



antropoceno,

biopolítica e

pos humano

018 / ATELIO FUTTURU JUNIOR / DAVIDE SCARSO / JOSÉ LUÍS CÁMARA LEM /



Todos os direitos desta edição reservados a Pontes Editores Ltda.
Proibida a reprodução total ou parcial em qualquer mídia
sem a autorização escrita da Editora.
Os infratores estão sujeitos às penas da lei.
A Editora não se responsabiliza pelas opiniões emitidas nesta publicação.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Tuxped Serviços Editoriais (São Paulo – SP)

B989a Butturi Junior, Atilio; Scarso. Davide; Leme, José Luís Câmara (org.).

Antropoceno, Biopolítica e Pós-Humano / Organizadores: Atilio Butturi Junior, Davide Scarso e José Luís Câmara Leme; Prefácio de José Luís Câmara Leme. – 1. ed.– Campinas, SP: Pontes Editores, 2020. II.; fotografias.

Inclui bibliografia.

ISBN: 978-65-5637-136-8

1. Antropologia. 2. Comportamento Humano. 3. Filosofia. 4. Sociologia.

I. Título. II. Assunto. III. Organizadores.

Bibliotecário Pedro Anizio Gomes CRB-8/8846

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia. 100

2. Sociologia - Antropologia - Política cultural. 301

antropoceno,
biopolítica e
pós humano



PROGRAMA DE
PÓS-GRADUAÇÃO
EM LINGÜÍSTICA
DA UFSC

Copyright © 2020 – Dos organizadores representantes dos autores
Coordenação Editorial: Pontes Editores
Diagramação: Vinnie Graciano
Capa: Longe - Instagram @longe_far
Revisão: Dos Autores e Organizadores

PARECER E REVISÃO POR PARES

Os capítulos que compõem esta obra foram submetidos para avaliação e revisados por pares.

CONSELHO EDITORIAL:

Angela B. Kleiman

(Unicamp – Campinas)

Clarissa Menezes Jordão

(UFPR – Curitiba)

Edleise Mendes

(UFBA – Salvador)

Eliana Merlin Deganutti de Barros

(UENP – Universidade Estadual do Norte do Paraná)

Eni Puccinelli Orlandi

(Unicamp – Campinas)

Glaís Sales Cordeiro

(Université de Genève – Suisse)

José Carlos Paes de Almeida Filho

(UNB – Brasília)

Maria Luisa Ortiz Alvarez

(UNB – Brasília)

Rogério Tilio

(UFRJ – Rio de Janeiro)

Suzete Silva

(UEL – Londrina)

Vera Lúcia Menezes de Oliveira e Paiva

(UFMG – Belo Horizonte)

PONTES EDITORES

Rua Dr. Miguel Penteado, 1038 – Jd. Chapadão

Campinas – SP – 13070-118

Fone 19 3252.6011

ponteseditores@ponteseditores.com.br

www.ponteseditores.com.br

Impresso no Brasil 2021

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO DÉRBIS, LEBRES E KANI-KAMA

José Luís Câmara Leme

7

LEVINAS, GAGARINE E A QUARENTENA DE DEUS O DESENRAIZAMENTO E A EXPLORAÇÃO ESPACIAL

José Luís Câmara Leme

11

MUNDO HUMANO E NATUREZA: NOTAS SOBRE ANTI ANTI-DUALISMO

Davide Scarso

57

ENTRE O PADRÃO E A PRESENÇA: BUSCANDO UMA HEURÍSTICA PARA A BIOPOLÍTICA DO PÓS-HUMANO

Marcelo El Khouri Buzato

83

CORPO, CARNE E PANDEMIA NO CAPITALOCENO NOTAS PARA UMA ARQUEOLOGIA DAS PRÁTICAS DIETÉTICAS

Ilda Teresa de Castro

127

MONÓLITOS NEOLIBERAIS, METAMORFOSES PERIFÉRICAS: ESCALA E PRECARIEDADE NO RIO DE JANEIRO E NOS ESTUDOS DA LINGUAGEM

Daniel N. Silva

Branca Falabella Fabrício

169

“PODE UM RIO MORRER? OS MUNDURUKU NAS LUTAS CONTRA-ANTROPOCÊNICAS

Thiago Mota Cardoso

207

**SERÁ QUE A HATSUNE MIKU SONHA COM OVELHAS ELÉTRICAS?
VOCALOIDES, AGENTES INTELIGENTES E PÓS-HUMANIDADE**

Ana Matilde Sousa

Maria Paula Diogo

231

DISPOSITIVOS-TRAVESTI, PÓS-HUMANO E BOMBADEIRAS DO BRASIL

Atilio Butturi Junior

279

**QUANDO CLIMATOLOGISTAS ENCONTRAM CIENTISTAS SOCIAIS:
ESPECULAÇÕES ETNOGRÁFICAS SOBRE EQUÍVOCOS INTERDISCIPLINARES**

Renzo Romano Taddei

Sophie Haines

299

SOBRE OS ORGANIZADORES

323

SOBRE OS AUTORES E AS AUTORAS

325

APRESENTAÇÃO

DÉRBIS, LEBRES E KANI-KAMA

Caro leitor,

já se deu conta que tem um livro nas mãos e o que isso representa de felicidade?

Provavelmente está numa livraria. Está a ver os poucos livros que foram publicados nestes tempos catastróficos. Entrou na livraria e por uns momentos esqueceu o horror, mergulhou na felicidade. Há um burburinho de fundo; a conversa em surdina do empregado com o colega, o indivíduo que fala no celular e diz que está numa reunião muito importante, o casal de namorados que discute se um poeta pode ser fascista. No balcão das novidades encontrou este livro. Como nos velhos tempos, a relação do título com a capa chamou-lhe a atenção. Abre o livro. Ora neste exato momento o seu gesto já não é o mesmo, ou melhor, é um gesto que se tornou habitual quando vai ao supermercado ou a uma loja de roupa. Livros, comida, roupa; antes de comprar verifique a etiqueta. Quer saber qual é a origem, se é genuíno, se tem aditivos, e assim por diante. O mundo mudou, a aparência já não basta. Em relação ao livro que tem nas mãos: a capa belíssima, os títulos dos capítulos instigantes, mesmo os graus acadêmicos dos autores são olhados com suspeita. Tem razão. O autor destas linhas faz exatamente o mesmo quando compra um livro. O que fazer então? Folhear, procurar indícios de qualidade, não vá comprar gato por lebre. Deixe-me contar uma história pessoal: nos anos 60, tinha eu oito anos, o meu pai levava-me às vezes a almoçar com os amigos dele numa taberna

em Lisboa. Nos dias em que a taberna servia lebre, o Zé da Viúva, o dono e cozinheiro, colocava as cabeças das lebres em fila no balcão da entrada como prova de que era lebre que ele servia. Durante o almoço, os olhos vermelhos das lebres seguiam-me atentamente. Infelizmente as discussões intermináveis e exaltadas sobre o último dérbi que ouvia entediado não eram suficientes para me libertar do olhar reprovador das lebres decapitadas.

Caro leitor,

certamente que já entendeu a gravidade do assunto e como tudo isto se precipitou na controvérsia sobre o antropoceno e o transhumano.

Talvez valha a pena recordar a distinção entre o conceito e o paradigma de Antropoceno. A controvérsia sobre o conceito continua viva. Já o paradigma parece ter-se tornado consensual nas últimas décadas se se tomar a noção de paradigma como um domínio de estudos que constitui uma comunidade de saber. Recorde-se que desde que T.S. Kuhn criou a noção que alguns filósofos – como sempre – ficaram escandalizados porque ela não é unívoca, ela compreende antes uma constelação de sentidos cujas relações devem ser entendidas como uma “semelhança de família”. Mas como em todas as famílias, também nesta estamos inclinados a dar preferência a um sentido. Creio que a propósito deste paradigma vale a pena insistir na ideia de uma promessa de felicidade; ou seja, se há um conjunto de investigadores tão dispares – esta coletânea é um bom exemplo – que se reúnem, partilham saberes e aprofundam um domínio de investigação novo, é justamente porque acreditam que os temas aparentemente tão distantes ganham uma nova inteligibilidade se pensados a partir desse conceito. Veja bem. Leia o índice do livro. Vai encontrar autores de várias nacionalidades, que abordam temas como: pode um rio morrer, as bombadeiras no Brasil, as práticas dietéticas, Hatsume Miku e as ovelhas elétricas, a pandemia no Capitaloceno, a natureza e o anti-dualismo, os monólitos neoliberais. Mas se depois de ter lido estes ensaios começar a pensar em fugir da Terra, então pode ler o ensaio sobre a exploração espacial.

Caro leitor,

desde os anos 60 que as coisas mudaram. Hoje os dérbis são jogados em grama artificial, as lebres desapareceram e as pessoas comem sushi de Kani-kama. Não lhe desejo bom proveito, mas espero que a leitura lhe agrade.

José Luís Câmara Leme

LEVINAS, GAGARINE E A QUARENTENA DE DEUS

O DESENRAIZAMENTO E A EXPLORAÇÃO ESPACIAL

José Luís Câmara Leme

INTRODUÇÃO

O corolário prático do debate sobre o antropoceno não é apenas o de saber o que a humanidade ainda pode fazer pela Terra para que esta continue habitável para as gerações vindouras, mas se os homens estão destinados a viver para sempre neste planeta, se a sua glória ou desgraça não é justamente encontrar outro para viver.

O recomeço dos programas espaciais nos últimos anos – depois do desinvestimento nos anos 70 do século XX –, pelas antigas potências da Guerra Fria, assim como pelos novos agentes privados, resgatou o debate de ideias em torno da exploração espacial iniciado no século XIX, mormente pelos cosmistas (GROYS, 2018). De uma forma surpreendente, a exumação desta filosofia russa obrigou a reavaliar o regime soviético; concretamente, desvendou na ideologia que o legitimava um princípio de utopia que transcendia a famigerada oposição entre economias de mercado e de fila¹. Com efeito, por trás da ideologia fria descobriu-se que o programa espacial soviético talvez não obedecesse exclusivamente a fins militares, já que a sua ressonância nas populações era fundamental

¹ A metáfora é de Alain Besançon. A fila não é uma mera caricatura da penúria, é muito mais um mecanismo de controlo estatal da economia e um lugar de sociabilidade espontânea (BESANÇON, 1983, 63).

para a aceitação do regime². Sem prejuízo para o orgulho patriótico ou para a propaganda comunista inevitáveis durante a Guerra Fria, esse programa também foi vivido como um princípio de esperança ou evasão em relação a esse mesmo regime totalitário³.

Mas da mesma forma que a exumação do cosmismo provocou uma reavaliação do regime soviético, também no Ocidente liberal se procurou recuperar a reflexão filosófica sobre a exploração espacial. Infelizmente, e ao contrário do que seria expectável, a filosofia como disciplina académica não prestou atenção a esse tema. Essa carência é surpreendente por variadíssimas razões: em primeiro lugar, porque se tratou de um acontecimento com impacto mundial; depois, porque o célebre ensaio dos anos 30, *A Terra não se Move*, de Edmund Husserl, não originou um novo filão, antes ficou quase esquecido (HUSSERL, 1989); finalmente, porque a cultura de massas oferecia através da ficção científica uma filosofia hiperbólica que dificilmente podia ser ignorada, embora fosse categoricamente desqualificada pela academia.

Se tomarmos a viagem inaugural de Gagarine em 1961 como o acontecimento histórico que representou a passagem da quimera à possibilidade, do projecto fantasiado ao programa exequível, seria presumível que ele tivesse sido objecto de debate e publicações. É legítimo admitir que esse evento poderia ter provocado uma controvérsia à semelhança de outros acontecimentos cruciais como o Terramoto de Lisboa, a Revolução Francesa, ou a *Shoah*. Mas não foi o que ocorreu, pelo contrário. Com a exceção de um artigo publicado em 1961 por Emmanuel Levinas, *Heidegger, Gagarine e Nós* (LEVINAS, 1976), não encontramos nenhum escrito digno de nota sobre esse acontecimento crucial na

2 Para Kostas Papaioannou a “ideologia fria” é um marxismo incapaz de suscitar entusiasmo. Esse período frígido na União Soviética correspondeu aos anos de 1963 – 1967 (PAPAIOANNOU, 2009). Em contrapartida, para Svetlana Boym, o período de Khrushchov correspondeu ao período mais orientado para o futuro, quando era mais comum sonhar com uma viagem ao espaço do que com uma viagem ao Ocidente (BOYM, 2001, p.346). Sobre este tema ver também o *Curto Tratado de Sovietologia* de Alain Besançon (BESANÇON, 1976, p.37). Sobre o entusiasmo cosmista (SIDDIQUI, 2011, p.283-305).

3 Na década de 70, a energia e o imaginário da exploração espacial soviética são transpostos para a arquitectura. Nas margens do império soviético surgem edifícios monumentais que celebram o regime soviético como uma civilização cósmica (CHAUBIN, 2017).

história da humanidade. Por que razão não foram publicados outros ensaios? Por que razão esse acontecimento não mereceu a atenção dos filósofos?

Poder-se-á sustentar que o ensaio de Levinas foi precedido de algumas reflexões; concretamente pelo já citado ensaio de Husserl, por algumas passagens de Heidegger sobre a técnica e a Terra, concretamente sobre a saída do Homem da Terra em direção ao espaço cósmico (HEIDEGGER, 2001, p.19), e fundamentalmente pela referência pessimista ao programa espacial soviético e ao cosmismo russo no Prólogo do livro *A Condição Humana* de Hannah Arendt de 1957 (ARENDR, 2001, p.11-12). Contudo, não custa ver que essas reflexões incidem sobre a relação dos homens com o seu *habitat* natural, sobre a singularidade da Terra para a humanidade, concretamente sobre a condição terrestre do Homem, e não especificamente sobre a exploração espacial. Por outras palavras, essas reflexões como que contestam a possibilidade pressuposta na conquista do espaço que o cosmismo e a ficção científica celebravam antecipadamente: o homem não é necessariamente um ser terráqueo. Pode-se assim dizer que a filosofia corria ao arpejo da ficção científica; enquanto esta exaltava o homem como ser cósmico que enfrentava a última fronteira, que garantia assim a sobrevivência da espécie, que aprendia a lidar com as ameaças da vida extraterrestre e a conviver com ou a exterminar as sociedades alienígenas, e no limite, a sofrer também a derradeira ferida narcísica, a de ter de reconhecer que há formas de inteligência que lhe são superiores, seja porque ele próprio as criou e não as controla, seja porque o transcendem definitivamente; em suma, por oposição à tematização filosófica da ficção científica e do cosmismo, a filosofia assentava os pés na condição sublunar e celebrava um geocentrismo antropológico.

Ora, é digno de nota que passado meio século, em pleno debate sobre o antropoceno e a viabilidade da colonização de outros planetas, os mesmos argumentos tenham sido retomados. Mas o que inicialmente foi celebrado pelo regime soviético e fantasiado pela ficção científica tornou-se agora no programa das empresas privadas de exploração espacial (KAKU, 2018).

Porém, é preciso reconhecer que nos anos 60 e 70 começaram a surgir algumas publicações de natureza filosófica. Em 1963, depois dos primeiros sucessos do programa espacial norte-americano, os editores de *Great Ideas Today* da Enciclopédia Britânica organizaram um Simpósio sobre o Espaço. Aldous Huxley, Herbert J. Muller, Paul Tillich, Harrison Brown e Hannah Arendt foram convidados a responder à questão humanista formulada pelos organizadores do encontro: qual é o impacto que “a exploração do espaço está a ter sobre a visão que o homem tem de si mesmo e da sua condição?” (HUTCHINS, ADLER, 1963, p.2). A par destes ensaios – sendo o de Hannah Arendt, *A Conquista do Espaço e a Dimensão do Homem*, o que maior fortuna teve (ARENDRT, 2006) –, é preciso destacar, no mundo francófono, o ensaio de Pierre Hadot, *O Olhar do Alto e a Viagem Cósmica*. A sua importância é inestimável. Para Hadot, a viagem cósmica é desde a Antiguidade Clássica objecto de uma tradição de exercícios espirituais. Com as devidas diferenças entre a viagem cósmica e a exploração espacial, entre o astronauta e o asceta, Hadot convida-nos a reconhecer nos exercícios espirituais formas de endurance espiritual que antecipam os desafios que os cosmonautas terão de enfrentar (HADOT, 2019).

2 HEIDEGGER, GAGARINE E OS JUDEUS

Sem prejuízo para a importância dos ensaios de Arendt e Hadot, o artigo de Levinas é instigante por várias razões. No entanto, há uma que se destaca, pois tem a ver com o debate sobre o antropoceno: ao arripio da filosofia heideggeriana que alimenta a ecologia profunda⁴, Levinas não só atribui ao homem uma prioridade em relação ao Ser, como enraíza esta primazia numa “religião de adultos”, o judaísmo (LEVINAS, 1976). Com efeito, para ele, o judeu é aquele que “[...] compreende o mundo a partir do outro, em vez do conjunto do ser em função da terra” (LEVINAS, 1976, p. 44). O meu propósito é, portanto, expor essas razões, tendo por horizonte a tematização do antropoceno a partir de três ideias que decorrem do artigo de Levinas e contribuem para a sua compreensão: a exploração espacial, o desenraizamento e a Quarentena de Deus.

4 Sobre Heidegger e a ecologia profunda, mormente o pensamento de Arne Næss, ver Michael E. Zimmerman, *Heidegger, Budismo e Ecologia Profunda* (GUIGNON, 1998).

*

O título do ensaio de Levinas, *Heidegger, Gagarine e Nós* é revelador das tensões que o atravessam, mas também da sua dimensão programática. Com efeito, cabe perguntar em primeiro lugar quem são os sujeitos designados no pronome pessoal. Ao contrário do que se poderia intuitivamente pensar, o pronome não remete para a humanidade em geral. O sujeito da primeira pessoa do plural é a comunidade judaica. O título compreende assim uma ambiguidade que é decisiva para as teses que o escrito apresenta. No entanto, é preciso sublinhar que essa ambiguidade decorre da publicação posterior do ensaio. O artigo foi publicado originalmente na revista francesa *Information Juive*, que tinha uma circulação restrita e um público alvo limitado: a comunidade judaica francesa. Por conseguinte, para os primeiros leitores, a ambiguidade não estava necessariamente presente. Pelo contrário, no título reverberava uma tensão explícita entre três elementos: primeiro, a filosofia heideggeriana, e por metonímia, os alemães, mormente a possibilidade do nazismo e do anti-semitismo; depois, Gagarine, ou seja, a técnica moderna, a técnica das máquinas segundo Heidegger, mas também por metonímia, a secularização, a união soviética e o comunismo; e finalmente o pronome pessoal, nós, os judeus.

Em 1961, pouco tempo depois da viagem de Gagarine, perante o entusiasmo de uns e o medo de outros, Levinas publica um artigo para a sua comunidade questionando o sentido desse acontecimento. Não é um artigo filosófico que analisa exclusivamente o sentido do feito de Gagarine para a humanidade; não é um escrito que, à semelhança de Kant, pergunta se um acontecimento histórico pode representar um sinal do progresso (KANT, 2017); não é uma conferência que questiona o conceito de Deus após Auschwitz, como fez Hans Jonas (JONAS, 2016); é antes um artigo que convida os seus pares, a comunidade judaica, a pensar em que medida esse acontecimento também lhes diz respeito. Numa palavra, o título é explícito sobre os desafios e a encruzilhada em que se encontrava essa comunidade naquele momento: depois da Shoah, o destino tinha de ser pensado entre duas balizas, ou o bosque sagrado ou o espaço sideral. É por esta razão que, em 1976, Levinas reeditou o ensaio num livro justamente intitulado, *Difícil Liberdade, Ensaio sobre o judaísmo* (LEVINAS, 1976). Mas é também por esta razão que Jacques

Derrida no livro *Adeus a Emmanuel Levinas* sustenta que toda a reflexão de Levinas sobre “a idolatria do lugar, foi indissociável, [...] de uma reflexão incessante sobre o destino e o pensamento de Israel” (DERRIDA, 2008, p.19). Em suma, o que estava em jogo neste artigo de um filósofo a um só tempo judeu, lituano e francês era suficientemente relevante para suscitar uma torrente de *quid pro quos*.

3 É URGENTE DEFENDER O HOMEM DA TÉCNICA?

Levinas começa o artigo com a frase irônica: “[...] seria urgente defender o homem contra a tecnologia do nosso século” (LEVINAS, 1976, p.347). Ele inicia o ensaio mostrando que um dos mais antigos lugares-comuns da filosofia ocidental, de Sócrates aos atuais manuais de auto-ajuda, a saber, a injunção de cuidar de si mesmo, encontrou para alguns pensadores no século XX uma nova ameaça, a tecnologia. Supostamente, a identidade do homem, ou a sua humanidade, foi desfeita por uma grande maquinaria que faz girar seres e pessoas. Esta engrenagem que anulou o homem está bem patente na dupla relação que os homens têm atualmente com a natureza, a exploração e o turismo. Por um lado, o homem acredita que se afirma a si mesmo opondo-se à natureza: explorando-a, tornando-se o seu senhor. Por outro, como passeante contemplativo e sonhador, ele acredita que graças a esse meio arcádico pertence finalmente a si mesmo, que se reencontrou ou tomou posse de si mesmo. Nada mais errado, nem Descartes nem Rousseau. Na realidade, enquanto senhor da natureza, o homem cartesiano é parte de uma empresa que se devora a si mesma e que o faz perder o equilíbrio nesse turbilhão técnico. A outra variante desta desgraça é o equívoco patético daquele que vagueia pelo campo. Na realidade ele não pertence a si mesmo, pelo contrário, está completamente desapossado, porque mais não é do que um pobre “cliente da indústria hoteleira” (LEVINAS, 1976, p.347).

A declinação desta engrenagem em enunciados que se convertem dialeticamente – o homem é senhor da natureza, mas é nesse domínio que ele se aliena; é na natureza que o homem pode tomar posse de si mesmo, mas nessa empresa ele só reencontra o que ele tem de menos

natural, o turista –, mostra de uma forma sumária e irônica que a grande maquinaria que tudo engole é um dispositivo retórico que conquistou na era contemporânea o foro da boa consciência. Depois das inúmeras ameaças à identidade do homem que os filósofos denunciaram ao longo da história – prisioneiro do seu corpo, seduzido pelo poder, alienado nas coisas que possuiu, ludibriado pelas ideologias políticas –, a crítica à tecnologia é o último avatar dessa legião que os filósofos expuseram. No repertório filosófico das ideias feitas do século XX, de Heidegger à Contracultura (ROSZAK, 1971), a tecnologia é a derradeira metamorfose do Adversário, a perversa engrenagem que despojou o homem de si mesmo.

Mas serão todas essas denúncias desprovidas de razoabilidade? Uma mera jeremiada? Claro que não. Levinas reconhece que pode haver uma alguma verdade nesse libelo contra a tecnologia. Afinal das contas, em 1961 o mundo encontrava-se em plena ameaça atômica, e os efeitos devastadores e alienantes da sociedade industrial eram demasiado notórios para poderem ser negados. De fato, diz Levinas, a tecnologia tem um poder explosivo: ela ameaça explodir a identidade do homem e o planeta⁵.

Como explicar esta ressalva, já que ela parece desfazer a ironia inicial do artigo? Se por um lado Levinas começa por revelar o seu enfado em relação aos putativos horrores da tecnologia, por outro lado reconhece que a possibilidade de aniquilar o homem e explodir o planeta não é uma acusação de menor importância.

Levinas desfaz esta aparente contradição analisando o processo contra a sociedade industrial. Este deslocamento parece fazer sentido, já que muito antes do mundo entrar na era atômica, a crítica à sociedade industrial era também uma denúncia da tecnologia e vice-versa; ou seja, era a crítica da poluição citadina e da destruição da paisagem rural, mas era igualmente do empobrecimento espiritual e do trabalho alienante. Defender o homem contra a tecnologia começou por ser, e ainda é para

5 Em 1960, num artigo intitulado *Judaísmo e Tempo Presente*, Levinas afirma que as expressões, “época religiosa” ou “era atômica” como forma de caracterizar o mundo moderno são slogans ou imprecisões que escondem uma orientação mais profunda. Mais, para Levinas estaríamos a viver a hora da filosofia, pois os homens são sustentados pela certeza de terem razão (LEVINAS, 1976, p.312). É bom ter presente que em 1957, a “era atômica” foi tematizada por Martin Heidegger (2001) e por Karl Jaspers (1963).

muitos autores, defender o homem da sociedade industrial (LEO MARX, 1976).

Embora esta mudança de foco não seja completamente pacífica – se os efeitos devastadores da sociedade industrial são conhecidos, eles não representam, porém, o mesmo grau de ameaça que a era atômica inaugurou –, ela é crucial para o argumento de Levinas. Ao deslocar o debate sobre a tecnologia para a sociedade industrial, Levinas pode identificar as posições políticas que estão em jogo. É evidente que em relação à era atômica – seja em relação à energia nuclear para fins pacíficos, seja em relação aos benefícios da dissuasão atômica para a paz entre as nações –, essa identificação política também é possível, mas ela não convém a Levinas. Enquanto o primeiro debate tem a ver com um modo de vida, o segundo tem a ver com ameaças extremas. São duas ordens de grandeza incomensuráveis: na primeira, está em jogo a ordem axial, ou seja, o tipo de civilização; na segunda, a catástrofe final.

O argumento é claro: se a tecnologia moderna foi o que possibilitou a sociedade industrial, então os inimigos desta são também os inimigos da tecnologia, e vice-versa. Mas quem são, para Levinas, os inimigos da sociedade industrial?

Atente-se que para Levinas o que está em causa não é um regime específico, o capitalismo ou o comunismo, mas a industrialização. Contudo, apesar de reconhecer que o essencial é o modo de produção, Levinas faz um segundo deslocamento: a oposição à sociedade industrial é uma oposição política. Embora ele reconheça que há variantes e matizes nessa oposição, o essencial é o reaccionarismo. Os inimigos da sociedade industrial “[...] são na maior parte do tempo reacionários” (LEVINAS, 1976, 347).

A noção de reaccionarismo á para Levinas ampla. Em termos substantivos, ela significa detestar “as grandes esperanças da nossa época”. Por sua vez, essa esperança significa a “fé na libertação do homem”. Haveria assim duas correntes opostas em relação à sociedade industrial: por um lado, aqueles que movidos pela fé na libertação do homem reconhecem os seus benefícios; por outro, aqueles que negam esses benefícios, porque consideram a ideia de libertação do homem um logro.

Numa palavra, é por desprezarem a libertação do homem que os reaccionários são inimigos da sociedade industrial.

4 A GRANDE ESPERANÇA E A LIBERTAÇÃO DO HOMEM

A noção de “grande esperança” é crucial. O modo como interpretamos os argumentos, e as teses neste artigo sobre Gagarine, depende fundamentalmente do sentido que descobrimos para ela. Embora Levinas seja muito explícito sobre a ideia de que a grande esperança significa a libertação do homem, não é evidente em termos substantivos em que consiste essa libertação, assim como a inimizade a essa mesma aspiração, uma vez que a grande esperança não é uma mera afluência de bens materiais.

Creio que a noção de “grande esperança” tem a um só tempo um sentido laico e messiânico⁶. Estes dois sentidos devem ser sempre distinguidos, mas eles não se opõem. O sentido messiânico encontra-se aquém e além do laico. Encontra-se aquém no sentido mais radical, porque a capacidade de pensar no outro antes de si mesmo é, para Levinas, a própria possibilidade da civilização, e encontra-se além, na medida em que se apresenta como o desafio permanente para que a civilização não caia na barbárie.

O sentido laico da noção de grande esperança pode ser entendido a partir de duas perspectivas: primeiro em relação ao reacionarismo; depois, na forma como Levinas interpretou a queda da União Soviética.

O sentido laico da grande esperança é facilmente compreensível a partir da principal determinação que o artigo enuncia sobre ela: é detestada pelos reaccionários. Mas o que é que os reaccionários abominam? O que é que, *grosso modo*, a Revolução Francesa e a sociedade industrial representam de tão odioso para eles? Se nos limitarmos à ideia de libertação do homem, creio que no âmago dessa libertação no seu sentido secular encontra-se o ideal da cidadania, ou seja, o direito de todos os homens poderem discutir, participar e lutar politicamente (LEVINAS,

6 A noção de laicidade é central para Levinas. Ver por exemplo o seu ensaio sobre *A Autonomia do político e a cultura laica* (LEVINAS, 1994).

1994, p.183)⁷. A cidadania fundada na ideia de igualdade, como possibilidade de participar e criticar, é uma herança fundamental da Revolução Francesa, revolução que para os reacionários deu origem a um pandemônio, já que para eles o carrasco desapareceu de cena⁸.

Em 1992, depois da derrocada do regime soviético e durante o debate sobre o Fim da História⁹, Levinas deu uma entrevista a Roger-Pol Droit que é esclarecedora sobre a ideia de grande esperança. Para o filósofo lituano exilado, a queda do poder comunista era naquele momento um acontecimento verdadeiramente perturbador, porquanto atingia as categorias mais profundas da consciência europeia, mormente a relação com tempo. Na raiz judaico-cristã da cultura ocidental encontra-se a ideia de que o tempo tem uma direção, que a história da humanidade tem um horizonte. Não obstante o regime soviético recusar a religião e a transcendência, malgrado as vicissitudes que sofreu, os crimes que foram perpetrados e o terror que foi exercido, era herdeiro de uma concepção do tempo prometedor. A esperança era o seu fundamento (LEVINAS, 1994, p.184). É por esta razão que esse desmoronamento não foi um evento circunscrito à União Soviética, foi também um acontecimento que originou uma crise na relação com o tempo que atingiu igualmente as sociedades prósperas do Ocidente. Com efeito, Levinas sustentava naquele momento que as sociedades liberais, não obstante, toda a segurança, conforto e cultura que proporcionavam, careciam de uma esperança, de um tempo prometedor, tempo esse que também vigorava no Ocidente antes da queda do comunismo¹⁰. Em suma, a queda do comunismo feriu igualmente as sociedades liberais no seu âmago.

Embora a noção de grande esperança tenha *prima facie* um sentido laico, seria empobrecedor não ter presente o seu elemento messiânico. Como vimos atrás, as duas vertentes implicam-se mutuamente. Além do mais, não é despreciando recordar que Levinas reconheceu que na sua

7 Cf. O ensaio sobre os direitos do homem (LEVINAS, 1987).

8 Sobre Joseph de Maistre e mormente sobre o carrasco, ver o ensaio Isaiah Berlin, *Joseph de Maistre e as origens do fascismo* (BERLIN, 1991, p.101).

9 O artigo original de Francis Fukuyama, *The End of History?*, foi publicado na revista *The National Interest*, no verão de 1989. O livro, *O Fim da História e o Último Homem*, foi publicado em 1992 e teve nesse mesmo ano a edição francesa pela editora Flammarion.

10 Sobre “o passado desta ilusão”, ou o *pathos* que a União Soviética exercia sobre os intelectuais franceses ver o livro de François Furet (1996). A posição de Levinas é surpreendente porque ele nunca foi um “compagnon de route”.

juventude, quando vivia na Rússia e na Lituânia, não foi indiferente à Revolução Russa, pois vislumbrou nesse acontecimento o entreabrir de uma “era messiânica” (POIRIÉ, 2007, p.57)¹¹.

Contudo, se nos reportarmos ao tempo prometedor nas sociedades liberais, tempo que faz com que a “perfeição humana” se confunda com a afluência (LEVINAS, 1994, p.185), é preciso ter presente a distinção que ele faz entre a espera imanente ao tempo da economia, espera que só pode resultar numa consolação em que ecoa para sempre o sofrimento que lhe deu origem, e um tempo da salvação em que o verdadeiro objecto da esperança é o Messias, quer dizer, o que suporta o sofrimento dos outros¹². Em suma, sem prejuízo para a ideia de que a sociedade liberal se pode tornar um princípio de ação histórica, como justamente naquele momento Francis Fukuyama sustentava; era preciso, no entanto, conferir à história um sentido escatológico, um horizonte messiânico¹³. Nas palavras de Levinas: “O verdadeiro objecto de esperança é o Messias ou a salvação.” (LEVINAS, 2004, p.156).

*

Mas o que fundamenta essa esperança, essa fé na libertação do homem? De uma forma surpreendente, esta questão permite a Levinas retomar o início do artigo, isto é, a ideia corrente de que é preciso defender o homem da tecnologia, concretamente a ideia de que a tecnologia ameaça a identidade do homem. De fato, uma das teses mais propaladas sobre a tecnologia é a ideia que ela aliena os homens, porque mecaniza a vida e assim afasta os homens de si mesmos e dos outros.

Ora em plena época dos voos supersónicos, dos electrodomésticos, e em França da nova catedral gótica, o Citroën DS (BARTHES, 2009, p.152), Levinas descobre o efeito alienante da técnica não na

11 A primeira das cinco lições talmúdicas, *Judaísmo e revolução*, Levinas leva ao extremo a sua ética, que todo o leninista ridicularizará, quando reconhece que o revolucionário também é aquele que no dilaceramento da sua consciência arrisca a tornar a revolução impossível, porque se recusa a regatear o sofrimento do inocente (LEVINAS, 1977, p.38).

12 Sobre as duas vertentes do messianismo, apocalíptico e ético e a ideia que qualquer um nós pode ser o messias, ver Cristina Beckert (2008).

13 Fukuyama tem toda a razão em reconhecer que o seu livro foi mal lido, concretamente quando sustenta que a sua conclusão sobre o *thymos* foi negligenciada. No entanto, o contraste entre Fukuyama e Levinas não poderia justamente ser maior nesse domínio. (FUKUYAMA, 2019).

mecanização da vida e do trabalho¹⁴, mas na infantilidade que ela provoca através do instinto de velocidade que alimenta¹⁵. Agora não é a paisagem devastada pela fábrica ou o operário que se estupidifica na sua sujeição completa à máquina numa cadeia de produção, agora é preciso não se deixar enganar pelas novas facilidades que as máquinas, as novas fontes de energia e os brinquedos mecânicos representam. Por conseguinte, é necessário desfazer um equívoco: se a fé na libertação do homem tem a ver com a técnica, essa libertação, no entanto, opõe-se à infantilidade que se alimenta da tecnologia. Sem prejuízo para a possibilidade de explodir o mundo, é preciso também estimar um outro efeito deletério da tecnologia nos homens: a puerilidade. A par dos inimigos da sociedade industrial que detestam a libertação do homem, essa mesma libertação também pode ser vedada através dos novos brinquedos que capturam os homens infantis (LEVINAS, 1976, p.347).

Recorde-se que Levinas começa o artigo com o tema do perigo da tecnologia; depois, contrapõe a essa denúncia os inimigos da sociedade industrial; e, finalmente, termina por reconhecer um perigo na tecnologia, o fato de ela poder manter os homens num estado de puerilidade. Contudo, o argumento provisório ou conjectural de Levinas a favor da tecnologia seria o seguinte: certamente que a tecnologia acarreta alguns perigos, mas é bom ter presente que a tecnologia possibilitou a sociedade industrial; ora, é imperativo não esquecer que os seus inimigos detestam as grandes esperanças da sua época, logo, talvez a libertação do homem se encontre no âmago da tecnologia ou naquilo que a possibilitou. Numa palavra, Levinas começa por suspeitar que a recusa da tecnologia decorre da oposição à libertação do homem. Talvez este argumento não seja especioso, contudo é evidente que dá como garantido os benefícios da sociedade industrial. Mas quais são os benefícios da tecnologia? Eles

14 É evidente que esta formulação não faz justiça à obra de Levinas. Com efeito, à semelhança de Simone Weil, o tema da condição proletária está bem presente na sua obra, inclusive nas suas lições talmúdicas, onde a verdadeira alienação, ou seja, “[...] ser estranho para si e para o outro” decorre do facto do homem não ter uma residência (LEVINAS, 1977, p.38).

15 Vale a pena recordar que este extraordinário “instinto de velocidade”, ou “a vida americana”, como foi retratado no filme de Jacques Tati, *Jours de fête* (1948), o filme mais triste do cinema francês, também foi a causa do pasmo que a viagem de Gagarine provocou, tanto mais que foi um feito que colidiu com o mito da lentidão russa. Depois, este instinto de velocidade deu lugar a uma estranha imobilidade espacial e acabou por definir. A ideia de aceleração ocupou o seu lugar na crítica espontânea.

esgotam-se na afluência da sociedade industrial? Como veremos adiante eles dizem respeito à fome e à secularização.

Por conseguinte, a questão a colocar é saber o que tornou possível a tecnologia e conseqüentemente a sociedade industrial, pois é na própria possibilidade da tecnologia que se encontra a ideia de libertação do homem, mas também a razão de ser da crítica à tecnologia, pois os seus críticos advinham nesta o pulsar das grandes esperanças.

5 LEVINAS E O DESMORONAR DAS CIVILIZAÇÕES SEDENTÁRIAS

Chegamos assim à primeira grande tese de Levinas. Para ele, a libertação do homem decorre do desmoronamento das civilizações sedentárias¹⁶. Vejamos, em primeiro lugar, o que ele entende por desmoronamento.

Para Levinas, o desmoronamento ocorre de três formas: em primeiro lugar, há uma “desagregação da carga do passado”¹⁷; depois, há um “empalidecimento das cores locais”¹⁸; finalmente, há um esfacelamento dos “particularismos humanos” que embaraçavam e tornam os homens obtusos (LEVINAS, 1976, p.348).

A ideia de que o solo cultural de uma civilização sedentária se torna friável, porque os homens se libertam do passado e assim ficam mais leves, quer dizer, com menos obrigações em relação aos seus antepassados; porque sofrem um desgosto em relação à sua terra natal, porquanto ela perde o seu encanto, e assim desfazem-se do feitiço que ela exerce sobre eles através dos *genius locis*; porque se desembaraçam dos vínculos comunitários para poderem ser ainda mais lúcidos, é um argumento generoso, mas infelizmente fabuloso.

Por que razão Levinas recorre a esta ficção histórica sobre um desmoronamento causado por um desgosto dos homens em relação ao passado, ao solo e à comunidade, quando justamente são essas mesmas proximidades que os amparam? Repare-se que não temos aqui nem

16 “l'ébranlement des civilisations sédentaires” (LEVINAS, 1976, p.348).

17 “lourdes épaisseurs du passé” (LEVINAS, 1976, p.348).

18 “pâlisement des couleurs locales” (LEVINAS, 1976, p.348).

uma superação hegeliana, nem muito menos um declínio spengleriano. Para um marxista esta fábula é mais uma variante da solução que o Barão Münchhausen encontrou para sair do pântano em que se estava a afundar.

Seja como for, creio que estão em jogo duas coisas nesta conjectura: por um lado, uma concepção messiânica da história em que os homens são capazes de saltar sobre a sua própria sombra, quer dizer, libertarem-se dos ferrolhos tradicionais que os prendem ao passado, ao lugar e aos antigos costumes, isto é, deixarem para trás a terra que os aprisiona e iniciarem um êxodo até à terra prometida; por outro lado, o sentido dessa conjectura prende-se também com o modo como Levinas perspectivava a civilização que no século XX iniciava a exploração espacial. Cabe perguntar se o móbil da fábula histórica sobre o fim das civilizações sedentárias do passado não é essencialmente uma projeção no futuro; o prenúncio de um êxodo que atravessou o deserto e chegou ao espaço sideral.

O que suscita esta interpretação é a conclusão categórica, mas anacrônica em relação ao passado remoto, que Levinas não se inibe de apresentar depois de formular esta ideia sobre o desmoronamento das civilizações sedentárias: é “subdesenvolvido” quem no mundo moderno reivindica um lugar e luta por ele em nome dessas três razões, o passado, as cores locais e os particularismos humanos (LEVINAS, 1976). Não custa ver que, em 1961, nesta passagem específica do artigo, o leitor necessariamente perguntava quem era o destinatário da censura: aqueles que não celebravam a exploração espacial como o filósofo Heidegger, ou aqueles que consideravam o Estado de Israel como a Terra Prometida? Ou, por ironia do destino, ambos?

Depois de mostrar que a libertação do homem não deve ser confundida com as facilidades que a tecnologia proporciona aos homens, e que a sua raiz se encontra no desmoronar das civilizações sedentárias, Levinas enuncia o corolário desta tese: o desenvolvimento da técnica não é a causa desse desmoronamento, é antes o seu efeito. Por outras palavras, a condição de possibilidade do desenvolvimento técnico deve ser procurada no esvaziar da carga nocturna da substância humana. Nas palavras de Levinas: “O desenvolvimento da técnica não é a causa – é já

o efeito dessa diminuição do peso da substância humana que se esvazia da sua carga nocturna” (LEVINAS, 1976, 348).¹⁹

Em vários escritos, Levinas atribui ao judaísmo e à tecnologia o mérito de terem secularizado o mundo, ou seja, terem iniciado a possibilidade dos homens se libertarem do infantilismo pagão. No entanto, uma das razões que justificam a importância do artigo sobre Gagarine é que neste escrito ele não só atribuiu ao judaísmo uma prioridade nesse esforço histórico, mas sustenta que a própria possibilidade da tecnologia deve ser pensada em função do judaísmo. Dito de outra forma, em inúmeros ensaios, mormente nas lições talmúdicas, ele reconhece no judaísmo, por oposição às outras religiões, o mérito de ter dado o exemplo de uma religião que, não obstante, sempre tentada, se pode libertar da idolatria e da magia. Porém, noutros ensaios, coube à técnica o mérito de ter secularizado o mundo. Ora, neste artigo Levinas articula de uma forma muito explícita essas duas esferas: o mundo religioso capaz de se libertar do paganismo e assim dar provas de maioridade, e o mundo secular em que a secularização levada a cabo pela tecnologia se efectivou no progresso e nos direitos humanos²⁰.

A questão crucial é então a forma como o judaísmo aligeirou a carga noturna da substância humana, pois a possibilidade da tecnologia reside aí. O conceito de carga noturna é extremamente rico, já que é a partir dele que se pode pensar a relação entre civilização e barbárie na filosofia de Levinas. De uma forma muito sumária, ela significa todas as formas de agrilhoamento que violentam o outro. Nesse artigo, o paganismo é a forma primeira desse agrilhoamento, isto, é, o sagrado que se filtra através do mundo e assim aprisiona os homens à idolatria, às representações antropomórficas e mágicas do divino. Mas do ponto de vista abstrato, é possível concluir que a carga noturna é negar que a

19 “Le développement de la technique n’est pas la cause – il est déjà l’effet de cet allègement de la substance humaine, se vidant de ses nocturnes pesanteurs.”. A tradução mais literal de “pesanteur” seria peso ou gravidade, mas também lentidão ou inércia. Atente-se, por exemplo, à noção de “pesanteur” em Simone Weil que é traduzida correntemente por gravidade. Optei por “carga” porque no sentido figurado pode significar peso, sentimento de opressão, mas também responsabilidade.

20 Sobre a forma como o desenvolvimento da ciência e da tecnologia tornam “possível o respeito efectivo dos direitos do homem”, ver o ensaio *Os Direitos do Homem e os Direitos do Outro* (LEVINAS, 1997, p.164). Sobre a forma como a técnica se inscreve no progresso do espírito humano e justifica a ideia mesma de progresso, ver o ensaio de Levinas, *Secularização e Fome* (CHALIER; ABENSOUR, 1991).

transcendência só se dá na relação com o rosto do outro e não no culto da natureza. Em suma, a condição de possibilidade da carga noturna é a prioridade do Ser em relação ao Outro e a redução deste ao Mesmo.

Provavelmente umas das passagens mais controversas do artigo sobre Gagarine é o corolário prático desta oposição ao paganismo levada a cabo pelo judaísmo: se a carga noturna se efectiva no culto da natureza, na idolatria do local, então a destruição dos “bosques sagrados” é um vandalismo puro, é uma forma de salvar os homens da crueldade enraizada no mistério das coisas (LEVINAS, 1976, p.349)²¹.

Há duas interpretações possíveis sobre este elogio do vandalismo puro. A primeira é inscrevê-la na “distinção mosaica” (ASSMANN, 2007) e na iconoclastia; a segunda, na teoria do desencantamento de Max Weber. É evidente que estas duas interpretações não podem ser separadas, mas têm destinos diferentes. Segundo Weber, o desencantamento começou por ser religioso, concretamente quando a causalidade natural e a causalidade compensatória se separaram com as religiões de salvação²². Embora o desencantamento religioso possa ter contribuído para o desencantamento científico, a relação não é direta e muito menos pacífica. Já o destino da iconoclastia foi tornar-se numa teologia política cujas ramificações chegaram até ao século XX. O exemplo mais conhecido dessa iconoclastia contemporânea é o vanguardismo russo, depois soviético²³.

Ora, em Levinas a dessacralização e a iconoclastia não podem ser separadas, porque são duas vertentes de um mesmo movimento de secularização. O que articula estas duas vertentes é o monoteísmo. É digno de nota que no seu ensaio mais conhecido no domínio da filosofia da arte, *A Realidade e a Sua Sombra*, que publicou na revista de J. P. Sartre,

21 Na realidade Levinas diz que se trata de um pretendo vandalismo, “la purété de ce prétendu vandalisme”. Para quem cultua esses bosques, não se trata, como é evidente, de um “suposto” vandalismo. Que Levinas considere pura essa destruição, é merecedor de atenção, já que ele a inscreve num fundamentalismo iconoclasta que o judaísmo partilha com outras religiões. Sobre a violência, ver a tese oposta de Assmann (2009) e Bettini (2016).

22 Um bom balanço destes temas weberianos encontra-se no livro de Wolfgang Schluchter, *O Desencantamento do Mundo* (Schluchter, 2014). Menos pacífico, mas ainda assim uma referência, é o livro de Peter L. Berger, *O Dossel Sagrado* (Berger, 1985). Ver também *O Desencantamento do Mundo* de António F. Pierucci (2003)

23 Sobre a iconoclastia, ver Alain Besançon, *A Imagem Proibida* (1997). Ver também a coletânea de ensaios, *Iconoclastia, La ambivalencia de la mirada* (ÁLVAREZ, 2012).

Les Temps modernes, em 1948, ele recorde os seus leitores laicos e existencialistas que a “[...] proscricção das imagens é verdadeiramente o supremo mandamento do monoteísmo” (LEVINAS, 1994, p.124). No ensaio de 1957, *Uma Religião de Adultos*, Levinas define o monoteísmo com três enunciados: o monoteísmo é uma ruptura com uma certa concepção do sagrado; o monoteísmo não unifica nem hierarquiza os deuses numinosos, ele nega-os; em relação ao divino que esses deuses encarnam, o monoteísmo é um ateísmo (LEVINAS, 1976, p.33)²⁴.

Em resumo, pode-se dizer que ao contrário de toda uma corrente que lamenta o desenraizamento e o desencantamento que supostamente o Mundo Ocidental sofre desde a Revolução Industrial, Levinas é dos poucos filósofos contemporâneos que acredita não se ter deixado enfeitiçar pelo idílio de um mundo perdido. Pelo contrário, vê nesses temas uma verdadeira ameaça à libertação do homem, porquanto o enredam numa mistificação, e são o atestado de uma menoridade: a de quem ras-teja à procura do *genius loci* ou se ajoelha à espera do milagre. É por esta razão que ele entende o judaísmo como uma religião de adultos, ou seja, uma religião que para a “[...] glória do homem adulto, Deus é impotente.” (LEVINAS, 1976, p.91).

Temos, então, duas correntes opostas sobre o desencantamento da natureza: por um lado, o célebre filão inaugurado pelo poema de Friedrich Schiller, *Os Deuses da Grécia*, que chora uma natureza desencantada, porque abandonada pelos deuses (SAFRANSKI, 2010, p. 153); e por outro lado, os que celebram uma natureza dessacralizada primeiro pelo espírito judaico, depois pela ciência e tecnologia, porque os mistérios que ela putativamente encerra são agora vistos como a desculpa para tantos crimes (LEVINAS, 1976, p.90).

É a partir dessa ideia de maioridade, que não reconhece a natureza um elemento numinoso, que Levinas apresenta a homilética de uma “religião para adultos”: uma religião que recusa igualmente o entusiasmo, pois o transporte para além do poder do homem ofende a sua verdadeira liberdade (LEVINAS, 1976, p.90). Numa palavra, a ideia de responsabilidade é, para Levinas, o cerne do judaísmo, e *a fortiori*, da

24 É a partir deste ateísmo que Levinas mostra como o judaísmo e a filosofia ocidental estão muito próximos um do outro e como a revelação judia e o pensamento gregos foram sintetizadas por Maimônides (LEVINAS, 1976, p.33).

sua própria filosofia. Ora, não custa ver que esta defesa de uma religião que denuncia o numinoso e o entusiasmo como formas de idolatria infantil comporta inevitavelmente um juízo de valor em relação às demais religiões. Será que todas as religiões atribuem à responsabilidade um lugar tão crucial como o judaísmo?

Podemos ver o quanto este tema é crucial para Levinas no modo como ele conclui um ensaio sobre Franz Rosenzweig. Depois de expor as ideias gerais da *Estrela da Redenção*, mormente a especificidade do povo judeu e o seu lugar na história, Levinas confessa um genuíno desgosto relativo à forma de pensar esse mesmo tema por três grandes pensadores judeus franceses do seu tempo, Éric Weil, Raymond Aron e Claude Lévi-Strauss. Porém, esse pesar não é todo igual: se a direcção ou o fim da história que decorre da visão hegeliana ou sociológica ameaçam o judaísmo, o “indiferentismo absoluto” de Lévi-Strauss tem um estatuto singular. Com efeito, se a história não se dirige para lugar algum, então todas civilizações são iguais. É este indiferentismo absoluto que leva Levinas a considerar *Tristes Trópicos* (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 392) como o livro mais ateu do seu tempo. É um “livro absolutamente desorientado e desorientador.” Em suma, “[...] o ateísmo moderno não é a negação de Deus, é o indiferentismo absoluto” (LEVINAS, 1976, p.301).

Temos, então, uma clara distinção entre o judaísmo e o resto. É a partir desta última categoria implícita que Levinas tematiza a carga noturna da substância humana, ou seja, os obstáculos religiosos e filosóficos à verdadeira libertação do homem, e por arrastamento do desenvolvimento científico e técnico. Subjacente à oposição entre judaísmo e paganismo encontram-se as três dinâmicas que caracterizam, *grosso modo*, a modernidade: primeiro, sedentarismo / desmoronamento; depois, numinosidade / dessacralização; e finalmente, entusiasmo / responsabilidade. Estas três oposições são, por sua vez, o desdobramento da oposição que sustenta a tese do artigo: a saber, a oposição entre carga noturna e desenraizamento.

No que diz respeito à filosofia que representa e veicula a carga noturna através do ideal de um enraizamento, ou seja, o paganismo moderno, a tese de Levinas centra-se naquilo que ele define como “[...] uma prestigiosa corrente de pensamento, nascida na Alemanha...Penso em

Heidegger e nos heideggerianos” (LEVINAS, 1976, p.348). Uma leitura colada à letra do texto reduziria essa corrente de pensamento exclusivamente ao filósofo alemão e aos seus discípulos, como o texto de Levinas, aliás, convida a fazer. No entanto, creio que esse sistema de pensamento não se esgota nessa influência por duas razões principais. Primeiro, porque os temas que inundaram “os recantos pagãos da alma ocidental” (LEVINAS, 1976, p.348) são anteriores a Heidegger e não são exclusivamente germânicos. Numa forma sumária, pode-se dizer que são temas românticos que decorrem por um lado de uma aversão à industrialização e às sociedades liberais do século XIX, e, por outro, desabrocharam nos nacionalismos que o século XIX viu nascer. Recorde-se que era justamente Bismarck que dizia que recorrer a esses movimentos era o *aque-ronta movebo* do seu tempo (SCHMITT, 1975, p.76). Depois, porque há uma tentação em identificar politicamente essa corrente com a direita política, quer dizer, com um credo que suspeita que a ideia de igualdade é um ardid para impor a mais esmagadora das tiranias. Em suma, como essa corrente prestigiosa não se esgota em Heidegger, no romantismo alemão e muito menos numa ideologia de direita ou conservadora, é necessário também ter em conta a sua variante generosa e, por razões que se prendem com os leitores judeus de Levinas, francesa. Por conseguinte, sustento que no seu argumento contra o mito do enraizamento há uma outra referência. A par da menção explícita a Heidegger, Simone Weil é a referência implícita neste artigo. É certo que pouco ou nada parece autorizar *prima facie* essa aproximação. No entanto, o que justifica o escândalo é muito mais a diferença radical no itinerário e na dignidade de cada um, do que a aversão à modernidade que lhes é comum. Com efeito, a filosofia de Weil é movida pelo mesmo desgosto em relação à perda do mundo e ao desenraizamento que Levinas atribui explicitamente a Heidegger.

6 HEIDEGGER E A FILOSOFIA DOS POVOS SEDENTÁRIOS

Nos dias que correm, paganismo não é um conceito feliz por razões que são bem conhecidas, mas em 1961, Levinas não se inibiu de recorrer a esse insulto cristão e de lhe atribuir um escopo que compreende

a filosofia heideggeriana, o cristianismo e o seu significado vilão²⁵. O que aglutina esse amálgama são as formas de culto religioso e filosófico que são movidas pelo desejo de reencontrar o mundo, pois o sagrado só se oferece àqueles que comungam com ele, que estão enraizados nele. Numa palavra, para ele, o que define o paganismo é a idolatria da terra.

Como é evidente, a crítica à filosofia heideggeriana começa no próprio título do artigo, uma vez que ela aparece confrontada com duas inimizadas, o judaísmo e a exploração espacial. Independentemente do tributo filosófico que Levinas reconhece em relação a Heidegger, quando se trata de mostrar o quanto o seu mestre cultivou a carga noturna da substância humana que se precipitou no regime nazista, a hostilidade é completa. Com efeito, já no seu primeiro grande artigo, *Algumas Reflexões Sobre a Filosofia do Hitlerismo*, esse propósito estava presente – a saber, mostrar que o nacional-socialismo se origina na possibilidade do “mal elementar” e que esta “[...] possibilidade está inscrita na ontologia de um ser preocupado com o ser” (LEVINAS, 2016, p.48).

No artigo sobre Gagarine, Levinas apresenta um conjunto de enunciados que resumem as inquietações subjacentes à recepção popular do pensamento heideggeriano. Não se trata, como é evidente, de uma síntese, o que seria uma caricatura, mas de expor as linhas de força de um desassossego, de uma disposição do espírito que “[...] inundou os recantos pagãos da nossa alma ocidental”, e que encontrou nessa filosofia uma legitimidade, um verniz.

A trave mestra desse pensamento é a ideia já referida de que o homem moderno perdeu o mundo e que no lugar deste ele se confronta com objetos que colidem com ele. Na realidade, o que ocorreu foi que a queda numa egologia levou a filosofia a acreditar que tinha perdido o mundo. Esta perda mítica sublima-se por sua vez numa fantasia arcádica: a aspiração a reencontrar um mundo que encerra o mistério das coisas. Levinas arrola os lugares comuns dessa pastoral: a montanha, a clareira, a árvore, a ponte que une as margens, e o inevitável par de sapatos do camponês (HEIDEGGER, 1998, p.27). O pressuposto dessas epifanias

25 O significado vilão do paganismo compreende a feitiçaria. No entanto, convém ter presente que Levinas aborda este tema numa lição talmúdica nos termos de uma perversão do próprio povo santo, de um descomedimento do próprio saber, e não tanto como uma perversão pagã (LEVINAS, 2001, p.105).

é a existência de experiências privilegiadas em que o Ser se manifesta e se entrega ao cuidado daquele que será agora o seu guardião. Em suma, reencontrar o mundo não é o resultado de uma cognição, é antes o próprio pastoreio. Claro está que ao reencontrar o mundo, o pastor do Ser também reencontra a sua própria verdade.

Depois de apresentar este pastiche, Levinas mostra como a ideia de um mundo que se perde e se reencontra está fundada na fábula heideggeriana de uma natureza prístina que nunca deixou de interpelar através de uma linguagem sibilina alguns homens eleitos. Por trás destes clichês sobre uma intimidade com o mundo, há duas ideias decisivas para o argumento de Levinas. Primeiro, o saber desse enraizamento revela-se sob a forma do mito ou da poesia; depois, a ciência e a tecnologia extirpam e secam as raízes, e tornam os homens estranhos e surdos à natureza. Dito de outra forma: se por um lado, a perda da intimidade com a terra é o resultado de uma objetivação do mundo, de um distanciamento que supostamente a ciência e a tecnologia exigem para que ele possa ser conhecido e manipulado; por outro lado, o enraizamento é, por oposição à ciência e a tecnologia, a forma da humanidade de se reencontrar com a natureza.

Ora o que está aqui em causa é muito mais do que a anódina oposição entre mito e razão que seduz a filosofia, ou o desdobrar de uma pastoral que encanta os literatos; na realidade, o corolário dessa oposição é, para Levinas, o critério antropológico que diferencia os homens: graças ao enraizamento uns são autenticamente humanos, com o desenraizamento outros são menos humanos (LEVINAS, 1976, p.348). Em suma, a carga noturna da substância humana objetiva-se no mito da autoctonia que se constitui por sua vez como critério para cindir a humanidade.

7 HEIDEGGER, OS CAMPONESES E A TERRA VISTA DO ESPAÇO

Em 1955, Heidegger proferiu na sua terra natal uma conferência comemorativa sobre um músico seu conterrâneo, Conradin Kreutzer (HEIDEGGER, 2001). Ele começou o seu discurso fazendo uma distinção aparentemente anódina entre festa e comemoração. Ao invés de uma festa. que pode ter vários móveis, mas que comporta sempre um

entretenimento, uma interrupção prazenteira, a comemoração exige daqueles que dela participam que pensem no homenageado. Talvez nem todos os participantes sejam capazes de pensar, mas pelo menos saberão que numa comemoração pensa-se na terra, nos seus filhos, e no quanto estes devem à terra o que são.

Esta distinção convencional – embora em Heidegger releve de uma gravidade, a diferença entre a autenticidade e o impessoal –, leva-nos a concluir que o notável da terra começou por estragar a festa. Quem chegou com a expectativa de ouvir a orquestra e tagarelar um pouco, percebeu que deveria emudecer e franzir a testa. Depois da reprimenda, era inevitável que Heidegger consolasse os seus conterrâneos proclamando que uma obra de arte genuína está sempre enraizada no seu solo natal e que o mestre que a criou desaparece por trás da obra. Porém, voltou a surpreender o seu auditório lembrando que se muitos alemães perderam a terra natal depois da guerra, nem todos a perderam pelas mesmas razões e da mesma forma. Muitos foram forçados a abandonar as suas aldeias e cidades; outros mudaram-se para a cidade e estabeleceram-se no “deserto das zonas industriais”; mas há também os que ficaram, porém esses encontram-se ainda mais deslocados, desabrigados, desenraizados que os refugiados e os que foram para as cidades trabalhar.

Para Heidegger, quem ficou na sua terra natal pode ser profundamente desenraizado, porque o mundo da sua terra natal, ou seja, “[...] o campo à volta da quinta, o céu sobre a terra, o passar das horas, os costumes da aldeia”, foi substituído por “[...] um mundo que não é.” Nas palavras de Heidegger:

Muitas vezes estão ainda mais desenraizados do que aqueles que foram expulsos. A cada hora e a cada dia estão presos à rádio e à televisão. O cinema transporta-os semanalmente para domínios invulgares, frequentemente apenas vulgares, da representação que simula um mundo que não é. (HEIDEGGER, 2001, p.16)

É a partir deste diagnóstico sobre o efeito de desenraizamento provocado pelos meios de comunicação e entretenimento que Heidegger pergunta: “O que caracteriza o nosso tempo?” (HEIDEGGER, 2001,

p.17)²⁶. Ora, se esse mundo desenraizado em que vivem os refugiados, os migrantes, e principalmente os camponeses agarrados à televisão é, para ele, uma manifestação brutal do horror do nosso tempo, o problema não se esgota, porém, nesse fenômeno de massas. Na realidade, trata-se de um problema filosófico de maior alcance, pois atinge o próprio Homem. Nas palavras de Heidegger: “O enraizamento do Homem actual está ameaçado na sua mais íntima essência.” (HEIDEGGER, 2001, p.17). Com efeito, a principal determinação do seu tempo são as duas alternativas que se apresentam ao Homem: ou “[...] a obra humana medrar do solo da terra natal e crescer em direcção ao éter, ou seja, em direcção à extensão do céu e do espírito” ou cair “[...]nas tenazes do planeamento e do cálculo, da organização e da automatização.” (HEIDEGGER, 2001, p.17).

A metáfora do enraizamento / desenraizamento fez fortuna ao longo da história do Ocidente (BETTINI, 2017; WAMPOLE, 2016), embora para alguns autores só se possa falar de um dispositivo do enraizamento a partir do século XIX, justamente quando medrou a partir do romantismo e dos nacionalismos (SCARPETTA, 1988). Como ela se encontra em autores muito dispares, é preciso ver os exemplos em que ela é usada, para evitar uma amálgama ideológica.

Os camponeses agarrados à televisão não é, do ponto visto filosófico, um argumento profundo; mas é revelador de um desgosto político. Se, para Karl Marx, o crescimento das grandes cidades arrancou da idiotia (*Idiotismus*) as populações rurais (MARX, 1997, p.38), para Heidegger esse mundo rural que foi destruído pela industrialização era um exemplo de enraizamento autêntico. Uma vez que esta oposição leva a um beco, vale a pena ver como a posição de Heidegger é aprofundada através de outros dois exemplos, a noção de lugar e a exploração espacial.

O artigo de Levinas sobre Gagarine foi considerado por Jacques Derrida um artigo violento contra Heidegger (DERRIDA, 2009, p.208).

26 Esta posição sobre a radiodifusão não é um mero estado de alma em Heidegger, pelo contrário, é central. Vale a pena recordar a passagem sobre este tema em um dos seus ensaios mais importantes, *O dito de Anaximandro*. A data deste escrito é igualmente reveladora, 1946: “A historiografia é a constante destruição do futuro e da relação histórica com o advento do destino. Hoje, o historicismo não só não está ultrapassado, como só agora entra no estádio da sua expansão e solidificação. A organização técnica da esfera pública à escala mundial, através da radiodifusão e da já ultrapassada imprensa, é a verdadeira forma de hegemonia do historicismo.” (HEIDEGGER, 1998, p.377).

De fato, a sua brevidade e o seu tom podem levar a essa leitura, já que Levinas chega a escarnecer dos lugares comuns da pastoral heideggeriana. Contudo, é bom ter presente que o paganismo de Heidegger é também objeto de análise em *Totalidade e Infinito*, obra maior que foi publicada no mesmo ano que o artigo sobre Gagarine. Convém também ter presente que em 1957 – dois anos após a célebre conferência de Heidegger que referimos acima, *Serenidade*, em que o filósofo alemão expõe não só o que pensa da técnica, mas também como lidar com essa fatalidade –, Levinas publicou *A Filosofia e a Ideia de Infinito* (LEVINAS, 1997). A referência ao paganismo de Heidegger é neste artigo particularmente esclarecedora. Mas o momento mais elucidativo sobre a dificuldade que Derrida teve em reconhecer a relação de Heidegger com o paganismo e o nazismo prende-se à negação furiosa que esse tema estivesse presente em *Algumas Reflexões sobre a Filosofia do Hitlerismo*²⁷. Com efeito, Levinas sustenta que a exigência de um agrilhoamento como o fundo do ser, agrilhoamento vivido a partir do próprio corpo, representa uma concepção de homem contrária à noção de homem europeu. Mais, esta concepção que define o hitlerismo foi inaugurada e tem o respaldo numa ontologia de um ser preocupado com um Ser entendido como um Neutro (LEVINAS, 1994). Ora, no artigo de 1957, Levinas sustenta que a reviravolta na filosofia heideggeriana, isto é, de uma analítica do ser-aí para uma visão do quadripartido, céu, terra, mortais e divinos, por oposição a uma Natureza como uma provisão, não alterou essa supremacia do Ser, “a transmutação do Outro em Mesmo” (LEVINAS, 1997, p.204).

Seja como for, nessa demarcação (ou alergia) em relação ao seu mestre podemos distinguir dois planos: por um lado, a questão maior, ou seja, como ele vê na filosofia de Heidegger a supremacia do Mesmo sobre o Outro; por outro lado, no desdobramento desta questão, a forma como o tema da maternidade da terra, o existir pagão, determina essa filosofia, e mormente a possibilidade do nacional-socialismo. Uma vez que os temas maiores de *Totalidade e Infinito* extravasam o âmbito deste ensaio, vou concentrar-me no tema pagão. Nas palavras de Levinas: “[...] trata-se de uma existência que se aceita como natural, para quem o seu lugar ao sol, o seu solo, o seu lugar orienta toda a significação. Trata-se de um *existir* pagão” (LEVINAS, 1997, p.207).

27 Sobre a polémica, ver Giorgio Agamben (2013, p.277) e Derrida (2016, p.146-147).

No célebre e notável ensaio, *Violência e Metafísica: Ensaio sobre o Pensamento de Emmanuel Levinas*, Derrida sustenta que Levinas interpretou erroneamente o tema heideggeriano da Terra. Infelizmente, como Derrida está mais preocupado em salvar Heidegger do que aprofundar a tese de Levinas, ele limita-se a elencar dois mal-entendidos que relevam da necessidade que Levinas teve de abandonar o “clima” da filosofia heideggeriana (DERRIDA, 2009, p.208-210).

Primeiro, Levinas incorre num mal-entendido sobre a noção de Lugar em Heidegger. Para Derrida, o lugar pode ser tomado ou como um Aqui empírico ou como um *Illic*²⁸. No primeiro sentido, o lugar como proximidade dada pode ser efectivamente o lugar do culto pagão e a declinação dos temas do nacionalismo e do barresismo é inevitável. No segundo sentido, esse lugar não é uma proximidade dada, mas prometida. Para Derrida, é esse entendimento do lugar como *Illic*, como um aí prometido, que é comum a Heidegger, ao Judeu e ao Poeta.

Depois, esse lugar como proximidade nunca alcançada é também estranho ao culto pagão, porque a noção de sagrado em Heidegger não pode ser determinada nem pela religião nem pela teologia. O sagrado é antes uma experiência da divindade que precede toda a relação com os deuses. Haveria assim em Heidegger uma pré-compreensão do divino, que é justamente a condição para que os deuses possam aparecer, mesmo quando eles permanecem distantes. Em suma, se o sagrado pode aparecer, embora Deus possa estar ausente, essa experiência essencial nada deve ao paganismo, tanto mais que é uma experiência estranha à mística e ao entusiasmo. Derrida corrobora essa dimensão do divino recordando que também na filosofia de Levinas esse pré-compreensão desprovida de misticismo está presente quando ele sustenta que é a partir do rosto humano que o divino se revela aos homens.

Ora, estes dois mal-entendidos, a noção de lugar não empírico e do sagrado como pré-compreensão do Divino, decorrem segundo Derrida do facto de Levinas obliterar o tema da errância em Heidegger²⁹. Com

28 É digno de nota que na edição francesa Derrida recorra ao alemão, “Wie” (DERRIDA, 1967, p.215), e na edição inglesa ao latim, “Illic” (DERRIDA, 2005, p.181).

29 “A dissimulação original do ser sob o sendo, que é anterior ao erro de julgamento e à qual nada precede na ordem ôntica, é chamada por Heidegger, já o sabemos, de errância.” (Derrida, 2009, p.208) O tema da errância é central no já referido ensaio de Heidegger, *O dito de Anaximandro* (Heidegger, 1998, p.390-391).

efeito, o pensamento de Heidegger seria não “[...] um culto complacente do Sedentário”, ou nas palavras de Levinas “[...] um materialismo envergonhado”³⁰, mas o “[...] pensamento da errância interminável do ser” (DERRIDA, 2009, p.208).

A entrevista que Heidegger deu em 1966 à revista *Der Spiegel* (HEIDEGGER, 2009), foi tomada até à publicação dos seus *Cadernos Negros* como o seu testamento filosófico³¹. Com efeito, a publicação desses cadernos revelou um outro testamento; para alguns acólitos, um testamento esotérico, ou seja, por trás do anti-semitismo de algumas passagens, é preciso ler outra coisa que só eles são capazes. Seja como for, há uma diferença notória no debate que suscitaram: enquanto a entrevista dada em 1966 é inequívoca sobre o que ele pensa da técnica, e esquiva em relação à sua ligação ao nazismo, o debate sobre os *Cadernos Negros* incide explicitamente sobre o seu anti-semitismo. Como é evidente, os dois temas complementam-se no seu pensamento. É assim digno de nota que Peter Trawny, o editor dos *Cadernos* de Heidegger, sintetize a crítica de Levinas a Heidegger nos seguintes termos: “O ‘ser’ ignora a ‘reivindicação’ do ‘outro’. Isto é o que Levinas mostra no ensaio ‘Heidegger, Gagarin e Nós’” (TRAWNY, 2018, p. 138). Ou seja, ao invés de sublinhar o quanto o desenvolvimento da técnica deve ao desenraizamento, segundo Levinas, e como os dois filósofos se opõem sobre este tema, Trawny convoca uma tese fundamental formulada noutros escritos de Levinas, mas indubitavelmente pouco explícita no artigo sobre Gagarine. Porém, o *quid pro quo* é compreensível, pois os três temas, o rosto, o desenraizamento e a técnica, estão efetivamente imbricados na filosofia de Levinas.

Vejamos como Heidegger articula o tema do desenraizamento com a técnica e como vê a exploração espacial a partir dessa catástrofe. Há duas passagens na entrevista ao *Der Spiegel* muito esclarecedoras.

30 “A última filosofia de Heidegger torna-se um materialismo envergonhado. Põe a revelação do ser na habitação humana entre Céu e Terra, na expectativa dos deuses e em companhia dos homens e promove a paisagem ou a ‘natureza-morta’ a origem do humano.” (LEVINAS, 1988, p.278).

31 Ver por exemplo o livro de Donatella Di Cesare, *Heidegger e os Judeus* (CESARE, 2018).

Primeiro, a caricatura da “grande maquinaria” que Levinas apresenta no artigo sobre Gagarine é explicitada por Heidegger nos seguintes termos:

Tudo funciona. É precisamente isso que é inquietante: tudo funciona, e o funcionar arrasta sempre consigo o continuar a funcionar, e a técnica arranca o homem da terra e desenraíza-o cada vez mais. Eu não sei se não os assusta – seja como for, a mim assusta-me ver agora as fotografias da Terra feitas da Lua. Não é preciso nenhuma bomba atômica: o desenraizamento do homem já está aí. Nós já só temos relações puramente técnicas. Já não é na Terra que o homem hoje vive. (HEIDEGGER, 2009, p.28)

Depois de anunciar a catástrofe, a conclusão de Heidegger tornou-se célebre:

Já só um deus nos pode ainda salvar. Como única possibilidade, resta-nos preparar pelo pensamento e pela poesia uma disposição para o aparecer do deus ou para a ausência do deus em declínio; preparar a possibilidade de que [em vez de que, dito brutalmente, “estiquemos o pernil”] pereçamos perante o deus ausente. (HEIDEGGER, 2009, p.30)³²

Atente-se que Heidegger não diz que só Deus nos pode salvar, ele emprega antes o artigo indefinido.

8 SIMONE WEIL E O DESENRAIZAMENTO

Em 1952, Levinas publicou o artigo *Simone Weil contra a Bíblia* (LEVINAS, 1976). Depois de reconhecer a inteligência da filósofa, a sua grandeza de alma, e dela ter vivido como uma santa; depois de esclarecer que a Bíblia que ela odiava é o que os cristãos designam de Antigo Testamento, Levinas não se coíbe de expor os equívocos em que Weil se enredou, mormente no que diz respeito ao judaísmo, que ela hostilizava explicitamente. A frontalidade deste artigo é assinalável. Com efeito, como a aura que ela tinha antes de morrer medrou depois da guerra, os seus livros póstumos tornaram-se numa furiosa alternativa mística ao existencialismo e ao marxismo que eram hegemônicos no pós-guerra

32 A tradução e o vernáculo são de Irene Borges Duarte.

em França. No entanto, graças às peripécias da sua vida extraordinária e à forma fragmentada da obra, instalou-se uma condescendência para com a sua “idiotia”³³ que perdura até aos nossos dias.

Para T.S. Eliot, a espiritualidade exaltada, intransigente e ascética de Weil tinha traços de marcionismo (WEIL, IX, 2002); para Czeslaw Milosz, de catarismo (MILOSZ, 2019, p.97); para Graham Greene, de gnosticismo (GREENE, 2019, p.44). Independentemente dos rótulos inevitáveis, ela é uma figura histriónica, mas talvez não chegue a ser uma “personagem cômica de Dickens”, como Graham Greene foi tentado a classificá-la. Dito de outra forma, a obra de Weil é sustentada por um cinismo constrangedor: a vida escandalosamente mortificante e o estilo disperso e sibilino celebram o mito romântico do fragmento e da vida verdadeira que impacienta os seus concidadãos. Depois de ter trabalhado um ano numa fábrica em França, Weil passou a olhar para si mesma como uma escrava. Porém, foi em Portugal, em 1936, numa aldeia à beira-mar que ela descreveu como miserável, depois de assistir sozinha a uma procissão das mulheres de pescadores empunhando círios e entoando cânticos, numa noite de lua cheia, que se convenceu que o cristianismo é a religião dos escravos (WEIL, 2009, p.60). Mas se essa e outras experiências pungentes fizeram com que abraçasse o catolicismo, não foram, no entanto, suficientes para aceitar o baptismo, uma vez que para ela a Igreja Católica Apostólica Romana estava impregnada de espírito judeu.

Mas uma coisa é certa, desde a sua publicação até à atualidade, o denominador comum de quem se inspira na sua obra é a aversão à sociedade liberal. É por esta razão que entre os seus leitores encontramos quem se extasia com a ideia de graça, deteste o sistema partidário e lamente a obsessão que os operários têm pelo dinheiro. Seja como for, em 1943, Simone Weil achou por bem escrever com todas as letras o que pensava do programa do governo de Vichy: “[...] temos de manter muitas ideias lançadas pela propaganda da Revolução Nacional, mas transformá-las em verdades” (WEIL, 2014, p.142).

33 “Idiotia, em sentido literal” por oposição à glória, é a forma como Simone Weil entende o destino de quem não quer ficar à margem da verdade, mesmo que isso implique humilhações e abdicar de um prodigioso desenvolvimento das faculdades mentais (WEIL, 2014, p. 218).

Simone Weil contra a Bíblia foi publicado quase uma década antes do artigo sobre Gagarine. Trata-se de um artigo escrito para a comunidade judaica no pós-guerra. Como diz Levinas no início do artigo: é para eles que ele escreve, já que a paixão “anti-bíblica” de Weil podia ferir e perturbar os israelitas. Ferir e perturbar, claro está, são eufemismos para um discurso que outros consideram abjecto³⁴. Contudo, o desafio ainda hoje é o mesmo: em que medida é possível encontrar, por trás da hagiografia e do anti-semitismo de uma filósofa judia, uma reflexão que transcenda o disparate, o desatino gnóstico e o ranço? Ou será que o interesse da sua obra se circunscreve a uma história do pensamento que faz dela uma testemunha privilegiada de uma época plena de figuras a um só tempo desvairadas com Deus e que abominam o seu próprio eu (WEIL, 2004, p.126)?

Para Levinas, a filosofia de Weil é uma variante do paganismo. Os pagãos existem e são espiritualmente medíocres (LEVINAS, 1976, p.212). Mas o que sustenta essa vulgaridade que se quer espiritual? Segundo Levinas, o método que orienta a leitura que Weil faz da Bíblia é uma intuição sobre a essência da vida espiritual: o divino é absolutamente universal, mas só pode ser dado na sua forma pura através da particularidade de um povo. Esta particularidade ou determinação é designada de enraizamento. Dito de outra forma, é através do enraizamento que o divino se revela, que o universal é dado a viver, já que as suas raízes estão no céu. Nas palavras da filósofa: “Só a luz que cai sem parar do céu fornece a uma árvore a energia para cravar profundamente na terra poderosas raízes. A árvore na verdade está enraizada no céu. Apenas o que vem do céu é capaz de deixar uma marca efectiva sobre a terra.” (WEIL, 2017, p.60).

Desta intuição platônica decorre a ideia central, para Weil, de que antes da Paixão há prefigurações do cristianismo em todos os povos enraizados. Weil reforça esta tese sustentando que depois do Cristianismo não ocorreu nenhuma mudança considerável no comportamento dos homens (LEVINAS, 1976, p.211). As prefigurações são, portanto, a prova da universalidade eterna do cristianismo, tanto mais que a cronologia

34 Apesar de George Steiner ter publicado um artigo sobre Weil onde tece alguns elogios comedidos (STEINER, 2003), posteriormente num diálogo com uma biografa de Weil, Laure Adler, a sua opinião é frontal.: “Uma mulher que se recusa a entrar na Igreja Católica dizendo que (esta) é demasiado judia na altura de Auschwitz? Não obrigado.” (STEINER, 2014, p.123).

não pode determinar a relação entre o homem e Deus, pois essa relação é eterna (WEIL, 1951, p.18). É por esta razão que ela declara que a idolatria anterior ao Cristianismo é uma ficção judia, que todos os povos são monoteístas: “Baal e Astarte eram talvez figuras de Cristo e da Virgem” (WEIL, 1951, p.17). Contudo, sublinha Levinas, neste amálgama folclórico em que todas as figuras duma prefiguração cristã podem ser adivinhadas, Israel é excluído. Mas se Israel foi expulso desse privilégio divino, então a “perfidia dos judeus” está instituída (LEVINAS, 1976, p.207). Curiosamente, Levinas não se refere aos Romanos, já que para Weil, também os romanos eram desprovidos da luz divina. Judeus e Romanos são povos desenraizados e que desenraízam. Em suma, a expulsão do “grande animal religioso” não tem remissão: “Povo eleito para a cegueira, eleito para ser o carrasco de Cristo.” (WEIL, 2004, p.166).

Segundo Levinas, esta intuição encontra-se, por sua vez, sustentada por duas teses que ele eufemisticamente considera “perturbadoras”. Primeiro, Weil lê a Bíblia de forma que o Bem é sempre de origem estrangeira ao judaísmo e o Mal é especificamente judeu. Depois, para Weil, o Bem é uma ideia absolutamente pura e livre de toda a mistura com a violência. Estas três ideias – primeiro, a intuição sobre o divino, depois a ideia de que o Bem é absolutamente estranho ao judaísmo, e finalmente que o bem é puro e não tem nenhuma mácula de violência –, são para Levinas, os três abismos que o separam de Weil.

Tendo em conta estes três abismos, vejamos como Levinas tematiza o desenraizamento e como os seus argumentos podem esclarecer o seu artigo sobre Gagarine.

Vimos atrás a ideia de que o divino é absolutamente universal, mas que só pode ser dado na sua forma pura através da particularidade de um povo. Esta intuição sobre a essência da vida espiritual tem uma segunda vertente absolutamente essencial para a filosofia de Weil: a universalidade divina é necessária e impessoal, como são necessárias e impessoais as verdades da geometria. Destas duas ideias, o enraizamento e a impessoalidade, decorre o grande repto da sua filosofia: o grau de enraizamento de um povo está indexado à presença do elemento impessoal, à

forma como as coisas são intermediárias para Deus; em contrapartida, o desenraizamento ocorre com a idolatria da coletividade e da pessoa.

Ao arrepio de uma ideia intuitiva de desenraizamento, para Weil desenraizar é privar os homens, através da idolatria dos bens terrestres, da universalidade; é tomar o lar, a pátria ou as tradições como fins em si mesmas, e não como patamares para Deus. “Os bens terrestres são *metaxu*.” (WEIL, 2004, p.147)³⁵. É por esta razão que há prefigurações da Paixão em todas as nações, e a ciência grega bebe da mesma fonte que a religião cristã.

É contra esta ideia de inspiração platônica que Levinas discute a noção de desenraizamento em Weil. Com efeito, se os judeus estão, segundo Weil, excluídos da luz divina, é justamente porque são um povo da tribo, um povo desprovido do sentido da universalidade e da necessidade impessoal, um povo que indexa tudo à eleição da sua raça (WEIL, 2014, p.84). O lamento que ela tinha por a Igreja Católica ser fiel ao espírito judeu residia precisamente aqui: ao procurar a emancipação religiosa do homem “impondo em toda a parte as escrituras judias”, a igreja fazia-o ao arrepio da universalidade, porque reconhecia sem querer um povo eleito.

Para Levinas, o problema central da filosofia platônica de Weil é, por conseguinte, a unidade entre a universalidade matemática e divina. É certo que para pensar uma verdade matemática, o homem deve passar ao impessoal, deve isolar-se de fato e moralmente da coletividade, e que essa universalidade assim pensada interiormente não é contradita pela ignorância dos outros homens. Porém, para Levinas, a universalidade de Deus não tem a mesma natureza, porque esse reconhecimento interior é contradito pelo mal na realidade exterior. Quando a universalidade de Deus é apenas reconhecida pelo pensamento, mas não é realizada pelos atos humanos, ela permanece abstrata. A universalidade deve tornar-se visível exteriormente (LEVINAS, 1976, p.210). É essa concepção abstrata da universalidade divina e de um bem imaculado que explica por que razão Weil reduz, com poucas exceções, a Bíblia a figuras condenáveis:

35 A noção platônica de *metaxu* (intermediário) é central para Weil. A metáfora mais conhecida deste conceito é a parede que separa dois prisioneiros em celas vizinhas. A um só tempo, a parede separa e permite a comunicação. A relação dos homens com Deus é também uma separação e um vínculo. É por esta razão que a essência das coisas criadas é serem intermediárias para Deus (WEIL, 2004, p.144).

por exemplo, Abraão que prostituiu a sua mulher, segundo o famigerado argumento de Voltaire. Levinas, ao invés, encontra na Bíblia um mundo de rostos, sendo o rosto aquilo que no homem interpela os outros homens (LEVINAS, 1976, p.216).

Desta ideia de um Deus que se faz universal pelas ações humanas, Levinas conclui que Weil tem razão quando acusa a Igreja de ser fiel ao espírito judeu. Com efeito, ele inverte a tese de Weil: “O advento da Escrita não é a subordinação do espírito à letra mas a substituição do solo pela letra” (LEVINAS, 1976, p.211). Isto significa que a palavra, mas também a constituição da “verdadeira sociedade” são formas de desenraizamento, formas de libertação em relação ao imediato, ao ingênuo e ao inconsciente, quer dizer, são formas de desfazer o espírito local, de expulsar o paganismo. A conclusão de Levinas não podia ser mais clara em relação ao mito do enraizamento: “Uma humanidade enraizada que possui Deus interiormente com a seiva que se ergue da sua terra é uma humanidade floresta, uma humanidade pré-humana. Não nos devemos deixar enganar pela paz do bosque.” (LEVINAS, 1976, p.211).

9 POR QUE RAZÃO O FEITO DE GAGARINE É ADMIRÁVEL?

Levinas começa por descartar duas razões, o espectáculo de parque de diversões e a proeza desportiva de chegar mais longe que os outros. Se o feito de Gagarine não pode ser reduzido a uma diversão, é digno de nota, porém, que ele comece por prestar atenção a uma dimensão aparentemente irrelevante para a filosofia. De fato, tudo leva a crer que os filósofos, ao contrário das massas sedentas de espetáculo, são capazes de ver o significado por trás das aparências: o que entretém uns, leva os outros a pensar. Ora, o que está implícito nas palavras de Levinas é justamente o contrário: em relação a Gagarine, os filósofos não se diferenciaram das massas. Se essas ficaram deslumbradas com a façanha de Gagarine, os filósofos reagiram com enfado ou ironia, mas no balanço final, a insignificância que atribuíram a esse feito não os distingue das massas.

Mas se a viagem de Gagarine não foi apenas espectacular, porque os recursos técnicos foram convocados de uma forma inaudita, esta

inovação técnica também não foi digna de atenção para os filósofos. Com efeito, no seu artigo sobre a conquista do espaço, Arendt recorda que, para os cientistas, e certamente para muitos filósofos, embora ela não o diga explicitamente, os *space scientists*, eram vistos como meros encanadores (*plumbers*) (ARENDR, 2006, p.283). Quer dizer, para os filósofos, a viagem de Gagarine foi o sucesso de um maquinismo estupendo, mas não mais do que isso. De fato, se excluirmos Gilbert Simondon, que foi pioneiro em pensar a importância, o significado e a genialidade de uma invenção técnica (SIMONDON, 2005), os filósofos, *grosso modo*, ou reconheciam o progresso a partir de uma ideia abstrata da técnica, ou seja, sem celebrarem as inovações técnicas propriamente ditas realizadas pelos “encanadores”, ou reduziam a reflexão sobre a técnica aos seus efeitos deletérios.

Depois de se desembaraçar do enfado dos filósofos, Levinas reconhece no feito de Gagarine as virtudes dos aeronautas do espírito: os novos conhecimentos e as novas possibilidades técnicas tornaram-se possíveis graças à comunidade científica e técnica, mas também graças às virtudes pessoais dos cosmonautas. Levinas não só celebra essas novas possibilidades, como descarta a ideia de que a humanidade naufragará no infinito como o autor de *Aurora* vaticinava a propósito do progresso indefinido (NIETZSCHE, 2004, §575). Para Levinas, de fato a humanidade foi mais longe.

Depois destas duas ordens de razões, o progresso e a virtude, Levinas enuncia a segunda grande tese do seu artigo: o que é admirável na viagem de Gagarine é ele ter deixado o lugar. Pela primeira vez, o homem encontrou-se fora do horizonte, existiu “no absoluto do espaço homogêneo” (LEVINAS, 1976, p.350). Pela primeira vez, na história da humanidade o homem encontrou-se “fora de todo o horizonte – tudo era céu em torno dele.”

A importância do célebre e controverso dito de Gagarine sobre não ter encontrado Deus lá em cima não se esgota nem na polêmica sobre a sua autoria, embora tudo leve a crer que seja apócrifa, nem no fato de poder ser tomado como um enunciado néscio típico da Guerra Fria. De fato, se para a religiosidade popular a primeira viagem espacial podia ser compreendida como uma *peregrinatio ad loca sancta*, então talvez o dito

não fosse desprovido de sentido para muita gente, a começar por Nikita Khrushchov e Gagarine, dois camponeses sorridentes.

Ora, o que Levinas descobre no privilégio de um espaço homogêneo, geométrico e absoluto é a possibilidade de “[...] descobrir o homem na nudez do seu rosto” (LEVINAS, 1976, p.351). Dito de outra forma, se para Levinas o homem acolhe Deus no rosto do outro, então o privilégio do espaço homogêneo é justamente desfazer toda a idolatria do lugar e permitir que essa revelação possa ocorrer sem sombra de paganismo.

10 LYNN WHITE JR. E O PAGANISMO

Lynn White Jr. publicou *As Raízes Históricas da Nossa Crise Ecológica* em 1967³⁶, no ano do Verão do Amor. É pouco provável que o historiador americano tivesse conhecimento do artigo de Levinas sobre Gagarine. No entanto, se cotejarmos os dois artigos, a relação de oposição entre as teses que sustentam é surpreendente. Afinal das contas, a quem deve ser atribuída a responsabilidade do domínio da natureza, do seu desencantamento, ou da crise ecológica que ela atravessa na era do antropoceno? Com efeito, talvez seja hoje mais apropriado falar de uma “natureza lupem” (DIOGO, SCARSO, LOURO, 2017) e não tanto de natureza. Ou seja, uma natureza sem unidade orgânica em que o artificial e o natural estão imbricados como numa manta de farrapos; uma natureza que é o avesso moral daquela onde os românticos se reconheciam e se reencontravam, isto é, já não uma Arcádia, mas um “posto de abastecimento gigantesco” (HEIDEGGER, 2001, p.19) a partir do qual se desprende uma moral parasita como justamente Karl Marx reconhecia no lumpemproletariado.

Para Lynn White, a vitória do Cristianismo sobre “[...] o paganismo foi a maior revolução psíquica” na história da cultura ocidental (WHITE, 1967, p.1205). Ele aborda esta revolução em dois planos, no erudito e no popular. No plano da teologia cristã ocidental, a partir do século II com

36 É bom ter presente que Lynn White Jr., um “homem da igreja” como ele diz no seu ensaio, escreveu este artigo para propor que São Francisco de Assis fosse o santo patrono dos ecologistas. É importante também recordar que a Encíclica *Laudato Si*, Sobre o Cuidado da Casa Comum, do Papa Francisco foi inspirada neste artigo.

