TEC COGS 24
JUL./DEZ. 2021
REVISTA DIGITAL DE TECNOLOGIAS COGNITIVAS
ISSN 1984-3585

Antropoceno e a crise do antropocentrismo

Programa de Pós-Graduação em
Tecnologias da Inteligência e Design Digital

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

Expediente

TECCOGS – Revista Digital de Tecnologias Cognitivas, n. 24, jul./dez. 2021, ISSN: 1984-3585
Programa de Pós-graduação em Tecnologias da Inteligência e Design Digital (TIDD),
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP).

Esta edição foi viabilizada por verba do Plano de Incentivo à Pesquisa (PIPEq) da PUC-SP.

DIRETOR CIENTÍFICO
Prof. Dr. Winfried Nöth
PUC-SP

VICE-DIRETORA CIENTÍFICA
Profa. Dra. Lucia Santaella
PUC-SP

EDITORA DO NÚMERO
Profa. Dra. Marina Costin Fuser
UECE

EDITOR EXECUTIVO
Prof. Dr. Guilherme Cestari
PUC-SP

REVISÃO DE TEXTO E NORMATIZAÇÃO
Fábio de Paula
Marcelo de Mattos Salgado

CAPA E PROJETO GRÁFICO
Clayton Policarpo
Guilherme Cestari
Thiago Mittermayer

IMAGEM DA CAPA
"Arranque", instalação de Edith Derdyk na fábrica Marcos Amaro, Itu (2019). Fotografia por Daniela Noronha. Créditos e imagem gentilmente cedidos pela artista.

DIAGRAMAÇÃO E DIVULGAÇÃO *ONLINE*
Clayton Policarpo
Guilherme Cestari
Levy Henrique Bittencourt Neto
Thiago Mittermayer

CONSELHO EDITORIAL
Prof. Dr. Alex Primo
UFRGS
Prof. Dr. André Lemos
UFBA
Profa. Dra. Cláudia Giannetti
Barcelona
Profa. Dra. Clarisse Sieckenius de Souza
PUC-RIO
Profa. Dra. Diana Domingues
UnB Gama
Profa. Dra. Geane Alzamora
UFMG
Profa. Dra. Giselle Beiguelman
USP
Prof. Dr. João Teixeira
UFSCar
Profa. Dra. Luiza Alonso
UnB
Profa. Dra. Maria Eunice Gonzales
Unesp-Marília
Prof. Dr. Ricardo Ribeiro Gudwin
Unicamp
Prof. Dr. Sidarta Ribeiro
UFRN

n. 24, jul./dez. 2021

Sumário

Editorial 6
Marina Costin Fuser

ENTREVISTAS

Dançando entre mundos: uma entrevista com Kate King 15
Marina Costin Fuser

Drones de coronavírus como um gênero cinematográfico: espetáculos de distância e melancolia 27
Caren Kaplan e Patricia R. Zimmermann

DOSSIÊ

Semiótica das relações entre humanos e robôs 41
Marina Costin Fuser

ARTIGOS

Ruínas do visível: políticas implicadas na relação com as imagens na era dos big data 59
Fernanda Souza Oliveira, Claudio de Melo Filho e Cesar Augusto Baio Santos

Dez notas sobre as ruínas do Antropoceno: uma busca por um solo comum entre diversos campos do saber 74
Salvador Schavelzon, Marina Guzzo, Teresa Maria Siewerdt, Emanuel Fonseca Lima, Fábio Tremonte, Priscila Luz Gontijo Soares, Ana Jaimile da Cunha, Igor Wassiljew Moia, Lídia Ferreira de Sousa e Anny Pagan

O Antropoceno é uma outra Coisa/ Outra coisa: uma abordagem semiótico-psicanalítica 101
Adriano Messias

No Antropoceno, o homem morto pelo Quixote nos fixa o seu olhar 122
Vinicius Prates

Os avestruzes epistemológicos de cérebro antipopperiano e o drama político-econômico do Antropoceno 139
Gustavo Rick Amaral

Waman Poma de Ayala, um autor indígena do século XVII: Questionando antropocentrismos no colonialoceno 157
Ana Gretel Echazú Böschemeier, Rocío Quispe-Agnoli e Lucrecia Greco

Mesoceno: Antropoceno e a era dos meios 183
Rodrigo Petronio

EXTRADOSSIÊ

O conceito de virtual: de Bergson a Deleuze e Guattari, de Deleuze a Lévy 205
Marcos Aurelio Marques e Ana Maria di Grado Hessel

Why sentiments can be logical 221
Vincent Colapietro, Winfried Nöth,
Guilherme Cestari e Levy Henrique Bittencourt Neto

RESENHAS

Resenha do livro *What's left of human nature?* de Maria Kronfeldner 241
Isabel Jungk

Resenha do livro *Philosophical Posthumanism*, de Francesca Ferrando 247
Matheus Passavante Amaral

FUSER, Marina Costin. Editorial. *TECCOGS* – Revista Digital de Tecnologias Cognitivas, n. 24, jul./dez. 2021, p. 6-13.

dx.doi.org/
10.23925/1984-3585.2021i24p6-13

Lincensed under
CC BY 4.0

Editorial

Por Marina Costin Fuser[1]

Antropoceno e a crise do antropocentrismo, ficando com o problema

O antropocentrismo tem sido posto em xeque no campo dos estudos culturais e antropológicos com bastante vigor, principalmente com a crise que se instaurou a partir dos anos 1960, que tem como eixo a representação da alteridade e da autenticidade nos estudos etnográficos, como apontam James Clifford e George Marcus em *Writing Culture Debates* (1986). Com efeito, o pós-1968 lançou nova luz sobre a maneira de se falar de outros povos, outras existências, e refletir as diferenças que o humanismo até então deixou de fora.

O Homem Vitruviano (cf. BRAIDOTTI, 2013; HARAWAY, 2016), a imagem que melhor catalisa o antropocentrismo com os traços de Leonardo da Vinci, que afigura um homem ocupando o centro da esfera do universo corresponde a um pilar da Modernidade, de repente é posto de cabeça para baixo. Com *As Palavras e as Coisas: uma arqueologia das ciências humanas* (2001), Michel Foucault faz a pergunta seminal para abalar as frágeis paredes do humanismo clássico: "O que conta como humano?" Esta pergunta provoca abalos sísmicos pelo que está fora dessa premissa, ou seja, o que se difere, em níveis e escalas, do homem branco, heterossexual, europeu. A crise do antropocentrismo abre um imenso leque de perspectivas que se desdobra entre a antropologia, a biologia, a semiótica, os estudos pós-coloniais, o feminismo, a filosofia, estudos tecnológicos, a linguística etc. Foucault abriu uma caixa de Pandora, onde são jogados os monstros,

1 Marina Costin Fuser é cientista social, doutora em cinema e estudos de gênero em Sussex (CAPES), com doutorado-sanduíche em Berkeley. Atualmente faz pós-doutorado no IEA-USP sobre tecnologias de aprendizagem e em tecnologias da inteligência sobre a semiótica de robôs feministas no TIDD/PUC-SP. Dentre suas pesquisas, se destacam: um estudo acerca da emancipação da mulher em Simone de Beauvoir, mulheres no teatro político de Hilda Hilst, e o nomadismo no cinema de Trinh T. Minh-ha. Em Sussex, lecionou no campo de estudos culturais. Publicou os livros Palavras que Dançam à Beira de um Abismo: Mulher na dramaturgia de Hilda Hilst (EDUC) e co-editou Mulheres Atrás das Câmeras: As Cineastas Brasileiras de 1930 a 2018 (Estação Liberdade). ORCID: orcid.org/my-orcid?orcid=0000-0003-0931-0673. E-mail: marinacfuser@hotmail.com.

os anômalos, os animais, as plantas, os fungos, os estrangeiros, os não brancos, as mulheres, os homossexuais, os transexuais e até os robôs. Esta crise, nas palavras de Débora Danowski e Eduardo Viveiros de Castro nos aproxima do alienígena, particularmente de "alienígenas" terráqueos, que coabitam o planeta, sendo humanos e não-humanos, mas são mais ou menos desprezados pelo estatuto antropocêntrico:

> Fomos invadidos por uma raça disfarçada de humanos, e descobrimos que eles ganharam: nós somos eles. Ou haveria talvez duas espécies de humanos? Uma alienígena e outra indígena? Ou talvez sejam todos e cada um dos humanos que estariam divididos ao meio, uma metade alienígena coabitando com uma metade indígena dentro do mesmo corpo; um ligeiro desajuste de sensibilidade nos teria feito perceber essa autocolonização. (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 142).

Em suma, nosso imaginário humano alienígena perpassa por múltiplas invasões de gente (e de ideias) que vem de fora do espectro do "humano", sendo o "humano" no caso filtrado pelo modelo antropocêntrico, aquele que despreza o indígena e outros seres por sua não "humanidade", relegando-os à condição de exterioridade, cujas linhas não são bem demarcadas, no terreno pantanoso entre cosmopolíticas e linhas de poder (colonizador/colonizados). Como diz o professor de teoria literária Alexandre Nodari (2013, p. 269), "Se o extra-terrestre é o humano projetado cosmicamente, o extra-humano é o terreno projetando o cosmos". O humanismo joga tudo para fora do que não é inerente ao mundo que entende à imagem e semelhança narcísica do homem branco e europeu.

Rosi Braidotti (2013) desloca a figura humana do epicentro do universo do Homem Vitruviano de da Vinci para um "zoocentrismo", com toda uma fauna ocupando este centro. Haraway alterna esta imagem com a figura de um cachorro, ou de um gato, sugerindo a centralidade de espécies companheiras.

Dos múltiplos processos que desencadearam desta crise do antropocentrismo, a tendência que mais se sobressai pela atualidade e a ampla abrangência de campos do saber é o Antropoceno. Trata-se da ideia de que estaríamos em uma nova era, resultante da atividade predatória humana. Ros Gray e Shela Sheikh falam de uma que a destruição do meio ambiente atingiu uma "perspectiva planetária" sobre a extensão e a escala dos danos ambientais, causando danos a populações "por formas de degradação ambiental e expropriação que impactaram cerca de três quartos da superfície terrestre da Terra." (SHEIKH e GRAY 2018, p. 167)

O Antropoceno seria o tempo da ruína, provocada pela superexploração dos recursos naturais, de outros humanos, de animais e dos bens duráveis, cujas consequências mais sentidas são erosão do solo, o aquecimento global, a extinção de múltiplas espécies e a ameaça apocalíptica que paira sobre a vida na Terra. O termo não é o primeiro e tampouco o único a problematizar a finitude dos recursos terrestres, mas como aponta Katie King (2014), o Antropoceno propicia um discurso prolífico que atravessa diversas áreas e contextos entre as ecologias políticas contemporâneas. O Antropoceno tornou-se um *trend topic*, uma palavra da moda, estampada na capa de jornais científicos (*Global Change*, *Scientific American*, *Nature* etc.), periódicos e em veículos internacionais de notícias como *The New York Times* e *The Economist*. O termo tem gerado expressões estéticas, como a "geopoética" teorizada por Angela Last (2017). Ana Tsing (2015) vai além, em seus estudos de fungos que mostra uma arquitetura de teias e filamentos que configura conexões vitais entre os elementos da natureza, dotados, por assim dizer, de agência, num sentido que não passa pelo humano.

Nos deparamos com a emergência de novas ontologias, novas perspectivas dos seres como partes de um todo que desloca o centro de gravidade desse humano conquistador, colonizador e devastador dos solos. Estudos feministas e pós-coloniais resgatam cosmologias perspectivistas (cf. VIVEIROS DE CASTRO, 1996), pós-humanismos (BRAIDOTTI, 2013) e devires ciborgues (HARAWAY, 2016) que compreendam novas alianças, visando outros estatutos entre espécies, um tratamento responsável da Terra e um desenvolvimento tecnológico que nos ajude a superar o caminho pantanoso que a humanidade vem trilhando, e submetendo toda a vida na Terra.

