan; TEMPLE, Nicholas. TOBE, Renée. (orgs.). *Architecture and justice: judicial meanings in the public realm*. London: Ashgate, 2013.
- SLAUGHTER, Marty. Black and white or technicolor. *Law and Critique*, v. 18, n. 2, pp. 143-69, 2007.
- SLOTERDIJK. *World interior of capital: towards a philosophical theory of*

- globalization. *Polity Press*, pp.170-198, 2013.
- SPINOZA, Baruch. *Ethics*. Trad. George Henry Radcliffe Parkinson. Oxford: Oxford University, 2000.
- TARDE, Gabriel. *The laws of imitation*. Trad. Elsie Clews Parsons. London: Holt, 1903.
- VAN MARLE, Karin. Liminal landscape. In: VAN MARLE, Karin; MOTH, Stewart. (orgs.). *Genres of critique: law, aesthetics and liminality*. London: Sun Press, 2013.
- VAZQUEZ, Rolando; MIGNOLO, Walter. Decolonial aestheSis: colonial wounds/decolonial healings. *Social Text-Periscope*, 2013. Disponível em: socialtextjournal.org/periscope_article/decolonial-aestheSis-colonial-woundsdecolonial-healings/. Acesso em: 01 abr. 2021.
- WELCH, Evelyn. *Art in renaissance Italy: 1350-1500*. Oxford: Oxford University, 1997.
- WILLIAMS, Melanie. Euthanasia and the ethics of trees: law and ethics through aesthetics. *The Australian Feminist Law Journal*, v. 109, n. 10, 1998.
- WILLIFORD, Daniel. Queer Aesthetics. *Borderlands*, v. 8, n. 2, 2009.
- WOLFSON, Richard F. Aesthetics in and about the law. *Kentucky Law Journal*, v. 33, n. 33, 1944.
- YOUNG, Alison. *Street art, public city: law, crime and urban imagination*. London: Routledge, 2013.
- YOUNG, Carey. *Justice must be seen to be done*. New York: The Brooklin Rail, 2016.

Recebido em 10 de abril de 2021

Aprovado em 08 de junho de 2021

a.mi(g).da.lói.de [ami(g)dal'ojdi] *adj m+f Petr*
amygdaloid(al).

among a keeps a woman.

theio thief.
amigos.

of good amigos

a.mi.u.dar [amju'dar] *vi* 1 to do, happen or occur frequently. 2 to crow (cock) at the break of the day.

a.mi.ú.de [ami'udi] *adv* repeated, frequent, often.
a.mi.za.de [amiz'adi] *sf* 1 friendship, amity, affec-

tion. *fiz amizade com ele* / I have struck up a friend-

fazer amizade to make friends.
am.ne.si.a [amnez'ia] *sf med* = amnésia.

am.né.si.co [amn'eziku] *adj* Med amnesic.
am.nés.ti.co [amn'estiku] *adj* Med causing amne.

amniotic [ə'mni'ɒtɪk] *a/dj m+f* amnigenous; liv-

ing at the side of a running water.

14 [amni'otə] *sm* Zool amniota, amniote

a.mo.lan.te [amol'ãti] *sm+f* = amolador. • *adj* = amolador

a moler [amol'er] vt 1 to pulverize, to grind

loss or punishment. 6 to get bored, grow angry

2 used to, wanted, accustomed

frame, form, 2 to adjust, adapt 61 3

Nós" (Desdobramentos)]

(Amora Julia, 2018/2021)

Serigrafia e Colagem sobre papel.

Nós" (Desdobramentos)

Serigrafia e Colagem sobre papel.
Dimensões: 120 cm x 65 cm.

O filósofo e a pandemia um ano depois: entre uma epidemia inventada e a controversa defesa da vida

*The philosopher and the pandemic one year later:
between an invented epidemic and the controversial defense of life*

Daniel Arruda Nascimento*

Resumo: Escrevendo desde muito cedo sobre a pandemia que assola o mundo desde o início de 2020, bem como sobre os seus efeitos éticos e políticos, o filósofo italiano Giorgio Agamben colocou o seu nome no centro de uma polêmica internacional. Troços por ele arremessados atingiram em cheio gente desavisada com pouca visão, mas também gente com indignação experimentada e genuína. Compreendemos que o filósofo está entre o engodo de uma epidemia supostamente inventada e uma controversa defesa da vida e dos elementos que a tornam digna de ser vivida. Procuramos nas páginas que se seguem oferecer alguma inteligibilidade a respeito das ideias que se destacam no conjunto de publicações lançadas ao longo dos meses cruzando-as com o modo de produzir e com algumas das teses mais relevantes do seu projeto filosófico, organizando o texto em torno de quatro eixos principais: a defesa da vida e da liberdade, o uso do estado de exceção como técnica de domínio, a definitiva medicalização da vida contemporânea e o perecimento das

relações humanas com a consequente impossibilidade da política.

Palavras-chave: filosofia política contemporânea; Giorgio Agamben; pandemia.

Abstract: From the very beginning, Giorgio Agamben has been writing about the pandemic that devastates the world since the start of 2020, explaining, while doing so, its political and ethical effects. As a consequence, his ideas have caused an international controversy created both by writers that are short-sighted and unaware of his work as a whole and writers which are filled with genuine indignation. Indeed, we understand that Agamben is currently in a situation divided by the narrative of an epidemic supposedly imagined and the controversial protection of life and the elements that allow it to be considered dignified. That being the case, this paper aims to cast a light on Agamben's conceptualizations, especially those which have been recently published, connecting them with the main relevant aspects of his



Este é um artigo publicado em acesso aberto (Open Access) sob a licença Creative Commons Attribution, que permite uso, distribuição e reprodução em qualquer meio, sem restrições desde que sem fins comerciais e que o trabalho original seja corretamente citado.

* Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas. Professor Associado do Instituto de Ciências da Sociedade da Universidade Federal Fluminense. Professor permanente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo. E-mail: danielarrudanascimento@id.uff.br

philosophical project. Accordingly, this work is organized around four central ideas: the protection of life and liberty, the use of the state of exception as a technique of domination, the definitive medicalization of human life, and the perishment of human relations as a result of the current politics.

Keywords: contemporary political philosophy; Giorgio Agamben, pandemic.

Passado um ano do início da pandemia e dos textos inaugurais da querela que colocou o nome de Giorgio Agamben no centro de uma polêmica internacional, com a publicação em 26 de fevereiro de 2020 do texto *L'invenzione di un'epidemia* (tanto no jornal italiano *Il Manifesto: quotidiano comunista* quanto na sua coluna junto à página eletrônica da editora parceira *Quodlibet*), procuremos compreender quais as principais ideias que pululam no conjunto de publicações que se seguiram ao longo dos meses e como elas se cruzam com o modo de produzir e com algumas teses mais relevantes do seu projeto filosófico¹. O argumento principal destas linhas é que o filósofo está em algum lugar entre o engodo de uma epidemia supostamente inventada e uma controversa defesa da vida e dos elementos que a tornam digna de ser vivida. Isto para responder ao título da coletânea que o mesmo autor lança em meados de 2020, recolhendo os escritos que publicou ao longo do primeiro semestre e estabelecendo um ponto final provisório, seguido por um relativo momento de silêncio e quebrado alguns meses depois. O livro recebeu o curioso título *A che punto siamo? L'epidemia come politica*. Nele há uma evidente intenção de recolher em uma única publicação os

seus escritos sobre a pandemia e o momento em que vivemos, para que sejam lidos em conjunto, e de promover uma revisão sobre as reflexões que havia dado curso até então, especialmente no que se refere às consequências éticas e políticas da pandemia e das medidas restritivas sanitárias para o nosso mundo. Com esta revisão, contudo, o filósofo não pretende admitir recuos ou reconhecer que pode ter se expressado mal em alguns momentos, notadamente no início da pandemia, quando ainda não era possível prever o tamanho da catástrofe. O filósofo tem a intenção de reafirmar que a pandemia é um pretexto para que os poderes que governam o mundo demonstrem sem devaneios que os paradigmas das democracias burguesas chegaram ao fim e não são mais adequados às suas novas exigências, que a deflagração de um planetário e duradouro estado de exceção está a abolir o resto do que possuíamos de garantias constitucionais, que a medicalização da vida humana estabeleceu definitivamente a religião da saúde e um novo terrorismo amparado pelo dispositivo da biossegurança, que as relações sociais que se instalam a partir de agora e parecem não ter ponto de retorno serão mediadas exclusivamente pelo distanciamento e pelas novas tecnologias digitais (com efeitos que ainda estão no âmbito das conjecturas). Serão esses os quatro eixos que irão nos orientar mais adiante nas páginas que se seguem.

Em recente entrevista publicada por revista científica da área de conhecimento das biológicas, nessa trajetória do ano passado que o levou ao ponto em que está, ao responder a uma pergunta final sobre o desenvolvimento de formas de resistência à transformação

¹ AGAMBEN, *L'invenzione di un'epidemia*, [s.p.].

do mundo, Giorgio Agamben salienta que é “um filósofo, não um estrategista”. É evidente, ele continua, que “a clara consciência da sua situação é a primeira condição para que alguém encontre um caminho de saída”.² Gesto típico de Agamben é apresentar-se com um provocador, seu maior mérito está em ter a coragem de esgarçar conceitos, levantar questões que invertam ângulos de observação, que causem alguma bagunça intelectual e nos exija o exercício de resposta, mesmo que precárias ou provisórias.³ Em gestos maiores e em gestos menores. O seu ingresso na vitrine filosófica mundial é catapultado pelas teses lançadas na introdução de *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita* de que a biopolítica é tão antiga quanto a soberania,⁴ de que o *homo sacer* deve ser compreendido como o paradigma da vida política moderna,⁵ de que o estado de exceção é o fundamento oculto de todo o sistema jurídico-político⁶ e de que há uma íntima solidariedade entre democracia e totalitarismo.⁷ Na primeira página do livro, para tratar do paradoxo da soberania e da função da exceção, com a mediação da figura do soberano enquanto monopólio da decisão política, o filósofo italiano se utiliza de uma passagem de *Teologia política* de Carl Schmitt que reproduz um

trecho de um livro escrito por Søren Kierkegaard, endossando a sua apresentação como teólogo, mesmo sabendo, suponho eu, que o trecho não está publicado em nenhum tratado teológico.⁸ A defesa da exceção como a melhor explicação e prova para a regra geral, que para Carl Schmitt terá uma validade teológica e política seminal, no *corpus* do filósofo dinamarquês estará em texto literário assinado por um pseudônimo que não é um teólogo. O autor de *A repetição* é Constantin Constantius, um pseudônimo que parece estar majoritariamente no estado ético, se considerarmos *Os estádios sobre o caminho da vida*, que tem uma vida estável e “não é capaz de executar um movimento religioso”,⁹ não o teólogo protestante Søren Kierkegaard. Constantin Constantius escreve sobre a exceção para defender o seu jovem amigo poeta que não pode se casar por quem está apaixonado e foge. Em *Opus Dei: archeologia dell’ufficio*, obra de Agamben cujo próprio título já é em si uma provocação (porque flerta ironicamente com o nome de uma organização cristã conservadora), a pesquisa arqueológica sobre o termo grego *leitourgia*, sobre a sua adoção terminológica pelos rabinos que traduziram os textos sagrados hebraicos para o grego e sobre o seu uso cultural

² PENSOTTI, *Where is science going?*, p. 109, tradução nossa.

³ A entrevista citada é realizada por Andrea Pensotti pela Università Campus Bio-Medico di Roma. Avalio que o entrevistador acerta no seu texto introdutório ao incluir algumas perguntas provocativas, bem ao espírito do filósofo que entrevista: “Agamben ilumina os riscos ligados à emergência do conceito de ‘biossegurança’, o bloqueio de todas as atividades sociais com o objetivo de preservar a ‘vida biológica’. Quão longe pode ir a sociedade para defender a vida biológica? Quão longe pode a política se estender para controlar igualmente sociedade e vida biológica dos cidadãos?” (PENSOTTI, *Where is science going?*, p. 105, tradução nossa). Todavia, considero que cometa um erro o entrevistador ao afirmar, contra o melhor espírito filosófico, que a maioria das reações negativas aos escritos de Agamben sobre a pandemia contém “argumentos viciados por (imencionáveis) preconceitos ideológicos” (PENSOTTI, *Where is science going?*, p. 105). Há crítica genuína e inteligente na praça.