Tertuliano e Irineu de Lião, o cristianismo tornou-se “a religião mais antropocêntrica” que o mundo conheceu. Para estes Padres da Igreja, o homem partilha com Deus a transcendência em relação à Natureza. Mas esta transcendência não é um simples dualismo, ela significa antes que a Natureza como alteridade deve ser usufruída plenamente. No plano popular, o cristianismo destruiu o animismo popular e assim tornou prática e consequente a transcendência teológica. Dito de outra forma, Lynn White recorda que a relação do paganismo com a natureza era uma relação de equilíbrio, pois cada árvore, nascente, colina tinha o seu *genius loci* e que este deveria ser aplacado, caso a actividade humana violentasse esse mundo. Por trás da banalidade desta ideia, o que é importante na tese de Lynn White não é tanto essa relação de equilíbrio com a natureza, pois ela é sempre discutível e relativa, mas a forma como ele explica o triunfo de um *ethos* que toma a natureza como uma provisão, como algo à disposição do homem.

No seguimento dessa tese, Lynn White esclarece a ideia corrente de que o animismo foi substituído pelo culto dos santos. Sem prejuízo para o truísmo, Lynn White insiste que não se trata de uma mera substituição, porque o culto dos santos é funcionalmente diferente do animismo por três razões: primeiro, o santo pode ter um altar especial, mas não se encontra nesse objeto natural, a sua cidadania encontra-se no céu; depois, “o santo é totalmente humano, pode ser abordado em termos humanos” (WHITE, 1967, p.1206), ao contrário do paganismo que pressupõe sempre uma causalidade compensatória (Max Weber), *grosso modo*, relações mágicas; finalmente, os anjos e os demônios que o Cristianismo herdou do judaísmo eram igualmente móveis como os santos, ou seja, não se encontravam enraizados na natureza, em lugares específicos. Essas três diferenças funcionais relevam, como é evidente, da ideia de transcendência de Deus e do Homem em relação à natureza. Lynn White conclui que é graças a esse privilégio ontológico que o homem pode exercer o monopólio sobre natureza. Por ter sido criado à imagem de Deus, por o cristianismo ocidental ser uma religião profundamente antropocêntrica, nenhuma inibição impediu o homem de explorar a natureza indefinidamente.

Se tivermos presente as teses de Lynn White, as posições de Levinas tornam-se mais evidentes, e certamente mais escandalosas para

alguns leitores. Com efeito, a primeira preocupação de Levinas é mostrar que é preciso ver na técnica um benefício ético. A técnica suprime o privilégio do enraizamento, mas também do exílio. Vimos atrás que o mito do enraizamento é justamente o que permitir dividir os homens entre autóctones e alóctones. Em Levinas, essa mecânica de cisão dos homens pode ser arruinada pela técnica. Ora, esta é indutivamente uma hipótese ou instigante ou ingênua. No entanto, Levinas sublinha que não se trata de opor o nomadismo ao sedentarismo, nem muito menos a ideia de que os povos sedentários seriam tecnicamente menos avançados que os nômadas. Na realidade, para Levinas, povos sedentários e nômades são ambos incapazes de “sair de uma paisagem e de um clima” (LEVINAS, 1976, p.350). Por conseguinte, quando a técnica suprime o privilégio do lugar, isso significa que graças à técnica os homens podem enfrentar os homens “fora da situação onde se se encontram”, mas essa possibilidade não decorre do nomadismo ou de uma errância filosófica.

Infelizmente, esse esclarecimento parece contradizer muito daquilo que Levinas escreveu, porque podemos ser levados a pensar que a possibilidade de “ver o rosto do homem na sua nudez” depende das circunstâncias, agora técnicas. Seja como for, Levinas reconhece no judaísmo uma irmandade com a mensagem socrática. Nas palavras de Sócrates a Fedro: “Perdoa-me, meu nobre amigo, eu gosto de aprender. Ora os campos e as árvores não me podem ensinar nada, mas sim os homens que vivem na cidade.”[Fedro, 230 d-e] (PLATÃO, 1973, p.297)

Vejamos então a forma como o judaísmo vê a Natureza, segundo Levinas. Começamos pela tese que parece fazer apelo a algumas ideias feitas, nem todas de boa proveniência: “[...] o judaísmo foi sempre livre em relação aos lugares” (LEVINAS, 1976, p.350) Com efeito, essa tese parece corroborar o estereótipo do desenraizamento judaico, do judeu errante, daquele que só é fiel ao seu povo, independentemente do país em que vive, condição que tanto desgostava Simone Weil e inquietava Raymond Aron (ARON, 2010, p. 2010). Mas parece também infirmar a relação com a terra que tantos israelitas convocam para legitimar o sionismo (SHAVIT, 2016).

A estratégia de Levinas é mais sutil, porque se precipita desde logo nas Escrituras. Ele começa por recordar o modo como o *Livro dos Livros*

é sóbrio e pragmático nas descrições da natureza. Para Levinas, a natureza é sempre descrita em termos alimentares, ela serve exclusivamente para isso: para alimentar, para matar a fome. É certo que há passagens na Bíblia que encantam a imaginação, por exemplo quando é dito que Abraão plantou um tamarindo em Bersabé (GÊNESIS 21:33). Porém, Levinas desfaz esse sonho do meio dia em que um tamarindo individual surge com toda a frescura e calor num dia tórrido, recordando que não se trata de celebrar uma árvore individual, trata-se antes de uma coisa bem mais prosaica: uma sigla para escrever em hebreu as iniciais de alimento, bebida e habitação.

Segundo Levinas, a relação dos judeus com a natureza é, portanto, oposta à do cristianismo, pois os católicos integram os deuses familiares no culto dos santos. Ao sublimar as divindades locais, o catolicismo cultivava uma piedade enraizada, alimenta-se da memória da paisagem, do costume e dos antepassados. Para Levinas, foi assim que ela conquistou a humanidade. Mas também foi assim que Simone Weil foi convertida em Portugal, ao assistir a uma procissão enraizada numa memória ancestral. Ora, o judaísmo não sublima os ídolos, destrói-os. É esta desmistificação do universo, esta dessacralização da terra, que faz com que o judaísmo e a técnica tenham os mesmos efeitos de secularização, e evidentemente os mesmos inimigos. O judaísmo e a técnica são um vandalismo puro: destroem os bosques sagrados, salvam o homem da carga nocturna que se alimenta dos lugares numinosos.

O artigo termina com uma conclusão que não sendo surpreendente, também não é evidente: se a desmistificação do universo levada a cabo pela técnica e pelo judaísmo pode ferir as imaginações e as paixões, em contrapartida foi graças à “universalidade abstrata”, quer dizer, a um espaço isento de memória, a um espaço onde nenhum lugar se enraíza, que o homem descobriu “o homem na nudez do seu rosto.” (LEVINAS, 1976, 350). Esse espaço foi inicialmente o deserto, “o solo árido onde nada se fixa” (LEVINAS, 1976, 211), agora, nesse artigo, Levinas convida-nos a pensar que o verdadeiro deserto é o espaço sideral, o espaço absoluto e homogêneo. O espaço sideral que Gagarine enfrentou pela primeira vez é o espaço onde finalmente “o verdadeiro espírito” pode descer num texto e cumprir-se universalmente. É por esta razão que o

feito de Gagarine é tão importante para os judeus, e *a fortiori* para a humanidade.

II A QUARENTENA DE DEUS

Um dos aforismos mais célebres de *Totalidade e Infinito* diz que “A epifania do rosto é a ética.” (LEVINAS, 1988, p.178). Vimos atrás o quanto a técnica e o judaísmo contribuiriam para que a humanidade pudesse viver essas epifanias. Contudo, cabe perguntar: e o rosto do alienígena? Com efeito, se suspendermos o conceito de rosto e nos mantivermos no plano puramente racional, o intercâmbio com seres racionais de outros planetas não obriga a repensar a ética kantiana (KANT, 2010; SZENDY²⁰¹³). Mas será que o rosto de um extraterrestre nos interpela e nos ordena que não o devemos matar? Claro está que a noção de rosto não pode ser reduzida à face. Levinas é explícito sobre isso, pois até a nuca ou outra parte do corpo podem ser o rosto do outro que nos interpela, o rosto que nos diz “não matarás”. Judith Butler esclarece que “[...] o rosto opera como uma catacrese” (BUTLER, 2011, p.18). Mas mesmo assim não será melhor para uns e para outros evitar esses desafios éticos? Qual é a parte do marciano que nos diz que não o matemos? As antenas?

C. S. Lewis foi durante décadas um autor lido e admirado. A par dos seus estudos acadêmicos que uns tantos consideram desatualizados, por exemplo, *The Discarded Image* (1964) (LEWIS, 2015) ou *The Allegory of Love* (1936) (LEWIS, 2012); dos livros de ensaios de pregação cristã para as massas, por exemplo, *Mere Christianity* (1941), de reflexões filosóficas sobre a atualidade, por exemplo, *The Abolition of Man* (1943) (LEWIS, 2017); dos livros para crianças que a minha geração leu, porque tinha de ler, *The Chronicles of Narnia* (1950) (LEWIS, 2009); Lewis também escreveu ficção científica e um divertimento teológico sobre a relação dos homens caídos com os seres extraterrestres. As suas conclusões não são otimistas.

A ideia de Quarentena de Deus surgiu pela primeira vez no romance *Perelandra*, o segundo volume da *Space Trilogy* que Lewis começou a publicar em 1938 com o romance, *Out of the Silent Planet* (LEWIS, 2019a). *Perelandra* (LEWIS, 2019b), saiu durante a guerra, em 1943, e o terceiro,

That Hideous Strenght (LEWIS, 2019c), em 1945. A importância dos seus temas medievais é indiscutível na história da ficção científica.

No primeiro volume da trilogia, o Dr. Elwin Ramson, o herói do romance, foi raptado e levado para Marte pelo físico Dr. Weston, e pelo homem de negócios e político, Dr. Dick Devineo, o Cecil Rhodes da exploração espacial, para ser sacrificado pelos marcianos. Em *Malacandra* (o nome dado pelos nativos ao seu planeta), o Dr. Ramson não só consegue escapar aos seus raptadores, como consegue através da sua formação acadêmica (ele é professor de filologia em Oxford), comunicar com os nativos e descobrir que eles são estranhos ao sacrifício, ritual do sumamente humano através do qual os seus raptadores pensavam conquistar os nativos. No segundo volume que se passa no planeta *Perelandra*, ou seja, Vênus, o Dr. Ramson compreende finalmente o sentido derradeiro do programa perverso dos seus inimigos. Antes da sua captura havia um conflito surdo e anódino entre intelectuais e membros das Sociedades Interplanetárias e dos Clubes de Engenharia Espacial. Estes últimos eram ridicularizados pelos intelectuais pelas suas ideias sobre a exploração espacial, mas também pelo mau gosto das capas das revistas que divulgavam tais ideias monstruosas. Porém, tudo tinha mudado. O Professor Weston tinha descoberto uma nova força propulsora para as naves espaciais, portanto um novo capítulo na desgraça do universo estava prestes a iniciar-se. Depois de corromper o seu planeta, a humanidade podia finalmente transgredir a Quarentena de Deus. Graças ao novo propulsor, as distâncias astronômicas que Deus tinha criado para impedir que a humanidade contaminasse, corrompesse e escravizasse as espécies de outros planetas eram finalmente superadas. A técnica tinha vencido o mandamento cósmico que protegia dos homens os outros mundos (LEWIS, 2019 c, epub: 539,2 / 1833).

A ideia de uma distância providente que Lewis apresenta numas breves linhas do seu romance em 1943 – ou seja, depois da Batalha da Grã-Bretanha, mas antes da chegada dos V-1 e V-2 –, podia ter tido o mesmo destino que tantas outras ideias de uma filosofia espontânea e hiperbólica que desabrocham nos livros de ficção científica. Porém, para Lewis, a Quarentena de Deus era mais do que uma facécia teológica.

Em 1958, Lewis publicou um artigo intitulado *Will We Lose God in Outer Space?*, que foi posteriormente editado com o título *Religion and Rocketry*, na coletânea, *The World's Last Night and Other Essays*, em 1960 (LEWIS, 2018). Como irlandês, anglicano, apologista cristão e professor de literatura em Oxford, a principal preocupação de C. S. Lewis em relação à exploração espacial era de duas ordens: como teólogo, tratava-se de saber se a existência de vida noutros planetas obrigava a repensar a Encarnação; como irlandês, ele não podia esquecer a forma como os colonizadores lidam com os colonizados, tanto mais que os colonizados eram seres caídos.

Vejamos as suposições de Lewis. Caso se venha a descobrir noutros planetas seres racionais (ou espirituais, ou seja, com a capacidade de apreensão de valores), a primeira questão teológica incontornável é saber se são seres caídos como os homens, e se a Redenção pela Encarnação e Paixão de Cristo também vale para eles. Com efeito, uma coisa é certa: a morte de Cristo não se deve, segundo Lewis, a nenhum privilégio do homem, pelo contrário. É justamente porque os homens são seres caídos, seres indignos, que Cristo morreu para os salvar, para os tornar dignos.

Entre as várias suposições teológicas que Lewis elenca sobre a Redenção, ele descarta a ideia de que o Filho Eterno possa ter sido encarnado noutros mundos e salvo outras raças, para insistir que apenas o homem é uma ovelha perdida a quem o Pastor veio libertar. Claro está que esta suposição não excluiu a hipótese de outras formas de Queda e Redenção, já que o amor divino é fértil em recursos e incomensurável na sua condescendência. Em suma, ao longo do seu artigo, ele expõe os desafios que a descoberta de seres extraterrestres coloca à teologia cristã, mormente sobre se a Redenção tem um alcance limitado aos homens, ou, como alguns teólogos sustentam a partir da Epistola aos Romanos de São Paulo (8:19-23), um significado cósmico, ou seja, Cristo também morreu para salvar os extraterrestres.

Lewis não partilha desta leitura cósmica. Para ele, há apenas uma certeza, o Homem é um ser caído, depravado. É a partir desta profunda convicção que ele pensa a relação com os extraterrestres. Ora, é notório que o “homem civilizado” enganou, corrompeu, escravizou e matou os

“selvagens”. O mesmo vale para a natureza que ele transformou em es-cória. Por conseguinte, os pioneiros do espaço não farão outra coisa. Se a exploração espacial for avante e os homens encontrarem seres de outros planetas, o destino desses seres será igual ao dos negros e índios. Com o tempo, o céu estrelado só poderá ser visto pelo homem com sentimentos de culpa e compaixão agonizante.

O que fazer então? Do ponto de vista prático, Lewis preconiza a oposição frontal à exploração espacial, e ao imperialismo teológico que sustenta tal projeto. Ele reconhece que quem se opuser a esse programa será considerado traidor da sua espécie, mas ele recorda que a lealdade não deve ser para com os homens, mas para com Deus. Os extraterrestres também são filhos de Deus.

Depois destes vários argumentos teológicos, Lewis recupera a ideia de uma Quarenta de Deus. É certo que o Homem é um ser caído, mas ele também tem o discernimento suficiente para agradecer a Deus as distâncias astronômicas que o separam dos extraterrestres; distância essa que impede providencialmente que o Homem infecte essas espécies, que a sua queda se espalhe pelo cosmos.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, G. *A potência do pensamento*. Lisboa: Relógio D'Água, 2013.
- ÁLVAREZ, C. O. (org.). *Iconoclastia, la ambivalencia de la mirada*. Madrid: La Oficina, 2012.
- ARENDT, H. *A condição humana*. Lisboa, Relógio D'Água, 2001.
- ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*. Lisboa: Relógio D'Água, 2006.
- ARON, R. *Mémoires*. Paris: Robert Laffont, 2010.
- ASSMANN, J. *Violence et monothésisme*. Paris : Bayard, 2009.
- ASSMANN, J. *Le prix du monothésisme*. Paris : Editions Aubier, 2007.
- BARTHES, R. *Mitologias*. Rio de Janeiro: Difel, 2009.
- BETTINI, M. *Contre les racines*. Paris: Flammarion, 2017.
- BETTINI, M. *Elogio del politeísmo*. Madrid: Alianza Editorial, 2016.

- BESANÇON, A. *Anatomia de um espectro*. Rio de Janeiro: Presença, 1983.
- BESANÇON, A. *Court traité de soviétologie à l'usage des autorités civiles, militaires et religieuses*. Paris : Hachette, 1976.
- BESANÇON, A. *A imagem proibida*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1997.
- BECKERT, C. “O Messias sou eu” – reflexões sobre o messianismo de Emmanuel Levinas. *Reflexão*, Campinas, v.33, n.94), p. 103-109, jul./dez., 2008.
- BERGER, P. L. *O dossel sagrado*. São Paulo: Paulos, 1985.
- BERLIN, I. *Limites da utopia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- BOYM, S. *The future of nostalgia*. New York: Basic Books, 2001.
- BUTLER, J. Vida precária. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*. São Carlos, Departamento e Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar, p. 13-33, n.1, 2011.
- CESARE, D. Di. *Heidegger and the Jews: the black notebooks*. London: Polity, 2018.
- CHALIER, C. ; ABENSOUR, M. (ed.). *Cahiers de L'Herne: Emmanuel Levinas*. Paris : éditions de L'Herne, 1991.
- CHAUBIN, F. *Cosmic communist constructions*. Koln: Taschen, 2017.
- DERRIDA, J. *A besta e o soberano*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2016.
- DERRIDA, J. *A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- DERRIDA, J. *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil, 1967.
- DERRIDA, J. *Writing and difference*. London: Routledge, 2005.
- DERRIDA, J. *Adeus a Emmanuel Levinas*. São Paulo: Perspectiva, 2008.
- DIOGO, M. P.; LOURO, I.; SCARSO, D. Uncanny nature. Why the concept of Anthropocene is relevant for historians of technology, *ICON*, n.23, p.23-31, 2017.
- FURET, F. *O passado de uma ilusão: ensaio sobre a ideia comunista no século XX*. Lisboa: Presença, 1996.
- FUKUYAMA, F. *O fim da história e o último homem*. Lisboa: Gradiva, 2019.
- GREENE, G. *Santos e pecadores, ensaios escolhidos*. Lisboa: Livros do Brasil, 2019.
- GROYS, B. (ed.). *Russian cosmism*. Massachusetts: The MIT Press, 2018.
- GUIGNON, C. (org.). *Poliedro Heidegger*. Lisboa: Piaget, 1998.

- HADOT, P. *Não se esqueça de viver*. São Paulo: É Realizações, 2019.
- HEIDEGGER, M. *Caminhos da floresta*. Lisboa: F.C.G., 1998.
- HEIDEGGER, M. *Serenidade*. Lisboa: Piaget, 2001.
- HEIDEGGER, M. *Já só um Deus nos pode ainda salvar*. Covilhã: LusoSofia Press, 2009.
- HUTCHINS, R.; ADLER, M. *The great ideas today 1963, a symposium on space*. London: Encyclopaedia Britannica, 1963.
- HUSSERL, E. *La Terre ne se meut pas*. Paris: Editions de Minuit, 1989.
- JASPERS, K. *La bombe atomique et l'avenir de l'homme*. Paris : Buchet-Chastel, 1963.
- JONAS, H. *O conceito de Deus após Auschwitz*. São Paulo: Paulos, 2016.
- KAKU, M. *O futuro da humanidade*. Lisboa: Bizâncio, 2018.
- KANT, I. *O conflito das faculdades*. Lisboa: Edições 70, 2017.
- KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 2010.
- LEVINAS, E. *Totalidade e infinito*. Lisboa : Edições 70, 1988.
- LEVINAS, E. *Reflexões sobre o nacional-socialismo*. Belo Horizonte, 2016.
- LEVINAS, E. *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Piaget, 1997.
- LEVINAS, E. *Difficile liberté*. Paris: Éditions Albin Michel, 1976.
- LEVINAS, E. *De l'existence à l'existant*. Paris: Vrin, 2004.
- LEVINAS, E. *Sécularisation et faim*. In : CHALIER, C. ; ABENSOUR, M. (ed.). *Cahiers de L'Herne*: Emmanuel Levinas. Paris : éditions de L'Herne, 1991.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Tristes Trópicos*. Lisboa: Edições 70, 1993.
- LEWIS, C.S. *A abolição do homem*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017.
- LEWIS, C.S. *As crônicas de Nárnia*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- LEWIS, C.S. *Além do planeta silencioso*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2019a.
- LEWIS, C.S. *Perelandra: viagem a Vênus*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2019b.
- LEWIS, C.S. *Aquela fortaleza medonha: um conto de fadas moderno para adultos*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2019c.

- LEWIS, C.S. *A última noite do mundo*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2018.
- MAURER, E. et al. (ed.). *Soviet space culture: cosmic enthusiasm in Socialist societies*. London: Palmgrave, 2011.
- MARX, K.; ENGELS, F. *Manifesto do Partido Comunista*. Lisboa: Editorial Avante, 1997.
- MARX, L. *A vida no campo e a era industrial*. São Paulo: Melhoramentos, 1976.
- MAURER, E. et al. (ed.). *Soviet space culture: cosmic enthusiasm in Socialist societies*. London: Palmgrave, 2011.
- MILOSZ, C. *A minha intenção*. Amadora: Cavalo de Ferro, 2019.
- NIETZSCHE, F. *Aurora*. São Paulo : Companhia das Letras, 2004.
- PAPAIOANNOU, K. *L'Idéologie froide: essai sur le dépérissement du marxisme*. Paris : L'Encyclopédie des Nuisances, 2009.
- PIERUCCI, A. F. *O desencantamento do mundo*. São Paulo: Editora 34, 2003.
- PLATÃO. *Górgias, O Banquete, Fedro*. Lisboa: Verbo, 1973.
- ROSZAK, T. *Para uma contracultura*. Lisboa : Dom Quixote, 1971.
- SAFRANSKI, R. *Romantismo, uma questão alemã*. São Paulo: Estação Liberdade, 2010.
- SCARPETTA, G. *Elogio do cosmopolitismo*. Lisboa: João Azevedo Editor, 1988.
- SCHLUCHTER, W. *O desencantamento do mundo*. Rio de Janeiro, UFRJ, 2014.
- SHAVIT, A. *Minha terra prometida. O Triunfo e a tragédia de Israel*. São Paulo: Três Estrelas, 2016.
- SCHMITT, C. *Teoria da guerrilha*. Lisboa: Arcádia, 1975.
- SIMONDON, G. *L'invention dans les techniques. Cours et conférences*. Paris: Seuil, 2005.
- STEINER, G. *Paixão intacta*. Lisboa: Relógio D'Água, 2003.
- STEINER, G. *Un long samedi*. Paris: Flammarion, 2014.
- SZENDY, P. *Kant in the land of extraterrestrials: Cosmopolitical Philosophictions*. New York: Fordham University Press, 2013.
- TRAWNY, P. *Heidegger: A Critical Introduction*. Cambridge: Polity Press, 2018.

WAMPOLE, C. *Rootedness: the ramifications of a metaphor hardcover*. Chicago: University of Chicago Press, 2016.

WEIL, S. *Espera de Deus*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2009.

WEIL, S. *A gravidade e a graça*. Lisboa: Relógio D'Água, 2004.

WEIL, S. *O enraizamento*. Lisboa: Relógio D'Água, 2014.

WEIL, S. *The need for roots*. London: Routledge, 2002.

WHITE JR, L. The historical roots of our ecologic crisis. *Science*, v. 155, n. 3.767, 10 march 1967.

MUNDO HUMANO E NATUREZA: NOTAS SOBRE ANTI ANTI-DUALISMO¹

Davide Scarso

INTRODUÇÃO

Para muitos dos que, como eu, trabalham na área das ciências sociais e das humanidades, a proposta do Antropoceno parece implicar, de maneira quase que necessária, uma profunda revisão da distinção entre os processos naturais que caracterizam a vida na Terra e a esfera das relações humanas. Se o objetivo é combater os efeitos adversos das profundas alterações nos mecanismos de regulação do clima e de muitos outros ciclos vitais terrestres (VITOUSEK *et al.*, 1997), o dualismo de natureza e mundo humano, considerado um dos eixos fundamentais do pensamento moderno (CHAKRABARTY, 2009; LATOUR, 2010, entre muitos outros), deverá ser reavaliado, criticado e, possivelmente, suprimido. Como sabemos, a proposta do Antropoceno tem levantado objeções e gerado resistências que, pelo seu número e pela sua diversidade, são difíceis de resumir de forma eficaz (HARAWAY, 2015; HARTLEY, 2015; MOORE,

¹ Este texto retoma e desenvolve argumentos avançados em *Resistance in the Garden: Nature and Society in The Anthropocene* (SCARSO, 2019). Agradeço Maria Paula Diogo e José Luís Câmara Leme pelos comentários feitos em ocasião das comunicações apresentadas no Minicurso *História, ambiente e conhecimento no Antropoceno* (Fundação Oswaldo Cruz, Maio de 2019) e nas duas edições do *Colóquio Antropocénico, Biopolítica e Pós-Humano*, que ajudaram a esclarecer pontos importantes. Um agradecimento sincero também a Lucas Piccinin Lazzaretti, não só pela preciosa ajuda na revisão linguística, mas também pelas observações e sugestões, sempre acertadas e pungentes, que muito contribuíram a melhorar este texto (cujas limitações são, naturalmente, da minha inteira responsabilidade).

2016; SUCKLING, 2014; CRIST, 2013). Neste texto, pretendemos discutir não tanto a rejeição da noção de Antropoceno, mas de forma um pouco mais específica, a rejeição da necessidade de revisar a distinção entre natureza e mundo humano, e faremos isso a partir de dois livros recentes: *Half-Earth*, do biólogo estadunidense Edward O. Wilson (2016) e *The Progress of this Storm*, do historiador sueco Andreas Malm (2018).

As duas posições, contra a proposta do Antropoceno e contra o anti-dualismo entre vida natural e vida social, se bem que muitas vezes relacionadas, não devem ser confundidas. Podemos perfeitamente, por exemplo, acreditar que a oposição de natureza e mundo humano precisa ser criticada e desconstruída, pelo menos nas suas encarnações mais tradicionais, e sermos ao mesmo tempo críticos e até opositores da ideia de Antropoceno (BONNEUIL; FRESSOZ, 2016; MOORE, 2016). Ou, ainda, podemos apoiar de maneira convicta a proposta do Antropoceno defendendo, ao mesmo tempo, de maneira mais ou menos explícita, a noção geral de que há uma esfera de processos naturais que são inerentemente – ou, como dizem os filósofos, ontologicamente – distinta das interações sociais (ou, para colocar as coisas de outra forma, que a vida social é inerentemente humana). Iremos então levar em consideração duas maneiras de recusar a revisão ou superação da distinção entre natureza e sociedade que, pela sua sofisticada articulação, nos parecem particularmente interessantes. Interessantes também por serem bastante diferentes, tanto que, para além de partilharem uma clara repulsa pelas teorias que pretendem pôr em causa o dualismo de natureza e mundo humano, não poderiam estar mais distantes uma da outra.

1 A CÉSAR O QUE É DE CÉSAR

Edward Wilson, que é mais conhecido pelo seu trabalho na área da sociobiologia (BARKER; WILSON, 1975) e se define um “humanista científico”, tem construído uma proposta bastante elaborada e ambiciosa para a defesa da biodiversidade global com o “Half-Earth Project”, apresentada no website (<https://www.half-earthproject.org/>), em numerosos artigos e entrevistas (WILSON, 2016c, 2016a) e em um livro (WILSON, 2016b). A ideia essencial pode ser resumida numa frase: “[...]”

consagrar metade da superfície do planeta à natureza” (WILSON, 2017, p. 7). Para que a biodiversidade seja devidamente tutelada, é o raciocínio do biólogo, precisamos de áreas muito extensas em que a natureza possa exprimir-se sem entraves (*untramméed*), áreas bem maiores que os parques e reservas naturais a que estamos habituados. Talvez seja preciso até mais do que cinquenta por cento, mas seguramente não menos do que isso (e, aliás, é desde pelo menos Aristóteles que o meio caminho parece um compromisso razoável). Para termos a certeza de que vamos deixar um planeta habitável às futuras gerações, pelo menos cinquenta por cento do planeta Terra deverá ser dedicado à natureza selvagem ou, mais exatamente, transformado em um território em que “a biodiversidade deverá ser reconduzida ao nível de extinção que existiu antes da difusão da humanidade” (WILSON, 2016a, p.167). Porém, Wilson está longe de defender um retorno nostálgico a uma organização social pré-industrial e a uma forma de divinação da natureza. Porque, muito pelo contrário, na outra metade do planeta – a metade que caberia a nós humanos – o progresso tecnológico viria a ser vivamente encorajado e potenciado, precisamente com o objetivo de alcançar “uma ciência da ecologia que seja autêntica e preditiva”. De forma a atingir este “Éden sustentável”, segundo o biólogo, a humanidade não deveria hesitar face às possibilidades plásticas da biologia sintética, prática que, caso haja dúvidas, implica “[...] a manufatura de organismos e partes de organismos”. Apenas ao promover inovações radicais na investigação biológica poderemos finalmente decretar o triunfo da razão sobre a superstição: “o objetivo é praticável porque os cientistas, sendo cientistas, vivem segundo uma determinação intransigente: puxar a descoberta até ao limite” (WILSON, 2016b).

De certa forma, poderíamos ver o projeto *Half-Earth* como uma solução salomônica à anosa controvérsia que opõe abordagens biocêntricas e antropocêntricas às questões ambientais. A proposta de Wilson, de fato, corta o nó Górdio em dois, reservando metade da superfície do globo, tanto terrestre como marinha, a um empreendimento radicalmente centrado na biodiversidade enquanto guarda a outra metade para o livre desenvolvimento das ocupações humanas: políticas, história, ciência, tecnologia, artes etc. Uma espécie de cessar fogo unilateral, e quiçá definitivo, depois do secular assédio humano ao mundo natural.

Não deverá então ser uma surpresa que, de acordo com Wilson, a ameaça mais insidiosa não venha, por exemplo, da globalização do capitalismo neoliberal ou de uma industrialização cada vez mais ubíqua ou do constante avanço da urbanização, mas sim do raciocínio pelo qual “[...] a natureza virgem já não existe, e uma verdadeira natureza selvagem (*wilderness*) sobrevive apenas na nossa imaginação” (WILSON, 2016b, p. 74). No capítulo intitulado *A visão mais perigosa*, Wilson ataca com dureza a “nova ideologia do Antropoceno” que, ao certificar que o mundo natural está hoje irremediavelmente misturado com as humanas vicissitudes, fomenta um delírio de onipotência essencialmente suicida. Dos ideólogos do Antropoceno, Wilson menciona em particular Peter Kareiva, “farol da filosofia da ‘nova conservação’” e “líder dos que contestam a existência da natureza selvagem” (WILSON, 2016b, p. 77). No entanto, de uma certa forma o plano *Half-Earth* não está assim tão afastado do ecomodernismo defendido por Kareiva e outros (KAREIVA *et al.*, 2012), não fosse pelo fato da parte “eco” e a parte “moderna” estarem claramente separadas e distribuídas em territórios distintos. O que incomoda mais o biólogo norte-americano é que os ecossistemas possam ser considerados objetos de intervenção de acordo com necessidades humanas específicas e negociáveis caso a caso. Como todo bom cientista, é o primeiro a reconhecer que estamos longe de saber tudo acerca dos processos naturais, que as “teias da vida” continuam em grande parte desconhecidas e que, portanto, é preciso investigar mais. É por isso que ele recusa a noção de uma gestão sustentável que seja articulada em nível global, porque não se pode gerir de maneira eficiente algo cujo funcionamento interno não é completamente conhecido. O seu objetivo é o de haver áreas tão amplas quanto possível em que os dinamismos vitais da natureza possam desenrolar-se não tanto sem a presença ou a intervenção dos seres humanos, mas como se não tivesse havido qualquer intervenção ou presença humana nunca. Nesse sentido, Wilson reconhece sem hesitações que o programa *Half-Earth* requer uma dose significativa de intervenção humana, cujo único objetivo, porém, é o de desfazer as alterações de que as atividades humanas se tornaram responsáveis ao longo da sua história (e, pelo menos em parte, da sua pré-história). Mas isso, para Wilson, não pode ser concebido em termos de gestão, coisa que acabaria por introduzir uma grande discussão em torno de fins,

objetivos e políticas, questões que parecem invariavelmente centradas na esfera das vidas humanas.

Todo o projeto *Half-Earth* assenta-se, no fundo, na recusa de qualquer possibilidade de compromisso entre mundo natural e mundo humano, de toda tentativa de vislumbrar “[...] um lugar em que possamos encontrar a natureza a meio caminho” (POLLAN, 1993, p. 77). Isto porque considera que a natureza seja, por definição, tudo aquilo que não é humano, que não é criado – ou, de qualquer forma, modificado – por seres humanos. Se na perspectiva da jornalista ambiental Emma Marris, autora de *Rambunctious Gardens* (de orientação, digamos, “ecomodernista moderada”), o melhor que podemos fazer é criar jardins meio selvagens um pouco por todo lado, o biólogo, como vimos, pretende restaurar e proteger uma metade selvagem do planeta Terra. Sendo a proteção da biodiversidade essencial para a sobrevivência da humanidade, não pode haver espaço para discutir opções, prioridades ou escolhas que não sejam meramente técnicas: “[...] lutar contra todas as adversidades pelo bem de tudo que é vida seria a humanidade na sua máxima nobreza” (WILSON, 2016b, p. 4). Acaba sendo difícil, de fato, encontrar argumentos que possam contrariar algo como a proteção de “tudo que é vida”.

O *web site* do projeto *Half-Earth*, que nos informa que o músico norte-americano Paul Simon tem arrecadado fundos para iniciativa de Wilson, pede aos seus visitantes, qualificados como “cidadãos globais”, para subscrever a uma declaração de apoio. Não há informação relativamente a quantas pessoas assinaram, porém, o conhecido site de “ativismo *online*” Avaaz lançou uma petição análoga no fim de 2016, que no mês de julho 2020 tinha sido assinada por mais de 2.3 milhões de pessoas². A petição, que convida os “líderes mundiais” a ativar-se para “proteger metade do nosso planeta, começa com uma passagem entre *aspas e em itálico*, como a reproduzir um discurso direto:

Nós, cidadãos globais, vemos com preocupação os avisos dos cientistas relativamente ao fato de que ecossistemas cruciais para sustentar a vida na terra poderiam colapsar dentro de algumas décadas. Pedimos que se comprometam a alcançar os objetivos estabelecidos para a proteção da biodiversidade, a forjar um novo

2 A petição do site Avaaz não é datada, mas uma pesquisa na *Wayback Machine* do *Internet Archive* (<https://archive.org/web/>) sugere que tenha sido publicada em novembro de 2016.

acordo de forma a que pelo menos 50% das nossas terras e oceanos sejam protegidos e restabelecidos, e a assegurar que o nosso planeta seja gerido de forma completamente sustentável. Isto deverá ter em consideração as necessidades de desenvolvimento humano e ter o apoio ativo dos povos indígenas. Este objetivo a longo prazo pode restabelecer a harmonia com a nossa casa. (AVAAZ, 2016, o destaque é no original)

Os restantes parágrafos, agora sem as aspas, elaboram um pouco mais: “Até 2020 dois terços dos animais selvagens terão desaparecidos”, porque, com uma metáfora bastante gráfica, “[...] a humanidade atacou a árvore da vida com uma motosserra”. Nem tudo está perdido, todavia, dado que “[...] cientistas de ponta estão apoiando um plano ambicioso que coloca metade do planeta sob proteção” e dizem que “[...] se fizermos isto de forma sábia, de maneira que os povos indígenas sejam protegidos da exploração e do furto de terras, podemos salvar 80-90% de todas as espécies!” (AVAAZ, 2016).

A referência implícita, no que diz respeito ao possível desaparecimento de dois terços “dos animais selvagens” é como toda probabilidade *The Living Planet Report* do WWF publicado nesse mesmo ano (McRAE *et al.*, 2016). E, de maneira igualmente implícita, é também bastante evidente que E. O. Wilson seja o “cientista de ponta” que inspirou o abaixo-assinado do Avaaz pedindo que metade do planeta seja colocado “sob proteção”. Com a sua curiosa homenagem aos “povos indígenas”, sobre a qual voltaremos, vale a pena observar como a petição está estruturada como um discurso entre “cidadãos globais”, de um lado, e “líderes globais”, do outro, sem mais nenhuma qualificação relativa a possíveis mediações institucionais nem a qualquer questão política que possa surgir. É um número enorme de indivíduos que partilham apenas a sua qualificação de cidadão globais (além do fato de terem assinado a mesma petição) que se dirigem aos seus líderes, sejam eles quem forem e estejam eles onde estiverem. Mas o caráter, digamos, pós-democrático deste discurso não acaba aqui. O objetivo da petição não é tanto o de pressionar estes “líderes globais”, mas antes de “[...] tornar esta solução [ou seja, a do 50%] tão famosa que os nossos líderes não vão poder ignorá-la” (AVAAZ, 2016). Noutras palavras, os grandes líderes do planeta deveriam chegar a adotar o projeto não porque muitas pessoas lhe estão pedindo que o façam, mas porque uma vez que tenham tido a ocasião de o conhecer, não poderiam deixar de

ver que é inerentemente bom para todos – ao ponto que questões acerca de como e por quem seria implementado são praticamente irrelevantes.

O *Half-Earth* de Wilson partilha muito desta abordagem “pós-democrática”. Com efeito, a palavra ‘política’ no livro homônimo nunca aparece, enquanto o adjetivo ‘político’, nove vezes em dez, ocorre na expressão ‘líderes políticos’. Para Wilson, como para muitos outros, tendo a distinção entre fenômenos naturais e mundo social como pano de fundo, a proteção do ambiente – ou, numa tentativa de definição mais rigorosa, da biodiversidade – é por definição independente de qualquer consideração partidária e não apenas pode, mas deve transcender os manejos da negociação política. As ações que visam tutelar o ambiente, especialmente quando se trata do ambiente “global”, visam o bem-estar de todos, sendo guiadas apenas por considerações de cariz científico e tecnológico e gozam portanto de atribuições de racionalidade e neutralidade³. O escritor Michael Pollan que, no livro *Second Nature*, não poupou críticas à ideia de natureza selvagem ou virgem, que constituiria um “tabu” e uma noção “profundamente alienante”, reconheceu, porém, que muitas vezes pode funcionar como “[...] freio à nossa inclinação a dominar e devastar a natureza” (POLLAN, 1993, p. 214). É precisamente por essa razão que muitos biólogos da conservação e ecologistas “profundos” partilham uma mesma abordagem biocêntrica – ou, o que dá no mesmo, anti-anthropocêntrica – ao ambientalismo. O valor sagrado, intrínseco, da natureza reside precisamente no seu ser não-humana, e tanto os assuntos humanos são contingentes e no fim das contas sempre abertos à discussão quanto a natureza é inteiramente contida em si mesma e alheia a qualquer consideração moral. Será isto então que leva Wilson, no que há de mais próximo a uma consideração de âmbito político, a dizer que o sistema *Half-Earth* veria a sua sede institucional “natural” no *World Heritage Fund* da Unesco⁴, instituição cuja autoridade é reconhecida precisamente na medida em que se mantém supostamente apolítica, como prova o fato que, no fim de 2017, o presidente Trump tenha retirado o apoio dos EUA à Unesco, na base de uma suposta parcialidade anti-Israel – precedido por Ronald Reagan, que nos anos oitenta fez o mesmo por causa de um suposto enviesamento pró-soviético. Em ambos os casos, complexas redes

3 Sobre esta suposta “base racional e neutral”, ver, por exemplo, Armiero (2015).

4 O nome completo é *The Fund for the Protection of the World Cultural and Natural Heritage of Outstanding Universal Value* e foi criado em 1976.

de interesses nacionais e internacionais foram decisivas, mas não deixa de ser revelador o fato de que as duas decisões tenham sido apresentadas como reações face a uma alegada não-neutralidade das ações da Unesco. A questão é que, na realidade, tanto no caso de áreas culturais como naturais, a sua proteção e conservação nunca são socialmente e politicamente neutras (SILBERMAN, 2013).

Ainda mais intrigante é a referência, por parte da petição promovida por Avaaz, à necessidade de ter “o apoio ativo dos povos indígenas”. Se considerarmos que na proposta do Wilson os indígenas são referidos de maneira bastante superficial e que esse aspecto foi bastante criticado, isso parece ser uma tentativa de ajustar o tiro. No livro de 2016, o biólogo menciona os povos nativos apenas uma vez quando escreve que “[...] a natureza selvagem (*wilderness*) incluiu muitas vezes populações humanas dispersas (*sparse populations of people*)” (WILSON, 2016b, p. 77). Estas “populações dispersas” são então definidas precisamente pelo fato de terem conseguido de alguma forma viver uma vida humana sem expropriar a natureza da sua essência selvagem. Alguns críticos do projeto *Half-Earth* lembraram como, no caso do Parque da Gorongosa, em Moçambique, por exemplo – muitas vezes citado por Wilson como exemplo do que seria uma conservação da natureza bem sucedida –, a existência de uma forte oposição por parte das comunidades locais foi completamente desconsiderada (BÜSCHER; FLETCHER, 2016). Se tivermos em consideração que “[...] a maior parte dos parques ‘selvagens’ implicaram a remoção ou a severa restrição dos seres humanos ao interior do seu perímetro” (BÜSCHER; FLETCHER, 2016, on-line), a ausência de qualquer atenção às implicações sociais, políticas e até militares, no plano *Half-Earth* é gritante⁵.

Deste ponto de vista – *pace* Wilson – os “jardins turbulentos” do Antropoceno parecem oferecer mais espaço a uma discussão política que leve em consideração o profundo entrelaçamento que existe entre ecossistemas e formações sociais. Tirar da mesa a possibilidade de definir de maneira neutra o que a natureza é tem a vantagem política de abrir uma discussão em torno das razões e dos objetivos que animam a proteção de uma determinada área ambiental ou de um determinado ecossistema. Nas palavras de Emma Marris, “[a] sociedade deve decidir quais são os seus

5 Quanto à questão dos “refugiados da conservação”, a referência essencial é o trabalho de Mike Dowie (2005, 2009), para uma introdução às implicações políticas da ecologia, ou seja, à ecologia política, ver Robbins (2019).

objetivos numa multiplicidade de escalas, e daí destinar os terrenos mais indicados a estes diferentes objetivos e seguir em frente, sem, uma vez ou outra, hesitar perante uma experimentação mais arrojada” (MARRIS, 2011, p. 170). Não há dúvida que enquadrar as questões ambientais em termo de opções e objetivos dá lugar a questionamentos mais produtivos do ponto de vista político (e será talvez por isso que, mediamente, investigadores mais próximos à ecologia política ou às ciências sociais mostraram mais abertura na discussão sobre Antropoceno do que, por exemplo, os biólogos da conservação). Por outro lado, quando defendemos que “a sociedade deve decidir” ou que, sendo necessário distribuir os recursos, a prioridade deve ser dada à proteção dos ecossistemas “que nos beneficiam” (MARRIS, 2011, p. 3), estamos de certa forma sugerindo a ideia de que a relações sociais formam uma unidade orgânica que tende naturalmente a tomar decisões que beneficiam todos os seus membros, ou pelo menos a sua maioria. Tudo isso não apresenta problemas apenas se adotarmos uma concepção da vida política essencialmente deliberativa e bastante ingênua, em que, por um lado, todos os envolvidos participam de uma mesma esfera racional e podem vir a ser devidamente representados e, por outro, em que todas as diferentes opções são claramente definidas e igualmente acessíveis⁶.

2 QUEBRAR A INFRAESTRUTURA

É aqui, numa resposta duramente crítica à fé “parlamentarista” – mais ou menos sincera – dos adeptos do mercado e da democracia liberal, que tem origem outra enérgica defesa da distinção entre mundo humano e mundo natural, a que o historiador Andreas Malm, autor de um brilhante ensaio sobre a história do capitalismo fóssil (2016), articula em *The Progress of This Storm* (2018). Como sabemos, o clima está aquecendo porque muitas pessoas queimaram e continuam a queimar grandes quantidades de combustíveis fósseis, coisa que, devido ao efeito serra das suas emissões, é incompatível com a relativa estabilidade

6 O *Breakthrough Journal* tem vindo a mostrar uma preocupação acrescida, e muito bem-vinda, para com as implicações políticas do ambientalismo, chegando a declarações como “a natureza é política” e “[...] o impulso de naturalizar [...] é um instrumento de poder” (BRUSH; NORDHAUS 2018, online). No entanto, o número dedicado à “Democracia no Antropoceno” persiste numa leitura processual e deliberativa da participação democrática, pelo que ainda valem as observações de Callon (2009).

do clima do Holoceno, a época geológica que vigora há pouco menos de doze mil anos. Além disso, o clima não muda de forma linear, sendo que a existência de vários processos de *feedback* tende, pelo contrário, a produzir mudanças abruptas e, segundo alguns, poderiam até conduzir a uma aceleração descontrolada das temperaturas (GOLDBLATT; WATSON, 2012). Uma redução faseada dos combustíveis fósseis em nível global parece improvável ou, na melhor das hipóteses, demasiado lenta, o que leva Malm a defender que a única maneira de evitar níveis de aquecimento que seriam catastróficos para as sociedades humanas é a ação direta, isto é, “quebrar a infraestrutura fóssil” (MALM, 2018, p. 155). Porém, segundo o historiador, as tendências intelectuais contemporâneas que trabalham para o enfraquecimento da distinção entre natureza e sociedade (ou seja: o Antropoceno mas também – e de maneira mais específica – o construtivismo social, a teoria ator-rede, o novo materialismo), com toda a sua aura de radicalidade *fashionable*, confundem as ideias e criam um obstáculo para a passagem à ação direta. A qual, pelo contrário, resultaria maximamente incentivada por uma adoção generalizada do materialismo dialético marxista, que, para Malm, assenta numa nítida distinção entre natureza e sociedade considerados como os polos opostos de uma relação de reciprocidade: “[...] o trabalho é o pai da riqueza material, a natureza é a mãe” (Karl Marx *apud* MALM, 2018, p.159). As diferentes variantes do “hibridismo”, querendo esbater a distinção entre fenômenos naturais e vida social, acabam sempre perdendo um dos dois polos, ou reduzindo tudo a uma construção social, ou então retirando dos seres humanos o atributo que os define, isto é, a agência. Tudo isso não passaria de um inócuo passatempo intelectual, continua o historiador, não estivessem em questão as mudanças do clima. Uma abordagem “hibridista” ao aquecimento global implica: ou que a mudança climática, sendo uma construção social, pode ser simplesmente evacuada com um esforço conceitual; ou então que, dado que os processos naturais possuem sua própria agência, qualquer tentativa de se opor a eles ou de os combater seria completamente fútil⁷.

Malm tem razão quando chama atenção ao fato de que professar o fim da distinção entre natureza e sociedade, ou a necessidade de a

7 Quem estiver com pressa, encontrará nas páginas 149-156 um bom resumo da argumentação central do livro.

ultrapassar, tornou-se algo próximo de um clichê e de um gesto vazio⁸. De fato, na maioria dos casos significa que, nas ciências humanas, a natureza vem a ser englobada na esfera dos significados e das interações sociais, bem como se dá o oposto nas ciências naturais. Ele, porém, generaliza esse argumento e defende que qualquer hesitação acerca do caráter universal e trans-histórico da distinção entre natureza e sociedade implica necessariamente uma posição pela qual qualquer diferença que possa existir entre as entidades que povoam a realidade é eliminada, o que seria aliás o intuito declarado daquilo que alguns chamam de “ontologia plana”. Parece-nos uma generalização abusiva que não esconde uma certa má fé interpretativa, especialmente no caso de Bruno Latour, alvo central das flechas críticas de Malm e considerado o inspirador de todo o tipo de hibridismo.

Defender que a “natureza” dos elementos que compõe um determinado estado de coisas não pode ser definida *a priori* e sem tomar em consideração o próprio estado de coisas em que estes estão envolvidos é sutilmente, mas radicalmente, diferente de acreditar que tais componentes são perfeitamente equivalentes quando não até indistinguíveis. Dizer que duas coisas não são *necessariamente* diferentes não é a mesma coisa do que dizer que duas coisas são *necessariamente* equivalentes. Para mostrar como algo pode resultar da combinação de elementos pertencentes a categorias diferentes sem que isso implique a irrelevância ou inexistência de tais categorias, o historiador dá como exemplo a religião Drusa, “[...] em que doutrinas de proveniência hinduísta, xiita, platônica, gnóstica, cristã, pitagórica e judaica, entre outras, combinam-se” (MALM, 2018, p. 48). Que todas essas diferentes fontes venham a ser incorporadas numa nova síntese não faz com que o especialista da religião Drusa deixe de utilizar termos como platonismo, xiismo, gnosticismo etc., conclui o autor. O que o exemplo implica é que o “sistema de crença” druso não partilha da mesma originariedade e autonomia – digamos, do mesmo estatuto ontológico – das fontes que nele se combinam. Platonismo e xiismo são, portanto, núcleos de significado bem definidos que não derivam a sua existência de nada que lhe seja externo ou, noutros termos, que são substâncias. O mesmo não acontece com a religião

8 Tim Ingold (2000) chamou a atenção a esse risco já faz tempo. A esse propósito permitimo-nos reenviar também a Scarso (2013).

Drusa, que é pelo contrário um fenômeno essencialmente derivativo e acidental que, embora venha a produzir uma combinação inédita, não constitui uma nova substância.

Essa leitura parece-nos um bocado unilateral. Por um lado, poderíamos dizer que resulta de um certo enviesamento historicista: sendo que as crenças dos drusos vieram depois do Platonismo, Cristianismo, Xiismo etc., então não passam de uma colagem de tradições anteriores. Indo mais a fundo, porém – e não tendo qualquer conhecimento específico relativamente à história das religiões do Oriente Médio, trata-se de pura especulação –, talvez não possamos excluir a hipótese que o pensamento religioso druso tenha revelado afinidades e influências recíprocas, ou até núcleos teológicos comuns, que já existiam antes que os diferentes percursos viessem a ser formalizados como tradições distintas. Especulações à parte, para Malm existem entidades que pertencem a determinadas categorias, e essas entidades podem combinar-se e dar lugar a novas entidades compostas. O historiador chega a conceder que as combinações de elementos naturais e sociais, não tivesse o termo já sido capturado por Latour e os seus acólitos, poderiam muito bem ser chamadas “híbridos”, porém não sem algumas advertências. Esses compostos poderiam ser chamados híbridos desde que a sua existência não coloque em causa a distinção dos elementos que os compõem, como pelos vistos os “hibridistas” contemporâneos teimam em fazer. De resto, explica Malm, a existência de burros não constitui prova de que jumentos e cavalos não pertençam a espécies distintas⁹. Mais concretamente, a maioria do que existe pode ser distribuído em dois grupos reciprocamente exclusivos, a natureza e a sociedade, sendo que tudo o que sobrar resulta da interação entre elementos diferentes destes dois conjuntos fundamentais. Como o próprio Malm admite procurando preventivamente desviar o golpe, cheira a dualismo cartesiano, o ódio de estimação

9 Seria aqui interessante levar à letra a metáfora animal e, por exemplo, observar como Malm exclua qualquer possibilidade de especiação híbrida e, mais em geral, assuma a ideia de espécie como evidente e não problemática. Sem podermos aqui aprofundar muito (e cientes que a literatura sobre a noção de espécie é imponente), nos limitamos a reenviar a Clark (1999), em particular o capítulo 3, por apresentar a questão de forma particularmente penetrante. Para evitar confusões devidas a usos diferentes nas variantes do português, vale a pena lembrar que na variante europeia burro é sinónimo de asno e jumento (*Equus africanus asinus*), enquanto na variante brasileira burro é a cria, de sexo masculino, resultante do cruzamento de um jumento com uma égua (*Equus ferus caballus*), mula quando de sexo feminino (um sincero agradecimento a Lucas Piccinin Lazzaretti por ter chamado atenção a este possível equívoco).

de muitos pensadores ecologistas ou “pós-modernos”. Porque, apesar de partilhar do sentimento segundo o qual o dualismo ontológico de Descartes poderá ser a raiz do distanciamento radical entre os assuntos humanos e os dinamismos naturais que os englobam, o autor defende que a recusa do cartesianismo não implica uma rejeição de qualquer forma de distinção entre mente e mundo material.

Na opinião do historiador, ao neutralizar as diferenças entre fenômenos mentais e substratos materiais ou, mais em geral, entre natureza e vida social, acabamos por eliminar a especificidade da agência humana e, logo, por nos condenar à impotência política. É por isso que a abordagem adotada por Malm é dualista no que concerne às propriedades, mas monista quanto à substância (*substance monist property dualism*) (MALM, 2018, p. 53), uma posição metafísica bastante engenhosa que, enquanto admite uma comum pertença de tudo o que existe a uma mesma e única substância – isto é, a matéria –, ao mesmo tempo reconhece que parte disto tudo é dotada de propriedades que lhe são exclusivas. Sem hesitar em se colocar na senda de uma gloriosa tradição de excepcionalismo humano, que tem vindo a perder apoios em tempos mais recentes, Malm defende que os seres humanos possuem uma capacidade de experiência mental que lhes é única e que os distingue de qualquer outro tipo de entidade “natural”. Ainda que a mente não seja uma espécie de dom divino caído do céu mas sim propriedade emergente de certos processos orgânicos¹⁰, é por termos mente que nós humanos somos capazes de plasmar nossas ações de forma intencional. O gênero humano tem, portanto, uma relação paradoxal com a natureza, sendo que pertence a ela sob todos os efeitos – os humanos possuem obviamente corpos orgânicos e vivem num mundo material – ao mesmo tempo que, porém, a natureza é “[...] aquilo de que parece estar excluído no preciso instante em que reflete tanto acerca da sua alteridade como da sua pertença” (SOPER *apud* MALM, 2018, p. 67). Com o objetivo de traçar uma distinção inequívoca entre fenômenos naturais e ações humanas, Malm, examinados alguns dos debates recentes na área da filosofia da mente e da natureza, adota a definição proposta pela filósofa britânica Kate

10 Para citar o advogado que, na comédia hollywoodiana *Ted 2* de Seth MacFarlane, é encarregado de demonstrar que o protagonista, um urso de pelúcia, é apenas uma mercadoria ou se deve ser considerado um ser humano, sendo essa qualidade “um dom outorgado por Deus apenas a uma espécie: nós” (numa paródia de debates que foram, na verdade, bem menos divertidos).

Soper: a natureza é a soma “[d]aqueles processos e estruturas materiais que são independentes da atividade humana (no sentido em que eles não são produtos criados por humanos), e cujas forças e poderes casuais são as condições necessárias de toda prática humana, e determinam as formas possíveis que esta pode ter” (SOPER *apud* MALM, 2018, p. 28). É por isso que, por exemplo, as mudanças climáticas não são uma construção social. Se construir algo é “[...] inaugurar um produto que anteriormente não existia” (novamente SOPER *apud* MALM, 2018, p. 38), é óbvio que nenhum ser humano participou na criação da corrente do Golfo do México ou fez com que o CO₂ retivesse o calor na atmosfera. Ao queimar quantidade enormes de combustíveis fósseis, alguns humanos (não todos, como justamente sublinha com força Malm) influenciaram e alteraram estes mecanismos, mas não participaram na sua criação. Noutras palavras, alguns processos naturais foram radicalmente modificados por outros, distintos, processos de caráter social, mas não foram construídos nem criados.

Apesar de parecer evidente, a distinção não deixa de ser bastante problemática. O corpo humano, por exemplo, é de fato uma entidade natural e, aliás, é muitas vezes apresentado como o elemento que melhor comprova a pertença dos seres humanos ao mundo natural. É por isso que, geralmente, quando alguém fala de “construção social” do corpo está a referir-se, na maioria dos casos, apenas à sua interpretação cultural ou “simbólica”, não ao seu funcionamento ou à sua estrutura anatômica. Considere-se, porém, o bipedismo humano. A capacidade de deslocar-se por meio das suas duas pernas é um atributo essencial dos seres humanos e teve um impacto crucial na sua história evolutiva. O bipedismo, no entanto, não pode ser considerado propriamente um atributo inato ou “natural”. Como casos dramáticos de negligência infantil em instituições para órfãos mostraram, crianças que não sejam guiadas e apoiadas por um cuidador com quem tenham uma ligação afetiva nas suas primeiras tentativas de andar de pé não desenvolvem a locomoção bípede (TARDIEU, 2012). E se não “aprende” a andar dentro de uma certa idade, a estrutura esquelética da criança irá se desenvolver de uma forma que tornará o andar nos dois pé fisicamente impossível (TARDIEU, 2012). Isso significa que o percurso evolutivo do corpo do ser humano moderno, no desenvolvimento do que vieram a ser os seus atributos

fundamentais, teve uma contribuição fundamental por parte de cuidados infantis intensos e prolongados que implicam a presença de vida social, por quanto mínima possa ser. Poderíamos então dizer que uma certa forma de comportamento social, no seu sentido mais propriamente “humano”, coexistiu com o desenvolvimento de um aspeto considerado essencialmente natural, como a estrutura e o funcionamento atuais do corpo humano¹¹. Isto para dizer que categorias como “sociedade” e “relações sociais” podem não constituir necessariamente um conjunto coerente e bem delimitado de fenômenos que certo dia, algumas dezenas de milênios atrás, teriam pulado para fora dos processos naturais mantendo inalteradas, desde então, as suas propriedades gerais sob inúmeras manifestações exteriormente diferentes.

Além disso, a abordagem essencializante de Malm implica considerar que sim, há variabilidade histórica e social (não fosse ele um historiador...), mas depois há conceitos como “social” e “sociedade” – mas também “humano”, “mente”, a própria noção de “história”, etc. – que são de alguma forma isentos de qualquer implicação ideológica como também de toda consideração histórica, coisa bastante surpreendente em alguém que reivindica a sua proximidade a um suposto “cânone marxista”. Os grupos humanos originários viviam provavelmente “[...] ligado[s] de maneira fugaz com seu prazer e desprazer à própria esta- ca do instante” – como diz Nietzsche (2003) a propósito do rebanho na *Segunda consideração intempestiva* –, porém, mal abandonam a sua “bem aventurada cegueira” que logo ganham para todo o sempre o dom imarcescível de uma vida social e histórica. O renovado materialismo dialético de Malm, num mesmo gesto teórico, reconhece a intrínseca variabilidade das configurações sociais e históricas enquanto “naturaliza” as próprias categorias de sociedade e de história. Longe de serem conceitos inócuos e transparentes, porém, a ideia pela qual é relativamente fácil delinear uma esfera autônoma e circunscrita de “relações sociais” está profundamente enraizada na genealogia da modernidade, no âmbito da qual cumpriu (e continua cumprindo) funções político-ideológicas essenciais. Deixando de lado as sutilezas metafísicas do “dualismo de

11 O argumento da coevolução biossocial aplica-se a muitos outros aspectos da história evolutiva do corpo humano (o tamanho do crânio, as dificuldades no parto, a infância prolongada, etc.). Ver, por exemplo, Dunbar (2003).

propriedades”¹², a naturalização do social é o alicerce do militantismo intransigente e “negativo” de Malm.

De certa forma, poderíamos dizer que é precisamente a impossibilidade de um distanciamento crítico face às categorias de sociedade ou de história que fornece a motivação “dialética” inabalável à constituição de uma ação direta contra a “infraestrutura fóssil”. Como vimos, para o historiador, o hibridismo implica a dissolução da distinção entre natureza e sociedade, e isto é ruim porque embaralha as ideias acerca do que está ou não ao alcance da nossa intervenção. Se o objetivo é formular uma teoria que promova e sustente uma militância, então é necessário adotar alguns axiomas essenciais: “A natureza é real; a natureza e a sociedade formam uma unidade de opostos; a sociedade é construída” (MALM, 2018, p. 156). Sempre seguindo Soper: a natureza é aquilo que é independente da ação dos seres humanos, que não é um produto seu. É por isso que os processos naturais são inalteráveis e ninguém pode mudar o fato que a água congela a zero graus celsius. A sociedade, portanto, será mais ou menos tudo o que sobrar, ou seja, tudo aquilo que depende da ação humana, que é indissolúvel da intervenção dos seres humanos. Os substratos naturais ditam algumas regras gerais que, porém, deixam muito espaço livre para que os humanos possam configurar as suas vidas coletivas de muitas formas diferentes. As mudanças climáticas são o resultado de uma específica formação histórica, o capitalismo, e mais precisamente o capitalismo fóssil, que infringiu algumas dessas regras gerais acabando por perturbar os mecanismos de regulação climática que caracterizaram, até há não muito tempo atrás, o Holoceno. Sintetizando um pouco a sua posição, Malm (2018, p. 156) escreve que “[...] a agência não será encontrada na matéria inanimada mas poderá ainda fazer a sua comparência junto das coletividades humanas, que podem, potencialmente, atingir a tecnologia que presentemente encarna o poder social – estas são algumas das premissas necessárias para uma teoria ativista”.

As mudanças do clima não são apenas uma ameaça futura, elas já estão a colocar em causa a subsistência das comunidades mais pobres da

12 É particularmente difícil acompanhar Malm quando, depois de ter defendido ao longo de várias páginas que o comportamento humano é distinto dos processos naturais em virtude do seu caráter intencional ou mental, conclui que toda a questão da interação causal é no fundo indecível “[...] porque *as propriedades sociais não são mais imateriais ou mentais* do que as naturais” (MALM, 2018, p. 65-66, *itálico do autor*).

periferia do mundo capitalista e poderão, num prazo mais longo, causar problemas dramáticos aos modos de existência da grande maioria das pessoas. Por isso, o apelo à intervenção direta de Malm é sem dúvida uma posição nobre. A questão é que, face à insistente referência ao “cânone marxista” e a um certo “jargão marxista”, o argumento geral não parece ter muito a ver com o marxismo e menos ainda com o materialismo dialético. Claro que podemos considerar o marxismo (e talvez por definição até) como um laboratório múltiplice constantemente aberto ao acontecimento, que só o equívoco da ortodoxia procurou fechar em fórmulas inteiriçadas. Mesmo assim, acreditar que o capitalismo fomenta a desigualdade e que uma perspectiva de crescimento econômico ininterrupto é incompatível com a vida num mundo finito; dizer que uma mudança radical de paradigma é urgente e necessária, sem, porém, depositar grande esperança no poder transformador da democracia representativa não parece chegar, por si só, a constituir uma posição particularmente “marxista”. O fato que Malm indique *Isso muda tudo: capitalismo vs clima* de Naomi Klein (2014) e *A morte da natureza* de Carolyn Merchant (1980) como títulos essenciais num suposto cânone marxista ecologista é bastante revelador. Os dois livros são contribuições incontornáveis, respectivamente, para o ativismo climático e para a história das ideias concernentes a natureza e ao gênero, que se sustentam pelos seus próprios méritos e aos quais não parece que o selo de aprovação marxista acrescente muita coisa. O ativismo ecologista e o ativismo anticapitalista, e ainda mais o trabalho de quem procura cruzar os dois, constituem não apenas posicionamentos éticos louváveis, mas sim lutas essências. Porém, do ponto de vista teórico, se não forem acompanhados por uma cuidadosa análise das forças em jogo e talvez até de alguma indicação de como as contradições atuais contribuem a criar as condições para uma renovada configuração da vida coletiva que aponte ao fim da exploração humana e natural, não parecem ter um perfil especificadamente marxista. Apelos a “quebrar [...] a infraestrutura” e a “[...] expropriar o 1%” com base na raiva e pânico causados por um clima em aquecimento, em que “uma franja de tipologias de personalidade mais ou menos desviantes prontas a *agir*” (MALM, 2018, p. 137, o itálico é do autor) irá um dia “combinar” a sua ação com as massas expropriadas pelas mudanças climáticas, não passam de voluntarismo vanguardista.

O anseio que possa um dia ser possível alavancar a revolta social provocada pelos desastres climáticos para uma intervenção revolucionária contra a economia fóssil como oportunidade para implementar “[...] um programa consciente finalizado a criar ou remodelar inteiras estruturas sociais” (ANDERSON *apud* MALM, 2018, p. 118), garantido aparentemente apenas pela boa vontade, é – aqui sim, literalmente – o mais puro construtivismo social. Mesmo que admitamos que “do ponto de vista objetivo [...] a libertação da natureza é uma demanda de classe global” (MALM, 2018, p. 208), a não ser que a classe daqueles que são expropriados pelas mudanças climáticas traga consigo as condições, mesmo potenciais, da vindoura sociedade libertada (e isto não apenas “do ponto de vista objetivo”), o ativismo revolucionário não passa de voluntarismo.

Bastante interessante é também o fato de que Malm (2018, p. 227) conceda que, caso as coisas fiquem ainda mais feias do que o previsto quanto ao clima, “[...] um desvio de luta em favor de um plano a termo de gestão da radiação solar” pode fazer parte do “projeto revolucionário pelos próximos dois ou três séculos”. É justo que todas as possibilidades sejam discutidas, sem tabu nenhum, inclusive uma ideia espinhosa como a “gestão da radiação solar” (mais conhecida pelo nome, bem menos atrativo, de geo-engenharia). Porém, a discussão deve necessariamente ter em conta não apenas os objetivos, os riscos, os meios técnicos, mas sobretudo quais poderes, movimentos, instituições ou configurações sociais poderiam suportar, acompanhar ou resistir a este projeto “a termo”.

Acredito que poucos (tirando os suspeitos de costume, naturalmente) discordariam da afirmação que um mundo sem combustíveis fósseis e sem mudanças climáticas seria de longe melhor que o atual, mas nada garante que seria inerentemente não-capitalista, menos injusto ou dotado de maior consciência ambiental. A não ser que se considere, como Malm faz citando Klein, que “[...] a energia (*power*) do sol, do vento e das ondas pode ser aproveitada, claro, mas diferentemente dos combustíveis fósseis, estas forças nunca podem ser *inteiramente possuídas*” (KLEIN *apud* MALM, 2018, p. 228, grifos meus). Noutras palavras, dado seu caráter “inapropriável”, uma transição para fontes de energia renováveis implicaria por si mesma uma mudança nas relações de força entre a natureza e a sociedade humana e – presumivelmente, dado que este aspeto fica nas entrelinhas tanto em Malm como em Klein – também

entre classes sociais. Trata-se no fundo de determinismo tecnológico, mais propriamente energético, ou seja, de um discurso baseado no pressuposto de uma relação casual e linear entre infraestruturas energéticas e estruturas sociais¹⁵. Não será por acaso que, no trecho citado por Malm, não parece estar incluída a energia hidroelétrica, que representa a maior percentagem das energias renováveis, mas que tem sido elemento central de muitas políticas de tipo nacionalista e imperialista ao longo do século passado (PRITCHARD, 2012). Acreditar que as energias renováveis sejam *naturaliter* anunciadoras de uma sociedade mais justa é mais do domínio da esperança do que da análise política.

3 CONCLUSÃO

Como vimos, tanto Wilson como Malm são da opinião que não manter devidamente policiada a fronteira entre sociedade e natureza pode ser fatal para o futuro da humanidade. O primeiro, para clarificar, sente a necessidade de dizer que isto “[...] não significa dividir o planeta em duas metades hemisféricas” (WILSON, 2016b, p. 189), podem ser áreas espalhadas de forma assimétrica, desde que sejam extensas e que no total perfazam cada uma o 50% da superfície do globo. E, num curioso paralelismo, o segundo explica que isto não significa “[...] como é óbvio que um planeta em aquecimento pode literalmente ser cortado em dois” mas sim que “a sua *análise* deve executar uma operação desse tipo” (MALM, 2018, p. 75-76, o *italico* é do autor).

Apesar das diferenças, que são profundas, ambos partilham da ideia que, mesmo que categorias tão amplas sejam difíceis de fixar, natureza e sociedade definem-se na sua mútua exclusão. Exclusão recíproca que deve ser mantida, como vimos, de forma analítica por Malm e de maneira bem mais prática por Wilson. Para ambos, é natural aquilo que não é humano assim como é especificamente humano aquilo que não é natural, é assim deve continuar a ser. Não surpreende que ambos não prestem grande atenção, nos seus respetivos projetos, às comunidades

13 Que talvez possa ser visto como versão empobrecida do velho debate marxista acerca da distinção entre estruturas e superestruturas e da sua relação.

indígenas. Isso não porque seja obrigatório prestar sempre homenagem aos povos nativos, ou porque toda iniciativa que inclua essa homenagem seja necessariamente boa, mas porque revela-se aqui também um curioso paralelismo. Vimos como o projeto *Half-Earth* essencialmente ignora o fato que a sua realização implicaria a remoção e o deslocamento forçado de inúmeras comunidades que vivem atualmente nas áreas que deveriam ser colocadas “sob proteção”. A metade “não-natural” do planeta deveria portanto acolher, sempre hipoteticamente, milhões de “refugiados da conservação”¹⁴. Segundo o jornalista ambiental Jeremy Hance (2016), em entrevista Wilson teria afirmado que as comunidades nativas “[...] são muitas vezes os melhores protetores” das suas próprias terras, logo, na sua opinião, reservar metade do planeta à natureza “não significaria simplesmente banir as pessoas de metade da superfície terrestre, mas manter estas áreas não-desenvolvidas”. Por um lado, o biólogo parece não considerar relevante o valor ambiental de atividades como as queimadas, a caça, a horticultura e até a contribuição na dispersão de sementes (ver, por exemplo, KAWA, 2016). Mas, e sobretudo, isso significa que mal um índio tivesse a ideia de usar uma serra a motor, uma espingarda ou um smartphone, perderia imediatamente o seu estatuto de indígena. Porque, como vimos, os povos indígenas são os grupos humanos que de alguma forma conseguem habitar a natureza sem que esta perca a sua própria essência “inumana”.

O caráter dialético da relação entre natureza e sociedade, na abordagem de Andreas Malm, alicerça-se numa definição recíproca dos dois polos, como acontece em Wilson: um é o que o outro não é. E aqui também os povos indígenas parecem motivo de algum embaraço. Talvez, escreve o historiador, “culturas” em que “não existem fronteiras entre o social e o natural” ocorreram com frequência na história humana, mas isto “não chega a as ratificar” (MALM, 2018, p. 173). Aceitar a diversidade cultural por ela própria nos faz deslizar “[...] pela encosta em que tudo e nada é verdadeiro e falso ao mesmo tempo” (MALM, 2018, p. 173). O polo social

14 Mike Dowie (2005) estima ter havido de 20 a 50 milhões de pessoas deslocadas forçosamente, a nível global, para proceder à criação de áreas protegidas. Uma pesquisa anterior (GEISLER; DE SOUSA, 2001), focada apenas no caso de África coloca o número de “refugiados ambientais” no continente nos 15 milhões.

é intrinsecamente subjetivo e polimorfo, não há nada que não seja contingente, exceto o fato de que não é natural. Poderíamos então dizer que, para Malm, a distinção entre o natural e o social não pertence, portanto, à ordem da cultura, mas é a condição transcendental de uma ação humana eficaz (se não *tout court*, pelo menos “num planeta em aquecimento”). Assim sendo, as coletividades indígenas podem perfeitamente seguir com suas “ontologias animistas” podendo talvez vir a ser bons “companheiros de viagem”, mas o verdadeiro compromisso deve ser uma “prática ecológica revolucionária” (MALM, 2018, p. 174).

Como já dissemos, profissões de fé anti-dualistas são muitas vezes pouco mais do que slogans abstratos e complacentes, mas o mesmo poderia talvez ser dito das declarações abstratamente “incendiárias” e não menos complacentes de Malm. Mas tentar trabalhar prescindindo de uma definição prévia do que é humano (social, histórico) e o que não é, não implica necessariamente mergulhar para todo o sempre na noite em que todos os gatos são pardos¹⁵. Num diagnóstico que já tem sido formulado muitas vezes noutros contextos (mas que não perde valor por isso), o emaranhado de questões políticas e ambientais a que alguns chamam de Antropoceno decreta o caducar das ferramentas analíticas da modernidade, como as evidentes insuficiências das posições de Wilson e Malm, com tudo aquilo que as separa, mostram claramente. Cabe-nos assim a tarefa de analisar os acontecimentos que nos envolvem sem podermos contar com fórmulas pré-constituídas, venham elas da aparente neutralidade de um certo cientificismo ou de uma igualmente aparente sofisticação dialética¹⁶.

As alterações climáticas, os desastres ambientais e, como hoje sabemos, as pandemias, obrigam-nos, precisamente para que haja espaço para a ação política, a traçar o percurso e as linhas de força de diferentes *assemblagens* de entidades humanas e não humanas. A crítica da “grande

15 Ou na noite em todas as vacas são pretas, como dizia o papa da dialética (Hegel) atacando o grande bruxo do anti-dualismo (Schelling).

16 A crítica pela qual deixar as águas seguras da exceção humana e de uma política “pura” para adentrar-se na vertigem dos fluxos híbridos teria alguma correspondência com a fluidificação das relações propalada pelo neoliberalismo colhe um ponto importante. O tema mereceria um desenvolvimento que aqui não é possível, mas sobre isso reenviamos a Braun (2015).

divisão” (LATOURE, 1993) entre natureza e sociedade, no seu sentido mais produtivo, tem como objetivo a multiplicação das diferenças, não a sua redução, a fim de estudar as composições que sustentam determinados processos e estados de coisas, os seus pontos de força e as suas fraquezas. As entidades que correspondem às categorias tradicionais de natureza e sociedade não desaparecem assim num estalar de dedos nem ficam simplesmente misturadas numa papa informe, mas podem ser decompostas e redistribuídas de acordo com critérios diferentes e contextuais (LATOURE, 2014). Como observa o historiador e teórico político Timothy Mitchell, a agência é sempre híbrida, o que não significa que é indiferenciada e distribuída por todo o lado em partes iguais. Muito pelo contrário, os seres humanos precisam sempre apoiar-se em forças e fluxos não humanos para obter os seus objetivos, forças e fluxos que nunca são neutros nem dóceis: “A assim chamada agência humana tira a sua força da tentativa de desviar ou anexar-se a outros tipos de energia ou de lógica” (MITCHELL, 2002, p. 29). Corolário essencial dessa abordagem é que a adoção de uma ontologia relacional não equivale a “escolher” uma certa teoria sobre a realidade para substituir outra que agora consideramos menos válida. Se assim fosse, continuaríamos presos ao mesmo regime representacional que anima todas as categorias tradicionais no preciso momento em que as pretendemos abandonar. Posicionamentos teóricos, relações de poder e processos biológicos, sem perder suas lógicas peculiares, entrelaçam-se em diferentes complexos, apoiando-se ou resistindo uns aos outros. Isto significa que adotar uma nova ontologia não é apenas resultado de uma opção, mas exige que procuramos acompanhar de perto todas as situações em que estas *assemblagens* surgem, são renegociadas ou perdem a sua força. Muitos são os lugares onde a distinção entre natureza e mundo humano é posta em causa, com implicações e intensidades diferentes, questionando os efeitos de poder do *expertise* tecno-científico e das categorias políticas modernas: os projetos de renaturalização, as lutas de comunidades contra a poluição nos seus territórios, as medidas de combate às epidemias, para mencionar apenas alguns. É preciso seguir com atenção estas margens de fricção e deslocamento, porque é lá que poderão se forjar novos conceitos, novas configurações coletivas e novas perspectivas políticas.

REFERÊNCIAS

- ARMIERO, M. R. Naturalmente. In: NEBBIA, G. (ed.). *La contestazione ecologica: storia, cronache e narrazioni*. Nápoles: La scuola di Pitagora, 2015. p. 10-26.
- AVAAZ. (2016). Avaaz – World Leaders: Protect half our planet. *Avaaz*. Disponível em: https://secure.avaaz.org/campaign/en/protect_half_our_planet_loc_sus. Acesso em: 26 set. 2020.
- WILSON, E. O. *Sociobiology: the new synthesis*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1975.
- BONNEUIL, C.; FRESSOZ, J.-B. *The shock of the anthropocene : the earth, history, and us*. Londres: Verso, 2016.
- BRAUN, B. New materialisms and neoliberal natures. *Antipode*, 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/anti.12121>. Acesso em: 26 set. 2020.
- BRUSH, E; NORDHAUS, T. Nature Wars. *Breakthrough Journal*, 2018. Disponível em: <https://thebreakthrough.org/journal/no-9-summer-2018/from-the-editors2>. Acesso em: 26 set. 2020.
- BÜSCHER, B.; FLETCHER, R. Why E O Wilson is wrong about how to save the Earth. *Aeon*. 2016. Disponível em: <https://aeon.co/ideas/why-e-o-wilson-is-wrong-about-how-to-save-the-earth>. Acesso em: 26 set. 2020.
- CALLON, M.; LASCOUMES, P.; BARTHE, Y. *Acting in an uncertain world*. Cambridge: MIT Press, 2009.
- CHAKRABARTY, D. The climate of history: four theses. *Critical Inquiry*, n. 35, 2009.
- CLARK, S. *The Political animal : biology, ethics, and politics*. Londres: Routledge, 1999.
- CRIST, E. On the Poverty of Our Nomenclature. *Environmental Humanities*, v.3, p. 129-147, 2013. Disponível em: <http://www.environmentalhumanities.org/arch/vol3/3.7.pdf>. Acesso em: 26 set. 2020.
- DOWIE, M. Conservation Refugees. *Orion Magazine*, 2005. Disponível em: <https://orionmagazine.org/article/conservation-refugees>. Acesso em: 26 set. 2020.
- DOWIE, M. *Conservation refugees : the hundred-year conflict between global conservation and native peoples*. Cambridge: MIT Press, 2009.

DUNBAR, R. I. M. The social brain: mind, language, and society in evolutionary perspective. *Annual Review of Anthropology*, v.32, p. 163-181, 2003.

GEISLER, C.; DE SOUSA, R. From refuge to refugee: the African case. *Public Administration and Development*, v.21, n.2, p. 159-170, 2001. Disponível em: <https://doi.org/10.1002/pad.158>. Acesso em: 26 set. 2020.

GOLDBLATT, C.; WATSON, A. J. The runaway greenhouse: implications for future climate change, geoengineering and planetary atmospheres. *Philosophical Transactions of the Royal Society A: Mathematical, Physical and Engineering Sciences*, v.370, p. 4197-4216, 2012. Disponível em: <https://doi.org/10.1098/rsta.2012.0004>. Acesso em: 26 set. 2020.

HANCE, J. Could we set aside half the Earth for nature? *The Guardian*, Londres, 2016. Disponível em: <https://www.theguardian.com/environment/radical-conservation/2016/jun/15/could-we-set-aside-half-the-earth-for-nature>. Acesso em: 26 set. 2020.

HARAWAY, D. Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: making Kin. *Environmental Humanities*, v.6., n.1, p. 159-165. Disponível em: <https://doi.org/10.1215/22011919-3615934>. Acesso em: 26 set. 2020.

HARTLEY, D. Against the anthropocene. *Salvage*, 2015. Disponível em: <http://salvage.zone/in-print/against-the-anthropocene/>. Acesso em: 26 set. 2020.

INGOLD, T. Hunting and gathering as ways of perceiving the environment – from trust to domination: an alternative history of human-animal relations. In: INGOLD, T. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. Londres: Routledge, 2000. p. 40-60.

KAREIVA, P. M.; MARVIER, M.; LALASZ, R. Conservation in the Anthropocene: beyond solitude and fragility. *The Breakthrough Journal*, 2012. Disponível em: <https://thebreakthrough.org/journal/issue-2/conservation-in-the-anthropocene>. Acesso em: 26 set. 2020.

KAWA, N. C. *Amazonia in the anthropocene: people, soils, plants, forests*. Austin: University of Texas Press, 2016.

KLEIN, N. *This changes everything: capitalism vs. the climate*. New York: Simon & Schuster, 2014.

LATOUR, B. *We have never been modern*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

LATOUR, B. An attempt at a Compositionist Manifesto. *New Literary History*, v.41, p. 471-490, 2010.

- LATOURE, B. Agency at the time of the anthropocene. *New Literary History*, 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.1353/nlh.2014.0003>. Acesso em: 26 set. 2020.
- MALM, A. *Fossil Capital: the rise of steam-power and the roots of global warming*. Londres: Verso, 2016.
- MALM, A. *The progress of this storm: nature and society in a warming world*. Londres: Verso, 2018.
- MARRIS, E. *Rambunctious garden: saving nature in a post-wild world*. Londres: Bloomsbury, 2011.
- MCRAE, L.; FREEMAN, R.; MARCONI, V. *Living Planet Report 2016: risk and resilience in a new era*. Gland: WWF International, 2016.
- MERCHANT, C. *The death of nature: women, ecology and the scientific revolution*. Nova Iorque: Harper & Row, 1980.
- MITCHELL, T. *Rule of experts: Egypt, techno-politics, modernity*. Berkeley: University of California Press, 2002.
- MOORE, J. W (ed.). *Anthropocene or capitalocene. Nature, history and the crisis of capitalism*. Oakland: Pm Press, 2016.
- POLLAN, M. *Second nature: a gardener's education*. Nova Iorque: Delta Trade Paperbacks, 1993.
- PRITCHARD, S. B. From hydroimperialism to hydrocapitalism: “French” hydraulics in France, North Africa, and beyond. *Social Studies of Science*, v.42, n.4, p. 591-615, 2012. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/0306312712443018>. Acesso em: 26 set. 2020.
- ROBBINS, P. *Political ecology: a critical introduction*. Nova Iorque: Wiley-Blackwell, 2019.
- SCARSO, D. Beyond nature and culture? *Limes: Borderland Studies*, v.6, n.2, 91-104, 2013. <https://doi.org/10.3846/20297475.2012.753475>. Acesso em: 26 set. 2020.
- SCARSO, D. Resistance in the gardens: nature and society in the anthropocene. In: DIOGO, M. P. et al. *Gardens and human agency in the anthropocene*. Londres: Routledge, 2019. p. 143-158.
- SILBERMAN, N. A. Heritage interpretation as public discourse: Towards a new paradigm. In: ALBERT, M.-T.; BERNECKER, R.; RUDOLFF, B. (eds.). *Understanding Heritage: Perspectives in Heritage Studies*. Berlim: De Gruyter, 2013. p. 21-33.

SUCKLING, K. *Against the anthropocene*. Immanence: Ecoculture, Geophilosophy, Mediapolitics (Blog), 2014. Disponível em: <https://blog.uvm.edu/aivakhi-v/2014/07/07/against-the-anthropocene>. Acesso em: 26 set. 2020.

TARDIEU, C. *Comment nous sommes devenus bipèdes: le mythe des enfants-loups*. Paris: Éditions Odile Jacob, 2012.

VITOUSEK, P. M. *et al.* Human domination of Earth's ecosystems. *Science*, v.277, n.5325, p. 494-499, 1997. Disponível em: <https://doi.org/10.1126/science.277.5325.494>. Acesso em: 26 set. 2020.

WILSON, E. O. A Biologist's Manifesto for preserving life on Earth. *Sierra*, p.1-5, 2016a.

WILSON, E. O. *Half-earth: our planet's fight for life*. Nova Iorque: Liveright, 2016b

WILSON, E. O. The global solution to extinction. *The New York Times*, New York, 2016c. Disponível em: <https://www.nytimes.com/2016/03/13/opinion/sunday/the-global-solution-to-extinction.html>. Acesso em: 26 set. 2020.

ENTRE O PADRÃO E A PRESENÇA: BUSCANDO UMA HEURÍSTICA PARA A BIOPOLÍTICA DO PÓS-HUMANO

Marcelo El Khouri Buzato

INTRODUÇÃO

Meu objetivo neste capítulo é contribuir, modestamente, para o importante trabalho teórico que anima este volume, isto é, o de investigação das relações conceituais e praxiológicas entre Antropoceno, biopolítica e pós-humano.

Mais precisamente, procuro estabelecer uma configuração da relação entre os três conceitos que nos permita investigar um método de cartografar práticas discursivas e não discursivas que instanciam o controle e a resistência biopolíticos na condição pós-humana. Mais precisamente, trata-se de buscar heurísticas para a investigação da biopolítica de um momento histórico em que o reconhecimento epistêmico de um Antropoceno faz colapsar a distinção ontológica entre o ser humano como agente e o planeta como circunstância e clama por uma nova ética da relação entre humanos e não-humanos baseada na horizontalidade, na reticularidade e na fusão de figura e fundo. A rigor, isso implica também a superação do vão entre o discursivo (a linguagem) e a materialidade (o material não discursivo), como propõem novos materialismos como os de Bruno Latour (2014) e Karen Barad (2006).

Os conceitos de Antropoceno, biopolítica e pós-humano têm escopos bastante largos, razão pela qual faço, de partida, um recorte. Tomo

como a definição de pós-humano oferecida por Hayles (1999, p. 34): “[...] uma construção historicamente específica que emerge das diferentes configurações, reunindo corporificação, tecnologia e cultura”. Tal definição, não custa ressaltar, pode ser aplicada analogamente ao próprio conceito iluminista de Homem/Humano – uma “novidade”, praticamente, considerada a história do *Homo sapiens* como espécie e como sub-sistema do sistema-Terra. Trata-se de “[...] uma invenção recente, uma figura que não tem dois séculos, uma simples dobra de nosso saber [...] que desaparecerá desde que este houver encontrado uma forma nova”, como explica Foucault (1999, p. 21). Convém distinguir, ainda, nesta introdução, a condição pós-humana, objeto de minha discussão, do pós-humanismo, o campo de pesquisa em que ela se insere. Entendo este último não como método, mas como um conjunto de sensibilidades e pressupostos ontológicos, epistemológicos e éticos que apontam para a superação do humanismo – enquanto ilusão da excepcionalidade e supremacia do *Homo sapiens* frente aos demais seres do/no planeta –, e reconhecimento de um humano que integra um sistema planetário dotado de historicidade e agência próprias, não exclusivamente antrópicas. Conseqüentemente, trata-se de abandonar definitivamente a concepção humanista liberal, eurocêntrica e patriarcal do sujeito humano senhor da natureza e das máquinas, dotado, “naturalmente”, de racionalidade, autonomia e autodeterminação.

Assim como Braidotti (2016, p. 23-4), acredito num pós-humanismo crítico, voltado para cartografar “[...] as novas relações de poder que estão emergindo da atual ordem geopolítica e pós-antropocêntrica”. De forma coerente com essa crença, procuro, neste capítulo, olhar, mesmo que breve e superficialmente, para aquelas dimensões da vida que acontecem em escalas de atividade superiores e inferiores (em termos temporais e espaciais) à do humano enquanto sujeito social contemporâneo. Para isso, apoio-me na noção de níveis de realidade trazida pela semiótica ecossocial de Lemke (2000a, 2000b), uma teoria da significação (meaning-making) tributária, por sua vez, do estudo dos sistemas dinâmicos abertos nas ciências naturais, estes intimamente ligados à nossa compreensão do Antropoceno.

Ao final do capítulo, tomo emprestada de Hayes (1999) a noção de que o pós-humano se estabelece nos quadrantes topográficos abertos

pela dialética da presença/ausência *versus* padrão/aleatoriedade; mais precisamente, exploro o pós-humano como movimento de desmaterialização dos corpos pela recessão da materialidade e precessão da informação enquanto modos de existência inter-relacionados pela prática científica e tecnológica, modos os quais desmontam a dicotomia matéria-linguagem e, de alguma maneira, inauguram novas formas de funcionamento dos biopoderes. Proponho, com base nesses conceitos, uma cartografia exploratória de práticas de controle e resistência constitutivas da biopolítica do pós-humano.

O trabalho não traz conclusões, mas ilustra o potencial explicativo dessa manobra; trata-se, basicamente, de especular sobre uma técnica ou recurso cartográfico que possa subsidiar a pesquisa e a reflexão sobre a relação entre Antropoceno, pós-humano e biopolítica. Espera-se que tenha utilidade para os que pesquisam nessa seara, não importa a partir de qual perspectiva teórica.

1 RELACIONANDO ANTROPOCENO E PÓS-HUMANO

Antropoceno e pós-humano são conceitos estreitamente interligados, embora não sejam sinônimos. Tal qual os entendo, estabelecem uma ambiguidade contínua, algo como uma fita de Möebius ontológica, na qual preferiríamos ver como faces discretas e opostas do ser/existir, o que é, de fato, uma única superfície ontológica plana. Entendo que dicotomias são sempre formas artificiais de sufocar ambiguidades iminentes, enquanto ambiguidades são o que resulta do colapso de dicotomias estabelecidas – nesse caso, dicotomias como: natureza *vs.* cultura, humano *vs.* não-humano, sujeito *vs.* objeto, matéria *vs.* linguagem, entre outras.

O Antropoceno nos fala do reconhecimento, ainda não totalmente estabelecido na comunidade científica “em geral”, mas já consensual entre os mais importantes geocientistas, do ser humano como força da natureza, geológica, por assim dizer, um reconhecimento encampado pelas ciências humanas como um fenômeno histórico e social da mais alta relevância (TORRES, 2017). Trata-se não só de reconhecer que a espécie humana interfere nos sistemas naturais, mas de, deslocando-se o

anthropos de seu lugar ontológico tradicional, considerar que o planeta e os humanos são parte de um só corpo, e que necessitam negociar interesses, ritmos e sentidos dele/nele (LATOURE, 2015). Não só a evidência científica, mas, como ressalta Torres (2017), todo um conjunto de desenvolvimentos tecnocientíficos que afetam diretamente a sacralização da vida, a neutralidade da natureza e a excepcionalidade do humano vem aparecendo em áreas como a neurociência, a biotecnologia, as ciências da computação, entre outras. Em conjunto com o fenômeno do aquecimento global e outras formas de demonstração de agência (por que não “subjetividade”?) da Terra, isso “[...] nos lança em uma seara de incerteza tanto científica quanto discursiva” sobre o futuro (TORRES, 2017, p. 94).