O Antropoceno é contestado por Donna Haraway (2016) por manter a figura do humano no centro da cena, em detrimento das relações interespécies e por se engajar num discurso catastrofista, anunciando a inevitabilidade do fim dos tempos, que permite pouca margem à ação e a soluções criativas, diante de uma última era geológica da Terra. Haraway entende terra como húmus, e disto decorre a transformação entre as espécies. É o sistema engendrado pelo Capital e sua dimensão destrutiva nas relações o responsável por grande parte do estrago causado no planeta nos últimos séculos. Com efeito, trabalha com a ideia de que estamos lidando com as consequências do Capitaloceno, mas nos convida, por sua vez, a pensar no *Chthuluceno*, figura tentacular que Haraway toma de empréstimo da mitologia grega (*khthôn*, terra) e associa a um tipo de aranha

comum nas *Redwoods* da Califórnia (vegetação próxima de onde ela mora), designado como *Pimoa Chulhu*. Em suas confabulações, Haraway associa *Chtulu* com o pensamento tentacular, que adquire um sentido relacional, como no ato de tecer teias, de conectar pontos através de linhas... Através desses arranjos, ela vê possibilidades de se superar impasses, re(con)figurar uma multiplicidade de arranjos possíveis.

Outros, como Latour (2014) e Tsing (2015), apesar de sinalizarem limitações, se engajam num uso crítico do conceito, por seu potencial em derrubar as paredes que cartesianamente separam natureza e cultura. Mesmo na gama de gato de Haraway, temos que lidar com essas novas configurações, esticar até o limite essas linhas que nos possibilitam re-articular o jogo face aos novos desafios postos. "Ficar com o problema" inclui explorar suas dobras e fissuras, descobrir modos de coexistir face ao imponderável, confabular novas histórias e novos jogos, em tabuleiros cada vez mais complexos, fios mais emaranhados e desconfortos cada vez mais vertiginosos.

Nossa revista propõe olhar mais fundo a esta catástrofe anunciada, explorar suas texturas, seus rastros de fuligem. Começamos com duas entrevistas que conversam entre si: a primeira é com a Katie King. Entre vida e obra, entre as lições que aprendeu com Gregory Bateson e seus jogos de cama de gato com sua orientadora Donna Haraway, a autora nos apresenta algumas considerações sobre seus teares com e sem fios, numa sensibilidade intercontextual entre tecnologias, que nunca perde de vista o jogo e o brincar como estratégia de comunicação. Esta segunda entrevista tem uma abordagem experimental, de jogo, em torno de palavras-chave que as autoras Caren Kaplan e a Patricia Zimmermann pincelam para falar das imagens de drones de cidades vazias durante o breve período de *lockdown* (completo ou parcial) que esvaziou grandes centros urbanos do mundo em 2020 com a primeira onda da pandemia de Covid-19. Elas tratam essas filmagens de drone como gênero cinematográfico e discorrem sobre a melancolia que essas imagens representam. Mais uma vez, elas escolheram ficar com o problema. Não no sentido de que se possa escolher o vírus, mas que uma vez que a pandemia se torna uma realidade, ela passa a ser nosso problema, e nos cabe agir, pensar, refletir esse cenário melancólico, e entender o que podemos aprender com seus rastros, com sua semiose.

Dos drones seguimos a pensar como esses aparatos podem suscitar novas imagens que desloquem o Homem Vitruviano do centro do universo. Com "A semiótica das relações entre humanos e robôs", nos

questionamos em que medida é possível se pensar as "ciborgues" de hoje (será que falamos do futuro?) nas tentativas de se articular a relação entre as mulheres e a Inteligência Artificial. Ao deslocar a semântica dos ciborgues da Guerra Fria para algo que extravasa o protótipo do herói desbravador, talvez possamos criar novos enredos para os impasses de um mundo que nos fornece fortes sinais de desgaste, um mundo onde a alta tecnologia e a ruína dominam a cena.

Tomamos como ponto de partida para nos aproximar do conceito de Antropoceno através das ruínas. Da ruína ao mundo, da lama ao caos, partimos já dos escombros tecnológicos, que amarram bem a relação entre o arcaico e o tecnológico com o texto "Das ruínas do visível: políticas implicadas na relação com as imagens na era dos *big data*", de Fernanda de Souza Oliveira, Claudio de Melo Filho e Cesar Augusto Baio Santos. Continuamos seguindo os rastros das ruínas com "Dez notas sobre as ruínas do Antropoceno: uma busca por um solo comum entre diversos campos do saber", um artigo escrito por várias mãos: Salvador Schavelzon, Marina Guzzo, Teresa Maria Siewerdt, Emanuel Fonseca Lima, Fábio Tremonte e Priscila Luz Gontijo Soares, num ensaio transversal que busca por um solo comum de coexistência entre formas de produção de conhecimento.

Os desdobramentos semióticos do Antropoceno suscitam narrativas mirabolantes, cujo olhar vagueia por abismos de luz entrecortados por grossas camadas de névoa que não nos permitem ver com nitidez. Percorremos os subterrâneos do ser e da cultura para buscar um entendimento do que fazer com este "ponto de não retorno" do Antropoceno com o texto "O Antropoceno é uma outra Coisa/Outra coisa" de Adriano Messias. São convocados intercessores da literatura de Borges, como Quixote diante de um corpo do qual tirara a vida, em"'No Antropoceno, o homem morto pelo Quixote nos fixa o seu olhar", de Vinicius Prates. O Antropoceno faz invertera relação de interioridade/exterioridade entre natureza e cultura. A natureza se volta para dentro, e a cultura para fora. A cultura põe suas garras para fora e revela a predominância de um signo de morte.

Em "Os avestruzes epistemológicos de cérebro antipopperiano e o drama político-econômico do Antropoceno" de Gustavo Rick Amaral, o Antropoceno é posto como um marco histórico que afigura o declínio do modelo Antropocêntrico, que está no cerne do Modernismo. Ele trata da falência de uma visão iluminista de racionalidade e defende modelos de racionalidade menos idealizados, mais descritivos (portanto menos normativos) com base em evidências fornecidas pelas ciências cognitivas e

pela psicologia experimental. Em "Waman Poma de Ayala, um autor indígena do século XVII: questionando antropocentrismos no Colonialoceno" de Ana Gretel Echazú Böschemeier, Rocío Quispe-Agnoli e Lucrecia Greco, Waman Poma planteia a possibilidade de habitar mundos fora do *cogito* cartesiano, por outra chave do pensar que não a lógica Colonial. Encerro este ponto com uma discussão-chave sobre a nova época que se inaugura com a combinação entre natureza e inteligência artificial. Em "Mesoceno: Antropoceno e a Era dos Meios", Rodrigo Petronio revisa os conceitos de Antropoceno e Mesoceno, e trata dessa nova etapa que se abre com o fim do Holoceno, tratando a vida (bíos) como algo que de desconecta da velha dicotomia entre orgânico e inorgânico. Também as conexões dos seres vivos são repensadas aqui, não mais a partir de qualidades e atributos, mas a partir dos graus de mediações que estes desempenham entre si e com o mundo.

No extradossiê, trazemos também "O conceito de 'virtual': de Bergson a Deleuze, de Deleuze a Lévy" de Marcos Aurelio Marques e Ana Maria Di Grado Hessel, que explora o conceito de virtual em Bergson, Deleuze e Pierre Lévy. A saber, como a subjetividade humana é constantemente deslocada, e implicadas pelas relações entre humanos e não humanos, mediadas pela ideia do virtual. Seguimos também com um diálogo reflexivo, "Why sentiments can be logical" por Vincent Colapietro e Winfried Nöth, editada por Guilherme Cestari e Levy Bittencourt. Aqui discutimos em que medida podemos dizer que sentimentos possam ser lógicos a luz da semiótica de Charles Sanders Peirce. Por mais contraditória que possa soar a ideia de "sentimentos lógicos", os autores buscam elos entre as teorias cognitivas e da emoção. Entendemos que estes temas sejam colaterais ao eixo do dossiê, com temas que são recorrentes no corpo dos textos, dos quais destacamos as relações humanas e mediadas pelo virtual, a lógica como presumida e apressadamente sendo vista como situada no vértice oposto ao das emoções, seguindo à risca os manuais de etiqueta do Descartes...

Concluímos com duas resenhas de livros que acrescentam ainda algumas camadas para os contextos de crise do antropocentrismo, com a resenha de *What's left of human nature?* de Maria Kronfeldner, por Isabel Jungk. Para Kronfeldner, "natureza humana" implica em entender o humano a partir de seus atributos, enquanto por "natureza humana" trata-se de entender o que significa reflexiva e analiticamente ter uma natureza. Se estamos tratando de rupturas no binômio *naturezacultura*, cabe uma reflexão sobre a natureza e como a ciência vem interpretando este termo.

Fechamos com a resenha de *Philosophical Posthumanism*, de Francesca Ferrando, por Matheus Passavante Amaral. O livro trata de quem somos, para onde vamos e o que nos tornaremos. O Pós-humanismo abraça o tempo do agora. Assim somos instigados a passear pelos últimos avanços onto-epistemológicos, científicos e biotecnológicos que vão moldar e re-colocar a problemática do humano.

Terminar em chave pós-humana não é uma definição de um porvir, mas aponta alternativas para impasses dessa crise do Antropos, ou de um humanismo cansado que já deu inúmeros sinais de desgaste, e que precisa de traquejo, de saídas. Terminar em chave pós-humana é um pensamento inacabado, em reticências, mas que pretende se estender como uma ponte sobre águas turbulentas, tentar servir como palavra-foguete, que se impele ao futuro, mas não sem vertigem: vamos com o problema e em busca de novas conexões.

Referências

BRAIDOTTI, Rosi. *The posthuman*. Cambridge: Polity Press, 2013.

CLIFFORD, James; MARCUS, George E. *Writing culture*: the poetics and politics of Ethnography. Berkeley, CA: University of California Press, 1986.

DANOWSKI, Débora; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2014. *Há mundo por vir?* Ensaio sobre os medos e os fins. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie, Instituto Socioambiental.

FOUCAULT, Michel. *The order of things*: An archaeology of the human sciences. London: Routledge, 2001 [1966].

GRAY, Ros; SHEIKH, Shela. The wretched Earth. *Third Text*, v. 32, n. 2-3, p. 163-175, 2018.

HARAWAY, Donna. *Staying with the trouble*: making kin in the Chthulucene. Durham, NA: Duke University Press, 2016.

KING Katie. *Media in transcontextual tangles*: why it matters. West Lafayette: Berlin Memorial Lecture Purdue University, 2014.

LAST, Angela. We are the World? Anthropocene Cultural Production between Geopoetics and Geopolitics. *Sage Journal: Theory, Culture & Society*, v. 34, n. 2-3, p. 147-168, 2017.

NODARI, Alexandre. O extraterrestre e o extra-humano: notas sobre "a revolta kósmica da criatura contra o criador". *Landa*, v. 1, n. 2, p. 251-272, 2013. Disponível em: revistalanda.ufsc.br/PDFs/ed2/Alexandre%20Nodari.pdf. Acesso em: 17 jan. 2022.

TSING, Anna Lowenhaupt. *The mushroom at the end of the world*: on the possibility of life in capitalist ruins. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.

ENTREVISTAS

KING, Katie. Entrevista concedida a Marina Costin Fuser. *TECCOGS* – Revista Digital de Tecnologias Cognitivas, n. 24, jul./dez. 2021, p. 15-26.

Recebido em: 12 jul. 2021
Aprovado em: 1 ago. 2021

dx.doi.org/10.23925/1984-3585.2021i24p15-26

Lincensed under CC BY 4.0

Dançando entre mundos: uma entrevista com Katie King

Dancing amid worlds: an interview with Katie King

Por/By Marina Costin Fuser[1]

Katie King is a prominent scholar and a former Professor in the field of Women's Studies at the University of Maryland. She received her PhD in History of Consciousness at the University of California, Santa Cruz, advised by Donna Haraway, who also had the privilege of studying with Gregory Bateson, who is highly influential to her work. She has published "Theory in its Feminist Travels: Conversations in US Women's Movements" (1994) and "Networked Reenactments: Stories Transdisciplinary Knowledges Tell" (2011), besides several articles on "Feminism and Writing Technologies: Teaching Queerish Travels through Maps, Territories, and Pattern" (1994), and multiple transdisciplinary contributions to the fields of Critical theory, Feminist Theory, Media and Communications, Technoscience Studies, Cyberculture, and Cultural Studies. In "Women in the Web" (2003) she states that:

Katie King é uma pesquisadora proeminente e professora aposentada na área de estudos de gênero na Universidade de Maryland. Ela recebeu seu doutorado em História da Consciência na Universidade da Califórnia, Santa Cruz, orientada por Donna Haraway, onde também teve o privilégio de estudar com Gregory Bateson, que é altamente influente em seu trabalho. Publicou os Theory in its Feminist Travels: Conversations in US Women's Movements' (1994) e 'Networked Reenactments: Stories Transdisciplinary Knowledges Tell' (2011), além de vários artigos como 'Feminism and Writing Technologies: Teaching Queerish Travels through Maps, Territories, and Pattern'. (1994) e múltiplas contribuições transdisciplinares para os campos da teoria crítica, Teoria Feminista , Mídia e Comunicações, Estudos de Tecnociência, Cibercultura e Estudos Culturais. Em "Women in the Web" (2003), ela afirma que:

1 Marina Costin Fuser é cientista social, doutora em cinema e estudos de gênero em Sussex (CAPES), com doutorado-sanduíche em Berkeley. Atualmente faz pós-doutorado no IEA-USP sobre tecnologias de aprendizagem e em tecnologias da inteligência sobre a semiótica de robôs feministas no TIDD/PUC-SP. Dentre suas pesquisas, se destacam: um estudo acerca da emancipação da mulher em Simone de Beauvoir, mulheres no teatro político de Hilda Hilst, e o nomadismo no cinema de Trinh T. Minh-ha. Em Sussex, lecionou no campo de estudos culturais. Publicou os livros Palavras que Dançam à Beira de um Abismo: Mulher na dramaturgia de Hilda Hilst (EDUC) e co-editou Mulheres Atrás das Câmeras: As Cineastas Brasileiras de 1930 a 2018 (Estação Liberdade). ORCID: orcid.org/my-orcid?orcid=0000-0003-0931-0673. E-mail: marinacfuser@hotmail.com.