⁴ AGAMBEN, *Homo sacer*, p. 9.

⁵ AGAMBEN, *Homo sacer*, pp. 11-12.

⁶ AGAMBEN, *Homo sacer*, p. 12.

⁷ AGAMBEN, *Homo sacer*, p. 14.

⁸ AGAMBEN, *Homo sacer*, pp. 19-21.

⁹ KIERKEGAARD, *A repetição*, p. 92.

posterior pela tradição eclesiástica cristã, não aparece sem que o filósofo italiano mencione que *liturgia*, além designar na origem *prestação pública*, podia designar igualmente a reprodução sexual e os trabalhos de uma prostituta.¹⁰ Ao final de *Nudità*, Agamben interrompe um texto explicativo sobre o sábado e a inoperosidade para dizer que “hoje, apesar da ênfase um pouco nostálgica que ainda a circunda, a festa não é algo que se possa experimentar de todo em boa fé”, estaríamos no nosso século na “condição de quem quisesse dançar sem escutar mais a música”, mesmo que continuemos a “realizar os mesmos gestos que aprendemos com os nossos avós”, mesmo que a gente “cubra a perda da música com o estrondo das discotecas e dos autofalantes”,¹¹ o que no contexto do livro adquire mais uma vez um tom obviamente provocativo. São esses alguns exemplos entre muitos outros que poderiam ser mencionados.¹²

Detectado pela primeira vez em dezembro de 2019 na importante cidade de Wuhan entre o centro e o sudeste chinês, a nova cepa de coronavírus denominada Sars-Cov-2 deu origem a uma epidemia que alcançou, pelos pronunciamentos da Organização Mundial da Saúde, agência subordinada à Organização das Nações Unidas, o patamar de *emergência de saúde pública de âmbito internacional* em 20 de janeiro de 2020 e a classificação de *pandemia*

no dia 11 de março de 2020. Pouco mais de um ano depois, mesmo com a adoção de cuidados sanitários e medidas de isolamento social determinadas por muitas organizações governamentais em todo o mundo e o desenvolvimento de vacinas que, se distribuídas corretamente, diminuem a possibilidade de agravamentos de saúde e morte, assim como a disseminação do vírus por pessoas contaminadas, a pandemia parece estar longe do controle.¹³ Nesse cenário, Giorgio Agamben publica o texto *La nuda vita e il vaccino*, trazendo para o título da intervenção, como já havia feito em outras ocasiões ao longo do período, um conceito de alta relevância em sua obra filosófica. Com a acidez que parece ter adquirido uma forma definitiva ao longo do período, mais uma vez o texto é irônico e questiona locutores privilegiados, entre eles, filósofos, religiosos, políticos, economistas e cientistas.

Algumas vezes nas minhas intervenções evoquei a figura da vida nua. Parece-me de fato que a epidemia mostra indubitavelmente que a humanidade não crê mais em nada senão na preservação da nua existência como tal a qualquer preço. A religião cristã, com as suas obras de amor e de misericórdia e com a sua fé que se estende até o martírio, a ideologia política com a sua incondicionada solidariedade, até a confiança no trabalho e no dinheiro parecem ficar em segunda ordem não apenas quando a vida nua vem ameaçada, ainda que na forma de um risco

¹⁰ AGAMBEN, *Opus dei*, pp. 13-14.

¹¹ AGAMBEN, G. *Nudità*, pp. 149-150.

¹² Outro exemplo clássico, envolvendo uma polêmica midiática pitoresca, concerne à repercussão que adquiriu o texto *Que l'empire latin contre-attaque!*, publicado em março de 2013 no *Libération*, após tradução do original italiano, especialmente em virtude do título escolhido pelos editores. Embora alguma confusão com o título tenha despertado paixões não esperadas por Agamben, ele admite o tom provocativo do texto que quer questionar as bases puramente econômicas segundo as quais se constituiu a União Europeia e, em última análise, a afirmação da crise como instrumento de dominação. Cf. entrevista a Dirk Schümer, em *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (THE ENDLESS..., Verso, [s.p.]).

¹³ No momento em que escrevo estas linhas, relatórios internacionais informam 153 milhões, 385 mil e 138 casos de contaminação e 3 milhões, 213 mil e 308 óbitos pelo novo coronavírus. COVID-19..., *World Meters*, [s.p.]. Com números certamente subnotificados e em segundo lugar entre os países que informam os seus números, o Brasil superou no final do mês de abril a marca de 400 mil mortes pela Covid-19.

cuja entidade estatística é instável e deliberadamente indeterminada.¹⁴

O argumento, repetido à exaustão ao longo do período pandêmico em diversos textos e com alguma variação, é que a defesa da vida contra o novo coronavírus autorizou todo tipo de arbitrariedades. As ações dos governos soberanos que mudaram a realidade social ordinária, em empreitada biopolítica e apoiadas em algum despotismo científico, teriam cancelado tudo o que envolve a vida humana em nome da mera preservação da vida biológica, mesmo que o que dela reste não seja mais compatível com o que se espera de uma vida humana. Tendo na modernidade os homens esquecido e removido a sua relação com a esfera da morte, para habitar apenas a terra dos vivos, “o que temos hoje sob os olhos é a extrema deriva dessa remoção da morte: para salvar a sua vida de uma suposta e confusa ameaça, os homens renunciam a tudo o que a rende digna de ser vivida”.¹⁵ Esse é então o primeiro libelo apresentado por Agamben: as limitações da liberdade impostas pelos governos. Presentes desde o seu primeiro texto, as restrições a liberdades e a direitos, a suspensão das mobilidades, das reuniões e das manifestações, de eventos culturais e religiosos, de aulas e demais serviços educacionais, de concursos públicos, bem como a aplicação de um estrito sistema de vigilância no qual o possível portador do contágio recebe uma marca especial, serão o objeto da reclamação do

filósofo.¹⁶ Segundo o seu incômodo regional, “os italianos estão dispostos a sacrificar praticamente tudo, as condições normais de vida, as relações sociais, o trabalho, até mesmo as amizades, os afetos e as convicções religiosas e políticas frente ao perigo de adoecer”.¹⁷ A pandemia não apenas parece ter anulado os princípios constitucionais importantes, mas provocou o fim de um mundo humano, destruiu definitivamente “as democracias burguesas, fundadas nos direitos, nos parlamentos e na divisão de poderes”.¹⁸ Estaríamos nós diante de um lamento?

Para aqueles que se acostumaram a auferir forças críticas do pensamento e dos escritos do polêmico filósofo, é no mínimo curioso que Agamben reclame do fim das democracias burguesas, escreva desta maneira direta e sem rodeios, se toda a filosofia crítica impulsionada pela produção do programa *Homo sacer* reflete justamente uma denúncia das obscuridades, das fragilidades e das enganações dos sistemas políticos hegemônicos. Mais especificamente, é comum encontrar nas suas publicações uma obsessão pelas dissimulações políticas, um esforço para arrancar das sombras as faces ocultas que determinam a vida política. A maior delas talvez seja justamente aquela que revela a “contiguidade entre democracia de massa e Estados totalitários”, que não tem a forma improvisa de uma mudança brusca porque “antes de emergir

¹⁴ AGAMBEN, *La nuda vita e il vacino*, [s.p.]. No primeiro volume da série *Homo sacer*, o autor frisa que o princípio do caráter sagrado da vida não existia entre os gregos, a vida foi considerada sagrada, com o sentido que atribuímos hoje, em data posterior. AGAMBEN, *Homo sacer*, pp. 74-75. Passado o momento romano no qual vida sagrada era uma condenação, hoje a vida é indistintamente sagrada porque pertence à esfera divina e é sagrada porque é fonte de direitos e deve ser preservada.

¹⁵ AGAMBEN, *Gaia e Ctonia*, [s.p.].

¹⁶ AGAMBEN, *L'invenzione di un'epidemia*, [s.p.].

¹⁷ AGAMBEN, *Chiarimenti*, [s.p.].

¹⁸ AGAMBEN, *Nuove riflessioni*, [s.p.] Cf. também Fase 2 de 20/04/2020. Nesse último texto, o filósofo denuncia especificamente a discriminação por idade imposta pelas restrições de circulação anunciadas pelas autoridades locais e a obrigatoriedade de realização do mapeamento sorológico para toda a população. AGAMBEN, Fase 2, [s.p.].

impetuosamente à luz do nosso século, o rio da biopolítica [...] corre de modo subterrâneo, mas contínuo”.¹⁹ Apenas tendo isso em mente, “é possível compreender a rapidez, de outra maneira inexplicável, com a qual no nosso século as democracias parlamentares puderam cair em Estados totalitários e os Estados totalitários converterem-se quase sem solução de continuidade em democracias parlamentares”.²⁰ Como lamentar o fim das democracias burguesas se no fundo elas são, com o perdão da expressão, mais do mesmo? Em outra passagem, o filósofo chega a afirmar que “nas democracias modernas é possível dizer publicamente o que os biopolíticos nazistas não ousavam dizer”,²¹ cá entre nós, uma frase profética para o Brasil que vivemos agora. Não parece haver no nosso vocabulário político atual palavra mais vã que *democracia*. Segundo o autor, somos “as primeiras gerações que vivem a própria vida coletiva sem o vínculo do juramento” onde “qualquer coisa como uma experiência política se torna sempre mais precária”.²² Democracia (ou a política em que tentamos viver) é uma palavra vazia.²³ Nossas democracias não significam democracias, esse sempre foi um ponto de consenso no curso de sua obra.

Outro aspecto relevante na argumentação de Giorgio Agamben, igualmente presente desde o primeiro texto, publicado no mesmo dia 26 de fevereiro no jornal italiano *Il Manifesto*

com o título *O estado de exceção provocado por uma emergência imotivada*, consiste na exposição da figura do estado de exceção como elemento explicativo para o quadro inaugurado pela pandemia. O regime de distanciamento social e a suspensão de direitos individuais e coletivos como consequência da pandemia mostram “mais uma vez a crescente tendência de usar o estado de exceção como paradigma normal de governo”.²⁴ Não apenas isso, “a epidemia mostrou claramente que o estado de exceção, a que os governos nos familiarizaram há tempos, se tornou a condição normal”.²⁵ Diante do clima de pânico instaurado pelas grandes mídias e pelos governos, da disseminação do clima de medo e insegurança, das reivindicações de emergências e necessidades, a defesa da vida se tornaria o pretexto ideal para a escalada da exceção, permitindo até mesmo o esvaziamento das resistências que costumam atrasá-la ou, eventualmente, impedi-la. As costumeiras medidas de exceção, que na obra do filósofo italiano revelam uma relação originária entre soberania e exceção,²⁶ ou entre Direito e violência,²⁷ que na sua aplicação corriqueira pelos governos configuram um estado de exceção permanente sempre mais evidente,²⁸ concorrem para difundir a ideia de que, assim como há algum tempo todo cidadão pode ser considerado um terrorista em potencial, todo indivíduo seja agora considerado um contaminador em potencial, tenha ele os

¹⁹ AGAMBEN, *Homo sacer*, p. 133.

²⁰ AGAMBEN, *Homo sacer*, p. 134.

²¹ AGAMBEN, *Homo sacer*, p. 184.

²² AGAMBEN, *Il sacramento del linguaggio*, p. 96.

²³ AGAMBEN, *Il fuoco e il racconto*, p. 73.

²⁴ AGAMBEN, *Lo stato d'eccezione provocato da un'emergenza imotivada*, [s.p.].

²⁵ TRUONG, *Giorgio Agamben*, [s.p.].

²⁶ AGAMBEN, *Homo sacer*, pp. 23-24.

²⁷ AGAMBEN, *Homo sacer*, pp. 36-45.

²⁸ AGAMBEN, *Stato di eccezione*, pp. 110-111.

sintomas da doença ou seja ele um assintomático, liberando os poderes constituídos para estimular e promover contra eles todo tipo de tratamento desumano.²⁹ Dois textos publicados no início do segundo semestre, quando a pandemia já havia demonstrado que seria duradoura e as melhores esperanças da população já se haviam dissipado, procuram colocar ênfase na naturalização do medo, com a consequente perda das coisas do mundo e da capacidade de reflexão, e na recuperação da tradicional vinculação teórica entre estado de exceção e ditadura, para concluir ironicamente, em resposta a um jurista que havia publicado um artigo de jornal em defesa das medidas do governo italiano, que os juristas não são mais do que “burocratas a quem incumbe somente o fardo de justificar o sistema em que vivem”.³⁰ Em preciosa revisão, atingindo aquela clareza que apenas quem está submetido a um contínuo bombardeio de ideias é capaz de exprimir, temos outro texto do início deste ano de 2021. Cito-o inteiro, ainda que seja um pouco longo para essas páginas.