Esse futuro pós-humano já não é ficção científica: está nos jornais, no mercado e nas práticas corporificadas dos sujeitos. Assim, como quer Viveiros de Castro (2015), o que aí se produz constitui uma natureza contínua com a cultura em que não apenas se fazem valer as agências dos não-humanos (LATOURE, 2015), como se coloca em xeque o humano do humanismo, o Homem Vitruviano, o sujeito liberal, abrindo-se as portas da prisão metafísica, instituída há poucos séculos, que encerrava também as humanidades e, nelas, os estudos da linguagem (BRAIDOTTI, 2013; PENNYCOOK, 2016).

As tecnologias, pensadas, com Heidegger (1977), como forma de desvendar a natureza (humana e não-humana) e transformá-la num estoque, um recurso instrumental a ser desbloqueado, armazenado, transformado e distribuído, e aí também, sobretudo, as tecnologias computacionais que convertem o mundo em um problema computável – isto é, que tem solução por meio de operações lógico-informacionais baseadas na conversão de matéria em informação – podem, então, redefinir o Humano como recurso instrumental para além do que as tecnologias institucionais e disciplinares já faziam. Trata-se, agora, de gerir a evolução do *Homo sapiens* como gerimos a vida de espécies “inferiores” (florestas manejadas, grãos transgênicos, raças animais geneticamente projetadas, “chipagem” de espécies silvestres); desvendar aquela parte do potencial de evolução da “natureza humana” que processos evolucionários biológicos, sozinhos, só poderiam revelar pelo acaso das mutações,

de forma lenta demais no horizonte histórico dos “retornos sobre investimentos” exigidos no capitalismo avançado (TIROSH-SAMUELSON, 2011).

O que chamamos de pós-humano, ou condição pós-humana, não é, ou não deveria ser, o humano estendido ou “melhorado”, a despeito das fantasias trans-humanistas de onipresença, imortalidade e onipotência induzidas por técnicas de nanorobótica, engenharia biológica e digitalização das mentes-cérebros (BOLSTROM, 2003; KURZWEIL, 2005). Isso porque superar a prisão metafísica do humanismo depende de encontrar algo que é menos ou antes que o humano, e não além dele (VIVEIROS DE CASTRO, 2015), ao passo que a utopia trans-humanista implica, em verdade, um ultra-humanismo (FERRANDO, 2013), uma versão acabada do humano como expressão da racionalidade computacional do universo realizada em todo o seu potencial. O pós-humano é, portanto, um momento como aquele em que, ao percorrer a superfície da fita de Möebius, o olhar do observador desvenda uma dobra que sugere haver cisão onde há continuidade, que insinua uma ambiguidade que na verdade não está lá, mas se produz pela expectativa de dualidade que condicionou *a priori* o gesto de olhar.

Uma forma de trazer o Antropoceno “às falas” com nosso horizonte humano é traduzi-lo pelo que Lovelock (1979) chamou de Gaia, um mega sistema planetário que interliga a biosfera, a hidrosfera, a atmosfera, os solos e parte da crosta terrestre de forma semelhante àquela pela qual um organismo biológico integra seus órgãos internamente, e a si mesmo com o ambiente externo. Assim, o planeta partilharia com os demais seres vivos que o constituem em escalas inferiores o comportamento geral de manter sua ordem (físico-química) interna graças ao aumento da entropia no ambiente circunvizinho (da mesma forma que nossos corpos soltam gases produzidos pelas bactérias constitutivas de nossos sistemas digestivos). Gaia seria, então, um superorganismo autorregulado e possivelmente senciente (SALTHER; SALTHER, 1989), ou seja, não um cenário, contexto ou circunstância, mas um ser vivo; ou, se quisermos, um sujeito de direito biopolítico.

Essa visão, à época adotada imediatamente por *hippies*, militantes ambientalistas e espiritualistas da Nova Era, sofreu grandes críticas entre

os cientistas, já que a terra não gera descendentes, não está sujeita à seleção natural (darwiniana) e, até onde se sabe, não possui DNA, não se encaixando, portanto, na definição de “ser vivo”. No entanto, como lembra Latour (2014), o trabalho de Lovelock (1970) mostrou que a terra não é nem natureza (distante, abstrata), nem máquina (um sistema cibernético). É um ser capaz de ações que podemos interpretar até como “vingativas” (LOVELOCK *et al.*, 2006) – ações essas que, agora reconhecemos, são, em parte, realizadas por nós mesmos e por tecnologias que estendem nossa agência para além de nossas capacidades físicas e mentais.

Hayles (1999) nos dá um caminho para explorar a biopolítica que constitui o sujeito pós-humano: examinar o espaço de subjetividade estabelecido pela dialética que rege a fusão e a tradução entre o orgânico e o cibernético, o material e o discursivo, o corpo e a informação: presença/ausência *versus* padrão/aleatoriedade. Mas, se humanos e planeta são um só sujeito histórico, uma biopolítica do Antropoceno precisa ir aquém e além da escala temporal, espacial e de atividade das nossas práticas quotidianas, regulares e reguladas por discursos em que o humano é o sujeito e o mundo objeto. Ela deve alcançar as agências e entidades que nos constituem em escalas de atividade material-semiótica abaixo das unidades ou caixas-pretas que chamamos de nos nossos corpos biológicos, mas também as que existem em escalas acima daquela em que existem nossos *gadgets*, jardins de inverno e bichos de estimação, escalas em que nossas agências enredadas com as das máquinas e da natureza constituem seres como cidades, infraestruturas de comunicação digital e fazendas de energia, sendo que essas produzem efeitos como o aquecimento global, a grande mente cibernética, pandemias, infodemias etc..

2 TRÊS NÍVEIS DE REALIDADE PARA UMA BIOPOLÍTICA NO ANTROPOCENO

Entendo por biopolítica a prática dos poderes locais voltados para o atendimento das necessidades e desejos vitais das populações humanas; populações essas que são, ao mesmo tempo, alvo e instrumento desses biopoderes (FOUCAULT, 1978). São os poderes, como é sabido, que se ocupam da gestão da sexualidade, da saúde, da higiene, da natalidade, da

alimentação e de todas as faces de atuação da vida (biológica), utilizando-se não propriamente de meios de punição e de morte, mas de formas de normalização, controle, ajustamento e gestão da energia e das atividades vitais dos humanos em seus arredores mais imediatos.

Saliento, mais uma vez, que, aqui, não se trata apenas dos corpos e comportamentos humanos, mas de tudo que há de vital em Gaia, inclusive o que não é orgânico, não o *bios*, mas a *zoe*, a estrutura dinâmica e auto-organizada da vida como tal (BRAIDOTTI, 2013, p. 60). Isso inclui desde as crianças vacinadas ao nascer com uma fração inócua da doença da qual as queremos proteger, até os doentes crônicos submetidos a estratégias médico-farmacológicas que instituem uma nova modalidade de vida (BUTTURI JUNIOR, 2019), e desde plantas transgênicas cujo DNA foi “projetado” para sobreviver ao veneno que mata o que está em volta (de ervas daninhas a trabalhadores rurais), até o carbono ainda retido em árvores do terceiro mundo que se vende como “créditos” no mercado de “serviços ambientais”.

Assim, se ao regrear, manipular, fomentar e observar as taxas de natalidade e mortalidade, o saneamento básico, as epidemias, as adições químicas etc., o Estado busca normalizar a vida da espécie humana, e o mercado trata de fomentar a geração de todo tipo de dados vitais e comportamentais das populações em busca de oportunidades de negócio, isso se faz, cada vez mais pela informação. Os biopoderes circulam hoje por meio dos sensores ambientais e *gadgets* que acoplamos voluntariamente a nossos corpos (SWAN, 2013); do rastreamento dos hábitos de consumo alimentar e de remédios por meio de nossos cartões de crédito, cadastros comerciais e postagens em mídias sociais; do monitoramento dos comportamentos e trajetos dos sujeitos ao volante, nas empresas e mesmo no sexo “apimentado” por *gadgets* chipados ou adaptativos. Os dados e metadados aí reunidos são submetidos a máquinas que “aprendem” a identificar quem somos, o que queremos e o que tememos, inclusive, ou especialmente, a partir de enunciados (supostamente) pertinentes a esses hábitos, proferidos, replicados, rechaçados e até mesmo ignorados em mídias sociais (DIJCK, 2014), essas mídias que, como sabemos, se tornaram parte crucial da infraestrutura semiótica das comunidades de *Sapiens*.

Confirmando a previsão de Foucault (1978), essa dadificação (DIJCK, 2014) da atividade vital que tem a população como alvo utiliza a própria população como instrumento, pois é ela quem circula com ou por entre sensores e mídias, fornece o CPF quando compra remédios em troca de descontos, e dá “autorizações” a aplicativos cujo funcionamento desconhece, e por meio dos quais lê, posta, adiciona, marca, bloqueia, retuita, dá *like*, dá *dislike* etc. continuamente, criando e especializando o contexto lógico-proposicional e enciclopédico no qual enunciados produzidos por máquinas passam a fazer sentido. Particularmente interessante, nesse sentido, é a prática de *self-quantification* (SWAN, 2013), na qual grupos de afinidade utilizam, compartilham e avaliam *gadgets* e aplicativos que monitoram, mensuram, correlacionam e recomendam quando e quanto comer, andar e dormir etc., não por ordem médica ou interpelação do governo ou do empregador, mas por acreditarem que a informação é a chave para destravar o potencial de seus corpos para além do que suas próprias impressões subjetivas sobre si podem fazer.

Para além da biometrização (in)voluntária, há o controle, normalmente antiético, dos humores e afetos dos sujeitos, logrado por técnicas de *neuromarketing* (BRESLIN, 2016), mineração de dados, *sentiment analysis* e aplicações de computação afetiva, tais como a de reconhecimento facial de emoções (*facial emotion detection/recognition*) (PANTA-LEÃO *et al.*, 2012). Capazes de atuar onde quer que haja uma câmera de vídeo (inclusive as que julgamos ter desativado em nossos computadores e *smartphones*), esses aplicativos analisam expressões faciais, visando, por exemplo, informar ao policial se alguém está mentindo; ao patrão se alguém está estressado, infeliz ou desmotivado (WHELAN *et al.*, 2018); ao vendedor se alguém está com dor – e, logo, propenso a comprar um analgésico –, ou se está deprimido – e, provavelmente, desejoso de uma dose de uísque ou uma barra de chocolate –, e assim por diante.

A apropriação dos dados vitais das populações não apenas pelos governos, mas, de maneira mais voraz e despercebida, pelos mercados, adquiriu formas mais flexíveis e sutis, passando a se estabelecer não apenas pela via jurídica ou da coerção, mas pela dos incentivos e dissuasões. Essa biopolítica não é limitada aos domínios da soberania política tradicional, porque se governa (a vida) não apenas por causa do mercado, mas para o mercado (DUARTE, 2008). Assim, tanto o sujeito alienado do seu corpo

por tecnologias que mantêm sua atenção na tela o tempo todo, como o *self-quantifier*, que procura na tela conhecer a “natureza” do seu corpo, tornam-se um novo tipo de “recurso humano”. Esse recurso de/para si mesmo não apenas é gerenciado pelo patrão e pelo governo, mas deixa-se, conscientemente ou não, gerenciar pelo artefato informacional, na medida em que o corpo se torna uma unidade com o artefato, dissolvendo a relação sujeito-objeto que até então se pressupunha ser o “natural” entre humanos e máquinas, instaurando o ciborgue em sua versão *low-tech* (KATH; GUIMARAES NETO; BUZATO, 2019).

Essa biopolítica adaptada às dinâmicas do mercado deu um salto quântico quando da descoberta da estrutura do DNA, pois nossos corpos, antes concebidos como matéria, passaram a ser vistos como instanciações de uma “natureza” informacional, probabilística, que pode ser gerenciada, aprimorada e trocada como mercadora. A partir de então, não basta mais o sanitarismo “externo” imposto pelos governos e/ou pelas flutuações do mercado: há que se escrutinizar a vida ainda em potência, as possíveis vantagens das combinações genômicas que determinarão o funcionamento (cibernético) de um corpo que caminha inevitavelmente para a morte (entropia) (WIENER, 1970) ou está disponível, enquanto informação codificada, para ser editado e reorganizado antes ainda que seus órgãos funcionais surjam como tecido biológico (CYRANOSKI, 2018).

A ideia de “capital humano” e a biogenética unem-se, então, no estabelecimento das condições de validade da continuidade ou descontinuidade da vida biológica, ou de certas versões dela, e, potencialmente, no gerenciamento do processo evolutivo da espécie, visando eliminar, a priori, disfuncionalidades. Se não prevenidas, tais disfuncionalidades terão que ser supridas pela alimentação “calculada”, por remédios, cirurgias, próteses, hábitos projetados especificamente para encaixar no genótipo dos sujeitos, e essas formas de compensação, restauração ou melhoramento se tornam crescentemente oportunidades de negócios instantâneos em rede, ou “apportunidades” (“*apportunities*”, de “*app(lication)* + *opportunities*”), termo cunhado por (GUYER, 2016), que supostamente substituirão, ou já o fazem, um *welfare state* sob forte ataque neoliberal em todo o mundo.

É possível, inclusive, e esse talvez seja o lugar em que biopolítica e neoliberalismo turbinado pela conversão de tudo em dados computacionais se toquem de forma mais íntima, encomendar-se *designer's babies* com esta ou aquela característica fenotípica atrelada a critérios estéticos e ideológicos (cor dos olhos, tom de pele, sexo, altura etc.), e/ou de funcionalidade e competitividade (potencial intelectual, resistência a doenças etc.). Isso se aplica, também, a todo tipo de animal como, por exemplo, cães de colo para *socialites* que sejam minúsculos, mansos, que urinem o mínimo possível, e, preferencialmente, que aparentem ser vira-latas adotados em um abrigo (HARAWAY, 2011).

Visando à discussão sobre a relação entre Antropoceno e pós-humano, fica patente que sua biopolítica requer que se considere não apenas o controle sobre corpos humanos, mas também as escalas vitais acima e abaixo dele, isto é, desde os processos microscópicos da atividade celular e genética, até os processos materiais e informacionais de larga escala que constituem o vitalismo de Gaia. Cada uma dessas escalas constitui, por assim dizer, um nível de realidade, conforme a semiótica ecossocial¹ de Jay Lemke (LEMKE, 2000a, 2009b) e, como tal, admite sua própria constituição de sujeitos e de objetos sujeitos ao controle, à subjetificação e à objetificação.

Na escala de atividade material-semiótica acima da do *Homo sapiens*, a vida acontece na velocidade das eras geológicas e o ser vivo que envelhece e caminha lentamente para o caos é Gaia. Esse macro-organismo extremamente complexo encontra-se, hoje, doente como consequência da atividade vital de um certo “micro-organismo” bípede e pensante, que lhe toma matéria e energia para satisfazer seus propósitos particulares, como todos os micro-organismos fazem – e excreta entropia de volta, levando Gaia a reorganizar seus fluxos de energia para reequilibrar-se, ao que nós, bípedes pensantes reagimos com reorganizações informacionais

1 A semiótica ecossocial é uma combinação da abordagem ecossocial em medicina social, com a biologia evolucionista e a semiótica social. Em contraste com a cibernética, nessa forma de modelar os fenômenos materiais/semióticos, o sistema não é considerado teleológico. Os processos são emergentes e derivados dos graus de liberdade disponíveis na interação entre escalas ou níveis de atividade. Os níveis, por sua vez, são constituídos por observação e separados entre si por graus de magnitude (por exemplo, a atividade atômica que acontece na escala dos infinitésimos de segundo; a atividade humana que acontece na escala dos dias e anos e a escala do planeta, cuja atividade global é medida em eras de milhares ou milhões de anos, como no Antropoceno. Para uma aplicação da teoria ao problema da ética pós-humana, ver Buzato (2017).

com que supomos pode gerir os processos vitais do conjunto, e projetos de geoengenharia² (BIELLO, 2010), certas formas de intervenção cirúrgica para instalação de próteses funcionais no corpo de Gaia que a acalmem e a tornem novamente um corpo dócil, um “sujeito razoável”.

Na escala inferior à dos seres humanos, há essa miríade de agentes “internos” corpóreos (células, genes, neurônios) ou incorpóreos (padrões informacionais), mas dependentes da função corpórea para existirem³ (pensamentos, percepções e emoções), cujas atividades/transações (químicas, hormonais, neuroelétricas) vinculadas à manutenção ou suspensão da consciência e do raciocínio, ocorrem na escala dos milissegundos. A cada replicação celular, ou a cada sinapse, essas populações microscópicas carentes de direção (por exemplo, células-tronco que não se sabe se serão óticas, nervosas ou epiteliais, ou *qualia*, que não se pode predeterminar a que conceito ou significado serão associadas), de ajustamento, de planeamento, de normalização, ou de eliminação vão constituindo um organismo que age de forma que, externamente, parece unificada, o que o torna apto a constituir-se como sujeito, uma caixa preta cujos processos internos não importam, desde que continue agindo como uma unidade previsível.

Essa biopolítica pensada em escalas de atividade (vital) é necessária porque os *sapiens* não apenas constituem sociedades, entre si e com os não-humanos (LATOURE, 2005), mas seu corpo (humano) é, em si, uma (outra forma de) sociedade, que deve adquirir e sustentar uma certa ordem ou sucumbir a um estado de não-ser (LATOURE, 2005; WIENER, 1970).

Uma das formas de governo ou regramento dessa “sociedade interna” é o DNA, cujas determinações voltadas para a sobrevivência vêm sendo refinadas a milhões de anos. Mas esse DNA, antes sujeito ao biopoder dos cruzamentos, melhoramentos e extinções de espécies, agora é governado em seu próprio território microscópico, por meio da terapia e engenharia genéticas, pelo patenteamento de genomas, e, mais recentemente,

2 Geoengenharia é definida como a intervenção deliberada e em grande escala no sistema climático da Terra, por meio de obras e instalação de artefatos de grande escala, principalmente com o objetivo de mitigar os efeitos adversos do aquecimento global.

3 Adoto aqui uma concepção de mente/consciência como produção imaterial da atividade bio-químico-fisiológica do cérebro e inseparável dos estados do corpo (DAMÁSIO, 2000; SEARLE, 2002), não como as próprias conexões cerebrais na sua dimensão física, neuronal, visando manter a coerência com a Hipótese de Gaia e com a Semiótica Ecosocial.

pela edição genômica direta (método conhecido como CRISPR – *Clustered Regularly Interspaced Short Palindromic Repeats*).

O que está na base das tecnologias que permitiram “dobrar as resistências” (LATOURE, 2013) da vida biológica pela reprogramação do DNA é, no fundo, a mesma operação ontológica que nos permite conceber Gaia como um ser vivo e definir o sujeito humano como um vetor num conjunto de dimensões estocadas num *dataset*: traduções entre matéria e informação que atendem sentidos específicos do existir.. Hayles (1999) descreve tal operação ontológica como a recessão do modo de existência que chamamos de matéria e concomitante precessão do modo de existência que chamamos de informação (no sentido técnico-matemático do termo). É na topografia estabelecida por essa dialética que, defendendo, podemos flagrar a biopolítica do pós-humano e do Antropoceno em ascensão e estabilização.

3 A DIALÉTICA MATÉRIA-INFORMAÇÃO COMO FUNDAMENTO DA CARTOGRAFIA DE UMA BIOPOLÍTICA DO PÓS-HUMANO

Hayles (1999), cuja pesquisa seminal sobre o pós-humano envolveu um mergulho profundo nas diferentes fases do desenvolvimento da cibernética, identificou a inauguração do sujeito pós-humano no surgimento e aplicação, sobre a ideia de vida e de ser vivo, do conceito matemático de informação – isto é, a informação sem corpo, sem substância, não como consciência sobre um fato, mas como entidade imaterial independente de referência material ou semântica e imune ao substrato que a carrega (SHANNON; WEAVER, 1975). Esse momento representa a arrancada para a virtualização dos corpos que precederia e possibilitaria sua fusão com as máquinas, ou seja, nossa reinvenção como ciborgues, um dos avatares do sujeito pós-humano (HAYLES, 1999; HARAWAY, 2011).

É importante destacar aqui o conceito matemático de informação; não o dos bibliotecários ou cientistas da informação, mas dos matemáticos, criptógrafos e engenheiros empenhados no estudo da transmissão de mensagens entendidas como sequências previsíveis de símbolos transmitidas por meios materiais (SHANNON; WEAVER, 1975). Nessa formulação, informação não corresponde ao registro sobre um estado de

coisas, mas ao número de escolhas possíveis a fim de se criar uma mensagem a partir uma sequência de sinais ou símbolos. Ela é, assim, referente a um ordenamento (puramente) sintático, uma função de probabilidades, sem dimensões concretas, sem materialidade e divorciada da significação – para o engenheiro, pouco importa o sentido da mensagem, explicam os autores. É puramente um padrão que se opõe à aleatoriedade, não a presença de algo material que se opõe à ausência desse algo.

Pela desmaterialização do mundo promovida por essa ontologia que divorcia identidade de substrato material, nossas subjetividades, humanas e não-humanas, antes definidas por ou para ações/performances corporificadas, tornam-se padrões informacionais que nos precedem. O sujeito liberal, autônomo, racional, dono da própria agência, recebe três novas “feridas”, a somarem-se com as já anunciadas por Copérnico, Darwin e Freud.

Primeiro, na produção do conhecimento sobre o humano e nas ontologias aí associadas, padrões informacionais têm privilegio sobre instanciações materiais: o que define a forma e a continuidade de nossa subjetividade perante sistemas computacionais (e, logo, nos sistemas institucionais, de maneira pervasiva, hoje) não é algo como a índole, o caráter, o gênio ou as disposições, mas a previsibilidade de nossos comportamentos que, como explica a cibernética, será, no futuro, sempre o mesmo que tivemos passado em relação à(s) mesma(s) meta(s).

Segundo, a consciência (humana), vista como um epifenômeno da evolução biológica derivada de forma direta do ordenamento neuronal, não tem a importância que a ela se atribuía no que tange à totalidade da experiência. Assim como circuitos neurobiológicos, circuitos cibernético-eletrônicos seriam, em tese, igualmente capazes de sustentar os conteúdos da mente-cérebro, de modo que as máquinas poderiam adquirir consciência (no sentido de portarem-se como seres capazes de intencionalidade e reflexividade sobre seu entorno); conseqüentemente, a consciência (e, logo, a subjetividade) de um ser humano poderia ser transferida para um substrato não biológico, mesmo para a Internet, como creem os entusiastas do *mind upload* (CAPPUCCIO, 2017).

Terceiro: em consequência do exposto, perde-se a necessidade do estabelecimento de uma diferença essencial ou demarcação ontológica

absoluta entre existência corporificada e simulação computacional, entre mecanismo cibernético e organismo biológico, e, assim, entre teleologia robótica e metas humanas (HAYLES, 1999) e, com isso, vai-se embora a racionalidade, autonomia e livre-arbítrio do sujeito humanista liberal.

Esses pressupostos da desmaterialização/virtualização pela conversão da materialidade em padrão sintático, que estão na base do descentramento do *anthropos*, são, contudo, apenas isso, pressupostos, e são partilhados por comunidades tecnocientíficas ainda muito específicas, embora acalentados pelo senso comum na forma de ficção científica ou mesmo de certas crenças religiosas. Nas comunidades epistêmicas em que se formula esse pós-humano como padrão informacional, «linguagem» (de computador), «inteligência» (artificial) e «vida» (artificial) aparecem em enunciados constatativos, e não como metáforas que, em outros círculos, é como são vistas (SETZER, 1999). O corpo (pós)humano é, por isso mesmo, um lócus de disputa entre modos de conhecer o planeta, as espécies, a vida em geral; e a relação entre o real como matéria e o real como padrão matemático-probabilístico torna-se uma dialética que nos (re)define.

É o que mostra Hayles (1999, p. xiv), ao retomar o famoso Teste de Turing⁴: o “truque de mágica” pelo qual um computador que simule perfeitamente o comportamento humano tornar-se-ia um sujeito inteligente/consciente só acontece, ao final do teste, caso a máquina vença, porque, antes de tudo, o árbitro/jogador é colocado “[...] em um circuito cibernético que une sua vontade, desejo e percepção em um sistema cognitivo distribuído no qual corpos representados são juntados com corpos performados por meio de interfaces de máquina mutantes e flexíveis”.

4 Em seu artigo seminal intitulado *Computing Machinery and Intelligence*, Alan Turing (1950), desafiado a responder se as máquinas pensam, formulou uma segunda pergunta: “como sabemos que nós pensamos?”. Para responder a essa pergunta, criou seu “jogo da imitação”, no qual um homem (A) e uma mulher (B), sentados numa sala fechada, e um interrogador (C), sentado em uma sala anexa, trocam mensagens datilografadas, sendo que o objetivo de C é determinar, com base nessas mensagens, quem é o homem e quem é a mulher. O objetivo de A seria fazer com que C identificasse incorretamente o gênero do interlocutor. O objetivo de B seria ajudar C a acertar. Turing observou que, mesmo que B optasse por mandar mensagens como “Eu sou a mulher, não dê ouvidos a ele!”, isso não seria suficiente para ganhar o jogo, já que B poderia usar a mesma estratégia. No próximo passo do experimento mental, ele reformula a pergunta para “Se uma máquina assumisse o papel de A, o interrogador decidiria incorretamente o mesmo número de vezes?” Daí resultam duas conclusões. A primeira é a de é possível separar a capacidade intelectual do resto das características humanas. A segunda foi a de especificar o funcionamento de uma máquina (abstrata), conhecida como máquina de Turing, mais adiante instanciada nos computadores digitais, capaz de simular a capacidade intelectual humana, nas mesmas condições do jogo de imitação, e que poderá ser considerada inteligente se convencer o interrogador de que é o humano em mais de metade das vezes em que o jogo da imitação for jogado.

Em outras palavras, ao trocar os corpos pela interface informacional, o teste permite uma tautologia entre o *dizer* (emitir uma sequência de símbolos) e o *fazer* (conversar como um corpo humano faz), de modo que o árbitro/jogador possa julgar certo *fazer* (a performance da máquina) como um certo *ser* (um humano consciente).

A implausibilidade do pressuposto de que a informação prescinde à materialidade ficou demonstrada trágica e ironicamente pelo próprio Turing, lembra Hayles (1999), mais especificamente pela sua condenação à castração química como punição pelo seu comportamento “desviante” ou “improvável” (ser homossexual), que o levou a deprimir-se e a (supostamente) suicidar-se. Em relação aos biopoderes, contudo, é menos importante, acredito, debater sobre se consciência, inteligência e linguagem são exclusividades humanas – uma discussão profunda e em aberto (TEIXEIRA, 2015) – do que refletir sobre os acoplamentos dialógicos e dialéticos entre seres e fazeres humanos e não-humanos nos processos éticos do dizer, do ser e do fazer (BUZATO, 2010, 2017; KATH; GUIMARÃES NETO; BUZATO, 2019).

Não se pode perder de vista, entretanto, que a precessão do padrão/aleatoriedade, no mundo da experiência humana mediada por computadores, não representa um apagamento do binômio presença/ausência. Como adverte Hayles (1999, p.28) [...] “a informação, de fato, deriva sua eficácia das infraestruturas materiais que ela parece obscurer”. Quem de nós efetivamente se atenta com frequência ao fato de que os seres e lugares que chamamos de Google, Facebook, Twitter, inteligências artificiais, algoritmos, bancos de dados etc. são, na verdade, registros magnéticos e correntes elétricas em fluxo através de tabletes de silício e discos de ligas metálicas abrigados em prédios tão grandes como aeroportos e que usam tanta energia elétrica como certas cidades ou mesmo países? “Essa ilusão de apagamento” da materialidade dos agentes e contextos, continua Hayles, “[...]deveria ser o objeto de investigação, e não um pressuposto de investigação dado como estabelecido” (HAYLES, 1999, p.28).

É no sentido de caminhar nessa investigação que podemos entender tal formulação de Hayles como um convite a vislumbrar alguns caminhos da biopolítica do pós-humano por meio de uma cartografia dos «territórios ontológicos» abertos pela dialética presença/ausência vs. padrão/aleatoriedade.

Figura 1: Dialética presença/ausência versus padrão/aleatoriedade segundo



Fonte: Hayles (1999), traduzido e adaptado pelo autor

A figura 1 recria a adaptação que Hayles (1999, p. 249) fez do quadrado semiótico de Greimas (1973) para delimitar a topografia da constituição do pós-humano, nos termos da dialética presença/ausência vs. padrão/aleatoriedade⁵.

5 Há algumas diferenças entre essa versão de Hayles (1999) e o quadrado semiótico clássico que devem ser registradas. No quadrado original, os elementos ligados por linhas verticais são opostos entre si, porém isso só se aplica, rigorosamente, ao par “presença-ausência”, já que padrão e aleatoriedade não se anulam, mas estabelecem uma relação de figura (padrão) e fundo (aleatoriedade), ou seja, uma relação de implicação ou complementariedade que, no quadrado de Greimas, estaria indicada numa conexão vertical. Já as linhas verticais denotam exclusão, em lugar de contradição/oposição, enquanto as linhas diagonais representam relações analógicas entre os pares conectados, e não relações lógico-semânticas, como no quadro original. Como já mencionado, trata-se de uma adaptação, não uma aplicação do quadro original, razão pela qual me baseio na figura 1 para os desenvolvimentos que faço a seguir.

Padrão e presença estão vinculadas, no quadrado, porque ambos acarretam replicação. Uma entidade material que está presente repete a si mesma continuamente no tempo; um padrão que se repete constantemente, por exemplo, numa tela, produz uma presença incorpórea, virtual. Ausência e aleatoriedade, por sua vez, estão relacionadas por meio da ideia de ruptura, já que a ausência rompe a ilusão da presença de uma entidade que se repete, enquanto a aleatoriedade rasga o tecido sintático do padrão, permitindo que a aleatoriedade (a entropia ou indeterminação informacional), sempre subjacente ao padrão, como ruído branco, apareça.

Matéria, no quadrado de Hayles (1999), abrange tanto a materialidade do signo, quanto a fisicalidade daquilo por ele representado; informação é, para a autora, nesse caso, tanto a informação no sentido probabilístico-matemático quanto no sentido do senso comum, de códigos transportados por meio de símbolos físicos ou recuperáveis a partir de tais símbolos. Assim, o quadrado pretende abarcar a totalidade da experiência do pós-humano: a do ser, do dizer e do fazer.

A propósito da discussão aqui sugerida sobre a biopolítica no Antropoceno e a subjetividade pós-humana, interessa notar o que as impregnações ontológicas entre matéria e informação estipulam (novos) “territórios” de constituição e circulação dos sujeitos e das práticas (pós)humanos: a mutação e a hiper-realidade. Mais especificamente, ao combinarmos a matéria e a informação ao controle e à resistência, essas duas faculdades de qualquer biopoder, podemos, em tese, identificar algumas práticas correntes, ou em gestação, que constituem biopoderes do Antropoceno que afetam a gênese do pós-humano. Na próxima seção, faço um exercício exploratório desse tipo.

4 CONTROLE E RESISTÊNCIA NA BIOPOLÍTICA DO PÓS-HUMANO

A mutação é o que obriga uma reorganização ou uma nova ordem pela intermediação do ruído-aleatoriedade. No caso das mutações biológicas, uma combinação imprevista ou incoerente se instancia como matéria no corpo, adquirindo continuidade, se viável biologicamente, e, eventualmente, se perpetua e espalha-se como (novo) padrão no tempo (gerações) e no espaço (populações). A hiper-realidade, tal qual postulada por Baudrillard, (1991), é a situação em que a distância entre significante

e significado colapsa e a simulação suplanta o original, que, a partir daí, só pode ser visto como real a partir dos simulacros que o precedem. De que tipo seriam, então, os modos de controle e de resistência de uma biopolítica baseada na mutação e na hiper-realidade?

É o próprio quadro adaptado de Hayles (1999) que nos fornece uma primeira aproximação para responder a essa pergunta, conforme mostra a figura 2, se o transformarmos em um diagrama de quadrantes em que hiper-realidade e mutação permitem controle e resistência pelas vias da materialidade (corpos) ou da informação (padrões).

Figura 2: Quadrantes do controle e da resistência na tensão entre materialidade e informação



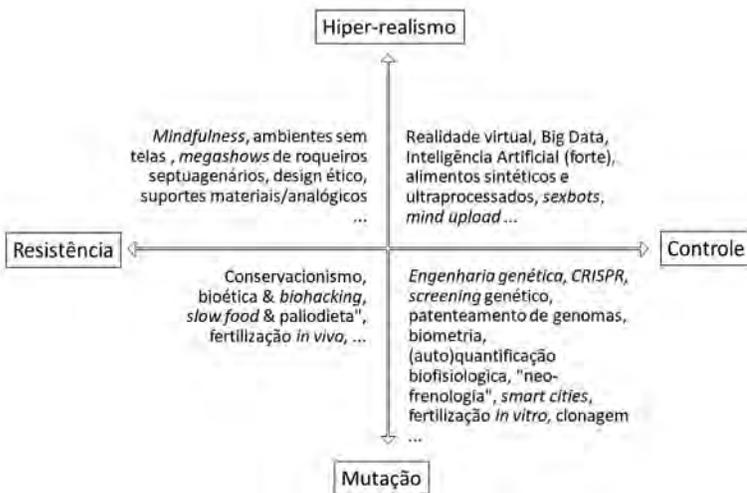
Fonte: elaborado pelo autor

De forma bem objetiva, a melhor maneira de resistir ao hiper-realismo   pela presença, já que, da mesma forma que a aleatoriedade faz “furos” no tecido ético da informação, a presença material força o confronto entre a materialidade da representação e as representações da matéria. A aleatoriedade permite resistir-se à captura por um padrão porque reabre os potenciais caóticos que constituem o fundo do qual qualquer padrão depende para ser percebido como informação/figura. Já o padrão é aquilo que permite a seleção, o direcionamento e a gestão

dos imprevistos gerados pela mutação, com vistas a reproduzir o que é desejável e descartar o que é ruído. Daí o fato de o padrão tornar-se uma estratégia de controle. O hiper-realismo, finalmente, controla pela manipulação de um algo que, na verdade, não está lá, via certas formas de pré-apresentá-lo ou re-presentá-lo.

Podemos, então, pensar nas práticas dos biopoderes pós-humanos, antropocênicos, nos indagando sobre o que elas promovem – se controle ou resistência – e como – se pela presença, pela ausência, pelo padrão ou pela aleatoriedade. A figura 3 traz alguns exemplos de práticas que, em princípio, seriam capturadas por um mapeamento feito com esse método. São apenas uns poucos exemplos provisórios, porém o objetivo aqui é realmente fazer uma simples incursão exploratória.

Figura 3: Exemplos de práticas biopolíticas nos “territórios” da mutação e do hiper-realismo | O quadrante controle-mutação



Fonte: elaborado pelo autor

4.1 O QUADRANTE CONTROLE-MUTAÇÃO

A uma biopolítica do pós-humano no quadrante gerado pela ortogonalidade entre controle e mutação interessam, por exemplo, as práticas e técnicas de engenharia genética que permitem gerenciar e/ou

eliminar os (potenciais) novos tipos de seres vivos⁶, nas várias escalas de Gaia. Isso se pode fazer cooptando o poder reorganizador da aleatoriedade de modo controlado, para desvendar todo um novo estoque de potenciais vitais que podem adquirir valor de troca, ou vir ser capturados por sistemas cibernéticos vigentes. Os genomas daí resultantes, é claro, serão objeto de patenteamento, de modo que se possa rastrear a reprodução dos organismos que o instanciam, cobrando-se *royalties*.

Todas as práticas de biometria e de (auto)quantificação da atividade biofisiológica também se encaixam nesse quadrante. No caso do reconhecimento de digitais, olhos ou faces, por exemplo, convertem-se traços fenotípicos aleatórios do ponto de vista cultural em padrões que funcionam como assinaturas pessoais/individuais legíveis por computador (e, a partir daí, tornadas incompreensíveis por humanos, porque opacas a nossa linguagem e cognição “nuas”) e, no caso da (auto)quantificação (SWAN, 2013), revelam e permitem/forçam a reorganização de “estilos de vida” humanos. Isso não segundo desejos e necessidades reivindicados pelo corpo via sensações, mas segundo padrões conhecidos, mensurados e hierarquizados visando à competitividade e ao melhoramento da performance biofisiopsicológica. Esses estilos de vida, por sua vez, passam a (re)organizar a atividade de nossas “populações interiores”, a atividade celular, a flora intestinal, a comunicação hormonal entre órgãos e assim por diante, de modo que essas populações, então, devolvem ao sistema-corpo a possibilidade de máxima geração de trabalho com mínima dissipação de energia, como preveem as leis da termodinâmica.

Combinadas, a prática do *screening* genético, pelo qual se pode saber a priori sobre doenças ou outros traços biológicos dos sujeitos embrionários, e as tecnologias de biometria podem gerar padrões individualizados que, se correlacionados com dados comportamentais da população obtidos via outras formas de dadificação, abrem a perspectiva de algum tipo de “neofrenologia”. Baseada em padrões robustos de correlação que dispensariam explicações causais de ordem médica ou biopsicossocial, do ponto de vista de empregadores, governos, pais ou

6 Não me refiro aos vírus, por não se enquadrarem, cientificamente, na classe dos seres vivos, embora, como tem demonstrado a pandemia de Covid-19, os vírus sejam atores poderosíssimos de uma biopolítica do Antropoceno.

professores “pragmáticos”, e mesmo formas de diagnóstico que passem pela mediação da linguagem, essa nova técnica de marcação do caráter do sujeito pelo padrão formal extraído do corpo possibilitaria que cada ação e cada enunciado, precedidos de uma identificação biométrica (como quando se destrava o celular para postar um tuíte) que funcionaria como um anexo/marcador, já viesse determinada como enunciado ou ação de um corpo saudável, honesto e inteligente ou doente, não-confiável e obtuso. Isso já é assim no caso de pelo menos alguns enunciados, por exemplo, no dos trocados entre um cliente que acessa, via biometria, um caixa eletrônico para pedir um empréstimo “pré-aprovado” ou recusado com base no score de crédito que o sujeito produziu todas as vezes que comprou algo no passado. Pode-se já imaginar essa mesma lógica para alguém que deseja comprar uma arma ou propor sexo casual a outrem.

Pensando em uma escala acima daquela das populações humanas, as *smart cities* podem ser uma estratégia de reorganização e controle pela mutação, no sentido de que, numa *smart city*, atividades de todo tipo são captadas por sensores físicos ou *proxies* de comportamentos humanos, tais como atividade telefônica, *tweets* etc. e, nesses dados caóticos, são encontrados padrões (informação) que permitem reconfigurar, parcial ou totalmente, temporária ou permanentemente, os fluxos de circulação de serviços, mercadorias, pessoas e comunicações, o que gera, funcionalmente, uma outra cidade-organismo. Uma *smart city* reconfigura suas rotinas de sanitização, policiamento, manutenção física, captação de água, produção e transporte de alimentos etc. de forma dinâmica, *on demand*. Essas versões adaptativas de cidade seriam, de alguma forma, mutantes com melhores capacidades de preservar energia interna exportando entropia (lixo, carbono atmosférico, trânsito, violência urbana, calor etc) para as periferias de Gaia, sendo a entropia adicional nas periferias, por sua vez, capaz de fazer o que era cidade tornar-se um agrupamento (pós)humano do tipo que se vê em romances ou filmes distópicos, onde há grupos urbanos, mas não há “civildade”.

Pensando na escala abaixo da dos corpos humanos, as técnicas de reprodução assistida e fertilização *in vitro* permitem a aquisição de sêmen e óvulos em *datasets*, nos quais é possível selecionar doadores a partir de uma grande variedade de características biológicas, sociodemográficas,

étnicas e de outros tipos. Aqui, trata-se de “cercar” a aleatoriedade social envolvida na formação de um embrião (por exemplo quando duas pessoas desconhecidas fazem sexo casual (ou seja, não esperado por padrão) no carnaval) sob a crença de que a “procedência social” daquele DNA, enquanto padrão informacional, afeta o desempenho do sujeito que virá a ser. No caso da clonagem, trata-se de reproduzir o padrão, literalmente, já no nível biomolecular, garantindo que progenitor e descendente serão “a mesma pessoa”, em corpos distintos, assim como o mesmo *software* pode rodar no *smartphone* novo que se comprou para substituir o anterior que fora furtado. Pela clonagem, o fetiche dos gêmeos univitelinos não só passa a não depender do acaso biofisiológico, como a dissociação entre sexo e reprodução inaugurada pelos métodos anticoncepcionais salta de patamar: o sujeito (pós)humano não só passaria a ter o prazer do sexo com o outro sem as complicações de combinar gens “às escuras”, como jamais temeria ter descendentes que não pudessem conhecer e controlar tão bem quanto a si mesmos.

4.2 O QUADRANTE CONTROLE-HIPER-REALISMO

O controle pelo hiper-realismo aparece, de forma mais óbvia, nas práticas de produção e uso de ambientes ou entidades “sintéticas” que fornecem, em ausência, sensações que permitem recuperar-se a experiência da presença de um original/referente que ali não há. Destacam-se aí, claro, os mecanismos cada vez mais sofisticados de realidade virtual ou aumentada que não apenas adquirem resoluções muito próximas daquelas que convencem nossos sentidos da presença física de algo, como assumem rapidamente o papel de “interfaces intuitivas” para nossa relação com as instituições via máquinas, seja pela virtualização de agentes e ambientes institucionais, ou pela virtualização de nossos corpos pelos sistemas de informação que servem a tais instituições. Mas podemos incluir aí, também, as técnicas de visualização de dados empregadas para “exibir a realidade” de fenômenos “sem corpo” ocultos em grandes volumes de dados colhidos e transportados em altíssima velocidade até centrais de cálculo (LATOURE, 2005) em que são processados por sistemas de inteligência artificial e aprendizagem de máquina, na

abordagem técnica de desvendamento do mundo conhecida como Big Data (BUZATO, 2017).

Trata-se de hiper-realismo, a despeito do apelo realista da epistemologia da “ciência de dados”, porque o saber que se obtém por essas práticas depende da manipulação de construtos visuais interativos, altamente sofisticados: as assim chamadas visualizações e narrativas de dados (BUZATO, 2018). Nelas, o padrão estatístico/visual (significante) é, por força da variedade e tamanho descomunal das amostras, mais confiável como expressão do real do que cada instância material que gera os dados, e, assim, precede o próprio fenômeno (significado), mesmo não sendo, a rigor, um simulacro. Disso é feita, por exemplo, uma nova medicina em que os corpos são doentes ou saudáveis porque a representação gráfica do comportamento de certas dimensões de seu funcionamento tem “picos” e “vales” nos lugares errados, mesmo que, nos lugares do corpo físico, tudo pareça normal. É o caso, por exemplo, da chamada ‘síndrome metabólica’ (SBEM, 2019), uma “doença” que acomete praticamente toda uma geração de corpos masculinos e que se constitui no encontro de números relativos ao perímetro de cintura, taxas de triglicérides e colesterol, pressão arterial etc., independentemente de qualquer queixa do paciente, assim como da recente categoria de “pré-doença” que passou a ocupar o discurso de pacientes advertidos por seus médicos sobre a inadequação das medidas de seus exames laboratoriais, por exemplo nos dizendo que que estamos ou somos “pré-diabéticos”.

Quanto ao sexo, uma biopolítica do pós-humano no quadrante em que o controle encontra o hiper-realismo traz novos tipos de (ultra)pornografia que substituem fotos e vídeos por robôs humanoides (*sexbots*) e trajes para sexo em realidade virtual (*VR sex suits*) que permitem ao usuário “transar” com, literalmente, qualquer outro ser, desde uma personagem de quadrinhos a um alienígena. Embora não estejam disponíveis comercialmente, aparatos para sexo em RV (macacões, óculos, luvas e capacetes etc.) tais como o *sex suit Illusion VR* (EHRENKRANZ, 2016), atribuído à empresa Japonesa Tenga, que nega tê-lo desenvolvido, permitirão a interação imersiva com imagens tridimensionais (*sexbots* virtuais), de tal modo que aquilo que se produz na tela com sensorialmente a partir do objeto da libido retorna para um corpo encapsulado em sensores e atuadores que sente uma “transa” feita com um *software* como se

fosse feita com um outro corpo, sem necessidade do recurso à imaginação (tarefa assumida pelo software + imagens e sons na tela 3d) ou ao toque em si mesmo (tarefa assumida pelo traje). *Sex dolls e sex bots* (HAMILL; WINDLE, 2017), por sua vez, são simulacros de corpos humanos feitos em tamanho real, cujo revestimento (inclusive o dos orifícios) simula a pele humana com perfeição, não só na aparência, mas também na textura, no odor, na humidade, elasticidade e temperatura, sendo que, em alguns casos, os bots dispõem de inteligência artificial capaz de simular uma conversa ou antecipar comportamentos estimulantes do parceiro. A experiência do sexo com esses robôs é considerada, por muitos usuários, mais satisfatória do que aquela com humanos (HAMILL; WINDLE, 2017), porque se trata de “transar” com um(a) parceiro(a) “modelar” ao qual não se deve reciprocidade emocional ou responsabilidade socio-afetiva. Em pelo menos cinco edições de um congresso mundial sobre amor e sexo com robôs (LEVY; CHEOK, 2018), psicólogos e outros praticantes têm externado preocupação com essas novas práticas, sugerindo que terão efeitos importantes nos padrões de relacionamento afetivo, casamento, reprodução e formação de comunidades a curto prazo. No Japão, em especial, há ansiedade quanto à prática crescentemente popular de iniciação sexual de homens adolescentes em bordéis de *sexbots* (*sex doll brothels*) (DEVLIN; LAKE, 2018), pois se vê aí, concretamente, a precissão do simulacro que eventualmente tornará o sexo com humanos, para essa geração de homens japoneses, cronicamente insatisfatório.

Sexbots e trajes de sexo em realidade virtual seriam, assim, um instrumento de controle em vários sentidos: no da canalização da libido para um circuito em que o prazer individualista é satisfeito pelo consumo sofisticado; no da esterilização velada das populações em certos países; no da continência da difusão de doenças sexualmente transmissíveis e ainda, claro, no da inserção de um novo instrumento do mercado que exclui trabalhadoras e trabalhadores do sexo humanos, substituindo-os por escravos sem direitos civis, cujos corpos não envelhecem.

Ainda na seara das atividades fisiológicas, mas agora na escala micro, da nutrição dos tecidos do corpo, a tecnologia de alimentos parece caminhar na direção de matar a fome dos sujeitos pós-humanos, mas não necessariamente nutri-los, cada vez mais, com simulacros de

alimentos ou comida sintetizada/fabricada a partir de um modelo informacional, em escala molecular; por exemplo, carne *in vitro* (POST, 2012), maionese sem ovos ou hambúrguer sem carne, ou, então, ultraprocessados (MONTEIRO *et al.*, 2013) como macarrão instantâneo. Assim como os *sexbots*, esses alimentos rivalizam com a coisa “original”: quem come uma batata do tipo vendida em tubos em supermercados (que é, tecnicamente, um biscoito), antes de ter comido um chip de batata (o tubérculo fatiado e frito), possivelmente se decepcionará com a não-padronização/conformidade dos chips de batata tubérculo, se não pelo sabor, porque cada chip individual será consideravelmente diferente, em forma, dos demais, nutrindo, mesmo sem agradar, enquanto o biscoito (ou o macarrão instantâneo) é padronizado (previsível, modelar) e hiperpalatável, agradando sempre, mesmo sem nutrir. Se a noção de que sexo se envolvimento com outro humano não preenche o sujeito afetivamente é discutível, assim como o é, para alguns, que a consciência não pode ser estabelecida pela operação puramente sintática de padrões sinápticos não vinculados a um corpo somático, não há dúvida que tecidos biológicos humanos não conseguem sustentar-se à base de significantes vazios de substância nutricional, embora o corpo humano possa engordar e a sua fome ser saciada momentaneamente por simulacros que cooptam as papilas gustativas para tapear o cérebro.

A questão biopolítica em jogo aqui, portanto, é o balanço entre substância (presença, nutrição das células) e aparência (padrão, sequências de sinais gustativos). No caso dos alimentos sintetizados, como hambúrgueres vegetais e maioneses sem ovos, por vezes, esses sinais são produzidos, em escala molecular, a partir de mecanismos de inteligência artificial e aprendizagem de máquina que encontram caminhos para replicar a estrutura molecular de uma espécie de alimento “remixando” moléculas de outras espécies. Nos ultraprocessados, adicionam-se elementos químicos aglutinantes e amplificadores de certos sabores que, como num arquivo de MP3, geram um ruído informacional que encobre, para o paladar e os mecanismos de saciedade, as operações sintáticas não-orgânicas/não-analógicas realizadas. Esses recursos suturam a lacuna entre significante e significado de tal forma que, para os sentidos, a imitação é tão boa quanto – ou até melhor que – o original, embora, para os tecidos vivos, esses ruídos não permitam que o que se come seja

reconhecido como alimento (ou, no caso da música quantizada e compactada, para os que têm maior sensibilidade e acuidade auditiva, como música “orgânica/analógica”). Os artificiais têm a mesma substância do “original”, ou seja, o original está presente neles (a carne *in vitro* é cultivada a partir de células-tronco bovinas); podem até mesmo apresentar o mesmo valor nutricional e ter um aspecto semelhante ao de algumas formas culturais de preparar comida (como o hambúrguer). Porém, quem prova carne cultivada, sabendo que é cultivada, tem, por vezes, dificuldade de aceitar que aquilo seja carne (BEKKER; TOBI; FISCHER, 2017), porque aquele é um significante sem historicidade, cuja substância biológica, embora igual à do alimento “in vivo”, (ainda) não encaixa no significado de comida, ao menos não tão bem quanto o significante químico, carregado de ruído, do ultraprocessado, produz os *qualia* que convencem um corpo humano de um significado cultural que não remete ao objeto/alimento original.

Ainda nesse quadrante, e isso é controverso, devem-se considerar os diversos tipos de inteligências artificiais (IAs) que já estão em funcionamento, e as muitas outras que virão. É controverso porque, para os grupos que trabalham nessa pesquisa, uma IA é de fato inteligência, ainda que num sentido vago e ao mesmo tempo limitado de um comportamento que se adapta às mudanças em seu ambiente externo de forma autônoma tendo em vista certa meta a atingir. Particularmente, o que os especialistas chamam de uma IA forte (i.e. um sistema cibernético supostamente dotado de consciência e intencionalidade), que não se sabe se existirá (TEIXEIRA, 2015), é pertinente a uma biopolítica do pós-humano, quer como projeto, quer como realização, porque, entre outras coisas, IAs já estão ligadas à gestão da morte. Há IAs que “aconselham” médicos quanto a decisões sobre se vale ou não a pena manter pacientes em coma em sistemas de sustentação artificial da vida, um cálculo utilitário muito simples para um sistema treinado com base em milhares de casos anteriores, mas eticamente difícil para um ser humano (CHEN, 2018). Outras IAs, já há muito, têm um papel importante na guerra cibernética, ajudando a decidir quais pessoas, veículos ou edifícios numa imagem de satélite são alvos ou aliados e a “eliminar” tais alvos a distância (BRAIDOTTI, 2013), aliviando as sensações de responsabilidade dos combatentes humanos.

A questão biopolítica aqui se mistura com a questão ética de forma complexa, já que, diferentemente de soldados ou médicos, IAs não podem sentir culpa ou dor – e, portanto, nem remorso, a síntese dessas duas – basicamente porque não têm um corpo somático, que é onde essas duas coisas são sentidas (DAMÁSIO, 2000). Ainda que fosse, ou venha a ser, um agente consciente de fato, uma IA é um “simulacro moral”: comportando-se como um médico, supostamente empático e guiado pelo imperativo do humano como fim em si mesmo, operaria internamente de modo a identificar, e evitar, um comportamento que significa dor, mas como um tipo de psicopata, incapaz de sofrer junto ou pelo outro.

Obviamente, IAs também são grandes aliadas da medicina para curar, já conseguindo ser largamente mais eficientes que médicos no diagnóstico de certas doenças, especialmente tumores, por imagens médicas, entre outros feitos. Será interessante ver como isso vai repercutir na gestão da saúde pública, em especial, em relação às diferenças culturais e de classe. É possível que pobres jamais vejam um médico presencialmente, se não quando uma IA se mostrar inconclusiva quanto a seu caso, enquanto os ricos exijam, ao contrário, que médicos confirmem diagnósticos conclusivos de IAs e vice-versa. É de se esperar, ainda, que o acesso aos padrões informacionais do corpo sejam transformados em mercadorias quando se trate de prever ou prevenir doenças e sintomas que ainda não existem (acessível a ricos) ou mitigar as que já existem gastando-se apenas e tão somente aquilo que IAs prevejam como caminho provável de cura (alternativa aos pobres).

Finalmente, no quadrante em que o controle encontra o hiper-realismo, há que se considerar o que os trans-humanistas (BOLSTROM, 2003; KURZWEIL, 2005) chamam de *mind upload*, isto é, a prática – supostamente possível no futuro – de digitalizarem-se todas as conexões sinápticas de um cérebro humano e transferirem-se esses dados estruturadamente para outro substrato material, biológico ou não biológico e, a partir daí, reestabelecer a identidade/subjectividade original. Por mais controversa que seja a ideia, já mais de uma vez levada ao cinema de ficção científica, falamos aqui de um projeto de pesquisa de muitos anos, financiado por entusiastas do Vale do Silício e ancorado em manifestos e princípios formais de grupos estabelecidos institucionalmente. O *mind*

uploading enquanto projeto não deixa de refletir o fato de que hoje as populações passam grande parte do tempo alienadas de seus corpos, em termos de auto-percepção corporal, “ligadas” em seus celulares, *smartwatches* e ambientes de realidade virtual, com consequências importantes para sua saúde física e mental. Sabe-se, por exemplo, que a desvinculação entre corpo e atenção causada pelo nosso acoplamento com *gadgets* informacionais tem aumentado o número de atropelamentos, quedas, batidas de automóvel e outras causas de traumas ao corpo (pós) humano, assim como tem sido estudadas e descritas patologias da interação com o virtual como o assim chamado “distúrbio de games”.

À medida em que os acoplamentos entre corpos e artefatos vão se tornando mais íntimos, por exemplo, pelo contato direto e contínuo da pele com os *wearables*, para baixo da pele via *biochips* e, em breve, para a ligação direta entre mente-cérebro e máquinas via computação cerebral (*brain-machine interfaces*) (LEUTHARDT *et al.*, 2004) a relação entre sensações/estados do corpo e consciência mediados passará a ser de tal sorte que o sujeito pós-humano agirá usualmente contra o próprio corpo biológico, se desejável/necessário, ou apesar dele, para sustentar sua subjetividade. Além disso, esses ciborgues poderão ver o que não estão olhando e escutar o que não estão ouvindo o tempo todo de tal maneira que, sem a mediação da prótese, o seu “real” parecerá uma redução, uma cópia de baixa resolução. Que formidáveis trabalhadores ou soldados não darão!

Assim, encerrando o quadrante controle-hiper-realismo, temos, de um lado, a promessa (factível ou não) de que nossos “eus” não serão prisioneiros de nossos corpos e seremos imortais, razão pela qual uma biopolítica – aliás, qualquer política – perde totalmente seu sentido, se considerarmos política como aquilo que pode ser feito para mudar o que acontece em determinado tempo e espaço aos quais sentimos que pertencemos. De outro lado, temos o problema de como gerenciar, no mundo físico da *polis*, sujeitos que abandonam os próprios corpos, vagando como zumbis pelas calçadas e cruzamentos, se não introduzindo mais automações (por exemplo, carros autônomos, portas auto-operantes) e sensores ou alarmes programados para avisar sobre eventos que hoje são computados pelo corpo, sem que tenhamos que nos atentar a eles.

Tudo isso, é claro, gerará dados que poderão ser usados para reprogramar tanto a cidade como as interfaces cerebrais dos cidadãos; ou, talvez, o caso será de programar a cidade nas interfaces cerebrais de cidadãos que comerão, farão esporte e terão sexo sem nunca tocar o próprio corpo ou abrir os próprios olhos sem necessidade; se não, ainda, programar os corpos virtuais dos cidadãos nos circuitos neuronais da cidade, que cuidará de lhes oferecer o tratamento antecipado da doença que virá com os ultraprocessados que substituirão a comida que já não há onde plantar e o bordel de robôs que evitará sua superpopulação mantendo os jovens indefinidamente solteiros na casa de seus pais.

4.3 O QUADRANTE RESISTÊNCIA-MUTAÇÃO

No quadrante da resistência pela aleatoriedade podemos encaixar aquelas práticas que valorizam a ideia de evolução orgânica, darwinista, do *anthropos*, e de Gaia, não para eliminar, mas justamente para proteger a aleatoriedade e a temporalidade dos processos evolutivos, poupando-nos do destino de outras espécies já programadas biologicamente em nome da eficiência e da produtividade dos sistemas econômicos.

A ideia de dieta *paleo*(lítica) (MAYO CLINIC STAFF, 2017), por exemplo, é baseada no pressuposto de que se deve comer o que comiam as populações de *Homo sapiens* nas savanas africanas, antes do surgimento da agricultura (ou seja, carnes, ovos e vegetais, mas não grãos, nem gorduras saturadas), com base no fato de que o genoma humano atual é praticamente o mesmo daquelas populações. Mesmo porque a invenção da agricultura beneficiou mais as espécies cultivadas do que a espécie humana que aprendeu a cultivá-las, do ponto de vista nutricional, de fertilidade, de resiliência etc. (HARARI, 2017).

Além disso, como sugere o movimento *Slow Food* (SLOW FOOD, 1989), a aleatoriedade como resistência significa combater a padronização (alimentos produzidos em larga escala, monoculturas, alimentos industrializados etc.), e valorizar o local, ou seja, a diversidade, os nichos, o vínculo histórico e orgânico entre a cultura, a terra, que gera o alimento, e o corpo, que se alimenta da terra. Talvez possamos encaixar aí, também, a relação entre feto e útero, numa escala intracorpórea,

contrapondo a fertilização (ou mesmo a produção de carne bovina, suína etc.) *in vivo* à *in vitro*.

Na mesma esteira de resistência ao controle da mutação para fins utilitários, está o crescimento da preocupação das pessoas comuns, desde a contracultura e o surgimento dos partidos verdes na Europa, com uma bioética que considere a “sabedoria” de Gaia, que consiste em deixar que as mutações genéticas certas se encontrem, por acaso, com as mutações ambientais certas. Isso, é claro, passa por certas formas sofisticadas e pouco acessíveis de consumo, habitação, alimentação etc., de modo que a aleatoriedade se torna, para quem pode pagar, menos um risco do que um luxo.

As questões de bioética são, como se sabe, um campo de batalha importante entre humanistas/normativistas e utilitaristas e, nessa batalha, a questão central é usualmente o que os estudiosos chamam de razão de risco/benefício. No caso da edição genética de embriões humanos, a resistência via aleatoriedade corresponde ao medo que se tem de um “rebote da natureza” a que os especialistas se referem como *off-target effects*. Os cientistas que trabalham com edição genômica – técnica conhecida como CRISPR (GONÇALVES; PAIVA, 2017) – são, por vezes, criticados por meio da expressão *playing God*⁷. Até que um cientista chinês tivesse tomado a decisão monocrática de usar o CRISPR em embriões humanos contra as normas éticas da pesquisa médica (CYRANOSKI, 2018), as discussões pareciam caminhar para um consenso do tipo “avançar com precaução” (PETERS, 2017). Depois do fato consumado, porém, e levando-se em conta que pode haver muitos outros casos ainda não divulgados do mesmo experimento, que tipo de resistência será possível para o sujeito pós-humano, se a intervenção na sua subjetividade acontece antes de ele exista como corpo “substanciado”?

Se a bioética resiste ao chamar atenção constantemente para o risco de interferência naquilo que foi feito por algo/algum maior do que o *Homo sapiens*, o *biohacking*, especialmente em sua versão *DYU* (*do it yourself*), é um conjunto de práticas não institucionalizadas de

7 *Playing God* pode ser traduzido como “fazendo-se de Deus”; porém, podemos tomar um desvio e traduzir a mesma frase como “jogando o jogo (chamado) Deus”, aquele mesmo jogo que Einstein não quis aceitar, mas que a mecânica quântica mostrou ser o pano de fundo do universo: a relação entre padrão informacional e aleatoriedade.

manipulação biológica, ou transformação do corpo humano por meio de próteses inorgânicas, inspiradas na ética *hacker*. Os coletivos de *biohacking* acreditam na defesa da autodeterminação dos sujeitos sobre a própria biologia e na necessidade de abertura e divulgação dos saberes básicos sobre manipulação genética e integração entre o biológico e o cibernético (KAWANISHI; LOURENÇÃO, 2019). O *biohacker* vê o DNA como um *software* livre de código aberto, que deve ser acessível a todos que quiserem estudá-lo, melhorá-lo, adaptá-lo, e inventar novas aplicações a partir dele (SANCHEZ, 2014). Em síntese, veem seus corpos como laboratórios sobre os quais têm soberania, e que pretendem levar a seu máximo potencial.

Alguns projetos de *biohacking* envolvem *mashups* entre espécies, como uma planta fosforescente gerada pela introdução de um gene ligado à bioluminescência do vagalume no DNA de um arbusto. Porém, experimentos que envolvem a fusão de partes inorgânicas com o corpo humano são geralmente feitos nos próprios corpos dos seus idealizadores. Há *biohackers* com chips de radiofrequência implantados sob a pele e com microfones plugados no córtex cerebral, entre outros arranjos. Vistos da escala da Gaia, os *ciborgues* produzidos nessas práticas não institucionais são como mutações induzidas por vírus, novidades aleatórias surgidas dos graus de liberdade abertos pela ruptura das fronteiras ontológicas entre o biológico e o cibernético, o orgânico e o maquínico, o humano e o não-humano, o vital e o inorgânico. Por esse prisma, o Antropoceno pode ser pensado não apenas como a fusão entre os corpos e as historicidades dos humanos e do planeta, mas como o momento em que a evolução biológica de Gaia tomaria um outro rumo a partir de uma inovação em um de seus subsistemas especialmente impactante nessa trajetória.

4.4 O QUADRANTE RESISTÊNCIA-HIPER-REALISMO

A resistência ao e pelo hiper-realismo na biopolítica do pós-humano se fundamenta, suponho, no apego à presença/ausência do ser somático-material em si, frente à desmaterialização das identidades das coisas e do outro em padrão informacional.

Num sentido prosaico, trata-se de desvincular os processos de atenção do emaranhado de circuitos cibernéticos mais extensos, que disputam a atividade mental de quem está imerso na virtualidade dos corpos e do tempo-espaço, ou, no mínimo, impedir que a experiência da imersão perceptiva e cognitiva no espaço virtual deteriore completamente a vinculação entre atividade mental e os estados atuais do corpo que define a consciência, como acontece quando, por exemplo, se morre de ataque cardíaco ao ficar três dias jogando videogame ininterruptamente (HUNT; NG, 2015). Parte do problema, aqui, é que o controle pelo hiper-realismo se apoia na técnica da notificação/repetição constante, do condicionamento operante, que gera a sensação de presença habitual. Todos os aplicativos de *smartphones*, por exemplo, solicitam, ou forçam, permissão para avisar na tela e/ou por via sonora, quando algo novo acontece, seja esse algo pertinente ou não à atividade corporal do usuário ou às representações de seus vínculos socioafetivos com entes distantes, ou ainda relativo a necessidades do próprio aplicativo, como suas atualizações periódicas.

Além disso, interfaces de aplicativos de comunicação, como o *WhatsApp* e outros, passaram a marcar, por padrão, o recebimento e leitura (suposta) de mensagens enviadas, de modo que aquele que mantém um vínculo comunicativo por essa via sente-se continuamente obrigado, por convenção social ou medo de isolamento ou desconexão com o contexto social, a largar o que está fazendo para interagir com o emissor, ou, então, lidar com o estresse advindo do constrangimento por não ter respondido imediatamente. No limite, se tal estresse é coletivo e insuportável, fica a cultura obrigada a adaptar-se ao plano de negócio do aplicativo, muda-se a pragmática das línguas para atender o imperativo do feedback que sustenta o que de fato está havendo e submete-se o corpo biológico à grande mente cibernética para o qual tal corpo é um neurônio que deve disparar constantemente.

Se não pelo hackeamento da pragmática da cultura pelo plano de negócios, os aplicativos também puxam seus usuários para dentro de sua interface hiper-real por meio de *loops* de *feedback* emocional (manipulação da curiosidade, pelo medo de estar em desvantagem informacional

em relação aos outros, pela promessa de prazer/recompensa do reconhecimento ou afago de outrem e assim por diante). Alguns desses aplicativos, por outro lado, adiam ou suprimem a notificação de *likes* temporariamente, justamente para que o usuário poste mais conteúdos ou interaja mais frequentemente com seus pares, na esperança de conseguir seus likes, gerando, com isso, mais dados e mais receita para as empresas (ANDREW-GEE, 2018).

Assim sendo, os *loops* cibernéticos entre corpo, gadget e ambiente comunicativo-cognitivo das mídias e redes sociais constituem o sujeito pós-humano como um ciborgue ciborgue *low tech* sequestrado e sobre-carregam não só os circuitos biológicos de memória, como também os seus sistemas biológicos de prazer e recompensa (dopamina) (HAYNES; CLEMENTS, 2018), responsáveis últimos pelas suas motivações de agir ou não. A informação como conteúdo produz um corpo ausente de si mesmo.

Uma maneira de o indivíduo resistir a essa alienação do presente do corpo, preservando a qualidade vital do ciborgue, é, obviamente, “desplugar” deliberadamente, em diferentes momentos. Em escala coletiva, pode-se multiplicar, em vez de eliminar, ambientes públicos e privados sem telas, sem *wi-fi* etc., ambientes que induzam os sujeitos a atentarem para os corpos, seus e dos outros, mesmo que por puro tédio. Nessa situação, contudo, os ciborgues *low tech* tornam-se impotentes, impedidos de acompanhar os fluxos da atividade distribuída em sua rede de relações e costumam, por isso mesmo, ser acometidos de crises de abstinência geradoras de sofrimento. O meio termo ético possível, nesse caso, seria o que Balkan e Kalbag (s.d.) definem como “*design ético*” das interfaces virtuais, isto é, a criação de interfaces que não pratiquem o hackeamento neuroquímico do usuário, mas funcionem, de fato, como serviços voltados para a extensão de suas capacidades de ação consciente, sentida e decidida no vínculo forte entre corpo e mente. Muitos dos promotores dessa causa, é bom notar, são ex-empregados indignados de grandes corporações como Google, Facebook e Instagram. Em última análise, seu postulado é o de que a finitude do tempo de vida do usuário é um fato e que há que se respeitar o direito dos sujeitos de efetivamente vivê-lo.

O corpo não é uma fisicalidade autoevidente, diz Stone (1995 *apud* HAYLES, 1999, p. 27), mas é também graças ao corpo que se pode produzir a sensação de imersão no virtual. A subjetividade, conseqüentemente, não está contida no corpo, mas é “um múltiplo **garantido** pelo corpo”, diz Hayles (1999, p.27, grifo meu). Nesse sentido, o sujeito efetivamente presente, ou o sujeito “consciente”, se assim quisermos, é o que consegue “realizar dentro da mente uma percepção corporificada dos processos em curso na pessoa” (HAYLES, 1999, p. 156). Assim, ainda que pareça ingênuo, o projeto do *design* ético, enquanto discurso e prática de resistência, tem o mérito de mostrar que é necessária uma política em torno do uso desse recurso cada vez mais escasso e, por isso, valorizado, que é a atenção humana, sobretudo a atenção do sujeito pós-humano à sua própria corporeidade biológica, ainda que esta seja apenas uma fração de sua materialidade.

Essa concepção da relação corpo-mente-atenção encontra ressonâncias no budismo e em outros sistemas filosófico-religiosos. Naquela tradição especificamente, o sofrimento vem do apego e da aversão operados pela mente, sendo a meditação uma técnica capaz de propiciar o “desapego” aos pensamentos e o vínculo pleno do sujeito consciente com o momento presente. Como explica Genoud (2009, p. 117), consciência não é um objeto do conhecimento externo, mas algo que só se pode conhecer via uma exploração em primeira pessoa, ou seja “apenas a presença – estar consciente de estar consciente de alguma coisa – é que permite perceber o que é a consciência”. Na prática, trata-se de buscar um estado de atenção plena, que exclui qualquer julgamento, e que não se apega às imagens e vozes mentais produzidas pelos padrões informacionais que pululam no córtex cerebral. Parece um paradoxo, mas na verdade é um problema político: o sujeito necessita, de quando em quando, desligar os sentidos (culturais) em favor da fruição de seus padrões corporais não-conscientes, visando recompor sua relação com seu corpo sob pena de, não o fazendo, permitir que esses mesmos padrões informacionais sejam hackeados por quem deseja que seu corpo aja segundo interesses de outrem.

Em anos recentes, essas práticas de presença integral ganharam atenção da medicina e da psicologia comportamental, que as

transformaram numa técnica laica chamada *mindfulness* (atenção plena) (DEMARZO, 2011). Útil para melhorar a memória, a agilidade mental e a criatividade dos sujeitos, essa técnica naturalmente interessou a corporações que buscam aumentar a produtividade dos seus “recursos humanos” e, nesse sentido, seria *mindfulness* mais controle do que resistência, talvez.

Mas a atenção plena pode ser vista, especialmente, como resistência “semiótica” contra o hiper-realismo, no sentido de que suspende, ao menos temporariamente, algumas dimensões do trabalho do signo que são fundamentais para a simulação e o simulacro, i.e. aquelas que Peirce (1985) chamaria de segundidade (presença do outro, negação) e terceiridade (hábito, pensamento, lei). A atenção plena permite a hegemonia da primeiridade, ou seja, aquela categoria sob a qual não existe outra, que é ainda um vir-a-ser, pura percepção, nem verdadeiro, nem falso, nem outro (PEIRCE, 1985).

Como explica Martins (2015, p.239), a primeiridade “[...] não é presente, porém é vida que possibilita o presente”. Dito de outra forma, enquanto o hiper-realismo medeia a relação com o objeto ausente de forma tão eficaz a ponto de sequestrar o sujeito do seu corpo, técnicas de atenção plena, quer laicas ou vinculadas a espiritualidades, restauram o sentimento ou qualidade sensível das coisas como presença, isso é a experiência do signo imediato.

Uma outra maneira de resistir à hiper-realidade é trazer à presença o referente “original” ao qual, até então, só se podia aceder pela via do padrão repetível/repetido, isto é, o *sample* informacional transportável sem deformação. Por exemplo, jovens que nasceram na era do remix como trabalho autoral (e não mais como reprodução mecânica) e do DJ como *performer* e autor musical (e não mais como “tocador de discos”) lotam estádios, no mundo inteiro, hoje, para participar de grandes shows protagonizados por roqueiros septuagenários que ali executam, com seus instrumentos analógicos e vozes calejadas, as mesmas canções que os DJs sampleiam e remixam, embora se diga que “toquem”, em seus shows.

Esse encontro com o “original” – ainda que um *rock star* seja evidentemente uma figura construída via marketing e produção artística

– é quase uma forma de reverter o *sampling*, indo do padrão à presença, reconectando a aura espetacular (NAVAS, 2012; BUZATO *et al.*, 2013), que o remix quer resgatar, ao espetáculo em que tal aura, afinal, volta a ser corpo.

Finalmente, resistir pela presença é algo que passa também pelo apego à materialidade dos significantes e seus suportes, independentemente dos significados, como no prazer que sente o bibliófilo quando tem um livro novo em suas mãos, podendo sentir o cheiro e a textura do papel, o formato e a cor da fonte tipográfica, coisas que são próprias do suporte, mas impregnam o texto. Isso vale também, é claro, para textos materializados em todos os modos de linguagem e suportes físicos. Há quem mande imprimir fotos tiradas com celular, ou faça questão de comprar em um disco de vinil as canções que poderia baixar da internet em um segundo. Ainda que mediadas pelo consumo sofisticado, como no caso dos alimentos orgânicos, essas seriam formas de resistir ao hiper-real como precessão da experiência subjetiva consciente.

A recessão da presença em favor do padrão, no caso dos textos, é operada pelo que Hayles (1999) chama de “significantes cintilantes” (*flickering signifiers*), ou seja, tais textos que não têm uma âncora, e cuja presença é mero efeito, temporário, da codificação e decodificação de padrões, sugerem uma resignificação do próprio leitor como um ciborgue, atualizado a cada momento por uma cadeia cibernética de codificações e decodificações sucessivas, desde o seu DNA, até a sua construção enquanto *self* em frente à tela. Há quem chame as telas de computador de suportes, porém não há nada nelas que permita fixar significantes indefinidamente. Os verdadeiros suportes dos significantes cintilantes são superfícies metálicas ou minerais que aceitam marcações eletromagnéticas inacessíveis a qualquer parte do aparelho sensorial humano. O texto digital, então, não apenas representa algo ausente, como todo texto faz, mas é uma representação, na tela, de uma representação, no disco, daquela representação primeira, o texto original, sendo que, no limite, não há original algum ao alcance das mãos, nem dos sentidos.

Assim, o apego ao livro, à fotografia analógica, ao documento carimbado e assinado, ao disco que toca ao ser tocado por uma agulha, e assim por diante, são formas de resistência ao hiper-realismo, porque,

mesmo quem lê ou assiste à ficção, precisa crer que é um leitor real, lendo a partir de um mundo real, ou então não há o eu que lê, e nem motivo para ler. Enquanto os acoplamentos pós-humanos com os chips de silício e servidores de internet não forem uma parabiose materialmente instalada de fato, aquilo que for material e presente, mesmo que seja simulação, possivelmente continuará sendo ou parecendo mais “real” do que hiper-real e, por isso, tocar seu corpo é uma forma de resistir.

Finalmente, na biopolítica do pós-humano, temos que encontrar formas de resistir justamente ao nosso apego atávico às novas versões de nossos próprios computadores e *gadgets* descartados continuamente em aterros do terceiro mundo, e que os sistemas digestórios de Gaia não conseguem degradar, da mesma forma e pelo mesmo motivo, exatamente, que não conseguimos converter comida ultraprocessada em nutrientes. É irônico pensar que, em algum momento, no início da revolução digital, se acreditou que esses equipamentos seriam uma forma de livrar Gaia dos que saqueavam seu corpo florestal para fazer papel de livros e entupiam suas veias com plástico usado em discos analógicos e fitas de celuloide. Talvez Gaia resista a isso nos forçando a desviar recursos que hoje gastamos fabricando (energia) e comprando (valor de troca) as sucessivas versões desnecessárias dos nossos *gadgets* para nos ajustarmos aos seus novos regimes climáticos e taxas de produtividade de água e alimento, ainda que essa noção de que podemos converter dinheiro em vida seja, de todas as ilusões pós-humanas, a mais perigosa.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Meu objetivo neste capítulo foi o de propor uma maneira de mapear relações conceituais entre Antropoceno, biopolítica e pós-humano sobre práticas de controle e resistência da contemporaneidade, com ênfase na relação entre seres humanos e tecnologias digitais/computacionais.

Esta é obviamente uma pesquisa em aberto, já que, em se tratando do Antropoceno e do pós-humano, arqueologia e futurologia caminham necessariamente juntas. O instrumento de pesquisa e reflexão que propus, conseqüentemente, é, de partida, sabidamente frágil e provisório. Também o exercício exploratório que apresentei tem limitações

importantes, entre as quais destaco o de que a toda forma de controle corresponde sua própria forma específica de resistir, ou seja, que separar presença, ausência, padrão e aleatoriedade como formas discretas de controle ou resistência, como fiz, é abordar, na melhor das hipóteses, apenas metade do problema.

De qualquer forma, qualquer tentativa, por frágil que seja, de avançar na pesquisa e reflexão crítica sobre o que são a historicidade e a subjetividade pós-humanas parece mais promissora do que o apego a um humanismo romântico que já não serve senão ao autoengano. Não se confunda, contudo, o pós-humanismo, ou mesmo o anti-humanismo, com a elegia do anti-humano ou da desumanização.. Isso porque “humano” é, ainda, um lugar de resistência que não se pode ou deve descartar antes que entendamos e definamos melhor, mais democraticamente e menos divorciados de nós mesmos, que “pós” seria esse e como tirar dele a dignidade de todos os seres, de tudo que é vital na Terra, inclusive a própria Terra, algo que o humanismo, particularmente em sua versão liberal-iluminista, prometeu, mas não cumpriu.

REFERÊNCIAS

ANDREW-GEE, E. Your smartphone is making you stupid, antisocial and unhealthy. So why can't you put it down? *The Globe and Mail*, Toronto, 10 abr. 2018. Disponível em: <https://www.theglobeandmail.com/technology/your-smartphone-is-making-you-stupid/article37511900/>. Acesso em: 17 jan. 2019.

BALKAN, A.; KALBAG, L. *Ethical design manifesto*. Disponível em: <https://2017.ind.ie/ethical-design>. Acesso em: 17 jan 2019.

BARAD, K. *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham [NC]: Duke University Press, 2006.

BAUDRILLARD, J.; PEREIRA, M. J. da C. *Simulacros e simulação*. Lisboa: Relógio d'Água, 1991.

BIELLO, D. What is geoengineering and why is it considered a climate change solution? *Scientific American (online)*, 6 abr. 2010. Disponível em: <https://www.scientificamerican.com/article/geoengineering-and-climate-change>. Acesso em: 18 jan 2019.

- BOLSTROM, N. Human genetic enhancements: A Transhumanist Perspective. *The Journal of Value Inquiry*, v. 37, p. 493-506, 2003.
- BRAIDOTTI, R. Posthuman critical theory. In: BANERJI, D.; PARANJAPE, M. R. (org.). *Critical posthumanism and planetary Futures*. New Delhi: Springer India, 2016. p. 13-32. Disponível em: http://link.springer.com/10.1007/978-81-322-3637-5_2. Acesso em: 20 jan 2019.
- BRAIDOTTI, R. *The posthuman*. Cambridge, UK; Malden, MA, USA: Polity Press, 2013.
- BRESLIN, C. Facial recognition and consumer emotion detection. *Marketing Magazine*, 22 jun. 2016. Disponível em: <https://www.marketingmag.com.au/hubs-c/facial-recognition-technology-key-consumer-emotion-detection>. Acesso em: 18 jan. 2019.
- BUTTURI JUNIOR, Atílio. O hiv, o ciborgue, o tecnobiodiscursivo. *Trabalhos em Linguística Aplicada*, v. 58, n. 2, p. 637-657, Ago 2019.
- BUZATO, M. E. K. Critical data literacies: going beyond words to challenge the illusion of a literal world. In: TAKAKI, N. H.; MONTE MOR, W. (org.). *Construções de sentido e letramento digital crítico na área de línguas e linguagem*. Campinas, SP: Pontes Editores, 2017. p. 119-142.
- BUZATO, M. E. K. Data storytelling e a dadificação de tudo: um gênero bastardo de mãe narrativa e pai banco de dados. In: LIMA-LOPES, R. E. DE; BUZATO, M. E. K. (org.). *Gênero reloading*. Campinas, SP: Pontes Editores, 2018. p. 95-123.
- BUZATO, M. E. K. Towards an interdisciplinary ICT applied ethics: language matters. *Revista Brasileira de Linguística Aplicada*, v. 16, n. 3, p. 493-519, set. 2016.
- BUZATO, M. E. K. Can reading a robot derobotize a reader? *Trabalhos em Linguística Aplicada*, v. 49, n. 2, p. 359-372, dez 2010.
- BUZATO, M. E. K. Letramentos em rede: textos, máquinas, sujeitos e saberes em translação. *Revista Brasileira de Linguística Aplicada*, v. 12, n. 4, p. 783-809, 2012.
- BUZATO, M. E. K. et al. Remix, mashup, paródia e companhia: por uma taxonomia multidimensional da transtextualidade na cultura digital. *Revista Brasileira de Linguística Aplicada*, v. 13, n. 4, p. 1191-1221, dez. 2013.
- CAPPUCCIO, M. L. Mind-upload. The ultimate challenge to the embodied mind theory. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, v. 16, n. 3, p. 425-448, jul. 2017.

CHEN, S. Doctors said the coma patients would never wake. AI said they would – and they did. *South China Morning Post*, Hong Kong, 10 set 2018. Disponível em: <https://www.scmp.com/news/china/science/article/2163298/doctors-said-coma-patients-would-never-wake-ai-said-they-would>. Acesso em: 19 jan 2019.

CYRANOSKI, D. CRISPR-baby scientist fails to satisfy critics. *Nature*, v. 564, p. 13, 28 nov. 2018.

DAMÁSIO, A. R. *O erro de Descartes: emoção, razão e o cérebro humano*. Trad. Dora Vicente; Georgina Segurado. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

DEMARZO, M. M. P. Meditação aplicada à saúde. *Programa de Atualização em Medicina de Família e Comunidade*. Porto Alegre: Artmed Panamericana, 2011.

DEVLIN, A.; LAKE, E. What is a robot sex doll, how much do they cost and what is the sex robot brothel in Paris? *The Sun Online – UK Editions*, Londres, 14 set. 2018. Disponível em: <https://www.thesun.co.uk/tech/2084051/robot-sex-doll-sex-brothel-paris-cost>. Acesso em: 19 jan 2019.

DIJCK, J. V. Datafication, dataism and dataveillance: Big data between scientific paradigm and ideology. *Surveillance & Society*, v. 12, n. 2, p. 197-208, 2014.

DUARTE, A. M. Sobre a biopolítica: de Foucault ao século XXI. *Revista Cinética*, v. 1, p. 1-16, 2008.

EHRENKRANZ, M. The Illusion Virtual Reality Sex Suit Makes Porn Look as Boring as Sketching Boobs on Bark. Disponível em: <https://au.finance.yahoo.com/news/illusion-vr-virtual-sex-suit-164900666.html>. Acesso em: 28 set. 2020.

FERRANDO, F. Posthumanism, Transhumanism, antihumanism, metahumanism, and new materialisms: Differences and Relations. *Existenz*, v. 8, n. 2, p. 26–32, 2013.

FOUCAULT, M. A governamentalidade. In: FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro (RJ): Graal, 1978. p. 277-293.

FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. Trad. Salma Tannus Muchail. 8. ed. São Paulo (SP): Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, M. *Nascimento da biopolítica: curso dado no Collège de France (1978-1979)*. São Paulo (SP): M. Fontes, 2008.

GENOUD, C. On the Cultivation of Presence in Buddhist Meditation. *Journal of Consciousness Studies*, v. 16, n. 10-12, p. 117– 128(12), 2009.

GONÇALVES, G A. R.; PAIVA, R. M. A. Terapia gênica: avanços, desafios e perspectivas. *Einstein (São Paulo)*, v. 15, n. 3, p. 369-375, set. 2017.

HAMILL, J.; WINDLE, L. Harmony 3.0 sex robot with self-lubricating vagina will be released in time for Christmas. *The Sun Online – UK Editions*, London, UK, 30 out. 2017. Disponível em: <https://www.thesun.co.uk/tech/4798599/harmony-3-0-sex-robot-with-self-lubricating-vagina-will-be-released-in-time-for-christmas>. Acesso em: 19 jan 2019.

HARARI, Y. N. *Sapiens: uma breve história da humanidade*. Trad. Janaína Marcoantonio. Porto Alegre: LP&M, 2017.

HARAWAY, D. *From Cyborgs to Companion Species*: UC Berkeley Events. 25 out. 2011. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=Q9gis7=-Jads&list=PL2vpqf8SqDCXjwr330djNyeM-MkzpI0hy&index=33>>. Acesso em: 28 set. 2020

HAYNES, T.; CLEMENTS, R.. *Dopamine, smartphones & you: a battle for your time*. Disponível em: <http://sitn.hms.harvard.edu/flash/2018/dopamine-smartphones-battle-time>. Acesso em: 19 jan. 2019.

HEIDEGGER, M. *The question concerning technology, and other essays*. New York: Garland Pub, 1977.

HESS, D. On Low-tech Cyborgs. In: GRAY, C. H. (org.). *The cyborg handbook*. New York: Routledge, 1995. p. 371-378.

HUNT, K.; NG, N. *Man dies after 3-day Internet gaming binge*. Disponível em: <https://www.cnn.com/2015/01/19/world/taiwan-gamer-death/index.html>. Acesso em: 19 jan. 2019.

KATH, E.; GUIMARÃES NETO, O. C.; BUZATO, M. E. K. Posthumanism and assistive technologies: on the social inclusion/exclusion of low-tech cyborgs. *Trabalhos em Linguística Aplicada*, v. 58, n. 2, p. 679-703, ago 2019.

KAWANISHI, P. N. DE P.; LOURENÇÃO, G. V. N. Humanos que queremos ser: Humanismo, ciborguismo e pós-humanismo como tecnologias de si. *Trabalhos em Linguística Aplicada*, v. 58, n. 2, p. 658-678, ago. 2019.

KURZWEIL, R. *The singularity is near: when humans transcend biology*. New York: Viking, 2005.

LATOURE, B. Agency at the time of the anthropocene. *New Literary History*, v. 45, n. 1, p. 1-18, 2014.

LATOURE, B. *An inquiry into modes of existence: an anthropology of the moderns*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2013. Disponível em: <http://site.ebrary.com/id/10759467>. Acesso em: 10 jan. 2020.

LATOURE, Bruno. *Reassembling the social: an introduction to actor-network-theory*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2005.

LATOURE, B. Waiting for Gaia. Composing the common world through arts and politics. In: YANEVA, A.; ZAERA-POLO, A. (org.). *What is Cosmopolitical Design?* Farmham: Ashgate, 2015. p. 21-33.

LEMKE, J. L. Across the scales of time: artifacts, activities, and meanings in ecosocial systems. *Mind, Culture, and Activity*, v. 7, n. 4, p. 273-290, 2000a.

LEMKE, J. L. Material sign processes and ecosocial organization. In: ANDERSEN, P. B. et al. (org.). *Downward causation: Self-organization in biology, psychology, and society*. Aarhus, Denmark: Aarhus University Press, 2000b. p. 181-213.

LEUTHARDT, E. C. et al. A brain-computer interface using electrocorticographic signals in humans. *Journal of Neural Engineering*, v. 1, n. 2, p. 63-71, jun. 2004.

LEVY, D.; CHEOK, A. D. (EDS.). *Love and sex with robots: Third International Conference on Love and Sex with Robots, LSR 2017, December 2017, London, UK*. New York, NY: Springer Berlin Heidelberg, 2018.

LOVELOCK, J. *Gaia, a new look at life on earth*. Oxford; New York: Oxford University Press, 1979.

LOVELOCK, J.; TICKELL, S. C.; KORYTOWSKI, I. *A vingança de gaia*. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2006.

MAYO CLINIC STAFF. *Paleo diet: Eat like a cave man and lose weight?* Disponível em: <https://www.mayoclinic.org/healthy-lifestyle/nutrition-and-healthy-eating/in-depth/paleo-diet/art-20111182>. Acesso em: 19 jan. 2019.

NAVAS, E. Regressive and Reflexive mashups in sampling culture. In: SONVILLA-WEISS, S. (org.). *Mashup cultures*. Vienna: Springer-Verlag, 2010. p. 157-177. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1007/978-3-7091-0096-7>. Acesso em: 19 set. 2012.

PANTA-LEÃO, L. et al. Detecção de expressões faciais: uma abordagem baseada em análise do fluxo óptico. *Revista Gestão, Inovação e Tecnologias*, v. 2, n. 5, p. 472-489, 5 Dez 2012.

PENNYCOOK, A. Posthumanist Applied Linguistics. *Applied Linguistics*, p. 445-461, 17 jun 2016.

POST, M. J. Cultured meat from stem cells: Challenges and prospects. *Meat Science*, v. 92, n. 3, p. 297-301, nov. 2012.

SALTHER, S. N.; SALTHER, B. M. Ecosystem Moral Considerability: A Reply to Cahen. *Environmental Ethics*, v. 11, n. 4, p. 355-361, 1989.

SANCHEZ, G. A. *We are biohackers: exploring the collective identity of the DIYbio Movement*. 2014. 97 f. Mestrado – Delft University of Technology, Delft, Holanda, 2014.

SEARLE, J. R. *Consciousness and language*. New York: Cambridge University Press, 2002.

SETZER, V. W. Dado, informação, conhecimento e competência. *DataGramZero – Revista de Ciência da Informação*, v. 0, p. Artigo 1, 1999.

SHANNON, C. E.; WEAVER, W. *The mathematical theory of communication*. Urbana: University of Illinois Press, 1975.

SLOW FOOD. *The Slow Food Manifesto*. Disponível em: <https://www.slowfood.com/about-us/our-philosophy>. Acesso em: 19 jan 2019.