> The field of feminism and writing technologies includes histories of specific technologies, such as Internet, satellite TV, and other interpenetrating communications infrastructures, printing, xeroxing, and other forms of reproduction; computers, book wheels, codex, and other linking device; alphabets, chirographs, sound and video recording, and other forms of inscription; pencils, typewriters, and other marking implements; paper, screen, and other surfaces of display, epic poetry, telenovelas, and other formalizes oralities; pictographs, websites, and other artifacts of visual culture. (KING, 2003, p. 304)

These technologies are studied through specific methods that draw on feminist theory in order to think critically about the power relations involved in these processes. King has a very particular use of the word "speculation". This word often raises suspicions, specially by pragmatists, who are looking for precise market prediction and concrete action plans. She is highly drawn on creative ways of imagining different paths and combinations, opening the mind for other possibilities which have not been tried or fully developed yet.

> O campo do feminismo e das tecnologias da escrita envolve histórias de tecnologias específicas, como a internet, a televisão via satélite e outras infraestruturas de comunicação interpenetrantes; impressão, fotocópias e outras formas de reprodução; computadores, rodas de livro, códice e outros dispositivos de ligação; alfabetos, quirógrafos, gravação de som e vídeo e outras formas de inscrição; lápis, máquinas de escrever e outros instrumentos de marcação; papel, tela e outras superfícies de exibição, poesia épica, telenovelas e outras oralidades formalizadas; pictogramas, sites eletrônicos e outros artefatos da cultura visual. (KING, 2003, p. 304, tradução nossa)

Essas tecnologias são estudadas por meio de métodos específicos que partem da teoria feminista para pensar criticamente sobre as relações de poder envolvidas nesses processos. King tem um uso particular do método especulativo para pensar em processos de construção de mundos. A palavra "especulativo" costuma levantar suspeitas, especialmente por parte dos pragmáticos que buscam previsões de mercado precisas e planos de ação concretos. Ela se interessa por maneiras criativas de imaginar diferentes caminhos e combinações, abrindo a mente para possibilidades que ainda não foram experimentadas ou desenvolvidas até o final.

In the introduction of her book *Networked Reenactments: Stories Transdisciplinary Knowledge Tell*, she explores the TV show "Leonardo's Dream Machines" (2003) that set into play reenactments in the endeavor of building some of Leonardo da Vinci's models. At one level, this introduction is emblematic because Leonardo was both an artist and a scientist who used his artistic imagination to create new technologies, some with success and some with interesting failures that the TV show explores and attempts to "fix". But on a rather personal level, this introduction may be curious to the readers in São Paulo because just before the pandemic outbreak, there was an exhibition with models built from Leonardo's sketches in "Leonardo da Vinci: 500 Years of a Genius" at MIS Experience, a museum in the city of São Paulo. These models gave an embodied perspective to Leonardo's speculations, which brought texture, tactility, movement and visual aids to read Katie King's work, in which she tackles speculation, experimentation, as well as thinking though different connections.

Na introdução do seu livro *Networked Reenactments: Stories Transdisciplinary Knowledges Tell* (2011), ela explora o programa de TV "Leonardo's Dream Machines" que coloca em cena reconstituições no esforço de construir alguns dos modelos de Leonardo da Vinci. Em certa medida, esta introdução é emblemática porque Leonardo é um artista e um cientista, que usa sua imaginação artística para criar novas tecnologias, algumas com sucesso e outras com fracassos interessantes que o programa televisivo explora e tenta "consertar". Mas, em um nível bastante interpessoal, esta introdução pode ser curiosa para os leitores de São Paulo, pois pouco antes da eclosão da pandemia, houve uma exposição com maquetes construídas a partir de esquetes de Leonardo em "Leonardo da Vinci: 500 anos de um gênio" no MIS Experience, museu na cidade de São Paulo. Esses modelos deram uma perspectiva materializada às especulações de Leonardo, que trouxeram textura, tato, movimento e recursos visuais para a leitura da obra de Katie King, na qual aborda a especulação, a experimentação, o pensamento através de diferentes conexões.

I have approached Katie King through social media mainly because I was intrigued by Donna Haraway's approach on women's studies and began to look for possible connections that leaned towards the same direction. Katie King was a big discovery for me because she is able to connect points that are unexpected in conventional academic scholarship, such as challenging the "natureculture" divide, and thinking with feminism on technoscience, writing technologies and digital culture, queer and lesbian studies, and Colonialism, Globalism, Media Ecologies, Productive Agencies, Reenactment, taken to a very carefully knitted way of worldings, while she plays with words and meanings, in a rigorous, and sharp methodology, which still leaves room for imagination, and to think with her readers. We are very privileged to have this interview with King, which was originally fragmented but then assembled together.

Minha aproximação a Katie King se deu por meio de redes sociais, uma vez que fiquei intrigada com a abordagem de Donna Haraway sobre os estudos das mulheres e comecei a procurar possíveis conexões que tendiam na mesma direção. Katie King foi uma grande descoberta, porque ela é capaz de conectar pontos que não são esperados na perspectiva acadêmica convencional, como desafiar a divisão "naturezacultura" e pensar com o feminismo na tecnociência, tecnologias de escrita e cultura digital, estudos queer, lésbicos e pós-coloniais, globalismo, ecologias de mídia, agências produtivas, reencenação, processos de construção de mundos muito bem entrelaçados, enquanto ela brinca com palavras e significados, em uma metodologia rigorosa e apurada, que abre espaço para a imaginação e para pensar com seus leitores. Temos o privilégio de ter essa entrevista com King, que foi fragmentada e depois disposta neste arranjo em versões de língua inglesa e portuguesa.

Marina Fuser (M.F.): *The Brazilian anthropologist Eduardo Viveiros de Castro (1996) learned from Amerindian cosmologies the stakes of "perspectivism", a means of looking as if they were someone else, which could be a person, an animal, a plant, an object, hence contesting the binary between nature and culture. The displacement of perspective that Viveiros de Castro's concept implies is taken to multiplicity with the ideas of telescoping and cascading, scopes and scales (like on Google Earth), assembling a multiperspectivism, in simultaneous layers and grains of detail. What are some tactics of multiplying points of view and perception in regards to social medias and the current polarizations? What is the role played by current writing technologies across multiple platforms in the pandemics? In what ways and to what extent has our communication changed since the beginning of the pandemics?*

Marina Fuser (M.F.): *O antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro (1996) aprendeu com as cosmologias ameríndias o que está em jogo no "perspectivismo", uma forma de olhar como se fosse outra pessoa, que poderia ser uma pessoa, um animal, uma planta, um objeto, contestando assim o binário entre natureza e cultura. O deslocamento de perspectiva que o conceito de Viveiros de Castro implica é levado à multiplicidade com as ideias de telescopagem e cascata, escopos e escalas (como no Google Earth), montando um multiperspectivismo, em camadas e grãos de detalhes simultâneos. Quais são algumas táticas de multiplicação de pontos de vista e percepções a respeito das mídias sociais e das polarizações atuais? O que diria que é o papel desempenhado pelas tecnologias de escrita atuais em várias plataformas nas pandemias?*

Katie King (K.K.): I've become attached to my iPad during the pandemic, hardly ever using my laptop. To write to you I'm using Microsoft Word for iPad for the first time, just downloaded it, exploring. What spoke to me from your questions in immediacy was this wondering about these pandemic platforms; in at least one of the ways, via Facebook, you and I are sharing life right now. It speaks to me also of multiplying points of view and perceptions. Of resisting and falling into polarizations. Of making refuge across spaces and times simultaneous and asynchronous in the corrupted necessities of Facebook, of living without innocence. Let's see what this Word for iPad can do for sharing now.

Katie King (K.K.): Eu me apeguei ao meu iPad durante a pandemia, quase nunca usando meu laptop. Para escrever para você, estou usando o iPad pela primeira vez, acabei de baixá-lo, estou explorando. O que me falou a partir de suas perguntas imediatas foi este questionamento sobre essas plataformas pandêmicas; em pelo menos uma das maneiras, via Facebook, você e eu estamos compartilhando vida agora. Também me fala em multiplicar pontos de vista e percepções. De resistir e cair em polarizações. De se refugiar em espaços e tempos simultâneos e assíncronos nas necessidades corruptas do Facebook, de viver sem inocência. Vamos ver o que o iPad pode fazer pelo compartilhamento agora.

M.F.: *I liked the figuration of a cat's cradle that you borrowed from Donna Haraway (1994) and played with, a game of relaying patterns passing the string from hand to hand with multiple twists and repatterning, which stands for scholarship, with their passages from hand to hand, their tangles, their possibilities of reconfiguration. It is quite clear to me why Donna Haraway said that you are "such a good partner in worlding". It is through the strings that connect people, objects, technologies, thoughts, and materialized thoughts that we come into being, into complex beings. You also write about strings as writing technologies employed by the Inkas, who used to write through knots ("khipo"). I'm now thinking of Ariadne's thread in a rhizomatic web, which is very hard to follow. Could you please elaborate on how your work connects with string theory?*

M.F.: *Gostei da figuração da cama de gato que você emprestou de Donna Haraway (1994) e jogou com, um jogo de retransmissão de padrões passando a corda de uma mão para outra com múltiplas torções e repadronizações que implica na transmissão de conhecimento, com suas passagens de mão a mão, seus emaranhados, suas possibilidades de reconfiguração. É muito claro para mim porque Donna Haraway disse que você é "uma ótima parceira em construir mundos." É através dos fios que conectam pessoas, objetos, tecnologias, pensamentos e pensamentos materializados que passamos a existir, enquanto seres complexos. Você também escreve sobre fios como tecnologias de escrita empregadas pelos Incas, que costumavam escrever por meio de nós ("khipo"). Agora estou pensando no fio de Ariadne em uma teia rizomática, que é muito difícil de acompanhar. Você poderia explicar como seu trabalho se conecta com a teoria das cordas?*

K.K.: I admit that right now I'm finding it hard to string together words. Not all the reasons are clear to me at all. Once, earlier in my life, I had an extended period of loss of faith in words. I was in the middle of multiple traumas, my own and others, hanging onto staying alive myself in my own eating disorder while saving another from cutting episodes and suicide attempts. My anxiety took the form of fear of book stores, I couldn't walk near them, shaking all over.

K.K.: Admito que agora estou achando difícil juntar as palavras. Nem todas as razões estão claras para mim. Certa vez, no início da minha vida, tive um longo período de perda de fé nas palavras. Eu estava no meio de múltiplos traumas, meus e de outros, tentando me manter viva em meu próprio distúrbio alimentar enquanto salvava outra pessoa de episódios de automutilação e tentativas de suicídio. Minha ansiedade assumiu a forma de medo das livrarias, eu não conseguia andar perto delas, tremendo.

Now I'm in retirement, recovering with delight from professional worries, anxiety much muted and reasonable, and I find myself reveling in low stimulation. Words seem to require a kind of belief in a limited rationality I have found wanting. Making strings is now my most profound activity, most meaningful without necessary reference to words. I had thought that in retirement I would write a lot, with three books in mind. I did library research, reached out to folks for thinking buddies, and none of that hooked me in.