A questão se os governos se servem conscientemente da pandemia para declarar um estado de exceção que reforça os seus poderes além de todo limite ou se eles não possuíam outra alternativa que a emergência está mal posta. O que ocorre hoje, como em qualquer crise histórica decisiva, é que as duas coisas são ambas verdadeiras: o uso do estado de exceção como um estratagema e a impossibilidade de governar de outra forma coincidem. O soberano, agindo de modo absolutamente arbitrário, está ao mesmo tempo constringido à decisão incessante sobre a exceção que lhe define em última análise a natureza. A época que estamos vivendo é, assim, aquela em que a

ilegitimidade dos poderes que governam a terra aparece em plena luz: porque perderam toda a possibilidade de se configurar em uma ordem simbólica reconhecível, eles são obrigados a suspender a lei e os princípios constitucionais que poderiam defini-los. O estado de exceção se torna nesse sentido o estado normal e quem governa não pode de nenhuma maneira governar inversamente. É talvez possível que o estado de exceção seja formalmente revocado: mas um governo de salvação nacional como aquele que está se configurando, no qual toda oposição cessa, é a continuação perfeita do estado de exceção. O nosso diagnóstico de um definitivo declínio da era das democracias burguesas está invariavelmente confirmado. Resta observar até quando a suspensão da política e a emergência como paradigma de governo podem durar sem assumir uma forma diversa do terror sanitário sobre o qual até agora estão fundados.³¹

A racional ambivalência do Direito, que oferece abrigo e ao mesmo tempo dispara a violência, traduz um tema bastante explorado na obra de Giorgio Agamben. Estando oficialmente deflagrado o estado de exceção ou não, o Direito é simultaneamente um eficiente instrumento de proteção e um dissimulado acelerador de desigualdades sociais, realiza a justiça e discrimina grupos indesejáveis, pode proteger como nenhum outro, mas pode igualmente fazer girar uma máquina letal. Não são poucas as ocasiões nas quais essa ambiguidade do direito aparece, a sua *dupla face*: “os espaços, as liberdades e os direitos que os indivíduos adquirem no seu conflito com os poderes centrais preparam simultaneamente toda vez uma tácita, porém crescente, inscrição de suas vidas na ordem estatal, oferecendo assim um novo e mais temível assento ao poder soberano do qual desejariam liberar-se”.³² A máquina providencial

²⁹ AGAMBEN, *Contagio*, [s.p.]. Estando já presente em *Che cos'è un dispositivo?*, de 2006, essa ideia de que todo cidadão é um terrorista em potencial é explorada sobretudo a partir dos textos e entrevistas publicados a partir de 2014 e 2015, quando o Estado Securitário é frequentemente pautado e o recrudescimento das ações governamentais de combate ao terrorismo se faz presente.

³⁰ AGAMBEN, *Che cos'è la paura?*, [s.p.] e AGAMBEN, *Stato di eccezione e stato di emergenza*, [s.p.].

³¹ AGAMBEN, *L'arbitrio e la necessità*, [s.p.].

³² AGAMBEN, *Homo sacer*, pp. 133-134.

que serve de modelo paradigmático para o governo do mundo, unindo teologia e economia, ontologia e práxis, lega à governamentalidade moderna, como nunca tributária dos sistemas jurídicos, a habilidade de agregar e desagregar em movimentos dúbios.³³ Tudo isso infere um estado de vida muito próximo da realidade brasileira. Para além das imensas zonas de abandono e dos dispositivos de exceção conhecidos, o funcionamento ambíguo do Direito está presente inclusive na nossa literatura documentária. Na sua obra de 1911, mas em ambiente que retrata o segundo governo da nossa jovem República, Lima Barreto faz do seu protagonista o herói da integridade e da inocência contra um sistema de respostas dúbias, a vítima perfeita para um governo de gente e leis maliciosas. Tendo dedicado toda a sua vida ao estudo e à exaltação das qualidades brasileiras, diante do fracasso de seus empreendimentos na agricultura do sítio que havia adquirido com a melhor das boas vontades patrióticas e diante das exigências da postura municipal que, motivada politicamente, exigia do pequeno proprietário a limpeza das testadas em todo perímetro do terreno que confrontava com via pública (algo impensável enquanto era desconhecido das autoridades locais), Policarpo Quaresma tem o pensamento iluminado e começa a perceber que o Direito não tratava a todos com igualdade, ou melhor, que o Direito funcionava ao mesmo tempo como um baluarte da ordem e um instrumento de tortura a depender de sua manipulação. Com o impacto da recepção do papel oficial, “a luz se lhe fez no pensamento... Aquela rede de leis, posturas, de códigos e de

preceitos, nas mãos desses regulotes, de tais caciques, se transformava em potro, em polé, em instrumento de suplícios para torturar os inimigos, oprimir as populações, crestar-lhes a iniciativa e a independência, abatendo-as e desmoralizando-as”.³⁴

Desde a publicação dos primeiros volumes do projeto filosófico *Homo sacer*, havia ficado claro que, embora a necessidade não tenha lei, isto é, a necessidade possa surgir em qualquer lugar e a qualquer tempo, por inumeráveis razões e em alguma medida por razões indetermináveis, a prática da criação voluntária de um estado de emergência pelos governos soberanos, a fim de aumentarem os seus poderes até o fim dos limites, tornou-se comum na contemporaneidade.³⁵ Isto significa que as emergências são em grande parte criadas pelos poderes estatais que as devem combater, quando há interesses hegemônicos na instalação do estado de exceção e na consequente suspensão de direitos e garantias constitucionais. Giorgio Agamben fará então largo uso dessa semântica nos textos polêmicos que o trouxeram para o centro do debate sobre a pandemia. A novidade na sua argumentação, entretanto, é que ele insiste na inconsistência dos dados e dos números que tornam o impacto gerado pelo novo coronavírus uma pandemia. A começar pelo título da sua primeira intervenção, que inclui inclusive uma classificação da doença ocasionada pelo coronavírus como *gripe normal*, não são poucos os textos nos quais o filósofo questiona não apenas as autoridades sanitárias, os cientistas e os médicos, mas os dados e os números divulgados pelos órgãos oficiais e pela grande mídia

³³ AGAMBEN, *Il regno e la gloria*, pp. 157-158.

³⁴ LIMA BARRETO, *Triste fim de Policarpo Quaresma*, p. 143.

³⁵ AGAMBEN, *Stato di eccezione*, p. 11.

jornalística. Em um deles, por exemplo, ele realiza uma aproximação bastante controvertida dos números da pandemia para comparar causas de mortes na Itália, colocando a discussão sobre o tabuleiro de uma reflexão sobre o verdadeiro e o falso (que, convenhamos, serve como coringa), reivindicando para si a verdade.³⁶ Em outro, já de janeiro deste ano, ele chega a insinuar a comparação entre a pandemia e uma realidade fantasmagórica.³⁷ Cabendo a nós alguma palavra sobre o assunto, penso ser desajustada a seleção de fontes patrocinada pelo filósofo. Se há dados e números inconsistentes, se há governos e profissionais da saúde que os manipulam e se há uma grande mídia fazendo o trabalho sujo de sempre, há também fontes confiáveis e gente muito séria trabalhando. Equívocos podem ser cometidos por aqueles que se arriscam a refletir sobre o nosso mundo humano: penso que já passou da hora do filósofo admitir que a pandemia existe, constitui um cenário grave e não foi simplesmente inventada por quem quer que seja. Como escreve Jean-Luc Nancy (embora reconheça a intensidade da exceção no mundo atual): não é razoável tratar o novo coronavírus como o vetor de uma gripe ordinária, não é preciso errar o alvo.³⁸ Mais do que isso, devemos admitir que em alguns casos, justamente porque vivemos em sociedade, é salutar aceitar restrições de liberdade, se foi exatamente o estabelecimento de regras e os limites impostos à liberdade natural que permitiram a vida humana comum, o que pode ser confirmado em filósofos tão

diferentes como Thomas Hobbes ou Friedrich Nietzsche.

A *medicalização da vida* constitui um tópico incontornável na trajetória filosófica de Agamben, especialmente nos momentos em que se evidencia o nítido horizonte teórico biopolítico. O seu retorno ao centro da discussão tensionada pelo filósofo ocorre em grande estilo, uma vez que a pandemia colocou em foco a ação de médicos e cientistas, visto que as ações governamentais de controle e vigilância são concebidas a partir de consultas a organismos de saúde pública e epidemiologistas. Quanto poder de decisão não adquiriu a ciência e a medicina durante a pandemia? Imiscuindo-se dessa maneira desde pelo menos o século dezoito, agora com o abuso do vocabulário escatológico, a ciência assumiu inapelavelmente o lugar da religião do nosso tempo.³⁹ No confronto ocidental entre sistemas de crença (entre o cristianismo, o capitalismo e a ciência), a medicina, enquanto parte prática da ciência que se exerce sobre o corpo humano, teria se afirmado como uma nova religião.⁴⁰ De acordo com o filósofo italiano, por um lado a medicina mobiliza os conceitos biológicos conforme uma exasperada oposição dualística entre doença e cura, elegendo os seus inimigos e o regime de convivência com eles, por outro, as práticas de medicalização da vida se tornam cada vez mais permanentes e onipresentes na sociedade, cada vez mais obrigatórias, a exigir cuidados e remédios contínuos

³⁶ AGAMBEN, *Sul vero e sul falso*, [s.p.]. Cf. também AGAMBEN, *Nuove riflessioni*, [s.p.], publicado originalmente em um jornal com o sugestivo título de *La Verità, Alcuni dati* e AGAMBEN, *Dì che colore è la notte?*, [s.p.].

³⁷ AGAMBEN, *Una profezia di Lichtenberg*, [s.p.].

³⁸ AGAMBEN, *Eccezione virale*, [s.p.].

³⁹ AGAMBEN, *Riflessioni sulla peste*, [s.p.]. O caso brasileiro de um governo que nega deliberadamente a ciência parece ser um caso isolado, ou pelo menos icônico. Quiséríamos nós que a ciência tivesse adquirido algum poder e reconhecimento nesse processo.

⁴⁰ AGAMBEN, *La medicina come religione*, [s.p.].

para o corpo. A medicina que toma o lugar da religião teria ainda criado um estado de crise permanente, no qual a saúde é sempre adiada rumo ao futuro incerto, autorizando um estado constante de combate (assim como o pecado é um estado de crise permanente, poderíamos acrescentar). Assim, preocupação crescente em nossa sociedade é a criação de corpos que exigem uma contínua manipulação para fins produtivos e estéticos, mas, acima de tudo, corpos dependentes de cuidados especializados – o que, no fundo, envolve a consideração sobre o valor da vida. Do interior da estrutura biopolítica fundamental emerge a materialidade da decisão sobre a vida, sobre a vida que merece ser vivida e sobre a vida indigna de ser vivida.⁴¹ A assim denominada medicalização da vida define, seleciona e classifica *vida*, desistindo do resto, abandonando as sobras, obliterando as margens, em nome do progresso científico e biológico (interessado, na esmagadora maioria das vezes). Como se não bastasse, precisamos reconhecer que “é sempre perigoso confiar aos médicos e cientistas decisões que, em última análise, são éticas e políticas”.⁴² Apesar de possuírem alguma boa-fé, a história o demonstra com evidências, os cientistas particularmente podem se deixar conduzir em suas pesquisas e seus experimentos com vistas ao progresso científico supostamente neutro, deixando em segunda ordem, consciente ou inconscientemente, princípios éticos ou políticos. Se o terreno mais fértil hoje para essas questões está no campo da genética e da reprodução, bem como nos campos da produção de drogas e armas, o arquétipo mais estridente ainda é o

caso do uso da medicina pelo regime nacional-socialista no qual “a integração entre medicina e política, que é uma das características essenciais da biopolítica moderna, começa a assumir a sua forma consumada”,⁴³ quando cobaias humanas foram experimentadas largamente, quando “o médico e o cientista movem-se naquela terra de ninguém em que, outrora, somente o soberano podia penetrar”.⁴⁴ Infelizmente, os cantões esquecidos do planeta, sobretudo no continente africano, nos quais mulheres e homens miseráveis servem de cobaias às indústrias farmacêuticas, por exemplo, ainda não cativaram suficientemente a atenção dos que procuram conceber limites éticos e políticos ao desenvolvimento científico.