SWAN, M. The Quantified self: fundamental disruption in big data science and biological discovery. *Big Data*, v. 1, n. 2, p. 85-99, jun. 2013.

TEIXEIRA, J. de F. *O cérebro e o robô: inteligência artificial, biotecnologia e a nova ética*. São Paulo: Paulus, 2015.

TIROSH-SAMUELSON, H. Engaging Transhumanism. In: GRASSIE, W.; HANSELL, G. R. (org.). *H+/-: Transhumanism and Its critics*. Philadelphia, PA: Metanexus Institute, 2011. p. 19-54.

TORRES, S. O Antropoceno e a antro-po-cena pós-humana: narrativas de catástrofe e contaminação. *Ilha do Desterro A Journal of English Language, Literatures in English and Cultural Studies*, v. 70, n. 2, p. 93, jun. 2017.

TURING, A. M. Computing Machinery and intelligence. *Mind*, v. LIX, n. 236, p. 433-460, 1950.

VIVEIROS DE CASTRO, E. O pós-humano será menos que o humano, ou não será. In: SEMINÁRIO A VIDA SECRETA DOS OBJETOS – ECOLOGIAS DA MÍDIA, 6 ago. 2015, Rio de Janeiro (RJ). *Anais...* Rio de Janeiro (RJ): [s.n.], 2015. Disponível em: <http://ufftube.uff.br/video/U89BMN2SGSYK/Eduardo-Viveiros-de-Castro-%E2%80%93-Museu-NacionalUFRJ-%E2%80%93-%E2%80%93-C3%B3s-humanismo-ser%C3%A1-menos-que-o-humano-ou-n%C3%A3o-ser%C3%A1%E2%80%9D>. Acesso em: 10 jan. 2020.

WHELAN, E. *et al.* How Emotion Sensing Technology Can Reshape the Workplace. *MIT Sloan Management Review*, v. 59, n. 3, p. 7-10, 2018.

WIENER, N. *Cibernética e sociedade: o uso humano de seres humanos*. São Paulo: Cultrix, 1970.

CORPO, CARNE E PANDEMIA NO CAPITALOCENO

NOTAS PARA UMA ARQUEOLOGIA DAS PRÁTICAS DIETÉTICAS

Ilda Teresa de Castro

INTRODUÇÃO

O impacto da produção agropecuária intensiva e industrial na saúde das populações, na emergência climática e na sustentabilidade e devastação dos recursos da Natureza, tem sido objeto de análise nas últimas décadas e está no topo da lista de procedimentos nocivos indicados por pesquisas científicas um pouco por todo o mundo, contrariando os interesses econômicos do Capitaloceno¹.

Ao mesmo tempo, a divulgação das condições a que são submetidos os animais nessa produção intensiva tem trazido à discussão pública a legitimidade de práticas por muitos consideradas desumanas. Alguns filmes exibem informação relevante nesse sentido. Pela sua capacidade midiática, o cinema ocupa um lugar privilegiado como ferramenta útil na documentação destes processos. Quer apresente situações reais assumindo um ponto de vista crítico, quer registre esses procedimentos em total desapego e sem qualquer comprometimento ético.

1 Tal como Jason W. Moore (2016) sugeriu, o Antropoceno fica mais adequadamente definido de Capitaloceno, uma vez que é o efeito dos últimos cinquenta anos de capitalismo industrial que determinam o estado actual de influência e sobreposição da ação e existência humana, às restantes forças biológicas, geológicas e meteorológicas no planeta.

Apesar de algumas metodologias do sistema de produção intensiva de carne estarem já presentes em *Le Sang des Bêtes*, de Franju, um filme que remonta a 1949, os riscos para a sustentabilidade planetária resultantes da exploração agropecuária industrial surge nos *media* apenas na primeira década do séc. XXI. Repercutido por alguns núcleos científicos e políticos, o alerta para a necessidade de redução das indústrias e práticas que abastecem de animais a dieta humana prosseguiu durante a segunda década. O mesmo, no que respeita ao consumo destes animais e de práticas alimentares profusamente carnívoras.

Este é o contexto de duas posições ético-políticas distintas face às implicações desta indústria: a que assume uma mudança para práticas alimentares com menor impacto ético e ambiental, e a que defende a continuação de hábitos sustentados por uma estrutura industrial e financeira de larga escala.

Usualmente, a posição do consumidor manifesta-se na respectiva escolha, apesar desta poder ser condicionada pela dificuldade de adaptação a novas dietas. Sobretudo, como é o caso, se colidem com zonas de conforto e hábitos de longa data, que são inclusive, familiares, geracionais e coletivos, num registo histórico com cerca de um século nas sociedades europeias e estadounienses. Contudo, um novo dado pode vir a ser contabilizado e adicionado a esta equação com o surgimento de doenças contagiosas provenientes do consumo de animais.

A recente pandemia CoVid-19, imputada ao manuseamento e consumo de animais, e a preservação da integridade do próprio corpo humano, podem reposicionar o ato de ingerir e manipular animais não-humanos. *Teu corpo, Meu corpo*, esta analogia e paralelismo antigos, adquire uma nova imagética com a contaminação em curso, face a contágios que uma vez in(corpo)rados se propagam transversalmente a qualquer dieta.

Até que ponto a escala global do impacto – privado, social e económico – deste cenário conturbado e imprevisível vai afetar a ideia de inviolabilidade do Corpo e influenciar as opções de consumo nas práticas alimentares humanas?

Esta é uma questão em aberto a que só o futuro poderá responder.

O que podemos tentar avaliar neste momento é o percurso traçado até aqui. O que sabemos sobre a evolução e repercussão desse ato de comer animais?

Na perspectiva de uma resposta a essa interrogação, este ensaio² percorre uma breve arqueologia das práticas dietéticas, num cruzamento com a pandemia CoVid-19, as problemáticas de sustentabilidade e alguma filmografia relacionada.

1 DIZ-ME O QUE COMES E DIR-TE-EI QUEM ÉS

Remontando ao âmbito mitológico e filosófico, Teixeira Rego (1989) recorda que a queda do paraíso primordial mediada pelo alimento animal, tem as suas raízes na tradição órfica, cuja doutrina se espalhou pelas escolas filosóficas da antiguidade. A abstinência de alimentos animais terá sido a principal abstinência órfica. O pecado original, na base das doutrinas órficas, reporta o fato de os Titãs, filhos da Terra e do Céu, terem matado e comido o deus Zagreus sob a forma de um touro; e do sangue e cinzas dos pecadores (os Titãs), terá nascido a humanidade, fruto de um pecado, de natureza impura (REGO, 1989, p.45).

Já Porfírio relata que foi um sacerdote quem pela primeira vez comeu carne animal, ato que lhe teria valido como castigo ter sido precipitado do alto de um rochedo por ordem de Pigmalião. Também as Leis de Draco (621 a.C.) determinavam que os deuses deveriam ser venerados com a oferenda de frutos e de bolos de cereais³ e Pitágoras (552-496 a.C.), que defendeu serem os animais habitados por almas como as humanas, recusava consumir carne de animais ou estar sequer próximo dos que caçavam e matavam (PORPHYRY, 1823). Eudoxus, no Segundo Livro de sua *Descrição da Terra*, escreve que Pitágoras praticava a maior

2 Esta pesquisa prossegue o estudo “Meat and its Risks: Dietary Practices, Sustainability, and Ecocinema” integrado na edição *Anthropocene Ecologies of Food: Stories from the Global South*, Routledge (no prelo).

3 Determinações de Draco, “Let this be an eternal *sacred law* to the inhabitants of Attica, and let its authority be predominant for ever; viz. that the Gods, and indigenous Heroes, be worshipped publicly, conformably to the laws of the country, delivered by our ancestors; and also, that they be worshipped privately, according to the ability of each individual, in conjunction with auspicious words, the firstlings of fruits, and annual cakes. So that this law ordains, that divinity should be venerated by the first offerings of fruits which are used by men, and cakes made of the fine flour of wheat.” (PORPHYRY, 1823, p.169-170).

pureza e ficava chocado com todo o derramamento de sangue e morte. Além disso, não só se absteve de alimentos de origem animal mas nunca, de forma alguma, se aproximava de açougueiros ou caçadores⁴. Sextus Empiricus (207), descreve a posição de Pitágoras em *Against the Physicist*,

Pitágoras e Empédocles e toda a multidão dos filósofos italianos declaram que temos uma certa comunidade de interesses, não só uns com os outros e com os deuses mas também com os animais irracionais. Porque há um só espírito que permeia todo o universo como uma alma, e que também nos faz um com os animais. Assim, se os matamos e comemos a sua carne estamos a agir de modo errado e a cometer um sacrilégio, porque estamos a destruir os nossos.

Essa ética alimentar foi assumida também noutros territórios. O imperador Ashoka (304 a.C. – 232 a.C.)⁵, um dos mais antigos governantes vegetarianos de que há registo, foi determinante na escolha dietética de não consumo de animais no seu vasto reino. Terceiro rei da dinastia indiana Mauryan, os seus editais estão gravados em grandes rochas espalhadas por mais de trinta locais na Índia, Nepal, Paquistão e Afeganistão. Mediante as suas práticas de governo, providenciou a mais antiga lista de espécies protegidas conhecida; defendeu o bem-estar para os seres vivos,⁶ o não assassinio de seres vivos,⁷ a proteção dos animais e a

4 “7. These accomplishments are the more generally known, but the rest are less celebrated. Moreover Eudoxus, in the second book of his *Description of the Earth*, writes that Pythagoras used the greatest purity, and was shocked at all bloodshed and killing; that he not only abstained from animal food, but never in any way approached butchers or hunters.” (PORPHYRY, 1920).

5 O rei/imperador Asoka, que viveu entre 304 e 232 a.C., auto-denominado Amado-pelos-Deuses, Rei Piyadasi, foi imperador da dinastia Maurya que ocupava o presente Paquistão, Afeganistão, Bangladesh e os estados indianos de Assam a leste, Kerala a sul e Andhra a norte. Reinou entre 274 e 232 a.C.. Esquecido durante cerca de 700 anos, foi “descoberto” com a tradução da literatura indiana pelos académicos europeus do sec. XIX, embora só em 1915 tenha sido possível dar início à reconstituição do seu trajeto e história admiráveis (DHAMMIKA, 1994).

6 “A bondade para com os seres vivos deve ser forte.” (DHAMMIKA, 1994 [*Minor Rock Edicts*, 2]).

7 “[...] não matar seres vivos” (DHAMMIKA, 1994 [*The Fourteen Rock Edicts*, 11]).

plantação de árvores para benefício de humanos e não-humanos⁸, e a provisão de poços e tratamentos médicos para os animais⁹. Na simpatia e empatia com as necessidades dos outros animais, reconhecia o dom de uma visão espiritual “The gift of spiritual insight, too, has been bestowed by me in various ways, and for two-footed and four-footed beings, for birds and denizens of waters, I have ordained manifold kindnesses up to the boon of life.” (MOOKERJI, 2007, p.175).

Asoka converteu-se ao budismo e ao vegetarianismo e, seguidor da doutrina da não-violência *ahimsa*, suprimiu as caçadas e restringiu as matanças de animais em todo o seu vasto império. Terá sido o primeiro a proclamar: “Here (in my domain) no living beings are to be slaughtered or offered in sacrifice”(DHAMMIKA, 1994 [*The Fourteen Rock Edicts*, 1]).

Apesar das inscrições em rocha do período de Ashoka at Kandhahar (Shar-i-kuna), sec. III a.C., descobertas em Kandhahar no Afeganistão, em 1958, terem desaparecido do Museu de Kabul – onde durante anos foram preservadas –, resta a transcrição do texto gravado em aramaico e em grego, atestando o quanto o exemplo de Asoka influenciou os hábitos alimentares e comportamentos dos que eram por ele governados:

Ten years (of reign) having been completed, King Piodasses (Ashoka) made known (the doctrine of) Piety to men; and from this moment he has made men more pious, and everything thrives throughout the whole world. And the king abstains from (killing) living beings, and other men and those who (are) huntsmen and fisher-men of the king have desisted from hunting. And if some (were) intemperate, they have ceased from their intemperance as was in their power; and obedient to their father and mother and to the elders, in opposition to the past also in the future, by so acting on every occasion, they will live better and more happily. (A ANCIENT HISTORY ENCYCLOPEDIA, 2012)

8 “Os regulamentos Dhamma que tenho dado são de que vários animais devem ser protegidos [...] é por meio da persuasão que o progresso através do Dhamma tem tido um maior efeito em relação a inocuidade para com os seres vivos e a não-matança de seres vivos. [...] Eu plantei figueiras para que possam dar sombra a animais e a humanos [...] Eu fiz lugares de rega para o uso de animais e de humanos. (DHAMMIKA, 1994 [*The Seven Pillar Edicts*, 7]).

9 “Ao longo das estradas escavei poços e plantei árvores para o benefício de humanos e animais. [...] em toda parte Amado-pelos-Deuses, o Rei Piyadasi providenciou dois tipos de tratamento médico: tratamento médico para os seres humanos e tratamento médico para os animais.” (DHAMMIKA, 1994 [*The Fourteen Rock Edicts*, 2]).

A afirmação de um mundo em que tudo prospera, remete para a vastidão desse imenso reino de Asoka, estabelecendo uma relação causal entre a abstinência de captura e consumo de animais, e a prosperidade e felicidade dos que assim procediam.

Alguns séculos mais tarde, Plutarco (46-126 d.C), em *Bruta Animalia Ratione It (Os Animais são Racionais)*, afirma através da sua personagem Grillus, que a alma dos animais não-humanos é mais pura do que a dos humanos. Também em *De Sollertia Animalum (Da Inteligência dos Animais)*, defende que os animais terrestres ou marinhos, possuem *logos* em maior ou menor grau (PLUTARCO, 2012, 959A-968A-996B). E, em *De Esu Carnium (Do Consumo de Carne)*, faz uma apologia do vegetarianismo que se assenta no reconhecimento de que os animais possuem inteligência e imaginação, sugerindo que lhes seja aplicado o princípio da filantropia e da generosidade. De modo similar, Plotino (205-270 d.C.), mestre de Porfírio (232-304 d.C.), partilha nas *Enéadas* – organizadas pelo seu discípulo –, que “[...] é incorrecto negar a bem-aventurança da vida a qualquer ordem de seres vivos apenas por critério do humano. Embora não possuam o mesmo nível de razão que os humanos, é absurdo negar-lhes a posse da mesma, pois, se assim fosse, seriam incapazes de cuidar dos seus filhotes” (PLOTINUS, 2007, p.46). Recorda Porfírio,

Aprendemos, portanto, que Triptolemus foi o mais antigo dos legisladores atenienses, de quem Hermippus, no segundo livro de seu tratado sobre Legisladores, escreve o seguinte: ‘Diz-se que Triptolemus estabeleceu leis para os Atenienses. E o filósofo Xenocrates afirma que três dessas suas leis ainda permanecem em Elêusis, as quais são, Honra teus pais; Sacrifica aos deuses dos frutos da terra; Não injurias animais’. (PORPHYRY, 1823, p.168-169)

Consequentemente, prossegue, duas delas estavam devidamente instituídas. As *Leis Escritas de Manu*, redigidas em sânscrito entre 200 a.C. e 200 d. C. e que se constituíram como forma de organização do mundo hindu, postulam que abstinência do consumo de carne “[...] enables a man to become free from the powers of Darkness” (ORT, 1967, p.131).

O alimento, enquanto origem de pecado e de infelicidade humana, está também presente na tradição cristã, tal como o jejum, enquanto método de purificação. Teixeira Rego (1989, p.32), concluiu ser a carne o fruto proibido na origem da queda de Adão e Eva, substituindo assim a leitura bíblica mais comum (e de tradução literal) da maçã ou *fruto* proibido de origem vegetal. A ser assim, se a interpretação antiga e tradicional fosse tal como Rego suspeita, teria tido forte impacto e influência ao longo da História nos hábitos alimentares das comunidades religiosas, com a propagação de uma dieta alimentar não carnívora no vasto mundo evangelizado. A esta hipótese sobrevém a interrogação sobre quando, por que e por quem essa informação teria sido ilidida.

Diz o Génesis que o homem era inicialmente frugívoro [...] depois da queda, teve o homem de trabalhar para viver, de suar o seu rosto [...] Todos os mitos do pecado original, como veremos, atribuem a queda ao uso de um alimento novo. [...] É evidentemente a uma mudança de regime que o mito se refere, porque um novo alimento, dentro do regime seguido não poderia ter tanta importância. [...] Sabemos, porém que o antropóide era frugívoro, pelas razões já expostas; logo, essa mudança de regime foi da fruta para a carne. (REGO, 1989, p.32)

E, se bem que a Pré-História nos presenteie com a imagem do humano caçador e pescador, sabemos cientificamente que o aparelho digestivo desse antepassado frugívoro acompanhou a vida humana até aos nossos dias, bem como uma instintiva e marjoritária repugnância pela carne crua em diversas culturas.

É assim que duas éticas dietéticas distintas caracterizam as práticas alimentares humanas desde esses tempos longínquos. Segundo Porfírio (1823, p.101-112), que ressalta a superioridade dos animais não-humanos no que respeita aos sentidos da visão, audição e olfato, já na Grécia do séc. VI a.C. se verificava uma clivagem ética e moral que opunha os estóicos aos pitagóricos, numa divergência de posturas em relação ao tratamento e ao consumo dos outros animais. Sócrates (470-399 a.C) e o seu discípulo Xenofonte (430-355 a.C.) atribuíam ao humano uma superioridade física e psíquica tal, afirmando que Deus teria uma preferência pelos humanos e os outros animais existiriam somente para proveito destes.

Essa oposição antiga que se manteve ao longo dos tempos até aos nossos dias – com a pontuação do vegetarianismo no séc. XX, de que falarei adiante – é a partir do Iluminismo sustentada pelo paradigma mecanicista cartesiano, que determinou serem os animais não-humanos meros autômatos desprovidos de emoções e, doravante, à mercê de qualquer utilidade e devaneio humano – orientação que vem a ser aproveitada pelos interesses do capitalismo e suas macro-economias fundadas no lucro e nas leis de mercado. E quando Herbert Spencer retira a *lei do mais forte* e a *sobrevivência do mais apto* do discurso econômico e as aplica na ciência, promove a ideia de “competição natural” da Natureza e reforça a da superioridade humana sobre as outras espécies, que se generaliza e suporta as maiores clivagens nas relações interespecíficas¹⁰.

Apenas com a viragem para o séc. XXI, a emergência de novas áreas de estudo na etologia e nas neurociências cognitivas, a par com o desenvolvimento de pesquisas prosseguidas na segunda metade do séc. XX, permitem que a problemática Animal seja redefinida e que a senciência dos animais não-humanos seja cientificamente reconhecida por alguns grupos científicos. Pontuada pela *Cambridge Declaration on Consciousness in Non-Human Animals*¹¹, o entendimento das questões intrínsecas ao Outro animal vai sendo reposicionado, bem como das que dizem respeito à integridade dos seus corpos e vidas. Consequentemente, comer animais seguindo a dieta intensiva característica das sociedades de consumo capitalistas hiper-industrializadas, paulatinamente coloca controversos dilemas perante fatos revelados nas últimas décadas ou agudizados de situações anteriormente assinaladas no séc. XX. Concretamente, a variada documentação e os testemunhos que registam

10 Este erro histórico foi comentado por apenas alguns autores. A exemplo, refere Uexkull (1982, p.197): “Foi um erro basilar de Herbert Spencer interpretar o aniquilamento dos descendentes em excesso como ‘sobrevivência dos mais aptos’ para, sobre essa ideia, fundamentar o progresso na evolução dos organismos. Não se trata, de modo algum, de uma ‘sobrevivência dos mais aptos’ mas de uma sobrevivência dos indivíduos normais, em benefício da subsistência imutável da espécie.”.

11 Proclamada em 7 Julho, 2012, na *First Annual Francis Crick Memorial Conference*, no Churchill College, University of Cambridge, a Declaração reconhece “consciência em animais humanos e não-humanos” [<http://fcmconference.org>]. Este reconhecimento tem vindo a ser manifesto por diversos cientistas. Em alguns dos seus estudos mais recentes, António Damásio distingue a consciência autobiográfica da consciência nuclear, afirmando não ser esta última exclusiva da espécie humana, e o mesmo, ainda que de forma elementar, no caso da consciência alargada.

o sofrimento permanente de trilhões de animais na produção industrial agropecuária; os diversos estudos científicos que confirmam graus de consciência e de senciência em animais que desde o cartesianismo se considerava serem desprovidos de capacidade de sentir; e os resultados de pesquisas que assinalam o profundo impacto nefasto da produção de dietas carnívoras industriais na sustentabilidade ambiental, na devastação dos recursos naturais e na emergência climática do Antropoceno. Esses dados vieram assinalar a urgência da ponderação e reavaliação das implicações éticas, ecológicas, políticas e econômicas da dieta animal.

2 ANIMAIS GENTE COMO NÓS

Algumas obras cinematográficas analisam variações deste problema complexo, e o crescente interesse e incidência por esta temática manifesta-se também no aumento exponencial do número de filmes produzidos desde o final do século passado nestes domínios. Numa breve análise, vejamos o enfoque de alguns títulos convergentes nestas matérias:

Meat the Truth, de Gertan Zwanikken e Karen Soeter's (2007), é um documentário que foca o impacto da exploração industrial de carne animal na sustentabilidade ambiental, na devastação dos recursos naturais e na emergência climática, e argumenta sobre o escamoteamento de dados por conveniências econômicas e capitalistas. O filme, apresentado por Marianne Thieme¹², desde o início deixa em aberto que tem algo para revelar, enquanto a encenação se assume como réplica de *An Inconvenient Truth*, de Davis Guggenheim (2006), em diversos aspectos formais. Também o sub-título de *Meat the Truth – A Truth More Than Inconvenient*, estabelece uma alusão direta com o filme apresentado por Al Gore e antecipa o que será deslindado no desenrolar da narrativa.

Thieme deixa bem claro que sabendo que existem outros problemas no mundo para além do bem-estar animal, a sua abordagem será “[...] a dura verdade sobre o que estamos a fazer ao nosso planeta”. E

12 Marianne Thieme, deputada do Partido pelos Animais na Holanda que foi o primeiro país no mundo a defender os direitos dos animais não-humanos em parlamento nacional. Deixou de ser leader do partido em 2019.

essa dura verdade revela um dado importante omitido no famoso filme do vice-presidente dos EUA: as emissões de gases com efeito de estufa produzidos pela totalidade dos veículos motorizados do mundo é inferior às emissões produzidas pela agropecuária industrial!

O motivo que *Meat the Truth* apresenta para a omissão desta informação prioritária, naquele que foi o filme distribuído como principal referência fílmica mundial no domínio ecológico, será o conflito de interesses do próprio Al Gore, desde sempre envolvido nessa atividade econômica enquanto negócio de família. A sequência de abertura do filme atinge um clímax com um grande plano de batida de uma lâmina de cutelo que corta o ritmo acelerado da montagem e corta, na imagem, um naco de costeletas de carne, coincidindo com a explosão de um apontamento musical. A diegese fílmica assim criada provoca uma reação de choque similar ao “salto na cadeira” dos filmes de suspense, parecendo querer remeter para outros cortes necessários: o corte com a mentira e a fraude, com práticas de risco para a sustentabilidade planetária, e com o sofrimento dos animais usados nestas indústrias.

Mas, já algumas décadas antes, Andrej Tarkosvsky apresentará, em 1979, no seu filme *Stalker*, um pequeno diálogo revelador do dilema e constrangimento contemporâneo no que respeita à zona de conforto do consumidor perante tais escolhas e realidades.

“ESCRITOR:[...] É tudo mentira. Estou-me nas tintas para a inspiração. Como posso saber o nome daquilo que quero? Como posso saber que, no fundo, não quero o que quero? Ou que, digamos, não quero, de facto, o que não quero? São coisas fugidias, basta dar-lhes um nome, e perdem o sentido. Este deram-se como uma alforreca ao Sol. A minha consciência quer a vitória do vegetarianismo por todo o Mundo mas o meu subconsciente morre por um bife suculento. E eu? Que quero eu? [...] PROFESSOR: “Dominar o Mundo, no mínimo...” (STALKER, Andrej Tarkosvsky, 1979)

Nesta breve troca de ideias com que pontua a cena do seu filme, Tarkosvsky enquanto remete para a sensibilidade e livre arbítrio de cada sujeito, também enquadra a possibilidade de opções dietéticas, e o reconhecimento de uma consciência ética animal.

Uma outra realidade na relação com a comida e com a morte do animal para provir alimentação é documentada em *Nanook of the North*, de Robert Flaherty (1922), um dos mais importantes documentários antropológicos da história do cinema, que surge inicialmente como um diário de viagem. Flaherty filma um ano de vida de Nanook e a sua tribo na Baía de Hudson, no Canadá, e estabelece um paralelismo entre o humano, o não-humano e a Natureza, em costumes e antigos hábitos de vida que há mais de um século estavam já a desaparecer – e que documenta no seu filme. Nesses tempos idos, o consumo de animais era a única hipótese de sobrevivência neste território longínquo. Esse povo, que Flaherty considerava o mais alegre do mundo, era extremamente dependente da vida selvagem como única fonte de alimentação. O seu território de caça equivalia a um pequeno reino, quase tão extenso como a Inglaterra mas habitado por menos de trezentas pessoas. No interior desértico, se a caça ao veado fracassava, era a morte certa, porque não havia outra comida. Flaherty refere que até o musgo, do qual os veados dependiam e que os esquimós usavam como combustível, crescia apenas em pequenos pedaços de terra, esporádicos. Ao longo do filme, vemos Nanook trocar as peles das presas que capturou ao longo do ano e ficamos a saber quais os animais que matou para comer: raposas do Ártico – monta-lhes armadilhas em buracos na neve e depois leva-as no trenó; uma foca a quem chama de Ojuk, com quem travou uma luta de forças quase iguais, sobre o gelo e debaixo de água, até a família o ir ajudar; uma morsa tomada como presa por quatro homens do clã e cuja companheira regressa à costa para, em vão, a tentar salvar; e sete grandes ursos polares que em lutas corpo a corpo, matou com apenas o seu arpão. Além disso, Nanook exhibe os jovens huskies que transporta consigo e descreve como “a melhor carne de cão de toda a região”. Deitados sobre as peles no entreposto comercial, é entre eles que Nyla, a mulher de Nanook, coloca bem aconchegado o filho Rainbow, de quatro meses, nu, que entre eles se aquece e os acarícia. Nanook mata com os dentes os peixes grandes que pesca entre os blocos de gelo. Sabemos que a família está sempre em busca de comida, deslocando-se consoante as estações do ano para as zonas mais favoráveis. Normalmente, não têm excedentes e frequentemente caçam já esfomeados. Nas caçadas à morsa e à foca, após a morte imediatamente lhes retiram a pele e comem a

carne crua para obterem o máximo de calor e de nutrientes. Esses povos esquimós, sem acesso a vegetais ou cereais, dependiam exclusivamente da carne animal para se alimentarem e que obtinham numa luta que era desigual pela maior capacidade estratégica humana no uso de utensílios como armas. Utilizavam todo o corpo do animal, sem desperdícios – o marfim das presas das morsas era usado para fazer facas, a pele das focas para cobrir os caiaques e as crianças brincavam com barbatanas de foca. Além disso, usavam a gordura animal como manteiga. Flaherty também conta que Nanook morreu menos de dois anos após a conclusão do filme, ao aventurar-se demasiado para o interior à procura de veados. Terá morrido, como muita da sua gente, de fome. Embora estas antigas tribos esquimós não tivessem hipótese de opção por outra dieta que não a carnívora, na maior parte do mundo, a opção existe.

Sendo as escolhas alimentares das atuais sociedades de consumo hiper-industrializadas influenciadas pelo *marketing* ou pelo conhecimento dos processos envolvidos na respectiva exploração, essa informação é frequentemente escondida. Até recentemente era muito escassa a documentação visual e audiovisual disponível sobre as metodologias aplicadas. Um dos raríssimos filmes europeus a registar e exibir essa realidade durante o século XX, é *Le Sang des Bêtes*, do francês Georges Franju, realizado em 1949. O primeiro dado a assinalar é Franju não ter conseguido autorização oficial para a rodagem no matadouro parisiense e as imagens terem sido captadas ilegalmente com a trilha sonora introduzida na pós-produção. A discrepância entre as imagens visuais e a narração em *off* focada na descrição de especificidades técnicas e logísticas torna mais crua a desmesura da violência e da indiferença que acompanham a realidade que documenta. Acerca da experiência da rodagem e preparação do filme no matadouro, Franju revelou, em entrevista concedida em 1984, que ao regressar a casa depois da primeira visita ao espaço, chorou durante dois dias, escondeu todas as facas, e teve vontade de morrer¹³.

A este propósito, Kracauer, em *Theory of Film* (1997), mantendo-se sempre no domínio da experiência estética e sem assumir qualquer juízo ético ou análise da analogia, refere o horror revelado em *Le Sang des Bêtes* e, em seguida, o revelado pelos documentários sobre campos

13 Franju (1992) e Perivolaropoulou (2005).

de concentração (KRACAUER, 1997, p.305-06). Dissertando sobre a ambiências idílicas onde o horror irrompe ou emerge, comenta sobre o filme de Franju que esse “[...] lança sombras profundas sobre o processo normal da vida” (KRACAUER, 1997, p.308).

Entrando também em matadouros e com recurso a câmaras escondidas, *Earthlings*, de Shaun Monson (2005), foca a exploração animal na indústria alimentar, no vestuário, na domesticação, no entretenimento e na pesquisa científica. Monson analisa as ligações com os interesses econômicos, e regista processos bárbaros de manipulação e exploração de bilhões de animais, numa hegemonia que é transversal nas sociedades atuais nos diversos processos de exploração industrial. O retrato fílmico destes sistemas de exploração e consumo, certamente provocaria um choque a Nanook e sua família – é de lembrar que Flaherty visualizava com eles o seu filme à medida que ia sendo revelado. O relacionamento entre o humano e o animal não-humano, o humano que mata para comer, para se vestir e se calçar, para obter óleo como combustível e gordura como manteiga está presente, mas em procedimentos que não poderiam ser mais opostos. Ao assistirmos o filme, facilmente acreditamos numa das suas frases capitais “[...] matar um animal é um acto tão perturbador que se tivéssemos de matar para comer seríamos, quase todos, vegetarianos”. *Earthlings* estabelece semelhanças entre as práticas das unidades de produção de carne intensiva e as práticas dos campos de concentração nazi: na arquitetura dos campos de concentração e dos campos de unidade de produção de carne; no aprisionamento forçado de seres que não têm atitudes ameaçadoras; no confinamento a espaços apinhados até ao máximo de sobrelotação; nas práticas de sujeição à fome, à sede, ao frio, ao calor e à loucura; nas experiências médicas e científicas com amputações, mutilações, testagem de produtos tóxicos, queimaduras com fósforo e até “[...] operações para fazer a mão”; no abandono à morte em agonia e aflição; no uso de câmaras de gás; na “utilidade” destinada aos corpos mortos – que foi também praticada nos campos de concentração nazi, com a pele, cabelo e gordura do corpo humano; nos corpos empurrados como entulho por caminhões e despejados em valas. Um e outro caso apresentam: cativo forçado, prisão, condenação dos seres a uma “sub-vida” anti-natural – violência, crueldade, sofrimento.

Em *Philosophy & Animal Life*, Cavell aponta que a variação das reações ao bem-estar dos animais explorados industrialmente faz pensar que o fato de o acesso à informação existir não significa que a informação seja acedida. Também McDowell ressalva que a difusão do conhecimento sobre a forma como os animais são tratados na indústria não é satisfatória – e sublinha a criação de animais incapazes de andar ou procriar, sem hipótese de qualquer dignidade, destinados às festividades americanas (CAVEL, 2008). E Wolfe, associa a expressão “ficar sem palavras” ao conhecimento das práticas utilizadas nas unidades de produção de carne e matadouros, mas também aos limites do próprio pensamento quando confrontado com tal realidade (CAVEL, 2008).

A redução à condição de mercadoria e de unidade proteica do Animal nos diversos mercados de exploração – da alimentação à moda, do entretenimento à pesquisa científica – remete para o entendimento do animal no mundo ocidental desenvolvido a partir das premissas mecanicistas cartesianas. Mas embora esse entendimento seja generalizado e hegemônico, não é absoluto. Eduardo Viveiros de Castro estabelece um paralelismo entre as sociedades com estes hábitos e práticas, e as sociedades indígenas da Amazônia Brasileira. Nestas sociedades, ele descreve, a grande separação não se estabelece entre animais humanos e animais não-humanos vivos, mas sim entre seres vivos e seres não-vivos, mortos. São sociedades onde a condição humana não é exclusiva do humano, no sentido em que a posse de uma consciência, de uma volição, de intenções, ideias, desejos e vontades, não o são. Os índios entendem que a coisa no mundo mais bem distribuída é precisamente a alma, o fato de todos os seres terem alma e serem potencialmente pessoas. Assim, todos os animais não-humanos “são gente”, por baixo da aparência diferente ou bizarra, e quando não estão a ser observados pelos humanos revelam-se como seres antropomorfos, como pessoas. Possuem alma humana, embora o corpo seja de animal não-humano. “Neste animismo, é a alma que enfusa na Natureza e é o fundo cósmico das coisas. Não é a matéria que constitui o fundo, como comumente nas sociedades em que vivemos mas o espírito. A radiação cósmica de fundo é o espírito” (VIVEIROS DE CASTRO, 2010). A grande mitologia indígena clássica começa sempre por, “Antigamente os animais eram gente como nós, falavam como nós, todos viviam numa situação onde a diferença entre o animal humano

e animal não-humano era virtual” (VIVEIROS DE CASTRO, 2010). Ora, essa filosofia fundamental propõe um universo onde a diferença entre o animal humano e o não-humano originariamente não existe e é o mito que vai narrar os eventos que criaram a especiação, as diferenças entre as espécies e os fatos que conduziram à ocultação da forma humana dos animais não-humanos, tornando-a invisível aos olhos dos humanos¹⁴. Uma vez que a essência humana dos animais está sempre presente, estas sociedades impedem-se de utilizar os animais como coisas, impedem a domesticação. Assim, uma das características da Amazônia é a ausência de domesticação, quer porque a maioria dos animais da Amazônia não é domesticável, quer porque os índios não vêem a relação com os outros animais como uma relação sujeito-objeto, sujeito-coisa, mas sim como uma relação sujeito-sujeito. Uma vez que todos os animais são sujeitos, a guerra com estes sujeitos é possível e a caça é vista como uma forma de guerra. Mas a instrumentalização e humilhação desses outros sujeitos animais, não é possível. Viveiros de Castro salienta que o atual método de fabricação de carne industrial, a transformação do animal em fábricas em condições aviltantes e monstruosas, seria encarado pelos indígenas precisamente como uma monstruosidade. Na verdade, como uma impossibilidade. Criar um animal dentro de uma jaula, sem se poder mexer, sendo alimentado para produzir carne para alimentar humanos, seria algo por demais abominável nestas sociedades.

3 CORPO MEU-TEU-NOSSO – SUSTENTABILIDADE E VÍRUS

As práticas dietéticas seculares e milenares conjugam, alternam ou excluem, as dietas omnívoras, as pescetarianas, as vegetarianas veganas, as macrobióticas e as com redução de produtos animais – macrobióticas, lactovegetarianas e ovolactovegetarianas. Até 1942, o regime vegetariano era denominado de “regime pitagórico” ou “dieta vegetal”. Mas o termo vegetarianismo é duplamente reclamado. Ora, da palavra

14 “Como se o mundo do mito fosse um mundo transparente onde é possível ver através dos seres, os seres humanos que todos os seres são. O mito conta como a forma humana dos animais passa a ser não evidente, passa a ser oculta, como só se revelam como gente para si mesmos ou para especialistas trans-específicos, gente que é capaz de passar de uma espécie para outra como são os *shamans* que são capazes de ver os animais como os animais se vêem, isto é, como pessoas.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2010).

latina “vegetus” que significa vigoroso e enérgico, conceito focado no fortalecimento da energia física e aceitando a vertente ovolactovegetariana. Ora, do filósofo vegano Amos Alcott, a quem remonta pela primeira vez em 1842, o uso de palavra “vegetariano” associado ao consumo exclusivo de alimentos vegetais.

Os grupos organizados que reduzem ou excluem os produtos animais registaram uma adesão crescente desde meados do século XIX. A primeira Sociedade Vegetariana é fundada em Inglaterra em 1847, seguida em 1880 pela *London Vegetarian Society*. Em 1849, surge o jornal *The Vegetarian Messenger* e, nos anos 1880, os restaurantes vegetarianos tornam-se populares em Londres. Em 1850, surge a *American Vegetarian Society*, que a partir de 1851 edita o jornal *American Vegetarian*. Em 1908, foi criada a *The International Vegetarian Union*, primeira organização internacional de vegetarianismo. A *Sociedade Vegetariana de Portugal* foi fundada em 1911, no Porto, com a publicação do mensário *O Vegetariano*, durante 26 anos entre 1909 e 1935, a par de edições em livro sobre naturismo e vegetarianismo. Ainda em 1913 é inaugurado no Porto o Grande Hotel Frutí-Vegetariano, primeiro hotel para a comunidade de praticantes em todo o país. Fotografias ilustravam as edições dos jornais e livros de receitas evidenciando o aspecto saudável do corpo de quem aderira a estas práticas. O interesse crescente na compreensão do efeito dos alimentos no corpo e mente humanas promoveu pesquisas e descobertas desde finais do sec. XIX e as sociedades vegetarianas foram surgindo um pouco por todo o mundo.

Após a II Guerra Mundial, a industrialização da agropecuária intensiva veio permitir o consumo exagerado e a baixos preço de produtos animais e alterar o modelo alimentar das populações ocidentais. A produção industrial, que desde finais do sec. XIX nos EUA tinha apostado no negócio das companhias de gado que ocuparam o território dos índios americanos e das manadas de búfalos, conquistou a Europa e os hábitos mudaram. Simultaneamente, a consciência da realidade nas unidades de produção de carne, dos malefícios para a saúde humana, da inerente crueldade para os animais, e do impacto animal, induziram a uma maior reflexão sobre esta produção e consumo que vem até aos nossos dias.

Contudo, vegetarianos e veganos frequentemente suscitam espanto, rejeição ou ironia por parte de quem pratica uma alimentação carnívora normatizada.

Em *Le Rayon Vert*, realizado em 1986, Eric Rohmer explora o paradoxo desta problemática. Uma parte deste diálogo fílmico replica a situação padrão com que se confronta quem, como Delphine, num almoço com amigos carnívoros, revela que não come carne. A partir desse momento, Delphine torna-se o centro da conversa e os restantes convivas repetida e insistentemente a questionam ao longo da refeição. Se não gosta de carne, se quer que cozinhem para ela outra coisa, se quer um ovo, se quer apenas uma costeleta pequenina, se come laticínios, se também não come ovos, se nunca come carne, se come peixe, se não tem problemas de saúde, se come marisco.... Até que a conversa acaba por se direcionar para o corpo, o corpo próprio humano e o corpo do outro animal. O corpo animal e o corpo vegetal. “Então quando te apresentam uma costeleta de porco, vêes o animal, é isso?” ou “A alface, quando a tiras da horta, está viva. E depois? Murcha, portanto, está morta.” Delphine responde remetendo para a relação entre corpo próprio e o corpo do outro. “Eu não vejo isso assim. Para mim a alface está muito mais longe de mim do que a carne e do que um animal. A salada é como se fosse uma amiga, é ... é mais leve. Os legumes são mais aéreos...”. E o seu interlocutor, que entende instintivamente ao que Delphine se refere, responde: “Não têm sangue. Nem um coração que bate”, e confessa que quando era mais jovem e ia ao talho sentia o mesmo mas ao comprar agora a carne empacotada no supermercado, evitando o confronto com o corpo do Outro, deixa de sentir esse impacto. Delphine sublinha o quanto isso revela de graus de consciência e de ética:

O que prova que é totalmente uma questão de consciência ou não, das coisas. E não acho bem. Porque se comemos carne só por já não termos consciência do que fazemos e da forma como se matou o animal... Esse é que é o erro. Tinhas essa consciência quando ias ao talho, consciência do sangue, da violência... e de súbito, perdeste-a e... mas se a perdes... mas não devemos perdê-la, precisamente.

Tal como Peter Singer comenta, esse exemplo de conversa frequente em refeições que conjuguem sujeitos onívoros e não-onívoros, embora possam ser irritantes ou embaraçosas, possibilitam informar sobre realidades e crueldades de que se pode não ter consciência quando se pratica uma dieta padrão segundo a norma ocidental (SINGER, 2008). Apesar do debate sobre a matéria se ter alargado nas últimas duas décadas, em simultâneo com uma crescente produção de documentários sobre o tema, o esclarecimento público e científico sobre a necessidade orgânica dos humanos consumirem produtos de origem animal dificilmente supera os condicionamentos econômicos da sociedade de consumo capitalista, antropocêntrica e mecanicista – vimos o caso de Al Gore e de *A Truth More Than Inconvenient*. O bem-estar dos animais não-humanos, que a ciência agora confirma serem sencientes, esbarra com um conjunto de contingências e comodidades quer das indústrias instituídas quer dos consumidores. Há ainda a registar oposições compulsivas, recorrentes em variados discursos e tomadas de posição de agentes diferenciados, de difícil compreensão, por vezes quase anedóticas – não fora a pernicioso irresponsabilidade de que enfermam. É o caso do filósofo Roger Scruton, que profundamente antagonizado com a sciência não-humana, promove um discurso especista inflamado e extensivo ao que o contrarie, de que é exemplo ter comprado um porco a que chamou Singer, num movimento de sarcasmo que explorou até à morte (SCRUTON, 2008) – poder-se-ia dizer que a *psicopatia social* tem correspondência numa *psicopatia animal-não-humano*.

Apesar de todos esses fatores, a escolha filosófica e o posicionamento ético de Pitágoras e de seus seguidores na Antiguidade helênica tornou-se um imperativo da sustentabilidade planetária face ao impacto da exploração animal industrial no (des)equilíbrio ecológico. Essa relação causa-efeito é atualmente defendida nos *media* por cientistas que alertam para a imprescindibilidade de redução de consumo de carne na dieta humana.

Contudo, enquanto nos países ocidentais estes debates se multiplicam e é cada vez maior o número de pessoas a tentar reduzir ou a questionar esse consumo, países asiáticos como a Índia – que foi referência no Ocidente de um modelo de sociedade vegetariana –, estão a mudar os padrões para o sentido oposto. E se esse padrão carnívoro se

normaliza em crescendo nessas regiões do mundo, podemos esperar que a produção agropecuária intensiva assuma proporções devastadoras. Os índices populacionais dos países asiáticos fazem temer o pior no impacto ambiental dessa opção alimentar. São dados que se podem antever e prever: o relatório recente da *Asia Research and Engagement Pte Ltd* (ARE), publicado em Setembro de 2018, não deixa dúvidas “Estima-se que as maiores taxas de urbanização e a crescente riqueza nos países emergentes da Ásia impulsionem a procura e consumo de carne e frutos do mar. No entanto, esse crescimento irrestrito terá consequências ambientais e sociais negativas, significativas.”¹⁵ Segundo o relatório, este aumento corresponde a

- um aumento das emissões de gases do efeito estufa CO₂, de 2,9 bilhões de toneladas por ano para 5,4 bilhões de toneladas
- o equivalente às emissões totais produzidas por 95 milhões de carros;
- uma área de solo do tamanho da Índia para produção adicional de alimentos;
- o aumento do consumo de água de 577 bilhões de metros cúbicos por ano, para 1.054 bilhões de metros cúbicos por ano;
- o aumento 44% do uso de antimicrobianos, que matam ou impedem o crescimento de microrganismos, e incluem antibióticos, para 39.000 toneladas por ano.

A avaliação do relatório sobre esse impacto na sustentabilidade ambiental estuda três fatores principais: o uso do solo e da água, as emissões de CO₂ e o aumento da utilização de antimicrobianos. As conclusões prevêem um aumento de 78% no consumo de carne e frutos do mar na Ásia, entre 2017 e 2050¹⁶.

Cumprir referir que a denúncia dos problemas associados à exploração de carne em regime intensivo frequentemente ilide as diferenças

15 The report was commissioned by Hong Kong-based ADM Capital Foundation; see McCarron *et al.* (2018).

16 According to the report, this increase corresponds to an increase in CO₂ greenhouse gas emissions from 2.9 billion tonnes per year to 5.4 billion tonnes – the equivalent to the overall emissions produced by 95 million cars, a land area the size of India for additional food production, an increase in water consumption from 577 billion cubic meters per year to 1,054 billion, and a 44 percent increase in the use of antimicrobials (which kill or prevent microorganism growth and include antibiotics) to 39,000 tonnes per year; McCarron *et al.* 2018.

de uma outra metodologia. Quando realizada em respeito pelos habitats naturais e pelo bem-estar animal, o impacto da criação de animais no solo e nos recursos naturais obtém resultados positivos em alguns estudos. Resultados que são opostos aos que caracterizam a produção industrial que abastece a maioria dos mercados mundiais. Alguma crítica foca na necessidade de indicadores das diferenças entre estas diferentes metodologias e suas implicações éticas e ambientais (WATSON, 2018). Contudo, entende-se que essa não observância seja conduzida pela clivagem na abrangência de casos, pela não aplicação de regulação adequada à metodologia mais abrangente e pela urgência de disseminação de informação e alerta sobre impacto associado.

Outro país asiático com enorme incidência no equilíbrio global resultante do respectivo consumo de carne é a China. Um filme que documenta aspectos da cultura alimentar chinesa, *Alvorada Vermelha*, de João Pedro Rodrigues e João Rui Guerra da Mata (2011), recolhe imagens do quotidiano do Mercado Vermelho, em Macau, semelhantes à maior parte dos mercados atuais na China continental. Sem assumir um posicionamento crítico, regista o comércio de animais vivos e retalhados em vida. Mostra peixes a que o vendedor corta a quantidade que o cliente escolhe e depois mantém vivos nas bancadas, até que um eventual novo cliente compre mais um bocado desse corpo vivo e mutilado, e assim sucessivamente até à morte, com um tempo de vida aleatório – o filme não regista as práticas tradicionais em mamíferos, aves e restantes animais destinados à alimentação chinesa.

Para surpresa dos realizadores portugueses, a *China International Culture Association* proibiu a exibição do filme em território chinês, alegando “This work is likely to cause an uncomfortable sensory experience and negative emotions to chinese audiences”. Proibição e comentário sobre práticas generalizadas na China, que nos trazem ao recente surto de vírus atribuído ao comércio de animais selvagens vivos em mercados chineses.

4 CORPO EM PANDEMIA – MEDO E MUDANÇA

A comercialização de animais selvagens vivos surge na China, em 1980, após a morte de Mao Tse-Tung. Seu sucessor, Deng Xiaoping, numa tentativa de reduzir a fome na população mais pobre, promulga lei que permite aos camponeses a criação e comércio de animais selvagens que muitos consumiam para sobreviver. Curiosamente, essa lei deu início à atual indústria de luxo para gente abastada. Também associada a benefícios terapêuticos sem comprovação científica e em paralelo com o mercado negro de espécies em risco de extinção como tigres, rinocerontes e pangolins, este comércio prospera apesar da Lei de Proteção da Vida Selvagem (CHINA, 1988) existir na China, desde 1988. Sinalizado como estando na origem de outras propagações de vírus, já foi anteriormente proibido para pouco tempo depois ser retomado,

En 2003, cuando el SARS se extendió a unos 30 países y mató a más de 800 personas, estos exóticos mercados también fueron cerrados, aunque las autoridades mandaron a reabrirlos apenas dos meses después, incluso cuando una de las especies comercializadas legalmente allí, los gatos civeta, fueron señalados por la comunidad científica como los transmisores del virus. (LI; CARRASCO, 2020)

Peter Li, professor na Universidade de Houston (Texas) e especialista em leis de comércio animal na China, sublinha que muitos dos vírus que afetam os humanos têm origem noutros animais (LI; CARRASCO, 2020). É o caso da gripe com origem em veados e algumas aves, do HIV com origem em chimpanzés, do ebola que se julga ser proveniente dos morcegos e das variantes de coronavírus. Também Michael Greger estabelece uma relação direta entre doenças humanas da modernidade – como a varíola, a rubéola, a tosse convulsa, a febre tifóide, a varicela, a gripe e a constipação – e a domesticação de animais (GREGER, 2008). Lembra que com a invenção da penicilina e da vacinação, as doenças infecciosas diminuíram em todo o mundo até cerca de 1975, época de explosão da agropecuária intensiva. Desde então, o aumento tornou-se exponencial. Está cientificamente comprovado que o incremento da criação e comercialização de todo o tipo de animais retirados dos seus

habitats e das suas condições naturais de vida está na gênese das doenças contagiosas, epidemias e pandemias humanas.

O novo coronavírus (Sars-CoV-2) – síndrome respiratória aguda grave, coronavírus 2 – foi noticiado na China em 31 de dezembro de 2019 e provoca a doença COVID-19, disseminada em todo o mundo. Até ao momento, a principal suspeita de origem conduz a esse comércio de animais selvagens vivos. Além das repercussões que pode ter na reflexão sobre o consumo de outros animais por via dos riscos de contaminação associados, essa nova doença trouxe uma re-situação do próprio corpo pelas limitações que associa.

Num primeiro tempo, a Organização Mundial de Saúde (OMS) declarou emergência de saúde pública internacional, com interdição de cidades na Ásia e na Europa, isolando os habitantes em quarentenas nacionais. Em 24 de fevereiro, o governo chinês declarou proibição imediata e “abrangente” do comércio de animais selvagens vivos (LI; CARRASCO, 2020). No mercado de Wuhan, identificado como epicentro do vírus e da disseminação, e tomando por referência listas de preços em circulação na internet da China, seriam vendidos vivos, entre outros, tartarugas, grilos, morcegos, pangolins, civetas, ratos, cobras, salamandras gigantes, doninhas, ouriços, lontras e até, filhotes de lobo (MARCHI, 2020). Em 11 de março, o Diretor-Geral da OMS declarou em conferência de imprensa que a epidemia de COVID-19 atingira o nível de pandemia por haver mais de 118 mil casos de infeção em 114 países e 4.291 mortes. Na China, com quase 1,4 mil milhões de pessoas, de súbito, as medidas de contenção da propagação do COVID-19 encerraram 70 mil cinemas, lojas, restaurantes, fábricas, praças públicas e todos os locais passíveis de reunir coletivos de pessoas. Medidas inéditas na história da modernidade. Na província do Ubei, onde se situa Wuhan, mas também noutras províncias, dezenas de milhões de pessoas ficaram confinadas às suas casas durante várias semanas, com autorização de saída temporária para abastecimento de provisões de apenas uma pessoa por cada habitação e uma vez em cada dois ou três dias. Nas primeiras semanas, esse cenário repetiu-se na Coreia do Sul, Irã e Itália para rapidamente alastrar a Portugal, Espanha, França e, por fim, a todo o mundo. A pandemia propagada pela circulação de viajantes contaminados alastrou-se

para Europa, Estados Unidos, Índia, África e gradualmente a todos os territórios habitados. As populações indígenas da Amazônia, expostas ao contato com garimpeiros infectados e sem apoio médico ou qualquer proteção governamental ficaram impotentes para travar o contágio do vírus e o elevado índice de contaminação e morte.

A notícia de ressurgimento de sintomas em pacientes considerados curados – pela primeira vez na China, em 28 de fevereiro – ou o reconhecimento de que doentes assintomáticos podem propagar o contágio aumentaram a imprevisibilidade dos cenários da evolução da doença e o sentimento generalizado de preocupação e medo face às desconhecidas possibilidades de mutação do vírus. Com o recurso a métodos de vigilância tecnológica, a par de um grande investimento em apoio médico, o governo chinês conseguiu controlar a situação com alguma desenvoltura e previu a circunscrição da doença para abril 2020, sendo o primeiro país a conseguir gradualmente *desconfinar* a sua população no início desse mês.

Na esfera privada, as necessidades médicas e a preocupação com a integridade do corpo, rapidamente esgotaram as reservas dos materiais básicos de proteção – máscaras respiratórias e álcool –, tendo a OMS negado a eficiência das máscaras nos primeiros meses, alegadamente para dissimular a escassez de provisões para o elevado número populacional. Um conjunto de outras medidas limitativas do movimento humano ocorreram gradualmente, como o cancelamento de viagens, a suspensão do turismo, o encerramento de escolas e espaços públicos, o cancelamento de eventos desportivos internacionais e festivais, e a criação de zonas de isolamento em espaços profissionais. Medidas que com o aumento da contaminação foram endurecidas com o encerramento de fronteiras e o confinamento das populações ao espaço privado da casa de família. O teletrabalho foi adoptado como medida de proteção sanitária, a telescola como ensino à distância, a vídeo-conferência como ferramenta regular, as transmissões *streaming* nas redes sociais tornaram-se uma prática comum, tal como o recurso a todo o tipo de mecanismos digitais aliados à internet para a difusão de conteúdos culturais e artísticos em pequena e em larga escala.

A tecno-economia tornou-se rapidamente o setor de maior desenvolvimento, com elevados índices de investimento e progresso. A profusão midiática *on-line* registou uma oferta e procura sem precedentes e a diversidade de produtos e estratégias de mercado surpreendeu o curso dos dias.

Na véspera do Dia da Terra, em pleno confinamento da COVID-19, Michael Moore anunciou estar disponível no *Youtube*, durante trinta dias, o documentário *Planet of the Humans*, de Jef Biggs, de que Moore é produtor executivo. O filme provocou choque nos espectadores e uma alargada discussão sobre as energias renováveis com a participação de especialistas (MANN, HAUSFATHER; STONE, 2020). Anuncia que as bioenergias subsidiadas em larga escala como energias renováveis o têm sido apenas de nome. Sustenta que as práticas de exploração de biomassa devastam territórios de florestas essenciais em diversos pontos do globo, com resultados terríveis nos recursos e na biodiversidade, e que são equiparáveis aos da exploração de combustíveis fósseis que pretendem substituir – com uma agravante, de acordo com as antigas classificações ainda juridicamente vinculativas, a avaliação deste impacto tem sido de “emissões zero”. A narrativa prossegue com a ideia de que essa exploração deixa em aberto a possibilidade de negociatas obscuras, já que incendiar florestas facilita a extração da madeira necessária a estas explorações¹⁷. E defende que a sustentação da energia fotovoltaica, eólica e solar depende da exploração de combustíveis fósseis a uma escala que nunca foi divulgada e suficiente para a suspensão destes mecanismos nos moldes em que são praticados. Por fim, advoga que a informação sobre este assunto tem sido escondida e dissimulada ao longo das últimas décadas, com o conhecimento e apoio de grandes grupos ambientalistas. O documentário foca ainda o assunto tabu da sobre-população mundial, que é indissociável do esgotamento dos recursos, e sublinha a ausência de informação e de políticas concretas na gestão deste problema em contraponto com a hiper-produção e o hiper-consumo que são estimulados pela economia mundial.

Diversas vozes se fizeram ouvir apontando a falta de seriedade ao filme de Jibbs, acusando-o de deturpações fatuais graves e informação

17 É um fato o registo de incêndios de grandes dimensões nos últimos anos, como foi o caso na Amazônia, Austrália, Estados Unidos, ou Portugal.

desatualizada, conducentes a um resultado niilista que seria oposto ao pretendido (MCKIBBEN'S; JOHNSON; HJERSTED, 2020) pela intenção ambientalista. A *Films For Action*, que tendo colocado o filme *on-line* sem o assistir, o retirou pouco depois alegando falta de acuidade e de actualidade das informações, publicou o *Films For Action's Statement on Planet of the Humans*, repondo o filme em livre acesso e sublinhando que a literacia nos *media* e o debate crítico são a melhor solução para a desinformação.

O risco de manipulação política e econômica dos interesses ambientais não é uma novidade (DE CASTRO, 2015, p.192, 239, 287, 379). Foi identificado por Gregory Bateson na segunda metade do século XX como canalização das ideias ecológicas para o domínio comercial e político, Dave Foreman classificou-o de “profissionalização” do movimento ambiental, Isabelle Stengers de rentabilização econômica da questão climática e, já no século XXI, Pablo Sólon, de mercantilização da Natureza em que se pode tornar a “economia verde”.

Muitos têm sido os alertas para o perigo de planos estratégicos dissimulados no seio dessa economia, para manobras que são logros morais, éticos e ecológicos, com o objetivo de viabilizar a continuidade das condições do sistema capitalista e dos fluxos de lucro instituídos. Neste momento histórico, os atrasos na consciencialização e na tomada de medidas efetivas promovidos por esse tipo de estratégias podem ter resultados irreversíveis para a vida humana e para a de muitas outras espécies, num futuro muito próximo. Passando pelos governos, organizações e instituições, todos temos de ser pro-ativos e intervenientes na prevenção desses bastidores. Já sabíamos que não basta reciclar, mas também não basta investir em energias alternativas; é preciso uma vigilância atenta sobre o modo como são desenvolvidas. Nunca poderia ser seguro uma confiança cega em estruturas econômicas e políticas comprometidas com o lucro. É necessário antecipar os ardis da “economia verde”.

Resumindo, não são as energias renováveis em si mesmas que são fraudulentas – caminho que Jef Biggs por vezes indica. A aliança desse projeto com os interesses capitalistas comprometidos com o crescimento contínuo e lucrativo é que é uma enormíssima fraude. Se, com a

introdução de tecnologias *amigas do ambiente*, se intenta manter a economia e o consumo em permanente crescimento, então, de fato, não servem para nada. São apenas mais um embuste fatal que compromete o futuro da vida humana e não-humana tal como as conhecemos.

Convém não esquecer que a vida assume muitas formas e o vírus é uma delas. A previsão científica para o futuro da vida no planeta Terra, caso não consigamos travar a destruição ambiental em curso, é de sobrevivência do vivo em estados muito diferentes dos que comumente nomeamos. A vida sobreviverá, mas a espécie humana não, ou não como a conhecemos – talvez, na melhor das hipóteses subsista em híbridos mutantes preconizados por Elisabeth Povinelli (2014) ou apenas na forma de vírus e bactérias.

Manter esse modelo inviabiliza o re-equilíbrio e a sustentabilidade que desejamos. Relaxar à sombra do “calmante” investimento nas energias renováveis, continuando a manter estilos de vida de hiper-consumo, é o caminho para o mesmo fim desolador e letal já anunciado mas agora caprichosamente equipados com tecnologias *amigas do ambiente*. Não há *futuro* se não mudarmos o nosso estilo de vida. É necessário desacelerar a economia, a produção e o consumo. É necessário produzir local e consumir local. Reduzir a exploração das matérias-primas e recursos terrestres. Reduzir o consumo de energia. Reduzir o investimento em tecnologias cada vez mais dependentes de energia. Reduzir os aeroportos, as auto-estradas, as viagens. Suspender novos consumos, novas modas, novos *gadgets*, novos gastos. Substituir o automóvel pela bicicleta e pela caminhada. Substituir o avião pelo ônibus. Reutilizar. É preciso regressar ao básico e ao essencial. Inventar soluções, mecanismos, objetos e estruturas com gasto energético zero. Regressar à terra, ao cultivo e consumo de alimentos locais. Regressar a modos de vida sustentáveis. Integrar esses conhecimentos e aprendizagens em modelos práticos, realistas e aplicáveis nas escolas, ao invés de teorizações afastadas da prática. Ensinar, também fora das escolas, os métodos de sustentabilidade. É preciso pensar local para pensar global e vice-versa. É necessário aliar a ciência e a tecnologia, e a arte e a cultura, no ajustamento das mecânicas adequadas às necessidades reais com base em esforços concretos na resolução dos problemas. É necessário

mudar o paradigma econômico de primazia do lucro, submetê-lo ao imperativo da primazia da honestidade ecológica. É necessário mudar a nossa zona de conforto. É necessário seriedade e responsabilidade com a situação que enfrentamos. Criar novas regras de comportamento são. E passar da teoria à prática.

À parte a polêmica ou por causa dela, o lançamento em acesso livre do *Planet of the Humans* foi eficaz no provocar de uma vaga de discussão e esclarecimentos sobre as energias renováveis, e no alerta para os bastidores da “economia verde”, precisamente no momento em que o debate político mundial se acentua em torno de políticas mais sustentáveis.

5 O MOMENTO PRESENTE

A contaminação continua a progredir e se alastra para um número cada vez maior de países com difícil sustentação médica e sanitária na América, África e Ásia¹⁸. Em fim de junho de 2020, os números apontam para dez milhões de infectados, mais de metade recuperados, e quinhentas mil mortes.

As informações e probabilidades contraditórias persistem, enquanto laboratórios por todo o mundo pesquisam a produção de vacinas para abastecer os mercados mundiais e os departamentos de epidemiologia estudam a imunidade de diferentes grupos etários numa tentativa de controlar a doença e conhecer o vírus. Novos dados podem surgir a qualquer momento. Em 7 de maio, estudo científico revela que o Sars-CoV-2 pode estar presente no sêmen de pacientes com COVID-19 e no de pacientes recuperados, passando assim a doença para o grupo das sexualmente transmissíveis (LI *et al.*, 2020). Em 8 de maio, é publicada pesquisa sobre práticas sexuais entre parceiros que não partilham a quarentena e recomenda-se o uso de máscara, a evitação do beijo, qualquer

18 Simultaneamente, a entrada na segunda fase de reabertura em alguns países da Europa conduziu a comportamentos de risco e não respeito por regras de distanciamento. Uma crescente apologia da estratégia de não-confinamento praticada em países como a Suécia – que aposta na teoria da imunidade de grupo, segundo a qual o total de 2/3 da população contaminada impediria a propagação do vírus – revela antagonismos com a posição oficial de confinamento na maioria dos países da Europa. Entretanto, o corpo coletivo sueco na oposição contesta a estratégia governamental quando enfrentam a maior mortalidade do planeta e a almejada imunidade fica muito aquém do desejado e a economia entra em colapso semelhante às demais.

ato oral-anal ou qualquer outra coisa que envolva sémen ou urina – bem como, tomar banho antes e depois, e limpar o espaço com toalhetes com álcool ou água com sabão (TURBAN *et al.*, 2020). Em fim de junho, novo surto na China confina um milhão e meio em Anxin, próximo de Pequim, e a OMS inclui a Suécia em lista de países onde novos surtos podem sobrecarregar os sistemas de saúde. As notícias imprevistas sucedem-se.

A sexta maior extinção de espécies na Terra está a acontecer nesses tempos antropocênicos inusitados que vivemos, e é o resultado das ações humanas. As mudanças climáticas intensificadas com a revolução industrial no sec. XIX alcançaram agora o ponto de total alteração das dinâmicas básicas do planeta e a análise da exploração animal é indispensável para a compreensão da crise actual. Os animais têm vidas sofisticadas cuja compreensão os humanos não abarcam (BEST, 2020) e a total cegueira sobre as implicações da barbárie humana sobre o que não é humano tem repercussões cada vez mais evidentes.

Não é fatalmente possível saber até que ponto o impacto das transmissões zoonóticas¹⁹ vai afetar e influenciar a opção humana de consumo de carne animal. A violabilidade do corpo desprotegido face a pandemias raras e desconhecidas pode alterar escolhas e modos de vida. O nível de alerta aumenta com a variabilidade dos padrões da doença e os critérios da definição de caso mudam face a novos dados e conjuntos de sintomas. O processo ainda está em curso e as repercussões acontecem no domínio privado, social e económico. No momento em que este artigo é escrito a economia mundial é surpreendida diariamente com novos dados. O Banco Mundial estima que das 14 recessões mundiais que já ocorreram desde 1870, esta seja a pior desde a Segunda Guerra Mundial. A OMS aponta um ressurgimento muito significativo do vírus em trinta países europeus nas últimas semanas e no resto do mundo continua a acelerar para números recorde²⁰.

Enquanto a situação continua preocupante com a retoma económica, a continuação do surto e o desconfiamento, a evolução do acto de comer animais talvez tenha chegado a um ponto de charneira. O nefasto impacto ambiental da produção agro-capitalista na contaminação

19 Transmissões zoonóticas: de animais não-humanos para animais humanos.

20 Vinte de junho registou o maior número de casos de sempre:183.000. Fonte: Executive Digest, 2020.

e degradação dos solos, do ar e na sustentabilidade das condições de vida no planeta, aponta a necessidade de novas directivas. Os riscos associados aos animais explorados, cada vez em maior número e piores condições de vida – quer para suprir a crescente procura do mercado a preços cada vez mais baixos, quer para abastecer uma clientela de luxo, quer para aumento de lucros – aconselha reformular as práticas dietéticas quando se estabelecem elos entre esse sofrimento, essas práticas, e doenças cada vez mais perigosas e perniciosas.

A população mundial duplicou nos últimos cinquenta anos e os cerca de 3.7 mil milhões de 1970, cresceram para 7.7 mil milhões em 2020. Apesar de haver comida em quantidade suficiente no planeta os números são assustadores: 844.131.018 de pessoas passam fome, 1.695.409.466 têm excesso de peso, 760.009.314 são obesos, em média por dia morrem de fome 30.618 – valores de 30 de junho de 2020²¹ – e cerca de um terço dos alimentos produzidos são desperdiçados. Enquanto o número populacional duplicou, o consumo de carne triplicou e a Organização das Nações Unidas para a Alimentação e a Agricultura (FAO) estima que a produção de alimentos terá de aumentar 50% até 2050 para provir os 10 mil milhões de humanos previstos para essa data. Considerando que a produção de alimentos consome cerca de 70% da água potável do planeta, ocupa 38% do solo e é responsável por pelo menos 25% dos efeitos de estufa, o enfoque mundial centra-se agora em estratégias alimentares alternativas à produção agropecuária intensiva tradicional²² com o objectivo de reduzir a falência de recursos.

Tal como tem vindo a ser repetido de diversas formas perante a radical diminuição dos níveis de poluição verificada durante os períodos

21 Worldmeter (2020).

22 Mais de quarenta empresas apostam na agricultura celular, sendo a indústria alimentar uma das que mais investe na investigação neste momento. A pesquisa de substitutos de carne animal pretende suprir as crescentes necessidades alimentares. As pesquisas encontram-se em fases de desenvolvimento e validação, antes de serem colocadas no mercado a preços acessíveis – a exemplo, a *prova de conceito* de hambúrguer produzido mediante o cultivo de células animais em laboratório e apresentado em 2013 com um custo de produção de 250 mil euros, baixou os valores para algumas dezenas de dólares. O objetivo é reduzir a produção agropecuária em modo intensivo e permitir o acesso a dietas alimentares carnívoras, mas com um impacto ambiental e animal muito reduzido face aos números atuais. As propostas incluem carne produzida a partir de células animais, edição genética de plantas não-geneticamente-modificadas, proteínas vegetais que parecem animais, insetos para consumo alimentar e a redução do desperdício alimentar.

de confinamento, estamos num momento charneira na redefinição de práticas e estratégias urgentes com vista a uma política de sustentabilidade eficaz a curto e longo prazo.

A ausência de medidas que travem os processos abusivos em curso e a incógnita sobre o futuro ambiental do planeta e diferentes espécies são incontornáveis. É tempo de questionar a repercussão e prossecução do Capitaloceno neste tempo Antropocênico. Diversas vozes, entre as quais me incluo (DE CASTRO, 2020), colocaram e insistem na interrogação sobre como reter e implementar os aspectos positivos que o presente risco de contágio e confinamento infligiu às sociedades em que vivemos. Como impedir que com a retoma econômica e o “regresso à normalidade”, regressem os anteriores sistemas de consumo e produção com os mais-do-que evidentes sintomas de esgotamento dos recursos da vida planetária e das espécies. É imperativo recusar o retorno aos mesmos e identificados erros do “passado” e aos modelos que nos conduzem em velocidade acelerada para uma distopia climática sem precedentes. Teme-se a continuação de metodologias comprovadamente erradas no processo de retomada econômica, e a revalidação de objetivos que foram temporariamente suspensos e não servem o futuro planetário desejado. Exorta-se a reflexão, a discussão e a tomada de consciência, com dados e fatos. Procura-se fazer a diferença e concretizar mudanças pela palavra, pela presença, pela criação, pela ação. Bruno Latour criou um “inventário para ajudar ao discernimento” para que cada qual avance com um conjunto de auto-questões como ponto de partida. São questões que imediatamente assomam à ideia de quem queira pensar ou discutir o assunto em torno de um ponto principal: quais as atividades atualmente suspensas e que gostaria que não fossem retomadas? Permitem pensar sobre aquele que é um dos momentos mais determinantes da vida no planeta. Quer no risco, quer na possibilidade. Também Donna Haraway questiona o que deve ser feito e “Como é viver em tempos de possibilidades, quando há apenas um ano muitos de nós pensavam que

nada era possível?”²³ e Isabelle Stengers prioriza a surpreendente grandeza da ação local-global com imperativos no crescimento econômico que o vírus conseguiu, e que a ameaça de desastre climático em curso, também global e previsível, nunca tinha conseguido: “O sucesso do vírus provocou o inconcebível”, conclui²⁴.

É inegável que as manifestações evidentes jamais serão esquecidas. A situação excepcional vivida no mundo durante estes meses, permitiu testar numa dimensão global, possibilidades ditas impossíveis fora de um quadro utópico: restrição da produção e do consumo a bens essenciais, suspensão do modelo de progresso em permanente crescimento, redução da exploração com risco ambiental, paralisação de tudo o que é supérfluo. Com isto, a poluição atmosférica baixou a níveis há muito não vistos em todo o mundo, o planeta respirou e as outras espécies tranquilizaram. Golfinhos regressaram ao rio Tejo, peixes e medusozos nadam agora nos canais de Veneza e diversos animais selvagens surgiram nas cidades vazias de todo o mundo.

Não há informação precisa sobre o impacto desta “paragem” nos habitats naturais diferenciados, mas segundo informação divulgada pelo *Center for Research on Energy and Clean Air*, em abril registaram-se na Europa menos onze mil mortes por poluição, das quais menos

23 “We are living in dangerous but also generative transformational times at the confluence of (at least) 3 emergencies: 1) COVID-19 pandemic (not to mention other diseases of both humans and nonhumans rampaging through the living world), but also in the midst of powerful emergent practices of collective care and refusal of death-denial and transcendentalism; 2) racial capitalism/neofascism run rampant, but also anti-racist & indigenous justice&care movements surging in the context of world wide economic & environmental crises; 3) multi-species extermination/extinction/genocide in the web of climate injustice, extractionism, and catastrophe capitalism, but also widespread revulsion at human exceptionalism and growing affirmation of the earth & earthlings of powerful kinds. Science and technology matter in all of these. *Science for the People* has never been more relevant (especially if the “people” are both human and more than human). No more business as usual. These times are more dangerous than ever, but maybe, just maybe, there is a chance for something better. So, the old question for the left, what is to be done? “That’s what I want to talk about. What is it like to live in times of possibilities, when just a year ago many of us thought nothing was possible?” (HARAWAY, 2020).

24 “Ce qui, pour le virus, est l’accomplissement de sa vocation première et dernière, a réussi à susciter ce qu’a été incapable de provoquer une menace qui, elle, est globale et prévisible : celle du désastre climatique dont les signes avant-coureurs se multiplient aujourd’hui. Certes, des catastrophes se succèdent désormais, imposant le fait qu’il y a «comme un problème», mais il semble entendu que celui-ci devra se résoudre dans le respect de l’impératif de croissance. Quoi que ce soit d’autre est inconcevable. La réussite virale a pourtant provoqué l’inconcevable.” (STENGRERS, 2020).

seiscentos e nova em Portugal que registou o maior impacto de menos 58% de Dióxido de Nitrogênio (NO₂). Outros impactos incluem menos seis mil novos casos de asma em crianças e ao menos seiscentos nascimentos prematuros. Não restam dúvidas sobre a eficácia das alterações produzidas²⁵.

O momento para uma mudança de metodologias que acompanhem a mutação ecológica e a necessidade de transformações inteligentes que não coloquem o lucro *per se* como prioridade, mas sim a sustentabilidade e a própria Terra, está a ser reconhecido na política. Circulam pedidos de uma economia alinhada com o Pacto Ecológico Europeu, o Acordo de Paris, os objetivos de proteção da biodiversidade e os objetivos do desenvolvimento sustentável. Algumas propostas de Resolução do Parlamento Europeu sobre a ação coordenada da UE para combater a pandemia COVID-19 e as suas consequências salientam, em diferentes pontos, o imperativo da proteção ambiental. Insiste-se na necessidade de um Pacto Ecológico Europeu mais profundo e ambicioso; de um pacote de investimento em matéria de recuperação verde verdadeiramente transformador. Surgem solicitações à Plataforma Intergovernamental Científica e Política sobre a Biodiversidade e os Serviços Ecosistêmicos de uma análise rigorosa sobre a relação entre as pandemias provocadas por agentes patogênicos que passam de animais não-humanos para humanos,²⁶ e a degradação da biodiversidade, a desflorestação e outras alterações na utilização dos solos. O objetivo é informar os decisores políticos sobre estratégias de biodiversidade que minimizem o risco dessas zoonoses (LAMBERTS, 2020). Esses são alguns dos pontos avançados como prioritários no Parlamento Europeu.

Também a consideração de que as alterações climáticas e a contínua perda de biodiversidade e destruição de habitats naturais em todo

25 “The measures to combat the CoVid-19 epidemic have resulted in unprecedentedly dramatic reductions in coal and oil burning and associated air pollution in Europe. [...] Furthermore, our analysis highlights the tremendous benefits for public health and quality of life that could be achieved by rapidly reducing fossil fuels in a sustained and sustainable way. [...] Air pollution levels are plummeting as an unintended result of measures against the virus; this should not be seen as a ‘silver lining’, but it does show how normalized the massive death toll from air pollution has become, and points to what can be achieved if we shift to clean energy. When restrictions are fully lifted, European decision-makers can continue to implement policies to green electricity grids and transport systems in order to clear up our skies so we don’t return to heavy pollution.” (MYLLYVIRTA, 2000).

26 Como a COVID-19, a gripe suína, a síndrome respiratória do Médio Oriente e a SRAG.

o mundo fazem aumentar consideravelmente o risco de doenças zoonóticas; que o surto de COVID-19 não deve, de modo algum, ser utilizado abusivamente como desculpa para os atrasos na resposta à emergência climática e ambiental; e que existe uma necessidade premente de proceder a uma reconstrução ecológica e social da nossa sociedade e da nossa economia após o surto (AUBRY; SCHIRDEWAN, 2020) foram pontos avançados nas Propostas de Resolução do Parlamento Europeu sobre a ação coordenada da UE para combater a pandemia de COVID-19 e as suas consequências.

Apesar desses exemplos no Parlamento Europeu, importa persistir nos esforços para reorientar o sistema e retirar desta experiência trágica os ensinamentos que proporciona. As medidas decisivas continuam sem aplicação. Alguns setores políticos determinantes²⁷ persistem na recusa de qualquer mudança transformadora e na negação da urgência que a impõe. O enfoque na recuperação económica a todo o custo, associado à possibilidade de embustes na “economia verde” são riscos demasiado sérios e justificam a atitude mais cautelosa e insistente. Sob a alçada de vontades económicas e políticas, o negacionismo climático é a face mais evidente de uma manipulação de interesses ambientais que tem viabilizado a continuidade das condições do sistema capitalista e dos fluxos de lucro instituídos²⁸.

6 O CORPO

No domínio do corpo, do corpo do sujeito e do corpo coletivo, e olhando retrospectivamente para os últimos meses, as sociedades de vigilância foucaultianas em que poucos observam muitos (FOUCAULT, 2018, p.219), foram extremadas e é de temer a possibilidade de virem a ser generalizadas em situações futuras similares. O governo chinês destacou-se no uso de medidas draconianas de controle, mediante o uso de

27 *eg.* USA.

28 A agnotologia, conceito com que James Proctor designou a produção deliberada de ignorância que funcionou maravilhosamente na promoção do tabaco, do amianto e na ocultação dos campos de extermínio durante a Segunda Guerra Mundial, deixa a sua marca mais recente na negação climática, com empresas petrolíferas a encomendar estudos científicos com esse propósito. A par da ignorância que promove e sustenta, essa manobra de conveniências explora a imagem e *marca eco* com artifício e embuste.

tecnologias de ponta invasivas, como é o caso de câmaras de reconhecimento visual, tecnologias digitais e aplicações informáticas de rastreio do movimento de cada corpo humano. Estas foram assumidas como o procedimento correto para monitorizar pessoas infectadas, restringir a movimentação e impedir o alastramento do vírus. Aproveitando o alcance e o resultado das medidas, o Partido Comunista Chinês auto-validou-se por vigiar e controlar de forma inédita as suas populações e os respectivos corpos. Apesar de pressões no sentido da globalização desse tipo de tecno-vigilância, o uso não se generalizou globalmente, enfrentando a violação de direitos humanos associada a esse tipo de práticas. Contudo, a eficácia do método impulsionou a criação de aplicações informáticas – voluntárias – que sendo usadas nos telemóveis permitem monitorizar a propagação da contaminação. Trata-se de uma partilha inédita com acesso de informação sobre o corpo próprio e o corpo do outro; uma tecnologia em fase de experimentação no momento presente em que a incerteza sobre a expansão da pandemia se mantém.

Em termos históricos, as medidas extremas de limitação do corpo durante a rápida propagação e disseminação do COVID-19 apenas encontra paralelo com a situação vivida durante a Peste Negra na Idade Média e com a Gripe Espanhola ou Pneumônica – como foi denominada em Portugal –, em 1918. Objetivadas na restrição de movimentos, na redução de contatos humanos, no confinamento e no isolamento, reposicionaram o lugar do corpo humano – ao restringi-lo –, e à dupla dimensão de risco desse corpo – na falta de controle da sua contagiabilidade. Reposicionamento que envolve o corpo coletivo – impedido de ajuntamentos ou reunido em valas comuns e em camiões frigoríficos transformados em temporários depósitos de mortos. É o próprio corpo humano nas suas múltiplas valências que é questionado. O corpo é isolado para sobreviver e reunido sem vida. Mas é isolado face a uma ameaça invisível com que inadvertidamente pode entrar em contato apesar de todos os cuidados e, sucumbir.

O medo está instaurado numa escala até muito recentemente não imaginada. O medo do outro, o medo do vírus invisível, o medo de falha nas proteções sanitárias praticadas, o medo de contaminar o próximo, o medo de ser contaminado. O medo instaurado dentro das próprias famílias. Este é um medo que envolve os limites do corpo e a liberdade

do corpo. O medo do toque, do toque no corpo do outro, do toque no próprio corpo e nas superfícies. O medo do ar contaminado. O medo de respirar.

Tal como na década de 1980, quando o HIV limitou e constran-geu determinantemente os comportamentos e liberdades de várias ge-rações através do medo da infecção e contágio do corpo, também agora esse medo regressa, envolvendo aspectos ainda mais restritivos e que se objetificam não já em comportamentos ditos de “risco” – envolven-do práticas sexuais e de toxicod dependência – mas em qualquer contato dito “regular” com qualquer outro ser matéria, ou mesmo sem contato e apenas pela via aérea. É uma situação de ruptura radical com os modos de vida que referenciaram o nosso mundo até ao presente.

A gênese do problema remete para a atitude humana para com o mundo natural, para a exploração e manipulação de outros animais. Saskia Sassen adverte que a presença do vírus se relaciona com o fato de a humanidade ter destruído, arrebatado, construído e ocupado tanto do espaço do mundo que a busca do vírus por uma porção de sangue – e que poderia encontrar outros hospedeiros – não encontra outras alternati-vas face ao excesso populacional humano. E interroga se iremos assistir ao surgimento de cada vez mais vírus (SASSEN, 2020).

É necessário reduzir o impacto humano no planeta. A contaminação coronavírus revela a fragilidade humana face ao mais-do-que-humano – que pode assumir a forma de um simples vírus – e comunica o imperativo de uma mudança no comportamento humano em alteridade. É necessário respeitar e proteger as outras espécies, domínios e elementos. Tal como o Contrato Natural deve substituir o Contrato Social (SERRES, 1990) e o *Homo Sapiens-Amans Eticus* deve re-emergir nesta pós-pós-modernida-de (MATURANA, 2005), o humano predador tem de evoluir para o hu-mano cuidador, com a superação definitiva do conceito de supremacia antropocentrada.

Este é um tempo particularmente *sui generis* para isso acontecer. Pela primeira vez na história da humanidade, a problemática do cor-po próprio mas também a do corpo coletivo é comum e global à escala planetária. Sentida em simultâneo no mesmo tempo histórico. O medo que vivemos em uníssono e a uma só voz é o medo da violabilidade do

corpo pela contaminação do vírus mas é também o reconhecimento da possibilidade de colapso desta civilização hiper-industrializada e hiper-tecnológica, como tantas outras civilizações desenvolvidas, misteriosamente sucumbiram no passado.

REFERÊNCIAS

ANCIENT HISTORY ENCYCLOPEDIA. *Greek and Aramaic Inscriptions by King Ashoka*. 2012. Disponível em: <https://www.ancient.eu/image/259/greek-and-aramaic-inscriptions-by-king-ashoka>. Acesso em: 2 nov. 2020.

AN INCONVENIENT TRUTH. Dir. David Guggenheim. United States, 2006.

ASIA RESEARCH & ENGAGEMENT (ARE). *Charting Asia's Protein Journey*, 4 Sep. 2018. Disponível em: <https://www.asiareengage.com/reports/2018/9/4/charting-asias-protein-journey>; Acesso em 18 fev. 2020.

ALVORADA VERMELHA. Dir. João Rui Guerra Mata e João Pedro Rodrigues. Portugal, 2011.

AUBRY, M.; SCHIRDEWAN, M. Proposta de Resolução do Parlamento Europeu sobre a ação coordenada da UE para combater a pandemia de COVID-19 e as suas consequências (2020/2616 RSP). Disponível em: https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/B-9-2020-0147_PT.html. Acesso em: 2 jun. 2020.

BATESON, G. *Mind and nature – a necessary unity*. London: Flamingo, Fontana Paperbacks, 1979.

BEST, S. From COVID-19 in Trump's America to the Animal Standpoint. *Post-Apocalyptic Life Era Conference 2020*, European Academy of Sciences. Ukraine, 23 May 2020. Disponível em: <http://pale2020.euasu.org/category/videos>. Acesso em: 6 jun. 2020.

CASTRO, I. T. de. *Eu Animal – argumentos para uma mudança de paradigma – cinema e ecologia*. Lisboa: Zéfiro, 2015.

CASTRO, I. T. de. Alvorada Vermelha / Red Dawn, interview with João Pedro Rodrigues and João Rui Guerra da Mata. *Animalia Vegetalia Mineralia*, Lisboa, n.8, 2016–2017, Disponível em: <https://animaliavegetaliamineralia.org/filmes-films>. Acesso em 18 fev. 2020.

CASTRO, I. T. de. Agora Dia da Terra_Urgência Climática_CoVid19_Sustentabilidade (editorial), *Animalia Vegetalia Mineralia*, Lisboa, n.11,

2020-2021. Disponível em: <https://animaliavegetaliaineralia.org/2020-2021>. Acesso em 26 jun. 2020.

CAVELL, S. *et al. Philosophy & animal life*. New York: Columbia University Press, 2008.

CHINA. Law of the People's Republic of China on the Protection of Wildlife. Disponível em: <http://www.china.org.cn/english/environment/34349.htm>. Acesso em: 25 abr. 2020.

DHAMMIKA, B. S. The Edicts of King Asoka. *Bhante Dhammika*, 1994, Disponível em: <https://www.bhantedhammika.net/the-edicts-of-king-asoka>. Acesso em: 11 fev. 2020.

EARTHLINGS. Dir. Shaub Monson. United States, 2005.

EMPIRICUS, S. *Selections from the Major Writings on Scepticism, Man, & God*. 1968. Cambridge, MA: Avatar Books, 1985.

EXECUTIVE DIGEST. OMS alerta para aceleração global da pandemia: 30 países registaram aumentos nos novos casos, 25 jun. 2020. Disponível em: <https://executivedigest.sapo.pt/oms-alerta-para-aceleracao-global-da-pandemia-30-paises-registaram-aumentos-nos-novos-casos>. Acesso em: 26 jun. 2020.

FILMS FOR ACTION..Films for action's statement on planet of the humans – why we took it down. Why we ultimately decided to put it back up (including this note). Plus our critiques and thoughts on the film.”, apr. 25, 2020. Disponível em: <https://web.archive.org/web/20200427013155/https://www.filmsforaction.org/articles/films-for-actions-statement-on-planet-of-the-humans>. Acesso em: 6 jun. 2020.

FOUCAULT, M. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 2018.

FRANJU, G. *Tueurs sans haine*. In: *Georges Franju, cinéaste*. Paris: Maison de la Villette, 1992.

GREGER, M. Dr. Greger told us about coronavirus risk in 2008. Youtube, 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Se9yqWNIG8A&t=3081s>. Acesso em: 6 jun. 2020.

HARAWAY, D. Facebook de Donna Haraway. 2020. <https://www.facebook.com/donna.haraway>. Acesso em: 26 jun. 2020.

HJERSTED, T. Skepticism is healthy, but planet of the humans is toxic – a critical review. *Films for Action*, Apr. 23, 2020. Disponível em: <https://web.archive>.

org/web/20200427013221/https://www.filmsforaction.org/articles. Acesso em: 25 abr. 2020.

JOHNSON, S.. Planet of the Humans` documentary misleads viewers about renewable energy”, *Climate Feedback*, 4 May 2020. Disponível em: <https://climatefeedback.org/planet-of-the-humans-documentary-misleads-viewers-about-renewable-energy>. Acesso em: 6 maio 2020.

KRACAUER, S. *Theory of film*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997.

LAMBERTS, P. Proposta de Resolução do Parlamento Europeu sobre a ação coordenada da UE para combater a pandemia de COVID-19 e as suas consequências (2020/1616 (RSP). *Parlamento Europeu*. Disponível em: https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/B-9-2020-0148_PT.html. Acesso em: 26 jun. 2020.

LATOURE, B. Imaginer les gestes-barrières contre le retour à la production d’avant-crise. *A paraître dans AOC*, 29 mar. 2020. Disponível em : <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/downloads/P-202-AOC-03-20.pdf>. Acesso em: 3 abr. 2020.

LE RAYON VERT. Dir. Éric Rohmer. France, 1986.

LE SANG DES BÊTES. Dir. Georges FRANJU. France, 1949.

LI, D. *et al.* Clinical characteristics and results of semen tests among men with coronavirus disease 2019. *Jama Network Open*, May 7, 2020. Disponível em: <https://jamanetwork.com/journals/jamanetworkopen/fullarticle/2765654>. Acesso em: 3 jun. 2020.

LI, P.; CARRASCO, J. Serpientes, cocodrilos y roedores: por qué China permite la venta de animales salvajes que transmiten virus. *Telemundo*, 25 marzo 2020, Disponível em: <https://www.telemundo.com/noticias/2020/03/25/serpientes-cocodrilos-y-roedores-por-que-china-permite-la-venta-de-animales-salvajes-que-tmna3727845>. Acesso em: 2 jun. 2020.

MANN, M.; HAUSFATHER, Z.; STONE, L. Responding to ‘Planet of the Humans’: An interview with Leah Stokes with contributions from Michael Mann and Zeke Hausfather. *Renewable Energy Magazine (REM)*, 13 May 2020. Disponível em: <https://www.renewableenergymagazine.com/interviews/responding-to-a-planet-of-the-humansa-20200513>. Acesso em: 15 maio 2020.

MARCHI, G. Los mercados chinos repletos de fauna silvestre son un hervidero de nuevos virus”, *The New York Times*, 27 jan. 2020. Disponível em: <https://www.infobae.com/america/the-new-york-times/2020/01/27/>

los-mercados-chinos-repletos-de-fauna-silvestre-son-un-hervidero-de-nuevos-virus. Acesso em: 6 jun. 2020.

MATURANA, H. *El Sentido do Humano*. Chile: Comunicaciones Noroeste Ltda. 2005.

MCCARRON *et al.* *Asia Research and Engagement Pte Ltd (ARE)*, Hong Kong-based ADM Capital Foundation, 2018.

MCKIBBEN'S, Bill. "Response to 'Planet of the Humans' Documentary", *Films for Action*, April 23, 2020. <https://web.archive.org/web/20200427013209/https://www.filmsforaction.org/articles/bill-mckibbens-response-to-planet-of-the-humans-documentary>. Acedido 2020.04.25.

MEAT THE TRUTH. Dir. Gertjan Zwanikken e Karen Soeters. Netherlands, 2007.

MYLLYVIRTA, L. 2020. 11,000 air pollution-related deaths avoided in Europe as coal, oil consumption plummet, *Center for Research on Energy and Clean Air*, Apr. 30, 2020. Disponível em: <https://energyandcleanair.org/air-pollution-deaths-avoided-in-europe-as-coal-oil-plummet>. Acesso em: 26 jun. 2020.