Instead, spinning and weaving took me up. I like the mediated sociability of my fiber Facebook groups, present and kindly. And my delight in *khipu* knowledges has been altered as I learned of the predatory sexual activities of the *khipu* scholar I admired. I haven't yet quite recovered from this knowledge, haven't figured out how it fits into the string theories I care about.

So, I've retreated into making strings and things during pandemic sheltering, my very privileged position as a retired white person in California making it oddly safe, oddly lovely, in the midst of the great difficulties of so many. But then I grew up in colonial privilege in post-war Japan, Cold War Turkey, Vietnam-inflected Thailand, the US military, white supremacy cultures. So that safety dependent on the emiseration of others in is only too familiar. What this calls for from me I am letting my life speak and I am trying to listen.

Agora estou aposentada, me recuperando com prazer das preocupações profissionais, ansiedade muito silenciosa e razoável, e me encontro me deleitando com o baixo estímulo. As palavras parecem exigir um tipo de crença em uma racionalidade limitada que considero insuficiente. Trabalhar com fios é agora minha atividade mais profunda, mais significativa sem a referência necessária das palavras. Imaginava que na aposentadoria escreveria muito, com três livros já planejados. Eu fiz pesquisas na biblioteca, procurei pessoas como amigos pensantes, e nada disso me fisgou.

Por outro lado, girar e tecer me levaram para cima. Gosto da sociabilidade mediada dos meus grupos do Facebook sobre fibra, presentes e acolhedores. E meu prazer nos conhecimentos khipu foi alterado quando soube das atividades sexuais predatórias do estudioso khipu que eu tanto admirava. Eu ainda não me recuperei totalmente do impacto dessa informação, não descobri como ele se encaixa nas teorias de cordas que me interessam.

Então, eu me retirei para tecer fios e outras coisas durante a quarentena. Minha posição privilegiada como uma pessoa branca aposentada na Califórnia torna-me estranhamente segura, estranhamente adorável, em meio às grandes dificuldades de tantos. Eu cresci com o privilégio colonial no Japão do pós-guerra, na Turquia da Guerra Fria, na Tailândia influenciada pelo Vietnã, nas forças armadas dos EUA, culturas de supremacia branca. De modo que a segurança dependente da emiseração de outros é um lugar-comum. O que isso exige de mim, estou deixando minha vida falar e estou tentando ouvir.

M.F.: *Many terms that you use in your work, such as "khipo strings", "links", "connections", "cat's cradle", "networks", and the way you gather your thoughts with other feminist and cultural theorists make me think of your writing as a way of knitting and worlding. I couldn't help but notice in your social media that knitting is something that you enjoy doing. Would you say there's a connection between your writing and your knitting?*

K.K: When I learned to write I tried to write in thread on fabric. When my mother tied to sleep in on the weekend, I'd get up early and wake her to thread my needle. My grandmother taught me to knit around the same time, but all I could do by myself was cast on! Many needles covered in yarn!

When I went to college, I learned that the word "text", for what we read, is related to the word "texture", as something touched and woven together. Structuralism was in the academic air, and I loved breathing in the transdisciplines and kinds of science fictions enabled by the talking words of structuralist anthropology as kin to literatures.

M.F.: *Muitas palavras que você usa em seu trabalho, como "cordas khipo", "links", "conexões", "cama de gato", "redes", bem como a maneira como você reúne seus pensamentos com outras feministas e teóricas culturais, me fazem pensar em sua escrita como uma forma de tricotar e mundo. Não pude deixar de notar nas suas redes sociais que tricô é algo que você gosta de fazer. Você diria que há uma conexão entre sua escrita e seu tricô?*

K.K.: Quando aprendi a escrever, tentei escrever com linha no tecido. Quando minha mãe ia dormir até tarde no fim de semana, eu levantava cedo e a acordava para enfiar a linha na minha agulha. Minha avó me ensinou a tricotar na mesma época, mas tudo que eu podia fazer sozinha era escalar! Muitas agulhas cobertas de fios!

Quando fui para a faculdade, aprendi que a palavra "texto", para o que lemos, está relacionada à palavra "textura", como algo tocado e tecido junto. O estruturalismo estava no ar acadêmico e eu adorava respirar a transdisciplinaridade e tipos de ficção científica possibilitados pelas palavras faladas da antropologia estruturalista como parentesco com as literaturas.

After I finished my re-enactments book, I got to go to Sweden, and loved staying in a reconstructed set of buildings next door to a living history site. The first time it was the middle of winter and the site was mostly attended by caretakers, but one woman took the time to show me around, and we got talking about knitting and embroidery, and she told me about the social media site Ravelry.com. Every time I returned to stay next to the museum it had acquired more textile and fiber artifacts and work. And I got to meet at the university people combining electronics, social media, clothing, and fabric, in new institutional arrangements.

My teaching was altered by all this. These activities of making enlivened my feelings and love and scholarly interest in writing technologies, as did longings for play, playing, recreating, as learning, and living well.

Now I revel in all this in retirement. And during the pandemic I have played in this way. I only wish everyone could...

Depois de terminar meu livro de reconstituições, fui para a Suécia e adorei viver em um conjunto reconstruído de edifícios ao lado de um local de história viva. A primeira vez foi no meio do inverno e o local era mais frequentado por zeladores, mas uma mulher se deu ao trabalho de me mostrar o local e ficamos conversando sobre tricô e bordado, e ela me contou sobre o site de rede social Ravelry.com. Cada vez que voltei para contemplar o museu, ele havia adquirido mais artefatos, trabalhos têxteis e de fibra. E pude conhecer na universidade pessoas que combinam eletrônica, redes sociais, roupas e tecidos em novos arranjos institucionais.

Minhas práticas de ensino foram tocadas por tudo isso. Esses afazeres práticos avivaram meus sentimentos, amor e interesse acadêmico por tecnologias de escrita, assim como anseios por brincar, recriar, aprender e viver bem.

Agora eu me deleito com tudo isso na aposentadoria. E durante a pandemia, joguei dessa forma. Eu só queria que todos pudessem fazer o mesmo...

M.F.: *Among your multiple references, the theories of two Chicanas come into play: Chela Sandoval, Gloria Anzaldúa, and their fabulous works on bridges, borders, and crossings. The border that the mestiza crosses includes, but goes beyond, the patrolled physicality of the US borders with Mexico. It constitutes a space in between languages, cultures, thought processes, skins, and inner battles. It can be a place of pain, but it's potentially a place of allegiances. When you write about gatherings among transcontextual habitats in your article on "Bard's Entanglements and Transcontextual Habitats" (2016), would you say you are performing the act of bridging?*

M.F.: *Entre suas múltiplas referências, entram em jogo as teorias de duas Chicanas: Chela Sandoval (2000), Gloria Anzaldúa (1981) e seus fabulosos trabalhos sobre pontes, fronteiras e cruzamentos. A fronteira que a mestiça atravessa inclui, mas vai além da fisicalidade patrulhada das fronteiras dos Estados Unidos com o México. Constitui um espaço entre línguas, culturas, processos de pensamento, peles e batalhas internas. Pode ser um lugar de dor, mas é potencialmente um lugar de lealdade. Quando você escreve sobre encontros entre habitats transcontextuais em seu artigo "Barad's Entanglements and Transcontextual Habitats" (2016), você diria que está realizando o ato de construir uma ponte?*

K.K.: I just received an email referring to this article too, a kind person who says, "I thank you for the encounter with Bateson through your work." I'm eating some figs while writing. I'm taken with the requirement figs have to incorporate and digest fig wasps in order to bear fruit.

These are just some of many transcontextual habitats I inhabit momentarily. Bridging is involved for sure, but I'm not the agent making these happen, I'm pulled about among all these goings on, thankfully.

K.K.: Acabo de receber um e-mail referindo-se a este artigo também, uma pessoa simpática que diz: "Agradeço o encontro com Bateson por meio do seu trabalho." Estou comendo figos enquanto escrevo. Estou surpresa com o requisito que os figos têm de incorporar e digerir vespas de figo para dar frutos.

Estes são apenas alguns dos muitos habitats transcontextuais que habito momentaneamente. Construir pontes com certeza tem a ver com isso, mas eu não sou o agente que faz isso acontecer, felizmente me interesso por todos esses acontecimentos.

And it is true that allegiances need nurturing, and that acts of individual care and intention play parts, yet inhabiting transcontextual habitats is less about such and more about dancing amid worlds with less control possible, with participating in what is happening, barely perceptively, on the edge. Both Sandoval (2000) and Anzaldúa (1981) speak to this kind of nonpersonal intention, dredged up for consciousness, but not located there.

Bateson wondered how to communicate this nonconscious intention, too. How to live with it, not driving action, yet not shirking accountabilities. Individual and collective are not binaries, companion words with many others trying so hard to keep worlds happening well, or let worlds compost for yet to be being.

And fictions of individual agency are pivotal here paradoxically because they move actions along, keep things sifting and changing, give us courage, open up moral longings, work with hopelessness, and keep us pushing each other about.

These are all bits in bridging perhaps...

E é verdade que lealdades precisam ser nutridas, e que ações que envolvam o cuidado e a intencionalidade numa acepção individual desempenham papéis, ainda que viver em habitats transcontextuais fale menos disso, e mais sobre dançar em meio a mundos com menos controle possível, de tomar parte nos acontecimentos, apenas perceptivelmente, na borda. Tanto Sandoval quanto Anzaldua falam desse tipo de intenção não pessoal, drenada para a consciência, mas não localizada ali.

Bateson se perguntou como também comunicar essa intenção inconsciente. Como conviver com isso, sem impulsionar a ação, mas sem fugir das responsabilidades. Individual e coletivo não são binários, palavras que acompanham tantos outros que tentam a duras custas manter os mundos acontecendo, ou deixar que os mundos se decomponham para que todavia não existam.

E as ficções de agência individual são centrais aqui, paradoxalmente, porque movem as ações, mantêm as coisas peneiradas e mudando, nos dão coragem, abrem anseios morais, trabalham sem esperança e nos mantêm empurrando uns aos outros.

Tudo isso são partes da ponte, talvez...

References | Referências

KING, Katie. Women in the web. In: BOUSQUET, Marc; WILLS, Katherine (orgs.). *The politics of information*: the electronic mediation of social change. Stanford, CA: Alt-X Press, 2003, p. 303-314.

KAPLAN, Caren; ZIMMERMANN, Patricia R. Drones de coronavírus como um gênero cinematográfico: espetáculos de distância e melancolia. *TECCOGS* – Revista Digital de Tecnologias Cognitivas, n. 24, jul./dez. 2021, p. 27-39. Tradução de Marina Costin Fuser.

Recebido em: 6 ago. 2021
Aprovado em: 21 ago. 2021

dx.doi.org/10.23925/1984-3585.2021i24p27-39

Lincensed under CC BY 4.0

Drones de coronavírus como um gênero cinematográfico: espetáculos de distância e melancolia[1]

Caren Kaplan[2]

Patricia R. Zimmermann[3]

Tradução de Marina Costin Fuser[4]

Durante março e início de abril de 2020, na medida em que a Covid-19 circulava pelo mundo, imagens de cidades surpreendentemente vazias passaram a pipocar nas redes sociais e postadas no YouTube. As imagens, produzidas em geral por operadores de drones profissionais ou amadores, foram apresentadas de maneira tão semelhante que sugere que um gênero cinematográfico específico possa estar surgindo.

Quando o curador do Hallwalls, Edmund Cardoni, postou imagens de drones de Buffalo, em Nova York, que na época se tornava o segundo ponto de acesso do coronavírus no estado de Nova York, uma conversa que começou no Facebook gerou esta entre-

1 Publicado original em 30 abr. 2020. Disponível em: filmquarterly.org/2020/04/30/coronavirus-drone-genres-spectacles-of-distance-and-melancholia. Acesso em: 6 ago. 2021.

2 Caren Kaplan é professora de Estudos Americanos e Estudos Culturais na Universidade da Califórnia Davis, onde também integra o Humanities Innovation Lab, a Mellon Research Initiative in Digital Cultures, e é engajada com experimentos em Gamificação. É autora de diversos livros e publicações na área de estudos culturais, estudos de gênero, estudos audiovisuais e comunicação.

3 Patricia R. Zimmermann é professora de Screen Studies (Audiovisual) no Ithaca College, em Nova York. Ela integrou a Shaw Foundation Professor of New Media in the School of Communication and Information na Nanyang Technological University em Singapura e a Ida Beam Professor of Cinema and Comparative Literature na Universidade de Iowa. Ela é autora de diversos libros e mais de 200 publicações na área de teoria fílmica, mídia e comunicação.