Depois de um intervalo de aproximadamente dois meses, Agamben volta a escrever retomando com maior vigor um ponto que já havia traçado no texto que interpela o *distanciamento social*. Logo no início da pandemia já era possível perceber que o regime de confinamento ou distanciamento social causaria grandes danos, sejam eles de ordem econômica, atingindo trabalhadores que dependem quase que exclusivamente da circulação de pessoas, seja de ordem pessoal, atingindo estudantes e famílias inteiras, especialmente aquelas que perderam uma importante rede de apoio. O filósofo italiano anota o seu desconforto com o novo termo que, segundo ele, marcará a impossibilidade da política, será o fim da comunidade humana e politicamente viável, o novo princípio de organização da sociedade. Enquanto realidade profética, “a atual emergência sanitária pode ser considerada como o

⁴¹ AGAMBEN, *Homo sacer*, pp. 150-154.

⁴² AGAMBEN, *Nuove riflessioni* [s.p.].

⁴³ AGAMBEN, *Homo sacer*, p. 159.

⁴⁴ AGAMBEN, *Homo sacer*, p. 177.

laboratório no qual se preparam os novos ativos políticos e sociais que aguardam a humanidade”.⁴⁵ É preciso interpretar os dispositivos de exceção aceitos no decorrer da pandemia “como sintomas e sinais de um experimento mais amplo, no qual está em jogo um novo paradigma de governo dos homens e das coisas”, tendo a biossegurança apresentado “a absoluta cessação de toda atividade política e de toda relação social como a máxima forma de participação cívica”⁴⁶ – atividades políticas e sociais que certamente não encontrarão suporte nos dispositivos tecnológicos digitais que encurtam distâncias ao menos na função comunicativa. A preocupação é legítima. Está expressa em muitos momentos da obra de Agamben. Entre os dispositivos que capturam a vida contemporânea dos cidadãos das democracias pós-industriais nos seus mínimos detalhes, garantindo o governo das condutas e das opiniões, estão os computadores e os telefones celulares.⁴⁷ Nas atuais sociedades ditas democráticas, os cidadãos que pretendem comandar os dispositivos (usar de modo *consciente* ou *correto*, como alguns alegam) não fazem mais que obedecer a comandos inscritos na própria estrutura do dispositivo: “o cidadão livre das sociedades democrático-tecnológicas é um ser que incessantemente obedece no próprio gesto com o qual transmite um comando”.⁴⁸ Algumas mudanças para o mundo digital aconteceriam de qualquer maneira, já estavam em curso, o que a pandemia fez foi acelerar o processo e sepultar o estranhamento inicial por força das circunstâncias.

O projeto planetário que os governos cercam de impor é, portanto, radicalmente impolítico. Eles se propõem primeiramente a eliminar da existência humana todo elemento genuinamente político, para substituí-los com uma governamentalidade sediada somente sobre um controle algorítmico. Cancelamento do rosto, remoção dos mortos e distanciamento social são os dispositivos essenciais dessa governamentalidade que, segundo as declarações concordes dos poderosos, devem ser mantidos inclusive quando o terror sanitário tiver aliviado.⁴⁹

A desagregação do convívio social gera um imenso impacto na possibilidade de política, na medida em que a política é feita de encontros, empatias, apelos, amizades. O papel da comunicação próxima e corporal não pode ser diminuído quando se trata de conjecturar que expedientes interferem na formação de grupos e movimentos destinados a influenciar o funcionamento do mundo dos negócios humanos. Mas o distanciamento social é mais um obstáculo à política, entre outros. Muitas técnicas diminuem os espaços comuns de construção política, técnicas de silenciamento, técnicas de invisibilização, técnicas de propaganda, técnicas de produção de ausências, técnicas de desinformação, técnicas de profissionalização da política. O que ocorre agora, como nunca visto, é que a pandemia escancara a nossa dependência dos dispositivos digitais. A vitória dos meios tecnológicos sem os quais o mundo hoje não parece mais poder existir gerou concorrentemente falências e oportunidades, novos e grandes desafios, um agravamento geral do quadro em que já estávamos presos. Essas novas tecnologias não são instrumentos que aguardam o uso: elas possuem os seus possuidores, elas convocam, elas sugerem opções

⁴⁵ AGAMBEN, *Distanziamento sociale*, [s.p.]. Cf. também AGAMBEN, *Una domanda*, [s.p.].

⁴⁶ AGAMBEN, *Biosicurezza e politica*, [s.p.].

⁴⁷ AGAMBEN, *Che cos'è un dispositivo?*, pp. 21-23 e 33.

⁴⁸ AGAMBEN, *Creazione e anarchia*, p. 106.

⁴⁹ AGAMBEN, *Il volto e la morte*, [s.p.].

parecendo conhecer os seus portadores melhor do que eles mesmos a partir do seu histórico de uso, elas modelam opiniões e comportamentos. Sediando redes sociais, elas criam as plataformas nas quais pessoas e famílias se comunicam. Enquanto a inteligência artificial substitui o trabalhoso e precário artifício intelectual humano, máquinas substituem mulheres e homens na produção e na disseminação de informação nem sempre verificável. Trata-se de uma questão relevante que está também presente em outras vozes lúcidas do nosso tempo. A denominada *sociedade da transparência*, na qual controle e obsessão por positividade atingem grau máximo, abriga sociedades onde as vidas são mediadas quase que exclusivamente por sistemas de comunicação informacionais, tendo como resultado uma comunidade humana que não poderia não deixar de ser despolitizada.⁵⁰ A *governamentalidade algorítmica* que transmite a impressão de ampliar o espaço público e a democracia por estar aveludada de universal conectividade, encerra o acúmulo de informações computacionais e o consequente governo das subjetividades em um novo nível de domínio. Essa nova política maquínica acarreta “um definhamento, quando não a eliminação direta, das deliberações públicas e das reflexões plurais e diversificadas”.⁵¹

Abertura dos seres humanos para o mundo e para os demais seres que circundam, o rosto é a condição da política, insiste Agamben. A medicalização da vida tem aí também um largo alcance. Um país que impõe à

sua população o uso obrigatório de máscaras faciais, “um país que decide renunciar ao próprio rosto, de cobrir com máscara em todo lugar os rostos dos próprios cidadãos é, assim, um país que anulou toda a sua dimensão política”.⁵² Mais: uma relação social sem contato físico, quando o sentido corporal do tato sofre uma redução como nunca visto, terá uma população com indivíduos que não são capazes de fazer a experiência do próprio corpo.⁵³ Em tom de lamento, não sabemos se fingido, o filósofo continua: “se as pessoas aceitaram as medidas despóticas e as constrições inauditas as quais foram submetidas sem qualquer garantia, isto ocorreu não somente pelo medo da pandemia, mas presumivelmente porque, mais ou menos inconscientemente, sabiam que o mundo em que haviam vivido até então não podia continuar, era injusto e desumano demais. Nem é preciso dizer que os governos preparam um mundo ainda mais desumano, ainda mais injusto”.⁵⁴ Contudo, se o filósofo acerta em envolver o futuro da humanidade em névoas, falta a ele alguma serenidade que permita à razão transcender a realidade confinada mais imediata. A coragem de esperar o melhor é reconhecidamente arriscada, mas absolutamente necessária àqueles que despertam a si mesmos para alguma militância, estão engajados com o mundo. É sabido desde o início da pandemia que a situação é consensualmente provisional e se justifica como um remédio amargo diante da gravidade dos fatos (ainda que a ameaça da permanência seja sempre real). É sabido igualmente que as medidas sanitárias restritivas são

⁵⁰ HAN, *Sociedade da transparência*.

⁵¹ TELES, *Governamentalidade algorítmica e as subjetivações rarefeitas*, p. 447.

⁵² AGAMBEN, *Un paese senza volto*, [s.p.]. Cf. também o texto apocalíptico *Quando la casa brucia* de Giorgio Agamben.

⁵³ AGAMBEN, *Filosofia del contatto*, [s.p.].

⁵⁴ AGAMBEN, *Sul tempo che viene*, [s.p.].

adotadas não simplesmente para evitar a contaminação mas, principalmente, para evitar que uma grande parcela populacional se contamine ao mesmo tempo e, exigindo cuidados hospitalares e médicos, leve ao colapso os sistemas de saúde incapazes de absorver a demanda – o que é mais evidente em países que investiram pouco em seus sistemas públicos de saúde, embora seja possível afirmar que nenhum país tivesse condições de prevenir tal demanda. Sobre a questão do contato, ou seja, sobre as novas normas de distanciamento corporal e as determinações de ausência de contato físico, são os prejuízos deveras enormes, notadamente em culturas quentes, como é a nossa cultura latino-americana. Todavia, assim como os pequenos encontram pequenos modos de resistência aos grandes poderes constituídos e aos dispositivos que os capturam, não são poucos os que encontraram estratégias para o contato, com apertos de cotovelos, braços ou punhos, com luvas ou molhados de álcool, com roupas especiais e banhos de todo tipo, com a formação de comunidades celulares. Também não foram poucos os que encontraram nos animais, nas plantas, na terra e nas coisas o contato que tiveram que conter entre os seres humanos. Finalizemos essas linhas, portanto, com uma ideia solta lançada no último texto citado, *Sul tempo che viene*: não devemos no tempo em que vivemos lamentar o mundo que termina ou sentir nostalgia pelo humano que foi cancelado, procuremos primeiramente, entre os escombros que nos circundam, uma forma de vida mais simples, mais humilde. Uma forma de vida mais simples e humilde, vale acrescentar, que possa reconhecer a existência e a grandeza de uma pandemia que, como não poderia deixar de ser, está abalando o nosso mundo.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. ¿En qué punto estamos? La epidemia como política. *Artillería Inmanente*, 2020r. Disponível em <https://artilleriainmanente.noblogs.org/?p=1709>. Acesso em 31 ago. 2020.
- AGAMBEN, Giorgio. Biosicurezza e politica. *Quodlibet*, 2020o. Disponível em: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-biosicurezza>. Acesso em: 04 mai. 2021.
- AGAMBEN, Giorgio. Che cos'è la paura?. *Quodlibet*, 2020h. Disponível em: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-che-cos-u2019-a-paura>. Acesso em: 03 mai. 2021.
- AGAMBEN, Giorgio. Chiarimenti. *Quodlibet*, 2020c. Disponível em: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-chiarimenti>. Acesso em: 03 mai. 2021.
- AGAMBEN, Giorgio. Contagio. *Quodlibet*, 2020g. Disponível em: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-contagio>. Acesso em: 03 mai. 2021.
- AGAMBEN, Giorgio. Creazione e anarchia: l'opera nell'età della religione capitalista. Vicenza: Neri Pozza, 2017.
- AGAMBEN, Giorgio. Di che colore è la notte?. *Quodlibet*, 2021c. Disponível em: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-di-che-colore-a-notte>. Acesso em: 03 mai. 2021.
- AGAMBEN, Giorgio. Distanziamento sociale. *Quodlibet*, 2020m. Disponível em: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-distanziamento-sociale>. Acesso em: 04 mai. 2021.
- AGAMBEN, Giorgio. Fase 2. *Quodlibet*, 2020e. Disponível em: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-fase-2>. Acesso em: 03 mai. 2021.

AGAMBEN, Giorgio. Filosofia del contato. *Quodlibet*, 2021e. Disponível em: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-filosofia-del-contato>. Acesso em: 04 mai. 2021.

AGAMBEN, Giorgio. Gaia e Ctonia. *Quodlibet*, 2020b. Disponível em: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-gaia-e-ctonia>. Acesso em: 03 mai. 2021.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Einaudi, 1995.

AGAMBEN, Giorgio. *Il regno e la gloria: per una genealogia teologica dell'economia e del governo*. Vicenza: Neri Pozza, 2007.

AGAMBEN, Giorgio. *Il sacramento del linguaggio: archeologia del giuramento*. Roma: Laterza, 2008.

AGAMBEN, Giorgio. Il volto e la morte. *Quodlibet*, 2021e. Disponível em: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-il-volto-e-la-morte>. Acesso em: 04 mai. 2021.

AGAMBEN, Giorgio. L'arbitrio e la necessità. *Quodlibet*, 2021b. Disponível em: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-arbitrio-necessit>. Acesso em: 03 mai. 2021.