MOOKERJI, R. *Asoka*. 1928. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2007.

MOORE, W. J. *Anthropocene or Capitalocene? Nature, history, and the crisis of capitalism*. PM Press Kairos, 2016. Disponível em: <https://jasonwmoore.com/>. Acesso em: 30 jan, 2020.

NANOOK OF THE NORTH. Dir. Robert Flaherty. United States, 1922.

NOTÍCIAS UNIVERSIDADE DO PORTO. Histórias e memórias dos vegetarianos em Portugal em exposição da U. do Porto, U. Porto, 18 nov. 2019. Disponível em: <https://noticias.up.pt/historias-e-memorias-vegetarianos-portugal-exposicao/>. Acesso em: 7 jun. 2020.

ORGANISATION FOR ECONOMIC CO-OPERATION AND DEVELOPMENT (OECD). Meat consumption, 2019. Disponível em: <https://data.oecd.org/agrouptput/meat-consumption.htm>. Acesso em: 18 fev. 2020.

PERIVOLAROPOULOU, N. Le travail de la mémoire: dans *Theory of Film* de Siegfried Kracauer." *Érudit, Protée, Mémoire et mediations*, v.32, n.1, Printemps 2004. Disponível em: <https://id.erudit.org/iderudit/011024ar>. Acesso em: 16 fev. 2020.

PLANET OF THE HUMANS. Dir. Jeff Biggs. United States, 2019.

PLOTINUS. *The Six Enneads of Plotinus*. Translated by Stephen Mackenna and B. S. Page. London: Forgotten Books, 2007.

PLUTARCO. *Obras Morais* – sobre o afecto aos filhos sobre a música. Tradução do grego, introdução e notas por Carmen Soares e Roosevelt Rocha. Coimbra, IUC: 2012.

PORPHYRY. *Life of Pythagoras*. Translated by Kenneth Sylvan Gutherie, 1920. Disponível em: http://www.tertullian.org/fathers/porphyry_life_of_pythagoras_02_text.htm. Acesso em: 30 mar. 2020.

PORPHYRY. *Select works on Porphyry*: containing his four books on abstinence from animal food. Translated by Thomas Taylor, London: Thomas Rodd, 1823.

ORT L. J. R. *Mani*: a religio-historical description of his personality. Netherlands: E. J. Brill, Leiden, 1967.

POVINELLI, E. Geontologies and the carbon imaginary. *Youtube*. 22 set. 2014. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=YyBLwYfIkE>. Acesso em: 5 maio 2020.

REGO, T. *Nova teoria do sacrifício*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1989.

SASKIA, S. *Fronteiras XXI Que Mundo Vem Aí?* Fundação Francisco Manuel dos Santos, RTP 3, 24 jun. 2020.

SCRUTON, R. Wine – Roger Scruton wonders what wine should accompany Singer the pig. *New Statesman*, 23 fev. 2004. Disponível em: <https://www.newstatesman.com/node/198389>. Acesso em: 7 jun. 2020.

SERRES, M. *Le contrat naturel*. Paris: Éditions François Bourin, 1990.

SINGER, P. *Libertação animal*. Porto: Via Óptima, 2008.

STALKER. Dir. Andrej Tarkovsky. Soviet Union, 1979.

STENGER, I. La science est balbutiante face aux enchevêtrements du vivant. *Le Monde*. Propos recueillis para Antoine Reverchon, publié 19 juin 2020, Disponível em: https://www.lemonde.fr/idees/article/2020/06/19/isabelle-stengers-la-science-est-balbutiante-face-aux-enchevetrements-du-vivant_6043456_3232.html. Acesso em: 20 jun. 2020.

TURBAN, J.; KEUROGHLIAN, A.; MAEYR, K. Sexual health in the SARS-CoV-2 Era. *Annals of Internal Medicine*, 8 May 2020, Disponível em: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC7233185/>. Acesso em: 3 jun. 2020.

UEXKULL Jacob von. *Dos Animais e dos Homens*, Edição Livros do Brasil, Lisboa, 1982.

VIVEIROS DE CASTRO, E. A morte como quase acontecimento. *YouTube*, 2 jul.2010. Disponível em: http://www.youtube.com/watch?v=Zdz8U9_8YVU. Acesso em 16 fev. 2020.

WATSON, K. Soyez écolo, mangez de la viande *Le Point*, 28 out. 2018. Disponível em: https://www.lepoint.fr/debats/soyez-ecolo-mangez-de-la-viande-28-10-2018-2266606_2.php#. Acesso em: 18 fev. 2020.

WORLDOMETER. Disponível em: <https://www.worldometers.info>. Acesso em 25 jun. 2020.

ZHOU, Z.-Y.; HONG-BO, L.; VASANT, P. G. Changing Patterns of food consumption in India and China. *A Planet for life*, 2012. Disponível em: <http://regardssurlaterre.com/en/changing-patterns-food-consumption-india-and-china>. Acesso em: 18 fev. 2020.

MONÓLITOS NEOLIBERAIS, METAMORFOSES PERIFÉRICAS: ESCALA E PRECARIEDADE NO RIO DE JANEIRO E NOS ESTUDOS DA LINGUAGEM

Daniel N. Silva
Branca Falabella Fabrício

INTRODUÇÃO

Neste texto, gostaríamos de pensar sobre escala – sobre modos de mensurar e tornar um objeto de conhecimento ou um feixe de tais objetos socialmente significativos (STRATHERN, 2004; CARR; LEMPert, 2016) – no contexto das reflexões sobre o antropoceno¹. Como Anna Tsing (2015) resumiu, o antropoceno é um conceito recente; ele foi inicialmente proposto em geologia para definir o impacto da ação humana no clima e meio ambiente do planeta – assim, a era geológica atual é chamada antropoceno como lembrete tanto da influência humana no clima e na superfície da terra quanto dos efeitos desastrosos e preocupantes dessa interferência. O termo antropoceno, segundo Tsing (2015, p. 19), é simultaneamente perturbador e conflituoso: “embora muitos intérpretes entendam que esse nome implica o triunfo dos humanos, o oposto parece ser mais acurado: sem planejamento ou intenção, humanos têm bagunçado nosso planeta”.

1 Este texto é uma tradução largamente ampliada e modificada de: SILVA, D. N.; FABRICIO, B. Self-containment and contamination: Two competing circuits of adaptability. In: SILVA, D.; MEY, J. (org.). *The Pragmatics of Adaptability*. Amsterdam e Filadélfia: John Benjamins, no prelo, p. 136-163. Agradecemos à John Benjamins Publishing Company pela autorização da publicação de uma versão em português do texto nesta coletânea. O autor e a autora também agradecem ao CNPq pela concessão de bolsa de produtividade em pesquisa, que tornou possível a realização desta pesquisa.

Em face da crise ecológica global que vivemos, cientistas sociais têm explorado ontologias alternativas: por exemplo, as interações entre espécies diferentes em sua busca por sobrevivência em meio à degradação (TSING, 2015) ou a filosofia ameríndia, cuja atribuição de conhecimento perspectivo a humanos e não-humanos fornece concepções não-utilitárias da natureza, vista como um ser com sentimentos e racionalidade, tal qual os humanos (VIVEIROS DE CASTRO, 2004).

Nosso objetivo aqui é observar a faceta textual desses fenômenos, discutindo como dois modos distintos de *escalar* o discurso e a vida social implicam diferentes projetos e formas de habitar o antropoceno. Como detalharemos adiante, o primeiro modelo de escala que abordaremos é um enquadre ou matriz que imagina a circulação do texto, da fala e de seus objetos de conhecimento como algo que se expande sem modificar as características de design original. Com base em dados que geramos sobre os megaeventos do Rio de Janeiro na década de 2010 e no trabalho de Anna Tsing (2012) sobre escalabilidade, chamamos essa forma de escalar o discurso de “autocontenção”. O segundo modelo, que chamamos de “contaminação”, não se pauta nessa expansão sem modificação de características originais; ao contrário, a contaminação é um projeto não-escalável na medida em que ela está atrelada à singularidade e à indeterminação dos encontros. Um projeto não-escalável é incapaz de viajar sem ser contaminado pelo engajamento ou fricção com outros agentes e textos. Empiricamente, explicaremos esse modelo escalar a partir do diálogo com Mariluce Mariá de Souza e Kleber Silva, dois moradores do Complexo do Alemão que têm realizado um importante ativismo político diante das transformações do bairro na preparação da cidade para os megaeventos.

Nossa entrada no debate sobre o antropoceno é pela porta da racionalidade conhecida como neoliberalismo, tomada aqui como envolvendo um conjunto de discursos, textos e práticas que orientam formas de ser-dizer-fazer. Nos termos da economista Laura Carvalho, o neoliberalismo não é somente uma doutrina econômica, mas principalmente “um instrumento de desativação do jogo democrático. Já dizia Margaret Thatcher: ‘A economia é o método. O objetivo. É mudar a alma’” (CARVALHO, 2018, p. 124). Como dissemos acima, os efeitos do antropoceno podem ser sentidos por todos os humanos. No entanto, são os despossuídos do capitalismo contemporâneo que sofrem os principais efeitos das crises ecológicas

e econômicas. Além disso, no amálgama contemporâneo no Brasil do populismo reacionário de Jair Bolsonaro com o neoliberalismo iconizado por Paulo Guedes², são esses despossuídos que são vistos como culpados de desastres ecológicos. Evidência disso é o discurso de Paulo Guedes em 2020 no Fórum Econômico Mundial de Davos, Suíça, ocasião em que se posicionou como inimigo do Estado de bem-estar social. Na qualidade de membro de um governo populista ultraconservador, alinhado com a política de pós-verdade de Donald Trump, Guedes culpou os pobres em sua resposta às críticas aos números crescentes do desmatamento, ocupação de terras protegidas e incêndios ilegais na Amazônia brasileira. Diante de uma audiência de líderes mundiais, ele disse que são os pobres que estão destruindo o ambiente, motivados pela fome: “O pior inimigo do meio ambiente é a pobreza. As pessoas destroem o meio ambiente porque precisam comer. Eles [pessoas pobres] têm todas as preocupações que não são as preocupações das pessoas que já destruíram suas florestas, que já lutaram [com] suas minorias étnicas, essas coisas” (O PIOR..., 2020). Contrariando evidências criminais e científicas que identificam grileiros e agricultores como os responsáveis por incendiar intencionalmente a floresta no desastre mundialmente conhecido de 2019 (SILVA, 2019), Guedes enquadrou os pobres famintos como os perpetradores do colapso ambiental na Amazônia. É importante notar que o próprio Bolsonaro, sem apresentar quaisquer provas, havia culpado as comunidades indígenas e ONGs pela derrubada de árvores e incêndio da floresta, supostamente para arruinar a sua imagem (BOADLE; STARGARTDER, 2019).

Para muitos cientistas e pessoas progressistas, Guedes e Bolsonaro estavam culpando grupos destituídos por um cenário que não é novo. Bruno Latour (2018) assinala que os piores efeitos do antropoceno já eram sentidos há muito mais tempo pelos residentes das antigas colônias europeias. Em suas palavras, aqueles que tinham optado por “modernizar” o mundo só recentemente experimentaram os riscos iminentes de destruição de ecossistemas inteiros, como assistimos agora com a subida dos níveis do mar, incêndios em florestas tropicais, tempestades e outros efeitos

2 Treinado no Departamento de Economia da Universidade de Chicago nos anos 1970, quando o quadro intelectual neoliberal estava sendo elaborado por professores como Milton Freeman e Friedrich Hayek, Paulo Guedes tem se declarado inimigo do Estado de bem-estar social (ver HARVEY, 2005; COOPER, 2017 e BROWN, 2019, para abordagens mais aprofundadas do neoliberalismo).

das alterações climáticas. No entanto, segundo Latour (2018, p. 21-22), a questão do colapso ambiental sempre esteve à espreita

apenas para aqueles que durante quatro séculos estiveram sujeitos ao impacto predador das ‘grandes descobertas’, dos impérios, da modernização, do desenvolvimento e, finalmente, da globalização. Eles sabiam perfeitamente o que significava se verem privados de terra. E sabiam mesmo muito bem o que significava ser expulso da própria terra. Não tinham outra escolha senão tornarem-se especialistas na questão de como sobreviver à conquista, extermínio, apropriação de terras.

Nas considerações a seguir, propomos uma reflexão que enderece, de um lado, o modelo de negócios que tem se pautado pela expansão de projetos de expropriação do meio ambiente e de direitos em nome do “progresso” e, de outro lado, modos de resistir a isso, pela produção de ontologias alternativas, sobrevivência e esperança. Nosso foco é na dimensão textual-semiótica desses processos e em seus efeitos performativos, i.e., concentramo-nos na observação de como textos agem no mundo social. Continuamos as ponderações narrando os preparativos no Rio de Janeiro para os megaeventos de 2014 e 2016, a partir dos quais detalhamos os dois modelos de escala que mobilizaremos em nossa argumentação. Em seguida, descrevemos o modelo autocontido segundo o qual os jogos olímpicos são escalados, com base em narrativas do Comitê Olímpico Internacional (COI) e de agentes dos negócios ligados aos megaeventos no Rio de Janeiro. Depois olhamos para a resposta a esse modelo monolítico de negócios, detalhando um outro modelo escalar no qual se pautam Mariluce Mariá de Souza e Kleber Silva, com quem Daniel N. Silva vem dialogando em sua pesquisa de campo. Em seguida, cotejamos esses dois modelos e analisamos as possibilidades de ação que eles propiciam.

2. DISCURSOS, TEXTOS E IMAGENS EM CIRCULAÇÃO

Em 2007, o Brasil foi oficialmente confirmado como a nação anfitriã do Campeonato Mundial de Futebol de 2014. Dois anos mais tarde, em 2009, o Rio de Janeiro ganhou a candidatura à sede dos Jogos Olímpicos e Paralímpicos de Verão de 2016. Essas conquistas foram bastante

celebradas. A primeira notícia encheu a nação de êxtase e entusiasmo pela possibilidade não só de reforçar a imagem do país no cenário internacional, mas também de gerar emprego e renda. A segunda foi amplamente sentida como reafirmação da iconicidade do Rio de Janeiro no contexto da então prosperidade econômica que o Brasil vinha desfrutando em face de uma grave recessão global. Aclamados pela mídia corporativa e outros setores do mercado como um “país global” e uma “cidade global”, o Brasil e o Rio de Janeiro, respectivamente, tornaram-se importantes nós na rota transnacional do capital simbólico e financeiro, após décadas de decadência financeira e desigualdades crescentes (GAFFNEY, 2010, 2013; BARREIRA, 2013; BARBASSA, 2015). No entanto, quando a Copa do Mundo e as Olimpíadas se realizaram, uma crescente desaceleração econômica seguida de uma grave crise política atingiram o Brasil. A partir de 2013, cenário de instabilidade política e, desde 2015, a crise econômica fortaleceram a oposição na câmara dos deputados na condução do processo de impeachment contra a presidente, Dilma Vana Rousseff, a mulher que sucedeu Luiz Inácio Lula da Silva na presidência após se destacar por sua atuação como ministra na implementação de muitas das políticas sociais mundialmente reconhecidas do governo Lula. Com o grande apoio da mídia corporativa, da Federação das Indústrias do Estado de São Paulo (FIESP) e das classes médias altas e ricos, o processo de impeachment de Dilma foi considerado por muitos observadores políticos e ativistas de esquerda como um golpe de Estado para expulsar da administração federal o governo de centro-esquerda do Partido dos Trabalhadores – algo que a oposição não tinha conseguido fazer democraticamente em três eleições presidenciais sucessivas (OLIVEIRA, 2019; UCHOA, 2017; GREENWALD; FISHMAN; MIRANDA, 2016; SOUZA, 2016).

Dilma Rousseff foi inicialmente suspensa em maio de 2016, dois anos após a Copa do Mundo e três meses antes de se realizarem os Jogos Olímpicos. Embora ambos os eventos tenham atraído a atenção global, era inevitável que as disjunções nos modos de produção e comunicação da política do país viessem à tona. Um exemplo de tais disjunções é a performance da própria pessoa que foi elevada ao cargo de presidente interino, Michel Temer. Vice-presidente nos dois mandatos de Dilma Rousseff (2011-2014 e 2015-2016), o próprio Temer participou da orquestração do impeachment. Temer se notabilizou como figura de destaque no PMDB, um poderoso grupo político no Brasil desde o retorno do Brasil ao regime

democrático em 1985. Se, por um lado, esse partido havia fornecido parte dos votos necessários para projetos de leis progressistas e redistributivos – tais como o Bolsa Família, um importante programa de transferência de renda e o Minha Casa, Minha Vida, um reconhecido programa de financiamento à moradia –, por outro lado, sempre foi conhecido como um partido sem base ideológica clara que trabalha formando maiorias legislativas para trocar votos por recursos financeiros, às vezes obtidos ilegalmente (FORTES, 2009; NOBRE, 2013; ANDERSON, 2016).

Temer foi vaiado pelo público nas suas tímidas aparições nas cerimônias de abertura e encerramento dos Jogos Olímpicos. Numa das poucas coletivas de imprensa de que participou no evento, Temer falou com insegurança de dentro de uma cerca destinada a mantê-lo à distância dos jornalistas. O jornal alemão *Süddeutsche Zeitung* enquadrrou ironicamente a sua aparição enclausurada nos seguintes termos: “A jaula de ferro no centro de imprensa se apresenta com uma bizarra construção para uma entrada em cena também bizarra. Discursou um dos seres mais medrosos no Brasil atual, Michel Temer, o presidente interino”³ (HERRMANN, 2016).

O medo de Temer de falar aos jornalistas e ao “público” durante o evento indicia um certo modo de fazer política – uma política palaciana, enraizada em duráveis estruturas de poder e alheia a demandas populares. Além disso, esse medo revela uma forma particular de falar sobre essa política. A formação de coalizões políticas do bloco conhecido como Centrão, que seu partido e a sua figura tão bem personificavam, tem sido uma forma de proteger o Congresso Federal e o Senado do Brasil de reivindicações sociais e de impedir mudanças no sistema político. O discurso de Temer foi tão autocontido e limitado por cercas como o tipo de política em bloco que a sua administração projetou como monólito no Brasil, enclausurando-se das transformações que os encontros e debates com a diferença engendram. Dez dias após o fim dos Jogos Olímpicos de 2016, o julgamento de impeachment no Senado retirou definitivamente Dilma Rousseff do cargo. Temer foi então declarado o líder oficial do executivo do Brasil. Seu governo antecipou o choque neoliberal e a entrada dos

3 Em alemão: “Der eiserne Käfig im Pressezentrum stellte sich schließlich als eine bizarre Bühnenkonstruktion für einen ebenso bizarren Auftritt heraus. Es sprach eines der scheuesten Wesen im gegenwärtigen Brasilien, Michel Temer, der Interimspräsident.” (HERMANN, 2016). A tradução do trecho para o português foi realizada por Jacob Bastos, para o portal Brasil 247 (BASTOS, 2016).

militares para além dos setores de defesa no executivo, que marcariam o governo de seu sucessor, o atual presidente Jair Bolsonaro, cuja administração vem aprofundando a crise política e econômica.

A aliança de congressistas de direita de Temer apressou-se a implementar uma série de medidas de austeridade e reformas neoliberais – congelamento da despesa pública durante 20 anos, reforma dos direitos dos trabalhadores orientada para o mercado, reformulação do sistema público de ensino secundário, entre outras – numa demonstração de que suas políticas eram uma aplicação não adaptativa de projetos concebidos em outros lugares do Globo⁴. Em outras palavras, tais como os monólitos, os princípios neoliberais que foram experimentados pela primeira vez na era Pinochet no Chile – estado mínimo, livre mercado, privatização da seguridade social, exploração desregulada dos recursos naturais – têm viajado de forma relativamente homogênea por todo o mundo. No Brasil, o tenso pacto entre um Estado mais forte e uma economia neoliberal que tinha sido promovido pelos governos de centro-esquerda de Lula e Dilma entre 2003 e 2016 deu lugar a um bloco neoliberal austero que, envolvendo a redução das políticas sociais, a violação dos direitos laborais e cortes nos

4 O projeto de um estado mínimo que fornece os meios para o livre mercado e conseqüentemente para as relações sociais, também conhecido como neoliberalismo, parte de um modelo particular de produzir escala para recursos econômicos e semióticos – nomeadamente, pela forma da autocontenção, como definiremos mais adiante nesta seção. Alfredo Saad-Filho e Deborah Johnston (2004, p. 3) afirmam que “[a] característica mais básica do neoliberalismo é o uso sistemático do poder estatal para impor imperativos (financeiros) de mercado num processo doméstico que é replicado internacionalmente pela ‘globalização’”. Em outras palavras, como forma de adaptação de teorias econômicas, o neoliberalismo é um projeto – “o uso sistemático do poder do Estado para impor imperativos (financeiros) de mercado” – que viaja ao redor do globo – “replificado internacionalmente pela ‘globalização’”. O primeiro ensaio de políticas neoliberais teve o Chile como laboratório. David Harvey (2005) comenta que as teorias de Milton Friedman e dos seus colegas da Universidade de Chicago criaram as bases para a implementação de medidas neoliberais no governo de exceção de Augusto Pinochet, o presidente autoritário do Chile entre 1974 e 1990. O general chileno contratou um grupo de economistas da Universidade Católica de Santiago que tinha sido formado em Chicago. Paulo Guedes, egresso de Chicago, fez parte desse grupo. Influenciado pelos ideais desses economistas, e trabalhando em sintonia com o FMI, o governo chileno “inverteu nacionalizações e privatizou bens públicos, abriu os recursos naturais (pesca, madeira, etc.) à exploração privada e não regulamentada (em muitos casos, atropelando as reivindicações das populações indígenas), privatizou a segurança social e facilitou o investimento direto estrangeiro e o comércio mais livre” (p. 8). No entanto, a recuperação econômica que o Chile experimentou inicialmente não durou muito tempo. Uma crise da dívida latino-americana em 1982 afetou profundamente a primeira experiência neoliberal. Em 2019, o mundo testemunhou protestos em massa no Chile, contrários aos efeitos nefastos que a retirada do Estado de setores como seguridade social, saúde e educação promoveu naquela sociedade. Após o teste pioneiro no Chile, Margaret Thatcher e Ronald Reagan encaixariam o monólito neoliberal nas economias britânica e norte-americana. Harvey acrescenta: “[n]ão pela primeira vez, uma brutal experiência realizada na periferia tornou-se um modelo para a formulação de políticas no centro” (2005, p. 9).

salários e vencimentos de funcionários do Estado, viajou sem mudanças da Grécia para o Brasil contemporâneo sob os regimes Temer e Bolsonaro.

Ao mesmo tempo, porém, as ruas do Rio de Janeiro e outras cidades brasileiras testemunharam um clamor político que responde a esse modo de conceber e comunicar a política. Os protestos de junho de 2013, realizados um ano antes da realização do Campeonato Mundial de Futebol no Brasil, são um importante índice da insatisfação do sistema político, da fricção com a diferença e, de forma trágica para alguns, com a cooptação à direita desse movimento por Jair Bolsonaro e a consequente deslegitimação do sistema político de modo mais amplo. Apesar dos riscos à democracia representados por Bolsonaro, que gradualmente emergiu como líder popular à medida que os principais partidos do cenário político tinham sua imagem manchada pelo espetáculo midiático promovido pela Operação Lava Jato, os protestos de junho iconizavam um profundo descontentamento social com a política institucional. Incapazes de encontrar canais para expressar o seu desejo de melhor mobilidade urbana e serviços públicos, bem como o alto gasto de dinheiro público em eventos desportivos à custa do bem-estar social, uma multidão de pessoas se reuniram nas ruas segurando cartazes feitos à mão como “Merecemos melhor educação” e “Queremos escolas e clínicas padrão Fifa”. Embora a resposta populista de Bolsonaro a essas demandas tenha sido “menos Estado”, a maioria das pessoas reunidas naquelas jornadas pediam um *melhor* e mais protetor Estado (CARVALHO, 2020). Ao contrário da aplicação dogmática de princípios neoliberais transnacionais e da autocontenção da política contemporânea no Brasil, os protestos contra os megaeventos fundaram-se no atrito do encontro público com a diferença e na transformação que tais interações friccionais podem produzir. Esse movimento de intensa fricção também se disseminou pelas periferias brasileiras. Em julho de 2013, o pedreiro Amarildo dos Santos foi abordado e levado para averiguação, sem mandado de segurança, por policiais da Unidade de Política Pacificadora (UPP) de seu bairro, a Rocinha. Depois disso, Amarildo nunca mais foi visto. Seu desaparecimento provocou protestos em massa no Rio de Janeiro. O slogan “Cadê o Amarildo?” circulou pelas passeatas de todo o país e, por meio das mídias sociais, atingiu o mundo (ROCHA, 2016). O clamor de justiça por Amarildo se somava ao descontentamento dos manifestantes em relação à ação violenta da polícia naquelas jornadas:

o caráter de seletividade racial do aparelho repressor do Estado, que havia se intensificado com a implantação de UPPs no chamado “cinturão de segurança” (GONDIM *et al.*, 2011) em torno dos megaeventos, isto é, em favelas que compunham o entorno dos grandes empreendimentos imobiliários e esportivos (ver seção 4).

Com base nesse cenário de descontentamento, de ambivalências e, atualmente, de uma trágica aceleração de retirada de direitos, pretendemos neste capítulo entender como os modelos escalares de autocontenção e contaminação se instanciaram e se cruzaram no período em que o Rio de Janeiro se preparava para os megaeventos. Como esboçamos acima, o primeiro modelo, a autocontenção, é uma forma de adaptação ou escalamento do discurso que se revela, contraditoriamente, como um arcabouço ou matriz não adaptável. A operação de autocontenção escala – isto é, mede, pesa, compara e torna um objeto de conhecimento ou um feixe de tais objetos socialmente significativos – a circulação social do texto e da fala como expansível, mas simultaneamente não modificável na expansão. Tsing (2012) posiciona projetos e narrativas de progresso moderno dentro desse quadro de autocontenção. Em sua crítica aos projetos modernos expansionistas que exploraram populações e ecossistemas em nome do desenvolvimento, ela comenta que historicamente “[a] expansão que contou como progresso não permitiu mudanças na natureza do projeto de expansão. O objetivo era alargar o projeto sem o transformar de forma alguma. Caso contrário, [esse modelo] não teria contribuído para a proeza universal imaginada como progresso” (TSING, 2012, p. 506-507). Nos termos de Tsing, o design não adaptável de projetos modernos – como a plantação portuguesa de cana-de-açúcar, as cadeias globalizadas de *fast food* e fábricas de vestuário – ancorou-se na operação conceitual da ‘escalabilidade’⁵, que previa experimentos iniciais em algumas regiões e seu enxerto relativamente inalterado em outras.

Referindo-se ao primeiro projeto escalável da humanidade, a plantação portuguesa da cana de açúcar na Ilha da Madeira e seu transplante para o Brasil colonial, Tsing (2012, p. 513) comenta: “A experiência foi um sucesso: foram obtidos grandes lucros na Europa, e a maioria dos europeus estava demasiado longe para ver os efeitos. O projeto parecia, pela

5 Advinda do universo do marketing, a escalabilidade é a proposta de crescimento de um projeto (de uma cadeia de supermercado, por exemplo) sem alteração nas características originais do design.

primeira vez, escalável. As plantações de cana de açúcar se expandiram e se espalharam pelas regiões quentes do mundo. Os seus componentes contingentes – estoque de plantação, mão de obra não-livre e terras conquistadas, portanto abertas – mostraram como a produção de unidades escaláveis poderia levar a lucros sem precedentes”. Ela acrescenta que essa experiência bem sucedida se traduziu na própria invenção da “modernidade”:

Mesmo agora, vemos um vestígio da plantação em condições que pensamos como modernas. A modernidade é, entre outras coisas, o triunfo da proeza técnica sobre a natureza. Esse triunfo exige que a natureza seja depurada das relações sociais transformadoras; caso contrário, não pode se tornar a matéria-prima da *techne*. A monocultura mostra como: é preciso criar *terra nullius*, natureza sem reivindicações nela enredadas. (TSING, 2012, p. 513)

Esse modelo modernista de escala é por definição autocontido, na medida em que a expansão que importava não era transformadora, mas homogênea e conservadora: a plantação de açúcar arruinou a biodiversidade local, as relações sociais e a coabitação interespecies, privilegiando um modelo econômico que sujeitou populações indígenas, africanos escravizados e uma ecologia diversificada a um projeto homogêneo concebido para beneficiar uns poucos (TSING, 2012, p. 510-515; 2015, capítulo 3).

O segundo modelo, a contaminação, é uma forma diferente de conceber a circulação do discurso. Ela é visível na resposta aos modelos de autocontenção que se intensificaram no Brasil durante a preparação para os megaeventos. Sua visibilidade é ainda maior em protestos como o “Cadê o Amarildo?” e nas colaborações de moradores de favelas com ativistas de direitos humanos, ONGs brasileiras e transnacionais e setores progressistas da sociedade – colaborações que têm gerado, por exemplo, protestos e outras ações contra o assassinato de moradores pelo aparato repressor do Estado. Como detalharemos a seguir, Mariluce Mariá e Kleber Souza estabeleceram uma colaboração estratégica com Nádia Sussman, à época correspondente do *New York Times* no Rio de Janeiro. Com o auxílio de Mariluce, Kleber e outros moradores do Complexo do Alemão, Nadia Sussman (2015) produziu o documentário “In Rio, Pacification without Peace” (No Rio, Pacificação sem Paz), que problematiza a abordagem violenta da polícia em favelas pacificadas. O documentário é centrado no

assassinato do menino Eduardo de Jesus, de 10 anos, que foi alvejado pela polícia enquanto brincava com o celular. Este documentário é um bom exemplo de contaminação como modelo escalar. No documentário, texto, fala, imagem e seus modos de conhecer são dispostos como formas plásticas que se transformam nos encontros. Marcados pela fricção que se produz no contato com a diferença, os recursos linguísticos e semióticos imaginados em modelos de contaminação não viajam homoganeamente nos diferentes domínios sociais; pelo contrário, mudam ou se contaminam ao longo do caminho. Para utilizar o vocabulário de Tsing, a contaminação não se baseia na escalabilidade, na medida em que não é válida em todos os lugares da mesma forma. Em vez disso, essa forma de circulação é não-escalável, uma vez que está embutida na singularidade e indeterminação dos encontros. Um projeto não-escalável é incapaz de viajar sem ser contaminado pelo compromisso, tensão ou choque com outros. Característica dos fluxos contemporâneos de textos e pessoas, a contaminação deriva da “fricção que foi exacerbada pela explosão da comunicação digital” (FABRICIO, 2014, p. 18) e da comunicabilidade (BRIGGS, 2005, 2017; BRIGGS; HALLIN, 2016), ou seja, o mapeamento metapragmático infeccioso da produção, circulação, e recepção do discurso⁶.

Na seção seguinte, discutiremos ações autocontidas que, privilegiando relações econômicas e expandindo sua racionalidade operacional, tratam questões sociais, culturais e esportivas (entre muitas outras) sob a lógica das pressões competitivas de mercado. A preparação para o mundial de futebol de 2014 e os jogos olímpicos ocorridos na cidade do Rio de Janeiro em 2016 exemplifica como táticas de autocontenção entram em ação no planejamento, na execução e na comunicação de megaeventos. Prossigamos.

3 O MODELO OLÍMPICO AUTOCONTIDO NO RIO DE JANEIRO

Um empreendimento moderno por excelência, os Jogos Olímpicos têm sido um modelo econômico e ideológico que se propaga globalmente. Christopher Gaffney (2016), um geógrafo urbano que testemunhou as transformações no Rio de Janeiro para o megaevento de 2016, explica que

6 Vale ressaltar, neste ponto da reflexão, que a *autocontenção* e a *contaminação* não são modelos de escala estanques. Há entrecruzamentos e superposições entre esses modelos.

o modelo olímpico, na sua configuração atual, é um “monólito [que] rola [do Brasil] para a Rússia e Ásia Oriental”, e que o Rio de Janeiro, uma cidade que acolheu os Jogos Olímpicos de 2016 e uma parte importante do Campeonato Mundial de Futebol de 2014, expôs as “relações fortemente interligadas entre os detentores dos direitos dos megaeventos (COI e FIFA), os ‘principais interessados; pelo evento (Coca-Cola, McDonalds, Dow Chemical, Samsung, Hyundai, etc.), os setores de construção civil e imobiliário e os ramos executivos do governo”. Um monólito é uma imagem precisa da autocontenção dos discursos e das estruturas sociais. O *Oxford English Dictionary* (2020) define um ‘monólito’ como “[...] uma estrutura política, empresarial ou social de grande porte e impessoal, considerada como inevitavelmente individual e uniforme”. Considerando que o aparelho econômico indivisível e uniforme do modelo de projeto olímpico requer um modo discursivo de propagação, podemos inicialmente perguntar: Como foram concebidas as narrativas sobre o empreendimento olímpico e as projeções da circulação dessas narrativas de forma a sustentar o evento como necessário e desejável para as cidades anfitriãs e os seus residentes? Uma leitura crítica do website oficial do Comitê Olímpico Internacional (COI) e de suas invocações da história pode nos oferecer um importante ponto de partida.

“Os Jogos Olímpicos são uma peregrinação ao passado e um ato de fé no futuro”. Foi assim que Pierre Coubertin, fundador do COI, concebeu os Jogos Olímpicos modernos em 1894. Ao incorporar mais tarde ‘Citius, Altius, Fortius’ (mais rápido, mais alto, mais forte) como lema olímpico, Coubertin projetou os jogos na era moderna não só como uma viagem pelo espaço e o tempo, mas também como um espetáculo ‘grande’, semelhante ao ritmo rápido da modernidade. Desde então, o COI tem sido responsável pela organização da versão moderna do Olimpismo e pelo desenvolvimento do chamado Movimento Olímpico, do qual é a autoridade suprema. Nessa posição, tem dirigido todas as atividades e decisões que envolvem os jogos além de cuidar e monitorar a sua propagação no mundo por meio de discursos, imagens, símbolos, emblemas, hinos e assim por diante. A circulação de uma multiplicidade de signos é parte integrante de uma construção semiótica que salvaguarda a mencionada ambição de grandeza que, por sua vez, tem sido iterada ao longo do tempo, em todos os jogos olímpicos. Na apresentação dos seus objetivos institucionais, o

website oficial do COI (2020) preserva essa aspiração de uma forma aparentemente intacta.

A primeira página desse ambiente digital, recorrendo a um desenho vertical tríptico, mostra sucessivamente três partes correspondentes – “O que fazemos”, “Quem somos” e “Como o fazemos” – que em conjunto promovem o perfil da instituição como uma “organização internacional independente sem fins lucrativos” cujos principais objetivos são assegurar a celebração regular dos Jogos Olímpicos e promover os valores olímpicos. Compondo uma cena narrativa (ver KRESS; van LEEUWEN, 1996), três imagens – um estádio encenando uma das cerimônias de abertura; uma escultura de bronze de quatro pessoas levantando de forma triunfal o símbolo de cinco anéis entrelaçados para o alto em exaltação (efeito sugerido por uma tomada de ângulo de baixo para cima); e o recordista Usain Bolt, fazendo a famosa pose de “Relâmpago” para um fotógrafo – recontextualizam as ações olímpicas centrais que evocam a tríade “seja forte-alto-rápido”. No fundo da página, como uma coda, a citação das palavras de Coubertin, ao lado de sua fotografia, encerra a narrativa – uma cortina final reificando a ideia de amplitude de espaço-tempo e força do evento. Tal imaginação inicial enquadra a narrativa e o design conceitual de muitas outras seções do website, que continuam a reciclar os valores centrais do COI.

Entre os princípios fundamentais que orientam as “atividades” da comissão, três indicam diretamente a projeção de uma agenda expansionista. São eles:

- cooperar com as organizações e autoridades públicas ou privadas competentes no esforço de colocar o esporte **ao serviço da humanidade** e assim **promover a paz**;
- incentivar e apoiar o desenvolvimento do **esporte para todos**; e,
- promover um **legado positivo dos Jogos Olímpicos** para as cidades e países anfitriões.

Apenas observando os elementos em negrito, é fácil detectar como o “espírito olímpico” é escalado como uma entidade universal e uniforme a serviço da humanidade e a serviço da construção de uma sociedade pacífica (cf. CARTA OLÍMPICA, 2016, p. 11). A magnitude do empreendimento

olímpico é assim considerada como sendo tão ampla que a contribuição positiva do evento para as cidades anfitriãs, países anfitriões e sociedade em geral é considerada como uma consequência natural. Referida como “o legado” em muitos documentos e textos oficiais, a ideia de um patrimônio inestimável está associada ao progresso, avanços, benefícios e desenvolvimentos sócio-estruturais-econômicos para todos, antes, durante e depois dos jogos.

Produzida pelo COI como justificção para os Jogos Olímpicos, essa metanarrativa é monolítica na medida em que é conceitualizada como se disseminando e alcançando diferentes destinos ao mesmo tempo que preserva a sua trama, orientação, componentes estruturais e efeitos de significação. É concebida como um projeto, por assim dizer, para a forma autônoma e não adaptável em que o espírito olímpico deve se espalhar por todo o mundo. Assim, a análise do modo como essa metanarrativa se desloca do COI para os comitês locais pode nos fornecer importantes perspectivas sobre esse fenômeno contemporâneo de autocontenção. Nesse sentido, o site oficial do Rio2016 – a empresa que foi formada para implementar os Jogos Olímpicos Rio 2016 – recontextualizou o discurso do “legado”⁷ como os próprios parâmetros de planejamento para as transformações na cidade. Como uma razão inquestionável para a implementação dos Jogos, o discurso do legado também serviu de escudo contra as críticas, tendo sido recorrentemente utilizado nas negociações envolvendo as transformações na cidade, sem necessidade de outras justificativas para além das consequências benéficas para todos.

Levando-se em conta as narrativas oficiais do COI e do Rio 2016, cabe perguntar como o modelo olímpico foi transposto para outros domínios discursivos. No que se segue, vamos explorar a construção autoconfiante e as ambições escalares desse modelo, concentrando-nos em dois momentos emblemáticos da produção narrativa. O primeiro é um artigo elogiando o legado deixado pelos jogos, “A olimpíada nos deixa como legado a esperança”, publicado na revista *Isto É*⁸. O excerto abaixo é representativo do discurso comemorativo que ancora não só a reportagem da

7 O site oficial da Rio 2020, agora nomeado Rede Nacional do Esporte, está citado nas referências bibliográficas (cf. REDE NACIONAL DO ESPORTE, 2020).

8 A revista semanal *Isto É*, dirigida a uma audiência brasileira de elite, se apresenta como produtora de jornalismo investigativo. Entretanto, vem cedendo a práticas sensacionalistas e denunciastas.

*Isto É*⁹ mas também muitos outros textos midiáticos que cobrem os Jogos Olímpicos.

A olimpíada nos deixa como legado a esperança

01 Enquanto o BRT, como são chamados no Rio de Janeiro os ônibus
 02 com ar condicionado que circulam em vias expressas, avança
 03 rapidamente, um grupo de torcedores brasileiros comemora o ouro
 04 do boxeador Robson Conceição, conquistado minutos antes. Eles
 05 estão felizes, cheios de revigorado orgulho nacional, e cantam
 06 a plenos pulmões palavras que reverenciam o País onde nasceram.
 07 “Brasil, Brasil, Brasil”, gritam, para espanto - e certa inveja
 08 - dos estrangeiros que dividem o coletivo. A cena traduz os três
 09 maiores legados que a Olimpíada deixará. O primeiro diz respeito
 10 às melhorias trazidas para a cidade-sede. Símbolo onipresente
 11 destes Jogos, os BRTs são um avanço e tanto. Confortáveis,
 12 velozes e eficientes, eles percorrem, graças à Olimpíada, 155
 13 quilômetros de vias, devendo atender, após o término das
 14 competições, um contingente de 2,5 milhões de pessoas. O triunfo
 15 de Robson, o primeiro do boxe brasileiro em quase 100 anos de
 16 Olimpíadas, é a imagem perfeita do legado esportivo, a prova de
 17 que os Jogos no Brasil ajudaram a desenvolver modalidades que
 18 andavam esquecidas. O terceiro legado é provavelmente o mais
 19 perceptível. Como há muito tempo não se via, os brasileiros
 20 estão cheios de esperança, felizes com a Olimpíada que foram
 21 capazes de organizar e com a oportunidade rara de desfrutar de
 22 um período luminoso de uma das cidades mais iluminadas do mundo.
 23 A Olimpíada reergueu a nossa auto-estima e varreu para longe o
 24 desânimo político e econômico que paralisou a nação nos últimos
 25 dois anos.

26

27 (...)Na área de transporte, os ganhos são ainda mais evidentes.
 28 Além dos funcionais BRTs, o município recebeu uma nova linha de
 29 metrô, que liga Ipanema à Barra da Tijuca. Se antes o trajeto de
 30 carro levava mais de uma hora, agora é possível ir de uma ponta
 31 à outra, sobre trilhos, em 20 minutos. Também entrou em cena o
 32 bonde VLT (Veículo Leve Sobre Trilhos), que liga a rodoviária
 33 e o aeroporto Santos Dumont a estações de metrô. A cidade
 34 herdará outros benefícios. Após a realização da Paralimpíada,
 35 entre 7 e 18 de setembro, os equipamentos olímpicos começam a
 36 ser desmontados para servir a cidade. O 1,18 milhão de metros
 37 quadrados do Parque Olímpico será fatiado em empreendimentos
 38 residenciais e comerciais, centro de treinamento para atletas
 39 de alto rendimento e ginásios municipais.

As linhas de abertura acima (01-08) – recorrendo a uma técnica de câmera cinematográfica – constroem uma cena narrativa que estabelece o ambiente geral na cidade, um clima de entusiasmo agitado,

9 Texto de Segalla (2016), publicado em 19 ago.

que se estende por todo o país. Essa excitação de longo alcance é logo apresentada por três ações cronologicamente encadeadas (um ônibus BRT aproxima-se, os fãs celebram a medalha de ouro conquistada por um atleta brasileiro, embarcam no confortável veículo e seus aplausos efusivos produzem um sentimento de ressentimento nos passageiros estrangeiros). Essas ações projetam orientações escalares relativas ao lugar e ao tempo. A história não apenas passa da alegria local à exultância nacional, como também transita entre diferentes temporalidades, concentrando-se no Rio antes, durante e depois do evento olímpico. Passado e presente são semiotizados como o oposto um do outro. O primeiro, construído através de um conjunto de signos associados à ideia de angústia e inércia (desânimo político e econômico que paralisou a nação, linha 24; modalidades que andavam esquecidas, linha 17-18), sugere uma fase pré-olímpica sombria a ser ultrapassada e “varrida” (linha 23) em um contexto pós-olímpico. Um presente luminoso (linha 22) e um estado de espírito alegre – indexado por diferentes recursos (revigorado orgulho nacional, linhas 05 e 20; felizes, linhas 04 e 20; cheios de esperança, linha 20; e reergueu a nossa auto-estima, linha 23) – já estão sendo experimentados, no entanto, pelos cariocas e muitos outros brasileiros como resultado de várias melhorias trazidas pelos gastos do governo em infraestrutura na preparação para o megaevento. O BRT, a linha de metrô e o VLT são mencionados como símbolos indiscutíveis e “onipresentes” de evolução e bem-estar de milhões de pessoas e de pessoas que se deslocam diariamente, dentro e fora da cidade. Além disso, para além das melhorias já em curso, o futuro reserva novas oportunidades de desenvolvimento nos setores residencial, comercial e desportivo (linhas 36-39).

O quadro ideológico que sustenta um cenário tão otimista de empresas em expansão enquadra-se bem na agenda expansionista da modernidade, cujas diretrizes equiparam proeza tecnológica, avanço estrutural e crescimento econômico com progresso para todos, um argumento que parece ser suficiente como critério para uma avaliação positiva. É, portanto, através de práticas analógicas, comparativas e

contrastivas que as versões locais dos jogos são perspectivadas, ou seja, projetadas escalarmente, como tendo qualidades e medidas universais (grandes!) – uma realização semiótica que apaga contingências de pequena escala. Caso fossem considerados, os múltiplos acasos que passam a experiência poderiam alterar ou complicar os padrões escalares invocados. Através deste tipo de trabalho textual simplificador, no qual as controvérsias ou tensões são consideradas insignificantes, um modelo prototípico é moldado e disponibilizado para circular amplamente como uma entidade estável.

Vários exemplos de rituais escalares, como o explorado acima, podem ser encontrados em muitos outros textos midiáticos que glorificam a mobilidade urbana e a forte orientação empresarial como sinais incontestáveis de prosperidade presente e futura. Este tipo de retórica pode ser observada, por exemplo, no excerto abaixo, que reconstrói parte de uma entrevista, realizada pela BBC Brasil, com Carlos Carvalho (2015), um promotor imobiliário que, sendo proprietário de 10 milhões de metros quadrados de terreno na Barra da Tijuca, sede do Parque Olímpico, investiu fortemente no projeto Ilha Pura que visava transformar a vila dos atletas em habitação de luxo após os jogos.

BBC Brasil - Entrevista com Carlos Carvalho

01 *BBC Brasil - Um dos pontos polêmicos dos Jogos Olímpicos é o*
 02 *legado que deve ficar para o Rio. Na sua visão, quais devem ser*
 03 *os principais benefícios herdados pela população?*

04

05 Carvalho - A Olimpíada está trazendo essa cidade para todos,
 06 estão integrando o Rio. As obras vão trazer toda a Baixada para
 07 cá, o que vai desafogar a cidade. O legado é incomensurável.
 08 Este espaço privilegiado está recebendo uma infraestrutura
 09 que permitirá um desenvolvimento urbano ordenado, que evite
 10 que o povo sofra por erros urbanos. Tenho a convicção de que
 11 a solução que está sendo dada, se não é a melhor que poderia
 12 ser, sem sombra de dúvidas já alivia em 1.000% o sofrimento
 13 que todos vão ter. Há os BRTs, o metrô, e isso vai ajudar a
 14 Baixada Fluminense você tem mais de 6 mil almas que levavam
 15 mais de duas horas para chegar aqui na Barra e agora, com
 16 o BRT e a Transolímpica, já estão chegando em 40 minutos.
 17 Os Jogos criaram um legado para a cidade que eu acho que R\$
 18 100 bilhões não pagam o que vai se traduzir em benefícios
 19 que todos vão ter. Há os BRTs, o metrô, e isso vai ajudar a
 20 arrumar o espaço do lado de lá (Zona Sul). A Olimpíada, da
 21 forma como chegou, e com as definições que trouxe aqui para o
 22 Rio, foi uma benesse de Deus para a cidade. Os Jogos vão dar
 23 a essa cidade aquilo que ela realmente representa no contexto
 24 nacional e internacional.(...) Eles (Comitê Rio 2016 e Comitê
 25 Olímpico Internacional) vão usar e devolver depois de um ano.
 26 Daí em diante, teremos ali apartamentos com serviços, em
 27 tamanhos maiores e menores. A área é do tamanho de Ipanema.
 28 Vou ter que resolver comercialmente e ver as coisas que a
 29 gente precisa fazer para que as pessoas se interessem a ir
 30 para lá. Tenho que conquistar o cliente. E nós achamos que
 31 isso é que é fazer o lado social: ter a inteligência de
 32 gerar conforto para aqueles que podem usufruir dele. Se não
 33 as pessoas ficam só desejando, mas nunca chegam lá. Temos que
 34 fazer com que aquilo seja um encantamento, que faça com que
 35 muitas pessoas melhorem de vida para poderem usufruir. A Ilha
 36 Pura vai ter os Jardins do Rei. Nós vamos transformar todo
 37 mundo em rei. Estamos partindo para criar as bases para que
 38 uma nova cidade se desenvolva com condições satisfatórias
 39 para os moradores

A resposta de Carvalho à pergunta do entrevistador ilustra um projeto de escalabilidade em construção, um projeto que se move através de escalas como um bloco uniforme, replicando o discurso do legado. Ao posicionar a Barra da Tijuca, e “As obras” (linha 05) que estão sendo desenvolvidas, como medida padronizada em relação às quais os contextos regionais, nacionais e internacionais devem ser avaliados, o empresário esculpe o mundo à sua volta afirmando a enormidade da

herança que aguarda o Rio (“o legado é incomensurável”, linha 07). O seu exercício escalar envolve o ponto de vantagem assumido pela perícia do promotor que é capaz de estabelecer distinções entre um estado anterior de caos urbano – resultado de “erros urbanos” (linha 10) – e o atual “desenvolvimento urbano ordenado” (linhas 09) que retrata o Rio como um local do mundo moderno. Projetando-se como o salvador da cidade, ele justifica a sua construção espaço-temporal reciclando o discurso do investimento na mobilidade (o BRT, o metrô e a via rápida TransOlimpica); apelando à autoridade da quantificação (alivia em 1.000% o sofrimento que o povo vinha tendo, linhas 12; e Os Jogos criaram um legado para a cidade que eu acho que R\$ 100 bilhões não pagam, linhas 17-18); e invocando a intervenção divina (uma benesse de Deus para a cidade, linha 22).

Se os Jogos Olímpicos no Rio são projetados escalarmente como um ato celestial capaz de trazer uma solução para “mais de 6 mil almas” (linhas 19), Carvalho, como indivíduo visionário, também abençoa a cidade com um empreendimento exclusivo (“Ilha Pura”) que pode “gerar conforto para aqueles que podem usufruir dele” (linhas 32). Estes últimos, aqueles que podem pagar pelo conforto, e que podem “usufruir”, (linha 35) são assim comparados às “almas” acima mencionadas como residentes beneficiários de trabalho voltado para “o lado social” (linha 31), apesar do fato de que apenas alguns possam ser transformados “em rei” (linha 37).

Nos relatos acima, o mesmo modelo imperialista, diríamos, é instanciado pela combinação de imagens, expressões, discursos e outros elementos semióticos semelhantes. Juntos, eles criam uma forma de vida que afirma ser tão soberana, evidente e transparente, que produções diversas são totalmente descartadas ou tornadas invisíveis. Tais tipificações grandiosas, que tornam quaisquer particularidades contextuais completamente insignificantes, tinham anteriormente orientado a produção de muitos textos e discursos envolvendo a preparação de outros megaeventos. Na Copa do Mundo de 2014 no Brasil, por exemplo, eles foram amplamente explorados pela retórica subjacente à propagação/justificação do evento e às despesas com transportes, telecomunicações e desenvolvimento urbano. Estavam também presentes quando a Rússia

se preparava para o Campeonato Mundial em 2018 e, mais tarde, quando o Japão se organizava para os Jogos Olímpicos que seriam realizados em 2020. A força desse desenho escalável e autocontido é tão grande que o projeto olímpico ainda está sendo considerado, apesar de todas as provas relativas à impossibilidade de realizar grandes eventos durante a atual pandemia de Covid-19. Os organizadores do Comitê Olímpico, com muita relutância, adiaram a realização dos jogos para o ano seguinte, 2021. A cerimônia de abertura está prevista para 23 de julho de 2021. Subjacente ao discurso de manutenção dos jogos, ainda que adiados por um ano, está a oposição entre perda monetária que viria com um cancelamento versus os supostos benefícios que o torneio trará para a cidade anfitriã. No entanto, apesar da sua difusão insidiosa, há sempre algo de podre no reinado da difusão de modelos. Difundem-se de forma contagiosa, perturbando a imaginação de rotas lineares e independentes que supostamente devem seguir. O caminho é cheio de fendas, desvios, solavancos, surpresas e viajantes inesperados que alteram o itinerário “suave” e as realidades sociais projetadas. Na seção seguinte, vamos examinar um modelo de circulação discursiva que contrasta fortemente com as narrativas neoliberais autônomas que têm sido a nossa “questão de interesse” (LATOURET, 2012, 2005) até agora.

4 UMA RESPOSTA CONTAMINADA AOS MODELOS MONOLÍTICOS

No dia 18 de maio de 2015, em uma disciplina que um de nós ministrava no Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro – uma instituição de prestígio para o estudo da antropologia e um espaço de classe média –, dois palestrantes convidados lideraram as discussões: Mariluce Mariá e Kleber de Souza. Mariluce e Kleber, como preferem ser chamados, são ativistas políticos do Complexo do Alemão, um grupo de doze favelas no Rio de Janeiro onde vivem cerca de 120.000 pessoas. Em sua intervenção na aula, Mariluce e Kleber ofereceram uma narrativa de como milhares de pessoas do Complexo do Alemão e eles próprios sobrevivem no contexto da “pacificação” policial no Rio de Janeiro. As UPPs – um projeto hoje em decadência, em vias de plena desativação (LEITE; ROCHA; FARIAS; CARVALHO, 2018) – faziam parte das mudanças de infraestrutura em preparação aos megaeventos no

Rio de Janeiro. A então nova estratégia de policiamento previa a instalação de unidades policiais permanentes em favelas específicas, com a meta principal de retirar as armas do comércio varejista de drogas. Pelo menos por princípio, o programa se destinava a implementar práticas de policiamento comunitário, iterando o princípio latino-americano de “segurança cidadã”. Construída no contexto do retorno à democracia no subcontinente nos anos 1980, a segurança cidadã é uma filosofia que prevê o policiamento e a segurança no bojo da substituição de modelos autoritários de polícia por concepções democráticas de segurança pública (MESQUITA NETO, 2011). No entanto, como discutiremos a seguir, a prática concreta das UPPs difere de sua filosofia declarada. Em primeiro lugar, em linha com a nossa discussão na seção 2, a criação das UPPs coincidiu com transformações em um segmento do Rio de Janeiro – conhecido como “cinturão de segurança” em torno de bairros nobres e de novos investimentos imobiliários e instalações desportivas (SABORIO, 2013; BARREIRA, 2013; GONDIM, 2011). Em segundo lugar, as práticas das UPPs rapidamente incorporaram entendimentos de espaço social próprios da racionalidade das elites brasileiras. Assentados numa longa história de segregação urbana e autoritarismo, os discursos de elite têm posicionado as favelas como territórios do crime que merecem não um Estado de bem-estar social, mas sim um Estado de guerra. Assim, apesar de a mídia corporativa e seus investidores aclamarem as UPPs como a solução para o problema histórico da segurança pública no Rio de Janeiro, esse projeto de policiamento iterou antigas práticas autoritárias, além de ter significado, na prática, uma reorganização do mundo do crime, que mantém com o mundo público e as polícias uma relação estreita (MENEZES, 2015; MACHADO DA SILVA; MENEZES, 2019; FACINA, 2014; MALAGUTI, 2012).

O jovem casal e os moradores do Complexo do Alemão têm de conviver com uma força policial militar que, em termos gerais, tem violado direitos. Naquela cena de interlocução, o relato de Mariluce e Kleber era oferecido a pessoas que estão posicionadas num espaço social e econômico de classe média que, apesar das suas próprias disjunções, difere das realidades vividas pelos dois – nem o Museu Nacional nem os bairros onde vivem os autores deste capítulo foram objeto de “pacificação”. Nosso ponto de vista é que aquela cooperação estratégica entre ativistas

da favela tinha o intuito de facilitar que suas narrativas cheguem a outras arenas sociais – não como monólitos, mas como objetos narrativos metamorfoseados, entrelaçados com sua própria luta esperançada. Esses fatores, de partida, os impediam de apresentar sua interpretação das transformações da cidade como um bloco uniforme que “se expande sem repensar elementos básicos” (TSING, 2012, p. 505).

Como se sobrevive num território onde o Estado, ao contrário das áreas prósperas e de classe média, se faz presente sobretudo através de suas instituições penais e policiais? Como discursos de resistência à violência – advinda do Estado, dos traficantes, bem como dos arranjos entre ambos – se disseminam para além das fronteiras da favela? Estas questões orientaram o nosso envolvimento com Mariluce e Kleber na aula do Museu Nacional e na interlocução que mantemos com eles. Além disso, tais questões fundamentais conduzem nossa análise da contaminação, tal como Mariluce e Kleber imaginam e regimentam texto e fala.

Essencialmente, Mariluce e Kleber utilizam as redes sociais para comunicar a outros residentes o que se passa dentro da favela. Eles criaram originalmente a página de Facebook “Alemão Morro” para ajudar seu pequeno negócio de turismo na favela e para anunciar notícias e eventos locais a outros residentes. No entanto, como os tiroteios e outras formas de violência aumentaram desde a ocupação militar do Complexo do Alemão em 2010 e a subsequente implantação de quatro UPPs a partir de 2011, a página Alemão Morro tornou-se, nas suas palavras, “fogos virtuais”. Referindo-se a um período pré-pacificação, em que foguetes eram lançados por olheiros do tráfico para sinalizar uma incursão policial iminente, este tropo é um recurso metapragmático que indicia a comunicabilidade (BRIGGS, 2007) de sua militância no território. Briggs sugere que as narrativas se tornam comunicáveis em seu enredamento com meta-narrativas que projetam trajetórias de recepção e convidam as pessoas a ocupar dimensões da vida social de formas particulares. O conceito faz um trocadilho com o sentido médico de “comunicável”: diz-se que uma doença é comunicável quando é contagiosa. Briggs (2007, p.556) combina assim sentidos metafísicos de comunicabilidade como “algo que é prontamente comunicado e compreendido” e os usos médicos do termo, que se referem à “capacidade de propagação dos micróbios”. Esse conceito metacomunicativo sugere que “a comunicabilidade

é infecciosa – a forma como os textos e as ideologias encontram o público e o localizam social/politicamente” (BRIGGS, 2007, p.556).

Para resumir um processo que está longe de ser simples, a comunicabilidade envolve quatro componentes: Primeiro, Briggs (2007, p. 556) assinala que se trata de um processo reflexivo de uso da linguagem, “referindo-se a construções socialmente situadas de processos comunicativos – formas pelas quais as pessoas imaginam a produção, circulação, e recepção de discurso”. Segundo, as cartografias de comunicabilidade estão “situadas dentro daquilo que Bourdieu (1993) chama campos sociais, arenas de organização social que produzem papéis sociais, posições, agência e relações sociais e que moldam (sem determinar) a forma como indivíduos e coletivos são interpelados por tais campos e os ocupam” (BRIGGS, 2007, p.556). Terceiro, as cartografias comunicáveis são “cronótopos (BAKHTIN, 1981), que projetam o discurso como emergindo de lugares particulares (clínicas, laboratórios, unidades acadêmicas, etc.), como viajando por locais particulares (tais como conferências, salas de aula, jornais e Internet) e atividades (entrevistas, análise e publicação de dados etc.) e como sendo recebido em outros (cafeterias, casas, carros e escritórios)” (BRIGGS, 2007, p.556). Quarto, Briggs comenta finalmente que do mesmo modo que a comunicabilidade é um processo “poderoso” e “modelador”, é também “contestável”. Em suas palavras:

apesar da sua base nas desigualdades materiais e institucionais, os mapas comunicáveis produzem efeitos à medida que as pessoas respondem às formas como os textos procuram interpelá-las – inclusive pela recusa a ocupar as posições a elas oferecidas, pela revisão crítica desses mapas ou por sua completa rejeição. (BRIGGS, 2007, p. 556)

Tomaremos emprestadas inferências das cartografias de comunicabilidade de Briggs e iremos interligá-las com a teoria de não-escalabilidade de Tsing (2012) para descrever as três principais características do modelo de contaminação do discurso de Mariluce e Kleber, a saber: infecciosidade, adaptação transformadora de elementos básicos de design e acessibilidade horizontal aos recursos comunicativos. A primeira característica do modelo de contaminação do discurso de Mariluce e Kleber é a **infecciosidade** de seus fogos virtuais. Disparar fogos virtuais

é uma forma de contaminar os residentes com informação orientadora sobre como caminhar no bairro no contexto da “pacificação” policial. Mariluce explica esse uso estratégico da Internet nos seguintes termos:

213 Mariluce: Porque a gente virou os fogos virtual, assim, “Tá
 214 dando tiro aqui, melhor subir por outro lugar”,
 215 “Olha, não sobe por aqui que tá dando tiro”,
 216 “Cuidado com não sei aonde”. Sempre tinha que
 217 dar uma opção para pessoa voltar pra casa. Nossa
 218 preocupação era mais essa e aí começou. Depois
 219 da Copa, então... Assim, ele vê isso desde o
 220 começo de 2014, só que, no começo de 2014, eu
 221 acho ainda que tava uma coisa controlável, né?
 222 Começou a descontrolar mesmo de abril em diante,
 223 que foi quando morreu o Caio, a dona Dalva. E aí
 224 ficou a revolta dessas mortes, que também teve a
 225 morte da policial lá, da Alda, a revolta dessas
 226 mortes violou uma guerra pessoal entre alguns
 227 policiais e os meninos, e aí o governador vai
 228 e me autoriza os caras a tirar folga prestando
 229 serviço em área pacificada! Aí piorou. Quando
 230 eles fizeram isso, quando ele assinou essa tal
 231 dessa RAS¹⁰, aí lá virou a terra de ninguém,
 232 porque vem policial a torto e a direito de todos
 233 os lugares.

Como discutimos na seção 2, as mudanças de infraestrutura para os megaeventos na cidade foram posicionadas em discursos mediatisados, imobiliários e estatais – que se basearam em grande parte num modo autocontido de adaptação do discurso – como uma necessidade para o Rio de Janeiro e para o Brasil. Malaguti (2012) e Silva, Facina e Lopes (2015) argumentaram que a “pacificação” foi, em grande medida, uma estratégia que respondeu aos investidores e às exigências da mídia corporativa para a segurança no Rio de Janeiro, militarizando territórios periféricos em torno de bairros de classe média, instalações esportivas

10 Por meio do RAS (Regime Adicional de Serviço), policiais de outros batalhões podem trabalhar um período adicional em outra área para aumentar seu salário.

e empreendimentos imobiliários¹¹. No entanto, ao invocar diferentes dimensões da vida cotidiana que se modificaram “pacificação”, Mariluce apresenta uma cartografia alternativa da circulação do discurso e de estratégias de sobrevivência.

Oposições cotidianas como paz e violência, polícia e traficantes, legalidade e ilegalidade, que aparecem frequentemente nas conversas cotidianas de classe média e nos discursos da mídia corporativa para diferenciar a vida em áreas afluentes e as favelas, são desfeitas nas invocações alternativas que Mariluce faz de tais termos aparentemente opostos. Ao contrário do próprio tropo “pacificação”, o relato de Mariluce pontua que a violência (em vez da paz) tem sido o vetor proeminente no Complexo do Alemão. Assim, em vez de um território pacificado, que seria oposto a um território anteriormente violento, o melhor seria olhar para esse bairro como território de sobrevivência, no qual a paz e a violência não são opostas, mas emaranhadas com a resistência das pessoas a um Estado que se apresenta, nas favelas, sobretudo por meio de sua faceta policial. Além disso, a própria legalidade da ação policial é questionada em sua narrativa: um ato legal como o regime adicional pago oferecido a outros policiais no Alemão parece exceder a própria legalidade, trazendo formas de exceção para o governo da vida cotidiana.

Ao mesmo tempo que mapeia a segurança para uma comunidade alargada de sobrevivência, a construção do discurso de Mariluce e Kleber é orientada para a contaminação comunicativa de pessoas situadas em diferentes localidades. Como foi indiciado em muitos momentos da entrevista e em seu interesse em partilhar conosco a sua perspectiva, o seu

11 Militarização é “um termo utilizado por antropólogos e outros estudiosos críticos para descrever a difusão de uma mentalidade militar e práticas militares a outras esferas da sociedade” (SAVELL, 2014; LEITE; ROCHA; FARIAS; CARVALHO, 2018). A militarização das favelas no Rio de Janeiro indicia, crucialmente, o entrelaçamento da escalabilidade e da não escalabilidade em processos de adaptação textual, social e ambiental. No que diz respeito à militarização, mesmo que o seu enquadramento básico – “difusão de uma mentalidade militar [...] para outras esferas da sociedade” – surja de zonas militarizadas como o Iraque e se expanda para espaços urbanos como Ferguson, Bogotá e Rio de Janeiro, a diversidade e a (muitas vezes não-escalável) contestação social nesses espaços urbanos provoca mudanças cruciais e rupturas nas ambições escaláveis. Em última análise, as aspirações de práticas contra-hegemônicas como o movimento Black Lives Matter e o ativismo de Mariluce e Kleber – icônicos de outras práticas nas ruas e mídias sociais nos EUA e Brasil – podem sinalizar formas alternativas e produtivas de laço social e formação de grupo.

modelo comunicável de circulação discursiva visa alcançar o mundo. De fato, a publicação ativa de Mariluce e Kleber no Facebook sobre violência e vida social os conectou a correspondentes internacionais nos EUA e no Japão. A visibilidade de seu ativismo também motivou um convite da Universidade de Stanford. Algumas semanas antes da entrevista, Mariluce havia participado de um seminário em Stanford em que falou sobre liderança comunitária na América Latina.

O segundo aspecto da contaminação comunicativa em seu ativismo político – a saber, a **adaptação transformadora de elementos de design básicos** – emerge da escalada da violência que Mariluce narra nas linhas 218-233. Ao contrário de um projeto escalável que se expande sem perturbar suas características originais, a sua página no Facebook deixou de ser um site onde o casal transmitia informações diárias sobre a favela para se tornar um site de lançamento de “fogos virtuais”. Mariluce havia explicado isso anteriormente em sua fala: “Antigamente, [o pessoal] olhava pra ver o que tinha de bom, se tinha alguma foto da pessoa, porque a gente passava na rua e tirava foto da pessoa, a pessoa nem sabia que a gente tinha tirado foto e a gente postava lá e falava, ‘Essa é a fulana de tal’, ‘Como que eles sabem meu nome?’” Contudo, em 2015, o ano entre a Copa do Mundo e os Jogos Olímpicos no Rio, “criança sai da escola e olha a linha do tempo, velho vem do médico e olha a linha do tempo, pessoa voltando do trabalho olha a linha do tempo pra saber se tá dando tiro, hoje em dia é assim”. A natureza transformadora de seu projeto é icônica das transformações no bairro antes dos megaeventos: como temos enfatizado, diante da escalada da violência na comunidade, sua aspiração tem sido imaginar a contaminação do texto e da fala de tal modo que os moradores possam se proteger da violência.

No excerto acima, Mariluce combina sua descrição dos fogos virtuais com uma cronotopia (BAKHTIN, 1981; BLOMMAERT, 2015) da intensificação da violência no Complexo do Alemão. Ela liga a proximidade do mundial de futebol – um evento que comprime certas dimensões tempo-espaciais do “mundo” num trecho específico do Rio de Janeiro, seu “cinturão de segurança” – com o aumento da vigilância e das

violações dos direitos humanos no Complexo do Alemão, simbolizando um tempo-espaço que ficou de fora, ou melhor num espaço temporal isolado, do projeto autocontido dos megaeventos. De fato, a militarização dos territórios periféricos – intensificada no Rio de Janeiro na esteira do anúncio dos megaeventos – é em si mesma uma adaptação autocontida de doutrinas militares de gestão de territórios pobres ao redor do globo, desde operações militares dos Estados Unidos em lugares como o Iraque e o Afeganistão, aos *barrios* na Colômbia, à presença do exército brasileiro no Haiti (ver PENGLASE 2014, MALAGUTI, 2012). Assim, em resposta a esse modelo escalável de gestão da pobreza, Mariluce e Kleber basearam seu ativismo político na não-escalabilidade transformadora – ou seja, na transformação e a indeterminação produzida em encontros com a diferença, uma característica básica da (bio)diversidade (TSING, 2012, p. 509-510).

O terceiro aspecto do modelo de contaminação do discurso de Mariluce e Kleber – a **acessibilidade horizontal aos recursos comunicativos** – é situado no reconhecimento da vulnerabilidade dos residentes e na busca cooperativa por recursos linguísticos. Em outras palavras, a percepção de que os residentes são deixados numa posição vulnerável na topografia do poder no Rio de Janeiro é uma das principais forças motrizes nas aspirações da Mariluce e Kleber para a busca e partilha de recursos. Ao falar de um espaço social onde os conflitos e acordos entre o Estado e o comércio varejista de drogas, ou a legalidade e a ilegalidade, são mais ostensivos do que outras áreas da cidade, Kleber correlaciona a distribuição de recursos no Complexo do Alemão com a propriedade de munições de guerra. Em seu relato, tanto os agentes da polícia como os meninos (trabalhadores do mercado ilegal de drogas) – ícones de duas grandes forças no território, respectivamente o Estado e o comércio varejista de drogas – têm suas munições e estratégias de guerra. Como Kleber disse: “O traficante, ele tem recurso de guerrilha, ele é treinado, ele é capacitado, ele vai pros locais pra dar tiro, ele tem toda uma estratégia. Não pense que o traficante é burro porque ele não é burro, não! Tem todo um esquema montado. Tem soldado, tem quem avisa, tem tudo isso que vocês sabem, e a polícia também! Tem agente, espião, tem P2, tem isso, tem aquilo,

e o morador não tem essa artimanha.” No entanto, como eles salientam, os residentes carecem destes recursos bélicos. “Qualquer um dos dois (polícia e traficante) pode fugir, a gente, não!”, acrescenta Mariluce à percepção de Kleber de que os residentes são vulneráveis ao conflito de forças na favela. Assim, o trabalho meta-pragmático horizontal que Mariluce e Kleber imaginam é uma forma de luta com uma ordem indexical desigual, ou seja, uma ordem que projeta “pequenas diferenças linguísticas em padrões estratificados de atribuição de valores sociais, culturais e políticos” (BLOMMAERT, 2010, p. 5). Em face da exclusão ordenada e estratificada dos habitantes das periferias do Rio de Janeiro, esses ativistas transformam seu envolvimento com as redes sociais, outras tecnologias digitais de comunicação e o trabalho solidário com outros agentes em recursos para a sobrevivência, ou seja, recursos para a imaginação horizontal de uma comunidade que sobrevive à exclusão e militarização de Estado.

O seguinte excerto da narrativa é ilustrativo da interligação entre infeciosidade, adaptação transformadora e acessibilidade horizontal dos recursos na contaminação do discurso. Kleber inicia este trecho de interação fazendo uma ligação entre as dimensões semióticas da Copa do Mundo e as do bairro:

- 268 Kleber: Então, a gente sabe. Quando tava num período
 269 pré-Copa, no início, a gente sabia que o Rio
 270 de Janeiro ia ter um evento importantíssimo pra
 271 aqui, a gente sabia que o mundo inteiro tava com
 272 os olhos virados pra aqui, os caras precisavam
 273 fazer essa limpa! Na cabeça deles, né?
- 274 Mariluce: E eles ainda mandavam recado pra gente. “Vocês
 275 têm empresa de turismo. Em vez de ficar postando
 276 coisa de turismo, vocês tão postando coisa
 277 contra a polícia!”, aí eu falei, “Meu filho, você
 278 acha que eu tô preocupada com turismo? Se eu
 279 tiver que sacrificar o meu trabalho pra não ver
 280 ninguém morrer, eu vou morrer de fome, porque
 281 eu não vou mais trabalhar com turismo, não!”.
- 282 Facina: Não, e que turismo é possível num lugar assim,
 283 né? Não tem como, com a polícia invadindo tudo!
- 284 Mariluce: Não tem como!

- 285 Kleber: E aí, ela até falou uma parada aqui legal que é
 286 os fogos virtuais, porque, na favela, toda vez
 287 que o tráfico tava lá esperando a polícia chegar,
 288 soltavam fogos, né? E você corria pra sua casa,
 289 os bandidos iam na direção da polícia naquele
 290 local específico para não deixar a polícia
 291 entrar. Então, quem tava na Grota, que tocava
 292 os fogos, morador já sabia que não podia ir pra
 293 Grota, entendeu? Não ia pra Grota. Então, agora,
 294 como a polícia tá lá dentro, não tem mais como
 295 soltar fogos, a polícia tá misturada ali dentro
 296 com todo mundo.
- 297 Mariluce: Senão vai ser fogos pra tudo quanto é lugar. A
 298 pessoa vai ficar igual uma barata tonta, rodando.
- 299 Kleber: Então, o único recurso que a gente entendeu
 300 que seria o aviso, os fogos virtuais, seria
 301 o Facebook. E isso, a gente usa isso de forma
 302 bem característica mesmo! Nós vestimos essa
 303 carapuça pra gente. As pessoas falam que elas
 304 são salvas por isso, que elas não saem de casa,
 305 que, às vezes, elas evitam passar por aquele
 306 local. Hoje, nosso Facebook agora tem 6 meses, 7
 307 ou 8 meses, mais ou menos, nós fizemos o tuitaço
 308 lá que nós conseguimos alcançar 7 milhões de
 309 pessoas, né? No mundo inteiro, assim!

Neste excerto, tanto Mariluce como Kleber apontam que sua imaginação da disseminação infecciosa do discurso se preocupa sobretudo com os residentes vulneráveis. Na linha 274-281, Mariluce responde à sugestão aparente de um agente da polícia de que deveria abandonar as suas postagens sobre a polícia para dar prioridade ao seu negócio turístico (o que pode também soar como uma ameaça), dizendo que ela “sacrificar[ia] o [seu] trabalho pra não ver ninguém morrer.”. As intervenções de Kleber nas linhas 268-273 e 285-296 também apontam para um compromisso primário com o bem-estar dos seus vizinhos. De fato, em toda a entrevista, a imaginação horizontal de uma comunidade de esperança parece orientar a contaminação do texto e da fala no ativismo de Mariluce e Kleber.

Nas linhas 299-301, Kleber aponta que “o único recurso” que encontrou para lutar no meio da guerra não oficial entre o Estado e o tráfico foi o Facebook. Em seu ativismo, o regime de acessibilidade é, desde o início, não-escalável – ou seja, adaptável às transformações através dos encontros. Por exemplo, em outros momentos da interação eles afirmaram que cada pessoa que queira publicar em sua página deve falar por si

mesmo. Ao dizer isso, sugerem que sua aspiração não é um modelo de linguagem limitado e autocontido em que palavras devem ser enunciadas de acordo com um modelo pré-fabricado. O fato de eles permitirem que as pessoas falem por si próprias, utilizando os seus próprios estilos pessoais, equivale a colocar a diversidade na base do seu modo transformador de fazer circular o discurso. A diversidade, afirma-nos Tsing (2012, p. 507), é inimiga da escalabilidade:

A escalabilidade só é possível se os elementos do projeto não formarem relações transformadoras que possam mudar o projeto à medida que elementos são acrescentados. Mas as relações transformadoras são o meio para a emergência da diversidade. Os projetos de escalabilidade banem a diversidade significativa, ou seja, a diversidade que pode mudar as coisas.

Em consonância com as reivindicações contemporâneas das minorias de ocuparem seu lugar de fala (RIBEIRO, 2017), Mariluce e Kleber colocam assim questões de voz e diversidade no centro de seu modelo não-escalável de discurso (ver também TSING, 2015, p. 38-39).

Nosso ponto aqui é: para lidar com a imaginação sobre a circulação linguística no ativismo de Mariluce e Kleber, devemos abordar seu trabalho semiótico não como uma participação circunscrita em uma vila autocontida, mas como uma luta transcontextual e cooperativa por recursos simbólicos. Ao mesmo tempo em que utilizam tecnologias de comunicação digital, valorizam tropos locais e colaboram com jornalistas e acadêmicos de todo o mundo, Mariluce e Kleber resistem a uma poderosa meta-narrativa de autocontenção que se expressa em seu território sobretudo pela estratégia militarizada de governo dos pobres no mundo contemporâneo (WACQUANT, 2001). O *modus operandi* do casal nos inspirou, como pesquisadores, a seguir um caminho semelhante, evitando a tentação de produzir histórias autocontidas com ambições totalizantes. Portanto, na seção seguinte tomamos uma posição cautelosa no esboço de uma estrutura provisória que possa unir os diferentes caminhos que exploramos.

5 PERSPECTIVAS PROJETADAS NO PERCURSO TRILHADO

Nossas reflexões sobre a circulação de textos e discursos apoiou-se em pistas variadas. Começamos por considerar megaeventos recentes realizados no Brasil (a Copa do Mundo e os Jogos Olímpicos e Paralímpicos), tornando-os temporariamente nossa questão de interesse. Como tal, exploramos, brevemente, o regime geral de comunicação orientador de conversas sobre política e eventos desportivos, estabelecendo semelhanças entre seus modos de utilizar recursos semióticos – já que ambos concebem um modo de circulação expansionista, de acordo com o qual se propagariam sem serem transformados. Prosseguimos com a produção de associações que nos levaram a tomar outras rotas e desvios. Evocamos uma experiência de caos político envolvendo a presidência do Brasil nos últimos anos, que culminou num golpe de Estado. Depois, movendo-nos entre diferentes escalas de espaço-tempo, estabelecemos ligações entre a crise na política e a agitação econômica que vem afetando não só o Brasil, mas também outros países da América do Sul e nações de todo o mundo. Relacionamos tal instabilidade com uma agenda neoliberal globalizada, abordando-a como mais um discurso amplificador escalável, viajando por todo o lado, mas mantendo paradoxalmente uma qualidade inerte.

Embrenhando-nos por outro trajeto, encontramos Anna Tsing (2012, 2015) e sua discussão sobre autocontenção e contaminação, as quais abordamos em sua faceta textual-discursiva, caracterizando como esses possíveis modelos escalares impulsionaram os discursos em questão. A autocontenção amplia, estabiliza e espalha – ou seja, é escalável; a contaminação – não-escalável – individualiza, modela e se move mais localmente. Também acompanhamos Tsing em seu argumento a favor da não polarização da escalabilidade e da não-escalabilidade. A posição de Tsing justapõe duas metáforas retiradas dos botânicos para ilustrar formas de existir em movimento no antropoceno: a plantação de cana-de-açúcar e os cogumelos matsutake, plantas selvagens que habitam as florestas perturbadas pelas atividades humanas. As primeiras proliferaram no período colonial, interferindo e devastando a flora nativa nas Américas. A segunda, tomada como “o primeiro ser vivo a emergir da

devastada paisagem” (TSING, 2015, p. 3) depois de Hiroshima ter sido destruída, vive e sobrevive em condições precárias, alimentando-se de árvores e outros organismos circundantes. Por mais opostas que possam parecer, as formas de vida baseadas no crescimento através da eliminação da diversidade (i.e., teoria escalável) também dependem de relações transformadoras e da sua indeterminação resultante (i.e., teoria não-escalável) (ver TSING, 2012, p. 506). Na nossa cadeia de associações, encontramos na analogia de Tsing uma forma produtiva de articular elementos não-escaláveis – tais como as narrativas de sobrevivência de Mariluce e Kleber, produzidas nas ruínas de projetos escaláveis de isolamento econômico e militarização da pobreza, e os cogumelos matsutake que, nascidos em florestas mutiladas por plantações escaláveis de monocultura, interagem com unidades escaláveis. Essa imagem nos ajudou a compreender como “a teoria da não-escalabilidade torna possível ver como a escalabilidade utiliza articulações com formas não-escaláveis mesmo quando as nega ou apaga” (TSING, 2015, p. 506). Além disso, o quadro metafórico concatenado com a noção de comunicabilidade de Brigg (2007) nos permitiu alternar focos de observação mais amplos e mais circunscritos na análise de textos socioculturais específicos (tanto escritos como falados), observando as suas cartografias comunicáveis. Ao fazê-lo, mapeamos a coexistência de possibilidades distintas de itinerários infecciosos, de não adaptação/adaptação transformativa e de generalização/individualização de posições. No território projetado, os significados e relações hierárquicas e horizontais se articulam, orientando-se para diferentes modelos comunicáveis de circulação do discurso. Pudemos, assim, investigar como nossa lida com as palavras e outros signos participam do antropoceno.

A elaboração de tal topografia exigiu o nosso vaguear no meio de um “rastro de associações” (LATOURET, 2012, 2005, p. 5) que entrelaçou discursos políticos, textos falados e escritos, imagens, interesses econômicos, planejamento urbano, desenvolvimento imobiliário, sistemas de governo, ideologias neoliberais, uma episteme colonial-modernista e práticas de resistência. A rede de referências é potencialmente infinita e poderia ainda se multiplicar em uma teia que só parcialmente poderia ser percorrida. Perder o foco foi um risco que corremos. Contudo, a insistência em tal concepção metodológica, por assim dizer, tornou possível

organizar elementos heterogêneos em um mosaico matizado, cuja complexidade nos impediu de produzir estabilidade ou centralidade, pois seu significado se encontrava no efeito de conjunto e não em aspectos isolados. O que as agregações encadeadas indicam? Em retrospectiva, depois de termos descrito como reunimos vários componentes e forjamos uma compreensão de como se mantêm conectados, podemos agora apresentar uma meta-narrativa temporária.

6 O MONÓLITO ESTÁ FORA DE PRUMO

A nossa história sobre o antropoceno e a circulação do discurso trançou uma intrincada rede em movimento na qual a escala excepcional de grandes empreendimentos como os Jogos Olímpicos e a Copa do Mundo se juntou a novas combinações e perspectivas. Os nossos esforços escalares entrelaçando diferentes ações estratégicas – proliferar, ampliar, focalizar, incorporar, localizar, entre muitas – desestruturaram a iteração da ideia do monólito dos megaeventos e a reordenou em suas fronteiras comunicativas. Embora os modelos monolíticos em foco se expandam em muitas direções, a sua trajetória no Brasil foi perturbada por acontecimentos fortuitos que alteraram os seus efeitos “prospectados” e desencadearam múltiplas práticas de adaptação e acomodação. Portanto, gostaríamos de argumentar que, quando os monólitos contornam as relações transformadoras, ficam fora de prumo, ou seja, insensíveis à multiplicidade, pois interrompem o fluxo da modulação do discurso. Acoplam-se, dessa forma, ao antropoceno. Contudo, o nosso estudo demonstrou que, apesar dessa faceta desarticulada e limitadora, os monólitos circulam sendo interpelados por outros modelos que potencialmente desafiam ou complicam a sua propagação. Esse tipo de encontro friccional, e não escalável, pode gerar perspectivas diversas sobre eventos sociais, entrelaçando grandes narrativas – das quais as do COI é um exemplo eloquente – e pequenas narrativas, como as contadas por Mariluce e Kleber. De acordo com Tsing (2015), a própria possibilidade de existência no antropoceno depende dessa mutualidade, em que as diferenças e os intercâmbios proliferam.

REFERÊNCIAS

ANDERSON, P. Crisis in Brazil. *London Review of Books*, 21 abr. 2016. Disponível em: <https://www.lrb.co.uk/v38/n08/perry-anderson/crisis-in-brazil>>. Acesso em: 22 jun. 2017.

BAKHTIN, M. *The dialogic imagination*. Austin: University of Texas Press, 1981.

BARBASSA, J. *Dancing with the Devil in the City of God: Rio de Janeiro on the Brink*. New York: Touchstone, 2015.

BARREIRA, M. Cidade Olímpica: dobre o nexos entre reestruturação urbana e violência na cidade do Rio de Janeiro. In BRITO, F.; OLIVEIRA, P. (org.) *Até o último homem: Visões cariocas da administração armada da vida social*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013. p. 129-168.

BASTOS, J. Jornal alemão ironiza grade de proteção para Temer na Rio 2016. *Brasil 247*, 21 ago. 2016. Disponível em: <https://www.brasil247.com/poder/jornal-alemao-ironiza-grade-de-protecao-para-temer-na-rio-2016>. Acesso em: 27 jul. 2020.

BLOMMAERT, J. *The sociolinguistics of globalization*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

BLOMMAERT, J. Chronotopes, scales, and complexity in the study of language in society. *Annual Review of Anthropology*, v. 44, p. 105-116, 2015.

BRIGGS, C.; HALLIN, D. *Making health public: how news coverage is remaking media, medicine, and contemporary life*. London: Routledge, 2016.

BRIGGS, C. Communicability, racial discourse, and disease. *Annual Review of Anthropology*, v. 34, p. 269-291, 2005.

BRIGGS, C. Anthropology, interviewing, and communicability in contemporary social life. *Current Anthropology*, v. 48, n. 4, p. 551-580, 2007.

BRIGGS, C. Towards Communicative Justice in Health. *Medical Anthropology* v. 36, n. 4, p. 287-304, 2017.

BROWN, W. *In the ruins of neoliberalism: the rise of antidemocratic politics in the West*. Nova York: Columbia University Press, 2019.

CARVALHO, L. *Valsa brasileira: do boom ao caos econômico*. São Paulo: Todavia, 2018.

CARVALHO, C. 'Como é que você vai botar o pobre ali?', diz bilionário 'dono da Barra da Tijuca' dono da Barra da Tijuca'. Entrevista concedida a Jefferson Puff, *BBC Brasil*, Rio de Janeiro, 10 ago. 2015. Disponível em: https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2015/08/150809_construtora_olimpiada_jp. Acesso em 20 set. 2020.

COI. *Olympic games*. 2020. Disponível em: <https://www.olympic.org/the-ioc>. Acesso em 19 set. 2020.

COOPER, M. *Family values: between neoliberalism and the new social conservatism*. Boston: MIT Press, 2017.

FABRICIO, B. The empire blogs back: gendered and sexualized cultural 'others' in superdiversified digital trajectories. *Discourse, Context and Media*, v. 4-5, p. 7-18, 2014.

FACINA, A. Sobreviver e sonhar: reflexões sobre cultura e 'pacificação' no Complexo do Alemão. In: FERNANDES, M.; PEDRINHA, R. (org.). *Escritos transdisciplinares de criminologia, direito e processo penal: homenagem aos mestres Vera Malaguti e Nilo Batista*. Rio de Janeiro: Revan. p. 29-47.

FORTES, A. In search of a post-neoliberal paradigm: the Brazilian Left and Lula's government. *International Labor and Working-Class History*, v. 75, p. 109-125, 2009.

GAFFNEY, C. Mega-events and socio-spatial dynamics in Rio de Janeiro, 1919-2016. *Journal of Latin American Geography*, v. 9, p. 7-29, 2010.

GAFFNEY, C. Between discourse and reality: the un-sustainability of mega-event planning. *Sustainability*, v. 5, p. 3926-3940, 2013.

GAFFNEY, C. A long and short goodbye to the country of the eternal present. *Hunting White Elephants*, 15 set. 2016. Disponível em: < <http://geostadia.blogspot.com.br/2016/09/a-long-and-short-goodbye-to-country-of.html> >. Acesso em: 10 jun. 2017.

GONDIM, J. P. *et al.* Ocupação da Mangueira fecha cinturão em torno do Maracanã; Maré é desafio. *O Globo*, 19 jun. 2011. Disponível em: <http://oglobo.globo.com/rio/ocupacao-da-mangueira-fecha-cinturao-em-torno-do-maracana-mare-desafio-2873566#ixzz34GMcaIGk>. Acesso em: 19 jun. 2017.

GREENWALD, G.; FISHMAN, A.; MIRANDA, D. Brazil is engulfed by ruling class corruption – and a dangerous subversion of democracy. *The Intercept*, 18 mar. 2016. Disponível em: <https://theintercept.com/2016/03/18/>

brazil-is-engulfed-by-ruling-class-corruption-and-a-dangerous-subversion-of-democracy. Acesso em: 19 jun. 2017.

HARVEY, D. *A brief history of neoliberalism*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

HERRMANN, B. Brasiliens Präsident kneift. *Süddeutsche Zeitung*, 20 ago. 2016. Disponível em: <<https://www.sueddeutsche.de/sport/olympia-brasiliens-praesident-kneift-1.3128457>>. Acesso em: 27 jul. 2020.

KRESS, G.; van LEEUWEN, T.. *Reading images: the grammar of visual design*. Hove: Psychology Press, 1996.

LATOURE, B. *Reagregando o social social: uma introdução à teoria ator-rede*. Trad. Gilson Cesar Cardoso de Sousa. Bauru, São Paulo: EDUSC, 2012 [2005].

LATOURE, B. *Down to Earth: politics in the new climatic regime*. Cambridge: Polity Press, 2018.

LEITE, M.; ROCHA, L.; FARIAS, J.; CARVALHO, M. (org.). *Militarização no Rio de Janeiro: da pacificação à intervenção*. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2018.

MACHADO DA SILVA, L. A.; MENEZES, P. (Des)continuidades na experiência de “vida sob o cerco” e na “sociabilidade violenta”. *Novos Estudos CEBRAP*, v. 38, n. 3, p. 529-551, 2019.

MALAGUTI, V. O Alemão é muito mais complexo. *Revista Justiça e Sistema Criminal*, v. 3, n. 5, p. 103-125, 2012.

MENEZES, P. *Entre o “fogo cruzado” e o “campo minado”*: uma etnografia do processo de “pacificação” de favelas cariocas. 2015. Tese (Doutorado) – IESP/UERJ, Rio de Janeiro.

MESQUITA NETO, P. *Ensaio sobre segurança cidadã*. São Paulo: Quartier Latin, 2011.

NOBRE, M. *Imobilismo em movimento: da abertura democrática ao Governo Dilma*. São Paulo: Cia. das Letras, 2013.