4 Marina Costin Fuser é cientista social, doutora em cinema e estudos de gênero em Sussex (CAPES), com doutorado-sanduíche em Berkeley. Atualmente faz pós-doutorado no IEA-USP sobre tecnologias de aprendizagem e em tecnologias da inteligência sobre a semiótica de robôs feministas no TIDD/PUC-SP. Dentre suas pesquisas, se destacam: um estudo acerca da emancipação da mulher em Simone de Beauvoir, mulheres no teatro político de Hilda Hilst, e o nomadismo no cinema de Trinh T. Minh-ha. Em Sussex, lecionou no campo de estudos culturais. Publicou os livros Palavras que Dançam à Beira de um Abismo: Mulher na dramaturgia de Hilda Hilst (EDUC) e co-editou Mulheres Atrás das Câmeras: As Cineastas Brasileiras de 1930 a 2018 (Estação Liberdade). ORCID: orcid.org/my-orcid?orcid=0000-0003-0931-0673. E-mail: marinacfuser@hotmail.com.

vista, publicada no *Quorum* da *Film Quarterly*. Patricia R. Zimmermann, que integra o conselho editorial da *Film Quarterly*, publicou novamente o vídeo e perguntou "a filmagem do drone do coronavírus é um novo gênero cinematográfico?" Caren Kaplan, que pesquisa imagens aéreas e militarismo, respondeu "Que interessante! O símbolo icônico da tecnologia à distância produz imagens de distanciamento social." Uma discussão animada se seguiu, levando B. Ruby Rich a convidá-las a desenvolver o diálogo no *Quorum* da *Film Quarterly*.

Não há pressa para se ingressar na indústria cultural do coronavírus antes que haja tempo suficiente para refletir de forma significativa sobre o que está acontecendo. Trata-se, portanto, de uma conversa exploratória, que acena para Raymond Williams no modelo de palavras-chave para ajudar a organizar esta investigação em filmagens de drones de coronavírus. Na medida em que o vírus se infiltra na paisagem midiática (*mediascape*), este diálogo tem o intuito de abrir um espaço para reflexões preliminares, um processo que se pretende iterativo e produtivo, em vez de fixo e conclusivo.

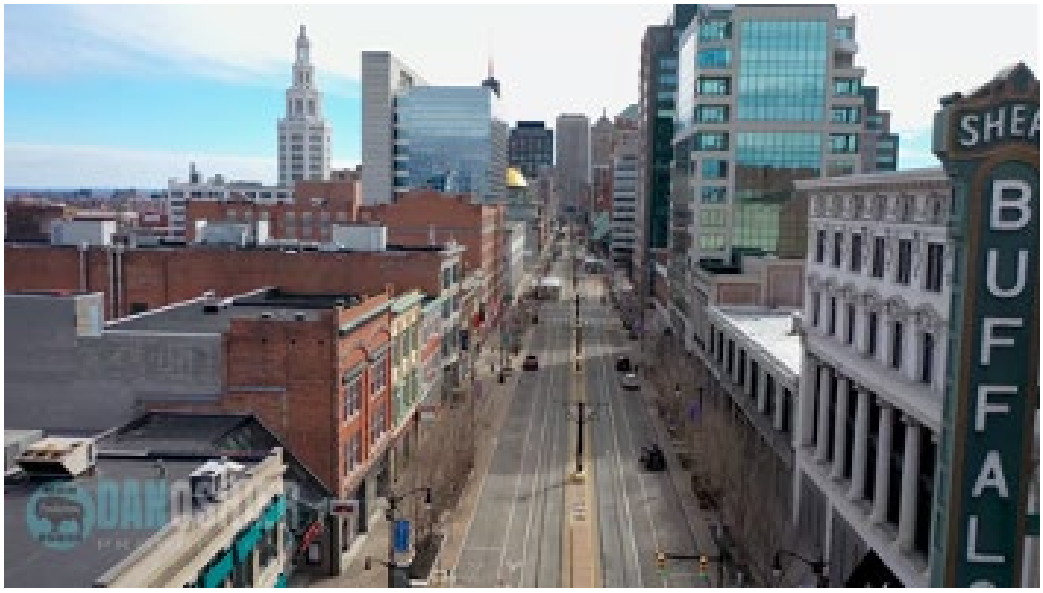

Figura 1. *Frame* do vídeo "COVID-19 | Drone Footage of Buffalo, NY in Coronavirus Lockdown", publicado pelo canal "Dan Oshier Productions". **Fonte:** Disponível em: youtube.com/watch?v=C-_fB7eaBOE. Acesso em: 6 ago. 2021.

Esta abordagem centrada na filmagem de drone é específica para a pandemia, mas também, de certo modo, diz respeito a outros contextos. Assim como o vírus emerge e circula por meio de condições materiais do neoliberalismo e da globalização, há continuidades históricas poderosas que requerem rastreamento, ligação e reconstituição substanciais para compreender seu léxico visual emergente. A rápida evolução do coronavírus, os desastres econômicos e de saúde pública em cascata que a pandemia desencadeou exigem novas maneiras de se pensar o trabalho crítico em telas e máquinas.

Palavras-chave

"Afetos"

Caren Kaplan: As filmagens de drone que recentemente vêm circulando de cidades vazias operam intensamente no sentido de suscitar uma nostalgia melancólica e obsessiva pelo que foi perdido.

Patricia Zimmerman: A resposta afetiva, e lúgubre, tem certo verniz de romantismo, disponível apenas aos privilegiados, com tempo para meditar sobre o vazio e deleitar-se.

C.K.: Com base num considerável arquivo cultural de imagens, intencionais ou acidentais, decorrentes de guerras, as imagens de drones pandêmicos não refletem tanto quanto produzem a divisão entre o agora e o porvir, entre o aqui e o ali, entre o nós e os outros etc.

P.Z.: Pesquisadores já escreveram sobre a ruína da pornografia, a elevação de um passado perdido e destruído. Parte desse material de drone tem ressonância na pornografia da ruína, só que desta vez no sentido de ruínas de cidades neoliberais, onde o movimento do capital global é interrompido.

C.K.: Esta paisagem lúgubre "estranha, porém conhecida", disfarça a prevalência das desigualdades do capitalismo tardio. Ruas e parques encontram-se assustadoramente vazios de pessoas "como nunca antes", mas algumas dessas mesmas pessoas podem estar sem teto, desempregadas, trabalhando em múltiplos empregos, sem seguro, preocupadas, tristes, perdidas.

Figura 2. *Frame* do vídeo "Coronavirus: Deserted Roads in Saudi Arabia's Holy City Mecca", publicado pelo canal "VOA News". **Fonte:** Disponível em: youtube.com/watch?v=mvTUSiir6JA. Acesso em: 6 ago. 2021.

Como essa predileção pela representação dramática das ruas vazias e as respostas afetivas que tais imagens suscitam dificulta que os privilegiados percebam os menos privilegiados?

P.Z.: Sim, para os desassistidos, para os profissionais de saúde e alimentos essenciais, para médicos e enfermeiras na linha de frente desta doença, os afetos não advém de assombros do passado, mas de uma raiva sentida no presente: equipamentos de proteção insuficientes, bem como ventiladores, leitos hospitalares, rastreamento de contato, testes.

"Cidades"

C.K.: A representação aérea quase sempre focou nas cidades – seja em vistas panorâmicas ou nas primeiras fotografias aéreas, tiradas em meados do século XIX por Felix Nadar e seu filho em balões acima de Paris e arredores.

Figura 3. *Frame* do vídeo ""Ghost Town: Flyovers of Cities on COVID-19 Lockdown", publicado pelo canal "VICE". **Fonte:** Disponível em: youtube.com/watch?v=3PttvhYl-V2Q. Acesso em: 6 ago. 2021.

P.Z.: Seguiu-se rapidamente: Boston, Budapeste, Cidade do Cabo, Delhi, Denver, Dubai, Hong Kong, Kuala Lumpur, Lagos, Lahore, Londres, Los Angeles, Milão, Mumbai, Nashville, Paris, Praga, Riade, São Francisco. Este vídeo mostra o quão vazias as cidades de Denver estão agora. Apesar de haver tomadas iniciais de drone de "vídeos caseiros", a maioria foi produzida por grandes agências de notícias como a BBC, o Channel News Asia, o New York Times, a Vice e o Washington Post.

C.K.: Se bem que antes, durante e depois da Primeira Guerra Mundial, a qualidade da fotografia aérea dependia da pureza do ar e dos climas áridos do Norte da África e do Oriente Médio. Foi lá que os militares coloniais desenvolveram o potencial dessa nova tecnologia como ferramenta de reconhecimento e seleção de alvos (com muita energia dispensada no policiamento colonial por meio do "controle aéreo").

Figura 4. *Frame* do vídeo "Incredible India: Before & After LOCKDOWN", publicado pelo canal "Karl Rock" **Fonte:** Disponível em: youtube.com/watch?v=UHAAdS08sto. Acesso em: 6 ago. 2021.

P.Z.: Os drones de coronavírus de hoje focam quase exclusivamente em paisagens urbanas em cidades de médio e grande porte, em detrimento de paisagens rurais ou pequenas cidades, exaltando os ambientes construídos e superconstruídos de pontes, estradas, arranha-céus. Ao som de música dançante de Bollywood, um vídeo de Nova Delhi com o título de "Índia Incrível: Antes e Depois do Lockdown", sugere uma transição entre um passado de contato e o futuro de ausência.

Figura 5. *Frame* de "A Propos de Nice – Jean Vigo (1930)", publicado no YouTube pelo canal "Public Domain Movies". Disponível em: youtube.com/watch?v=xQTf2f7G_Ak. Acesso em: 6 ago. 2021.

Figura 6. *Frame* de "Berlin: Symphony of a Great City (1927)", publicado no YouTube pelo canal "Craig Michael Davis". Disponível em: youtube.com/watch?v=Ywk6Deq-9FOQ. Acesso em: 6 ago. 2021.

C.K.: Ao longo das décadas de 1920 e 30, esses espaços rurais também ajudaram na transformação da Geodésia para a agricultura e indústrias como o petróleo, bem como para vilas e cidades.

P.Z.: Essas imagens remetem a um estilo de documentários de cidade que vem do modernismo do início do século XX, como "A Propósito de Nice" (Jean Vigo, 1930), "Berlim: Sinfonia de uma Grande Cidade" (Walter Ruttmann, 1927), "Um Homem com uma Câmera, 1929)", ou mesmo a cena de abertura do "Triunfo da Vontade" (Leni Riefenstahl, 1933)[5].

Figura 7. *Frame* de "Lockdown 21: Chennai corporation deploys drone to spray COVID-19 disinfectant", publicado pelo canal "Times of India". Disponível em: youtube.com/watch?v=6B3llVQGGAg. Acesso em: 6 ago. 2021.

5 Nota do editor: a esses filmes, pode-se acrescentar "São Paulo, sinfonia da metrópole" (Adalberto Kemeny e Rudolf Rex Lustig, 1929).

C.K.: O boom da aviação comercial na década de 1920 acompanhou uma inclinação pelo levantamento topográfico, e a vista aérea das cidades tornou-se um registro icônico de sua modernidade. Muitos filmes estabelecem o lugar onde a cena se passa em seus primeiros momentos por meio de imagens aéreas. Ao longo da história do cinema, a tomada aérea de abertura anuncia: "Você está aqui, neste espaço moderno de progresso e indústria."

P.Z.: Esses documentários dos anos 1920/1930 incrementam o que você descreve em termos de aviação comercial, pois celebraram a modernidade inserindo as pessoas nas máquinas, no transporte e nas elaborações das relações espaciais dos habitantes da cidade em movimento.

As peças de drone do coronavírus invertem essa tradição: agora o drone é a máquina que se move pelo espaço num ambiente construído sem multidões, um padrão de edifícios (com pessoas presumivelmente dentro) e um exterior de estradas (com veículos de entrega e um ciclista solitário). Elas realizam uma liturgia pela paralisação do capital global.

C.K.: Concordo – o sobrevôo nas imagens dos drones do coronavírus agora transmite a mensagem de que a modernidade está em perigo ou declínio.

"*Delivery*"

C.K.: Por meio da cobertura da mídia e das postagens online, a narrativa em torno dos clipes de drones da pandemia enfatiza, em grande medida, a disrupção da vida cotidiana e o vazio das cidades. Ainda assim, é surpreendente ver quantos veículos estão circulando nas ruas.