AGAMBEN, Giorgio. L'invenzione di un'epidemia. *Quodlibet*, 2020a. Disponível em: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-l-invenzione-di-un-epidemia>. Acesso em: 11 mar. 2021.

AGAMBEN, Giorgio. La medicina come religione. *Quodlibet*, 2020l. Disponível em: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-la-medicina-come-religione>. Acesso em: 03 mai. 2021.

AGAMBEN, Giorgio. La nuda vita e il vacino. *Quodlibet*, 2021a. Disponível em: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-la-nuda-vita-e-il-vaccino>.

Acesso em: 02 mai. 2021.

AGAMBEN, Giorgio. Lo stato d'eccezione provocato da un'emergenza immotivata. *Il Manifesto*, 2020f. Disponível em: <https://ilmanifesto.it/lo-stato-deccezione-provocato-da-unemergenza-immotivata/>. Acesso em: 03 mai. 2021.

AGAMBEN, Giorgio. *Nudità*. Roma: Nottetempo, 2009.

AGAMBEN, Giorgio. Nuove riflessioni. *Quodlibet*, 2020d. Disponível em: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-nuove-riflessioni>. Acesso em: 03 mai. 2021.

AGAMBEN, Giorgio. *Opus dei: archeologia dell'ufficio*. Torino: Bollati Boringhieri, 2012.

AGAMBEN, Giorgio. Riflessioni sulla peste. *Quodlibet*, 2020k. Disponível em: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-riflessioni-sulla-peste>. Acesso em: 03 mai. 2021.

AGAMBEN, Giorgio. Stato di eccezione e stato di emergenza, *Quodlibet*, 2020i. Disponível em: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-stato-di-eccezione-e-stato-di-emergenza>. Acesso em: 03 mai. 2021.

AGAMBEN, Giorgio. *Stato di eccezione*. Torino: Bollati Boringhieri, 2003.

AGAMBEN, Giorgio. Sul tempo che viene. *Quodlibet*, 2020q. Disponível em: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-sul-tempo-che-viene>. Acesso em: 04 mai. 2021.

AGAMBEN, Giorgio. Sul vero e sul falso. *Quodlibet*, 2020j. Disponível em: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-sul-vero-e-sul-falso>. Acesso em: 03 mai. 2021.

AGAMBEN, Giorgio. Un paese senza volto. *Quodlibet*, 2020p. Disponível em:

<https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-un-paese-senza-volto>. Acesso em 04 mai. 2021.

AGAMBEN, Giorgio. Una domanda. *Quodlibet*, 2020n. Disponível em: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-una-domanda>. Acesso em: 04 mai. 2021.

AGAMBEN, Giorgio. Una profezia di Lichtenberg. *Quodlibet*, 2021d. Disponível em: <https://www.quodlibet.it/una-profezia-di-lichtenberg>. Acesso em: 05 mai. 2021.

AGAMBEN, Giorgio. *Che cos'è un dispositivo?*. Roma: Nottetempo, 2006.

AGAMBEN, Giorgio. *Il fuoco e il racconto*. Roma: Nottetempo, 2014.

COVID-19 CORONAVIRUS PANDEMIC. *World Meters*, 2021. Disponível em: <https://www.worldometers.info/coronavirus/>. Acesso em: 02 mai. 2021.

HAN, Byung-Chul. *Sociedade da transparência*. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2017.

KIERKEGAARD, Søren. *A repetição* (sob o pseudônimo de Constantin Constantius). Trad. José Miranda Justo. Lisboa: Relógio D'Água, 2009.

LIMA BARRETO, Afonso Henriques. *Triste fim de Policarpo Quaresma*. Porto Alegre: L&PM, 2018.

NANCY, Jean-Luc. *Eccezione virale. Antinomie: scritture e immagini*, 2020. Disponível em:

<https://antinomie.it/index.php/2020/02/27/eccezione-virale/>. Acesso em: 17 mai. 2021.

PENSOTTI, Andrea. Where is science going? An interview with professor Giorgio Agamben. *Organisms: Journal of Biological Sciences*, vol. 4, nº 02, Sapienza Università di Roma, Roma, pp. 105-109, 2020.

TELES, Edson. Governamentalidade algorítmica e as subjetivações rarefeitas. *Revista Kriterion*, n. 140, Belo Horizonte, pp. 429-448, 2018.

THE ENDLESS crisis as an instrument of power. *Verso*, 2013. Disponível em: <https://www.versobooks.com/blogs/1318-the-endless-crisis-as-an-instrument-of-power-in-conversation-with-giorgio-agamben>. Acesso em: 23 jun. 2017.

TRUONG, Nicolas. Giorgio Agamben: "L'épidémie montre clairement que l'état d'exception est devenu la condition normale". *Le Monde*, 2020. Disponível em: https://www.lemonde.fr/idees/article/2020/03/24/giorgio-agamben-l-epidemie-montre-clairement-que-l-etat-d-exception-est-devenu-la-condition-normale_6034245_3232.html. Acesso em: 03 mai. 2021.

Recebido em 24 de maio de 2021

Aprovado em 28 de junho de 2021

ISSO NÃO É UM DIREITO / THIS IS NOT LAW

Por que tão colonial? Uma crítica da Critical Legal Conference 2021

Why so colonial? A critique of the Critical Legal Conference 2021

Igor Viana*

Vanessa Vieira**

"Isso não é um direito/ This is not law" é um vídeo-manifesto-performance, uma experimentação de corpos, ruídos e teorias que preparamos para a *Critical Legal Conference 2021* que ocorrerá de forma híbrida (online e presencial) entre os dias 2 e 4 de setembro na *University of Dundee*. Apesar de aprovado com entusiasmo pelos coordenadores da nossa mesa, o nosso trabalho não estará presente neste evento. A razão disso são as taxas de inscrição cobradas e informadas após a nossa aprovação. Existem três modalidades de inscrição: a) £150,00 (R\$1.154,42)¹ para a inscrição completa, que concede o direito a participar dos três dias de evento; b) £100,00 (R\$795,00) para a inscrição completa daqueles que são pós-graduandos, estão desempregados ou por qualquer outra razão atravessam alguma dificuldade financeira; e c) £60,00 (R\$509,23) para a inscrição em apenas um dos dias do evento. Tendo tomado conhecimento das taxas, enviamos um e-mail à coordenação do evento informando que o valor cobrado era inviável para pós-graduandos vivendo no Brasil. Explicamos que a taxa de £100,00 era aproximadamente um salário mínimo em nosso país e que as bolsas de pesquisa de mestrado e doutorado giravam em torno de 150% a 200% desse salário. Além disso, no atual contexto de constantes cortes governamentais no enxuto orçamento da pesquisa do nosso país, ter uma bolsa de pesquisa já é um grande privilégio. Afinal, falamos de um país no qual parte da população sobrevive um mês inteiro com menos do que um salário mínimo. Isso mesmo, parcela dos brasileiros sobrevivem por todo um mês com praticamente o valor da inscrição que nos era cobrado. Portanto, não entendíamos ser cabível o pagamento dessa taxa e pedíamos a sua isenção ou que a organização pensasse em taxas diferenciadas para as diferentes realidades ao redor do mundo.

Recebemos uma resposta que aparentava acolher nossa situação, oferecendo, inclusive, a oportunidade e o desafio de coordenarmos o painel em que nosso trabalho se encontrava. Ainda que sob a responsabilidade de nos apresentarmos em outra língua, mediando o painel com os demais participantes, julgamos razoável a proposta: afinal, a isenção poderia mesmo implicar uma colaboração maior da nossa parte, por via diversa da

* Pesquisador brasileiro, doutorando, mestre e graduado na Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais. Pesquisador visitante na Universidade de Westminster (Law & Theory LAB). É também ator formado pelo Galpão Cine Horto. Seu último livro organizado foi "Vidamorte: biopolíticas em perspectiva". E-mail: icamposviana@gmail.com

** Pesquisadora brasileira, mestranda e graduada pela Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais. Graduada em Artes Plásticas pela Escola Guignard da Universidade Estadual de Minas Gerais. Atualmente, ocupa o cargo de Diretora Jurídica da Fundação Municipal de Cultura de Belo Horizonte. E-mail: vanessavieira@outlook.com.br

¹ Valores aproximados, conforme cotação financeira realizada no dia 11 de agosto de 2021.





financeira. Ledo engano! A proposta, ao que parece, desconsiderava a impossibilidade de custeio, para oferecer a pechincha de mais uma grande vantagem para o nosso currículo acadêmico, pelo mesmo e impagável preço. Elucidado o equívoco da nossa ingênua interpretação e mantido o impasse, foi-nos proposto passar o chapéu para financiar coletivamente as inscrições. No lugar de chapéus, talvez devêssemos ter aceitado narizes. Narizes de palhaço. Mas a ideia não foi levada a cabo, porque decidimos fazer o requerimento de apoio financeiro junto à Universidade que, dado o contexto de financiamento de pesquisa já explicitado, foi indeferido. Infrutífera esta última estratégia, gentilmente nos disseram que nada mais poderia ser feito. Inclusive, se desistíssemos, seria aconselhável que informássemos o quanto antes para que os nossos nomes fossem retirados da programação. Insistimos dizendo que tal postura perpetuava o poder colonial sobre nossos corpos e que nos surpreendia essa atitude vinda da organização de um evento que se propõe e pressupõe crítico. Ao que fomos respondidos com os dizeres de que infelizmente estamos todos sob os auspícios dos poderes do capitalismo – obrigado pela informação – e que a organização de um evento como esse era complexa e custava muito dinheiro, especialmente no Reino Unido. Além disso, eles já tinham feito o que podiam, concedendo uma taxa especial (£100,00) para todos aqueles que "atravessam alguma dificuldade financeira".

O que a organização do evento parece não entender é que nossa "dificuldade financeira" é continuamente perpetuada pela própria existência deles e por todo o poder colonial que atravessa e sustenta o capitalismo de formas distintas ao redor do globo. Não passamos incólumes por essas relações, somos também cúmplices, e por isso devemos assumir nossas responsabilidades. Ao toque da última badalada do relógio, um amável mecenas surge e oferece financiar a nossa participação em um dos dias do evento. Entretanto, o problema continua posto. A colonialidade segue operando quando a desigualdade é deliberadamente reforçada para reafirmar as estruturas e posições de poder, mesmo na realização da caridade. Nossa condição de igualdade nos processos de produção do saber deve ser reconhecida na medida de nossa inclusão nos espaços de debate. Assim, por mais generoso que seja o financiamento privado das inscrições, aceitar este gesto voluntarista escamotearia a postura colonial da instituição, despolitizando a situação de assimetria entre os envolvidos. Diante destas circunstâncias, optamos pela recusa à participação no evento, pois, se seguirmos nos colocando no lugar da subalternidade, não ocuparemos este espaço. No entanto, mantivemos o desejo da troca com os demais participantes: decidimos compartilhar com eles o nosso trabalho, juntamente com esta narrativa que explicita o contexto de nossa retirada. Não anularemos nossos corpos e vozes, mas faremos deles o meio para tecer outras formas de partilha possíveis.

Publicamos, assim, nosso vídeo-manifesto-performance com esta apresentação, como forma de protesto contra todos os modos de saber acadêmicos que se proponham críticos ou radicais, mas que continuam a perpetuar práticas coloniais de segregação e exclusão. Afinal, críticos e radicais para quem?

ISSO NÃO É UM DIREITO / THIS IS NOT LAW

Por que tão colonial? Uma crítica da Critical Legal Conference 2021
Why so colonial? A critique of the Critical Legal Conference 2021

Igor Viana*
Vanessa Vieira†

"Isso não é um direito/This is not law" is a video-manifesto-performance, an experimentation of bodies, noises and theories that we prepared for the *Critical Legal Conference 2021* which will take place in a hybrid format (online and in-person) between September 2nd and 4th, at the University of Dundee. Despite being enthusiastically approved by the coordinators of our session, our work will not be present at this event. The reason for this is the registration fees charged and reported after our approval. There are three modalities for registration: a) £150.00 (R\$1,154.42)¹ for full registration, which grants the right to participate in the three-day event; b) £100.00 (R\$795.00) for the full enrollment of those who are postgraduates, are unemployed, or for any other reason are going through some financial difficulty; and c) £60.00 (R\$509.23) for registration in just one of the days of the event. Having become aware of the fees, we sent an email to the event coordination informing that the amount charged was unfeasible for postgraduate students living in Brazil. We explained that the fee of £100.00 was approximately the monthly minimum wage in our country and that the research grants for masters and doctoral degrees revolved around 150% and 200% of the minimum wage per month. Besides that, in the current context of constant government cuts in our country's meager research budget, having a research grant is already a great privilege. After all, we are talking about a country in which part of the population survives an entire month on less than the monthly minimum wage. That's right, a portion of Brazilians survive for a whole month with practically the registration fee that was charged to us. Therefore, we did not understand that it was appropriate to pay this fee and asked for its exemption or for the organization to think about different fees for different realities around the world.