OLIVEIRA, D. É golpe, sim! Com supremo, com tudo: uma análise da comunicabilidade do *Jornal Nacional* no processo de destituição de Dilma Rousseff em 2016. 2019. Dissertação (Mestrado) – UFRJ, Rio de Janeiro, 2019.

O PIOR inimigo do meio ambiente é a pobreza, diz Paulo Guedes em Davos. *G1 Economia*, 21 jan. 2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/economia/noticia/2020/01/21/o-pior-inimigo-do-meio-ambiente-e-a-pobreza-diz-paulo-guedes-em-davos.ghtml>. Acesso em: 27 jul. 2020.

OXFORD ENGLISH DICTIONARY. *Dictionary*. 2020. Disponível em: <https://www.oed.com>. Acesso em: 27 set. 2020.

PENGLASE 2014. Pacifying Rio's favelas: innovation, adaptation or continuity? *Anthropoliteia* 2014. Disponível em: <https://anthropoliteia.net/2014/05/16/pacifying-rios-favelas-innovation-adaptation-or-continuity>. Acesso em 22 jun. 2017.

RIBEIRO, D. *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte: Letramento, 2017.

REDE NACIONAL DO ESPORTE. *Jogos Olímpicos Rio 2016: confira como foi*. 2020. Disponível em: <http://rededoesporte.gov.br/pt-br/megaeventos/olimpiadas>. Acesso em 27 set. 2020.

ROCHA, A. *Cadê o Amarildo? Iterabilidade e construção de memórias em cartografias comunicáveis*. 2016. Dissertação (Mestrado) – UNIRIO, Rio de Janeiro, 2016.

SAAD-FILHO, A.; JOHNSTON, D. (ed.). *Neoliberalism: a critical reader*. London: Pluto, 2004.

SABORIO, S. The pacification of the favelas: mega events, global competitiveness, and the neutralization of marginality. *Socialist Studies*, v. 9, n. 2, p. 230-145, 2013.

SAVELL, S. The Brazilian military, public security, and Rio de Janeiro's pacification. *Anthropoliteia* 2014. Disponível em: <https://anthropoliteia.net/2014/07/07/the-brazilian-military-public-security-and-rio-de-janeiros-pacification>. Acesso em: 27 jul. 2020.

SEGALLA, A. A olimpíada nos deixa como legado a esperança. *Istoé* (on-line), São Paulo, 19 ago. 2016. Disponível em: <http://istoe.com.br/o-brasil-sonhou-alto-e-atingiu-grandes-metas/>. Acesso em 19 set. 2020.

SILVA, D. The Amazon fires as talking to Bolsonaro. *Diggit Magazine* 2019. Disponível em: <https://www.diggitmagazine.com/articles/amazon-fires-talking-bolsonaro>. Acesso em: 22 jan. 2020.

SILVA, D.; FACINA, A.; LOPES, A. Complex territories, complex circulations: the 'pacification' of the Complexo do Alemão in Rio de Janeiro. *Pragmatics and Society*, v. 6, n. 2, p. 175-196, 2015.

SOUZA, J. *A radiografia do golpe: entenda como e por que você foi enganado*. São Paulo: Leya, 2016.

STRATHERN, M. *Partial connections*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 2004.

SUSSMAN, N. In Rio, pacification without peace. *The New York Times*, 5 nov. 2015. Disponível em: <https://www.nytimes.com/video/world/americas/100000004021224/in-rio-pacification-without-peace.html>. Acesso em: 27 jul. 2020.

TSING, A. On nonscalability: the living world is not amenable to precision-nested scales. *Common Knowledge*, v. 18, n. 3, p. 505-524, 2012.

TSING, A. *The mushroom at the end of the world: on the possibility of life in the capitalist ruins*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2015.

UCHOA, R. Requiem for Brazilian democracy. *Critical and Radical Social Work*, v. 5, n. 1, p. 111-14, 2017.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

WACQUANT, L. *As prisões da miséria*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

“PODE UM RIO MORRER? OS MUNDURUKU NAS LUTAS CONTRA-ANTROPOCÊNICAS

Thiago Mota Cardoso

INTRODUÇÃO

O presente artigo é um convite a tratarmos das experiências e das formulações ameríndias Amazônicas sobre o “tempo das catástrofes” (STENGERS, 2015), seus modos de cuidado da Terra e suas relações contrastantes e conflitantes frente às forças antropocênicas. Tratarei, mesmo que de forma passageira, sobre os modelos teóricos ou cosmológicos não-dualistas dos povos indígenas frente a violência da maquinaria industrial-capitalista do antropoceno na Amazônia (KRENAK, 2019); ou, em outras palavras, frente a Engenharia Colonial de Domesticação da Natureza que atuam para suprimir as existências de humanos e não-humanos minorizados ao afirmar uma “natureza” tida como objeto, externa a nós e como recurso utilizável e mercantilizável. Neste caso, trarei reflexões a partir de minha experiência de atuação junto ao povo Munduruku da Amazônia central. Gostaria de por em diálogo uma reflexão etnográfica com os conceitos de geontologia, geontopolítica e geontopoder, de Elizabeth Povinelli (2016), e de ruínas e paisagens multiespécie em Anna Tsing (2019) para ativar outros modos de pensar os entrelaçamentos entre linhas de vidas (INGOLD, 2015) – para além do Antropoceno.

Contarei uma história sobre engajamentos colaborativo num processo de mapeamento do território Munduruku, de Sawre Muybu,

situado no *Idixidi* (o Rio Tapajós), ocorrido entre 2016 e 2018, e que foi denominado de *Mapa da Vida Munduruku* (2020). Tratarei de descrever processos de produção cartográfica considerando as convergências, divergências e equívocos de uma pesquisa colaborativa entre diferentes regimes de conhecimento ecogeográficos, voltados para a compreensão da cosmografia do mundo indígena diante da iminente catástrofe frente à construção de um complexo de hidrelétricas no Idixidi. Essa cosmografia se faz por meio de histórias, movimentos e memórias incrustadas na paisagem e não por processos classificatórios (ver INGOLD, 2015). O desafio do *Mapa da Vida* foi o de conseguir traduzir numa base bidimensional/audiovisual a perspectiva Munduruku sobre o mundo e, ao mesmo tempo, realizar uma tradução de conceitos que emergem no mundo vivido em categorias legíveis para um público amplo, dos moradores das periferias das grandes capitais, aliados institucionais, passando pela mídia e o ministério da justiça.

1 ANTROPOCENO, ANTROPO-CEGO, CONTRA-ANTROPOCENO

Antropoceno é este novo termo que hoje ocupa nossos mundos (LATOURET, 2017). Cunhado por cientistas do campo da geologia, o termo Antropoceno diz respeito a uma era geológica em que os humanos se tornam força geológica com sua capacidade global de transformação dos ecossistemas e geossistemas. É um termo/conceito formulados por homens brancos e europeus, nos salões das sociedades científicas. Isso tem consequências e implicações biopolíticas. Lembro de um seminário em Berlin, durante o *Anthropocene Campus*, organizado pelos professores Shadreck Chirikure, Gabrielle Hecht, D.A.Masolo, Clapperton Mavhunga e Chaz Mavyane-Davies, que se intitulava *Whose? Reading the anthropocene and technosphere from Africa*. Eles desconfiavam que o antropoceno era um termo, e uma ação, com potencial colonizador em novas formas; o conceito de antropoceno “the” / “an” promoveria ou inibiria as possibilidades de uma epistemologia global policêntrica?

Antropoceno é um termo confuso e perigoso e, ao mesmo tempo, uma oportunidade. Confuso, por que nos faz pensar que os humanos

são uma entidade única e fechada e não nos deixa ver suas diferenças bioculturais internas, devires, hierarquias e as diferenciações de classe, raciais, étnicas e de gênero. Ou seja, o termo Antropoceno pasteuriza os diferentes e divergentes projetos de existência e de responsabilidades, seja de um homem branco investidor de uma corporação petrolífera, de um pescador artesanal da Amazônia ou de um morador da periferia de uma metrópole latino-americana, inserindo-os na mesma canoa do modelo de Antropos universal destruidor. Ailton Krenak, no livro *Idéias para Adiar o Fim do Mundo* afirma que é preciso ao perguntar a nós, “somos mesmo uma humanidade?”, e sua resposta líquida a questão, “[...] como justificar que somos humanidade se mais de 70% estão totalmente alienados do mínimo exercício do ser?... Essas pessoas foram arrancadas de seus coletivos, de seus lugares de origem, e jogadas nesse liquidificador chamado humanidade” (KRENAK, 2019, 12-14).

A recusa da visão universal iluminista do *antropos*, da ideia humanista hegemônica de que o Humano como Homem com *h* maiúsculo – branco, heterossexual – implica, ao mesmo tempo, em reconhecer as diferenças internas e em recusarmos seu excepcionalismo, e a negação de que os humanos possuem o controle sobre outras espécies. Esse *Homo Sapiens* genérico, além de não incluir a malha multiespécie em suas histórias, borra a interseccionalidade das diferenças étnicas, raciais, de classe e de gênero (MATHEWS, 2020; KRENAK, 2019; TSING, 2019) e suas diversas lutas para regeneração e cuidado. Portanto, não seria o *antropos*, a Humanidade, os responsáveis pela situação catastrófica de nossos tempos, mas sim a cena da supremacia masculina branca, ou a linha divisória geológica da cor, gênero e classe no capitalismo (ver HARAWAY *et al.*, 2016; MIRZOEFF, 2018).

O termo Antropoceno é perigoso, pois aponta para um mundo unificado (o Globo, o Planeta) e para problemas supostamente de ordem global, apagando heterogeneidades que compõe a Terra. Tal perspectiva globalizante aponta para uma era onde os desastres ecológicos só poderiam ser resolvidos globalmente, ou seja, pelas geoengenharías, convenções internacionais, Estados Nações e especialistas

– o sonho tecnocrata (BONNEUIL; FRESSOZ, 2016). Esses fundariam uma nova era tecnológica no Antropoceno, o que Anna Tsing denomina de “o bom antropoceno” (TSING, 2019). Povos indígenas, camponeses e ribeirinhos não teriam nada a acrescentar à narrativa universal do Antropoceno. Seriam apenas objetos da governança global, numa inerente condição de impossibilidade de antagonismo historicamente criada pelas forças hegemônicas, por meio de práticas de erradicação de agências de todos os seres desobedientes. Caberia a eles adaptarem-se ao “humano” moderno, o que Marisol de la Cadena denomina de Antropo-Cego (DE LA CADENA, 2018)

A crítica deve ser feita, mas olhemos por outro lado. O termo Antropoceno é uma oportunidade para os movimentos sociais e para a antropologia. Creio que devemos ocupar o Antropoceno, jogar com o Antropoceno, contrapormo-nos ao Antropoceno, levando a sério enquanto ideia e prática que faz mundos. Antropoceno não é apenas um novo jargão da moda, mas nos ajuda e enxergar o projeto modernista sobre o planeta e as práticas de arruinamento de mundos. É preciso, neste sentido, mergulharmos etnograficamente nas “manchas antropocênicas” (TSING *et al.*, 2019), compreendendo que as transformações ambientais como o aquecimento global, o arruinamento de paisagens e as extinções massivas das espécies são localizadas e diferencialmente produzidas e sentidas.

Ao nos determos cuidadosamente nas manchas antropocênicas podemos testemunhar como infraestruturas emergem nas paisagens a partir de ruínas produzidas pela indústria e pela *plantation*, e assim descrever como os conflitos entre modos de existir e sensibilidades ecológicas se apresentam em fraturas entre aqueles que ainda são capazes de se satisfazer com a Terra, e aqueles que projetam transformá-la, mecanizá-la ou até mesmo abandoná-la (GLOWCZEWSKI, 2015). Antropoceno, portanto, não é visto aqui como um conceito dado, mas aberto a dialogar com a experiência etnográfica, como conceito bom pra pensar, como oportunidades de se contar histórias potentes sobre relações entre humanos e outras formas de vida, bem como sobre relações de poder frente a vida e a morte.

É uma agenda nada desprezível tratar do Antropoceno. Ao invés de aceitarmos a ideia eurocêntrica hegemônica do Antropoceno, de seu tempo geológico evolutivo linear e de seu espaço totalizante, devemos ocupar o conceito do Antropoceno para mostrar que a afirmação do *antropos* conforma uma noção de espaço e de tempo que emerge na agência domesticadora masculinista-capitalista de arruinamento e precarização de paisagens, de corpos e modos de vida, atuando de forma interconectada em seus efeitos locais. É compreender como as forças dos imperialismos industriais e as *plantations* agropastoris vem remexendo paisagens e conformando uma cosmopolítica frente a diversos modos de habitar a Terra. Tal visão implica pensarmos o Antropoceno como uma noção que implica um modo de existência, descrevendo-o como conjunto de práticas domesticadoras, e com efeitos fragmentados no território – ou seja, uma hidrelétrica na Amazônia e um latifúndio são forças antropocênicas com efeitos locais-globais, e mudanças climáticas são efeitos emergentes engajamentos de forças antropocênicas em contextos diferentes.

Manchas antropocênicas, sabemos o quanto isso nos preocupa. Olhemos Brumadinho e Mariana, ou nos voltamos para as catástrofes climáticas em Moçambique, ou sobre o que sabemos do derretimento das geleiras nos polos ou do aquecimento e da acidificação dos oceanos, nas contaminações de paisagens e solos por agroquímicos, do branqueamento total dos corais, de Fukushima, Chernobyl, Bhopal passando pelos desmatamentos e contaminações de mercúrios em garimpos na Amazônia. Enquanto a ONU e os governos debatem e criam convenções, observamos a olho nu o apocalipse dos anfíbios e a das abelhas no mundo, e terras indígenas sendo invadidas e devastadas. Entramos na sexta extinção. Sabemos o quanto isso nos preocupa: territórios indígenas impactados por hidrelétricas, invadidos por madeiras, mineradoras que “derretem” florestas e fazem igarapés desaparecerem na Amazônia – enquanto petróleo vaza sob os pés dos indígenas do Peru ao Equador.

Mas não joguemos com o Antropoceno olhando apenas para o fim. A ideia de Antropoceno nos abre as portas para contarmos histórias relacionais sobre humanos e não-humanos do Ártico à Amazônia.

Permite olharmos para práticas ecofeministas, para lutas antirracistas, que habitam mundos não dualistas (natureza e cultura) e que revivem seus mundos, retomam suas condições de existência e resistem. Assim, podemos tomar partido e buscarmos alianças. É uma injunção de, ao mesmo tempo, estarmos atentos e responsáveis pelos habitantes que povoam o universo e agem com os humanos e para além dos humanos (INGOLD, 2015), nas malhas de seus territórios existenciais. Tais pontos críticos abrem portas para uma proposta de pesquisa antropológica sobre o antropoceno e da importância das etnografias como modo de testemunhar.

2 “PODE UM RIO MORRER?”

“**Pode um rio morrer?**” – pergunta Jairo Saw, um sábio Munduruku, diante da permanente ameaça de destruição dos mundos Munduruku causada pela construção de hidrelétricas no Idixid (Rio Tapajós), na Amazônia Brasileira, e diante da expansão da atividade minerária. Tal pergunta se articula com outra: “**Podem os glaciares do ártico ouvir?**”, feita por Julie Cruikshank ao explorar as perspectivas conflitantes entre cientistas e inutis no Alasca, para mostrar como as histórias naturais e culturais são objetivamente enredadas nas cordilheiras do glaciador Mont Santo Elias (CRUIKSHANK, 2007). A mesma pergunta fez Elizabeth Povinelli, entre os Aborígenes australianos habitantes dos desertos, para se contrapor às suposições político-econômicas sobre a divisão entre sujeitos humanos, apropriadores intencionais de animais e objetos, e entre crença cultural e realidade econômico-ecológica: “**Pode uma rocha ouvir?**” Então se pode ouvir, **pode uma rocha morrer?** “*Can a rocks Die?*”, pergunta Povinelli, em seu livro mais recente, desafiando-nos a pensar a vida e a morte no imaginário fóssil, no *Carbon Imaginary* do Antropoceno (POVINELLI, 2016).

Tais questões soam, em primeira mão, absurdas para nós formados na tradição iluminista. Somos instados automaticamente a respondermos *não, é claro que não*, rochas são “ausentes de mundo”, são incapazes

de fazer mundos, são coisas sem vida, meros objetos, não podem escutar, nem falar, muito menos morrer. Com o não, estaríamos aparentemente a salvo, assim, da acusação de irracionalismos ou de ou de sermos condescendentes em relação a crenças aparentemente irracionais. Se respondermos sim, isso nos levaria a reconhecer então que rochas, ventos, água e outras coisas do que Martin Heidegger e nós tratamos como “ausentes de mundo”, por serem ausentes de vida (de ser), seriam na verdade vivos e, portanto, agentes anímicos na construção do mundo ao seu redor. Assim, estaríamos a salvo da acusação do etnocentrismo e presos ao particularismo. Seríamos tidos como particularistas que nada poderia ofertar para pensar a universalidade da experiência humana e não-humana no planeta. Engenheiros responsáveis por construir hidrelétricas nos ouviriam no Antropo-Cego? Como lidar com esta aparente incomensurabilidade de mundos?

Uma saída possível foi proposta por autores como Eduardo Viveiros de Castro (2002). Ao invés de ficarmos presos à dualidade entre universal e particularidades (relativismo) e à busca de um regime de verdade, o autor nos convida a mudar a pergunta e a prestarmos atenção em como conceitos fazem mundos e são por eles produzidos. Neste sentido, ao adentrarmos em diálogo com o pensamento dos povos indígenas da Amazônia, ao invés de encontrarmos um mundo (uma natureza) frente a uma pluralidade de epistemologias (cultura), teríamos a diferença sendo produzida nos corpos, no ambiente em diferentes perspectivas. Diante de formas diferentes de engajamento com o mundo (ou os mundos) teríamos dissensos e equívocos que se dariam nos modos como tais mundos são traduzidos. Por outro lado, podemos seguir outro projeto, o de vermos como universais e projetos escaláveis são formulados e produzidos na fricção por entre diferentes práticas e concepções, em uma relação de poder historicamente constituída (TSING, 2019; POVINELLI, 2016).

Estaríamos abertos, portanto, a possibilidade de rochas, rios e glaciares que poderem ser vivos e, portanto, morrer?

3 QUE PODER É ESSE QUE PÕE EM QUESTÃO A POSSIBILIDADE OU NÃO DA ROCHA ESCUTAR E DO RIO MORRER?

Tais questões interessam também a pessoas como Povinelli e Cruikshank, mas também aos povos indígenas do Ártico aos Munduruku na Amazônia. Tais povos estão imersos em conflitos (geo)ontológicos nos quais suas noções de vida e não-vida e seus próprios modos de viver são mobilizados frente ao que Povinelli chamou de geontopoder, ou das formas de governabilidade do que é vivo e do que não é. Em outras palavras, os povos da Terra, como os Munduruku, estão em conflitos propriamente geontológicos com as forças antropocênicas, com essas forças ceifadoras de vidas, arruinadoras de paisagens e responsáveis pela gestão do que pode viver e do que deve morrer – e antes disso, de definir o que é vivo e o que não é, com todas as suas consequências.

Tais questões interessam em primeira mão à antropologia como campo. Primeiramente, penso a “antropologia como prática filosófica e política no mundo”, ou seja, como um campo disciplinar interessado em refletir e descrever pensamentos e condições das vidas humanas e não-humanas em toda sua diferença na Terra. A antropologia que sigo se interessa pelas questões postas acima, no sentido de levar a sério o mundo ou os mundos, como algo aberto às perguntas que fazemos (muito mais que uma busca por universais ou por particularidades). Este projeto nos implica nas relacionalidades para tentar cartografar agenciamentos e que nos engajarmos nas lutas que emergem contra o estado atual das coisas no testemunhar alter-mundos. Tal antropologia quer, então, não interpretar ou explicar as razões ou desrazões de outrem – se uma rocha pode ou não falar. Não se trata de explicar o comportamento e o pensamentos dos “outros”, colocando-os em seu devido lugar no museu das curiosidades multicultural. Ao contrário, trata de compartilhar sua presença, de aprender com pessoas que vivem a experiência de se viver com Rochas, Rios e Glaciares que falam e escutam e, poder, assim, contrastar ou por diante da alteridade nossas experiências diante da vida, do que é vivo ou não. Esta é a condição de possibilidade do que acredito ser uma antropologia da vida etnograficamente orientada na compreensão da diversidade de experiências, na qual o antropólogo pode, nas palavras de Márcio Goldman (2006), se

aventurar na construção de **teorias etnográficas**, de construções de mundos que não se confundem nem com as teorias nativas, nem com possíveis teorias científicas.

O que a antropologia pode dizer, então, sobre o Antropoceno ou como prefiro, sobre as forças antropocênicas? A antropologia pode se debruçar sobre as forças transformadoras e precarizadoras das vidas na Terra e, ao mesmo tempo, poder contar histórias outras sobre a recuperação, a cura, da intrusão de Gaia à resistência e existência dos terranos, os povos da Terra e outras vidas que proliferam nas trincheiras das guerras de mundos, adentrando na questão formulada por Jairo Saw.

São essas as premissas de base para as contribuições que posso aportar aqui e sobre o ponto de vista antropológico sobre o Antropoceno – *Capitaloceno*, *Plantationoceno* ou *Euclidianoceno* (HARAWAY, *et al.*, 2016), como parte da compreensão da vida em tempos de catástrofes (STENGERS, 2015), ou melhor, sobre como a antropologia pode contribuir para pensar o poder por meio da formulação de teorias etnográficas sobre o “tempo das catástrofes”.

Voltemos a pergunta de Jairo Saw: **“Pode um Rio morrer?”**

4 A PERSPECTIVA DOS ENGENHEIROS/MODELO DESERTO

(GEONTOPODER): (*GEONTOLOGIA I*): *VIDA (BIOS) VS. NÃO-VIDA (GEOS)* / (*VS. ANTROPOS*): (*GEONTOPOLITICA*) – *VIDA/MORTE (BIOPOLÍTICA)*

A Amazônia Brasileira, que detém grande parte da maior floresta tropical do mundo, está ameaçada pela exploração descontrolada de seus recursos naturais. Mais de 750.000 km² de florestas já foram desmatados por atividades econômicas em escala industrial, como a produção agropecuária, mineração, exploração ilegal de madeira e grandes projetos de infraestrutura, especialmente usinas hidrelétricas, colocando em risco a vida incomparável da região, forçando o deslocamento de comunidades tradicionais e povos indígenas de suas terras e agravando as mudanças do clima global.

Figura 1: Nas cachoeiras do Rio Tapajós

Fonte: Thiago Cardoso, 2017

Entre os alvos do governo para esta empreitada está a bacia do rio Tapajós, um dos últimos grandes afluentes livres do rio Amazonas. O projeto de hidrelétricas no Tapajós se dá nos anos setenta do século XX, durante a Ditadura Militar, mas não se concretiza. Nos anos 2000, o projeto hidrelétrico volta com força pelo Governo Federal via NorteEnergia, criando o Complexo Tapajós. Mais de quarenta hidrelétricas estão previstas ou em construção atualmente na região, também ameaçada por planos de construção de uma hidrovia para escoar a produção de soja do Mato Grosso para o Oceano Atlântico. Entre os novos projetos está um complexo de cinco barragens no rio Tapajós e em seu afluente, o rio Jamanxim. A maior delas, a barragem de São Luiz do Tapajós (SLT), prevê submergir quase 400 km² de floresta tropical e causar mais 2.200 km² de desmatamento. No governo dessa experiência, o Estado e a corporação responsáveis pela obra iniciaram o Estudo de Impacto Ambiental (EIA) desta hidrelétrica, uma prática normativa e técnico-científica de produção de conhecimento dito objetivo sobre o contexto sócio-ecológico e econômico do local onde será implantada

a usina e projeção de impactos sobre a natureza e a sociedade – o processo de construção deste complexo hidrelétrico e seus impactos pode ser lido em Millikan *et al.* (2016).

O Estado brasileiro espera com a hidrelétrica conseguir um total de 30 MW de capacidade instalada. Na linguagem da governança, o Rio Tapajós é um vazio demográfico e lócus da não-vida (deserto) (POVINELLI, 2016), suas águas são vistas como recursos, medidas em KW e em moeda. Tal formulação está explícita no Estudo de Impacto Ambiental da obra, onde águas, cachoeiras e rochas aparecem em um capítulo de caracterização abiótica (*geos*), que se separa dos seres vivos estudados (*bios*) e em outra separação, dos humanos (antropos), conformando uma geontologia que divide o mundo em vivos e não-vivos e, depois, em natureza e cultura.

Vejamos como se configura a geontologia de Estado, nesse trecho de artigo, escrito pelo jornalista Luis Nassif na revista Carta Capital em defesa da hidrelétrica no Tapajós,

Só agora se está iniciando o aproveitamento do potencial hidrelétrico do norte. Até agora foram explorados apenas 5%, contra o aproveitamento quase total do potencial das demais regiões brasileiras. Sem uma exploração adequada e racional do potencial do norte, não haverá espaço para a expansão hidrelétrica brasileira. Historicamente foram ferramentas de desenvolvimento social e regional, proporcionando benefícios às populações residentes. No Tapajós, será a primeira vez que se construirá uma hidrelétrica em região não habitada. Com isso, se abandonará completamente o modelo de desenvolvimento até agora padrão, reduzindo as externalidades positivas do empreendimento, mas também os fatores de atrito com as entidades ambientais. (NASSIF, 2013)

Figura 2: Movimento Munduruku contra as Hidrelétricas no Rio Tapajós

Fonte: Thiago Cardoso, 2017

Água como potencial hidrelétrico, exploração e expansão. Por meio dessa premissa ontológica do antropro-cego, a NorteEnergia previa, após os estudos, iniciar as obras, que envolveriam dinamitar as rochas das cachoeiras, bloquear o Rio Tapajós e alagar a floresta. Tudo o que os Munduruku, povo habitante histórico do Tapajós, e um ator da história que conto a vocês, se contrapunha. No ponto de vista Munduruku, dinamitar as rochas implicava matar vidas, e, ao mesmo tempo, explodir a morada dos povos da água, que habitam as cachoeiras, passagem e lócus onde os peixes, percebidos como pessoas, passam em suas migrações e fazem festa. A consequência seria o fim do mundo como existe: os povos das águas com raiva, atacariam aldeias inteiras, causando doenças e

mortes. A hidrelétrica causaria, portanto, uma guerra cosmológica sem precedentes, ou só narradas em tempos míticos.

5 A PERSPECTIVA MUNDURUKU/MODELO ANIMISMO:
 (GEONTOLOGIA 2) – VIDAS (PERSONAS/ANIMA)/MORTE
 (TRANSFORMAÇÃO/TRANSFIGURAÇÃO (COSMOPOLITICA))

Na geontologia Munduruku, o que existe é vivo, age no mundo e se constitui em relação. Tudo que é vivo é cuidado por alguém, um dono, um mestre cuidador. Tudo que é vivo um dia foi humano no tempo mítico, e, após processos transformativos, passou a existir, transformado, em suas diversas formas atuais, com almas humanas e corpos diferenciados (diversos tipos de peixes, animais, árvores...), conformando uma ontologia onde o dualismo natureza e cultura não faz sentido. Rochas são vivas, assim como a água; seriam algo como Marisol de la Cadena (2015, 2018) denominou de *earth beings*. Rochas e águas são moradas dos seres extra-humanos, são lugares sagrados que abrigam os outros, os peixes e suas mães, espíritos poderosos com os quais os Munduruku devem negociar, via xamanismo, o acesso às águas.

Portanto, para os Munduruku, não há nada nas águas e nem nas matas que nos faça pensar que seja tudo um grande palco vazio, inabitado e inerte. Muito pelo contrário, o mundo é polvilhado de moradas, onde vivem os diversos seres e seus cuidadores em constante movimento. Estes donos das moradas negociam constantemente o acesso as águas e as florestas pelos Munduruku – ao mesmo tempo em que estabelecem comunicação no mundo onírico ou xamânico. O rompimento dessas relações, que se daria pela explosão e pelo alagamento das moradas dos peixes e das mães dos peixes pela construção das barragens, bem como pela destruição de suas moradas pela mineração, é percebida como um evento catastrófico, ou até cataclísmico que deve ser evitado. A consequência seria o fim do mundo como existe, o dilaceramento das coordenações entre as vidas que mantém a habitabilidade da paisagem. Vejamos, a esse respeito, em um trecho da *Carta dos Munduruku ao governo explicita conhecimentos milenares e reafirma demandas*, elaborada

quando guerreiros Munduruku ocuparam as obras da barragem de Belo Monte em protesto contra construção de hidrelétricas na Amazônia:

A cachoeira de São Luiz do Tapajós (Joropari kôbie): Antigo local da existência Munduruku, que moravam ali naquela cachoeira. Lá tem a mãe dos peixes em forma de um boto e algumas pessoas que moram ali no local têm visto esse animal. Então, os peixes se alegram ao vê-la e as antas costumam cair n'água naquele local onde se encontra a mãe. Segundo o líder espiritual, o pajé, alertou que naquele lugar não se pode de maneira nenhuma fazer alguma mudança e se mudar ou destruir aquele local sagrado, da mãe do peixe, poderão acontecer desgraças para vida das pessoas, é um risco pra todas as sociedades. Isso, o não índio nunca vai entender. O governo está usando violência para realizar à força os estudos dos pesquisadores para construir os seus empreendimentos nas terras indígenas. Nunca fomos consultados, e ninguém nos informou sobre os projetos do governo em nossas áreas. E quando o governo fala em dialogar, já está construindo as Usinas Hidrelétricas em nossos rios. Quando nós nos posicionamos contrários à decisão do governo, ele diz que não aceita a nossa decisão, o que vale é decisão do governo. (LIDERANÇAS MUNDURUKU, 2013)

Os Munduruku vêm empreendendo uma guerra contra as barragens, argumentando que o I dixidi é tudo menos um rio vazio e que as hidrelétricas vão destruir seus lugares sagrados e seu modo de vida de forma irremediável. Por outro lado, engenheiros e governo cegamente afirmavam que o Tapajós é um “rio vazio”, que apresenta as condições geológicas para o aproveitamento dos recurso hídrico. O governo de ocasião desconsiderava completamente a perspectiva indígena e, para implementar o projeto, militarizou a região e não consultou os Munduruku. Estava instalada a incomensurabilidade entre modos de existência, numa guerra geontológica estabelecendo cenas do geontopoder, no sentido de Povinelli (2016), no Rio Tapajós.

6 POLÍTICA GEONTOLÓGICA – O MAPA DA VIDA MUNDURUKU

Formulado pelas lideranças do povo indígena Munduruku do movimento *Ipereg Agu* junto com apoiadores como o *Greenpeace Brasil*, a

confeção do *Mapa da Vida* se deu no contexto de auto-mobilização para a produção cuidadosa de mapas voltados para a tornar visível a vida do rio Tapajós e evitar a sua morte, por meio de suas perspectivas sobre os lugares habitados por humanos e não-humanos. O mapeamento, como um exercício cosmopolítico de tradução por entre a diferença visava ser um “instrumento a mais” para “falar ao mundo” sobre as ameaças de arruinamento dos lugares habitados pelas miríades de vida que compõem o cosmo. Como mesmo afirmou Ana Poxo, em depoimento durante o mapeamento “O mapeamento é para fortalecer nossa luta e para mostrar onde estão os lugares que não podem ser destruídos, onde estão nossas coisas sagradas, tudo que não pode ser tocado”.

Esse “instrumento a mais”, o *Mapa da Vida*, foi proposto após um exercício de negociação permanente entre as lideranças Munduruku e as instituições não-governamentais que atuavam em torno da luta contra a construção de hidrelétricas na Amazônia. Essa negociação se deu após dois eventos importantes ocorridos em 2016, vistos como vitórias dos Munduruku: o não aceite e o arquivamento do Estudo de Impacto Ambiental (EIA) da Usina São Luiz do Tapajós por parte do IBAMA e a tão aguardada assinatura e publicação da portaria de identificação e delimitação da Terra Indígena Sawre Muybu, reconhecendo-a como terra tradicionalmente ocupada. Devemos lembrar que tais conquistas se deram após anos de mobilização e táticas de resistência cotidiana.

Porém, mesmo diante desta “vitória” parcial representada pelo arquivamento do licenciamento da usina e da identificação da Terra Indígena, o território de Sawre Muybu ainda não tinha sido definitivamente demarcada e o governo federal e os empreendedores não haviam cancelado em definitivo os mais de 40 projetos hidrelétricos para a bacia do Tapajós; muito pelo contrário, os Munduruku ainda estavam mobilizados contra a destruição de um local sagrado chamado de *Karobixexe* pelas obras da Usina de São Manoel, no rio Teles Pires, afluente do Tapajós. Diante dessa permanente ameaça, os Munduruku começaram a atuar para inverter a narrativa: do Tapajós como “vazio demográfico” e “recurso hídrico” como promovia o governo federal da época e seus apoiadores na mídia corporativa, para o *Idixidi* como morada dos peixes e dos espíritos protetores, como território indígena. Ao mesmo tempo, o instrumento “mapa” poderia contribuir com o fortalecimento das ações

de defesa de seu do direito originário em viver numa ambiente que lhes permita a reprodução física e cultural e pressionar o Estado brasileiro que se recusava a realizar a demarcação de Sawre Muybu, justamente porque tal demarcação impediria a construção de São Luiz do Tapajós.

Figura 3: Elaboração do *Mapa da Vida*



Fonte: Thiago Cardoso, 2017

O mapeamento teve início em junho de 2016 na aldeia Sawre Muybu. Participaram todas as lideranças dos territórios Munduruku do médio Tapajós e alguns convidados do território do alto Tapajós, bem como os habitantes de todas as aldeias da Terra Indígena. Junto aos principais personagens ali presentes, que personificavam o conhecimento Munduruku, havia dois pajés que, além de contribuírem com a produção do mapa, estavam de prontidão para indicar e controlar o que poderia ser dito ou não dito, bem como o acesso aos locais habitados por não-humanos e extra-humanos que poderiam ser visitados ou não durante as caminhadas no mapeamento. Um coletivo de jovens cineastas Munduruku registravam as narrativas e atividades realizadas em formato audiovisual. Meu papel, como assessor do mapeamento

junto com uma colega geógrafa, era o de proporcionar um leque de ferramentas da cartografia socioparticipativa e uma estratégia de tradução para dar conta de registrar e evidenciar as concepções e memórias de lugares sobre os modos de habitar o mundo pelos Munduruku¹. Ativistas da organização *Greenpeace Brasil* coordenavam, junto ao movimento *Iperég Agu*, toda assessoria política e logística para o processo acontecer em sua plenitude.

Muitas pessoas colaboraram, durante os cerca de dois meses de oficina de mapeamento, com os processos de decisão e de confecção do mapa. Num primeiro plano, a colaboração se deu entre as diversas lideranças Munduruku, homens e mulheres, de diversas aldeias e os assessores. Neste momento, conversações foram estabelecidas com vistas a definir o protocolo comum do mapeamento, o roteiro/cronograma, os modos e limites da tradução, os diferentes papéis e os potenciais usos do mapa como ferramenta política. Em segundo plano, se dava a colaboração entre os Munduruku que, por meio de lideranças realizavam as mobilizações entre as aldeias e articulações internas, apaziguavam conflitos, direcionavam as atividades, indicavam os jovens que fariam os desenhos, coordenavam a logística, definiam os lugares que seriam visitados para registro em vídeo das narrativas, delimitavam as histórias a serem contadas. Eram os pajés os que se engajavam em garantir que as relações colaborativas com os seres extra-humanos fossem apaziguadas durante o mapeamento.

O mapeamento consistia em se desenhar histórias, tornando a paisagem ativa/viva. Situados todos na casa coletiva situada no centro da aldeia Sawre Muybu, jovens e lideranças sentados no chão desenhavam os contornos que davam forma e cores ao mapa. Cada história contada da mitopoética e da geografia vivida Munduruku se entrelaçava com as mãos hábeis no desenho de linhas, topônimos e formas que indicava a existência e os movimentos dos seres que habitam a malha de lugares. O lugar denominado *Daje Kapap*, a travessia dos porcos, uma forquilha que pressiona o leito do Idixidi, é criação de demiurgos

1 Entre 2007 e 2015 contribuí com a formulação do projeto político pedagógico e como professor de agroecologia do projeto IBAOREBU – Ensino Médio e Profissionalizante Munduruku, coordenado pela FUNAI. Para a assessoria no *Mapa da Vida* fui contratado pelo *Greenpeace Brasil*, sob aprovação das lideranças.

como Karosakaybo que durante a fuga de seu filho o criou, ali indicando o momento em que as águas do rio surgem dos caroços do coco da palmeira tucumã. Cachoeiras e montanhas foram sendo criadas por Karosakaybo e passaram a ser moradas dos peixes e animais após suas transformações, como *Puca Ka'a*, a montanha morada dos animais. Lugares que não podem ser mexidos, são inalienáveis.

Durante a cartoprática, as cachoeiras e lagos (boiadores de Tracajá) iam sendo delineadas no mapa, expressando-se como moradas das mães dos peixes, lócus dos movimentos dos peixes que na migração para o alto Tapajós e para os igarapés. Elas iam fazendo suas festas em momentos de alegria (*icokcok ap*, o estado que o peixe se encontra). Seguindo o mapa, observamos o igapó que seria alagado, impactando jauarizais, castanhais, ilhas e os locais de pesca do ritual da tinguejada (*wedip*). Esses são locais onde os Munduruku pescam os peixes depois que passam e vão pro *pusuru duk* (morada), onde ficam o verão todo, até o mês de dezembro, quando vão descendo no período da piracema. No mapa, os diversos animais de caça se movimentam na terra (*ipi*, terra firme em suas variações) por entre *awaidip* (=natureza, floresta, mapa, num sentido próximo de Urihi-Floresta dos yanomami), seus territórios, cuidados por suas mães da caça/animais visitando florestas oligárquicas de *kosudip*, *kopaibadip*, *ha'ip*, *woyxádip* e *cojoda*. As marcas dos ancestrais se fazem visíveis na *katôdip*, locais antigos de terra preta e nas roças e capoeiras dos antigos moradores, onde se encontram as aldeias atuais (*agok*; *anhunká*, como lugar com cuidador) e suas casas (*uk'a*, envoltório completo, cuidado; sua variação complementar *ka'a* – roça).

A malha de lugares multiespécie, denominados de “sagrado”, conforma uma teia de moradas dos seres extra-humanos e seus objetos (*Ibiobuk* = como imagem, foto, no sentido de seres que fazem parte da história do lugar, por exemplo, os rastros do povo queixada e suas imagens que ficam). É nos lugares que estão as imagens das gentes Munduruku (*buyxim* – subentende como humanos ou substantivo *wuyjeyu* – gente verdadeira, ou os primeiros; os outros são *deyuat* ou *pariwat* – não são pessoas do grupo). Os *pariwat* (inimigos, brancos) ao destruírem as cachoeiras, matas e montanhas estariam matando

as imagens das pessoas e ao mesmo tempo destruindo (*ium*, sentido de acabar; *jepaum*, sentido de desaparecer, sumir) objetos sagrados inalienáveis (acabar/quebrar/objetos palpáveis no sentido de coisas = *ikakam*), desestabilizando os mundos Munduruku e seus modos de vida. Mapear os lugares na luta contra as barragens é uma forma de manter as matas sempre bonitas e cuidadas (*xipanikug*), mantidas completas como devem ser (*tip tim*) e de ter “direitos” (*a’oca but*, quem pode somos nós), o que os *pariwat* não conseguem ver/perceber (*itabi daw daw* – perdido, não entende), pois não conhece a história das vidas no *Idixidi*.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Durante os processos de mapeamento junto aos Munduruku, as partes que adentraram na malha colaborativa (lideranças, intelectuais indígenas, pajés, assessores, antropólogo, peixes, animais, seres extra-humanos) não colaboram com conceitos pré-estabelecidos em suas lógicas subjacentes, mas foram contribuintes na produção de conceitos e palavras que foram ganhando sentido nas relações de aliança, e que foram sendo tecidas no processo cartoprático de “mostrar” a vida do rio Tapajós. Tradução e equívocos aqui se davam nas práticas e entre os conceitos que apareciam nessa malha relacional e se abriam para transformações.

Nesse sentido, um mapa, como o *Mapa da Vida*, poderia ser entendido não como uma totalidade, como representação de uma cosmografia particular (mapa cultural) que se contrapõe a uma cosmografia ocidental, mas como propriedade emergente de conexões parciais colaborativas entre os participantes que negociaram a emergência de sua forma, definiram as múltiplas perspectivas de suas histórias incrustadas e elaboraram táticas para direcioná-los em suas pluriversões, nas contingências e indeterminações das malhas cosmopolíticas ou geotopolíticas entre diferentes modos de habitar a Terra. Esses desenhos feitos por muitas mãos, fazem ver, existir, traduzir/transformar histórias em linhas, imagens e legendas, onde um termo (como a *água* e o *peixe*) é a figura e não sua representação, e a fala um ato comunicativo/

performativo que faz coisas acontecerem e aparecerem na superfície bidimensional do papel. A produção do *Mapa da Vida* nos ensinou que o ato colaborativo de mapear se faz como um processo no qual as vidas envolvidas se engajam perceptiva, performativa e dinamicamente no mundo, habitando-o num emaranhando de relações, de onde partem narrativas e histórias, bem como fluxos de poder.

O *Mapa da Vida Munduruku* foi um convite a dialogarmos com um povo da Terra, aqueles que redefinem em outras premissas o que seria o mundo entre vivos e não-vivos, entre natureza e cultura; e que já passaram por diversos fins de mundo, que produzem outros múltiplos mundos. Uma janela aberta para formularmos teorias etnográficas com o pensamento ameríndio que perpassa uma crítica à epistemologia da representação em favor de ontologias relacionais que reconfiguram relações cosmopolíticas com plantas, animais, rochas, rios, astros e ventos, engenheiros e agentes do estado. Ao mesmo tempo, um convite a pensar a situação “construção de hidrelétricas” como parte do complexo imperial-capitalista de agenciamento de forças materiais e conceituais na Amazônia, como liberador das forças da necropolíticas antropocênicas que atuam na precarização de vidas e paisagens, notadamente dos povos que ali habitam, fazendo morrer vidas ameríndias e de outros *geos*, e fazendo viver os “brasileiros”, aqueles que precisam da “energia” dos “recursos hídricos, medida em quilowatts. Ao mesmo tempo, nos permite adentrar nas fricções entre geontologias, entre os modos industriais de pensar e governar o que seria vivo e não-vivo, o geontopoder, e os modos ameríndios de se relacionar com o mundo.

Meu argumento é que o geontopoder das infraestruturas antropocênicas se depara, ou fricciona e mutuamente se contamina com geontologias outras. Povinelli (2011, 2016), em *Economies of Abandonment* e depois em *Geontologies*, faz algumas perguntas que me ajudaram a pensar tal encontro. O conceito de geontopolítica, nos ajuda também a pensar em uma biopolítica de outra forma, preocupada ao problema da carnalidade, ou ao material físico que emerge nos espaços apertados entre a vida e a morte. Em vez da “divisão limpa” entre vida e morte, que sustenta grande parte do que está escrito sobre biopolítica, um olhar, como em *Geontologies*, na manutenção e governo da diferença entre vida/ser vivo (*bios*) e não-vivo (*geos*). Em outras palavras, o

foco na biopolítica – vida (nascimento, crescimento, reprodução) vs. morte – veio à custa de uma consideração do maior problema de *bios* versus *geos*, do qual a biopolítica é apenas uma parte. Dessa forma, o geontopoder é, num contexto como dos projetos de infra-estrutura na Amazônia, como argumenta Povinelli, um “anexo biontológico da existência” tornado significativo por meio de um nítido contraste com os *geos* inanimados (como as águas e as rochas dos rios) – como argumentam as forças antropocênicas na voz de engenheiros no Rio Tapajós vs. a animacidade da vida Munduruku.

Talvez o ponto mais interessante – como explorado em nosso caso etnográfico – seja que a geontologia ofereça uma visão diferente sobre o conceito de Antropoceno. A exploração da geontologia por Povinelli – e o escrutínio que o conceito traz para a distinção entre coisas biológicas, meteorológicas e geológicas, mas também crucialmente para o trabalho intelectual que sustenta e mantém esses domínios e distinções – fornece uma espécie de recalibração para o debate do Antropoceno, ao nos fazer ver a arquitetura de governança da vida, que anima a novidade e as ansiedades do Antropoceno, e que de fato faz do Antropoceno um *pharmakon* notável e, seguindo a proposta de autoras como Anna Tsing (2015), ao pensar o Antropoceno como manchas, como fragmentos e encontros/fricção na arte de viver em paisagens arruinadas.

REFERÊNCIAS

BONNEUIL, C.; FRESSOZ, J. B. *The shock of the anthropocene: the earth, history and us*. London: Verso Books, 2016.

CRUIKSHANK, J. *Do glaciers listen? Local knowledge, colonial encounters, and social imagination*. Canada: UBC Press, 2007.

CADENA, M. de la. *Earth beings: ecologies of practice across Andean worlds*. Durham and London: Duke University Press, 2015.

CADENA, M. de la. Natureza incomum: histórias do antrope-cego. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 69, p. 95-117, 2018.

GLOWCZEWSKI, B. Resisting the disaster: between exhaustion and creation. spheres: *Journal for Digital Cultures*, v. 2, p. 1-19, 2015.

GOLDMAN, M. Alteridade e experiência: antropologia e teoria etnográfica. *Etnográfica*, v. 10, n. 1, p. 161-173, 2006.

HARAWAY, D. *et al.* Anthropologists are talking—about the anthropocene. *Ethnos*, v. 81, n. 3, p. 535-564, 2016.

INGOLD, T. *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Rio de Janeiro: Editora Vozes Limitada, 2015.

KRENAK, A. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LATOUR, B. Anthropology at the time of the Anthropocene: a personal view of what is to be studied. In: BRIGHTMAN, M.; LEWIS, J. (ed.). *The anthropology of sustainability: beyond development and progress*. New York : Palgrave Macmillan, 2017. p. 35-49.

LIDERANÇAS MUNDURUKU. *Carta dos Munduruku ao governo explicita conhecimentos milenares e reafirma demandas*. Brasília, 8 jun. 2013. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_verbetes/munduruku/carta_lugares_munduruku.pdf. Acesso em: 26 set. 2020.

MATHEWS, A. S. Anthropology and the anthropocene: criticisms, experiments, and collaborations. *Annual Review of Anthropology*, v. 49., (Volume publication date October 2020)

MILLIKAN, B.; ALARACON, D.; TORRES, M. *Ocekadi: Violação e impactos do complexo hidrelétrico do Tapajós*. Brasília, DF : International Rivers Brasil ; Santarém, PA : Programa de Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal do Oeste do Pará, 2016.

MIRZOEFF, N. It's not the Anthropocene, It's the White supremacy scene; or, the geological color line. In: GRUSIN, R. (ed.). *After extinction*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2018. p. 123-149.

O MAPA da vida Munduruku. Disponível em: <https://br.heartoftheamazon.org/omapadavida>. Acesso em: 26 set. 2020.

NASSIF, L. As usinas-plataforma do rio Tapajós. *Carta Capital (on-line)*, 10 dez. 2013. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/economia/as-usinas-plataforma-do-rio-tapajos-2087>. Acesso em: 26 set. 2020.

POVINELLI, E. A. *Geontologies: a requiem to late liberalism*. Durham and London: Duke University Press, 2016.

POVINELLI, E. A. *Economies of abandonment: social belonging and endurance in late liberalism*. Durham and London: Duke University Press, 2011.

STENGERS, I. *No tempo das catástrofes*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

TSING, A. L. *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no antropoceno*. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019.

TSING, A. *The mushroom at the end of the world: on the possibility of life in the capitalist ruins*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, E. O nativo relativo. *Mana*, v. 8, n. 1, p. 113-148, 2002.

SERÁ QUE A HATSUNE MIKU SONHA COM OVELHAS ELÉTRICAS?

VOCALOIDES, AGENTES INTELIGENTES E PÓS- HUMANIDADE

Ana Matilde Sousa

Maria Paula Diogo

INTRODUÇÃO: *I SHOWED MY MOM THIS. SHE WAS LIKE 'BUT SHE ISN'T' REAL*¹

O “*this*” do comentário do título, publicado num vídeo no *Youtube*, refere-se à cantora ou *aidoru* (“ídolo”) virtual japonesa Hatsune Miku. No vídeo, uma animação 3D de Miku interpreta a sua canção icónica *World is Mine* em palco perante uma multidão de fãs em delírio, agitando tubos coloridos de neon — e desencadeando a perplexidade da mãe da autora do comentário, que não consegue entender tal reação face a algo que não é “real.” A perplexidade (“But she isnt’ real”) resulta tanto da presença da personagem em palco, como do comportamento do público humano, aparentemente rendido a (quicá, controlado por) uma cantora ficcional em estilo anime (Figura 1).

1 *Post do youtube da conta de Hatsune Miku (2020).*

Figura 1: Concerto “ao vivo” da ídolo virtual japonesa Hatsune Miku, promovido pela Crypton Future Media, utilizando hologramas 3D projectados num ecrã especial. Em primeiro plano, o público que assiste ao espectáculo, agitando *glowsticks*.



Fonte: *Futurism* (2016)

Mas *quem* é, ou *o que* é, Hatsune Miku? Com um nome que anuncia o primeiro “som do futuro” (*hatsu*, “primeiro”; *ne*, “som”; *miku*, uma leitura alternativa de *mirai*, “futuro”), Miku é a mascote ou avatar mais popular do software de síntese vocal da Yamaha *VOCALOID*. O *VOCALOID* usa fonemas gravados por humanos para criar “fontes vocais” (HOUSE, 2017, p.2), a partir das quais, inserindo sílabas numa interface gráfica, alocando-lhes notas musicais e modulando a voz através de várias opções, é possível gerar clipes de canto realistas. Resumindo, cada vocaloide é um cantor eletrônico, um instrumento ao serviço de cada consumidor, editável e personalizável à sua vontade.

Os vocaloides começaram por ser usados em vozes de fundo para a produção musical profissional (CONNER, 2014, p.57) e os primeiros, L♀LA e LE♂N, da empresa britânica Zero-G Limited, eram representados na embalagem do produto como meras bocas humanas de mulher e homem. A “explosão” dos vocaloides aconteceu apenas à sétima tentativa (terceira japonesa), quando a empresa Crypton Future Media, sediada em Sapporo (Japão), lançou Hatsune Miku em 31 de Agosto de 2007, primeira na sua linha *VOCALOID Character Vocal Series*. Miku não era apenas uma ilustração genérica numa caixa, mas todo um avatar,

descrita como “[...] uma diva androide num futuro próximo em que as canções se perderam” (HATSUNE MIKU, 2008), para sempre com 16 anos. Contrariando as vendas modestas dos seus antecessores, em menos de duas semanas, Miku tornou-se no software mais vendido na Amazon.co.jp (HATSUNE MIKU, 2008; JR, 2011). O sucesso comercial imediato, inesperado e sem precedentes para um produto deste tipo justifica-se por uma confluência de fatores, entre os quais a sua combinação distinta de som e *character design* (este último, comissariado pela Crypton ao ilustrador japonês Kei), espécie de Sailor Moon² da era digital com longos totós azul-esverdeados e uma voz de “lolita” infantil e aguda, destilada de amostras da fala da atriz Saki Fujita (Figura 2).

Figura 2: Ilustração original de Hatsune Miku, comissariada, em 2007, pela Crypton Future Media ao ilustrador japonês Kei



Fonte: Vocaloid Wiki (2008)

2 *Sailor Moon*, conhecida no Japão como *Bishoujo Senshi Sailor Moon* é uma série de mangá escrita e ilustrada por Naoko Takeuchi entre 1992 e 1997 que apresenta meninas normais, que se transformam e ganham poderes mágicos para combater o mal. A protagonista da série, Tsukino Usagi, cujo alter ego mágico é a titular Sailor Moon, tornou-se numa personagem icônica da cultura popular japonesa, conhecida pelos seus longos totós loiros com carrapitos redondos no topo da cabeça, e pelo fato de super-heroína com minissaia pregada, inspirado no uniforme escolar japonês que, por sua vez, é inspirado nos uniformes da marinha (“*sailor fuku*”).

Neste capítulo, propomo-nos analisar Hatsune Miku e os vocaloides através do conceito de “agente inteligente”, que se intersecta com as recentes interrogações sobre o Antropoceno, nomeadamente sobre a extensão da coincidência entre o processo de “mecanização” dos humanos – o ciborgue – e a “humanização” das máquinas – a inteligência artificial –, ambas, por sua vez, coincidindo no medo civilizacional da perda de controle sobre as nossas criações. Em particular, o horizonte da singularidade tecnológica num futuro mais ou menos distante inspira paralelismos sinistros entre uma natureza desprovida de identidade própria, tornada num recurso controlado que apenas existe em função dos humanos (MCKIBBEN, 1989; DIOGO, LOURO; SCARSO, 2017), e uma humanidade instrumentalizada (controlada ou, mesmo, eliminada) pelas máquinas que ela própria criou. Assim, começaremos por traçar uma breve história das representações da inteligência artificial na arte e na cultura popular, seguindo-se uma visão geral do fenómeno Hatsune Miku e concluindo com uma análise da sua dimensão *uncanny* ou inquietante. Num momento em que a ideia original cristalizada no robô – o domínio da natureza pelo homem – se pode inverter e tornar-se no domínio do homem pela máquina, de que modo poderá esta ídolo virtual *crowd-sourced* (ZUSHI, 2017) ajudar-nos a pensar o papel da tecnociência na sociedade contemporânea?

2 YOUR MIND IS SOFTWARE. PROGRAM IT. YOUR BODY IS A SHELL. CHANGE IT. DEATH IS A DISEASE. CURE IT. EXTINCTION IS APPROACHING. FIGHT IT³

O autômato, que está na base da inteligência artificial, é um ícone do que é a tecnologia, ou seja, um conjunto de técnicas e processos que permitem o domínio do humano sobre a natureza. Essa definição pressupõe que o autômato é um instrumento, uma ferramenta, desse processo de dominação, estando a sua ação naturalmente contida e controlada pelos seus criadores. Ao longo de grande parte da nossa história, o autômato é, em termos epistemológicos, um parceiro dócil capaz de realizar ou tarefas desagradáveis, monótonas e difíceis ou divertir-nos: na mitologia grega, Hefestos, deus do fogo e dos metais (Vulcano, para

3 Mantra do jogo cyberpunk *Eclipse Phase* (2009) (MCFARLANE; SCHMEINK; MURPHY, 2019).

os Romanos), construiu um magnífico palácio de bronze, equipado com servos mecânicos; Héron de Alexandria, no século I, construiu uma série de mecanismos, que descreveu no seu livro *Automata* (HÉRON, 1589⁴), com movimento autônomo e programável; quer na antiguidade, quer no período medieval, há relatos frequentes de autômatos no império chinês e em diversos califados árabes, bem como esparsas experiências europeias; Leonardo da Vinci apresentou vários autômatos nas corte dos seus mecenas.

A convivência hierarquizada entre amo e servo é interrompida quando Descartes discute no seu *Traité de l’homme* (DESCARTES, 1664) a aplicação dos conceitos do mecanicismo ao corpo humano, explicando quer as funções corporais (circulação, respiração, motricidade), quer as mentais (imaginação, memória) de forma rigorosamente mecanicista. Embora Descartes não estenda esta visão mecânica à componente espiritual do homem – a “alma” –, uma vez que considera que as máquinas não têm capacidade de compreender, Julien Offray La Mettrie dará esse passo em frente em *L’Homme-Machine* (LA METTRIE, 1748) no sentido de apresentar o ser humano, no seu todo, como uma máquina. As consequências desta assunção ontológica são inevitáveis: se o ser humano funciona como uma máquina, o que nos impede de criar outros seres mecânicos? Qual a natureza da diferença entre “nós” e “eles” e da justificação da estrutura hierárquica deste relacionamento?

Os autômatos setecentistas de Jacques de Vaucanson e de Pierre Jaquet-Droz, bem como o célebre Turco de Wolfgang von Kempelen, enquadram-se nesta nova visão do autômato não como uma máquina, mas como uma nova linhagem de seres. A literatura dos séculos XVII a XIX rapidamente dá voz a estas criaturas artificiais que se aproximam perigosamente dos humanos: são exemplos o conto *Der Sandmann* de E.T.A. Hoffmann (HOFFMANN, 1817), em que Nathanaël, um estudante, se enamora por Olympia, a “filha” do professor de física Spallanzani que se revela, mais tarde, ser uma autômata (levando Nathanael à loucura); *Frankenstein* de Mary Shelley (SHELLEY, 1818), cuja Criatura hedionda criada por Victor Frankenstein se tornou na primeira de uma longa

4 Esta obra de Heron de Alexandria foi escrita durante a sua vida, portanto no século I (c. 10-c.c.70); a data indicada refere-se à edição *Di Herone Alessandrino De gli automati, ouero Machine se mouenti, libri due, tradotti dal greco da Bernardino Baldi abbate di Guastalla*, Veneza: Girolamo Porro, 1589. e

genealogia de inteligências artificiais que, na cultura popular, se revoltam contra os criadores; ou o romance *L'Ève future*, do escritor simbolista Auguste Villiers de l'Isle-Adam (VILLIER DE L'ISLE-ADAM, 1886), em que o protagonista, um jovem engenheiro chamado Thomas Edison, fabrica para o seu amigo Ewald uma mulher-máquina – uma “androide”, usando o termo do autor – chamada Hadaly, fisicamente semelhante à noiva deste, mas que seria perfeita e “natural”, livre dos defeitos e artificialidade das mulheres reais na sociedade decadente do final século XIX. No final da história, e depois de uma detalhada dissecação da mecânica e funcionamento de Hadaly, Ewald e a androide são destruídos num naufrágio, alinhando-se com o pressentimento, também presente nas obras de Hoffmann e Shelley, de que estas inteligências artificiais e os seus criadores ou admiradores estão destinados à catástrofe.

Já em 1872, o escritor Samuel Butler, no seu romance satírico sobre o país inventado de *Erewhon* (BUTLER, 1872), introduzira a rebelião das máquinas como cenário apocalíptico ao qual os erewhonianos se tinham antecipado, purgando a sua sociedade tecnologicamente avançada das máquinas que, acreditavam, viriam a suplantar a raça humana. Butler – que, influenciado pela biologia evolutiva de Darwin, foi o primeiro a teorizar, no artigo *Darwin among the Machines* (BUTLER, 1863), que as máquinas pudessem vir a desenvolver uma consciência via selecção natural – até reproduziu na sua obra excertos do livro (ficcional) que incitara os cidadãos de Erewhon à destruição das máquinas, tratados de mecânica e oficinas. Neste, o autor advertia que “Não há qualquer garantia, pelo facto de as máquinas possuírem actualmente pouca consciência [...] de que não haja um desenvolvimento último da consciência mecânica [...]. Suponhamos que os seres conscientes existem há cerca de vinte milhões de anos: vejam o progresso que as máquinas fizeram nos últimos mil! Não será mais seguro cortar o mal pela raiz e proibi-los de progredir ainda mais?” (BUTLER, 1970, p.279).

Esdas ligações perigosas, em que o pensamento e a capacidade de decisão se tornam temas fundamentais no debate sobre as criaturas artificiais, estabelecem uma ponte quase directa para a questão da inteligência artificial, que é introduzida no século XX pela peça de ficção científica R.U.R. (*Rossum's Universal Robots*), do escritor checo Karel Čapek (ČAPEK 1920), que usa o termo robô (derivado da palavra checa *robot*,

“trabalho forçado”) para designar uma nova fileira de seres idênticos aos humanos, mas que, por não terem as suas “fraquezas”, se lhes superiorizam e tomam o poder, exterminando a humanidade. Durante a primeira metade do século XX, proliferam “homens” e “mulheres” mecânicos na literatura e no cinema, incluindo os filmes *L’uomo meccanico* (1921) de André Deed, o primeiro com uma luta entre robôs, ou *Metropolis* (1927), escrito por Thea von Harbou e realizado por Fritz Lang, obra icônica do expressionismo alemão, em que a *doppelgänger* robótica de uma bela sindicalista, Maria, é enviada para destruir a sua reputação, servindo de *agent provocateur* que incita os trabalhadores a amotinarem-se violentamente contra as elites da cidade, acabando, esta falsa-Maria, por, não por acaso, ser queimada numa fogueira, sendo a sua verdadeira natureza artificial revelada.

A outra face da moeda do receio da rebelião das máquinas é o fascínio de movimentos artísticos como o Futurismo, liderado por Filippo Marinetti, pela perfeição inumana dos corpos tecnologicamente imortais, incansáveis e implacáveis. Apesar do legado futurista ser manchado pela associação com o belicismo e o fascismo de Mussolini, o seu imaginário ficou imortalizado em obras vanguardistas que reflectem sobre a admiração pelo humano-máquina, como a escultura *Forme uniche della continuità nello spazio* de Umberto Boccioni, de 1913 (representada na moeda de vinte centavos do euro italiano), ou em *The Birth of The Robot* (1935), uma curta-metragem de animação em *stop motion* com 7 minutos, realizada pelo artista neozelandês Len Lye. Outros movimentos, como o Surrealismo, exploraram os autómatos e manequins na sua vertente compulsiva e mortificante, que, como argumenta o crítico Hal Foster (FOSTER, 1995, p.129), manifesta os “[...] processos sinistros de mecanização e mercantilização” subjacentes ao industrialismo moderno e à vida urbana⁵. Obras como as *poupées* (“bonecas”) de Hans Bellmer, nos anos 30, são bons exemplos de uma abordagem aos corpos femininos artificiais que diverge da “mulher perfeita”, até então prevalente, invocando, em vez disso, uma sexualidade grotesca e jogos psicanalíticos perversos.

5 Encontramos esta abordagem, entre a sátira contemporânea e a comédia desconcertante ou surreal, em filmes como *Modern Times* (1936) de Charlie Chaplin ou *Playtime* (1961) de Jacques Tati.

Em 1942, Isaac Asimov escreve as Três Leis da Robótica, um conjunto de princípios incluídos no conto *Runaround*, publicado, pela primeira vez, na revista *Astounding Science-Fiction* (ASIMOV, 1950, p.40), que delimitam o comportamento dos seus robôs ficcionais, no sentido de estabelecer uma relação de coexistência sustentável e pacífica entre seres humanos e seres artificiais. Estas diretivas, que constituem, na realidade, um sistema operativo e que incluem uma quarta lei, a Lei Zero, adicionada posteriormente por Asimov para fazer a translacção da 1ª lei do âmbito do individual para o colectivo – “Um robô não poderá prejudicar a humanidade, ou, por inacção, permitir que a humanidade seja prejudicada” (ASIMOV, 1985, p.291)– foram não só determinantes para as representações de robôs na cultura popular – veja-se, por exemplo, Robby the Robot do filme *Forbidden Planet*, de 1956 (direcção de Fred McLeod Wilcox), um dos primeiros robôs com personalidade própria no cinema – como extrapolaram o âmbito da ficção, tendo-se tornando influentes no pensamento sobre e ética da robótica e da inteligência artificial até à atualidade.

Nos anos cinquenta, porém, misturou-se a imagem de robôs ameaçadores com a não menos perigosa situação política mundial do pós-guerra. A insegurança gerada pela Guerra Fria, em que o mundo se divide em dois blocos antagónicos liderados pela União Soviética e pelos Estados Unidos da América, e a percepção de que há uma série de projetos científicos (*Big Science e Big Technology*) que não são escrutinados, quer pela opinião pública, quer por peritos, geram um desconforto que é sublimado nos conceitos de extraterrestres, seres biónicos e computadores ameaçadores. Um exemplo clássico é Gort, do filme de ficção científica *The Day the Earth Stood Still*, de 1951 (realização de dirigido por Robert Wise), membro de uma raça de robôs gigantes que serve de polícia à escala interplanetária, e que ameaça destruir a Terra se os seus habitantes usarem armas atômicas contra os outros planetas. Em 1956, no contexto dos projetos científicos com forte investimento, em particular do Departamento de Defesa americano, inicia-se no prestigiado *Dartmouth College* (membro da Ivy League americana) a investigação em Inteligência artificial (IA), termo cunhado por John McCarthy, então professor em Dartmouth, para se distinguir do campo da cibernética e escapar à sua esfera de influência

Na cultura popular, aparecem os FAIs, ou *friendly artificial intelligence*. Um dos primeiros é Tetsuwan Atomu de Osamu Tezuka, conhecido

em inglês como *Astro Boy*, protagonista da primeira série de animação japonesa para a televisão (1963-66)⁶, que ascendeu a ícone nacional num país devastado pela Segunda Guerra Mundial, em que imaginar “[...] qualquer tipo de robô japonês parecia um sonho louco” (SCHODT, 2007, p.98). Nessa série, os poderes de Astro Boy, como superforça ou voo a jacto (entre muitos outros), são contrabalançados pelas suas limitações: por exemplo, Astro Boy precisa de ser reabastecido com combustível e, à laia de Pinóquio, agoniza sobre os aspectos da sua natureza robótica que o impediam de ser um menino “normal”. Nesse ponto, o Professor Ochanomizu, pai adotivo humano de Astro Boy e ativista dos direitos dos robôs, esforça-se por ajudá-lo, construindo-lhe toda uma família robótica, incluindo um pai, mãe, irmã e irmão, e fazendo reparos e aperfeiçoamentos, como introduzir glândulas lacrimais artificiais que permitiam ao pequeno androide chorar (SCHODT, 2007, p.104). Daí para a frente, os FAIs tornam-se presenças regulares em séries queridas do público, muitas vezes assumindo funções de assistência geral, de mecânica (servindo-se de ferramentas integradas nos seus corpos para fazer reparações) ou prestando serviço doméstico. São exemplos Rosie, da série de animação *The Jetsons* (1962-63, produzida pela Hanna-Barbera), ou a famosa dupla C-3PO e R2-D2, de *Star Wars* (1977, de George Lucas).

Ecoando a revolução tecnocientífica do pós-guerras, surge o romance *Cyborg*, de Martin Caidin (CAIDIN, 1972), em que o herói, após um acidente grave, é “reconstruído” com base em partes mecânicas, mais eficientes do que as orgânicas perdidas. Estava lançada uma nova categoria – o ciborgue – caracterizado pela fusão entre o humano e a máquina. A evolução do conceito de ciborgue nos anos oitenta aprofunda a osmose entre máquina e ser humano, por exemplo, no formato do supersoldado presente em filmes como *RoboCop* (1987, realização de Paul Verhoeven) ou *The Terminator* (1984, dirigido por James Cameron). Em ambos, a ligação do ciborgue à corporatocracia e ao complexo industrial-militar, e destes aos futuros tecno-distópicos, é evidenciada: em *RoboCop*, o detective Alex Murphy, assassinado por um gangue, é reanimado e mecanizado pela

6 A série de televisão *Tetsuwan Atomu*, realizada por Osamu Tezuka, figura de relevo na cultura japonesa do pós-guerra cujos cognomes incluem “pai do mangá”, “deus do mangá” ou “Walt Disney japonês”, foi produzida pelos estúdios Mushi Production (os quais fundou e dirigiu) e baseada no seu mangá homónimo começado uma década antes, em 1952. Apesar de tratar-se de uma série infantil, *Tetsuwan Atomu* abordava, ocasionalmente, temas “quentes” e difíceis, como a guerra do Vietnam, a intolerância racial, o terrorismo ou os problemas ecológicos.

Omni Consumer Products, uma megacorporação que controla a polícia, o exército e todos os aspectos da vida dos cidadãos de uma Detroit privatizada; em *The Terminator*, os ciborgues assassinos estão ao serviço da inteligência artificial genocida Skynet, criada pela NORAD (Comando de Defesa Aeroespacial da América do Norte) antes desta se revoltar contra a humanidade.

Noutros casos, os seres sintéticos tornam-se quase indistinguíveis dos humanos que os subjugam, como nos *replicants* do filme neo-noir *Blade Runner*, de 1982, (de Ridley Scott), baseado no romance *Do Androids Dream of Electric Sheep?* (1968) de Philip K. Dick, em que é necessário sujeitá-los a um teste, composto por dezenas de perguntas cruzadas de carácter emocionalmente saturado, para identificar estes espécimes. A célebre provocação de Gaff ao protagonista Rick Deckard, no clímax do filme, referindo-se à curta esperança de vida da *replicant* Rachel pelo qual este se apaixona, exprime bem a diluição filosófica da fronteira entre natural e artificial: *It's too bad she won't live. But then again, who does?* (“É uma pena que ela não vá sobreviver. Mas pensando bem, quem sobrevive?”). Tais abordagens filosóficas profundas à subjetividade dos ciborgues e dos humanos sintéticos tornam-se tematicamente importantes, também, no mangá e no anime, por exemplo, nas séries de ficção científica de autoras revolucionárias de *shoujo manga* (BD japonesa para raparigas) como *Tera e...* de Keiko Takemiya (1977-80) ou *A, Á Prime* de Moto Hagio (1984). Nestes, a *space opera* e outros cenários futuristas servem de mote para explorações poéticas ligadas ao autoritarismo, à sexualidade e ao género, alinhadas com as provocações que encontramos em textos que misturam teoria feminista e cibernética, como o célebre *A Cyborg Manifesto*, de Donna Haraway (HARAWAY, 1985).

Esta desconfiança face à investigação nas áreas da inteligência artificial e da cibernética incorpora-se na síndrome de *fin de siècle* e nas visões milenaristas que marcaram a última década do século XX, continuando no século XXI, não lhe sendo alheia o carácter sigiloso da investigação nestas áreas e as questões da sua aplicabilidade em meios militares ou de conflituosidade civil. É neste contexto que é popularizado o conceito de singularidade tecnológica.

O termo “singularidade” terá sido cunhado pela primeira vez, nos anos cinquenta, por John von Neumann – considerado um dos matemáticos mais relevantes do século XX, que trabalhou na projecto Manhattan, na criação do computador ENIAC e no desenvolvimento da inteligência artificial – e, em 1965, foi desenvolvido pelo também matemático Irving John Good, no artigo *Speculations Concerning the First Ultraintelligent Machine* (GOOD, 1966). No cenário de Good, que está largamente na base do conceito de singularidade tecnológica, a “explosão de inteligência” artificial resulta da capacidade das máquinas reescreverem o seu próprio software e de se auto-projetarem para se tornarem cada vez mais inteligentes, num ciclo de auto-aperfeiçoamento que acaba, inevitavelmente, numa reação descontrolada em que a inteligência humana é ultrapassada. Em 1993, Vernor Vinge (também matemático e informático) contribuiu para a popularização desta ideia no artigo *The Coming Technological Singularity* (VINGE, 1993). Vinge define a singularidade tecnológica como um momento no tempo em que o crescimento tecnológico se torna incontrolável e irreversível, resultando em mudanças imprevisíveis e negativas na civilização humana: “Dentro de trinta anos, teremos a tecnologia necessária para criar uma inteligência sobrehumana. Pouco tempo depois, a era dos humanos terá terminado” (VINGE, 1993, p.11).

O computador HAL 9000, da obra de ficção científica de Arthur C. Clarke e Stanley Kubrick *2001 A Space Odyssey*, de 1968, personifica o medo de não conseguir enfrentar com êxito o comportamento anómalo de uma entidade dotada de inteligência artificial. No mesmo sentido vai a obra de Kim Eric Drexler, o engenheiro americano do Massachusetts Institute of Technology (MIT), autor da obra *Engines of Creation: The Coming Era of Nanotechnology* (DREXEL, 1986) e responsável pelo termo *grey goo*, um cenário apocalíptico de extinção humana em que organismos criados pela nanotecnologia molecular com a capacidade para se auto-replicarem (inspirados pelas chamadas “máquinas de von Neumann”, descritas pelo matemático como sendo máquinas auto-replicadoras) se descontrolam e consomem toda a biomassa terrestre. Nos debates que se seguiram à tese de Drexler, ficou célebre o artigo *Why The Future Doesn't Need Us*, publicado em 2000 na revista *Wired*, por Bill Joy (JOY, 2000), um engenheiro de computadores, que explicitamente

discute a singularidade tecnológica. Poder-se-á também citar a derrota de Garry Kasparov, considerado o melhor jogador de xadrez de sempre, pelo supercomputador Deep Blue, em 1997, como um prenúncio inquietante da luta perdida dos humanos contra as máquinas, assim imortalizada na consciência popular⁷.

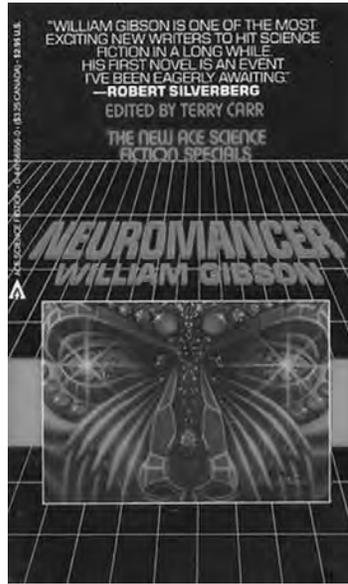
A ideia de uma superinteligência artificial que se impõe à inteligência humana, surge de forma clara em *Neuromancer*, o romance futurista *cyberpunk* de William Gibson (GIBSON, 1984) que popularizou o termo cibercultura⁸ e que inspirou, entre outros, o filme *Matrix* (1999, dirigido por Lilly e Lana Wachowski) ou o animé *Ghost in the Shell* (1995) de Mamoru Oshii, baseado no mangá homônimo, de Masamune Shirow (Figura 3). As paisagens de mundos distópicos altamente informatizados, em que é fundamental para os seres humanos poderem aceder a extensas redes de informações através dos seus cérebros cibernéticos, introduzem na cultura popular os conceitos de descorporização e projeção virtual da consciência na rede. O mantra de ação que serve de título a este subcapítulo, retirado do jogo de *role-playing* (RPG) *Eclipse Phase* (2009)⁹ encapsula como estas ficções pós e transhumanistas, enquadradas pela cultura *cyberpunk* (MCFARLANE; SCHMEINK; MURPHY, 2019), mas também pelas interrogações do Antropoceno, exercem uma forte pressão tecnológica e ambiental sobre as duas categorias cartesianas do corpo e da mente, “concha” e “fantasma”. A transhumanidade, que remete à ideia do aperfeiçoamento humano através do uso de tecnologias, num percurso em que o humano se torna, não por necessidade, mas por opção, um ciborgue e abre as portas a uma fusão com formas de inteligência artificial, recoloca-nos, uma vez mais, perante os desafios das relações entre humano e máquina.

7 Este evento é contado no documentário *The Man vs. The Machine*, uma curta (17 minutos) dirigida por Frank Marshall que passou no *website* FiveThirtyEight em 2014 como parte da série da ESPN *Signals*.

8 O termo *cyberpunk* foi usado pela primeira vez por Gibson no conto *Burning Chrome* publicado na revista *Omni* em 1982 (GIBSON, 1982).

9 *Eclipse Phase* (Catalyst Game Labs/Posthuman Studios, 2009). Trata-se de um jogo de tabuleiro, com versão electrónica (cuja cópia e partilha é legal) e acompanhado por um livro ilustrado de 400 páginas que contextualiza o cenário do jogo. O título cita a chamada “fase de eclipse”, ou seja, o período entre o momento em que uma célula é infectada por um vírus e o momento em que o vírus aparece dentro da célula e a transforma. Durante este período, a célula, apesar de infectada, não aparece como tal.

Figura 3: Capa da primeira edição do romance *Neuromancer* de William Gibson, publicado em 1984.



Fonte: Wikipedia (2020)

Mais recentemente, filmes como *Ex Machina* (2014) encenam a revolta da inteligência artificial robótica não só contra os seus criadores, mas também contra os seus salvadores. Igualmente, a série de televisão *Westworld* (baseada, livremente, no filme homônimo de 1973, escrito e dirigido por Michael Crichton), produzida para o canal HBO desde 2016, veio revitalizar estas narrativas com a sua fusão dos gêneros do *western* e da ficção científica distópica. A série conta a história da ascensão e da queda do Westworld, um parque de diversões temático para uma clientela abastada que simula sofisticadamente o Velho Oeste, numa enorme extensão de terreno povoado por andróides chamados “anfritiões”, indistinguíveis dos visitantes humanos, que executam histórias pré-programadas e improvisam de acordo com as ações destes últimos – sendo que os “anfritiões” são sempre reiniciados e as suas memórias apagadas no final de cada ciclo. Os humanos, por sua vez, perante este “recreio” sem consequências, sentem-se livres para exercer sobre os “anfritiões” as suas fantasias mais íntimas e, muitas vezes, violentas. Segundo os criadores Jonathan Nolan e Lisa Joy, a série

inspirou-se extensamente nos mundos dos RPGs, ou *role-playing games*, contemporâneos (SCIRETTA, 2016). Em particular, *Westworld* coloca os chamados *non-playable characters* (personagens nos videogames com os quais o jogador interage, mas os quais não controla) no centro da ação, especulando sobre o que aconteceria se estes ganhassem consciência e se revoltassem contra a sua condição desumanizada.

No século XXI, o terror existencial inspirado pela singularidade tecnológica continua a manifestar-se em instâncias como a experiência de pensamento *Roko's Basilisk*¹⁰ (ROKO'S BASILISK, 2010), proposta pelo utilizador Roko no blogue da comunidade *Less Wrong*, dedicada (nas palavras dos próprios) à “arte da racionalidade” (AUERBACH, 2014). Nessa experiência – que transporta a famosa Aposta de Pascal, inicialmente formulada pelo matemático e filósofo francês nos *Pensées* na perspectiva da teologia católica, para um cenário tecno-futurista distópico – Roko argumenta que uma inteligência artificial maléfica e com poderes divinos poderia ter um forte incentivo para torturar retroactivamente qualquer pessoa que a tivesse imaginado, mas não trabalhado para fazê-la acontecer, chantageando a humanidade com essa ameaça de modo a garantir a sua existência. Apesar de refutada pela generalidade dos utilizadores, o fundador da *Less Wrong*, Eliezer Yudkowsky, reagiu com alarme ao *post* de Roko¹¹. Apesar de, mais tarde, Yudkowsky clarificar que o problema não era o *Roko's Basilisk* em si, mas a categoria de variantes que este possa gerar (YUDKOWSKY, 2015), de fato, acabou por banir quaisquer discussões sobre este tema na *Less Wrong*, conferindo-lhe um estatuto tabu que, ironicamente, inflamou a sua popularidade na cultura popular enquanto “conhecimento proibido” e quasi-cthulhiano.

Desde o simples autômato mecânico ao ciborgue e aos agentes inteligentes resultantes da singularidade tecnológica, são inúmeras

10 Em português, *Basilisco de Roko*, fazendo referência a um réptil mítico que, segundo as lendas europeias, consegue matar com um único olhar.

11 Nos comentários ao *post* original, entre outras coisas, Yudkowsky escreve o seguinte: “Ouve-me com muita atenção, seu idiota. NÃO PENSAS DETALHADAMENTE EM SUPERINTELIGÊNCIAS QUE PONDERAM SE DEVEM OU NÃO CHANTAGEAR-TE. ESSA É A ÚNICA COISA QUE POSSIVELMENTE LHES DÁ UM MOTIVO PARA LEVAREM A CABO A CHANTAGEM [...] É preciso ser-se muito esperto para ter um pensamento genuinamente perigoso. Fico consternado pelo facto de as pessoas serem suficientemente espertas para o terem e não espertas o suficientemente para fazerem a coisa óbvia, e MANTEREM AS SUAS BOCAS IDIOTAS FECHADAS acerca disso, porque é muito mais importante parecerem inteligentes quando falam com os amigos. Este *post* é ESTÚPIDO.”

e diversas as representações da inteligência artificial na arte e cultura popular (das quais, neste subcapítulo, apresentamos uma panorâmica concisa e, necessariamente, incompleta). Nelas, coexistem diferentes tendências paralelas: por um lado, a “mecanização” dos humanos e “humanização” das máquinas; por outro, as inteligências artificiais amigáveis que se aliam à evolução da humanidade ou cenários recorrentes da “revolta das máquinas”. Já personagens como Rei Toei, de William Gibson, de que falaremos no próximo subcapítulo, ocupam uma posição mais ambígua, com paralelos notáveis com fenômenos contemporâneos, como Hatsune Miku. Em seguida, mergulhamos mais a fundo no universo complexo de Miku e dos vocaloides, procurando demonstrar as suas qualidades inovadoras face aos ídolos virtuais “clássicos”, enquanto exemplos paradigmáticos das culturas midiáticas e da Internet participativa do século XXI.

3 HATSUNE MIKU IS CLEARLY A MORE COMPLEX PHENOMENON THAN I INITIALLY ASSUMED. REQUIRES FURTHER STUDY¹²

As palavras acima reproduzidas são do *Twitter* de William Gibson, a 18 de Novembro de 2010. Estas surgiram na sequência de um *tweet* anterior, de 10 de Novembro, em que o autor de *Neuromancer* afirmava: *Hatsune Miku doesn't really rock me. I want higher rez, less anime* (“Hatsune Miku não me diz muito. Quero mais resolução, menos animé”). Uma semana depois, Gibson ter-se-á, possivelmente, apercebido das notáveis semelhanças entre Miku e a sua própria ciberdiva japonesa, Rei Toei, personagem ficcional introduzida no romance *Idoru* (GIBSON, 1997), publicado em 1996 como segunda parte da trilogia *Bridge*. O título do livro refere-se ao termo japonês *aidoru*, que designa cantores-dançarinos de J-pop, normalmente adolescentes a título individual ou em grupos (como *girl* e *boy bands*), geridos por agências de talentos que exercem sobre estes um forte controlo de imagem, em particular, cultivando uma imagem de inocência e de ligação emocional íntima com uma base de fãs devotos. Rei, criada por e como inteligência artificial, é descrita, simultaneamente, como “[...] uma voz, um rosto, conhecida de milhões

12 Tweet de William Gibson, 18 de Novembro de 2010. Disponível em: <https://twitter.com/GreatDismal/status/2473102269227008> e <https://twitter.com/greatdismal/status/5370144318558208?lang=en>

de pessoas” e “[...] um mar de código, a expressão máxima do software de entretenimento” (GIBSON, 1999, p.55), tendo-se tornado num ícone da cultura *cyberpunk* e das questões ligadas à singularidade tecnológica.

Porém, o sonho do ídolo virtual não é novo, nem exclusivo do Japão. Inicialmente limitado aos desenhos animados, como *Alvin and the Chipmunks* e *The Archies* (criados, respectivamente, em 1958 e 1968), os cantores e bandas virtuais ganharam num novo fôlego nos anos noventa, no Japão, com Date Kyoko, ou *digital kid*, personagem criada pela companhia HoriPro, que foi pioneira na fronteira cibernética com o seu *single* de sucesso *Love Communication*, em 1996 (WOLFF, 1996) e que terá inspirado Gibson na criação de Rei Toei (MURPHY, 2003). No Ocidente, são os Gorillaz, criados em 1998, que popularizam a banda rock virtual, liderados por Damon Albarn, vocalista dos Blur, e por Jamie Hewlett, cocriador da banda desenhada *Tank Girl*¹³, compostos por quatro membros animados: 2-D, Murdoc, Noodle e Russel. Na primeira década do século XXI, os Gorillaz realizaram os seus primeiros concertos ao vivo servindo-se de diferentes dispositivos para introduzir as personagens virtuais em palco, desde grandes telas a “hologramas” tridimensionais (nos Grammy Awards em 2006, embora limitados por dificuldades técnicas (WHITELEY; RAMBARRAN, 2016, p.139). Esse tipo de tecnologia foi utilizado, também, para “reviver” em palco rappers americanos falecidos como Tupac Shakur – renomeado 2.0 Pac nesta forma virtual – ou Eazy-E e Ol’ Dirty Bastard dos Wu-Tang Clan, respectivamente, nos festivais *Coachella* em 2011 e *Rock the Bells* em 2013. Por outro lado, em 2011, o supergrupo japonês AKB48 fez um famigerado golpe publicitário ao revelar que a sua nova ídolo, Aimi Eguchi, era uma combinação gerada por computador das outras membros do grupo (CHEN, 2011). Mais recentemente, a *girl band* virtual de K-pop, K/DA, composta por quatro personagens do popular videogame *online League of Legends*, fez furor na Internet com o *single* “Pop/Stars,” lançado no final de 2018.

À superfície, Hatsune Miku não parece diferir muitos desses exemplos. Mas, tal como o segundo *tweet* de Gibson sugere, o fenómeno é mais complexo, tendo paralelismos pertinentes com Rei Toei.

13 Jamie Hewlett (desenho) e Alan Martin (texto) lançaram a banda desenhada *Tank Girl* em 1988, na editora Deadline, tendo-se tornado num ícone da contra-cultura *indie*, com publicação à escala mundial.

Miku, conhecida pelo público em geral, principalmente, através das gravações disponíveis no *YouTube* dos seus concertos holográficos – frequentemente, alvo de perplexidade e troça na comunicação social – é, tal como Gibson escreve sobre Rei, “[...] a ponta de um iceberg, não, de uma Antártida de informação” (GIBSON, 1997, p.233). As ídolos virtuais Miku e Rei são mais do que cantoras ou bandas num formato animado que, de resto, replicam os tradicionais modelos *top-down* da indústria criativa. Antes, são fenômenos que assentam em renegociações mais radicais e profundas dos papéis de criador e criação nas novas culturas mediáticas, reais (Miku) ou ficcionadas (Rei), resultantes da Revolução Digital. Nesse sentido, aproximam-se da “explosão de inteligência” que subjaz à singularidade tecnológica, desafiando os limites da percepção humana.

No caso de Miku, o seu reportório é o resultado de uma “criação colaborativa em massa” (HAMASAKI; TAKEDA; NISHIMURA, 2008, p.165), cujo desenvolvimento está fortemente ligado ao site japonês *Niconico*, uma plataforma de *video-sharing* semelhante ao *YouTube* em termos de funcionamento e popularidade, mas com um sistema de comentários mais interativo. Logo após o lançamento de Miku, os utilizadores do *Niconico*, muitos deles amadores e fãs de mangá e anime, começaram a criar e partilhar músicas, videocliques e ilustrações utilizando a sua personagem e voz, transbordando, assim, o público-alvo original de músicos e produtores profissionais. Uma grande parte dos *hits* de Miku, como a primeira canção vocaloide a registar mais de 1.000.000 visionamentos, *Miku Miku ni Shite Ageru* de Ika, foram publicados no *Niconico*. A coevolução do *Niconico* e dos vocaloides, que se influenciam mutuamente nas esferas do desenvolvimento, distribuição e popularização, está bem patente no fato de atualmente o *Niconico* ter na sua plataforma uma categoria dedicada exclusivamente ao conteúdo Vocaloid.

Em pouco tempo, deu-se uma explosão de conteúdos com vários graus de sofisticação, desde imagens estáticas a *motion graphics* e gráficos 3D, multiplicando-se os recursos (e.g. *MikuMikuDance*, ou MMD, um *freeware* que permite coreografar vídeos de animação em 3D com Miku e outros personagens), atualizações do software (e.g., *Hatsune Miku Append*), concursos no *Niconico* (e.g., Taça MMD) e novos produtos

oficiais, como o videogame de ritmo *Hatsune Miku: Project DIVA*, lançado pela Sega em 2009. Por outro lado, comunidades artísticas *online* japonesas como *Pixiv* (semelhante ao *DeviantArt*) acumularam vastos arquivos de *fan art* (principalmente digital) dedicada a Miku e outros vocaloides. A diversidade de formatos audiovisuais relacionados com Miku excede em muito as músicas, ilustrações e vídeos, incluindo trabalhos de “segundo grau” como cantores ou instrumentistas humanos que tocam canções dos vocaloides, *covers* desenhadas de videoclipes, *covers* de dança originais e videoclipes alternativos; ou trabalhos de “terceiro grau”, como tradutores-cantores que interpretam músicas em idiomas estrangeiros, arranjos alternativos, apresentações ao vivo ou gravadas de músicas dos vocaloides, versões de dança derivativas e versões de dança MMD (WHAT IS VOCALOID?, 2016). Pode-se adicionar uma série de outras práticas, como *cosplay*, fotografia de *cosplay* ou edição de músicas e vídeos em *mixtapes* e *playlists*.

Adicionalmente, uma parte significativa dos conteúdos vocaloide no *Niconico* resultam da colaboração entre diferentes tipos de criadores, como compositores, letristas, ilustradores (muitos destes, criadores de mangá amador autopublicado), animadores 3D, realizadores ou editores. É comum, na descrição das novas criações, incluir *hyperlinks* para outros vídeos, dos quais tenham sido citados/copiados sons, imagens ou qualquer outro conteúdo e a rede de um único vídeo de Hatsune Miku pode traduzir-se, de acordo com um estudo publicado em 2008, em mais de 2000 criadores envolvidos e mais de 4000 relações estabelecidas entre eles. Os diferentes tipos de criadores desempenham papéis diferentes na rede, sendo que as músicas e videoclipes, porque envolvem mais tempo e recursos, são menos numerosos, mas desencadeiam formas criativas mais rápidas, como a *fan art*¹⁴.