P.Z.: Drones também se tornaram veículos nas cadeias de abastecimento de Covid. Em Chennai, na Índia e em Surabaya, na Indonésia, drones lançavam desinfetante.

C.K.: De fato, menos trânsito – com excelentes resultados quase imediatamente para a qualidade do ar e a pegada de carbono. Mas quem tem a opção de dirigir ou não dirigir durante um surto de pandemia? O aumento exponencial na dependência de entregas em domicílio faz com que os veículos de *delivery* permaneçam em circulação e os aviões de carga sigam seus itinerários. As imagens de drone captam essas contradições e tensões em infraestrutura, cadeias de suprimentos e relações de trabalho, e estão ao alcance de qualquer um que se proponha a buscar essas informações.

P.Z.: Mas então, os drones na era de corona também operam como agentes do poder estatal. Em Cingapura, a NParks lançou drones no ar em Bukit Timah Nature Preserve no intuito de monitorar multidões e capturar dados em tempo real. A polícia os usou em Elizabeth, Nova Jersey, para monitorar o distanciamento social. E em Westport, em Connec-

Figura 8. *Frame* de "Drone footage captures Boston emptied by coronavirus", publicado pelo canal "The Boston Globe" Disponível em: youtube.com/watch?v=dXqj3Xowhfg. Acesso em: 6 ago. 2021.

ticut, a polícia anunciou em abril que implantaria um "drone pandêmico" para monitorar não apenas o distanciamento social, mas também se as pessoas estão com febre ou não.

"Devastação"

C.K.: Imagens de cidades vazias sobejam após as calamidades. Os negócios da vida cotidiana só podem ser interrompidos por motivo de força maior – uma guerra, um furacão, um acidente nuclear, uma pandemia.

O advento da fotografia aérea, com sua capacidade de transmitir a mais ampla escala de devastação, coincidiu com a Primeira Guerra Mundial e atingiu sua maturidade com a Segunda Guerra Mundial. Essa imagem – de cidades pulverizadas e sem vida por bombardeios ou bombardeadas do ar – ressoa em todo o arquivo de fotografia aérea como um tropo dominante, um ponto horrível, um símbolo conveniente.

P.Z.: Seu ponto sobre a devastação, suas ligações com a guerra e com a fotografia aérea é bastante incisivo. Em suas coletivas de imprensa diárias, agora com um culto internacional pelos argumentos baseados na ciência e na saúde pública que se opõem à histeria das notícias e negações da Casa Branca [do então governo Donald Trump], o governador de Nova York, Andrew Cuomo, compara a pandemia com uma guerra. Seus *PowerPoints* azuis e dourados, claramente projetados, fornecem visualização de dados da taxa de infecção e morte, enquanto as imagens de fundo mostram pessoas trabalhando com os pés no chão, num ângulo oposto ao das imagens de drone.

Nas coletivas de imprensa de Cuomo, a devastação não reside em imagens, mas em corpos reais, mortes, trabalhadores essenciais e doenças. Os drones, na verdade, escondem a devastação da pandemia, que consiste na morte de pessoas em hospitais e residências, escondidos da linha de visão do drone.

C.K.: Uma questão a considerar – será que o próprio drone é como um sensor que coleta dados que escondem ou tudo não passa de uma questão de mediação – edição e narrativa dos dados lançados numa estrutura genérica?

"Distância"

C.K.: A maioria das pessoas pensa que os drones são a tecnologia fundamental da distância; alienante, automatizado e objetivante.

P.Z.: Os vídeos de drone enfatizam que o ato de ver para crer ainda é crucial. Mas por outro lado, eles não estão vendo (nem mostrando) o vírus ou a natureza da saúde pública, que não tem a ver com a distância, mas com corpos e como protegê-los.

C.K.: No entanto, a pesquisa sobre as operações materiais de drones militares demonstrou conclusivamente que relações profundamente íntimas podem muitas vezes resultar da patrulha de longo prazo de inimigos, enquanto o uso de SANT (Sistemas Aéreos Não Tripulados, drones menores) por grupos humanitários e movimentos sociais também foi mostrado para criar redes complexas.

P.Z.: Esse ponto me leva a ver que as imagens de drone do coronavírus realmente camuflam as operações materiais e redes complexas, celebrando edifícios em vez de relações sociais, políticas e econômicas operantes sob essas superfícies.

Figura 9. *Frame* de "Mexico: Drone footage shows Mexico City's deserted streets amid coronavirus crisis", publicado pelo canal "Ruptly". Disponível em: youtube.com/watch?v=Ck8sh04lwpk. Acesso em: 6 ago. 2021.

-C.K.: Da mesma forma, talvez porque pareça ser produzida à distância, as imagens de drones são amplamente consideradas factuais, baseadas em dados, e neutras. Se cada imagem produzida por uma câmera for uma forma de sensoriamento remoto, as imagens produzidas por drones – sejam de drones militares de grande escala ou pequenos SANT – servem como as mais remotas e talvez, até hoje, as mais realistas. Em outras palavras, a distância é relacional e histórica e as maneiras pelas quais os discursos de distância são implantados podem variar. Durante uma pandemia, quando as relações entre comunidades e nações estão sob extrema pressão, é crucial estar alerta para qualquer recepção acrítica das poderosas operações de tecnologias de sensoriamento remoto.

P.Z.: Me atrai a frase "a distância é relacional e histórica", especialmente quando atribuídas a esse gênero de drones do coronavírus.

Esses vídeos extirpam o relacional, deslocando-o para o tecnológico e o visual, mas também deslocam o profundo horror social e a histeria de não ver ou saber onde está o vírus: não está em nenhum lugar, em qualquer lugar, impossível de visualizar a olho nu.

"Cidades fantasma"

P.Z.: As palavras usadas para descrever esses vídeos de drones de coronavírus nas notícias, descrições do YouTube e repostagens nas redes sociais mapeiam uma semiótica do luto: desolado, deserto, vazio, sombrio, assustador, pós-apocalíptico, triste, solitário.

C.K.: Quando penso em cidades fantasmas, sempre me volto ao luto e à melancolia de Freud, não para defender uma análise puramente psicanalítica, mas para apreciar pelo menos um *insight* fundamental no trabalho – entre as diferenciações entre luto (que eventualmente termina) e melancolia (que não tem fim), Freud escreveu que o melancólico acredita que ocorreu uma perda, mas "não consegue ver claramente o que foi perdido."

P.Z.: O movimento lento do drone sobre ruas antes congestionadas, agora salpicadas de um carro, caminhão ou pessoa solitária, constitui um registro visual de luto, perda e lamentação. Doença e morte surgem além da imagem, tão invisíveis quanto a Covid-19.

Considere as cenas do *Gulf News* de drones sendo usados para esterilizar as ruas de Dubai no meio da noite. Essas imagens lamentam a perda da sociabilidade e do contato físico da vida pré-Covid-19, constituindo lamúrias por um passado que não é mais disponível ou sustentável, um passado palpável e afetivo que agora está morto.

C.K.: Não é apenas o tempo que é confuso e descontínuo para o melancólico, mas também o espaço. As filmagens de drones de cidades menos povoadas do que o normal focam na ausência de tráfego de pedestres e menos carros, mas a repetição das imagens (sua semelhança genérica) fala sobre o que não podemos "ver com nitidez", ou seja, os doentes e os mortos. Essa é a natureza da assombração: uma compulsão para ver o pior por meios que continuamente escondem essa realidade.

P.Z.: Considere o inverso tecnológico pandêmico das imagens de drones: as imagens Zoom e FaceTime que insistem no *close-up*, no interior das casas, no íntimo, na falta de movimento, no verbal. Agora, é um mundo sem planos médios, apenas *close-ups* de Zooms e planos abertos aéreos de drones.

"Formas de vida"

CK: As cidades fechadas estão vazias! Ou então os clipes de imagens de drones durante o anúncio da pandemia. No entanto, todo mundo sabe que não é bem assim. Coiotes e chacais foram vistos nos centros da cidade e em espaços abertos de shoppings suburbanos. Veados caminham pelos bairros. Em grande número, as aves aquáticas voltam aos tanques e lagos dos parques da cidade. Com menos recursos para manutenção dos terrenos, as ervas daninhas se aproveitam. Muita gente que não é coibida diretamente por toques de recolher tem caminhado ou dirigido como lhe convém. As formas de vida proliferam nas cidades e vilas. Imagens de drones registram pelo menos algumas dessas formas de vida. Por que será que esse gênero de representação escolhido pelos operadores e editores exclui esses modos de representação?

P.Z.: A persistência de formas de vida – animais, ervas daninhas, pessoas – constitui uma alfinetada em todos esses disparos de drones pandêmicos. Os tiros de drones urbanos pandêmicos operam em uma reviravolta ontológica onde se maravilham com o novo vazio das áreas metropolitanas, mas evocam uma paisagem gerada por computador onde as tecnologias digitais removem os humanos. Eles parecem "reais", mas parecem "irreais", são analógicos, mas parecem digitais. Assim, essas formas de vida irrompem, lembrando aos espectadores de que o olhar para o ambiente é um entrelaçamento entre o construído e o natural, que se desfaz ao deslizar suavemente sobre ruas e edifícios com seus próprios movimentos, uma afirmação do micro sobre o macro. Como por exemplo, imagens de drones mostram ruas vazias em Lahore, Paquistão, em meio ao bloqueio por coronavírus.

"Paisagens sonoras (*Soundscapes*)"

P.Z.: Três paisagens sonoras parecem prevalecer no gênero de drone do coronavírus: música eletrônica, silêncio e som ambiente.[6]

C.K.: Percebo o som, mas sei pouco sobre ele, então minha primeira impressão ao percorrer a recente filmagem do drone de coronavírus transmitida online foi que todas as trilhas sonoras me soavam iguais. Por "iguais" quero dizer que percebi música eletrônica, um tanto abstrata ou repetitiva, que parecia evocar uma emoção sombria ou triste.

P.Z.: A filmagem massivamente repostada do drone de Wuhan no site do *New York Times* apresenta som eletrônico repetitivo e não direcional com efeitos de *loop*. As filmagens de Boston usam uma batida pulsante e repetitiva, *looping*, camadas de batidas eletrônicas, etéreas, lentas, espaciais, como música remixada para um spa. A música ambiente feita por máquinas em um estilo pós-minimalista se distancia, dobrando o distanciamento dos tropos visuais.

C.K.: Isso tem tudo a ver com minhas ideias sobre a melancolia e as imagens aéreas urbanas como conseqüência do tempo de guerra – o desenrolar, evocação interminável de luto sobre longas histórias de ausência e violência em várias escalas que são apresentadas como "militarismo diário" (normalização) ou como visão geral triunfal (espetáculo fascista).

P.Z.: Nas filmagens de Londres, a música usa *loops*. A música é produzida mecanicamente e digital, sem instrumentos analógicos, lenta, repetitiva. No entanto, imagens de drone da Rússia da construção de um hospital com 500 leitos empregavam música eletrônica pulsante, como a *dance music*.

Figura 10. *Frame* de "Shelter in Place SF", publicado pelo canal "Loaf Productions". Disponível em: vimeo.com/410865882. Acesso em: 6 ago. 2021.

6 N. do Ed.: Na mesma linha de investigação, a artista e professora Giselle Beiguelman desenvolveu um projeto de pesquisa para mapear os sons da cidade durante a quarentena. No Brasil, além dos elementos citados pelas autoras, panelaços e gritos de protesto contra o presidente, primeiros de pessoas em suas casas e, depois, de protestos nas ruas, compuseram as paisagens sonoras em determinadas cidades e bairros. Disponível em: jornal.usp.br/ciencias/ciencias-humanas/como-sao-os-sons-da-cidade-na-quarentena. Acesso em: 6 ago. 2021.

C.K.: A filmagem silenciosa é mais enigmática ou, até mesmo, enfadonha. Parece mais amadora e abandona os espectadores aos seus próprios pensamentos, sem a necessidade de se deixar levar pelo fascínio do tipo de som que acompanha as obras produzidas comercialmente.

P.Z.: Algumas filmagens de drones não apresentam som algum, por exemplo, imagens de Los Angeles, Nashville ou Paris, nas quais o visual é evidencial e empírico, isolado de outros sentidos. Enfim, a música concreta de algumas outras peças de drones, como as imagens do *Washington Post* de Washington DC, onde sons cotidianos de pássaros, escadas rolantes, alguns carros, motocicletas e aviões se misturam com trilhas ambientais, oferece sons nunca ouvidos em densidade: o sons do isolamento.