We received a response that seemed to welcome our situation, even offering the opportunity and challenge to coordinate the panel in which our work found itself. Even though we were responsible for presenting in another language, concomitantly mediating the panel with the other participants, we believed the proposal was reasonable: after all, the exemption could indeed imply greater

* Brazilian researcher, Ph.D. Student at the Federal University of Minas Gerais, Law School, Brazil. Visiting scholar at the University of Westminster (Law & Theory LAB). He holds a Bachelor's and a Master's degree in Law from the Federal University of Minas Gerais. And he's also an actor trained by *Galpão Cine Horto* Drama School. His latest edited book is "Vidamorte: biopolíticas em perspectiva". E-mail: icamposviana@gmail.com

† Brazilian researcher, Master's Degree student at the Federal University of Minas Gerais, Law School, Brazil. She holds a Bachelor's degree in law from the Federal University of Minas Gerais and a Bachelor's degree in visual arts from Guignard University of Art of Minas Gerais. Currently she is the Legal Director of the City Hall Foundation of Culture in Belo Horizonte. E-mail: vanessavieira@outlook.com.br

¹ Approximate values, according to the financial quotation carried out on August 11, 2021.





collaboration on our part, through a different means of finance. A stupid mistake! The proposal, it seems, disregarded the impossibility of funding, in order to offer the bargain of another great advantage to our academic curriculum, for the same priceless cost. After elucidating the misunderstanding of our naive interpretation and maintaining the impasse, it was proposed to us to pass the hat on to collectively fund our entries. In place of hats, perhaps we should have accepted noses. Clown noses. But the idea that was not carried out, because we decided to apply for financial support to our University which, given the context of research funding already explained, was rejected. Thus, this last strategy being fruitless, we were kindly told that nothing more could be done. Moreover, if we gave up, we were advised to inform them as soon as possible so that our names could be removed from the schedule. We insisted by saying that this posture perpetuated colonial power over our bodies and that this attitude came from the organization of an event that proposed and presupposed itself to be critical. To which we were responded that unfortunately, we are all under the auspices of the powers of capitalism – thanks for the info – and that organizing such an event was complex and cost a lot of money, especially in the UK. In addition, they had already done what they could, granting a special fee (£100) to all those who "go through some financial hardship".

What the event organizers do not seem to understand is that our "financial difficulty" is continually perpetuated by their very existence and by all the colonial power that runs through and sustains capitalism in different ways around the globe. We do not go through these relationships unscathed, we are also accomplices, and that is why we must assume our responsibilities. At the touch of the last chime of the clock, a kind patron appears and offers to finance our participation in one of the days of the event. However, the problem remains. Coloniality continues to operate when inequality is deliberately reinforced to reaffirm power structures and positions, even in the realization of charity. Our condition of equality in knowledge production processes must be recognized insofar as our inclusion in debate spaces. Thus, no matter how generous the private financing of registrations, accepting this voluntarist gesture would conceal the institution's colonial posture, depoliticizing the situation of asymmetry between those involved. Given these circumstances, we opted for refusing to participate in the event, since, if they continue to put ourselves in the place of subordination, we will not occupy this space. However, we maintained the desire to exchange with the other participants: we decided to share our work with them together with this narrative that explains the context of our withdrawal. We will not nullify our bodies and voices, but we will make them the means to weave other possible forms of sharing.

Thus, we publish our video-manifesto-performance with this presentation, as a form of protest against all academic modes of knowledge that propose to be critical or radical, but keeps perpetuating colonial practices of segregation and exclusion. After all, critics and radicals for whom?

<https://youtu.be/1IHNgSGcoog>



O vídeo-manifesto-performance pode ser assistido no link/QRCode ao lado.

The video-manifesto-performance can be watched on the link/QRCode beside.

Isso não é um direito This is not law

Igor Viana
Vanessa Vieira

Igor Viana
Vanessa Vieira

o direito é matéria.
cria-se por (des)necessidade.
demanda de urgência.
a criação é o ilimitado.
criação é transformação.
a quem se destina a criatura?
aspiro o grande labirinto.
a não objetividade de uma obra.
encontrar-se-ão na quimera do infinito?
entre-tenimento. ter no meio.
platô.
mil platôs.
arte e vida. direito e vida.
que fronteiras há que não vemos?
que vemos?
o conceito e o sensorial: o que se experimenta?
o que o corpo experimenta?
onde?
quando?
como?
que abstrações se corporificam?
demanda de urgência.
desvendar. tirar a venda.
retirar-se.
ver de novo.
asfixiar-se.
desvendar.
des - prefixo de negação.
anti-arte.
anti-direito.
anti-édipo.
não seria o prefixo um indicativo
de que não se faz no, mas entre?
a estrutura se desvenda pelo corpo?
proposições lúdicas.
o ludismo.
parangolé.
as ambiguidades.

law is a matter.
it is created by (un)necessity.
urgency demand.
creation is unlimited.
creation is transformation.
Who is the creature for?
I aspire to the great maze.
the non-objectivity of a work.
will they find themselves in the chimera of infinity?
Intertainment.
plateau.
thousand plateaus.
art and life. law and life.
what boundaries are there that we don't see?
do we see?
the concept and the sensorial: what is experienced?
what does the body experience?
Where?
When?
How?
what abstractions are embodied?
urgency demand.
unravel. take off the blindfold.
withdraw.
see again.
asphyxiate.
unravel.
un - negation prefix.
anti-art.
anti-right.
anti-Oedipus.
the prefix would not be an indicative
of what is not done in, but in between?
the structure is revealed by the body?
playful propositions.
playfulness.
parangolé.
ambiguities.

não é tudo sentido?
quebra de máquinas.
máquinas de guerra.
semânticas.
românticas.
sementes antigas.
os silenciamentos.
demanda de urgência.
não requer (quer de novo) o silêncio o grito?
o que empurra e o que é empurrado produzem.
pro. a favor de.
de quê?
as palavras ajudam a dizer os silêncios
suspiros
palavras-movimento
corpo-palavra
matéria
viva
não a velha letra despótica embotada.
o pensamento vivo coexiste aos abstratos.
as abstrações não domam a vida.
nem sempre.
quase nunca.
não em certos tempo-espacos.
a nova linguagem.
as relações entre.
o conceitual submete-se ao fenômeno vivo?
quem sobreviveria ao surrealismo brasileiro?
abaporu.
nu.
come meu cu.
devoro-te.
molho-me.
morde, come, engole, cospe.
vômito.
o direito que me invade.
humores.
o direito que me é.
que me é!?
violento.
juízo.
à revelia.
presunção de veracidade?
qual o quê?
qual o quê!?
matéria insossa.
direito-tribunal.
direito-estado.
direito-capital.
regulação.

isn't everything felt?
breaking machines.
war machines.
semantic.
romantic.
old seeds.
silences.
urgency demand.
does not require the silence a scream?
production: what pushes and what is pushed.
pro. in favor of.
of what?
words help to say silences
sighs
movement-words
body-word
matter
alive
not the dull old despotic handwriting.
living thoughts coexist with abstractions.
abstractions do not tame life.
not always.
almost never.
not in certain time-spaces.
the new language.
the relationships between.
the conceptual submits to the living phenomenon.
who would survive Brazilian surrealism?
abaporu.
naked.
eat my ass.
I devour you.
I get wet.
bite, eat, swallow, spit.
I throw up.
law invades me.
moods.
law is me.
who am I!?
violent.
judgment.
by default.
presumption of veracity?
which?
what?
tasteless matter.
high-court.
rule of law.
capital-law.
regulation.

julgamento quem?
retrato em branco e preto.
já conheço os passos dessa estrada.
sei que não vai dar em nada.
seus segredos são de cor.
colonialismo oculto.
ocultado.
caçador de quilombolas.
fugitivos.
cativos.
carrasco.
doméstico.
cozinheiro.
concubina.
macumbeira.
liberta.
amarelo.
já conheço as pedras do caminho.
e sei também,
que aqui sozinho
eu vou ficar tanto pior.
no meio do caminho, tinha um direito.
uma pedra.
falamos direito-matéria.
demanda de urgência.
ah Hélió...
direito é o mundo!
direito é a gente.
direito é gente.
e não só gente.
é bicho.
é Lygia.
e coisa também.
diz que até espírito é direito.
os astros.
os búzios.
disso eu não sei.
mas olha,
tá bem aqui.
aqui!
aqui na frente.
olha mais de perto.
não.
desculpa.
afasta.
desfoca um pouco o olhar.
às vezes é preciso desfocar pra ver.
ele tá aqui.
neste modo de escrita.
constituindo este tempo-espço.

judgment who?
black and white portrait.
I already know the steps on that road.
I know it will come to nothing.
I know your secrets by heart. its secrets are colored.
occult colonialism.
hidden.
quilombola hunter.
fugitives.
captives.
executioner.
domestic.
cooker.
concubine.
witch.
freed
slaves.
I already know the stones of the road.
and I also know,
that here alone
I will get so much worse.
halfway there, there was the law.
a stone.
we speak law-matter.
urgency demand.
ah, Helio...
law is the world!
law is us.
law is people.
and not just people.
it's an animal.
it's Lygia.
and things too.
It's said that even spirit is law.
the stars.
the buzios.
I don't know about that.
but look,
it's right here.
in here!
here in front of you.
lookcloser.
no.
excuse.
move away.
blurs the look a little.
sometimes you have to blur to see.
it is here.
in this writing mode.
constituting this time-space.

toda essa maquinaria tecnológica.
máquina de guerra que permite a inscrição
numa folha em branco virtual.
disse virtual (o atual desmedido).
não mais a inscrição na pele.
inscrição que corta.
no fio da navalha da travesti da esquina.
corta a pele.
sangra.
o corpo sangra.
corpo dobra do universo.
dobras.
dobras.
dobras.
n-1 dobras.
dualidades como multiplicidade.
singularidades múltiplas.
perspectivismo jurídico.
xamânico.
performativo.
canibal.
radical multiplicidade do direito.
primeira divisão do espaço.
convocatória à experiência.
demanda de urgência.
experimentar o nada.
e isso é poesia.
o fim do juízo.
o nada fundamental.
nada é fundamental.
o sem-fundo.

all this technological machinery.
war machine that allows inscription
on a virtual blank sheet.
said virtual (the actual rampant).
no longer the inscription on the skin.
an inscription that cuts.
on the razor's edge of the corner transvestite.
cuts the skin.
bleeds.
the body bleeds.
body fold of the universe.
folds.
folds.
folds.
n-1 folds.
dualities as multiplicity.
multiple singularities.
legal perspectivism.
shamanic.
performative.
cannibal.
radical multiplicity of law.
first division of space.
summoning the experience.
urgency demand.
experience nothing.
and this is poetry.
the end of judgment.
the fundamental nothingness.
nothing is fundamental.
the bottomless.



F13 - Comandra Umbellata
Santalaceae [Chernobyl Herbarium]
(Anaïs Tondeur, 2011-em andamento)

Raiografia - Impressão de pigmento em papel de algodão
Dimensões: 24x36 cm

Da biopotência vegetal

About vegetal biopotency

Resenha de MARDER, Michael; TONDEUR, Anaïs. *Chernóbil herbarium: fragmentos de uma conciencia explotada*. Barcelona: NED, 2021.

Andityas Soares de Moura Costa Matos*

Ser cientista é ser ingênuo. Focamos tanto na procura pela verdade que não consideramos que poucos querem que a encontremos. Mas ela está sempre lá, quer a vejamos ou não, escolhamos ou não. A verdade não se importa com o que queremos. Não se importa com nossos governos, ideologias, religiões. Ela ficará à espera para sempre. E isto, por fim, é a dádiva de Chernobyl. Já temi o preço da verdade, mas agora apenas pergunto: qual é o preço das mentiras?
Chernobyl

O magnífico livro *Chernóbil herbarium: fragmentos de uma conciencia explotada*, que a editora espanhola NED lançou em abril deste ano, é composto por trinta e cinco fragmentos filosóficos – um para cada ano contado a partir do desastre nuclear de Tchernóbil em 1986 – escritos por Michael Marder, filósofo de origem russa e hoje professor no País Basco, acompanhados por fotogramas de Anaïs Tondeur, artista visual francesa. Essas obras de arte foram criadas a partir das plantas cultivadas na zona de exclusão de Tchernóbil, hoje na Ucrânia, por Martin Hajduch, do Instituto de Genética de Plantas e Biotecnologia da Academia Eslovaca de Ciências, conformando assim um híbrido texto-imagem que, apesar de ser “uma espécie de testemunho que

guarda um absoluto silêncio” (p. 17), grita diante de nós.