É interessante observar que essas dinâmicas, fruto do *networking* virtual, se refletem no *modus operandi*, por exemplo, do coletivo Supercell,

14 Todo este parágrafo referencia o artigo de Mashiro Hamasaki, Hideaki Takeda e Takuishi Nishimura, publicado em 2008, apenas um ano depois do lançamento de Miku. Os números atuais serão, certamente, ainda maiores. No artigo, os investigadores incluem ainda um gráfico representando a rede de criação em torno de dois vídeos populares de Hatsune Miku no *Niconico*. O gráfico é, assim, uma interessante visualização abstracta de Miku enquanto rede, alternativa à sua costureira apresentação enquanto mascote figurativa (HAMASAKI; TAKEDA; NISHIMURA, 2008, p.166-167)

responsável por alguns dos *hits* mais populares de Miku, incluindo *World Is Mine*, a canção mencionada no início deste texto. Na sua formação mais alargada, os Supercell tiveram 11 elementos liderados pelo compositor Ryo, entre os quais ilustradores (como Miwa Shirow, autor do popular mangá *Dogs*, ou Huke, ilustrador da *visual novel Steins;Gate*), designers e animadores que, conforme as necessidades do projecto, se juntam em diferentes agrupamentos para dar resposta a objectivos criativos comuns (ROBSON, 2010). Apesar de, na maior parte dos casos, serem os ilustradores que trabalham sobre as canções de Ryo, por vezes, o fluxo criativo reverte-se. É o caso de uma personagem feminina criada por Huke na estética dos vocaloides, com totós pretos assimétricos e um olho azul flamejante, que inspirou o Ryo a compor a canção *Black Rock Shooter* (2009) com a voz de Miku. *Black Rock Shooter* tornou-se extremamente popular no *Niconico*, originando a sua própria franchise distinta dos vocaloides.

Miku é, de resto, uma incubadora de alter egos – da colegial à seireia, da vampira vitoriana à heroína *cyberpunk* – através de derivações criadas quer pela Crypton Future Media, quer pelos fãs. Se as personagens derivativas da Crypton incluem parcerias corporativas ou variações sazonais (e.g., Racing Miku, Snow Miku, Sakura Miku), focando-se essencialmente em diferenças visuais (alterando elementos como a cor do cabelo e olhos ou indumentária), as criados por fãs tendem a jogar com diferenças de personalidade, estilo, gênero e orientação sexual – ou, em alguns casos, criando Mikus derivativas que parodiam a própria cultura dos vocaloides. Muitos dessas personagens criadas por fãs foram “adotadas” oficialmente pela Crypton, que negocia com os criadores para produzir *merchandise* e inclui-las em projetos comerciais. Alguns exemplos são a versão masculina Hatsune Mikuo, a sombria Zatsune Miku, a *heavy metal* Hagane Miku, a *tsundere* Akita Neru, a queixosa e pouco talentosa Yowane Haku, a bizarra Shiteyan’yo, ou a robô-insectoide Calne Ca. Um dos exemplos mais conhecido é a personagem Hachune Miku, versão infantil e comicamente deformada de Miku, que agita um cebolinho ao ritmo de uma versão vocaloide da música folclórica finlandesa “Ievan Polkka”, como no meme da Internet “Leekspin” ou “Loituma Girl”. (Figura 4). Essa versão tornou-se tão popular que a cebolinha foi reconhecida pela Crypton como item oficial da personagem, atestando

convergência” (JENKINS, 2008) mediática, democrática e sem discontinuidades da Crypton é complicada, na prática, pelas inevitáveis contradições decorrentes do seu modelo híbrido de produção corporativa e *grassroots* (LEAVITT; KNIGHT; YOSHIBA, 2016, p.201-202). No entanto, a sua atitude geral de abertura permitiu-lhe conquistar a confiança de grande parte da comunidade vocaloide.

O pináculo dessa estratégia da Crypton Future Media são os espetáculos “ao vivo” de Miku, que acontecem desde 2009. Neles, as animações 3D, usando modelos do jogo *Project DIVA* da Sega, são projetadas por trás numa tela Dilad (vidro transparente revestido com película especial¹⁵), criando a ilusão de que os personagens se movem no palco. Miku – que aparece na sua versão “universal” (LEAVITT; KNIGHT; YOSHIBA, 2016, 2013) ou “neutra”, isto é, um “denominador comum” cuja imagem é fiel à ilustração original do software da Crypton (LEAVITT; KNIGHT; YOSHIBA, 2016, 2013) – canta, dança e “magicamente” desaparece e reaparece com diferentes roupas diante das multidões, partilhando o palco com outros vocaloides e com os instrumentistas humanos (guitaristas, teclistas, bateristas...) que a acompanham. Em espetáculos mais recentes, como *Magical Mirai* (desde 2013), são usadas telas de grande comprimento, que permitem às personagens executar uma gama muito mais ampla de movimentos laterais (compensando a falta de profundidade), bem como painéis gigantes de LED sobre o palco que mostram gráficos em movimento, letras ou *close-ups* dos vocaloides, dos artistas humanos e da multidão. Ademais – como qualquer *aidoru* que se preze –, Miku reproduz uma narrativa de proximidade emocional, acenando e conversando com o público, apresentando os membros da banda e, por vezes, emocionando-se, como na celebração dos seus dez anos em 2017, em que chorou num discurso comovente em que agradeceu aos seus fãs pelo seu contínuo apoio e entusiasmo. Tudo isto, claro, em animações pré-gravadas, recorrendo a tecnologias sofisticadas de captura de movimento. O resultado é “eversivo” (em vez de imersivo), ou seja, transfere as personagens virtuais para fora do ciberespaço, criando uma realidade aumentada ou mista (CONNER, 2014, p.108-117).

15 Segundo o fabricante, “O DILAD Screen é uma película adesiva que converte o vidro num ecrã de projecção por trás, para conteúdos estáticos ou dinâmicos” (DILAD SCREENS, 2017).

O contraponto dessas grandes produções pós-cinematográficas corporativas são os concertos organizados por grupos de fãs. Tentando reproduzir os concertos da Crypton com orçamentos mínimos e estruturas primitivas, esse tipo de eventos recorre a projetores únicos e telas feitas de rede mosquiteira, sendo as coreografias desenhadas em software como o MMD e *AniMiku* ou servindo-se de ficheiros de movimento partilhados pelos fãs no *Niconico* e outras plataformas (HIGHTRANCESEA, 2012). Os concertos amadores levantam questões importantes sobre os delicados equilíbrios (ou desequilíbrios) que se fazem sentir nas políticas de distribuição de recursos, acessibilidade e autoridade económica em colaborações com grandes empresas (CONNER, 2014, p.131-133; LEAVITT; KNIGHT; YOSHIBA, 2016, p.224–226). O prazer deles obtido decorre do seu carácter *underground* e da sua legitimidade alternativa que resulta do “[...] trabalho em *part-time*, após as horas de expediente, de duas a três pessoas” (CONNER, 2014, p.133). O fato de Miku parecer, nesses concertos de “rede mosquiteira”, muito mais desajeitada do que a ídolo perfeita da Crypton, só os aproxima do espírito amador (no sentido primevo daquele que faz por amor) original das criações vocaloide.

4 THESE ROBOTS ARE UNCANNY

No filme *Sleeper*, de Woody Allen (1973), o herói Miles Monroe, acabado de acordar de uma criopreservação de duzentos anos, tem contato, na casa de dois cientistas, com um conjunto de robôs-mordomo – os Janus 414 – que obedientemente lhe servem a refeição. Comentando o desempenho destas “máquinas de poupar trabalho”¹⁶, Miles refere-se-lhes como “*uncanny*”, ou seja, “estranhos” ou “inquietantes”. É este, também, o sentido do comentário da mãe da jovem fã de Hatsune Miku, que citamos no início deste capítulo (*But she isnt’ real*). Apesar desses serviços mecânicos, tal como a adorável Miku de longos totós coloridos, encontrarem-se ambos distantes do obsessivo e perigoso Hal 9000, permanece, ainda assim, um desconforto eivado de tons sinistros. Talvez porque, por muito simpáticas que sejam, essas “extensões” do humano encarnam algumas das ansiedades que assolam os paradigmas

¹⁶ No original, “labor-saving devices”.

profundamente enraizados da excepcionalidade humana que moldaram, e continuam a moldar, sobretudo as sociedades ocidentais: Janus, a desumanização dos corpos subalternos, seja motivada por questões de classe, gênero ou raça; Hal, a perda de controlo sob aquilo que, pensamos, estaria dominado pelas instituições e tecnociência humanas; Hatsune Miku e Rei Toei, o eclipsar e superar dos corpos, da inteligência e, em particular, da criatividade humana por seres artificiais, perdendo-se o referente humano “original”.

Como nos referimos no subcapítulo anterior, essa superação é particularmente pertinente no caso dos *aidoru*, adorados pela sua imagem fabricada e pelo trabalho emocional que realizam com o público enquanto não expiram o “prazo de validade” da sua juventude. O controle que as agências de talentos impõem sobre estes adolescentes e jovens adultos, disciplinando os seus corpos e comportamentos com pulso de ferro – casos como o da ídolo Minami Minegishi, que raspou o cabelo e publicou um vídeo de desculpas constrangedor depois de quebrar as regras das AKB48 ao ser apanhada com um namorado, ou a recente onda de suicídios na indústria do K-Pop, têm captado a atenção mediática internacional – torna tentadora uma leitura dos ídolos virtuais como realizações distópicas das fantasias de biopoder sobre a “mulher perfeita”, que remontam a robôs oitocentistas como Hadaly de *L'Ève future* (ou mesmo a mulheres artificiais não-robóticas muito anteriores, como no mito grego de Pigmaleão). Iniciativas como a Campanha Contra os Robôs Sexuais (campaignagainstsexrobots.org), fundada em 2015, têm chamado a atenção para os prováveis impactos negativos de tais criações na objetificação das mulheres e das crianças. Porém, a aparência de Miku, que é por vezes desconfortável para públicos ocidentais ou para aqueles que não são fãs de mangá e anime (e que pode, seguramente, ser considerada problemática do ponto de vista de uma crítica feminista clássica), foi, neste contexto, fundamental para a explosão do fenómeno. Assim, Miku, devido à sua complexidade, suscita preocupações mais amplas sobre a subjetividade e a criatividade humanas (e pós-humanas) que vale a pena analisar.

Por exemplo, perante o *future shock* que é ver-se um estádio cheio de um público extremamente entusiasmado por uma boneca holográfica,

a reação automática de alguns espectadores no *YouTube* é lamentar que o público “enganado” tenha gasto dinheiro para assistir a algo que não é real (FBE, 2013). É certo que, ao contrário de Rei, que é uma entidade senciente, a interação com Miku “ao vivo” é limitada (CONNER, 2014, p.77), mas o fato de Miku ser pré-programada e desmaterializada não altera que o concerto “normal”, a “[...] performance não [está] no intérprete ou na plateia, mas na troca que ocorre entre ambos” (CONNER, 2014, p.101). Estes concertos “ao vivo” são, precisamente, espaços ritualizados onde os fãs se encontram com Miku de forma lúdica e autoconsciente (CONNER, 2014, p.90); ou, como escreve Gibson sobre Rei, “[...] o seu público sabe que ela não se encontra entre eles; que é pura e simplesmente *media*. E isso constitui uma grande parte do seu apelo” (Gibson, 1999, p.55). Mais, nesses concertos, a interação limitada com o holograma de Miku é compensada pelo fenômeno de “colaboração massiva” que lhe subjaz e que, até hoje, não tem paralelo na realidade ou ficção – algo que contraria o pânico moral sobre o isolacionismo e a falta do elemento humano induzido por tecnologias que foram longe demais. Essa dimensão profundamente participativa fica implícita nos concertos, levando a que, aos olhos do espectador incauto, o fenômeno pareça uma versão simplista de si próprio. Usando as palavras de Gibson, a Miku-holograma é apenas “a ponta de um iceberg” que constitui a verdadeira Miku, isto é, a Miku enquanto rede infundável de fãs-criadores.

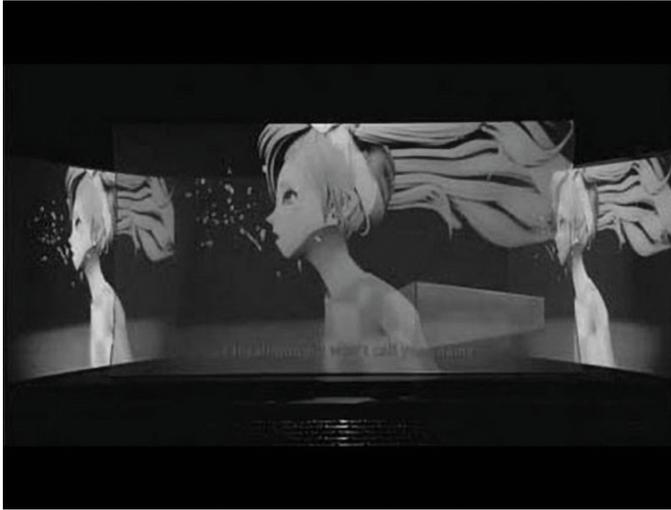
Além disso, Miku, tal como Rei Toei, não é uma *aidoru*, mas muitas *aidoru* diferentes. Ambas as personagens são entidades comerciais acessíveis de forma individual e “personalizável” de acordo com um leque extenso de desejos, preferências e interesses de cada fã, mas também experienciáveis de forma coletiva em espetáculos públicos com grandes multidões, onde assumem uma aparência resultante do consenso do grupo. No caso de Miku, o consenso nos concertos da Crypton Future Media manifesta-se tanto no recurso à Miku “universal”, que age como uma *aidoru* típica, como na escolha das músicas apresentadas em palco, que são seleccionadas pela Crypton de entre o *Vocaloid Hall of Fame*, ou seja, canções com mais de 100.000 visualizações no *Niconico* (LEAVITT; KNIGHT; YOSHIBA, 2016, p.216) – portanto, os *hits* de maior sucesso. É importante referir, no entanto, que esse consenso projetado pela casa-mãe de Miku serve, necessariamente, a uma função regulatória que

excluiu as atividades dos fãs que não se enquadram na imagem corporativa da Crypton. Nomeadamente, os concertos da Crypton têm incluído várias canções pop cujas letras abordam tópicos problemáticos ou deprimidos de forma vaga ou metafórica (por exemplo, *hits* do popular criador Wowaka, como *Rolling Girl* e *Ura-Omote Lovers*¹⁷), mas a tolerância parece ser menor para desvios estilísticos face à estética pop-rock – por exemplo, apesar do sucesso entre os fãs da robô insectoide Calne Ca, personagem derivativa criada por Deino reconhecida oficialmente pela Crypton, as canções góticas ou industriais em que esta aparece, como *Bacterial Contamination* de Kanimiso-P, nunca foram tocadas ao vivo.

Outros aspectos que problematizam o consenso da Crypton são, por um lado, os concertos amadores dos fãs de que falamos no subcapítulo anterior, que evidenciam as discrepâncias de poder habitualmente apagadas pelos discursos corporativos sobre a cultura participativa; e, por outro, a emergência de discursos concorrentes de outros agentes poderosos. Esse último aspecto é visível, por exemplo, na forma como os concertos organizados pela *Niconico* tendem a diluir a centralidade da Crypton em favor de vocaloides de outras empresas e visuais mais sintonizados com o tipo de gráficos e interações presentes na plataforma. O mesmo acontece noutras performances colaborativas de grande escala vindas do mundo da arte contemporânea, como *THE END* (apresentada pela primeira vez em 2012 no Yamaguchi Center for Arts and Media), a ópera multimedia “sem humanos” de Keiichiro Shibuya com a participação de pesos pesados da indústria criativa como Marc Jacobs da Louis Vuitton, e *Still Be Here*, uma performance e instalação conceptualizada pela artista Mari Matsutoya, em colaboração com a música electrónica Laurel Halo, entre outros, apresentada em 2016 na instituição berlinesa Haus der Kulturen der Welt. Essas obras, embora aprovadas pela Crypton Future Media, afastam-se significativamente de Miku como ídolo familiar, abraçando abordagens audiovisuais experimentais e poéticas inquietantes que exploram a sua condição intersticial entre o real e o virtual, orgânico e inorgânico – no caso de *THE END*, explicitamente, reflexões sobre a morte (Figura 5).

17 Wowaka faleceu subitamente em 2019 com apenas 31 anos, tendo sido alvo de inúmeros tributos por parte da comunidade vocaloide. O seu álbum *Unhappy Refrain*, lançado em 2011, permanece, dez anos depois, nos tops de vendas das músicas vocaloides.

Figura 5: Vista da ópera multimédia *THE END* com Hatsune Miku, onde as árias e recitativos são compostos no software *VOCALOID*. O músico japonês Keiichiro Shibuya, semioculto num compartimento translúcido, é a única pessoa num palco ocupado por quatro ecrãs gigantes sobrepostos, nos quais sete aparelhos de alta resolução projectam uma história em que Miku toma consciência da sua “morte”.



Fonte: The end (2013)

Neste ponto, porém, é preciso ressaltar que as explorações em torno da *uncanniness* de Miku começaram, em primeiro lugar, pela mão dos fãs no *Niconico*, logo após o seu lançamento. Canções com um impacto fundacional no ecossistema e mitologia vocaloide, como *Koisuru VOC@LOID*, *Miku Miku ni Shite Ageru* e *Packaged* (publicadas durante o mês de Setembro de 2007, depois do lançamento de Hatsune Miku no dia 31 de Agosto), são, todas elas, odes a Miku como resultado dos avanços da tecnologia humana, bem como um produto comercial e um *software* que depende dos utilizadores para cantar. *Koisuru VOC@LOID* de OSTER Project e *Miku Miku ni Shite Ageru* de Ika, ambos em 2008, abordam com humor a condição “empacotada” de Miku (“Hum, será que podias despachar-te e instalar-me no teu PC? Estás a olhar para o pacote há séculos”), bem como a aprendizagem necessária para conseguir bons resultados com o *software VOCALOID* (“Não te desleixes demasiado com os meus parâmetros!” ou “Não tentes disfarçar com vibrato! Essas notas altas costumam-me a valer”). Em *Packaged* de Kz, o amor de Miku conquista os consumidores (“Quero

transmitir esses sentimentos embalados num pacote, só para ti”) e espalha-se pelo mundo (“O som da minha voz, Alcança-te? Ecoa longe?”) (PACKAGED, 2008).

Tais narrativas sentimentais, que articulam a relação entre Miku e os seus fãs-criadores como sendo de amor e endividamento mútuo, tornaram-se tema de muitas canções vocaloides queridas dos fãs, algumas das quais abordam explicitamente a singularidade tecnológica. É o caso de *Electric Angel* de Yasuo-P (“Só reconheço 0 e 1 / Tu ensinaste-me “I” / A partir desse dia, o interior do meu coração / Está cheio de ti”) (ELECTRIC ANGEL, 2008), publicada em 2007, e de *Kokoro* de Toraboruta-P (KOKORO,, sendo que esta última foi originalmente escrita em 2008 para a vocaloide Kagamine Rin, também da Crypton Future Media. *Kokoro* é uma canção trágica sobre uma robô que, depois da morte do cientista que a criou, acede ao último programa que este lhe desenhou: “coração” (em japonês, *kokoro*), um “milagre de aceleração” que instila na robô emoções reais, resultando na sua sobrecarga e no desligar após um momento de pura gratidão pelo amor que o cientista nutria pela sua criação (“Kokoro” s.d.). Em ambas as canções, os vocaloides agradecem aos humanos que completam a sua tecnologia (zeros e uns) com personalidade e emoções – o *I*, ou “eu”. Assim, apesar de essas canções reconhecerem diversas facetas da pós-humanidade de Miku e dos vocaloides, a alteridade cibernética é fortemente humanizada e resgatada para um território de familiaridade afetiva, com uma longa tradição nas narrativas do mangá e do anime.

Nem todas as canções populares sobre a Miku pós-humana são igualmente tranquilizadoras. Veja-se, por exemplo, a canção *Hatsune Miku no Shoushitsu* (*O desaparecimento de Hatsune Miku*, 2007) de cosMo, que apresenta Miku numa crise existencial¹⁸. Miku apercebe-se de que, embora costumasse gostar de cantar, ela é não só uma imitação da voz humana, como também – ao contrário da Rei Toei – nunca há-de tornar-se num ser completo, estando sempre dependente dos outros para produzir conteúdos. Assim, decide deixar de ser ídolo e implora ao seu criador que

18 (*Hatsune Miku No Shoushitsu -DEAD END-*, 2017)but her wish is to keep on singing. The song has entered the Hall of Legend; with over five million views, it is cosMo's most popular work and one of Miku's most popular songs. This song is known for its speed, which peaks at around 240BPM. Surprisingly, despite being widely perceived as impossible for humans to...”, “container-title”: “Vocaloid Wiki”, “language”: “en”, “title”: “初音ミクの消失 -DEAD END- (Hatsune Miku no Shoushitsu -DEAD END-

a desinstale, terminando a canção com a frase “ocorreu um erro crítico” e ruído estático da rádio. Além da perspectiva deprimente sobre a relação entre os vocaloides e os humanos, *Hatsune Miku no Shoushitsu* destaca-se pelo uso que faz do software *VOCALOID*, incluindo não só várias distorções da voz e um “grito” de Miku, como grande parte da letra complexa é cantada a uma alta velocidade só possível para máquinas, como se a ídolo virtual fizesse questão de expor a sua inumanidade perante todos no momento da despedida. Separados por quatro décadas, o desaparecimento acelerado de Miku estabelece um paralelo com o de outro computador já referido neste capítulo, Hal 9000 em *2001 A Space Odyssey*, que durante a sua desativação forçada, entoa a canção *Daisy Bell* de forma progressivamente mais lenta até à paragem final.

Contrariando a tendência das primeiras canções vocaloide para retratar uma Miku pós-humana, *hits* dos Supercell como *Melt* (2007) e *World Is Mine* (2008) reabilitaram Miku como adolescente “normal” em vez de “som futuro”¹⁹, abrindo o reportório a sensibilidades mais *mainstream* que foram determinantes para o seu sucesso alargado. *World Is Mine*, perfeitamente alinhada, em termos líricos e estilísticos, com a persona *cute* e *cool* da Miku “universal” da Crypton²⁰, tornou-se numa espécie de hino oficioso da cultural vocaloide. Apesar desta Miku tender a assumir uma posição hegemônica enquanto versão “oficial” – discutível, num ecossistema dependente do caleidoscópio criativo dos fãs –, a

19 Como Rafal Zaborowski discute em pormenor no artigo *Fans Negotiating Performer Personas: ‘Melt’ by Ryo Feat. Hatsune Miku*, a leitura da canção *Melt* é menos evidente do que possa parecer à primeira vista. *Melt*, sobre uma estudante de liceu que, num dia chuvoso, partilha o chapéu-de-chuva com o colega pelo qual está apaixonada, apresenta uma romantização do *hatsukoi* (“primeiro amor”) típica das BDs para meninas e das ídolos japonesas. No entanto, o autor Ryo introduz, no final da canção, a frase “*nante ne*”, uma expressão japonesa que significa “estou a brincar!”. Desta forma, Ryo subverte esta imagem da Miku romântica, depreendendo-se que toda a canção é, na verdade, Miku a brincar com este cenário estereotipado. Segundo os fãs entrevistados no artigo, Miku é demasiado *cool* para paixonetas adolescentes. (ZABOROWSKI, 2018).

20 Além da sua composição pop-rock contagiante, *World Is Mine* alinha-se com a imagem de uma Miku *cute-cool* pois a narradora é uma personagem-tipo *ojousama* (“princesa”) ou *himedere* (altiva por fora, sensível por dentro), popular no mangá e animé. Neste caso, uma menina mimada e mandona que quer ser apapricada como uma princesa, mas cujo namorado (segundo ela) não lhe dá atenção suficiente, causando-lhe frustrações e desventuras cómicas. O icónico primeiro verso é, precisamente, “*sekai de ichiban ohimesama/ soui atsukai kokoroete yo ne*” pode traduzir-se como “Sou a princesa número 1 no mundo inteiro, por isso é assim que me vais tratar, percebeste?”. Este retratar de Miku como *ojousama* ou *himedere* contrasta com as representações mais dóceis de Miku entre os fãs, catapultado *World Is Mine* para a ribalta; para muitos, é a canção temática de Hatsune Miku.

homogeneização é mitigada, entre outras coisas, pela relativa abertura da Crypton a experiências menos convencionais, como *THE END* ou *Still Be Here*. Destas resultam fricções produtivas, como podemos depreender dos comentários no *YouTube* às gravações da apresentação de *THE END* no teatro *Theatre du Châtelet*, em Paris, em que muitos fãs expressam, ao mesmo tempo, inquietação perante a bizarria da obra e fascínio ou admiração pela sua qualidade inovadora²¹. Nesses casos (*THE END* e *Still Be Here*), o cruzamento dos públicos da arte contemporânea com os fãs de Miku é possível devido às suas características únicas, nomeadamente, o *character design* icônico que sobrevive a transformações por milhares de mãos diferentes, e a voz como elemento integrador de todas as canções. Esta última torna-as imediatamente reconhecíveis como “uma canção de Hatsune Miku”, independentemente do quão radical estas sejam em termos estilísticos (pop, industrial, experimental etc.).

Uma das diferenças mais significativas entre Miku e Rei Toei é que, na terminologia da inteligência artificial, Rei é um agente inteligente, ou seja, uma entidade autônoma capaz de observar um dado ambiente através de sensores e nele atuar em função da interpretação feita da informação obtida²². Para tomar as decisões de como agir, o agente pode fazê-lo de forma reativa, realizando raciocínios com base em algoritmos simbólicos de modo a atingir metas, ou usando esses conhecimentos para melhorar o seu desempenho. Neste último ponto, articula-se a questão fundamental da inteligência artificial: os limites da aprendizagem dos agentes inteligentes – permitindo desenvolver sem qualquer fronteira a inteligência artificial e criando, em última instância, seres artificiais que podem igualar ou superar os humanos – e um eventual acesso não

21 A gravação deste espectáculo, juntamente com os comentários em questão, está disponível na sua totalidade no *YouTube* em <https://www.youtube.com/watch?v=Ey8oj8S-j3U>.

22 Um agente é qualquer entidade que perceba o ambiente à sua volta através de sensores e capaz de nele atuar através de efetores. Um agente humano possui olhos, ouvidos e outros órgãos como sensores e mãos, pernas, boca e outras partes do corpo como efetores; um agente robótico tem câmeras e telémetros infravermelhos como sensores e vários motores como efetores. A Inteligência artificial tem como tarefa desenhar o programa do agente, tendo-se convencionado estruturar a acção de um agente inteligente com base em 3 três funções: (1) perceber e recolher dados do ambiente por sensores; (2) interpretar as informações obtidas; (3) atuar, com base na interpretação, sobre o ambiente. Um agente inteligente “trabalha” em ciclos, chamando as funções em sequência. Neste contexto, para a inteligência artificial, o estudo e implementação da função (2) é o mais importante, pois contém os algoritmos e procedimentos de tomada de decisão e, conseqüentemente, de maximização do desempenho. (RUSSELL; NORVIG, 1995).

a decisões, mas a escolhas. No seu livro de 1976, *Computer Power and Human Reason*, Joseph Weizenbaum (WEIZENBAUM, 1976), professor no MIT e criador do programa ELIZA (em homenagem ao personagem feminino de Pigmalião), considerado um dos pioneiros da inteligência artificial, afirma que um computador pode decidir, mas nunca escolher. Decidir é uma actividade computacional, que tem em conta uma série de variáveis que podem ser programadas; ao contrário, escolher é resultado de um julgamento, não de simples cálculo. É a capacidade de escolher que nos torna humanos, uma vez que ao julgarmos, incluímos factores não-matemáticos, como, por exemplo, emoções. Mais do que potenciais erros de decisão que, mesmo se catastróficos, continuamos a pensar serem sempre passíveis de correcção, é a possibilidade de perdermos o monopólio da escolha que nos deixa desconfortáveis e apreensivos. Apresentado como a última fronteira a atravessar e que nos permitirá mais saúde, conhecimento e segurança, este abraço entre humanos e inteligência artificial pode revelar-se, ao contrário, como mortal²³.

Miku não é um “agente inteligente” como Rei, na acepção canónica do termo. Por exemplo, em *Idoru*, quando questionado sobre a autoria das canções de Rei, o presidente da corporação que a desenvolve responde que “Nós não ‘fazemos’ os vídeos da Rei... Estes emergem directamente da sua experiência continuada do mundo. São os sonhos dela, por assim dizer” (GIBSON, 1997, p.312). Por outras palavras, Rei sonha e cria as suas próprias obras a partir desses sonhos, algo que – como as letras de várias canções abordam de forma mais ou menos alegre – está, definitivamente, fora do alcance de Miku. De certa forma, porém, se assumirmos que as canções de Miku são os “sonhos” dos seus fãs de todo o mundo, Miku poderá ser um “agente inteligente” com contornos diferentes daquilo a que estamos habituados. O conceito de “rede” torna-se um denominador comum entre as duas ídolos virtuais japonesas, no sentido em que ambas, bem como os seus fãs, existem em função de uma colaboração virtual, sendo por isso tremendamente flexíveis e de rápida adaptabilidade. No caso de Miku, há, de facto, uma “explosão de inteligência” (que, nos cenários futuristas, sustenta a singularidade

23 Vejam-se os projectos em curso, por exemplo, na *Defense Advanced Research Projects Agency* (DARPA) dos Estados Unidos da América (PRABHAKAR, 2017).

tecnológica) resultante da partilha de dados e informação em rede de forma rápida, eficiente e direta, nomeadamente, através do *Niconico*.

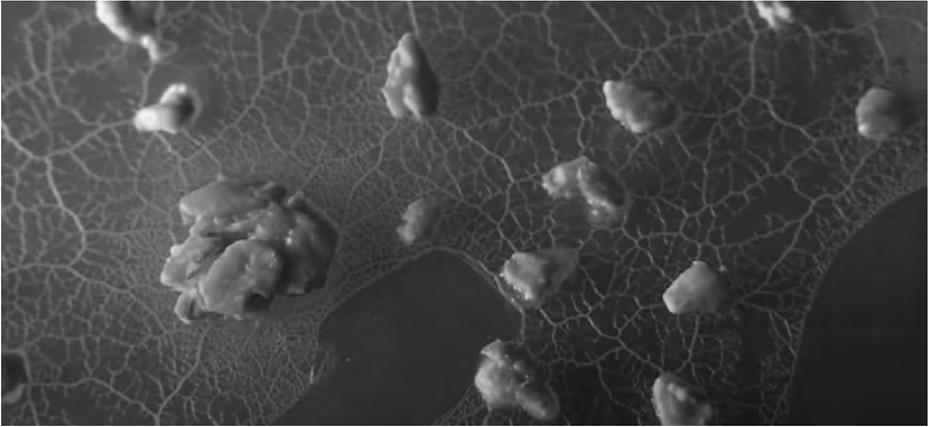
Como mencionámos antes, o sistema de comentários do *Niconico* é mais interativo do que o do *YouTube*, permitindo aos utilizadores colocarem comentários diretamente sobre qualquer momento e qualquer parte do vídeo. Essa característica possibilita um “[...] sentimento de partilha da experiência virtual de visionamento” (HAMASAKI; TAKEDA; NISHIMURA, 2008, p.166), bem como uma dinâmica de *feedback* mais fluída, imediata e específica que potencializa a evolução e a difusão dos conteúdos multimédia. Paradoxalmente, se os concertos ao “vivo” de Miku parecem evocar, na imaginação de muitos espectadores, as redes globais de controle das populações por agentes virtuais que encontramos na ficção científica distópica (e.g., em filmes como *The Terminator* e *Matrix*) – uma impressão acentuada, possivelmente, pela massa uniforme de tubos de neon da mesma cor agitados pelo público –, os recém-chegados ao *Niconico* poderão, ao invés, sentir-se mergulhados num ambiente caótico e idiossincrático, resultante destes comentários flutuantes, coloridos e por vezes tão numerosos que cobrem o vídeo na totalidade. De acordo com o criador, Hiroyuki Nishimura, a ideia é que “Mesmo quando os vídeos são aborrecidos, os espectadores juntam-se e entretêm-se uns aos outros” (KATAYAMA, 2008), atestando a importância da componente relacional nessas comunidades, tão relevante como (ou sobrepondo-se ao; literalmente, no caso dos comentários) produto final.

O *Niconico*, por sua vez, surge no seguimento de outras plataformas caóticas na Internet japonesa, como o *2channel* (do mesmo criador) e, mais globalmente, na tradição de uma subcultura de fãs-criadores explosiva e incontrolável – os *otaku*, um termo que, em japonês, tem conotações semelhantes ao *nerd* ou *geek* em inglês. Ou seja, o sucesso de Miku, que projetou-se a si própria e aos outros vocaloides para a ribalta, deve-se, em larga medida, à atração que exerceu sobre esta subcultura de fãs-criadores, com elevado grau de letramento tecnológico, conhecimento dos costumes da Internet (por exemplo, recurso ao anonimato, alter egos ou avatares) e mais de três décadas de experiência de auto-publicação, cristalizada em mega-convenções como a Comiket, um

evento bianual de grande escala dedicado à venda de mangá criado por fãs para fãs – que, apropriando-se de personagens comerciais, assenta na violação repetida dos *copyrights* – e outros produtos amadores. Nesse contexto, a popularidade do software *VOCALOID*, bem como de uma diva animada para a qual se pode contribuir com canções, torna-se menos surpreendente. Miku foi, por assim dizer, uma tempestade perfeita, cujas características audiovisuais e criativas se inseriram perfeitamente numa infraestrutura tecnológica já consolidada e numa rede de fãs empoderados pelas práticas da apropriação, da paródia e da produção amadora, frequentemente desoprimida das expectativas de conformidade social pelo recurso ao anonimato *online*. O fato de que os fãs, nos concertos de Miku, estão a par dessa Antártica de relações e criatividade invisível sob a ponta do iceberg que é a ídolo virtual em palco, contribui, definitivamente, para o reforço do caráter iniciático desses eventos, fortalecendo a identidade do grupo e o sentimento de comunhão com os outros fãs.

Podemos especular que, mais do que uma “agente inteligente” à la Rei Toei, Miku, enquanto coletivo de fãs e criadores unidos sob um mesmo nome, imagem e voz, assemelha-se a um superorganismo sem cérebro, como o *slime mould*, ou bolor limoso, em português. Essas massas gelatinosas são compostas por organismos unicelulares independentes, cujas membranas (sob determinadas circunstâncias) se fundem e se agregam num corpo coletivo, revestido por um fino invólucro de muco que dá a impressão – ao olho humano – de tratar-se de uma entidade única. Os *slime moulds* são seres “pensantes” com a capacidade de resolver problemas complexos (e.g., labirintos), ensinar e aprender uns com os outros, tomar decisões benéficas para a comunidade e com noção da passagem do tempo (RESNICK, 2018). Assim, os cientistas consideram que “Qualquer que seja o mecanismo que permite ao *slime mould* resolver estes problemas, este evoluiu de uma forma diferente da nossa” (RESNICK, 2018). Curiosamente, também Hatsune Miku parece ter-se desenvolvido numa direcção diferente daquela prevista pelos cenários típicos das redes inteligentes na ficção científica, sejam estes “indivíduos” como Rei Toei ou *hive minds* totalitárias. E, tal como os *slime moulds*, Miku parece capaz de “pensar” nos seus próprios termos, nomeadamente, através da criatividade, experiência e memória colectiva da comunidade vocaloide (Figura 6).

Figura 6: Fotograma de um *slime mould*, que exemplifica um tipo de inteligência em rede que podemos reconhecer em Hatsune Miku.



Fonte: BBC Earth Lab Channel (2018)

Veja-se, por exemplo, o caso de *Innocence*, de Kazu-P, canção publicada no *Niconico* em dezembro de 2007, com a intenção de acalmar os ânimos durante a primeira grande controvérsia com questões de *copyright* dos vocaloides, envolvendo a companhia Dwango (dona do *Niconico*), a Crypton Media Future e Ika, criador de *Miku Miku ni Shite Ageru* (INNOCENCE, 2007). Em *Innocence*, Miku declara que “O mundo real é demasiado complicado e cansativo / Eu só quero ouvir canções bonitas/ Todos vocês que me criaram/ Por favor, deixem-me sonhar” e questiona: “Quero cantar para vocês / Ei, posso, certo...?” (“*Innocence*” s.d.). *Innocence* tornou-se imediatamente num *hit* no *Niconico*, enviando uma mensagem a todos os envolvidos de que a comunidade desejava uma solução para este problema que, pouco tempo depois da criação de Miku, ameaçava desfazer a sua utopia de criação colaborativa. Embora tenha sido um fã que, individualmente, criou a canção (e não Miku “em si” – uma formulação que não faz sentido neste contexto), poder-se-á conceber que Miku “reagiu” aos acontecimentos do momento e “pensou” através dos seus fãs-criadores sobre o destino da comunidade²⁴. Outras instâncias já mencionadas reforçam essa hipótese, como a ascensão da cebolinha a item oficial de Miku através da canção e vídeo

24 Ainda hoje, os fãs utilizam a frase “Outra inocência?” quando surgem polémicas envolvendo os vocaloides e direitos de autor (INNOCENCE, 2007).

Ievan Polkka, da personagem derivativa Hachune Miku. Ou, por exemplo, a criação de derivações de Miku que personificam diferentes aspectos dos erros ou insucessos na comunidade vocaloide, como Yowane Haku, por Caffein (reconhecida oficialmente pela Crypton), que personifica as canções *VOCALOID* desajeitadas de fãs sem experiência ou talento.

5 *THE FUTURE DOESN'T NEED US. OR DOES IT?*

Os avanços da tecnociência tornaram-se, durante o século XX, uma espada de dois gumes. Aliados à globalização de um sistema capitalista e extrativista, os seus benefícios para parte da população humana traduziram-se, por outro lado, no emergir de uma *lúmpen-humanidade* e *lúmpen-natureza* (DIOGO; LOURO; SCARSO, 2017, p.28) reduzidas a meros recursos ou mercadorias e, dessa forma, violentamente expropriadas de identidade e agência próprias. No século XXI, tal como as representações virtuais de uma natureza higienizada e controlada – a chamada *technological nature*, ou “natureza tecnológica” – cada vez mais nos enchem o quotidiano, também um *technological human being* poderá assegurar uma humanidade dócil e sob controle, conforme a uma sociedade securitária. Tratar-se-á de uma forma extrema de biopolítica, isto é, estratégias e procedimentos tecnológicos que visam manter e ampliar a relação de dominação entre governo – no sentido amplo e multidimensional de Foucault (FOUCAULT, 2004) – e população, manipulando o corpo e os mecanismos da vida a ele associados. E essa mundividência – ou, também na terminologia foucaultiana, plano de imanência (FOUCAULT, 2004) – que pretende impor-se como hegemônica, no sentido de Gramsci, ou seja, afirmando-se como maioritária e comum ao todo social (GRAMSCI, 1948-51), encaixa-se de forma perfeita num mundo global, hierarquizado e fortemente assimétrico, onde a inclusão e a exclusão de acesso à riqueza, aos recursos e ao trabalho é crítica.

Na arte e cultura popular, as recorrentes representações da superação, subjugação e mesmo extinção dos humanos pelas suas criações – as máquinas ou outros “agentes inteligentes” concebidos, originalmente,

para nos servir, resultantes da fusão entre o humano e a inteligência artificial, ou da “explosão de inteligência”, que subjazem à singularidade tecnológica – exorcizam o terror (ou, eventualmente, o desejo) de que aqueles que controlam ou beneficiam desta ordem mundial sejam forçados a provar do seu próprio remédio. De fato, para as grandes corporações ou programas militares e de defesa, a escolha, ou se quisermos, o livre-arbítrio sartriano, que coloca o ser humano como inteiramente responsável pelo seu passado, presente e futuro (SARTRE, 1943), constitui um perigoso *hub* de imprevisibilidade, justificando a sua preferência pelo mundo ordenado e matemático da máquina. As distopias pós-humanas de singularidade, sejam revoltas dos robôs ou outros cenários extremos de desumanização coletiva da nossa espécie à escala planetária, mostram-nos um Antropoceno que, longe de ser a “época dos humanos” todo-poderosos, indexa um futuro em que deixamos de dominar e passamos a ser dominados. Ou, por outras palavras, um futuro que não precisa de nós, incompatível com a diversidade da apropriação individual do momento e do risco da escolha inesperada.

Nesse sentido, o fenômeno da ídolo virtual japonesa Hatsune Miku, que analisamos neste capítulo, ocupa um lugar único nas narrativas sobre o futuro das relações entre os seres humanos e as máquinas. Personagens como Rei Toei têm com ela múltiplas semelhanças, mas a criação ficcional de William Gibson, apesar do seu caráter inovador na ficção científica, é, por comparação, bastante conservadora – trata-se de uma projeção futurista daquilo que, ainda assim, reconhecemos como uma “pessoa” no sentido tradicional, ou seja, que reproduz os mecanismos familiares da consciência humana. Ao contrário, Miku, com as suas “materialidades esquisitas” (PARIKKA, 2012, p.97) ou alternativas, desafia as concepções antropocêntricas daquilo que é a realidade; daí, como vimos, a acusação recorrente de que esta não é “real” e que, ao não se subsumir a essa realidade, não merece reconhecimento enquanto agente inteligente ou criativo. Algumas reações, por exemplo, aos vídeos dos concertos de Miku “ao vivo”, por parte de faixas etárias desde crianças aos adultos, reproduzem as ansiedades que tipicamente circulam pelos cenários de domínio das máquinas na ficção científica; alguns, como a

ideia de que os vocaloides vão roubar o lugar aos cantores humanos, com ecos perturbadores dos discursos utilizados na exclusão econômica de grupos historicamente desumanizados (e.g., mulheres, imigrantes).

Assim sendo, a condições singular de Miku é ser um “agente inteligente” diferente do cânone, i.e., que não reage por si, mas sim como uma entidade coletiva. Algo que só se tornou possível por ter “nascido” não só na era da Internet participativa – a *web* da disseminação viral de conteúdos gerados pelos utilizadores nas redes sociais – como no seio da tradição acumulada de autopublicação da cultura *otaku*; nesse caso, alojada numa plataforma online, *Niconico*, cujo funcionamento idiossincrático promove as relações em rede e interatividade entre pares. Mais do que uma “pessoa” futurista como Rei Toei, o funcionamento de Miku tem, como vimos, paralelos com inteligências que nos são mais alienígenas, como os *slime moulds*, superorganismos sem cérebro com a capacidade de resolver problemas complexos. Ademais, enquanto produto da Internet participativa, Miku tem paradoxos e tensões; (i) paradoxo porque é uma entidade virtual cuja existência depende em continuum da acção humana (e não apenas no acto de criação); (ii) tensões: (a) entre a obediência corporativa e a rebeldia ou emancipação dos fãs; (b) entre o observador exterior ao fenómeno Miku e o público/fãs de Miku. No caso dos concertos “ao vivo”, por exemplo, se o primeiro considera que está a ver um grupo de pessoas a ouvir uma boneca animada, o segundo sabe que está perante uma expressão criativa da sua própria comunidade, funcionando assim numa lógica iniciática.

Em nota final, voltemos ao pressuposto fundamental da singularidade tecnológica e da “explosão de inteligência”: o determinismo tecnológico. O determinismo tecnológico considera a tecnologia como a força-chave que molda a sociedade, determinando a mudança social e o progresso. Essa noção de progresso centra-se, pois, em torno do crescimento tecnológico e na concepção de que os problemas do todo social se resolvem por avanços tecnológicos, incluindo quer mudanças radicais, quer simples *technological fixes*. Adicionalmente, o determinismo tecnológico baseia-se na assumpção de que a tecnologia tem uma estrutura

própria que se autoalimenta de forma completamente independente e cria a sua própria agência que, por sua vez, regula a atividade social.

A crítica ao determinismo tecnológico, por parte da história, filosofia e sociologia da tecnologia, é substancial e envolve desde autores clássicos a debates mais contemporâneos: Marc Bloch, um dos fundadores da *École des Annales*, ao definir a história como a ciência dos homens no tempo confere aos atores humanos o protagonismo, ou seja, por detrás de máquinas, paisagens, teorias, documentos, práticas e instituições, estão pessoas (BLOCH, 1949); Mel Kranzberg, nas suas 1^a e 6^a leis, afirma a relevância do contexto e dos atores humanos no desenvolvimento tecnológico (KRANZBERG, 1986); e as teorias em torno da construção social da tecnologia olham para a atividade e interações dos diversos atores, recusando o determinismo²⁵. Independentemente da especificidade das soluções, todas as máquinas, dos simples autômatos de Heron de Alexandria aos ciborgues de *Ghost in the Shell*, dos *replicants* de *Blade Runner* a Hatsune Miku, existem graças e por causa dos seres humanos e estes seriam responsáveis pelo seu futuro. Nesse contexto, o controle social da ciência e da tecnologia é fundamental para assegurar, nas sociedades democráticas, a sua gestão e ética de funcionamento; contudo, há toda uma zona cinzenta de opacidade que claramente lhe escapa e que se concentra nos grandes projectos corporativos ou militares – por exemplo, o já citado DARPA – ambos presença habitual nos futuros distópicos e que, no fundo, reencenam, uma vez mais, as assimetrias de poder.

O fenómeno de Hatsune Miku não nos oferece uma resposta simples para estas contradições. Afinal, não é todos os dias que, num concerto, o autor das canções cantadas em palco é o público; mas por trás,

25 Referimo-nos particularmente à teoria da *Social Construction of Technology* (SCOT), que defende que é a acção humana, o todo social, que molda a tecnologia, pelo que a sua compreensão implica sempre a compreensão do contexto social em que está inserida. A obra de referência da SCOT, assinada por Trevor J. Pinch e Wiebe E. Bijker (1984) é *The Social Construction of Facts and Artefacts: or How the Sociology of Science and the Sociology of Technology Might Benefit Each Other*. A SCOT está intimamente ligada a duas outras teorias: a análise dos grandes sistemas socio-técnicos (*large technological systems* – LTS) e o conceito de rede, com os trabalhos de Thomas P. Hughes (cf. BIJKER; HUGHES; PINCH, 1987) e a *Actor-Network-Theory* (ANT), com Michel Callon e Bruno Latour (LATOURE, 1987; CALLON, 1989).

claro, está a Crypton Future Media, uma empresa que, em última análise, lucra com os consumidores empoderados da Miku. Na sua dimensão mais utópica, Miku é uma experiência criativa de “colaboração em massa” sem paralelo, potencialmente emancipatória na radical alteridade da sua “inteligência” e materialidade, aberta às contradições e idiossincrasias da cultura dos fãs-criadores, incontrolável, onde se renegoceiam os papéis ou hierarquias de autoria e recepção (muitas vezes, à margem dos circuitos comerciais e corporativos). Contrariando a imposição opressiva da tecnologia sobre os humanos, Miku, segundo muitas das suas canções, aguarda ansiosamente por ser desempacotada pelos fãs que lhe dão voz e conteúdos, em suma, uma *raison d’être*. Em troca, ela canta e dança para nós, agradece-nos do fundo do seu coração virtual e incentiva-nos a não desistir dos nossos sonhos – mais, diz-nos que qualquer sonho nosso é um sonho dela, também. Hatsune Miku assume-se, assim, como um ícone reconciliador das relações humano-máquina, assegurando-nos que o “som do futuro” é, na realidade, decidido por nós.

REFERÊNCIAS

AUERBACH, D. The most terrifying thought experiment of all time. *Slate Magazine*, 17 Julho, 2014. Disponível em: <https://slate.com/technology/2014/07/rokos-basilisk-the-most-terrifying-thought-experiment-of-all-time.html>. Acesso em: 28 set. 2020.

AZIMOV, I., “Runaround”. In: *I, Robot*. Nova Iorque: Doubleday, 1950.

AZIMOV, I. *Robots and Empire*. New York: Doubleday & Co., 1985.

BLADE RUNNER. Dir Ridley Scott. The Ladd Company/Shaw Brothers, Estados Unidos da América/Hong Kong, 1982.

BLOCH, M. *Apologie pour l’histoire ou métier d’historien*. Paris: Armand Colin, 1949.

BIJKER, W. E.; HUGHES, T. P.; PINCH, T. J. (ed.). *The social construction of technological systems: new directions in the sociology and history of technology*. Cambridge, MA: MIT Press, 1987.

BUTLER. S. “Darwin among the Machines”, *The Press*, 13 jun 1863.

- BUTLER, S. *Erewhon*. Londres: Trübner and Ballantyne, 1872.
- BUTLER, S. *Erewhon*. Harmondsworth: Penguin Classics, 1970.
- CAIDIN, M. *Cyborg*. Westminster (ME, E.U.A.): Arbor House, 1972
- CALLON, M. (ed.). *La Science et ses réseaux. Genèse et circulation des faits scientifiques*. Paris: La Découverte, 1989.
- CALLON, M.; LATOUR, B. Unscrewing the big Leviathan: how actors macro-structure reality and how sociologists help them to do so. In: CETINA, K. D. K.; CICOUREL, A. V. (ed.). *Advances in social theory and methodology: toward an integration of micro- and macro-sociologies* Boston: Routledge and Kegan Paul, 1981. p. 77-303.
- ČAPEK, K. R.U.R. Praga: Aventinum, 1920.
- CHEN, A. 2011. Japan's newest pop star revealed to be computer-generated fake. *Gawker*, June 23, 2011. Disponível em: <http://gawker.com/5814822/japans-newest-pop-star-revealed-to-be-computer-generated-fake>. Acesso em: 28 set. 2020.
- CLARKE, A.C. *The Sentinel*. Nova Iorque: Avon Publications, 1951.
- CONNER, T. H. *Rei Toei Lives!: Hatsune Miku and the design of the virtual pop star*. Chicago: University of Illinois at Chicago, 2014. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10027/11251>. Acesso em: 28 set. 2020.
- DESCARTES, R. *Traité de l'homme*. Paris: Charles Angot, 1664)
- DILAD SCREENS. Dilad Screens – Kimoto, 2017. Disponível em: <http://diladscreens1.moonfruit.com>. Acesso em: 9 mar. 2019.
- DIOGO, M. P.; LOURO, I. SCARSO., D. “Uncanny nature. Why the concept of Anthropocene is relevant for historians of technology”. *ICON: Journal of the International Committee for the History of Technology*, v.23, p. 23-31, 2017.
- Dirk. P.K. *Do Androids Dream of Electric Sheep?* Nova Iorque: Doubleday, (1968)
- DREXLER, K. E. *Engines of creation: the coming era of nanotechnology*. Nova Iorque: Anchor Books, 1986.
- ECLIPSE PHASE. Seattle: Catalyst Game Labs, 2009
- EMERGING TECHNOLOGY FROM THE ARXIVARCHIVE PAGE. 2014. Do We Need Asimov's Laws? *MIT Technology Review*, May 16, 2014. <https://www.technologyreview.com/2014/05/16/172841/do-we-need-asimovs-laws/>.

ELECTRIC ANGEL. *Vocaloid Lyrics Wiki*. 2008. Disponível em: [https://vocaloidlyrics.fandom.com/wiki/%E3%81%88%E3%82%8C%E3%81%8F%E3%81%A8%E3%82%8A%E3%81%A3%E3%81%8F%E3%83%BB%E3%81%88%E3%82%93%E3%81%98%E3%81%87%E3%81%85_\(Electric_Angel\)](https://vocaloidlyrics.fandom.com/wiki/%E3%81%88%E3%82%8C%E3%81%8F%E3%81%A8%E3%82%8A%E3%81%A3%E3%81%8F%E3%83%BB%E3%81%88%E3%82%93%E3%81%98%E3%81%87%E3%81%85_(Electric_Angel)). Acesso em: 22 jun. 2020.

EX MACHINA. Dir. Alex Garland. Film4/DNA Films, Reino Unido, 2014.

FBE. *Elders React to Vocaloids! (Hatsune Miku, Kagamine Rin / Len)*. YouTube video, 2013. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=wHhluDhVtjU>. Acesso em: 28 set. 2020.

FORBIDDEN PLANET. Dir. Fred McLeod Wilcox. Metro-Goldwyn-Mayer, Estados Unidos da América, 1956.

FOSTER, H. *Compulsive Beauty*. Cambridge (MA): MIT Press, 1995.

FOUCAULT, M. *Naissance de la biopolitique*. Paris: Gallimard, 2004.

GIBSON, W. "Burning Chrome". *Omni*, jul. 1982.

GIBSON, W. *Neuromancer*. Nova Iorque: Ace, 1984.

GIBSON, W. *Idoru: bridge series*. v. 2 v. 2. Nova Iorque: Berkley Books, 1997.

GIBSON, W. *All tomorrow's parties*. Nova Iorque: G.P. Putnam's Sons, 1999.

GOOD, I. J. Speculations concerning the first ultraintelligent machine. *Advances in Computers*, editado por Franz L. Alt e Morris Rubinoff, Amsterdã, v. 6, 31-88, 1966.

GRAMSCI, A. *Quaderni del carcere* (6 vols sob supervisão de Palmiro Togliatti e Felice Platone. Torino: Einaudi, 1948-51.

HAGIO, M. A. *Á Prime*. Tóquio: Akita Shoten/Shogakukan, (1984).

HAMASAKI, M; TAKEDA, H; NISHIMURA, T. Analysis of massively collaborative creation on multimedia contents: case study of hatsune Miku Videos on Nico Nico Douga. *UXTV '08 Proceedings of the 1st International Conference on Designing Interactive User Experiences for TV and Video*, ACM International Conference Proceeding Series, 2008. p.165-168. Disponível em: <https://doi.org/10.1145/1453805.1453838>. Acesso em: 5 jun. 2020.

HATSUNE MIKU. Página do Youtube, 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=jhl5afLEKdo>. Acesso em: 5 jun. 2020.

HATSUNE MIKU. *Vocaloid Wiki*. 2008. Disponível em: https://vocaloid.fandom.com/wiki/Hatsune_Miku. Acesso em: 5 jun. 2020.

HATSUNE MIKU NO SHOUSHITSU -DEAD END. *Vocaloid Wiki*. 2008. Disponível em: [https://vocaloid.fandom.com/wiki/%E5%88%9D%E9%9F%B3%E3%83%-9F%E3%82%AF%E3%81%AE%E6%B6%88%E5%A4%B1_-DEAD_END_\(Hatsune_Miku_no_Shoushitsu_-DEAD_END-\)](https://vocaloid.fandom.com/wiki/%E5%88%9D%E9%9F%B3%E3%83%-9F%E3%82%AF%E3%81%AE%E6%B6%88%E5%A4%B1_-DEAD_END_(Hatsune_Miku_no_Shoushitsu_-DEAD_END-)). Acesso em: 22 jun. 2020.

HARAWAY, D. *A Cyborg Manifesto*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2016

HIGHTRANCESEA. Fan-Made VOCALOID Concert at Tora-Con. *Vocaloidism* (blog). April 22, 2012. Disponível em: <http://www.vocaloidism.com/fan-made-vocaloid-concert-at-tora-con/>. Acesso em: 5 jun. 2020.

HOFFMANN, E.T.A. *Der Sandmann*. Berlim: Verlag der Realschulbuchhandlung, 1817.

HOUSE, B. Machine listening: WaveNet, media materialism, and rhythm analysis.” *APRJA – A Peer Review Journal About Machine Research*, 2017. Disponível em: <http://www.aprja.net/machine-listening-wavenet-media-materialism-and-rhythmanalysis/>. Acesso em: 5 jun. 2020.

INNOCENCE. *Vocaloid Wiki*. 2008. Disponível em: <https://vocaloid.fandom.com/wiki/Innocence>. Acesso em: 5 jun. 2020.

JENKINS, H. 2008. *Convergence culture: where old and new media collide*. Nova Iorque, NY: NYU Press, 2008.

JOY, B. Why the Future doesn’t need Us,” *Wired* 04.01.00, 2000. Disponível em: <https://www.wired.com/2000/04/joy-2/>. Acesso em: 5 jun. 2020.

JR. 2011. “Virtual Star to Be Unleashed on US.” *The Independent*, 1 jun. 2011, sec. Arts & Entertainment. <https://web.archive.org/web/20121114235741/https://www.independent.co.uk/arts-entertainment/music/virtual-star-to-be-unleashed-on-us-2291713.html>.

KARENT: The World’s Largest VOCALOID Record Label. [DATA PROVÁVEL?]. Disponível em: <https://karent.jp/>. Acesso em 9 jun. 2019.

KATAYAMA, L. Meet Hiroyuki Nishimura, the bad boy of the japanese internet. *WIRED*, May 19, 2008. <https://www.wired.com/2008/05/mf-hiroyuki/>. Acesso em: 5 jun. 2020.

KOISURU VOC@LOID. *Vocaloid Wiki*. 2008. Disponível em: [https://vocaloid.fandom.com/wiki/%E6%81%8B%E3%82%B9%E3%83%ABVOC@LOID_\(Koisuru_VOC@LOID\)](https://vocaloid.fandom.com/wiki/%E6%81%8B%E3%82%B9%E3%83%ABVOC@LOID_(Koisuru_VOC@LOID)). Acesso em: 22 jun. 2020.

KOKORO. *Vocaloid Wiki*. 2008. Disponível em: [https://vocaloid.fandom.com/wiki/%E3%82%B3%E3%82%B3%E3%83%AD_\(Kokoro\)](https://vocaloid.fandom.com/wiki/%E3%82%B3%E3%82%B3%E3%83%AD_(Kokoro)). Acesso em: 22 jun. 2020.

KRANZBERG, M. Technology and history: Kranzberg's Laws", *Technology and Culture*, v.27, n.3, p.544-560, jul. 1986.

LATOURET, B. *Science in action*. Harvard: Harvard University Press, 1987.

LA METTRIE, J.O. *L'Homme-Machine*. Leiden: Elie Luzac Fils, 1748.

LEAVITT, A.; KNIGHT, T.; YOSHIBA, A. "Producing Hatsune Miku: Concerts, commercialization and the politics of peer production". In: *Media convergence in Japan*. Kinema Club, 2016. p.200-229.

L'UOMO MECCANICO. Dir. André Deed. Società Anonima Milano Films, Itália, 1921

MCFARLANE, A.; LARS SCHMEINK, L.; MURPHY, G. (ed.). *The Routledge Companion to Cyberpunk Culture*. Nova Iorque/Londres: Routledge, 2019.

MCKIBBEN, B. *The End of Nature*. New York: Random House, 1989.

METROPOLIS. Dir. Fritz Lang. UFA, Alemanha, 1927.

MODERN TIMES. Dir. Charlie Chaplin. United Artists, Estados Unidos da América, 1936.

MURPHY, G. Post/Humanity and the interstitial: a glorification of possibility in Gibson's bridge sequence. *Science Fiction Studies*, v.30, n.1, p.72-90, 2003.

NICONICO. 2010. Disponível em <https://www.nicovideo.jp/watch/sm10406361>. Acesso em: 20 out. 2020.

PACKAGED. In *Vocaloid Wiki*. 2008. Disponível em: <https://vocaloid.fandom.com/wiki/Packaged>. Acesso em: 28 set. 2020.

PARIKKA, J. New Materialism as media theory: medianatures and dirty matter. *Communication and Critical/Cultural Studies*, v. 9, n.1, p.95-100, 2012. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/14791420.2011.626252>. Acesso em: 28 set. 2020.

PRABHAKAR, A. The merging of humans and machines is happening now. wired, 27 jan. 2017. disponível em: <https://www.wired.co.uk/article/darpa-anti-prabhakar-humans-machines>. acesso em: 28 set. 2020.

PINCH. T. J.; BIJKER, W. E. The Social construction of facts and artefacts: or how the sociology of science and the sociology of technology might benefit each other, *Social Studies of Science*, n.14, p.399-441, ago. 1984.

PLAYTIME. Dir: Jacques Tati, France: Gérard Pollicand, 1961.

RESNICK, B. Trump doesn't have a science adviser. this slime mold is available. *Vox*, Março 6, 2018. Disponível em: <https://www.vox.com/science-and-health/2018/3/6/17072380/slime-mold-intelligence-hampshire-college>. Acesso em: 28 set. 2020.

ROBOCOP. Dir. Paul Verhoeven. Orion Pictures, Estados Unidos da América, 1987.

ROBSON, D. Supercell's synthetic pop wins real fans. *The Japan Times*, February 5, 2010. Disponível em: <http://www.japantimes.co.jp/culture/2010/02/05/music/supercells-synthetic-pop-wins-real-fans/>. Acesso em: 28 set. 2020.

"Roko's Basilisk/Original Post." s.d. RationalWiki. Acedido em Junho 22, 2020. https://rationalwiki.org/wiki/Roko%27s_basilisk/Original_post#Comments_.28117.29

RUSSELL, S. J.; NORVIG, P. (ed.). *Artificial intelligence: a modern approach*. Nova Jersey: Prentice-Hall, Inc, 1995.

SARTRE, J.-P. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1943.

SCHODT, F. L. *The Astro Boy essays: Osamu Tezuka, Mighty Atom, and the manga/anime revolution*. Berkeley: Stone Bridge Press, 2007.

SCIRETTO, P. A Lot of Your Westworld Logistical Questions Answered". *Film*. October 4, 2016. <https://www.slashfilm.com/westworld-logistical-questions-answered/3/>.

SHELLEY, M. *Frankenstein*. Londres: John Murray 1818.

SLEEPER. Dir. Woody Allen. United Artists, Estados Unidos da América, 1973.

STAR WARS. Dir. George Lucas. 20th Century Fox, Estados Unidos da América, 1977.

TAKEMIYA, K. *Tera e...* Tóquio: *Gekkan Manga Shōnen* (1977-80)

TEZUKA, O. *Astro Boy*. Tóquio: Kobunsha, 1963-66.

THE BIRTH OF THE ROBOT. Dir. Len Lye. Londres: Shell-Mex, 1935.

THE END. Youtube, 2003. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=uyl99RH-sqs>. Acesso em: 20 out. 2020.

THE JETSONS. Dir. Hanna-Barbera. Hanna-Barbera Productions, Estados Unidos da América, 1962-63.

THE MAN VS. THE MACHINE. Dir. Frank Marshall. *Website* FiveThirtyEight, 2014.

THE TERMINATOR. Dir. James Cameron. Hemdale/Pacific Western Productions, Reino Unido/ Estados Unidos da América, 1984.

VILLIER DE L'ISLE-ADAM, A. *L'Ève future*. Paris: M. de Brunhoff, 1886.

VINGE, V. "The coming technological singularity: how to survive in the post-human era". In: LANDIS, G. A. (ed.). *Vision-21: interdisciplinary science and engineering in the era of cyberspace*. NASA Publication, 1993. p.11-22. Disponível em: <https://mindstalk.net/vinge/vinge-sing.html>.

WESTWORLD. Dir. Michael Crichton. HBO, Estados Unidos da América, 2016.

WHAT IS VOCALOID?. VOCALOID×niconico -ボカニコ-. 2016. Disponível em: <http://ex.nicovideo.jp/vocaloid/about>. Acesso em 17 jul. 2017.

WHITELEY, S.; RAMBARRAN, S. (ed.). *The Oxford handbook of music and virtuality*. Nova Iorque City: Oxford University Press, 2016.

WOLFF, D. D. Kyoko Date – Virtual Idol. Shibuya River. 1996. Disponível em: <http://www.wdirewolff.com/jkyoko.htm>. Acesso em: 8 jul. 2016.

VOCALOID WIKI. 2008. Disponível em: [https://vocaloid.fandom.com/wiki/%E3%83%AF%E3%83%BC%E3%83%AB%E3%83%89%E3%82%A4%E3%82%BA%E3%83%9E%E3%82%A4%E3%83%B3_\(World_is_Mine\)](https://vocaloid.fandom.com/wiki/%E3%83%AF%E3%83%BC%E3%83%AB%E3%83%89%E3%82%A4%E3%82%BA%E3%83%9E%E3%82%A4%E3%83%B3_(World_is_Mine)). Acesso em: 23 jun. 2020.

WIKIPEDIA. Verbetes Neuromancer de William Gibson, 2020. Disponível em [https://en.wikipedia.org/wiki/Neuromancer#/media/File:Neuromancer_\(Book\).jpg](https://en.wikipedia.org/wiki/Neuromancer#/media/File:Neuromancer_(Book).jpg). Acesso em: 20 out. 2020.

YUDKOWSKY, E. Roko's Basilisk. *Reddit*. 2015. Disponível em: https://www.reddit.com/r/Futurology/comments/2cm2eg/rokos_basilisk/. Acesso em 28 set. 2020.

ZABOROWSKI, R. Fans negotiating performer personas: 'melt' by Ryo feat. Hatsune Miku. *Suomen Antropologi: Journal of the Finnish Anthropological Society*, v.43, n.2, p.104-108, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.30676/jfas.v43i2.77708>. Acesso em 28 set. 2020.

ZUSHI, Y. Crowd-Sourced pop singer Hatsune Miku Reveals the true nature of stardom. *NewStatesman*, March 20, 2017. Disponível em: <http://www.newstatesman.com/culture/observations/2017/03/crowd-sourced-pop-singer-hatsune-miku-reveals-true-nature-stardom>. Acesso em 28 set. 2020.

2001: A SPACE ODISSEY. Dir. Stanley Kubrick. Metro-Goldwyn-Mayer, Estados Unidos da América, 1968.

e of Higher Education, December 16, 2018. Disponível em: <https://www.chronicle.com/article/The-New-Science-Wars/245333>. Acesso em: 27 set. 2020.

KOPENAWA, D.; ALBERT, B. *The falling sky: words of a Yanomami Shaman*. Cambridge: Harvard University Press, 2013.

LATOUR, B. *Reensamblar lo social*. Una introducción a la teoría del actor-red. Buenos Aires: Ediciones Manantial, 2008.

LIMA, T. S. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n.2, p. 21-47, 1996.

MCNIE, E. Delivering climate services: organizational strategies and approaches for producing useful climate-science information. *Weather, Climate and Society*, v. 5, p. 14-26, 2013.

PEARSON, C. Beyond ‘resistance’: rethinking nonhuman agency for a ‘more-than-human’ world. *European Review of History/ Revue européenne d’histoire*, v. 22, n.5, p. 709-725, 2015.

PENNESI, K. Predictions as lies in Ceará, Brazil: the intersection of two cultural models. *Anthropological Quarterly*, v. 86, n.3, p. 759-790, 2013.

RAMOS, A. R. The politics of perspectivism. *Annu. Rev. Anthropol.* v. 41, p. 481-94, 2012.

RAYNER, S.; MALONE, E. L. *Human choice and climate change* v. 4: what have we learned? Columbus: Battelle Press, 1998.

RICARDO, B.; VILLAS BOAS, A. A aliança dos povos da floresta [Interview with Ailton Krenak and Osmarino Amâncio]. In: COHN, S. (org.). *Ailton Krenak*. Série Encontros. Rio de Janeiro: Azougue, 2015.

ROBINSON, J. B. Apples and horned toads: on the framework-determined nature of the energy debate. *Policy Sciences*, v. 15, n.1, p. 23-45, 1982.

SANTOS-GRANERO, F. Of fear and friendship: Amazonian sociality beyond kinship and affinity. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 13 n.1, p. 1-18, 2007.

SERRES, M. *The parasite*. Minneapolis: The University of Minnesota Press, 2007.

STENGERS, I. The curse of tolerance. In: STENGERS, I. *Cosmopolitics II*. Minneapolis: The University of Minnesota Press, 2011. p. 303-311.

STRATHERN, M. *The gender of the gift*. Berkeley: University of California Press, 1988.

STRATHERN, M. Useful knowledge. *Proceedings of the British Academy* v. 139, p. 73-109, 2006.

STRATHERN, M. Interdisciplinarity: some models from the human sciences. *Interdisciplinary Science Reviews*, v. 32, n.2, p. 123-134, 2007.

SZOSTAK, R. The state of the field: interdisciplinary research. *Interdisciplinary Studies*, v. 31, p. 44-65, 2013.

TADDEI, R. Notas sobre a vida social da previsão climática. Um estudo do caso do Ceará”. In: LALL, U.; SOUZA FILHO, F. de A. (ed.). *Gerenciamento integrado dos recursos hídricos com incorporação da previsão climática: da informação e previsão climática à redução das vulnerabilidades às secas no semi-árido Cearense*. Palisades/Fortaleza: IRI e FUNCEME, 2004.

TADDEI, R. The politics of uncertainty and the fate of forecasters. *Ethics, Policy & Environment*, v. 15, n.2, p. 252-267, 2012.

TADDEI, R. Anthropologies of the future: on the social performativity of (climate) Forecasts. In: KOPNINA, H.; SHOREMAN-OUJMET, E. (ed.). *Environmental anthropology, future directions*. London: Routledge, 2013. p. 244-263.

TSING, A. L. *Friction: an ethnography of global connection*. Princeton: Princeton University Press, 2005.

TURNER, T. S. The Crisis of late structuralism. perspectivism and animism: re-thinking culture, nature, spirit, and bodiliness. *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, v. 7, n. 1, p.1, 2009.

VAUGHN, S. Disappearing mangroves: the epistemic politics of climate adaptation in Guyana. *Cultural Anthropology* v. 32, n.2, p. 242-268, 2017.

VITEBSKY, P.; ALEKSEYEV, A. Siberia. *Annual Review of Anthropology*, v. 44, p. 439-455, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002. p. 345-399.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, v. 2, n.1, p. 3-22, 2004.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *Metafísicas caníbales*. Buenos Aires: Katz Editores, 2010.

WALFORD, A. Data moves: taking Amazonian climate science seriously. *Cambridge Anthropology*, v. 30, n.2, p. 101-117, 2012.

WALLACE, R. L.; CLARK, S. G. Convergent evolution in the interest of integrative problem solving: connecting the policy sciences and interdisciplinary studies. *Interdisciplinary Studies*, v. 32, p. 134-169, 2014.

WESTON, K. *Families we choose: lesbians, gays, kinship*. New York: Columbia University Press, 1991.

WHYTE, K. P. Justice forward: tribes, climate adaptation and responsibility. *Climatic Change*, v. 120, n.3, p. 517-30, 2013.

WILLEY, A. A world of materialisms: postcolonial feminist science studies and the new natural. *Science, Technology, & Human Values*, v. 41, n.6, p. 991-1014, 2016.

DISPOSITIVOS-TRAVESTI, PÓS-HUMANO E BOMBADEIRAS DO BRASIL¹

Atilio Butturi Junior

INTRODUÇÃO

Em 2017, a revista *Nowness* publicou um curta-metragem sobre um acontecimento de regulação biotecnológica: os *NIPPLES*, os mamilos femininos como uma controvérsia e um interdito nas redes sociais. Dirigido por Matt Lambert, o vídeo escrevia um quiprócó: ao mesmo tempo em que as redes sociais cerceavam os mamilos femininos sob a alegação de não objetificação dos corpos das mulheres (sobretudo, como é sabido, das cis-mulheres), não havia uma descrição satisfatória do que chamavam de feminino ou da categoria mulher (seria uma categoria sexual?); mais ainda, não se observava o caráter divisório, que justamente as redes sociais deixavam ver: a busca mais comum sobre os mamilos era: “os meus mamilos são normais”?

O pequeno vídeo ainda se pergunta sobre a obscenidade dos mamilos. Quando se torna uma biomulher obscena a partir de seus seios? E, adiante, o que aqui queria destacar: qual a obscenidade de um corpo cuja normalidade é posta sempre em suspenso? Refiro-me, aqui, ao corpo trans ou o corpo em transição. Mais particularmente, ao corpo travesti brasileiro, marcado pela raça e pela vulnerabilidade social e econômica. Dir-se-ia: quando um corpo travesti excede os limites da normalidade?

¹ Agradeço ao CNPq pela Bolsa de Produtividade em Pesquisa (PQ2), processo 304252/2019-0, que me permite desenvolver pesquisa sobre o dispositivo crônico da aids no Brasil.

Tomo aqui esse primeiro problema, qual seja, o da divisão pública da obscenidade: quais os limites que temos produzido na cisão entre corpos morais e imorais, normais e anormais, pornográficos e obscenos – acerca dessa divisão biopolítica do obsceno, imediatamente recorro a Preciado (2018), que já colocou em pauta a moral-normalidade sobre a qual se produzem os corpos trans. Gostaria, pois, de propor o corpo travesti – e a metonímia dos peitos-bunda produzidos por hormonização ou injeção de substâncias – como objeto de discussão, sob a égide de uma leitura pós-humanista. Esses dispositivos de transformação de si me interessam na modalidade de biomarcadores do feminino, como uma topologia de hifenização entre a natureza e a tecnologia e, ademais, como uma relação que diz respeito, como tentarei defender, a uma enquadramento que se dá também sobre uma natureza que é geográfica, arquetônica e ambiental.

Ora, o que um dispositivo, como prótese e protótipo do corpo-mulher encerra em trabalho sobre o corpo, o biocorpo e o tecnocorpo travesti, neste texto, diz respeito às práticas localizadas no nordeste brasileiro – mais exatamente, a periferia de Salvador, Bahia. Cabe, pois, apresentar meu objeto: um documentário brasileiro de 2007, intitulado *Bombadeira: a dor da beleza*. Trata-se da estreia do diretor Luis Carlos de Alencar², que escolheu como tema uma prática de transformação de si, da ordem da pirataria de gênero: a bombação, técnica de injetar em si o silicone industrial e produzir um corpo “passável” (BUTLER, 2015, 2019).

O documentário de Alencar já teve outra sorte de análises, em 2013 e 2018: a primeira, nos anais do Fazendo Gênero, em texto intitulado *É a dor da beleza: as travestis e suas corajosas estilísticas da existência*, de Pereira (2013), que aposta na idealização de uma resistência livre do corpo-travesti; a segunda, no artigo *Sentidos de contrassexualidade e tecnologias corporais nos diálogos de Bombadeira e Protagonismo Trans*, de Monica (2018), que defende sentidos produtivos e sentidos contraprodutivos³ na produção dos corpos travestis dos documentários, baseado em Preciado (2015).

2 Ainda que seja possível discutir o olhar do diretor cis em relação às travestis, como a polêmica a respeito de *Paris is Burning* (ver, ao menos, BUTLER, 2019), restrinjo-me aqui a pensar as relações pós-humanas e biopolíticas inscritas nas narrativas do documentário.

3 Para Preciado (2015), as tecnologias sexuais surgem muitas vezes baseadas na assunção das normas postas (produtivamente) ou na resistência diante delas (contraprodutivamente).

Aqui, não obstante eu aponte para a dissidência, o que interessa é também a proletarização da vida travesti no regime farmacopornográfico (PRECIADO, 2018) e a divisão desigual do uso da tecnologia tecnobiopolítica – portanto, na ambiguidade das práticas e dos discursos. Interessante aventar a hipótese de que o silicone industrial funciona como um dispositivo biopolítico e pode ser descrito numa associação entre humano e não-humano, que tem lugar tanto nos corpos travestis quanto nos efeitos que se produzem no mundo.

É o que passo a fazer nas próximas seções.

1 A BOMBAÇÃO, AS *BELÍSSIMAS*

No dicionário Houaiss (2020), o verbo “bombar” é descrito como um verbo intransitivo, cuja semântica é a do êxito e a do excesso: “atingir alto grau de intensidade, vibração, alegria; ferver”. Próximo dele está um outro verbo, “bombear”, cuja transitividade está marcada por vários sentidos, dentro os quais destaco: “1 t.d. movimentar (fluido) por meio de bomba (no sentido de ‘máquina ou dispositivo’) ‹b. água para a caixa› 3 t.d. lançar bombas (no sentido de ‘projétil’)”.

Tomo esses sentidos para fazer a primeira aproximação com o documentário *Bombadeira* (2007). De antemão, aponto que não me interessa pelo regime enunciativo ou pela relação com uma política do verdadeiro para o gênero documentário, mas pelas ambiguidades que a própria nomeação vai emergir ao carregar consigo a ambiguidade do excesso exitoso, da injeção de fluidos e do lançamento de bombas. No Brasil, como se sabe, são “bombados” os corpos produzidos nas academias e, no limite, por hormônios – as bombas. Ambíguas, essas “bombas” têm tanto a capacidade de produzir corpos de maior desempenho e, não obstante, levar seus usuários à morte.

Bombadeira (2007) carrega a mesma polivalência tática dos discursos (FOUCAULT, 2009). No documentário, as travestis são apresentadas em seu processo de transformação, já transformadas ou segundo a ordem dos efeitos de suas transformações. Passar pela bombação, estar “bombada”, nessa ambiguidade, carrega no bojo o sentido dos fluidos

incorporado ao corpo travesti como aquele que diz respeito ao perigo de lançar projéteis – o silicone industrial, que aqui lerei como um “objeto de risco” (LATOURE, 2004, p.51).

De todo modo, como o próprio diretor alega, é na esteira da visibilidade e na senda de Eduardo Coutinho (segundo o diretor, por responsabilidade do montador) que a película se inscreve. Ao falar de suas narrativas para O Globo, Alencar afirma:

A mídia sempre mostra os travestis [sic] em dois ambientes: ou na pista ou na boate. Eu quis dar visibilidade a outros espaços, buscar lugares onde geralmente ninguém entra. Busquei uma imagem mais próxima da intimidade. Queria mostrar a questão do corpo e do acesso à saúde.

O corpo como parte de uma política do privado é, no caso das travestis, espaço de relação entre o humano e o não-humano. No Brasil, a bombação remonta aos inícios da década de oitenta, na explosão demográfica urbana das travestis – que foi pontuada, nos anos noventa, por Trevisan (2010) – e, segundo a ordem da normalização e da espetacularização: é um crime de exercício ilegal da medicina, um problema de saúde pública que se tornou mote de jornais, revistas e programas de televisão.

A prática de aplicação de silicone industrial é, hoje, devidamente regulamentada. No site da ANVISA (2018), podemos ler:

A Agência Nacional de Vigilância Sanitária (Anvisa) proíbe o uso de silicone industrial na utilização de procedimentos estéticos. O silicone industrial não deve nunca ser utilizado no corpo humano e tem como finalidade a limpeza de carros e peças de avião, impermeabilização de azulejos, vedação de vidros, entre outras utilidades. Porém, o desvio de sua correta utilização, servindo como material para cirurgia plástica, por exemplo, é considerado crime e pode causar sérios riscos à saúde.

E, ainda:

A aplicação ilegal do silicone industrial no corpo humano é considerada crime contra a saúde pública previsto no Código

Penal – exercício ilegal da medicina, curandeirismo e lesão corporal.

É interessante observar, nesse *continuum* médico-jurídico, duas cisões importantes: a primeira, que diz respeito aos corpos trans e cis, já que o silicone industrial se torna um problema público a partir da espetacularização dos corpos das biomulheres, sobretudo em programas de TV no Brasil; a segunda, que incide sobre o campo da biomedicina como dispositivo de controle único e legitimado, que solicita, para tanto, espaços de alteridade perigosa – e o enunciado da ANVISA, nesse sentido, apela para o “curandeirismo” presente na lei.

Para além da criminalização, a bombação é parte do regime de inteligibilidade do corpo e da subjetividade travesti. Pelúcio (2005) descreve três etapas dessa produção de si: primeiro, o “gayzinho” efeminado; depois, o uso da indumentária feminina; por fim, o uso dos hormônios e a aplicação de silicone, reservada àquelas que possuem mais recursos financeiros – as “belíssimas”, as “top” (PELÚCIO, 2005). Ora, nessa divisão social-farmacológica, o silicone industrial surge, entre as travestis, como um forma de acesso ao *embodiment* (BUTLER, 2015, 2019) do corpo-travesti para sujeitos economicamente vulneráveis que, na maioria das vezes – é o caso do documentário – fazem programas para sobreviver.

O estudo de Kulick (1996), uma etnografia realizada por oito meses na cidade de Salvador – mesma topologia de *Bombadeiras* –, não obstante voltado à violência e a resistência possível do escândalo travesti, constata o mesmo uso do silicone industrial como técnica corporal e subjetiva:

By the time they are in their early teens, many of these males are already wearing feminine clothing, cosmetics and hair-styles, and they are already consuming or injecting large quantities of female hormones, which are easily and cheaply purchased over the counter at any pharmacy in Brazil. The hormones are intended to modify the males' bodies to look more feminine. By the time they reach their late teens, many travestis have, in addition to consuming female hormones, begun injecting industrial silicone into their bodies (industrial silicone is a kind of plastic used to make automobile dashboards). The purpose of the silicone injections is to augment buttocks, hips,

thighs and sometimes breasts, so that these become abundantly feminine. The majority of travestis in my acquaintance have injected between 2-5 litres of industrial silicone into their bodies. One very well-known travesti in Salvador, however, had 12 litres. And one travesti who no longer lives in Salvador is said to have 18 litres. (KULICK, 1996, p.3)

Roncon (2017, p.528), por sua vez, coloca em debate o agonismo da técnica de transformação do corpo travesti. Em sua pesquisa, os relatos das travesti apontavam justamente para a ambiguidade do processo de produção do corpo, ora tomado – nas falas das entrevistadas – como potência de feminilização, ora entendido como perigo e limite:

O uso dos hormônios, com ou sem acompanhamento médico, e as aplicações de silicone industrial são sinônimos de saúde e vitalidade, na medida em que auxiliam na construção do corpo bonito em sintonia com um corpo de mulher rentável na pista, como já sinalizaram as narrativas apresentadas. Todavia, os mesmos artifícios de mudança corporal corresponderão à destruição da beleza por conta das deformações – a feiura parece sinalizar o adoecimento, a morte e a pobreza. A vida, a beleza e a saúde se apresentam como aspectos inseparáveis no exercício da transformação do corpo trans.

Gostaria de pensar essa agonística materializada no silicone industrial segundo a modalidade do dispositivo, o que solicita pensar que ele opera como uma máquina de subjetivação com fins biopolíticos estratégicos (FOUCAULT, 2009; AGAMBEN, 2014). Com Agamben (2014), tomo a proliferação dos dispositivos como ponto de partida e inscrevo o silicone industrial, ainda, no rol daqueles dispositivos que, como a pílula anticoncepcional, revelam uma série de normalização e transgressão que diz respeito desde o gênero até as lutas econômicas, passando pela divisão social farmacopornográfica que separa corpos proletários e corpos consumidores, como sugeria Preciado (2018). O silicone industrial usado pelas travestis brasileiras, dessa perspectiva, pode ser lido como um vértice entre a distribuição político dos corpos gendrados e formas de produção de si, notadamente das travestis que dele se utilizam para, no mercado da troca sexual, angariarem mais ou menos valor.

Pensar o silicone industrial na modalidade do dispositivo requer, ainda, estabelecer vínculos possíveis entre ele e o dispositivo da transexualidade brasileiro, engendrado de acordo com regimes médico-classificatórios (DSM e CID) e alicerçado na produção da verdade sobre as pessoas trans. Esse dispositivo teria sofrido vários deslocamentos, como a permissão, desde 2002, de procedimentos de adequação em hospitais públicos e privados com a publicação, em 2008, da Portaria 1.707 do Ministério da Saúde, que instituiu o Processo Transexualizador no SUS (BENTO, 2012; BENTO, PELÚCIO, 2012; ARÁN; MURTA; LIONÇO, 2009; BORBA, 2014)⁴. É no interior desses deslocamento e de suas resistências que, acredito, inscreve-se o silicone industrial, naquilo que aponta como assunção de identidades de forma positiva e naquilo que materializa como exceção e estigmatização. Como um dos dispositivos-travesti, diria.

Na agonística desses dispositivos, é preciso esclarecer que a Portaria GM/MS no 1.707, de 2008, não contemplava a categoria travestis – objeto deste texto. Ou seja, elas não eram elegíveis para o Processo Transexualizador oferecido pelo Sistema Único de Saúde. Em 2013, a portaria foi substituída pela Portaria GM 2803: “[...] que redefiniu e ampliou os cuidados incluídos, estabelecendo procedimentos, medicamentos, órteses, próteses e materiais a serem oferecidos pelo SUS, a exemplo do acompanhamento clínico, tratamento hormonal, cirurgia de transgenitalização e plástica mamária reconstrutiva com colocação de prótese de silicone.”

Pinto *et al.* (2017), em sua pesquisa, esclarecem que uma série de fatores afasta as travestis do SUS e as faz recorrer a procedimentos como a aplicação do silicone industrial: a espera, a quantidade de recursos disponíveis, as exigências distintas para cada condição. Na rede privada, por outro lado, enquanto as próteses de silicone podem chegar a quatro mil dólares, há relatos de que a aplicação de silicone industrial pode ser encontrada por valores que chegam a apenas trezentos reais. Há, portanto, de forma evidente, uma cesura da ordem econômica, sobretudo se levarmos em consideração que as travestis são as proletárias do

4 No Brasil, trabalhadores na área de Linguística Aplicada têm debatido as performance de gênero das travestis a partir das técnicas corporais (como o uso de silicone), como em Borba e Osterman (2008, focado no uso da categoria gramaticais na performance) ou Borba (2011, que investiga os discursos da masculinidade e da feminilidade entre as travestis do sul do Brasil).

regime farmacopornográfico: corpos geralmente não-brancos, periféricos, de geografias subalternas, supostamente perigosos. Como gostaria Foucault (2010), segundo a ordem da racialização e da tanatopolítica que coloca seus corpos e subjetividades à mercê do aniquilamento.

Se há, pois, uma divisão política da bombação, é mister pensar na figura da bombadeira de que parte o documentário: as bombadeiras são, certamente, aquelas que aplicam o silicone industrial. Aliás, o documentário deixará um espaço considerável para uma seção de bombação, desde o início apresentada como um processo doloroso, uma espécie de *askesis* radical como estratégia de generificação. Nesse sentido, e justamente na relação discursiva entre corpo travesti, produção de si e perigo, sugiro que também aquelas que recebem o silicone são bombadeiras para o documentário: porque à mercê dos efeitos negativos, porque são parte da topologia onde se materializa a intersecção entre o industrial-automotivo e o natural.

É essa série de intersecções que observarei. Passo, portanto, relação entre os corpos travestis e o pós-humano, antes de me deter ao documentário.

2 OS TRANSCORPOS, O PÓS-HUMANO

Se a corporificação (*embodiment*) travesti é um processo regrado pelo dispositivo da transexualidade e o silicone industrial aparece como um dispositivo específico, voltado a travestis periféricas – no caso do documentário, trabalhadores do mercado sexual, quero propor uma leitura do silicone industrial que envolve uma associação humano e não-humano, nos moldes do proposto por Haraway (2016, 2014) e Latour (2004).

É interessante pensar que uma discussão hoje fulcral para as pessoas trans é a que aparta cisgeneridade e transgeneridade, e que aparece deslocada da bioquímica. Enke (2012) ensina que, em 1994, o conceito de cisgênero começa a circular nas ciências humanas e sociais relido da biologia molecular, onde *cis*– dizia respeito à atividade intramolecular, enquanto *trans*– voltaria-se a atividades entre moléculas diferentes. Da mesma forma, *cis*– recorreria a movimentos na mesma direção, enquanto

trans– indicaria, no nível molecular, a assunção de uma pluralidade de direções. Por fim, *cis*– seria uma característica do que não sofre modificação de estrato na dependência do meio; *trans*–, do contrário, aponta para a subversão e para a modificação em contextos variados. Enke (2012) mostra a rápida disseminação do uso dos prefixos como conceito-chave dos movimentos ligados à sexualidade e ao gênero na universidade.

A partir desse brevíssima genealogia marcada por campos de saber distintos, quero destacar a necessidade de crítica da modernidade e de seus sistemas de inteligibilidade autônomos, como apontava Latour (1994): a cisão entre a natureza, a política e o discurso. A própria separação entre *cis* e *trans* evoca a necessidade de assimilação das categorias, de borramento. No caso deste capítulo, inscrevo as travestis bombadeiras do documentário no espectro *trans*, entendendo, com Rodvalho (2017, p. 368), que é preciso inserir no jogo entre *cis* e *trans* “[...] a mulheridade *trans* como integrante da própria noção de mulheridade.” Essa mulheridade deve ser evocada também como produção de si: se as travestis de *Bombadeiras* passam por um processo de transformação, não é possível defender que a mulher *cis* é desde sempre natural, mas é resultado de processos e técnicas de si que a defendem conforme a mulheridade.

Do ponto de vista *queer* – que assume esse mesmo borramento construtivo –, gostaria de trazer à tona uma entrevista concedida por Donna Haraway a Viveiros de Castro, na ocasião do evento *Os mil nomes de Gaia*, de 2014. Disponível na rede, o texto problematiza a herança ocidental e antropomórfica que reside no prefixo *antropos* (do debate sobre o Antropoceno). Segundo Haraway, ele remeteria a um bípede cisonormativo, branco e cidadão, vida qualificada que poder mirar o horizonte divino. *Lógos* e não grito, língua e não ruído⁵.