DOSSIÊ

FUSER, Marina Costin. Semiótica das relações entre humanos e robôs. *TECCOGS* – Revista Digital de Tecnologias Cognitivas, n. 24, jul./dez. 2021, p. 41-57.

Recebido em: 11 jul. 2021
Aprovado em: 22 jul. 2021

dx.doi.org/10.23925/1984-3585.2021i24p41-57

Lincensed under CC BY 4.0

Semiótica das relações entre humanos e robôs

Marina Costin Fuser[1]

Resumo: Este artigo é uma tentativa de cartografar como os estudos feministas abordam experiências entre humanos e robôs dentro dos campos da semiótica, dos estudos culturais e da teoria crítica. A autora faz um mergulho nas teorias, nas especulações e nos relatos de observação (em que o corpo do observador tende a ser incluído) nas pesquisas sobre Inteligência Artificial e cultura cibernética. Ela procura relacionar conversas, continuidades e hiatos entre as interpretações acerca da relação entre o humano e o robô, o humano e o pós-humano, e as fissuras dos códigos quando aproximamos dessa região fronteiriça. Em que medida relações de gênero e alteridade adquirem relevância nos debates ciberculturais?

Palavras-chave: Relação humano-robô. Gênero e IA. Feminismo e tecnologia. Robôs feministas.

Semiotics of human-robot relations

Abstract: This article is an attempt to map how feminist studies approach experiences between humans and robots in the fields of semiotics, cultural studies, and critical theory. The author delves into the theories, speculations, and accounts of observation (where the body of the observer tends to be included) in research on artificial intelligence and cybernetic culture. The paper seeks to relate conversations, continuities, and gaps between interpretations of the relationship between humans and robots, human and posthuman, and the cracks in the codes when approaching this border region. To what extent do gender relations and otherness acquire relevance in cybercultural debates?

Keywords: Human-robot relationship. Gender and AI. Feminism and technology. Feminist robots.

1 Marina Costin Fuser é cientista social, doutora em cinema e estudos de gênero em Sussex (CAPES), com doutorado-sanduíche em Berkeley. Atualmente faz pós-doutorado no IEA-USP sobre tecnologias de aprendizagem e em tecnologias da inteligência sobre a semiótica de robôs feministas no TIDD/PUC-SP. Dentre suas pesquisas, se destacam: um estudo acerca da emancipação da mulher em Simone de Beauvoir, mulheres no teatro político de Hilda Hilst, e o nomadismo no cinema de Trinh T. Minh-ha. Em Sussex, lecionou no campo de estudos culturais. Publicou os livros Palavras que Dançam à Beira de um Abismo: Mulher na dramaturgia de Hilda Hilst (EDUC) e co-editou Mulheres Atrás das Câmeras: As Cineastas Brasileiras de 1930 a 2018 (Estação Liberdade). ORCID: orcid.org/my-orcid?orcid=0000-0003-0931-0673. E-mail: marinacfuser@hotmail.com.

Este artigo busca desenvolver como autores dos estudos culturais abordam uma semiótica que tange a relação entre humanos e robôs e como prestam atenção a questões de gênero e de alteridade no cerne dessas relações. Para além de citar as contribuições específicas que autores dentro e fora dos cânones dos estudos culturais fizeram para o estudo da Inteligência Artificial na cultura cibernética, o artigo traça uma conversa entre as leituras da relação entre o humano e o robô, o humano, o pós-humano e as fissuras dos códigos quando nos aproximamos dessa região fronteiriça. O intuito é mapear o campo, tatear perspectivas, para pensar criticamente as contribuições e especulações criativas levantadas pela teoria crítica e, em especial, pela teoria feminista em torno da relação entre humanos e robôs. Com forte referência em Donna Haraway, esta linha de pensamento funda escola no final da década de 1970 dentro do programa de *History of Consciousnes*s na *University of California Santa Cruz*, em contato com autores proeminentes, como Gregory Bateson, Karen Barad, Katie King etc.

No Brasil, Lucia Santaella há décadas vem observando como novas tecnologias computacionais e de Inteligência Artificial vêm sedimentando uma nova ordem, semiosférica, noológica, no campo da linguagem, dos signos e do simbólico. Em *Culturas e Artes do Pós-humano* (2003) ela constata:

> Cada vez mais a semiótica, especialmente nas suas vertentes da bio e cibersemiótica, tem nos oferecido meios de questionamento das dicotomias entre natureza e cultura, natureza e técnica. À luz da semiótica, as linhas divisórias entre o mundo natural e o cultural, o biológico e o tecnológico se esfumam, perdem toda a nitidez. Se tudo aquilo que chamamos de vida só é vida porque está projetada como código, se sistemas técnicos e sistemas de codificação estão na base daquilo que chamamos de cultura, o que sobra de natureza sem cultura? Em síntese, a noção separatista de cultura como privilégio exclusivamente humano não é senão fruto de uma arrogância antropocêntrica que atingiu seu clímax no século XIX, estando hoje em vias de extinção. (SANTAELLA, 2003, p. 217)

Na relação entre humanos e robôs, o antropocentrismo é posto em suspenso, já que o eixo se desloca do centro gravitacional, passando para o espaço do entre, a saber, nem humano, nem pós-humano, mas o espa-

ço relacional. É neste interstício que se perde a nitidez em torno de uma separação rígida, categórica, entre natureza e cultura. Quando falamos de Inteligência Artificial, o humano toma para si a demiurgia de construir o mundo e a si mesmo, fomentando uma cultura que não só intervém, mas edifica a natureza humana. Mas afinal, o que significa cultura nesse contexto? Santaella nos fornece algumas pistas:

> De um ponto de vista semiótico, cultura é mediação. Onde houver vida, há cultura, pois a vida só se explica porque no seu cerne, reside a inteligência, outro nome para mediação. Desse modo, as diferenças entre natureza e cultura não se resolvem na simples e fácil oposição, mas nas gradações que vão das formas mais rudimentares de vida e cultura até as formas mais complexas, estas manifestas na capacidade simbólica da espécie humana. É em razão dessa complexidade que o ser humano e todas as formas e níveis de cultura por ele produzido se constituem em pontos privilegiados a partir dos quais se pode mirar a vida e o universo. (SANTAELLA, 2003, p. 219)

Já há algum tempo caiu por terra a oposição binária entre natureza e cultura, no que se busca um olhar mais apurado sobre como essas categorias estão mutuamente implicadas, sendo a cultura uma mediação de sistemas complexos de significação e de se entender no mundo a partir de diferentes contextos. A desestabilização da dicotomia entre natureza e cultura é um denominador comum entre as (os) autoras(es) que abordo neste ponto, como Katherine Hayles, Sherry Turkle, Karen Barad, Donna Haraway, Sara Kember etc, que lançam um olhar crítico e culturalmente implicado sobre a Inteligência Artificial. Em *A Onipresença Invisível da Inteligência Artificial*, Santaella observa:

> A inteligência artificial começou a ocupar as preocupações dos pesquisadores desde meados do século passado, quando se deu a emergência dos estudos sob o nome de ciência cognitiva, um *pool* de ciências que tomaram as habilidades cognitivas sob seu escrutínio. (SANTAELLA, 2019, p. 17)

Aqui temos um campo fértil para pesquisas, que parte das ciências cognitivas, mas cujas abordagens remetem a diversas linhas de pensamento. Me aproximo de uma visão pós-estruturalista, pautada na teoria crítica, mas não me encerro numa abordagem fechada, pondo autores em diálogo e, em princípio, buscando pontes entre as análises e conceptualizações de cada autora, com ênfase na maneira como concebem a relação entre humanos e robôs. Não pretendo incluir todos os autores que já abordaram neste tema, mas sublinhar aqueles cuja abordagem me ajuda a desenvolver o meu olhar analítico sobre o tema.

Tomo como ponto de partida a ansiedade de Sherry Turkle ao se deparar com certo otimismo exacerbado em torno da hipótese de um matrimônio entre humanos e robôs. Professora de estudos sociais de ciência e tecnologia do MIT, Turkle já era uma autora consagrada no campo quando se viu diante do desconforto e da estranheza suscitados pelo dilema: podem robôs se relacionarem afetivamente com humanos? Acredito que esta angústia, esta estranheza, este desconforto que decorrem deste dilema introduzam e contextualizem a maneira como, para os autores que me antecedem, questões de gênero são substancialmente implicadas nos estudos da cultura robótica.

Dois anos antes de escrever *Amor e Sexo com Robôs*, David Levy, um campeão internacional de xadrez e cientista de computação, venceu o prêmio Loebner por desenvolver um *chatbot* capaz de convencer internautas de que estariam se comunicando com humanos, e não com máquinas. O livro citado, em que o autor é entusiasta da hipótese de que humanos e robôs passariam a se relacionar sexual e afetivamente lhe rendeu uma resenha efusiva de Robin Marantz Henig no *New York Times* intitulada *Amor Robô* sobre como a cultura robótica dá luz a "novas formas de vida" (HENIG, 2007). Inspirado na perspectiva promissora de que robôs nos ensinarão a ser melhores amantes e amigos, Levy exalta seu otimismo:

> O amor com robôs será tão normal quanto o amor com outros humanos, enquanto o número de relações e posições sexuais normalmente praticadas entre humanos será ampliado, no que robôs vão nos ensinar ainda mais do que todos os manuais sexuais já publicados. (LEVY, 2007, p. 22)

Os robôs não só fariam de nós melhores humanos nas relações afetivas, mas nos substituiriam onde falhamos. Com os robôs não haveria mais tantas decepções amorosas, traições ou corações partidos. Esta quimera levou Turkle a questionar o que seria uma relação socioafetiva entre humanos e robôs e a semiótica por trás deste desejo de que robôs nos propiciem relações sem riscos ou fracassos. Segundo a autora:

> Partindo do pressuposto de que uma inteligência artificial possa desenvolver seu próprio origami de posições sexuais, estou intrigada com a ideia de se buscar intimidade com uma máquina que não tem sentimentos, não pode ter sentimentos e é, na realidade, só uma coleção astuta de conjecturas performáticas, dando a entender que se importa, que nos entende. Autenticidade, a meu ver, decorre da habilidade de colocar-se no lugar do outro, de se identificar com o outro por compartilhar experiências humanas em comum: nascemos, temos famílias e conhecemos a perda e a realidade da morte. Um robô, por mais sofisticado, está evidentemente fora desta esfera comum. (TURKLE, 2017, p. 6)

A partir deste questionamento sobre a autenticidade destas relações, Turkle se volta para as ansiedades e as relações decorrentes entre robôs sociais e pessoas que recorrem a robôs no intuito de preencher lacunas socioemocionais, corrigir as falhas de suas relações sociais e afetivas e suprir suas carências. Ela posa a questão: "Que tipo de relações com máquinas são possíveis, desejáveis, ou éticas?" (ibid.) e entende que humanos e robôs não possuem experiências comuns, pontos de vista, histórias que condicionam o seu estar no mundo.

> Computadores e robôs não têm essas experiências para compartilhar. Olhamos para a mídia de massas e nos preocupamos que nossa cultura seja intelectualmente "emburrecida". *Amor e Sexo com Robôs* parece celebrar um "emburrecimento" emocional, uma esquiva voluntária das complexidades das parcerias humanas – o inautêntico como uma nova estética. (TURKLE, 2017, p. 6)

A autora conclui que um casamento com um robô não possa constituir um salto qualitativo nas relações humanas (e pós-humanas), como defende Levy, em seu livro. A sensação de não estar sozinho com um robô vem acompanhada de uma implacável solidão. Com base em narrativas etnográficas e análises psicanalíticas sob o prisma dos estudos culturais, Turkle é considerada uma autora proeminente nos campos da cultura cibernética e de Inteligência Artificial. Sua investigação sobre robôs sociais é referência para uma ampla gama de autores que pesquisam as interações entre humanos e máquinas. A crítica de Turkle aponta que, ao menos por enquanto, um robô não sente libido, não pode corresponder a uma relação afetiva, posto que robôs não são capazes de sentir, o que descarta a alternativa de um matrimônio entre humanos e robôs.