Conheci Michael Marder em um congresso sobre Carl Schmitt na cidade de Uberlândia em 2012. Entre uma palestra e outra, sob um sol escaldante, acabamos conversando sobre outros temas, de modo que Michael me falou sobre sua pesquisa em filosofia sobre as plantas. Naquela altura eu achei muito estranho alguém se dedicar a pensar filosoficamente os vegetais, dado que, por definição, a filosofia tem a ver com o pensamento, justamente o que falta a esses seres. Eu não sabia, contudo, que essa minha opinião era fruto de um poderoso preconceito aristotélico, que classifica hierarquicamente os seres vivos e coloca as plantas no mais baixo grau, daí derivando a expressão “vida vegetativa” que, aplicada a seres humanos, indica a ausência de qualquer função “nobre” no organismo, tal como o raciocínio, referindo-se portanto à manutenção da mera vida.

Anos depois dessa conversa com Michael, acabei me interessando pela filosofia



Este é um artigo publicado em acesso aberto (Open Access) sob a licença Creative Commons Attribution, que permite uso, distribuição e reprodução em qualquer meio, sem restrições desde que sem fins comerciais e que o trabalho original seja corretamente citado.

* Doutor em Direito e Justiça pela Universidade Federal de Minas Gerais. Pós-Doutor em Filosofia do Direito pela *Universitat de Barcelona*. Doutor em Filosofia pela Universidade de Coimbra. Professor Associado de Filosofia do Direito e disciplinas afins na UFMG. Autor de *Filosofia radical e utopias da inapropriabilidade: uma aposta an-árquica na multidão* (Fino Traço, 2015) e *Representação política contra democracia radical: uma arqueologia (a)teológica do poder separado* (Fino Traço, 2019). Coautor, com Francis García Collado, de *Mas allá de la biopolítica: biopotencia, bioarqtuía, bioemergencia* (Documenta Universitaria, 2020) e *O vírus como filosofia/A filosofia como vírus: reflexões de emergência sobre a COVID-19* (GLAC, 2020). E-mails: vergiliopublius@hotmail.com e andityas@ufmg.br. Mais artigos em: <https://ufmg.academia.edu/AndityasSoares>

das plantas no contexto de meus estudos sobre biopotência, em especial considerando as instigantes obras de autores como Emanuele Coccia e Stefano Mancuso, entre outros. A partir daí, um novo universo se abriu para mim e descobri que as plantas são talvez os seres mais filosóficos que existem. Trata-se, com efeito, de formas de vida muito antigas e extremamente potentes tendo em vista suas capacidades de transformação, disseminação, regeneração e automanutenção. A antiga palavra grega *arkhé*, que para os pré-socráticos indicava o princípio fundamental de toda a realidade, se aplica perfeitamente aos vegetais, pois tal termo evoca ao mesmo tempo algo muito antigo e muito poderoso, dele derivando palavras como “arquiteto”, “monarquia”, “arcaico” etc. Sem dúvida, as plantas são não apenas nossa *arkhé*, recordando em suas próprias bioestruturas um longo passado compartilhado que esquecemos, mas também apontam para nosso futuro, pois nada melhor do que um vegetal para nos ensinar as artes da mutação, da cooperação e da singularização. Assim, a visão aristotélica que eu tinha desses seres se transformou. Se antes o caráter “básico” das plantas indicava seu nível elementar na dinâmica da complexidade da vida, prefiro agora entender esse adjetivo de maneira literal e radical, vendo nas plantas a base da vida, ou seja, da dimensão biopotente que nos sustenta e nos mantém.

Hoje são desenvolvidos muitos estudos filosóficos que exploram o caráter “arcaico” – ou seja, fundador e potente – das plantas, o que quase sempre envolve afetos alegres, para usar uma expressão de Deleuze. Raramente o que chamo de “filosofia das plantas” se orienta com base em afetos tristes, e aí está a primeira das muitas diferenças do

livro *Chernóbil herbarium*, pois desde o título se anuncia um pensamento que tem como pano de fundo o terrível acidente nuclear de Tchernóbil, cujo marco inicial se deu em 26 de abril de 1986. Contudo, o livro não se compõe de lamentos, estruturando-se antes como um potente dispositivo filo-imagético em que a negatividade comparece para ser transvalorada e assumida a partir de uma sensibilidade que, não sendo (totalmente) antropocêntrica e sim vegetal, põe em xeque as díades que separam alegria e tristeza, bem e mal, comédia e tragédia. E isso porque, como disse Heidegger, lá onde está o perigo, está também o que salva.

Não deixa de ser irônico citar aqui o pensador que em nosso tempo foi talvez o que menos compreendeu as plantas, classificando-as como “pobres de mundo”, dado que, segundo entendia o alemão, no “aí” (*Da*) delas não se abre a possibilidade da linguagem. Com Michael Marder podemos questionar esse juízo tão estreito, partindo de uma compreensão muito diferente da linguagem, eis que as plantas que agora florescem nos campos – uso esta palavra no terrível sentido que lhe deu Giorgio Agamben – radioativos de Tchernóbil e arredores desenvolvem um tipo muito específico de linguagem e têm muito a nos dizer sobre mudanças, resistência e esperança, algo mais do que urgente em um tempo de catástrofe universal como o nosso. Com efeito, muitos de nós acreditam que não vão sobreviver às mudanças climáticas, aos vírus vindouros semelhantes ao novo corona, ao nojo crescente com o mundo e o ressurgimento do fascismo patrocinado por figuras como Bolsonaro e Trump. Sem diminuir a importância desses eventos sinistros, precisamos lê-los dentro de um contexto mais amplo e compreender que a força mutante e impessoal da vida encontra

seus caminhos para se afirmar diante da pulsão de morte. O fato de plantas germinarem e crescerem nos campos de Tchernóbil, passados apenas 35 anos do acidente nuclear, indica que há uma potência vital no planeta que não vai ser vencida assim tão facilmente e que é a ela que devemos nos conectar.

A mescla entre texto e imagem em *Chernóbil herbarium* é surpreendente: em um ritmo fluído, Marder evoca alguns dos temas centrais de seu percurso filosófico e os irmana a esses fotogramas que, em suas palavras, “traduzem exposição como expressão, e vulnerabilidade como uma forma de testemunho” (p. 42). Os trabalhos de Tondeur, parece-me necessário esclarecer desde logo, não são fotografias – esse tipo de “escrita da luz” – e sim fotogramas criados a partir da longa exposição das plantas de Tchernóbil diante de papel fotossensível, conformando algo similar a uma captura da “aura” do vegetal. Graças à generosidade da artista, publicamos cinco de seus fotogramas ao longo desta edição da *(Des)troços*. Por seu turno, integrados por reflexões pessoais, estéticas, políticas e filosóficas, os textos do livro não desenvolvem propriamente uma tese geral, tendo em vista o caráter impensável e irrepresentável do evento de que parte, e por isso mesmo só podem dar lugar a uma ética, ou seja, a um *éthos* do singular que se põe enquanto divergência diante das estruturas “racionalis” que conformam nossa cultura. Nesse sentido, a bem urdida prosa filosófica de Marder torna possível um mergulho em realidades nas quais a consciência não se confunde com o ego cartesiano ou o *self* pós-moderno, constituindo antes uma rede autoprodutiva e autorrecursiva, similar àquela já pensada pelos estoicos gregos, mediante a qual se percebe que a biosfera constitui um único ser vivo.

Segundo Marder, as plantas têm consciência e muitas coisas a nos dizer. Nesse sentido, a verdade a que se refere o químico Valery Legasov na última sequência da excelente minissérie da HBO *Chernobyl* e que serve de epígrafe desta resenha, pode ser compreendida de uma maneira bastante óbvia, dado que, se plantas conseguem se desenvolver hoje na zona de exclusão de Tchernóbil, isso parece indicar a evidência sublinhada por Claude Lévi-Strauss, para quem o mundo surgiu sem o ser humano e vai terminar sem ele. Todavia, podemos ir além do óbvio e, quiçá, transformá-lo, mutá-lo.

Ainda que o livro se construa mediante elementos de vários saberes e a linguagem de Marder seja clara e acessível, o que temos diante de nós é um pequeno tratado de metafísica que, centralizado na dimensão invisível da tragédia de Tchernóbil – que continua até hoje, já que as consequências na fauna, na flora e nos humanos não cessaram e, mais importante, o enlouquecido modelo nuclear não foi abandonado –, acerta em cheio ao ver na permanência desse evento a sua dimensão verdadeiramente insuportável. Trata-se então de um pesadelo filosófico, conclui Marder, em que o eterno se põe enquanto repetitiva penalidade infernal que jamais termina e por isso nos impede até mesmo o acesso ao luto. Considerando que o período de semidesintegração do urânio U-238 presente na zona de exclusão de Tchernóbil é de 4,5 bilhões de anos – aproximadamente a idade atual do planeta terra –, a radioatividade letal permanece como herança para uma humanidade perplexa. Assim, já que não conseguimos “digerir” o fenômeno, só nos restaria reconhecer que “os materiais radioativos são os novos excrementos de uma humanidade faminta por energia

que contamina o meio ambiente do porvir” (p. 47).

Contra essa perspectiva se opõe a biopotência das plantas, que nos ensinam que tudo precisa ser decomposto, transformado, absorvido, de modo que se construa um eterno retorno do diferente. É exatamente isso que Tchernóbil não nos permite, ao manter ativos por bilhões de anos seus resquícios, com o que se mostra como o exato símile do capitalismo neoliberal que pretende ser eterno, imutável e sempre presente. Só um pensamento vegetal da mescla e da hibridação, mas também da decomposição, da morte e do luto pode nos abrir novos caminhos. Para tanto, argumenta Marder, parece ser crucial abandonar os dualismos da presença e da eternidade, tão caros à metafísica ocidental, e reconhecer que as plantas também possuem consciência, e isso significa que elas “têm suas próprias formas de conhecimento, sensibilidade, memória, aprendizagem e pensamento” (p. 90). Aceitar essa “subjetividade vegetal” pode então nos auxiliar na necessária tarefa de relativização da arruinada consciência humana, abrindo espaço para outros tipos de pensamento que não estejam centrados no “eu”, na propriedade e no domínio do outro. Talvez assim possamos, sugere Marder,

chorar a morte da morte (p. 167), essa herança quase eterna que a radioatividade de Tchernóbil e o neoliberalismo nos impõem com seus isótopos mortíferos e suas toneladas de plástico dificilmente biodegradáveis.

Ao compreender que entramos em uma nova dimensão epocal na qual já não podemos sequer experimentar a antecipação da morte aconselhada por Epicuro e Heidegger, seja porque há coisas que não “morrem” (como o U-238), seja porque estamos assediados por uma morte-em-vida, compreendemos também a necessidade de encontrar forças renovadas na antiga *arkhé* vegetal, capaz de nos mostrar que a vida se diz de muitos modos. Um deles, e um dos mais potentes, se chama *comum*, já que estamos todos no mesmo barco planetário que ameaça, entre radiações e vírus, naufragar *para sempre*, e isso significa: nunca parar de naufragar. Mais do que um deus para nos salvar, precisamos construir juntamente com as plantas uma *selva selvaggia* – e não um paraíso que, como revela a origem avéstica da palavra *pairi-daeza*, é apenas um “jardim cercado” – que torne possível a mescla, a indeterminação, o gozo e a contínua metamorfose. Só assim desabrocharemos.