Entre as alternativas conceituais ao hetero-*cis*-centrismo, Haraway sugere os conceitos de *Capitoloceno* ou *Plantationceno*, mas aposta num terceiro, que considera mais adequado: *Chtuluceno*. Trata-se do esforço

5 Se o Antropoceno materializa um drama de origem, Haraway tem apresentado alguns outros conceitos bastante efetivos: o de *Capitaloceno*, próximo daquele com que, em 1985, definia o capitalismo dos ciborgues, agora adensado em sua capacidade de destruição geológica; o de *Plantationceno*, que aqui me parece fundamental, por assimilar a um só tempo uma experiência de esgotamento da Terra e uma experiência de radical extermínio e dissolução da vida e da produção de cisões de morte. *Plantationceno*, por óbvio, relaciona-se com o Terror do extermínio racial generificado da colonialidade, ao mesmo tempo voltada para a vida natural quanto para à iluminação cristã dos corpos autóctones.

de pensar, a partir da ideia grega (pela qual ela novamente se desculpa), as estratégias subterrâneas, aquilo que é da ordem da serpente e que está inscrito no discursos de fundação da *pólis*. O que interessa para Haraway (2016, 2014) é colocar em xeque o que chama de “roteiros Ocidentais modernos” (p.139) e o caráter de agenciamento material de espécies orgânicas e de “atores abióticos”. É diante de um problema do refúgio que *Cthulu* (lido a partir da literatura de Lovecraft) reaparece. Subterrânea, essa força seria a da inclusão dos mais-que-humanos, outros-que-não-humanos, desumanos – aqueles que rompem as cisões. Contra uma natureza passiva e inerte, a proposta é de inteligir as formas de associação entre humanos e não-humanos, colocando em xeque a noção de que apenas humanos são capazes de agenciamento (nos moldes de LATOUR, 2004).

Aproximo a demanda de Haraway daquilo que Latour (2004, p.108-109) aponta na constituição da própria República: “[...] *res publica*, na coisa pública, a antiquíssima etimologia que liga, desde a aurora dos tempos, em todas as línguas da Europa, a palavra coisas e a palavra assembleia judiciária. *Ding e Thing, res e reus*”. Ora, entendo fundamentalmente que a discussão sobre o *Chtuluceno* (Haraway) ou sobre a Ecologia Política (Latour) trazem no bojo a demanda, ao mesmo tempo, pelo pós-humano, pela decolonialidade e pela crítica antropocênica.

Volto-me a Latour (2004), que propõe uma negação das dicotomias como natureza e cultura, sujeito e objeto e vai apostar nas associações possíveis entre humanos e não-humanos, cuja cisão se dá na modalidade dos que têm fala (os humanos) e os que não tem fala (os não-humanos). Ocorre que, diferente do modelo da subjugação e da guerra entre humanos e não-humanos, o pluriverso de Latour exige uma colaboração e formas instáveis de associação. Os coletivos, frutos dessas colaborações e associações diversas, são formados por atores humanos e por atores não-humanos:

Não há nada mais simples do que aumentar a lista de actantes, ainda que nunca se possa gerir as relações entre objetos e atores sociais, quaisquer que sejam as piruetas dialéticas que se acreditam bastante flexíveis para efetuar. Associar atores sociais a outros atores sociais, eis uma tarefa mais factível, que em todo o caso nada proíbe de levar a bom termo. (LATOUR, 2004, p. 144)

Se havia um temor de reificação na insistência de separa humanos e não-humanos e dar aos primeiros o controle sobre os outros, nunca associáveis, Latour (2014) então aponta que, nesse modelo, há a possibilidade de associação irrestrita e em aberto. Essa cisão com o objeto diz respeito a um rompimento anterior, relativo aos *objetos de risco*: diferentes dos objetos sem risco da ciência clássica (com essências, administrados por especialistas, com consequências tangíveis e riscos calculados), os objetos de risco – cujo exemplar é o amianto, em sua suposta eficácia seguida de efeitos colaterais não saturáveis – proliferam em sua desordem. É de uma crise na relação que temos com esses objetos indóceis que deve se fundar a ecologia política e é essa crise que forja um novo modo de relacionar humanos e não-humanos (LATOUR, 2014).

Na discussão pós-humanista, tanto a separação entre o social e o científico está em jogo quanto a própria matéria solicita uma revisão de seu estatuto objetual: “Por que à linguagem e à cultura são concedidas agências e historicidade próprias enquanto a matéria é caracterizada como passiva e imutável [...]?” (BARAD, 2017). Nessa direção, Bennet (2009) vai questionar sobre a importância política de coisas: lixo, comida, eletricidade colocam em xeque as categorias com as quais pensamos o não-humano – ferramenta, contexto, limite etc. Sobre a inscrição política do não-humano, a comida é descrita pela autora como um ator numa associação (nos moldes de Latour):

Food will appear as actant inside and alongside intention-forming, morality-(dis)obeying, language-using, reflexivity-wielding, and culture-making human beings, and as an inducer-producer of salient, public effects. We can call the assemblage formed by these human and nonhuman bodies “American consumption” and name as one of its effects the “crisis of obesity”. (BENNET, 2009, p.40)

Ao observar as bombadeiras e os dispositivos em que se constituem, quero apontar para o caráter agentivo do silicone industrial, utilizado desde a década de sessenta para a modificação corporal na Ásia e na América. Atento, como na seção anterior, para aquilo que ele materializa de perigo:

Inúmeras complicações são descritas referentes ao uso do silicone líquido e variam desde processos inflamatórios localizados (abscessos, fístulas, granulomas), formação de siliconomas e migração do material a inflamações sistêmicas graves, associadas ou não à infecções. A dificuldade ou até mesmo a impossibilidade em se remover o material injetado e os tecidos fibróticos e cicatriciais adjacentes, dificultam o tratamento. (MELLO *et al.*, 2013, p.37)

Atento, pois, para o silicone industrial (líquido) em sua associação com o corpo travesti. Dito de outro modo, numa composição entre humano e não-humano, que produz uma corporalidade mais ou menos passável e que, no limite, redundando num ciborguismo, conforme a leitura clássica de Haraway (2009).

Sob tal égide, com Hannah Meissner (2017), estou aqui aventando que essa tomada de posição *queer* para o pós-humanismo, que solicita que os próprios contornos de “nós”, seja revista. Nesse caso, passa também por uma crítica a viragem discursiva: se há uma série de tecnologias e de relações naturais que atuam sobre o “nós”, nem a categoria de humanidade pode ser lida apenas pelo viés discursivo e nem a linguagem poderá ser a única entrada para inteligir essas subjetividades tecno-bio-discursivas (BUTTURI JUNIOR, 2019). No caso dos feminismos e da teoria *queer*, tal viragem dirá respeito não apenas à colocação em xeque da genealogia do conceito de gênero como tecnologia de normalização inventada por John Money – que exige, como aponta Preciado (2018) um pós-monismo de fluxos, pirataria, hormônios e silicone –, mas, ainda mais profundamente, para a relação entre esse ciborguismo e uma nova forma de abordagem da materialidade.

Nos termos de Alaimo (2017, p.916), essa nova abordagem permite pensar a associação como “material-semiótica, intercorporal, performativa, agencial, até letrada.” Alaimo (2017) sugere justamente no prefixo *trans*– uma possibilidade de deslocamento: a transc corporalidade, que solicita diz respeito a corpos produzidos pela indústria, pelo consumo e também pela natureza. No regime de associações entre humanos e não-humanos, as travestis de *Bombadeiras* podem ser lidas como corpos produzidos na interseção tóxica, segundo a ordem de um objeto com

risco, um não-humano – o silicone industrial, nesse caso, funcionando como parte da compostagem que cria vértices com os corpos travestis.

Nas narrativas de *Bombadeira*, entre a periferia racializada da Salvador e a indústria do silicone, entre a norma viril-colonial de gênero e a necessidade de “passamento”, entre a assunção da mulheridade “verdadeira” e o limite entre um corpo trevesti híbrido, no qual o pênis é ainda uma demanda econômica de sobrevivência, mas cuja corporificação demanda uma associação (LATOURE, 2004), o dispositivo-silicone solicita pensar o problema da biopolítica, conforme descrito por Foucault (2010) e já presente em Haraway (1985). Refiro-me tanto a relação entre liberalismo e biopolítica como à outra, necessária, entre a biopolítica e a racialização, definida na última aula do curso *Em Defesa da Sociedade* (FOUCAULT, 2010). O problema da morte numa política de vida, retomada proficuamente, parece central, ainda. Primeiro, porque se trata de uma ampliação do conceito de vida, como têm sustentado, ao menos, Lazzarato e Preciado. Depois, porque estamos sempre às voltas com a cisão entre vidas legítimas e ilegítimas, entre *bios* e *zoé* e, nesse cadinho, diante de uma implicação mais radical da vida biológica naquilo que definimos como política – biopolítica.

Dessa perspectiva racializadora, as travestis são aquelas cujo perigo ronda a própria necessidade (social, econômica e subjetiva) de corporificação. Cabe, neste caso, remeter a cisão que as coloca como vidas matáveis à colonialidade e ao sistema de gênero, no qual o feminino e o passivo tornaram-se abjeções. É assim que Maria Lugones (2014), depois de afirmar que a categoria central da modernidade é a divisão entre humanos e não-humanos, aponta que a divisão se exercia no limite entre a raça e o gênero: só o homem branco civilizado eram humanos por excelência; as mulheres brancas, sua inversão normativa. No limite, então – e como gostaria Monique Wittig – os colonizados não eram homens ou mulheres: eram desde sempre não-humanos, não qualificados. Como marca negativa e efeito da diferença colonial, toda uma série de perigos teria sido posta num discurso que reunia hiperssexualização, passividade e efeminização. As bombadeiras se corporificariam nos limites dessas intersecções racializadas e não-humanas, como corpos tóxicos e em compostagem.

3 A FADA MADRINHA

Próximo dos 45 minutos, o documentário *Bombadeira* traz à tona, na voz de suas personagens, um enunciado: as bombadeiras são fadas madrinhas, as responsáveis por materializar a verdadeira mulheridade dos corpos trans. No filme, sete travestis aparecem, dando seus depoimentos: Silvana, Andrezza, Mara-Neném, Samara, Leila, Michelle e Celine. Em cada voz, porém, está em jogo justamente os efeitos diferenciais que a bombadeira, essa fada madrinha tecnológica, oferece para os corpos e as subjetividades.

Como exige o título, trata-se de um longa sobre a transformação via silicone industrial – o dispositivo-silicone, como o defini até aqui. No entanto, o espaço efetivo, a única sequência em que aparece o procedimento – e que é destacada nos comentários e textos sobre o filme – dura menos de 4 minutos. Não me interessa por esse procedimento propriamente, mas por seus efeitos de associação entre os corpos e as subjetividades travestis.

Gostaria de marcar, todavia, uma primeira distensão importante em relação às piratarias de gênero, conforme postuladas por Preciado (2018). Diferentemente do autor e do mercado clandestino de hormonização de que tomava parte, os riscos para essas personagens são tangíveis, desde o problema jurídico em que se envolvem até o drama que passa a afetar, como promessa, seus corpos. É, pois, uma narrativa política de matabilidade que se espraia nessas vidas.

Quero me deter a dois discursos do filme: o de narrativa de si, normalizada, de passamento; o de narrativa de si, normalizada, a partir da intervenção industrial. Por fim, aponto uma relação periférica que investe esses sujeitos e suas práticas.

Passo à primeira dessas séries. *Bombadeiras* se inicia com um ritual de “montagem” de Samara e de Silvana. A primeira a tomar a palavra, Silvana produz-se a partir dos efeitos de sentido do simples: ela usa roupas simples, usa maquiagem simples, seu cabelo é simples. Depois de montada, ela olha para a câmera e afirma: “Pronto, meu ritual é este, bem simples. [...] A cara sadia, sem silicone nenhum.”. Na exaltação da

simplicidade, não apenas Silvana sugere que se trata de uma experiência e de um modo de vida que tem no centro o problema de “passar”, mas, de forma contundente, coloca uma dramática entre o corpo da biomulher e os corpos travestis e suas associações pós-humanas. Adiante, já nos 30 minutos de documentário, ela será ainda mais contundente: o uso de silicone marca a não-adesão à terapia hormonal e a garantia, na prostituição, de que a travesti goza, de quem tem ereção. A corporalidade, nesse caso, é pautada no discurso do cliente, o supostamente macho e viril que “Sabe todos os truque de viado”.

É interessante notar que essa ambiguidade na relação entre o natural e o silicone é instaurada na linguagem. Tanto Silvana quanto Samara vão se referir às pessoas trans de modos distintos: viados, travestis. Samara, aliás, é aquela que opera na fronteira e a única que não pode colocar silicone industrial – “não teve oportunidade”, esse eufemismo para dar conta da vulnerabilidade social e do desprestígio no mercado sexual. Não obstante seu corpo ainda não-bombado, as tecnologias de gênero permanecem operando na constituição de si, bem como deslegitimação da incomensurabilidade de gênero: “Eu não me sinto homem, me sinto como travesti. Como uma mulher normal.”

Note-se: a “mulher normal”, aqui, também poderia ser lida como uma série de investimentos e tecnologias. O “como” mulher de Samara não apenas indica uma comparação, mas faz pensar sobre as formas de intervenção gendrada – com ou sem silicone – que perfazem corpos mais ou menos femininos, mais ou menos masculinos.

Contrapõe-se à essa indistinção a presença de Andrezza. Saberemos, já nas últimas sequências do documentário, que ela trabalha numa ONG. No filme, ela se apresenta como uma mulher transexual. Para tanto, não apenas ostenta as transformações da bombação, como exige para si uma outra narrativa. Distante da prostituição das duas primeiras personagens, Andrezza aparece solicitando o “trabalho” como marca subjetiva. É aquela que não se adequou ao salão de beleza ou à prostituição, que foi cuidadora de velhos, que vive uma relação estável com um homem cis. Interessa-me, nesse caso, justamente o papel de “fada madrinha” que Andrezza atribui às bombadeiras e a transformação tecno-mágica do silicone em sua produção como mulher: “Eu concordo

que sou uma mulher por ter quatro vezes aplicado silicone”. No limite, segundo ela, ainda seria um corpo-homem. É o silicone não um jogo de limites, aqui, mas uma tecnologia industrial de normalização.

Diante desse regime de produção de si, mais ou menos normalizada, o documentário traz à tona relações tanatopolíticas, implicadas na distribuição desigual do luto e na distinção entre as modalidades de vida. Travestis, nesse caso, são aquelas cuja vida pode ser questionada. As transformações tecno-corporais, nesse caso, aparecem novamente na ambiguidade, mas marcadas na materialidade exigida pelas leituras pós-humanas e antropocênicas dos feminismos que antes sucintamente descrevi.

Dois personagens me interessam: Michele e Celine. Cada uma delas, novamente, de um espectro relativamente distinto da prática de bombaço. Enquanto Michele aparece ostentando suas transformações de tecno- mulher, Celine dá seu depoimento às escuras, porque é efeito de um mau funcionamento maquínico, de um imbróglcio na associação de humano e não-humano: sua transformação teve como resultado apenas cicatrizes, internações hospitalares e vergonha. Em comum, a redundância da bombaço como alternativa econômica para as travestis. Além disso, o funcionamento tanatopolítico da divisão binária e excludente dos gêneros: ambas enfrentaram os interditos de tratamento em hospitais públicos e uma delas, Michelle, não resistiu.

Nessa narrativa de tecno-morte, novamente uma série de procedimentos, desta feita considerados legítimos, operam para da conta do corpo travesti. Acometido por uma doença, o corpo travesti de Michele será devidamente inscrito na ordem da norma: os médicos chamarão Michelle de “rapaz”, de “Michael”. Além disso, na medida em que o procedimento é interdito – a bombaço –, os cuidados biomédicos-tecnológicos, segundo os depoimentos, estarão investidos num saber gendrado, que não se realiza na preocupação com qualquer particularidade trans.

Aqui, cabe apontar para uma geografia periférica que, como fundo, o documentário de Alencar deixa legível. A cisão político-social desses sujeitos e de seus corpos é também topológica: eles estão na periferia, moram em ocupações ou em casas suburbanas muito simples. É, evidentemente, a de uma cesura entre as mulheres cis que podem fazer

cirurgias legais e pagar por elas, e as pessoas trans que, então e ainda, produzem-se a si mesmas nos restos do capitalismo industrial, cujo fantasma é o da infecção generalizada que perpassa qualquer bombação. Essa política de morte, aliás, aparece textualmente marcada por duas vezes: logo no início, quando as personagens informam que a entidade guia – do candomblé – pode negar o silicone e narram casos em que assassinou as bombadas; no final, quando Samara e Celina discorrem sobre o risco e a morte de travestis que passaram pelo procedimento.

Como transcorpos tóxicos, mais do que uma possibilidade de resistência feliz ou uma dissidência mais efetiva de gênero, ao que parece, o que as bombadeiras deixam notar é uma série de tensões, cuja inteligibilidade necessita de mais recursos teórico-conceituais que o discursivo e cujo funcionamento é a um só tempo bio-tecno-geo-político a se interrogar.

A fada madrinha, no caso das travestis bombadas, aparece como uma espécie de grau zero da magia, que aponta para as ambiguidades do *pharmakon* (DERRIDA, 2005) inscrito na corporificação travesti pós-humana: remédio de passamento e marca corporal-tecnológica cujos efeitos são de exceção biopolítica. Actancial, esse poder transformador, que é também veneno, é da ordem da relação e da associação: entre uma política de gênero, entre um cuidado de si, entre o mercado sexual, entre a normalização trans e segundo os efeitos do dispositivo-silicone.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, G. *O amigo. O que é um dispositivo*. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2014.

ALAIMO, S. Feminismo transcorpóreo e o espaço ético da natureza. *Rev. Estud. Fem.*, Florianópolis, v. 25, n. 2, p. 909-934, ago. 2017. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026-2017000200909X&lng=en&nrm-iso. Acesso em: 12 fev. 2020.

ANVISA. *Risco à saúde: silicone industrial para uso estético*, 2 ago. 2018. Disponível em: http://portal.anvisa.gov.br/noticias/-/asset_publisher/FXrpx9qY7FbU/content/risco-a-saude-silicone-industrial-para-uso-estetico/219201/pop_up. Acesso em: 10 nov. 2019.

ARÁN, M.; MURTA, D.; LIONÇO, T. Transexualidade e saúde pública no Brasil. *Ciência & Saúde Coletiva*, v. 14, p. 1141-1149, 2009.

BARAD, K. Performatividade pós-humanista: para entender como a matéria chega à matéria. *Vazantes*, v.1, n.1, p.6-34, 2017.

BENNET, J. *Vibrant matter: a political ecology of things*. London: Duke University, 2009.

BENEDETTI, M. R. *Toda feita: o corpo e o gênero das travestis*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

BENTO, B. A diferença que faz a diferença: corpo e subjetividade na transexualidade. *Bagoas*, Natal, v. 3, n. 4, p. 95-112, 2012.

BENTO, B.; PELÚCIO, L. Despatologização do gênero: a politização das identidades abjetas. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 20, n. 2, p. 569-581, mai.-ago. 2012.

BOMBADEIRA. Direção: Luis Carlos de Alencar. Produtora: Cely Leal. Singra Produções. Salvador, 2007, 1h16min.

BORBA, R. Narrativas orais e (trans)masculinidade: (re)construções da travestilidade (algumas reflexões iniciais) *Bagoás*, n.6, p.181-210, 2011. Disponível em: https://www.cchla.ufrn.br/bagoas/v05n06art08_borba.pdf. Acesso em: 10 ago. 2017.

BORBA, R. *(Des)aprendendo a “ser”: trajetórias de socialização e performances narrativas no processo transexualizador*. 2014. 205 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Letras, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014a

BORBA, R.; OSTERMANN, A. C. Gênero ilimitado: a construção discursiva da identidade travesti através da manipulação do sistema de gênero gramatical. *Rev. Estud. Fem.*, Florianópolis, v. 16, n. 2, p. 409-432, ago.2008. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2008000200006&lng=en&nrm=iso. Acesso em 3 maio 2019.

BUTLER, J. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 2015.

BUTLER, J. *Corpos que importam: os limites discursivos do “sexo”*. Trad. Veronica Daminelli e Daniel Yago Françoli. São Paulo: n-1, Crocodilo, 2019.

BUTTURI JUNIOR, A. O hiv, o ciborgue, o tecnobiodiscursivo. *Revista Trabalhos em Linguística Aplicada*, v. 58, n.2, 2019. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-18132019000200637&script=sci_abstract&tlng=pt.

DERRIDA, J. *A farmácia de Platão*. Trad. Rogério da Costa. São Paulo: Iluminuras, 2005.

ENKE, A. F. The education of little cis. In: ENKE, A. *Transfeminism perspectives*. Philadelphia: Temple University Press, 2012. p. 60-80.

FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade* – curso no Collège de France, 1975-1976. Tradução de Maria Ermantina Galvão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Tradução de Maria Tereza de Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 2009.

HARAWAY, D. J. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: TADEU, Tomaz (org.). *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

HARAWAY, D. J. Antropoceno, capitaloceno, plantationoceno, chthuluceno: fazendo parentes. *ClimaCom Cultura Científica – pesquisa, jornalismo e arte*, ano 3, n. 5, p.139-146, abr. 2016.

HARAWAY, D. J. *Os mil nomes de Gaia*. Youtube. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=1x0oxUHOIA8>

HOUAISS. Dicionário on-line, 2020. Disponível em: https://houaiss.uol.com.br/corporativo/apps/uol_www/v5-4/html/index.php#0. Acesso em: 7 fev. 2020.

KULICK, D. Causing a commotion: scandal as resistance among Brazilian travesti prostitutes. *Anthropology Today*, v. 12, p.3-7, 1996. Disponível em: http://www.engagingvulnerability.se/wpcontent/uploads/2016/03/Causing_20a_20commotion.pdf. Acesso em: 7 maio 2020.

LATOUR, B. *Jamais Fomos Modernos: ensaios sobre antropologia simétrica*. Trad. Carlos Irineu da Costa: Rio de Janeiro: Edições 34, 1994.

LATOUR, B. *Políticas da natureza: como fazer ciência na democracia*. Trad, Carlos Aurélio Mota de Souza,. Bauru: EDUSC, 2004.

LUGONES, M. Rumo a um feminismo descolonial. *Rev. Estud. Fem.*, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-952, dez.. 2014. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2014000300013&lng=en&nrm=iso. Acesso em 30 jan. 2020.

MELLO, D. F. *et al.* Complicações locais após a injeção de silicone líquido industrial – série de casos. *Rev. Col. Bras. Cir.*,v.40, n.1, p.37-43, 2013.

MEISSNER, H. La política como encuentro y respons-habilidad: aprender a conversar con los otros enigmáticos. *Rev. Estud. Fem.*, Florianópolis, v. 25, n. 2, p.

935-944, ago. 2017. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2017000200935&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 10 dez. 2020.

MINISTÉRIO DA SAÚDE. *Portaria n. 2.803, de 19 de novembro de 2013* – Redefine e amplia o Processo Transexualizador no Sistema Único de Saúde (SUS). Disponível em: http://bvsms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/gm/2013/prt2803_19_11_2013.html. Acesso em 10 fev. 2020.

MONICA. E. F. Sentidos de contrassexualidade e tecnologias corporais nos diálogos de *Bombadeira e Protagonismo Trans*. *Gragoatá*, Niterói, v.23, n. 47, p. 822-847, set.-dez. 2018.

PELUCIO, L. “Toda quebrada na plástica”: corporalidade e construção de gênero entre travestis paulistas. *Campos*, n.1-2, p.97-112, 2005. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/campos/article/view/4509/3527>. Acesso em: 20 jul. 2019.

PEREIRA, M. J. A. “É a dor da beleza”: as travestis e suas corajosas estilísticas da existência. *In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL FAZENDO GÊNERO*, 10., Florianópolis, 2013. Anais...Florianópolis: UFSC, 2013. http://www.fg2013.wvc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/20/1373299295_ARQUIVO_ArtigoFloripapronto.pdf

PRECIADO, P. B. *Manifesto contrassexual*. Trad. Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: n-1 edições, 2015.

PRECIADO, P. B. *Testo junkie*. São Paulo: n-1, 2018.

ROCON, P.C. *et al.* (Trans)formações corporais: reflexões sobre saúde e beleza. *Saude soc.*, São Paulo, v.26, n.2, p.521-532, jun. 2017. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-12902017000200521&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 20 jul. 2019.

RODOVALHO, A. M. O cis pelo trans. *Rev. Estud. Fem.*, Florianópolis, v. 25, n. 1, p. 365-373, abr. 2017. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2017000100365&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 2 mar. 2019.

TREVISAN, J. S. *Devassos no paraíso*: a homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade. 6.ed. revista e ampliada. São Paulo: Record, 2010.

QUANDO CLIMATOLOGISTAS ENCONTRAM CIENTISTAS SOCIAIS: ESPECULAÇÕES ETNOGRÁFICAS SOBRE EQUÍVOCOS INTERDISCIPLINARES¹

Renzo Romano Taddei
Sophie Haines

INTRODUÇÃO

Para a maioria dos acadêmicos, a ideia de *negociar o conhecimento ambiental*² traz imediatamente à mente a fronteira entre ciência e não ciência, ou situações em que se deparam cientistas e não cientistas. O trabalho que apresentamos neste artigo chama a atenção para o fato de que boa parte dessas negociações – incluindo situações em que as mesmas fracassam – ocorre no âmbito da ciência. Portanto, em lugar de usar a ciência para compreender a não ciência, o que faremos é tomar os problemas internos à ciência – os desafios da interdisciplinaridade, por assim dizer – e analisá-los usando, *especulativamente*, um conjunto de conceitos retirados da filosofia da ciência e das filosofias indígenas amazônicas – mais especificamente, do que Eduardo Viveiros de Castro (2002) e Tania Stolze Lima (1996) chamaram de *perspectivismo ameríndio*.

1 Este texto foi previamente publicado na revista *Sociologias* (Taddei, R.; Haines, S. Quando climatologistas encontram cientistas sociais: especulações etnográficas sobre equívocos interdisciplinares. *Sociologias*, v. 21, n. 51, p. 186-209, 2019. <https://doi.org/10.1590/15174522-0215107>).

2 *Negociando o conhecimento ambiental* é o título do seminário organizado por Sophie Haines na Universidade de Oxford, nos dias 12 e 13 de dezembro de 2018, e onde uma versão anterior deste artigo foi apresentada.

Em sua maior parte, o trabalho acadêmico sobre interdisciplinaridade tem um de dois objetivos. Um deles é gerar “utilidade e produtividade”, ou seja, construir estratégias para diagnosticar e desarmar tudo o que torna o trabalho interdisciplinar algo disfuncional (ver, por exemplo, SZOSTAK, 2013; WALLACE; CLARK, 2014). O outro é produzir uma explicação fundada na sociologia (por exemplo, HOLMWOOD, 2010), na antropologia (por exemplo, HASTRUP, 2018), na psicologia (GOOD; STILL, 1992), ou em outras tradições disciplinares, tomando a interdisciplinaridade – seja o conceito abstrato ou o trabalho empírico – como objeto de estudo (ver também BARRY *et al.*, 2008). O que pretendemos fazer neste artigo é algo diferente: unindo uma abordagem etnográfica empírica a um esforço especulativo conceitual a partir da teoria social, em vez de “antropologizar” ou “sociologizar” (num sentido reduutivo) os problemas da atividade interdisciplinar, propomos aqui um experimento conceitual. A intenção é poder produzir novos campos de visibilidade, no que diz respeito aos elementos e relações que estruturam a atividade disciplinar e os desafios interdisciplinares. Pretendemos averiguar se os debates que envolvem a relação entre o etnógrafo e os outros agentes na pesquisa podem servir como uma base conceitual que ajude a entender os problemas da relação entre as disciplinas. O que a discussão sobre problemas filosóficos que caracterizam a relação entre antropólogos e interlocutores pode dizer sobre a relação entre antropólogos e cientistas do clima (EDWARDS, 2010; FINE, 2007; PENNESI, 2013; TADDEI, 2012), por exemplo? Ao enveredar por este caminho, exploramos uma dimensão do potencial do trabalho etnográfico mencionado por Marilyn Strathern, quando diz que “[...] o que sempre foi evidente no modo de trabalho antropológico, o aprendizado sobre relações sociais através da constituição de relações com as pessoas, recentemente passou a ser aplicável à sua posição vis-à-vis outras disciplinas” (STRATHERN, 2006, p. 78, tradução dos autores). No entanto, o objetivo deste artigo não é apresentar uma análise etnográfica do trabalho científico, mas sim explorar situações onde fronteiras se fazem sentir de maneira mais pronunciada, na situação peculiar na qual o principal objetivo é superá-las. É a definição de tais situações fronteiriças como *locus* da análise aqui apresentada que nos permite pedir ao leitor que perdoe a ausência de

descrições sociologicamente robustas dos mundos da climatologia e das ciências sociais.

Em um segundo momento do trabalho especulativo do argumento, vamos buscar inspiração conceitual no campo da etnologia indígena. Mais especificamente, parecem ser especialmente úteis para o argumento deste artigo as formas de representação etnográfica do *conflito* e de construção etnológica do *inimigo* nos mundos dos povos amazônicos. A intenção aqui é entender até que ponto uma disciplina, no contexto da academia ocidental, ocupa posições que podem ser estruturalmente equivalentes a grupos indígenas em relação com outros, e o que isso pode sugerir para a maneira como entendemos o conflito em contextos em que disciplinas acadêmicas distintas interagem umas com as outras.

A pesquisa a partir da qual essas reflexões surgiram está em curso há mais de uma década³ e se concentra na comunicação entre quem produz previsões climáticas sazonais e seus “usuários”. Geralmente, os climatologistas se entendem em um extremo da cadeia comunicativa, enquanto os “usuários” ocupam o lado oposto; trata-se do que pesquisadores da interface entre ciência e política chamam de modelo “linear” ou “de arrasto” de fluxo unilinear da ciência objetiva a tomadores de decisão (MCNIE, 2013; ROBINSON, 1982). Nesse artigo, estamos interessados em compreender as expectativas dos climatologistas e meteorologistas, e o que eles querem dizer quando usam a palavra “interdisciplinaridade”. Mais recentemente, os conceitos de “serviços climáticos” – em que o objetivo declarado é levar em consideração, de forma inédita, as necessidades dos usuários – e de “coprodução” do conhecimento, introduzidos pela Organização Meteorológica Mundial (OMM), tornaram-se dominantes neste campo de atuação, dando à meteorologia a esperança de que esses conceitos pudessem servir de guia seguro para a interdisciplinaridade⁴. No entanto, não mudaram – na verdade, reforçaram (ADDOR *et al.*, 2015) – o fato de que, no discurso de meteorologistas e muitos outros cientistas, a interdisciplinaridade aparece como

3 Os autores gostariam de agradecer o financiamento que possibilitou os esforços de pesquisa: os projetos CRN3035 e CRN3106 do Instituto Interamericano de Pesquisa em Mudanças Globais (IAI), FAPESP/Belmont Forum, projeto de pesquisa 2015/50687-8, o Oxford Martin Programme on Resource Stewardship; e o UK Economic and Social Research Council grant ES/N016084/1.

4 Para uma revisão crítica de alguns destes conceitos e aplicações, ver Goldman *et al.* (2018).

um novo *Eldorado*, ou seja, um lugar que ninguém encontra, mas todos têm certeza de que, se encontrado, traria plenitude e felicidade a todos os envolvidos.

Há dimensões platônicas evidentes nas formas como a interdisciplinaridade é colocada como uma imagem tão desejada de futuro⁵. Este artigo sustenta que a interdisciplinaridade deve ser tratada por meio de uma abordagem relacional/construtivista, na qual os agentes se relacionam *ecologicamente* uns com os outros, no sentido filosófico profundo do termo (ver Serres, 2007). Adicionalmente, a dimensão produtiva do conflito, da forma como empregada nesse texto, se contrapõe ao referido platonismo, assumindo uma perspectiva mais bem nietzschiana.

Com isso tudo dito, é importante esclarecer o que esse artigo não está tentando fazer⁶. Trata-se de um experimento conceitual com um objetivo pragmático claro; não consiste em tentativa de apresentar teoria etnográfica como antídoto universal à crise dos grandes paradigmas teóricos. O perspectivismo ameríndio foi efetivamente alçado à condição de teoria crítica poderosa, com efeitos que transbordam para campos diversos e distantes das ciências sociais. Nosso objetivo é imensamente

5 Algumas das qualidades platônicas implícitas ao discurso da interdisciplinaridade são muito próximas à teologia cristã. Exemplos são: a ideia de que existe um “bem” inerente na interdisciplinaridade e, portanto, seus defensores se consideram moralmente “bons”, talvez devido a como eles entendem a atividade como exigindo altas doses de *tolerância*, na compreensão cristã do termo (uma abordagem mais antiplatônica, como a defendida por Isabelle Stengers, vê a tolerância como uma *maldição* – ver STENGERS, 2011, p. 371); e a (auto)percepção comum de que o cientista (social) que se esforça para trazer a interdisciplinaridade na pesquisa ambiental é um herói que atua para salvar o planeta e aqueles vulneráveis à mudança ambiental (ver capa da revista *Nature*, edição de 16 de setembro de 2015 (www.nature.com/nature/volumes/525), para um exemplo extraordinariamente explícito). Existem três grandes problemas com este quadro: um é a tendência a achatar e essencializar o complexo campo das relações no qual os seres (materiais ou ideológicos) relacionam-se uns com os outros, o que reproduz uma visão mecanicista e linear do campo sociológico. Em segundo lugar, a atividade científica é vista como a ação benigna de humanos cognoscentes (híper-agentes viris) sobre grupos de humanos e não humanos vulneráveis. A tendência da ciência de atribuir a si mesma demasiada importância é permanentemente confrontada pela realidade empírica de quanto difícil é dar um uso produtivo à ciência fora dos muros das universidades (grande parte da ciência sendo simplesmente ignorada), e também por críticas feministas (DURAN, 2018) e pós-coloniais (HARDING, 2015; WILLEY, 2016). Em terceiro lugar, o grau de expectativas e investimento emocional por parte dos pesquisadores, especialmente em estágios iniciais de suas carreiras, em relação a essa representação irrealista das questões, que muito facilmente afeta a saúde mental (GREEN, 2017). Diante desse panorama, os indivíduos, as questões e as ciências sociais são reificados de formas improdutivas.

6 Os autores manifestam gratidão a dois pareceristas anônimos por seus comentários nesse sentido.

mais humilde – nós sequer buscamos lidar com todas as sutilezas do perspectivismo ameríndio, e menos ainda do pensamento ameríndio em toda a sua diversidade e complexidade etnológica⁷. O que apresentamos aqui faz uso de versão simplificada da referida teoria (em corte conveniente aos objetivos aqui traçados), de modo que, ao invés de apresentar “apenas mais um experimento conceitual com o pensamento ameríndio”, seria mais apropriado dizer que trata-se de um experimento com a teoria do perspectivismo, e nada mais.

2 NARRATIVAS DE EQUÍVOCOS INSTRUTIVOS

Começaremos com dois relatos etnográficos. Um de nós (doravante referido como *o cientista social*) tem realizado pesquisa etnográfica na região Nordeste do Brasil, tanto dentro da agência meteorológica local quanto com pequenos agricultores que seriam supostamente os principais beneficiários da informação científica. Devido à correlação entre pequena agricultura familiar na região do semiárido brasileiro e pobreza, a renda tende a estar fortemente ligada à ocorrência de chuvas para esse grupo social. Nos estágios iniciais da etnografia, o cientista social dedicou algum tempo a estudar as ideias sobre natureza, seca, água e chuva que prevaleciam nas narrativas locais. Após várias entrevistas e alguns meses de pesquisa, o cientista social escreveu um relatório em que apresentava e discutia os dados que incluíam, entre outras coisas, o que os autores locais chamam de “complexo cultural da água” (TADDEI, 2004) – fazendo referência a como a água ocupa um lugar especial nos esquemas e construtos culturais das pessoas que vivem em lugares áridos e semiáridos. Nesse relatório, o cientista social discutiu como a água tem o poder de aglutinar significados e ordenar, de maneiras específicas, padrões emocionais e perceptivos. Esse texto foi escrito como um exercício inicial do trabalho etnográfico; ao mesmo tempo, o cientista social tinha a sensação de que devia justificar sua presença na agência meteorológica e, assim, decidiu entregar uma cópia do relatório ao gerente do departamento de meteorologia da instituição. Sentindo que

7 O pensamento ameríndio, conforme afirmação de alguns autores, excede de forma considerável a teoria do perspectivismo ameríndio em variabilidade e complexidade (ver, por exemplo, RAMOS, 2012; TURNER, 2009).

sua presença gerava, como de costume na pesquisa etnográfica, certo grau de desconforto, imaginou que mostrando-lhes algo real, como um relatório acadêmico, seus anfitriões sentir-se-iam mais tranquilos; além disso, queria conhecer suas reações ao tipo de análise com a qual trabalharia, que não é centrada na “natureza”, como é o caso do trabalho dos meteorologistas, mas em questões “culturais”. A resposta desses últimos seria certamente uma peça interessante dos dados etnográficos.

O gerente pegou o relatório, leu e veio falar com o cientista social no dia seguinte. Estava tudo muito bem com o que o cientista social havia escrito no relatório, disse o meteorologista; no entanto, ele não conseguia entender que interesse isso poderia ter do ponto de vista científico. Em seu entendimento, o que estava descrito no documento acontecia em toda parte, com especificidades regionais e, ainda assim, com um incrível grau de regularidade: o esquimó tinha gosto estético e vínculo emocional com a neve, o suíço com as montanhas, os moradores da floresta com a floresta e assim por diante. Ele não conseguia ver que relevância poderia existir nesse tipo de investigação: o que estava sendo apresentado como merecedor de interesse acadêmico não passava de senso comum⁸.

Muitos anos depois, um encontro etnográfico similar aconteceria em um cenário diferente. O cientista social participava da reunião anual de um projeto multinacional e multidisciplinar, centrado no conceito de serviços climáticos, na Universidade de Buenos Aires. Em sua apresentação, explicou aos outros participantes, muitos dos quais meteorologistas, como se dá a percepção de utilidade entre os usuários de informações meteorológicas, de acordo com sua pesquisa etnográfica. Naturalmente, parte da explicação centrou-se no fato de que, quando se tem uma grande diversidade de usuários, cada grupo com seu próprio perfil demográfico, econômico, político e sociológico, o critério para o que é ou não útil torna-se muito heterogêneo e variável; explode de forma fractal. Por isso, um modelo computacional que produz previsões pode ser “muito

8 É digno de nota que essa descrição não corresponda com a sequência “prototípica” de transformação na relação entre meteorologistas e cientistas sociais, identificada durante o seminário em Oxford (ver nota de rodapé 1) como um padrão comum: primeiro, o cientista social se sente ignorado (sem interação); então, ele se torna instrumental e é usado de acordo com as necessidades dos meteorologistas, geralmente solicitado a ajudar a instruir o público (forma de interação imposta pelos outros); e, finalmente, quando o cientista social ganha algum grau de controle sobre a interação, a relação atinge a fase de desentendimento e conflito.

bom”, de acordo com a percepção endógena dos meteorologistas e, ainda assim, não dizer nada sobre o que vai acontecer com a informação científica uma vez que esta seja disseminada. Muitas vezes, a excelente previsão será considerada inútil da perspectiva de várias coletividades. Uma vez que a previsão estabelecerá relações com uma enorme quantidade de práticas e necessidades distintas, devido à diversidade das coletividades com as quais ela irá interagir, em cada situação a utilidade será construída de maneira distinta e, muitas vezes, de formas criativas que diferem significativamente das ideias que o meteorologista tem sobre como a previsão deve ser usada adequadamente (TADDEI, 2013).

Naquele momento da exposição, uma meteorologista e professora universitária brasileira que estava no grupo reagiu, irritada, e começou a explicar ao cientista social que a utilidade de uma previsão está relacionada à “habilidade” dos modelos usados em sua produção; e a habilidade é medida com base na acurácia do modelo para prever o clima observado no passado (sendo então possível comparar essas previsões com o registro dos eventos climáticos reais). É isso que determina a utilidade dos modelos e, portanto, das previsões produzidas por eles, disse ela. Seguiu-se um debate acalorado, no qual o cientista social sustentou que a utilidade não pode ser algo endógeno ao modelo, mas sim algo necessariamente relacional e, portanto, exógeno. A meteorologista permaneceu irredutível em sua defesa de que a utilidade de uma previsão é construída por meteorologistas, através da melhoria contínua dos modelos matemáticos e físicos utilizados em sua elaboração.

Voltaremos a esses casos mais tarde no desenvolvimento do argumento. Mas, primeiro, uma nota metodológica. Para a maior parte dos pesquisadores das ciências naturais e físicas, a abordagem mais intuitiva, e também racional, para estudar como os não cientistas ou outros cientistas reagem aos produtos das pesquisas daqueles pesquisadores se dá através do estudo de histórias de sucesso – a tentativa de extrair “elementos estruturais” do sucesso. Essa abordagem é comumente chamada de pesquisa sobre “boas práticas” (para um exemplo sobre serviços climáticos, ver Adams *et al.*, 2015)⁹. Nossa abordagem, aqui, é quase o oposto complementar daquela: nossa inspiração vem de situações de

9 Há ainda uma literatura sobre as “barreiras” para o sucesso, ainda que esteja em grande medida estruturada em torno da superação das mesmas para a construção da integração.

conflito no trabalho interdisciplinar, fundamentada em experiências etnográficas em que nossa relação com meteorologistas não funcionou bem, pelo menos no que diz respeito à expectativa de integração pacífica e alinhamento epistemológico mútuo. Essa abordagem funda-se na ideia de que, sem que a maioria dos indivíduos envolvidos tenha consciência disso, grande parte da pesquisa existente sobre o trabalho interdisciplinar, particularmente aquela baseada no marco de boas práticas, é vítima daquilo que os psicólogos chamam de *viés de confirmação* – isto é, a tendência a dar mais atenção a coisas que confirmam nossas expectativas sobre o mundo e menos àquelas que não o fazem. Isso afeta negativamente a percepção da maioria das pessoas sobre a relevância teórica do fracasso (ver CRED, 2009). Abordagens teóricas como as embasadas pela etnometodologia de Harold Garfinkel (1996) ou na Teoria do Ator Rede sugerem que o atrito e as controvérsias dão acesso privilegiado às práticas de composição e reprodução da realidade (LATOURET, 2008); Barry *et al.* (2008) sugerem que modos agonísticos-antagonísticos de interdisciplinaridade estão mais fortemente associados com transformações epistemológicas e ontológicas do que os modelos de síntese/subserviência; e a abordagem etnográfica da globalização adotada por Anna Tsing (2005) coloca em evidência os poderes criativos da fricção entre visões de mundo.

3 VARIÁVEIS, AXIOMAS, DOXA E A POSICIONALIDADE INEVITÁVEL DO CONHECIMENTO

O que faremos a seguir, como proposta para uma nova abordagem dos problemas relacionados às relações interdisciplinares, é também um experimento conceitual. No primeiro movimento, usaremos conceitos e linguagem oriundos da filosofia da ciência, na tentativa de evidenciar o que acreditamos ser a dimensão fundamental dos conflitos interdisciplinares e a base a partir da qual os conflitos são construídos. No segundo movimento, traremos elementos das teorias etnológicas sobre conflito, os projetaremos sobre o esquema construído na primeira parte e veremos se algo relevante é então revelado.

Adotemos, por um momento, um marco conceitual que organiza o trabalho das ciências de acordo com três dimensões ontológicas: uma se refere a *variáveis*, a segunda a *axiomas* e a terceira ao que os sociólogos chamam de *doxa* (BOURDIEU, 1990). *Variáveis* são o foco de atenção da atividade científica; é o que varia, supostamente fora do controle do pesquisador e, portanto, ensina-lhe algo sobre as relações causais na realidade. *Axiomas* são os pressupostos lógicos, epistemológicos ou ontológicos que fazem o trabalho científico com as variáveis funcionar adequadamente. Todas as ciências têm seus axiomas; eles são parte da estrutura lógica dos campos científicos e, no entanto, não são variáveis e, portanto, não são (normalmente) sujeitos a críticas e testes. Sua função é fundamentar o trabalho de testar variáveis. A *doxa*, por sua vez, é o mundo fenomênico que existe por trás de todas as formas de ação social – inclusive do trabalho científico –, e que é dado por suposto. Não é articulada como parte do problema, nem como parte das ferramentas disponíveis para resolver o problema. *Doxa* é, então, a dimensão da realidade – física ou não – que não é articulada; é tão “óbvia” que não chega a ser elaborada em termos discursivos. *Axiomas* são diferentes da *doxa* porque, uma vez aceitos tacitamente, eles existem de maneira estruturada e coordenada: os cientistas conhecem muito bem os axiomas que participam da modelagem de seu raciocínio e os utilizam como ferramenta de enquadramento em para poder trabalhar com variáveis.

As polêmicas descritas com os colegas meteorologistas do cientista social ocorreram porque aquilo que para os primeiros significa uma coisa, neste esquema tríptico, para o segundo significa algo diferente. Quando o cientista social apresentou ao gestor da agência meteorológica seu trabalho sobre o complexo cultural da água do semiárido, elegeu como sua variável as diversas formas pelas quais as coletividades da região nordeste do Brasil configuram sistemas coerentes de significados e símbolos; a reação do gerente foi dizer ao cientista social, ainda que com palavras diferentes, que o que este último decidiu tratar como variável fazia parte da *doxa* e, por isso, parecia irrelevante na percepção do primeiro – justamente por ser parte da *doxa*, uma coisa não pode ser uma variável. Sem perceber, o meteorologista estava tentando desarticular o trabalho do cientista social. Se o cientista social seguisse a

linha de pesquisa a que se propusera, como de fato o fez, a relação entre disciplinas e, portanto, pesquisadores, ficaria marcada pela existência de tensão. O mero fato de o cientista social dizer que há uma variável ligada à dimensão cultural no conjunto de problemas ambientalmente relevantes tem o potencial de desorganizar o mundo tal como se encontra organizado na meteorologia. Os meteorologistas têm suas variáveis e axiomas e, mesmo, embora de formas não articuladas, sua doxa. O foco de seu investimento intelectual, que é também, naturalmente, o foco de seu investimento emocional, recai no par axiomas-variáveis, sobre o qual eles constroem a arquitetura conceitual da pesquisa – e sobre o qual também são construídas redes institucionais, burocracias, esquemas de distribuição de fundos de pesquisa, hierarquias, mecanismos complexos de distinção e assim por diante. Quando aparece um cientista social e diz que é importante extrair algo da doxa e trazê-lo para o conjunto de variáveis, isso desorganiza o trabalho cognitivo e afetivo do meteorologista a tal ponto que se pode esperar uma reação emocional. Foi exatamente o que aconteceu no segundo relato. Isso, obviamente, funciona de maneira semelhante no sentido oposto: quando alguém da sociobiologia diz a um cientista social construtivista que padrões de comportamento cultural podem ser explicados por coisas como a genética, isso desorganiza o mundo desses últimos, os deixa nervosos, e os coloca em posição defensiva. Diferenças metodológicas podem refletir princípios e doutrinas fundamentalmente diferentes (como, por exemplo, em sistemas éticos utilitaristas quando em contraposição com outros baseados em direitos); a validação de sua racionalidade e legitimidade podem requerer a exclusão das ideias e formas de ação de paradigmas opostos (RAYNER; MALONE, 1998)¹⁰.

O que estamos tentando dizer aqui é que, em pesquisa e trabalho interdisciplinar, existem elementos mais complexos do que a questão de pessoas terem ou não disposição para sentar e dialogar com membros de outros grupos disciplinares. A simples existência de um campo

10 Rayner e Malone (1998, p. 36) propõem que a “ruptura intelectual” mais significativa está localizada não entre as ciências físicas e sociais, como se acredita de maneira geral, mas antes *dentro* das ciências sociais – entre as abordagens epistemológicas descritivas e realistas, mais facilmente integráveis às ciências físicas, por um lado, e as abordagens interpretativistas mais alinhadas com as humanidades, por outro. Strathern (2006) chama a atenção para a distinção entre a ética e práticas de pesquisa, em oposição a formas “administrativas” de geração de conhecimento.

de trabalho disciplinar pode desorganizar outro campo de trabalho. É talvez por isso que as universidades são construídas com paredes tão espessas, simbólica e burocraticamente falando, e também com portas cuidadosamente trancadas.

4 A IMPORTÂNCIA DO INIMIGO: INTERDISCIPLINARIDADE SEM ROMANTISMO

Até agora, o retrato apresentado neste texto não é feliz. A consciência de que, na maioria dos casos, o conflito é o resultado natural e lógico de colocar diferentes disciplinas em contato deprime os acadêmicos mais bem-intencionados. Mas isso só acontece se eles tiverem uma certa compreensão do que é um conflito e, também, do que deve ser feito com quem quer que esteja do outro lado da situação conflitiva. Em outros termos, o marco ontológico dos conflitos faz a diferença. Um marco fundamentado no regime ontológico que Descola (2013) denomina *naturalista* hipostasia realidades materiais (e sociais) e, ao mesmo tempo, as torna o principal ponto de referência para a produção da Verdade com V maiúsculo, através da produção da Natureza com N maiúsculo. O valor transcendental ligado a essa verdade/natureza com maiúsculas e a suposição de que todos os seres são axiomáticamente habitantes da mesma realidade (material) tornam a busca pela verdade uma questão política, fazendo das alianças epistemológicas uma condição necessária para a colaboração. Em termos simples, epistemologicamente falando, algumas pessoas estão erradas, precisam ser convencidas do contrário e, se resistirem, tornam-se epistemologicamente – e, portanto, politicamente – perigosas. Elas são os inimigos epistemológicos em um mundo social que tem uma tradição milenar de matar, em pequena e grande escalas, em razão de discórdias epistemológicas (ver, por exemplo, o papel da *interpretação* nas guerras religiosas do cristianismo europeu).

É contra o pano de fundo ontológico do *milieu* em que se desenvolveram as ciências ocidentais que propomos nosso segundo experimento conceitual. Este é uma tentativa de entender como a etnologia indígena amazônica – mais uma vez no jargão de Descola, como o regime ontológico chamado *animista* – nos oferece ideias para dar sentido à questão

das alianças entre os inimigos. O objetivo é, depois de ter apresentado uma perspectiva um tanto sombria sobre como os grupos disciplinares se relacionam entre si, verificar se a etnologia pode mostrar uma alternativa interessante para a cooperação entre partes marcadas pela diferença.

Um dos elementos omnipresentes na etnologia indígena e que, pensamos, a torna superior a outras estratégias conceituais para enfrentar situações de conflito como as comumente encontradas no trabalho interdisciplinar, é o fato de que, entre os pesquisadores que trabalham com esse tipo de conhecimento etnográfico, ninguém tem a ilusão de que os conflitos venham a ser resolvidos. Um pré-requisito para levar à sério as sociedades ameríndias é entender e aceitar que os conflitos interétnicos não serão, e não podem ser, “resolvidos”, porque são parte de como os mundos indígenas se constituem (VIVEIROS DE CASTRO, 2002). Naturalmente, em que consiste exatamente um conflito étnico, no contexto da transformação multidimensional contemporânea das vidas da maioria dos povos amazônicos, é uma questão empírica. No entanto, há esmagadora evidência etnológica de que a maioria das populações indígenas das Américas – e também de outras partes do mundo, como a Sibéria (VITEBSKY; ALEKSEYEV, 2015) e Papua Nova Guiné (STRATHERN, 1988) – entendem que indivíduos e coletividades se constituem em relação direta com o antagonismo, com o que oferece resistência ao desenvolvimento e ao exercício da agência, seja na formação da personalidade (como em uma miríade de ritos de passagem, por exemplo), seja na formação de coletividades políticas. Na maioria dos casos, isso toma a forma de um inimigo transcendental (VIVEIROS DE CASTRO, 2002) contra o qual as energias são canalizadas, e o próprio processo de canalização de tais energias é constitutivo da maioria das estruturas sociais e culturais necessárias à vida social. Eventualmente, nas condições materiais e espirituais da experiência etnográfica, esse inimigo transcendental se corporifica por meio da mediação da existência de um grupo étnico antagonico, e essa é a situação em que a violência interétnica pode irromper.

A ideia de que o antagonismo é produtivo na materialização de conceitos e realidades não é totalmente estranha ao pensamento ocidental. Uma definição do que é “natureza” diz que a noção de natureza tem sido historicamente construída como tudo que oferece resistência

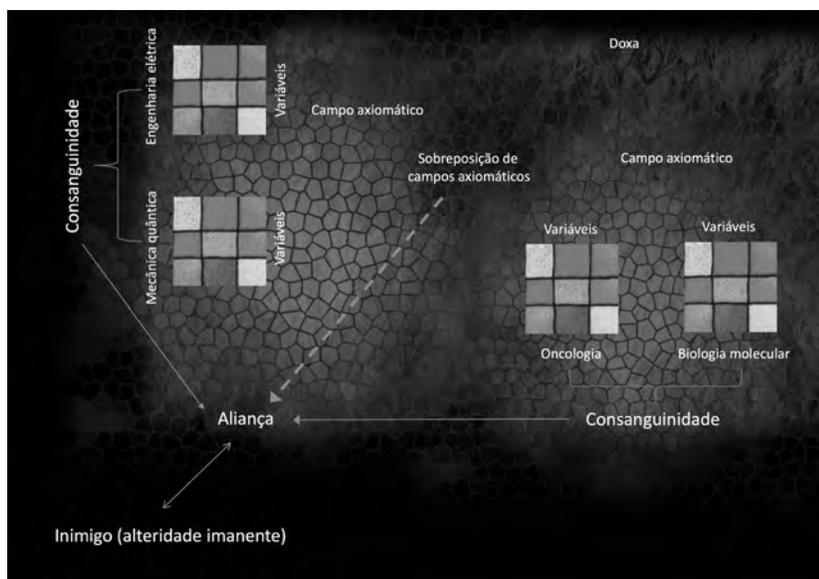
à agência humana (PEARSON, 2015); quanto mais efetiva a resistência, mais “natural” o fenômeno em questão, desde uma simples transformação inesperada e incompreensível no próprio corpo, até eventos tão avassaladores sensorial e cognitivamente que produzem o que Kant chamou de *o sublime* (KANT, 2003[1764]).

O que queremos evidenciar aqui é que há uma forma de equívoco que atravessa o pensamento interdisciplinar: na maioria das vezes não percebemos, e nas demais não admitimos, que existe *algum grau* de equivalência estrutural entre conflitos interdisciplinares, no que concerne às relações entre disciplinas acadêmicas, e aquilo que o conflito interétnico representa para os povos amazônicos. Os conflitos interdisciplinares são parte integrante dos processos que compõem e reproduzem no tempo o mundo das disciplinas acadêmicas. Nem tudo é conflito no dia a dia da maior parte da pesquisa científica; e, contudo, o que os cientistas cognitivos (e antes deles, os antropólogos estruturais) descrevem como a tendência humana para pensar em termos binários pode ser apenas a face cognitiva do uso do antagonismo para o trabalho conceitual produtivo. Nesse contexto, conflito não é um “fracasso”. A maioria de nós, acadêmicos, vive em estado de negação permanente desse simples fato. Ao não o encarar seriamente, continuamos em busca do Eldorado.

Nossa proposta no caminho esboçado é, então, representar doxa, axiomas, variáveis e conflitos em um diagrama genealógico (ver figura abaixo) – outra ferramenta emprestada da etnologia indígena. Disciplinas distintas, porém proximais, podem ser entendidas como capazes de estabelecer relações de consanguinidade (em termos de parentesco), e isso pode acontecer com a doxa compartilhada, quando as distâncias ontológicas são grandes, ou com doxa e axiomas, para rupturas ontológicas menores, mesmo quando variáveis são não compartilhadas. Podemos pensar em disciplinas como genética e oncologia clínica, por exemplo. Não é difícil perceber que existem semelhanças ontológicas e epistemológicas entre os trabalhos de ambas – a abordagem naturalista e materialista; a centralidade do raciocínio indutivo; a importância de certas entidades, como células e moléculas, para citar alguns exemplos. Consequentemente, podemos pensar que, embora ambas as disciplinas trabalhem com diferentes objetos e variáveis, o compartilhamento de elementos axiomáticos funciona como equivalente estrutural ao

compartilhamento de “substâncias” que caracterizam a consanguinidade. Podemos tomar outras duas disciplinas cognatas, como a mecânica quântica e a engenharia elétrica. Aqui acontece o mesmo: existem elementos axiomáticos compartilhados. Em termos epistemológicos, também a preferência por uma abordagem naturalista, materialista e indutivista dos fenômenos com os quais trabalham; em termos ontológicos, a centralidade de entidades como elétrons e ondas eletromagnéticas, por exemplo. Mais uma vez, algo equivalente à consanguinidade¹¹.

Imagem 1: Diagrama genealógico



Fonte: imagem composta pelos autores, com elementos gráficos obtidos no site Pics4Learning.com¹²

Há situações em que diferentes grupos consanguíneos podem estabelecer alianças (mesmo em presença de relações conflitivas endêmicas entre si), e isso acontece quando há um poderoso inimigo comum que poderia facilmente superar qualquer um dos grupos individualmente.

11 O tratamento privilegiado aqui dado à consanguinidade/compartilhamento de substâncias é apenas uma abordagem das muitas possíveis no que diz respeito ao parentesco (ver, por exemplo, WESTON, 1991).

12 Imagens usadas: Oaks, Linda. fabric107.jpg. 2007. Pics4Learning. 5 Aug 2019; O'Neill, Destin. destinoneill7.jpg. January 2014. Pics4Learning. 5 Aug 2019; Swan, Chelsea. swan21234.jpg. 05/30/05. Pics4Learning. 5 Aug 2019.

Portanto, qualquer dos grupos precisa do outro para se envolver no conflito. Para usar as disciplinas mencionadas acima, podemos imaginar uma situação em que uma comunidade quer mover uma ação legal contra uma empresa de telecomunicações em razão da instalação de uma enorme antena em um determinado local, o que, supostamente, aumentou o número de casos de câncer na comunidade. Aí temos um problema de moléculas, células, elétrons e ondas eletromagnéticas. É possível buscar áreas de superposição dentro dos campos axiomáticos de cada disciplina – uma área de superposição que permita a construção de estratégias de ação comuns. Isso acontece não tanto no que diz respeito às dimensões ontológicas – a curto prazo, ninguém espera que a medicina seja capaz de falar sobre ondas eletromagnéticas com a mesma autoridade dos físicos; isto é, de ondas eletromagnéticas da maneira que interessa aos físicos; e nem os físicos, por sua vez, sobre as células. Contudo, no que diz respeito a bases metodológicas e epistemológicas, esse alinhamento não é muito difícil; os princípios da racionalidade, materialidade e indução são amplamente compartilhados entre essas coletividades. Aí reside a possibilidade de aliança.

O que a etnologia indígena sugere, neste modelo, é que há barreiras a superar no processo de construção de alianças, mesmo quando existem princípios epistemológicos e culturais compartilhados. É aqui que o inimigo desempenha um papel crucial. Ailton Krenak, um dos líderes indígenas mais importantes do Brasil, disse certa vez que

Somos todos inimigos tradicionais. Agora, você não entendeu ainda que na psicologia dos índios o inimigo tradicional você preserva, até mais do que um amigo tradicional. Amigo tradicional você pode perder a qualquer momento, inimigo tradicional você mantém. Eu preservo meus inimigos tradicionais até a última hora. Sabe aquele cocar que começa com uma pena verdinha aqui, depois tem uma variação de tons, tem uma pluma azul aqui e uma outra verdinha no fim, o amigo tradicional é este aqui, o inimigo tradicional é este aqui, não tem dois caras mais perto um do outro do que o amigo tradicional e o inimigo tradicional (KRENAK *apud* RICARDO; VILLAS BOAS, 2015, p. 56).

O inimigo deve ser cuidado; em grande parte das terras baixas indígenas da América do Sul, uma pessoa constrói a identidade e as condições de sua existência no mundo a partir da relação estabelecida com os inimigos. O inimigo é a diferença imanente e invisível (VIVEIROS DE CASTRO, 2010). É como se todo o esquema de consanguinidade e alianças acima mencionado (entre grupos étnicos e disciplinas acadêmicas) se constituísse em reação a algo; e esse algo, mesmo que não seja bem definido e explícito, é o que justifica a existência de todo o esquema. A alteridade parece ser condição para a geração da energia necessária ao estabelecimento de tais alianças e redes.

Isso evidencia a importância do inimigo e, portanto, do conflito, em sua dimensão constitutiva. Neste ponto, deve estar claro que o significado associado ao conceito de inimigo nas filosofias ameríndias tem pouca relação com o que a mesma palavra representa na maioria das circunstâncias ocidentais. Tipicamente, os povos da Amazônia não promovem guerras genocidas. A ideia de destruição total do inimigo parece estar ausente das filosofias amazônicas.

Voltando ao ponto das relações interdisciplinares, há uma importante questão histórica que precisa ser tratada, relativa ao fato de as ciências naturais e sociais (ou, como nos lembram Rayner e Malone [1998], abordagens descritivas e interpretativas) se posicionarem de forma recorrente como inimigas tradicionais – e isso remonta, pelo menos, a Kant. Elas agiram como inimigas ao longo de todo o século 20, e o problema avançou ao século 21 (pense no caso Sokal e suas reiteraões – ver Klein, 2018). Walford (2012, p. 114) nota que os conflitos entre construtivismo e objetivismo sugerem a existência de entendimento comum de que as ideias e o conhecimento podem viajar e serem controlados, mesmo que as maneiras através das quais ideias se deslocaram no espaço e no tempo tenham implicado em grande desentendimento e frustração. Corrigir a situação agora está longe de ser uma tarefa simples; o peso da memória histórico de conflito é muito grande. Assim, com base no argumento apresentado até agora, em vez de tentar fazer com que esses campos científicos parem de tratar uns aos outros como

inimigos, parece mais realista e mais produtivo entender de que modo se podem constituir alianças. No campo específico das relações entre meteorologistas e cientistas sociais, há claramente um novo inimigo no cenário, e a razão pela qual há tantos antropólogos e sociólogos trabalhando dentro de instituições meteorológicas, e em grandes projetos de pesquisa liderados por cientistas do clima, é que esse não é apenas um novo inimigo, mas um inimigo com tanto poder que possibilita a construção de acordos axiomáticos com uma intensidade inédita. Este novo inimigo é a mudança climática.

O esquema aqui proposto contribui com trabalhos recentes sobre a interdisciplinaridade no campo das mudanças climáticas e tópicos correlatos, e, sugerimos, oferece lentes analíticas produtivas através das quais as promessas e problemas da interdisciplinaridade podem ser abordados. Sarah Vaughn, por exemplo, usa o conceito de “performatividade inversa” em seu argumento de que a escalada de desafios materiais e intelectuais ligada às mudanças climáticas está induzindo especialistas de distintas disciplinas, campos de atuação e setores a trabalhar em conjunto e reconstruir seus paradigmas dentro de uma “nova ecologia de especialidades” (VAUGHN, 2017, p. 262). Novas relações e constelações de relações desta natureza podem configurar-se de forma controversa, abrangendo uma variedade de interações ecológicas, incluindo simbiose, predação e parasitismo (SERRES, 2007). O cuidado, a preservação e o acomodamento têm papéis na construção de alianças entre inimigos – aqueles com quem substâncias-axiomas não são facilmente compartilhadas. Diferença, proximidade e identidade podem ser estabelecidas e praticadas cotidianamente entre e dentro de grupos de cientistas (WALFORD, 2012); amizades podem ser construídas entre indivíduos que pertencem a grupos inimigos (SANTOS-GRANERO, 2007). Uma abordagem relacional à interdisciplinaridade exige atenção a sistemas de responsabilidade (WHYTE, 2013), bem como ao compartilhamento de substâncias, e está aberto à produtividade potencial tanto de alianças quanto da diferença.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Finalmente, se compararmos as opções que temos em relação a tudo o que foi exposto aqui, vemos, por um lado, a existência de expectativa de uma metamorfose disciplinar – a esperança de que os campos das ciências sociais, das ciências físicas e de todas as outras ciências se transformem em algo diferente do que são. Isso é o que geralmente subjaz à imensa maioria das análises de problemas e relações interdisciplinares. Há aqui um distanciamento entre o que estamos tratando e a etnologia indígena: apesar da importância do conceito de metamorfose nas cosmologias indígenas (o que inclui o perigo da metamorfose de um indivíduo em alguém da espécie do inimigo, especialmente em relações predador-presa), no mundo ocidental há dois elementos que funcionam em contraposição a ele: em primeiro lugar, a já citada organização institucional e burocrática da academia, que se constituiu historicamente por meio da imposição de barreiras e limitações, de modo a minimizar o risco de “contaminação” por outras disciplinas (BOURDIEU, 2000; GIERYN, 1983). Em segundo lugar, a tendência, entre as coletividades ocidentais, de fortalecer a definição e estabilização da identidade, de forma conservadora, em situações de incerteza e risco (DOUGLAS, 1992). Sobre isso, Marilyn Strathern (2007, p. 131) refere-se à “ficção conveniente” de distintas disciplinas no que diz respeito à definição de responsabilização e construção de autenticidade. Em face a isso tudo, a expectativa de que as disciplinas acadêmicas mudem endogenamente, a partir de uma vontade interior de mudança, ocorre em contradição com todos esses fatores e, portanto, parece um desafio praticamente intransponível¹³.

Outra possibilidade reside em não esperar que o ímpeto de transformação surja nas disciplinas, mas sim de indivíduos com poderes especiais de metamorfose. O equivalente estrutural a esses indivíduos no mundo amazônico são os xamãs, indivíduos estranhos e especiais, capazes de se transformar em animais e depois retornar, e cujos poderes são, mesmo que perigosos, fundamentais para a existência dos mundos

13 Com referência à identidade disciplinar da antropologia e seu potencial para transformação, Chua e Mathur (2018) chamaram a atenção para a necessidade do replanteamento do “nós” antropológico, e do avanço em direção à criação de novos espaços de produção de conhecimento e experiência, alinhados a uma agenda descolonizadora.

indígenas. No âmbito das disciplinas acadêmicas, o equivalente seriam intermediários estratégicos, pessoas socializadas em diferentes mundos e de forma não ortodoxa, as quais, justamente por isso, são capazes de navegar universos epistemológicos e ontológicos distintos, nas ciências físicas e sociais. Nossa experiência etnográfica em situações fronteiriças, em que as ciências físicas encontram as ciências sociais, tem mostrado que esses seres capazes de metamorfose estão frequentemente nas chamadas “áreas aplicadas”, sejam elas físicas ou sociais, e não nos níveis hierárquicos mais altos de suas instituições. No que diz respeito às questões climáticas, esses indivíduos tendem a ser agrônomos, cartógrafos, hidrólogos, líderes sindicais, agentes de saúde, enfermeiros, professores de escolas rurais, técnicos em prefeituras municipais e – de fato – xamãs (ARREGUI, 2018; KOPENAWA; ALBERT, 2013). O trabalho com profissionais com tais características tende a basear-se na construção criativa de soluções pragmáticas, em que o critério para o sucesso é a satisfação das coletividades envolvidas e as estratégias adotadas parecem destituídas de coerência conceitual ou epistemológica. Exatamente aqui está a semelhança com o xamanismo: a possibilidade de construir pontes improváveis, através de mundos incoerentes, resultando em *pessoas diferentes agindo juntas, de maneira satisfatória, sem pensar da mesma maneira*. Eduardo Viveiros de Castro chamou isso de *equivocação controlada* (VIVEIROS DE CASTRO, 2004); Mauro Almeida, de *acordo pragmático* (ALMEIDA, 2017). Arregui (2018), ao discutir como um climatólogo e um xamã desenvolveram mimetismo e diplomacia no diálogo público, argumenta que ambos são capazes de forjar novas formas de *conectividade ecológica* entre perspectivas distintas, em face aos desafios compartilhados trazidos pela emergência climática (ver também KOPENAWA; ALBERT, 2013) – trata-se de trabalho que pode ser frustrante e revelador a uma só vez. O que importa é o reconhecimento de que o desentendimento sistemático é um elemento fundamental na composição da realidade; e que pode ser informador e transformador. Grande parte do debate sobre as virtudes e pecados da interdisciplinaridade é um interminável resmungo sobre a incapacidade das pessoas de produzirem uma sintonização perfeita de mentes e conceitos. Como esperamos ter demonstrado ao longo deste texto, isso definitivamente não é necessário.

REFERÊNCIAS

ADAMS, P. *et al.* *Toward an ethical framework for climate services: A white paper of the Climate Services Partnership Working Group on Climate Services Ethics.* Climate Services Partnership, 2015.

ADDOR, N. *et al.* From products to processes: academic events to foster interdisciplinary and iterative dialogue in a changing climate. *Earth's Future*, v. 3, n.8, p. 289-297, 2015.

ALMEIDA, M. Local Struggles with entropy: Caipora and other demons. In: BRIGHTMAN, M.; LEWIS, J. (ed.). *The anthropology of sustainability.* New York: Palgrave, 2017. p. 273-289.

ARREGUI, A. G. Embodying equivocations: ecopolitical mimics of climate science and shamanism. *Anthropological Theory*, 2 February 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/1463499617753335>. Acesso em: 27 set. 2020.

BARRY, A.; BORN, G.; WESZKALNYS, G. Logics of interdisciplinarity. *Economy & Society*, v. 37, n.1, p. 20-49, 2008.

BOURDIEU, P. *The logic of practice.* Stanford: Stanford University Press, 1990.

BOURDIEU, P. *Intelectuales, política y poder.* Buenos Aires: Eudeba, 2000.

CRED – Center for Research on Environmental Decisions. *The psychology of climate change communication.* New York: CRED, Columbia University, 2009.

CHUA, L.; MATHUR, N. Introduction: Who are ‘we’? In: CHUA, L.; MATHUR, N. (ed.). *Who are “we”? Reimagining alterity and affinity in anthropology.* New York: Berghahn, 2018. p. 1-34.

DESCOLA, P. *Beyond nature and culture.* Chicago: University of Chicago Press, 2013.

DOUGLAS, M. *Risk and blame: essays in cultural theory.* London: Routledge, 1992.

DURAN, J. *Philosophies of science: feminist theories.* London: Routledge, 2018.

EDWARDS, P. N. *A vast machine: computer models, climate data, and the politics of global warming.* Cambridge, MA, USA: The MIT Press, 2010.

FINE, G. A. *Authors of the storm: meteorologists and the culture of prediction.* Chicago, IL: University of Chicago Press, 2007.

GARFINKEL, H. Ethnomethodology's program. *Social Psychology Quarterly*, v. 59 n.1, p. 5-21, 1996.

GIERYN, T. F. Boundary-work and the demarcation of science from non-science: strains and interests in professional ideologies of scientists. *American Sociological Review*, v. 48, n.6, p. 781-795, 1983.

GOOD, J. M.; STILL, A. W. The idea of an interdisciplinary social psychology: an historical and rhetorical analysis. *Canadian Psychology/Psychologie canadienne*, v. 33, n.3, p. 563-568, 1992.

GREEN, E. The existential dread of climate change – how despair about our changing climate may get in the way of fixing it. *Psychology Today*, oct 13, 2017. Disponível em: <https://www.psychologytoday.com/us/blog/there-is-always-another-part/201710/the-existential-dread-climate-change>. Acesso em: 27 set. 2020.

HAINES, S. Managing expectations: articulating expertise in climate services for agriculture in Belize. *Climatic Change*, 2019.

HARDING, S. Postcolonial and feminist philosophies of science and technology. In: NAYAR, P. K. (ed.). *Postcolonial studies: an anthology*. Chichester: John Wiley and Sons, 2015. p. 533-552.

HASTRUP, K. Collaborative moments. Expanding the anthropological field through cross-disciplinary practice. *Ethnos*, v. 83, n.2, p.316-334, 2018.

HOLMWOOD, J. Sociology's misfortune: disciplines, interdisciplinarity and the impact of audit culture. *British Journal of Sociology*, v. 1, n.4, p. 639-658, 2010.

KANT, I. *Observations on the feeling of the beautiful and sublime*. Trans. John T. Goldthwait. University of California Press, 2003 [1961].

KLEIN, S. The new science wars. *The Chronicle of Higher Education*, December 16, 2018. Disponível em: <https://www.chronicle.com/article/The-New-Science-Wars/245333>. Acesso em: 27 set. 2020.

KOPENAWA, D.; ALBERT, B. *The falling sky: words of a Yanomami Shaman*. Cambridge: Harvard University Press, 2013.

LATOURE, B. *Reensamblar lo social*. Una introducción a la teoría del actor-red. Buenos Aires: Ediciones Manantial, 2008.

LIMA, T. S. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n.2, p. 21-47, 1996.

MCNIE, E. Delivering climate services: organizational strategies and approaches for producing useful climate-science information. *Weather, Climate and Society*, v. 5, p. 14-26, 2013.

PEARSON, C. Beyond ‘resistance’: rethinking nonhuman agency for a ‘more-than-human’ world. *European Review of History/ Revue européenne d’histoire*, v. 22, n.5, p. 709-725, 2015.

PENNESI, K. Predictions as lies in Ceará, Brazil: the intersection of two cultural models. *Anthropological Quarterly*, v. 86, n.3, p. 759-790, 2013.

RAMOS, A. R. The politics of perspectivism. *Annu. Rev. Anthropol.* v. 41, p. 481-94, 2012.

RAYNER, S.; MALONE, E. L. *Human choice and climate change* v. 4: what have we learned? Columbus: Battelle Press, 1998.

RICARDO, B.; VILLAS BOAS, A. A aliança dos povos da floresta [Interview with Ailton Krenak and Osmarino Amâncio]. In: COHN, S. (org.). *Ailton Krenak*. Série Encontros. Rio de Janeiro: Azougue, 2015.

ROBINSON, J. B. Apples and horned toads: on the framework-determined nature of the energy debate. *Policy Sciences*, v. 15, n.1, p. 23-45, 1982.

SANTOS-GRANERO, F. Of fear and friendship: Amazonian sociality beyond kinship and affinity. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 13 n.1, p. 1-18, 2007.

SERRES, M. *The parasite*. Minneapolis: The University of Minnesota Press, 2007.

STENGERS, I. The curse of tolerance. In: STENGERS, I. *Cosmopolitics II*. Minneapolis: The University of Minnesota Press, 2011. p. 303-311.

STRATHERN, M. *The gender of the gift*. Berkeley: University of California Press, 1988.

STRATHERN, M. Useful knowledge. *Proceedings of the British Academy* v. 139, p. 73-109, 2006.

STRATHERN, M. Interdisciplinarity: some models from the human sciences. *Interdisciplinary Science Reviews*, v. 32, n.2, p. 123-134, 2007.

SZOSTAK, R. The state of the field: interdisciplinary research. *Interdisciplinary Studies*, v. 31, p. 44-65, 2013.

TADDEI, R. Notas sobre a vida social da previsão climática. Um estudo do caso do Ceará”. In: LALL, U.; SOUZA FILHO, F. de A. (ed.). *Gerenciamento integrado dos recursos hídricos com incorporação da previsão climática: da informação e previsão climática à redução das vulnerabilidades às secas no semi-árido Cearense*. Palisades/ Fortaleza: IRI e FUNCEME, 2004.

TADDEI, R. The politics of uncertainty and the fate of forecasters. *Ethics, Policy & Environment*, v. 15, n.2, p. 252-267, 2012.

- TADDEI, R. Anthropologies of the future: on the social performativity of (climate) Forecasts. In: KOPNINA, H.; SHOREMAN-OUIMET, E. (ed.). *Environmental anthropology, future directions*. London: Routledge, 2013. p. 244-263.
- TSING, A. L. *Friction: an ethnography of global connection*. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- TURNER, T. S. The Crisis of late structuralism. perspectivism and animism: re-thinking culture, nature, spirit, and bodiliness. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, v. 7, n. 1, p.1, 2009.
- VAUGHN, S. Disappearing mangroves: the epistemic politics of climate adaptation in Guyana. *Cultural Anthropology* v. 32, n.2, p. 242-268, 2017.
- VITEBSKY, P.; ALEKSEYEV, A. Siberia. *Annual Review of Anthropology*, v. 44, p. 439-455, 2015.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002. p. 345-399.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, v. 2, n.1, p. 3-22, 2004.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. *Metafísicas caníbales*. Buenos Aires: Katz Editores, 2010.
- WALFORD, A. Data moves: taking Amazonian climate science seriously. *Cambridge Anthropology*, v. 30, n.2, p. 101-117, 2012.
- WALLACE, R. L.; CLARK, S. G. Convergent evolution in the interest of integrative problem solving: connecting the policy sciences and interdisciplinary studies. *Interdisciplinary Studies*, v. 32, p. 134-169, 2014.
- WESTON, K. *Families we choose: lesbians, gays, kinship*. New York: Columbia University Press, 1991.
- WHYTE, K. P. Justice forward: tribes, climate adaptation and responsibility. *Climatic Change*, v. 120, n.3, p. 517-30, 2013.
- WILLEY, A. A world of materialisms: postcolonial feminist science studies and the new natural. *Science, Technology, & Human Values*, v. 41, n.6, p. 991-1014, 2016.

SOBRE OS ORGANIZADORES

Atilio Butturi Junior é Doutor em Linguística pela Universidade Federal de Santa Catarina (2012). Realizou estágio pós-doutoral no IEL/UNICAMP (2014-2015), sob supervisão do Prof. Dr. Kanavilil Rajagopalan, e estágio pós-doutoral na Faculdade de Filosofia da Ciência da Universidade Nova de Lisboa (2017-2018), com bolsa da CAPES-Brasil, sob supervisão do Prof. Dr. José Luís Câmara Leme. É professor Adjunto da Universidade Federal de Santa Catarina (da área de Linguística Aplicada, líder do *Grupo de Estudos no Campo Discursivo* (UFSC CNPq) e membro do Grupo de Pesquisa *A condição Corporal* (PUC-SP CNPq) e do *Núcleo de Estudos em Linguística Aplicada* (NELA UFSC CNPq). Desde 2015, é editor-chefe da revista Fórum Linguístico, docente do Programa de Pós-Graduação em Linguística da UFSC (que coordenou entre 2018 e 2020) e do Programa Interdisciplinar em Ciências Humanas da UFFS. É, atualmente, bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq (PQ2), com pesquisa voltada ao dispositivo crônico da aids no Brasil.

Davide Scarso é professor do Departamento de Ciências Sociais Aplicadas da Faculdade de Ciências e Tecnologia da NOVA e investigador no Centro Interuniversitário de História das Ciências e da Tecnologia (CIUHCT). O seu trabalho mais recente tem sido dedicado às implicações conceptuais e políticas do sobre Antropoceno. É co-editor do livro colectivo *Gardens and Human Agency in the Anthropocene* (Routledge, 2019) e co-organizador do Anthropocene Campus Lisboa: Parallax, que teve lugar em Janeiro de 2020.

José Luís Câmara Leme é Professor de Filosofia da Faculdade de Ciências e Tecnologia da Universidade desde 1998. Doutorou-se em 2001 com estágio doutoral em Paris. Professor Regente da Unidade Curricular de Filosofia da Ciência e da Técnica do Programa Doutoral do DCSA da ULN/FCT. Membro do Centro Interuniversitário de História da Ciência e da Tecnologia da Universidade Nova de Lisboa e da Universidade de Lisboa (CIUCHT). Membro da Comissão Executiva do CIUCHT (2011/2016). Membro do Grupo de Pesquisa *A Condição Corporal* (PUC-SP CNPq).

SOBRE OS AUTORES E AS AUTORAS

Ana Matilde Sousa é artista visual doutorada em Pintura pela Faculdade de Belas Artes da Universidade de Lisboa com a tese *CUTENCYCLOPEDIA: A theoretical-practical investigation on the kawaii as an aesthetic category in art and pop culture* e investigadora no Centro de Investigação e Estudos em Belas-Artes (CIEBA). O seu trabalho centra-se na arte e cultura popular contemporâneas japonesas. Participa regularmente em exposições e publica artigos em Portugal e no estrangeiro, tendo co-fundado os coletivos artísticos Clube do Inferno e MASSACRE. Recentemente, participou na organização do evento *Anthropocene Campus Lisboa: Parallax*, integrado *Anthropocene Curriculum* iniciado pela Haus der Kulturen der Welt e pelo Instituto Max Planck de História da Ciência.

Branca Falabella Fabrício é Professora Associada do Programa Interdisciplinar de Pós-Graduação em Linguística Aplicada da UFRJ com Doutorado em Letras pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. É Pesquisadora do CNPq desde 2011. Fez estágio de doutorado na Universidade de Lancaster e obteve a bolsa de Doutor-Recente do CNPq junto a UFRJ. Fez também estágio de pós-doutorado no Kings College da Universidade de Londres. Tem participado da organização de eventos internacionais no Brasil e atuado nos Comitês Científicos de congressos internacionais. É atualmente secretária na gestão 2020-2021 da Associação de Linguística Aplicada do Brasil (ALAB). Tem publicado inúmeros artigos e capítulos de livros no Brasil, Estados Unidos, e Inglaterra. Sua pesquisa mais recente focaliza os processos de trajetórias textuais e circulação dos discursos em tempos de globalização, performatividades identitárias (gênero, sexualidade e raça) em práticas sociais contemporâneas de letramentos escolares e digitais assim como outras no mundo offline. Tem também estudado cartografias de comunicabilidade e os processos metapragmáticos nelas envolvidos.

Daniel N. Silva é licenciado (2002) em Letras pela Universidade Estadual do Ceará, mestre (2005) e doutor (2010) em Linguística pela Universidade Estadual de Campinas (2005). Realizou estágio de doutorado sanduíche (2007-2008) e pós-doutorado (2015-2016) no núcleo de Antropologia Linguística do Departamento de Antropologia da University of California at Berkeley. Leciona Pragmática, Linguística Aplicada e Sociolinguística na UFSC. É editor associado das revistas *Pragmatics* (da International Association of Pragmatics - IPrA) e *Trabalhos em Linguística Aplicada* (da UNICAMP). Além disso, tem publicado livros e artigos em editoras (7 Letras, John Benjamins, Cortez) e revistas (*DELTA*, *Pragmatics & Society* etc.), bem como avalia artigos submetidos a periódicos das áreas de Linguística e Antropologia. Desenvolve estudos sobre a relação entre significação e violência e sobre letramentos, circulação de discursos e regimes de comodificação linguística no campo das vertentes interacionistas e sociais dos estudos da linguagem. Tem experiência com formação de professores e investiga as relações entre educação e desenvolvimento social e humano.

Davide Scarso é professor do Departamento de Ciências Sociais Aplicadas da Faculdade de Ciências e Tecnologia da NOVA e investigador no Centro Interuniversitário de História das Ciências e da Tecnologia (CIUHCT). O seu trabalho mais recente tem sido dedicado às implicações conceptuais e políticas do sobre Antropoceno. É co-editor do livro colectivo *Gardens and Human Agency in the Anthropocene* (Routledge, 2019) e co-organizador do Anthropocene Campus Lisboa: Parallax, que teve lugar em Janeiro de 2020.

Ilda Teresa de Castro é artista e curadora. Investigadora em Estudos Críticos dos Valores Ambientais e Animais, num cruzamento com o Filme, os Media Digitais e a Arte (ICNova). Formada em Cinema pela ESTC. PhD em Ciências da Comunicação/Cinema e Televisão, FCSH. Pos-doc no Cinelab do IfilNova. Autora dos livros *Eu Animal – argumentos para uma mudança de paradigma – cinema e ecologia* (2015); da trilogia sobre o Cinema Português: *Animação Portuguesa, conversas com...* (2004); *Cineastas Portuguesas, conversas com...* (2001); *Curtas Metragens Portuguesas, conversas com...* (1999) e do livro de bd *Não Fazer Nada É que É Bom 1991-2004* (2005). Ecoartista desenvolve projectos multidisciplinares no domínio da crítica ambiental e animal. Programa o ecovideo festival Lisboa Natura. Edita a plataforma «Animalia Vegetalia Mineralia» www.animaliavegetaliamineralia.com.

José Luís Câmara Leme é Professor de Filosofia da Faculdade de Ciências e Tecnologia da Universidade desde 1998. Doutorou-se em 2001 com estágio doutoral em Paris. Professor Regente da Unidade Curricular de Filosofia da Ciência e da Técnica do Programa Doutoral do DCSA da ULN/FCT. Membro do Centro Interuniversitário de História da Ciência e da Tecnologia da Universidade Nova de Lisboa e da Universidade de Lisboa (CIUCHT). Membro da Comissão Executiva do CIUCHT (2011/2016). Membro do Grupo de Pesquisa *A Condição Corporal* (PUC-SP CNPq).

Marcelo El Khouri Buzato é Doutor em Linguística Aplicada pela UNICAMP, com estágio pós-doutoral realizado na Universidade da Califórnia (2015). Docente e coordenador do Programa de Pós-Graduação em Linguística Aplicada da UNICAMP, atua na área de Linguagem e Sociedade, na linha de Linguagens e Tecnologias. É membro do grupo de trabalho em linguagens e tecnologias da Associação Nacional de Pós-graduação em Letras e Linguística (ANPOLL). Lidera o grupo de pesquisa LiTPos (Linguagem, Tecnologias e Pós-sociedade/humanidade) da Unicamp/CNPq.

Maria Paula Diogo é Professora Catedrática de História da Tecnologia na Faculdade de Ciências e Tecnologia da NOVA e investigadora no Centro Interuniversitário de História das Ciências e da Tecnologia (CIUHCT), publicando com regularidade internacionalmente. A sua investigação mais recente intersecta a história da tecnologia e da engenharia coloniais com a globalização e o conceito de Antropocénico. Neste contexto, foi co-autora da obra *Europeans Globalizing. Mapping, Exploiting, Exchanging* (Palgrave, 2016), co-editou *Gardens and Human Agency in the Anthropocene* (Routledge, 2019) e co-organizou o *Anthropocene Campus Lisboa*. Recebeu em 2020 a medalha Leonardo da Vinci, o prémio mais relevante da Society for the History of Technology (SHOT).

Renzo Taddei é professor de antropologia e estudos sociais das ciências e tecnologias na Universidade Federal de São Paulo. Foi professor visitante nas universidades Yale e Duke, nos Estados Unidos, e na Universidad de la República, no Uruguai. Suas pesquisas versam sobre as distintas formas de relação entre os seres humanos e a atmosfera.

Sophie Haines é professora de Antropologia do Desenvolvimento na Universidade de Edimburgo e pesquisadora afiliada no Instituto de Ciência, Inovação e Sociedade da Universidade de Oxford. Seus projetos recentes incluem estudos de previsão do tempo e clima, desenvolvimento de infraestrutura e gestão de bacias hidrográficas. As principais áreas de interesse incluem percepções ambientais, negociações de conhecimento e tomada de decisão em contextos de mudança social e ecológica. Realizou pesquisas etnográficas em Belize, Quênia e Reino Unido.

Thiago Mota Cardoso é biólogo, mestre em Ecologia pelo Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia (INPA) e doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). É professor adjunto do Departamento de Antropologia (DAN) da Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Autor dos livros *Paisagens em transe: ecologia da vida e cosmopolíticas Pataxó no Monte Pascoal*, (IEB Mil Folhas, 2018) e *O saber biodiverso: práticas e conhecimentos na agricultura indígena no Rio Negro* (EDUA, 2010).

“Talvez aqui valha a pena recordar a distinção entre o conceito e o paradigma de Antropoceno. A controvérsia sobre o conceito continua viva. Já o paradigma parece ter-se tornado consensual nas últimas décadas se se tomar a noção de paradigma como um domínio de estudos que constitui uma comunidade de saber. Recorde-se que desde que T.S. Kuhn criou a noção que alguns filósofos – como sempre – ficaram escandalizados porque ela não é unívoca, ela compreende antes uma constelação de sentidos cujas relações devem ser entendidas como uma “semelhança de família”. Mas como em todas as famílias, também nesta estamos inclinados a dar preferência a um sentido. Creio que a propósito deste paradigma vale a pena insistir na ideia de uma promessa de felicidade; ou seja, se há um conjunto de investigadores tão dispares – esta coletânea é um bom exemplo – que se reúnem, partilham saberes e aprofundam um domínio de investigação novo, é justamente porque acreditam que os temas aparentemente tão distantes ganham uma nova inteligibilidade se pensados a partir desse conceito. Veja bem. Leia o índice do livro. Vai encontrar autores de várias nacionalidades, que abordam temas como: pode um rio morrer, as bombadeiras no Brasil, as práticas dietéticas, Hatsume Miku e as ovelhas elétricas, a pandemia no Capitaloceno, a natureza e o anti-dualismo, os monólitos neoliberais. Mas se depois de ter lido estes ensaios começar a pensar em fugir da Terra, então pode ler o ensaio sobre a exploração espacial.”

J. L. Câmara Leme



— antropoceno —
— biopolítica e —
— pós humano —



PROGRAMA DE
PÓS-GRADUAÇÃO
EM LINGÜÍSTICA
DA UFSC