NORMAS PARA SUBMISSÃO

CONDIÇÕES PARA ARREMESSO DE TROÇOS

Como parte do processo de arremesso, as autoras são obrigadas a verificar a conformidade da submissão em relação a todos os itens listados a seguir. Os troços que não estiverem de acordo com as normas serão devolvidos às autoras:

- A contribuição deve ser original, inédita. Na hipótese de troço já publicado em outro idioma, a autora deve informar o fato à revista. Essa informação pode ser inserida em “comentários ao editor”.
- O arquivo arremessado deve estar em formato Microsoft Word, OpenOffice ou RTF.
- URLs para as referências foram informadas quando possível.
- O texto deve estar em espaço 1,5; fonte de 12 pontos; itálico em vez de sublinhado (exceto em endereços URL); as figuras e tabelas devem estar inseridas no texto, não no final do documento na forma de anexos.
- O texto segue os padrões de estilo e requisitos bibliográficos descritos em [Diretrizes para Autoras](#).
- Em caso de arremesso a uma seção com avaliação pelos pares (ex.: artigos), as instruções disponíveis em “Assegurando a avaliação cega pelos pares” foram seguidas.

SUBMISSIONS GUIDELINES

CONDITIONS FOR SUBMISSION

As part of the submission process, authors are required to verify the submission's compliance with all items listed below. Papers that do not comply with the rules may be returned to the authors:

- The contribution shall be original and unpublished. In the event of an article already published in another language, the author must notify the journal. This information may be included in “comments to the editor”.
- The submitted file shall be in Microsoft Word, OpenOffice or RTF format.
- URLs for references were provided when possible.
- The text must have line spacing of 1.5 pt; font size 12 pt; italics instead of underlining (except URL addresses); figures and tables shall be included in the text, not at the end of the document in the form of attachments.
- The text follows the style standards and bibliographic requirements described in [Submission Guidelines](#).
- In the case of submission to a peer-reviewed section (e.g. articles), the instructions available in “Ensuring blind peer review” were followed.

a) A *(Des)troços* só avalia e aceita troços inéditos.

b) Os troços deverão versar sobre a linha editorial da revista e podem ser encaminhados a qualquer momento pelo *site*, com a indicação do título, autoria (máximo duas autoras) acompanhada de até quatro qualificações acadêmicas por autora, além de nome completo, endereço para correspondência, e-mail principal e adicional, filiação institucional e identificação da modalidade do trabalho, que pode ser artigo científico, entrevista, ensaio, resenha ou tradução (Excepcionalmente, serão aceitos troços anônimos, assinados por coletivos, grupos de pesquisa, movimentos sociais etc.).

c) A autora deve possuir o título de Doutora ou Mestra, sendo aceitos troços de mestrandas, graduadas ou de autoras sem titulação, desde que arremessados em coautoria com uma Doutora. Troços escritos em coautoria devem seguir todas as normas definidas acima para cada uma de suas autoras (Constatada a existência de troços excepcionais, as catadoras de *(des)troços* poderão suspender tais exigências condicionantes).

d) Os troços serão recebidos pelas coletoras de *(des)troços*, que os remeterão, sem identificação, à análise de pareceristas anônimas para avaliação qualitativa de forma e conteúdo (*double-blind peer review*). O parecer pode determinar o aceite para publicação, a sugestão de modificações ou a recusa do troço. A autora terá acesso a todos os

a) *(Des)troços* will only accept unpublished papers.

b) Papers shall be within the journal's editorial line and can be forwarded at any time through the website, with the indication of the title, authorship (maximum two authors) accompanied by up to four academic qualifications per author, in addition to full name, mailing address, main and additional email, institutional affiliation and identification of the type of work, which can be a scientific article, interview, essay, review or translation (Exceptionally, we will accept anonymous papers, or signed by collective entities, research groups, social movements etc.).

c) The author shall hold a PhD or a master's degree; papers by PhD's and master's students, authors with only a undergraduate degree or authors without an academic degree will be accepted in co-authorship with an author that holds an PhD. Co-authorship papers shall meet all the criteria defined above for each of their authors (In the face of exceptional articles, the journal's pickers may suspend such constraining requirements).

d) The editorial team will receive the papers and will send them, without identification, to the analysis of anonymous reviewers for qualitative assessment of its structure and content (*double-blind peer review*). The reviewers' opinion may determine the acceptance for publication, the suggestion of amendments or the paper's rejection. Authors will have access to all opinions on their work,

pareceres sobre seu troço, sem identificação das pareceristas. Os troços aprovados e que venham a sofrer modificações oriundas das sugestões das pareceristas deverão ser novamente enviados para a (Des)troços. Os troços podem ser escritos em um dos seguintes idiomas: português, inglês, castelhano, francês ou italiano e devem observar os seguintes requisitos (podendo também ser aceitos troços excepcionais que os subvertam):

1. Primeira página:

- i) Título na língua de redação do texto e em inglês (se o texto estiver redigido em língua inglesa, deverá trazer título em um dos outros idiomas citados).
- ii) Resumo na língua de redação do texto e em inglês (*abstract*) com, no máximo, 200 palavras, contendo o campo de estudo, objetivo, método, resultado e conclusão (se o texto estiver redigido em língua inglesa, deverá trazer resumo em um dos outros idiomas citados).
- iii) De 3 a 5 palavras-chave na língua de redação do texto e em inglês (se as palavras-chave estiverem redigidas em língua inglesa, deverão ser apresentadas também em um dos outros idiomas citados).
- iv) Início do texto.

2. Citações:

- i) As citações devem ser feitas em nota de rodapé, indicando os dados da fonte conforme o seguinte modelo: AGAMBEN, *O uso dos corpos*, p. 167. Em livros com subtítulo, considerar apenas o título para a citação em rodapé.

without identifying the reviewers. Accepted papers that have been modified according to the reviewers' suggestions shall be submitted again to (Des)troços. Papers can be written in one of the following languages: Portuguese, English, Spanish, French or Italian and shall comply with the following requirements (exceptional papers that subvert these requirements may also be accepted):

1. First page:

- i) Title in the language in which the paper is written and in English (if the text is written in English, it shall include a title in one of the other languages mentioned above).
- ii) Abstract in the language in which the paper is written and in English, with a maximum of 200 words, including the field of study, objective, method, result and conclusion (if the text is written in English, it shall include an abstract in one of the other languages mentioned above).
- iii) 3 to 5 keywords in the language in which the paper is written and in English (if the keywords are written in English, they shall also be presented in one of the other languages mentioned above).
- iv) Beginning of the text.

2. Referencing Guidelines:

- i) (Des)troços uses a footnote-style of referencing, indicating the reference data according to the following example: AGAMBEN, *The use of bodies*, p. 167. In books with subtitles, consider only the title for the footnote citation.
- ii) A list of references shall be presented in alphabetical order, at

ii) As referências completas devem ser apresentadas em ordem alfabética, no final do texto, de acordo com as normas da NBR-6023/ABNT e seguindo o seguinte modelo:

Livro: ESPINOZA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. 3. Ed. Trad., introdução e notas Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 2004.

Capítulo de livro: DELEUZE, Gilles. Les plages d'immanence. In: CAZENAVE, Annie; LYOTARD, Jean-François (eds.). *L'art des confins: mélanges offerts à Maurice de Gandillac*. Paris: Presses Universitaires de France, 1985.

Artigo: KALYVAS, Andreas. Democracia constituinte. Trad. Florência Mendes Ferreira da Costa. *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*, n. 89, pp. 37-84, 2013.

iii) Diagramas, quadros e tabelas devem possuir título e ter a fonte indicada em nota de rodapé.

3. Estrutura formal:

i) Tamanho do papel: A4.

ii) Editor de texto: word.doc, word.odt ou word.rtf.

iii) Fonte: Times New Roman, 12.

iv) Margens: esquerda, superior, direita e inferior: 2,5 cm.

v) Parágrafo, espaçamento anterior e posterior: 0 ponto.

vi) Entre linhas: 1,5.

vii) Alinhamento: justificado.

4. Extensão:

15 a 30 páginas.

the end of the text, according to the norms of NBR-6023 / ABNT and to the following examples:

Book: ESPINOZA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. 3. ed. Trad., introdução e notas Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 2004.

Book chapter: DELEUZE, Gilles. Les plages d'immanence. In: CAZENAVE, Annie; LYOTARD, Jean-François (eds.). *L'art des confins: mélanges offerts à Maurice de Gandillac*. Paris: Presses Universitaires de France, 1985.

Articles: KALYVAS, Andreas. Democracia constituinte. Trad. Florência Mendes Ferreira da Costa. *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*, n. 89, pp. 37-84, 2013.

iii) Graphs, charts, and tables shall have a title and its source shall be indicated in a footnote.

3. Formal structure:

i) Paper size: A4.

ii) File format: word.doc, word.odt or word.rtf.

iii) Font: Times New Roman, 12.

iv) Margins: left, top, right and bottom: 2.5 cm.

v) Indentation, before and after spacing: 0 point.

vi) Line spacing: 1,5.

vii) Alignment: justified.

4. Length:

From 15 to 30 pages.

A política de avaliação da (Des)troços é “duplo-cega”, ou seja, as avaliadoras não conhecem o nome das autoras e estas, das avaliadoras. Como forma de garantir uma avaliação isenta do artigo, as autoras devem seguir as seguintes orientações:

1. Escreva o troço segundo as [Diretrizes para Autoras](#).
2. Neste arquivo, substitua pela palavra “Autor(a)” todas as informações sobre a(s) autora(s), instituição de vínculo, e-mail para contato e mini currículo que constam da página de abertura. Da mesma forma, revise o texto e substitua qualquer menção ao(s) nome(s) da(s) autora(es) ou à(s) instituição(ões) de vínculo por “Autor(a)”, seja no corpo do texto seja nas notas de rodapé, incluindo referências e citações das próprias autoras.
3. Apague o tópico “Agradecimentos” ao final do troço, caso tenha sido digitado.
4. Em documentos do Microsoft Office, a identificação da autora deve ser removida das propriedades do documento.
5. Observar, com cuidados, as indicações nas Referências Bibliográficas onde não se deve ter, também, nenhuma indicação de autoria.
6. Troços submetidos à avaliação que não seguirem estas orientações serão devolvidos às autoras.

(Des)troços’ follows the double-blind model of peer review, that is, the reviewers do not know the names of the authors and vice versa. In order to guarantee an exempt review of the paper, the authors must follow the following guidelines:

1. Write the paper according to the [Submission Guidelines](#).
2. In this file, replace all the information about the author (s), including institution, link, e-mail for contact and mini resume, for the word "Author". Likewise, review the text and replace any mention of the name (s) of the author (s) or the link institution (s) by the word "Author", including footnotes, references and citations by the authors themselves.
3. Delete the "Acknowledgments" topic at the end of the paper, if it was entered.
4. In Microsoft Office documents, the author's identification must be removed from the document's properties.
5. Carefully observe the indications in the Bibliographic References where there should also be no indication of authorship.
6. Submitted papers that do not follow these guidelines will be returned to the authors.

Autoras que publicam nesta revista concordam com os seguintes termos:

- As autoras mantêm os direitos autorais e concedem à (Des)troços o direito de primeira publicação, com o (des)troço simultaneamente licenciado sob a Licença *Creative Commons Attribution*. Essa licença permite o compartilhamento do (des)troço com reconhecimento da autoria e publicação inicial nesta revista, desde que sem fins comerciais.
- É permitido e incentivado que outros distribuam, adaptem e criem a partir do seus (des)troços, sem fins comerciais, desde que lhe atribuam o devido crédito pela criação original.
- As autoras têm autorização para assumir contratos adicionais separadamente, para distribuição não-exclusiva da versão do (des)troço publicado nesta revista (ex.: publicar em repositório institucional ou como capítulo de livro), com reconhecimento de autoria e publicação inicial nesta revista.
- As autoras têm permissão e são estimuladas a publicar e distribuir seus (des)troços *online* após finalizado o processo editorial com a publicação, já que isso pode gerar alterações produtivas, bem como aumentar o impacto e a citação do trabalho publicado.

Authors who publish in this journal agree to the following terms:

- Authors retain their copyright and grant (Des)troços the right to first publication, with the paper simultaneously licensed under the *Creative Commons Attribution License*. This license allows sharing of work with acknowledgment of authorship and initial publication in this journal, if it is not for commercial purposes.
- It is allowed and encouraged that others distribute, adapt, and create from their papers, without commercial purposes, as long as they give it due credit to the original creation.
- The authors are authorized to assume additional contracts separately, for non-exclusive distribution of the version of the paper published in this journal (e.g., publishing in institutional repository or as a book chapter), with acknowledgment of authorship and initial publication in this journal.
- The authors have permission and are encouraged to publish and distribute their papers online after the editorial process for publication is finished, as this can generate productive changes, as well as increase the impact and citation of the published work.