O livro de Levy é também abordado pela antropóloga Kathleen Richardson, em sua tese de doutorado, pelo departamento de Antropologia Social da Universidade de Cambridge, que foi publicada como *Uma Antropologia de robôs e IA: aniquilando a ansiedade e máquinas*. A autora passa anos pesquisando robôs sociais nos laboratórios do MIT e em 2015, mesmo ano em que publica o livro, se engaja numa campanha contra robôs sexuais. Ela responde ao desconforto de maneira bastante perspicaz, gerado pela premissa de robôs como substitutos em relações sexuais e afetivas girando o vetor para uma perspectiva menos utilitária:

> Os cientistas de robótica do MIT, por sua vez, estão tentando cultivar ligações afetivas entre humanos e robôs, mas a dimensão social é abordada por meio de uma combinação de ações previsíveis inscritas e performativas. Cientistas de robótica não desenharam os robôs para assumir o semblante de trabalhadoras do sexo, como esperava Levy, mas por sua vez, robôs nos laboratórios da MIT (a alhures) são moldados na imagem de crianças. A filosofia destes cientistas de robótica consiste em criar robôs como companhias relacionais a humanos. (RICHARDSON, 2015, p. 15)

O giro de Richardson nos volta para o afeto voltado para robôs por fora de uma dimensão sexualizada e sexista, a qual, ao invés de relações sexuais ou de um casamento, é pautada pela ideia de vínculo dos humanos em relação aos robôs. Bruno Latour investiga a eficácia do desenvolvimento de vínculos na cultura cibernética. Embora ele não se refira especificamente aos relacionamentos entre humanos e robôs, a noção de vínculo pode constituir uma ponte que os conecta, não enquanto uma relação recíproca, mas no que qualifica como nós humanos nos relacionamos com as máquinas, mais ou menos como os próprios internautas se relacionam entre si. Ele diz: "O vínculo designa, por sua vez, o que afeta, o que coloca em movimento, e a impossibilidade de definir esse faz fazer pelo antigo acoplamento da determinação e liberdade" (LATOUR, 2015, p. 143).

O vínculo, para Latour, opera em redes, que funcionam como rizomas (DELEUZE; GUATTARI, 2000), caminhos não lineares, em ziguezagues, desregrados, sem definição prévia, mas que ligam e distribuem a ação e os internautas: "As redes – ou rizomas – permitem não apenas distribuir a ação, mas também operar os desvinculamentos e as rupturas na proximidade e, inversamente, os revinculamentos na distância" (LATOUR, 2015, p. 142). Isso é bastante mensurável quando falamos em termos de usuários das redes, mas não estamos aptos a medir isso numa relação entre um humano e um *chatbot*. O interessante para a pesquisa, sobre a qual discorrerei em outro tópico, é usar a noção de vínculo para se pensar a perspectiva relacional focada exclusivamente na pessoa que recorre aos robôs sociais ou aos *chatbots*.

Que tipo de vínculo se daria nesse processo? Turkle toca num ponto que talvez não responda diretamente a esta pergunta, mas introduz um conceito que remete ao processo de produção de sentido no cerne desta relação e que produz vínculos (reais ou imaginários), que é a noção de performatividade. Ela posa a seguinte pergunta: "E se um robô não for uma 'forma de vida', mas um tipo de arte performática?" (TURKLE, 2017, p. 6).

A teórica feminista Karen Barad desenvolve como a noção de performatividade introduz um viés criativo na maneira como seres humanos se relacionam com robôs, com aparatos. Barad entende performatividade como uma forma de "contestação do poder excessivo atribuído à linguagem para determinar o que é real" (BARAD, 2007, p. 133). Não se trata tanto de se deter entre o que é real nessas interfaces, mas naquilo que se cria, no que se inventa. Barad lança luz sobre a perfor-

matividade numa perspectiva que combina materialismo, naturalismo e pós-humanismo, que "permita que a matéria desempenhe sua função de participante ativa nos devires do mundo, em sua 'intra-atividade' contínua" (BARAD, 2003, p. 803). Embora este termo tenha se tornado ubíquo em diferentes campos e saberes, a abordagem da autora que enfatiza a premissa do pós-humano interessa na medida que a relação entre humanos e robôs se dá numa região fronteiriça. Ao situar sua leitura de performatividade, ela especifica: "Uma consideração pós-humanista questiona a atribuição de categorias diferenciais do 'humano' e do 'não humano', examinando as práticas através das quais as fronteiras que demarcam diferenças são estabilizadas ou desestabilizadas" (BARAD, 2003, p. 815). Sua leitura de performatividade pós-humanista se volta para a produção de corpos materiais, como um contraponto à fixação representacional nas "palavras" e nas "coisas", como se os conceitos aprisionassem os sentidos, sem fornecer liga. Para além de uma interação, que pressupõe relativa independência entre os pontos em questão, ela entende a intra-ação como uma perspectiva relacional; em suas palavras, "é por meio da intra-ação entre agentes que as fronteiras e as propriedades dos 'componentes' dos fenômenos se tornam determinantes e os conceitos se corporificam, adquirindo significado" (BARAD, 2003, p. 815). Deste modo, as intra-ações possibilitam deslizes semânticos e reconfigurações de mundo.

Barad não entende os aparatos (os robôs, as máquinas, os dispositivos tecnológicos) como objetos estáticos, mas como "dinâmicas (re) configurações de mundo, práticas específicas de agência, intra-ações e performances através das quais fronteiras específicas de exclusão são demarcadas" (BARAD, 2003, p. 816). A autora prefere falar de intra-ação, ao invés de interação, pois os aparatos não têm um lado de fora. São circuitos abertos, que não se encerram em si mesmos, indeterminados, que dão margem a uma miríade de intra-ações. A autora explica:

> Aparatos são constituídos através de procedimentos específicos que são continuamente suscetíveis a rearranjos, rearticulações, e outras reformulações. Esta é parte da criatividade e dificuldade de se fazer ciência: fazer com que a instrumentação trabalhe de um modo específico, com um propósito específico... Além do mais, cada aparato específico está em processo contínuo de intra-ação com outros aparatos, e o envolvimento de fenômenos locais (que podem ser trocados entre laboratórios, culturas, ou espaços geopolíticos, materializando-se de modos diferentes) em iterações decorrentes de procedimentos específicos, constituindo importantes mudanças naquele aparato em questão, e portanto incidindo sobre a natureza das intra-ações que resultam na produção de novos fenômenos, e assim consecutivamente. Fronteiras não ficam paradas. (BARAD, 2007, p. 170)

A complexidade inerente a essas relações entre e intra humanos e máquinas, ou de máquinas com elas mesmas acaba por tornar flexíveis as fronteiras que delimitam espaços e vínculos. Os circuitos abertos e indeterminados dos aparatos dão vazão a múltiplos devires e significados através dos processos performáticos e criativos das intra-ações. Esta relação, porém, é problemática na medida em que seu processo engendra um aspecto corrosivo e que produz ansiedade, tal como ressalta Richardson:

> A aniquilação ressalta a produção teórica robótica e antropológica da relação entre humanos e não humanos. O que é aniquilado neste processo? O social é aniquilado, uma vez que o social é parte da existência humana onde interações diretas e afetivas entre um humano e outro constituem o que nos torna humanos. O humano também é aniquilado: *o fim do humano*. A ansiedade de aniquilação é a ansiedade de aniquilação que se expressa na recusa de categorias de separação, partindo de que categorias não são pautadas em diferenças ontológicas, sendo então "reduzidas a nada", "obliteradas", e ontologicamente esmagadas, e portanto, nenhuma diferença essencial possa ser discutida racionalmente, deixando uma imagem dos agentes humanos e não humanos como "montagens" e "ciborgues", o que pressupõe que eles sejam apresentados como elementos de múltiplas ligações entre humanos e não humanos. (RICHARDSON, 2015, p. 130)

Esta espécie de pasteurização subjetiva aniquila as diferenças ontológicas, e acaba por apagar aquilo que nos ancora no mundo, contextos, vivências, modos de viver e de ser. Nesse marco, Richardson dialoga com Barad no que ela desvia o foco entre o que essa relação separa ou conecta, para focar na primazia do que Barad chama de "devires intra-objetivos" (BARAD, 2003, p. 151), trazendo-os para perto e para dentro aquilo que antes era concebido como exterioridade. O espaço entre o humano e o não humano é um espaço onde as diferenças ontológicas são postas em suspense, e isso pode ser tanto potencializador como arriscado, na medida que disto decorreria uma série de apagamentos ontológicos. Neste terreno pantanoso, onde se dá esta relação entre robôs e humanos seria preciso explorar como vínculos são formados entre seres humanos. Richardson desenvolve:

> Para que IA e máquinas robóticas ascendam, é preciso desenvolver um giro na formulação do que significa ser humano. Um vínculo humano-robô só é possível devido à sociabilidade mecânica que sustenta a sociabilidade contemporânea. A sociabilidade mecânica é produto da crise dos vínculos, de como os humanos se ligam uns aos outros. Vínculos feridos resultam de uma falta de ligação entre humanos e tentativas de recorrer a máquinas como ajuda em preencher as lacunas nas relações sociais. Crianças robôs, robôs de companhia e robôs terapeutas são o futuro! (RICHARDSON, 2015, p. 131)

Essa ansiedade frente a uma impossibilidade e se estabelecer vínculos nas relações humanas é, para Richardson, o que leva um ser humano a recorrer à companhia de robôs. Não obstante, só buscamos afetos nos robôs porque nossas relações vêm se tornando cada vez mais mecânicas. O sarcasmo do final da citação nos obriga a olhar para dentro, para as intra-relações no que tange o humano. Ela conclui: "Ao aceitar o robô mecânico, a humanidade deve se tornar mais socialmente mecânica – menos complexa, mais prescritiva, mais estereotipada, e menos espontânea, adaptando-se às necessidades da máquina" (ibid.). Essa monstruosa frieza vai além da relação tóxica entre criador e criatura de *Frankenstein* de Mary Shelley (1994) como parábola de uma ciência que congela o coração e nos desumaniza, colocando em evidência a atual crise do pós-humano.

Em *Promessas dos Monstros*, Donna Haraway (2002, p. 65) demonstra como a natureza não é dada, mas fabricada "na barriga do monstro local/global". A monstruosa, belicosa e perversa fazedora de mundos é nada menos do que a tecnociência, que corta no meio a oposição binária entre natureza e ciência. "A tecnologia global parece *desnaturalizar* tudo, transformar tudo em matéria maleável das decisões estratégicas, da produção móvel e dos processos de reprodução" (ibid.). Tudo passa a ser *commodity*, rentável à luz da ganância das mãos invisíveis e demiúrgicas que constroem o mundo que vivemos, as garras do monstro. A crítica de Haraway à ciência propõe uma guinada radical na constituição do monstro. Haraway propõe: e se o monstro fosse um ciborgue, uma criatura pós-gênero no limiar entre a realidade e a ficção que não carrega consigo "as esperanças do monstro de Frankenstein", que "não espera que seu pai vá salvá-lo por meio da restauração do Paraíso, [...] por meio da fabricação de um parceiro heterossexual, por meio de sua complementação em um todo, uma cidade e um cosmo acabados"? (HARAWAY, 2000, p. 39).

Haraway propõe que a ciência deixe de depositar suas esperanças nas promessas de Éden do Cristianismo e de proteção do Patriarcado, e passe a trabalhar para nós. Ciborgue é uma ontologia política que desestabiliza fronteiras. Ela define:

> O ciborgue está determinadamente comprometido com a parcialidade, a ironia e a perversidade. Ele é oposicionista, utópico e nada inocente. Não mais estruturado pela polaridade do público e do privado, o ciborgue define uma *pólis* tecnológica baseada, em parte, numa revolução das relações sociais do *oikos* – a unidade doméstica. Com o ciborgue, a natureza e a cultura são reestruturadas: uma não pode mais ser o objeto de apropriação ou de incorporação pela outra. Em um mundo de ciborgues, as relações para se construir totalidades a partir das respectivas partes, incluindo as da polaridade e da dominação hierárquica, são questionadas. (HARAWAY, 2000, p. 39)

O célebre manifesto procura incidir sobre as relações humanas e reconfigurar os núcleos domésticos, atravessando as linhas que demarcam papéis de gênero. O binômio natureza e cultura é desmantelado, engolido um pelo outro, junto a outras oposições binárias, agora vistos sob uma ótica que se contrapõe aos parâmetros dualistas. Para Haraway:

> Meu mito do ciborgue significa fronteiras trans-gredidas, potentes fusões e perigosas possibilidades – elementos que as pessoas progressistas podem explorar como um dos componentes de um necessário trabalho político. Uma de minhas premissas afirma que as socialistas e as feministas estadunidenses, em sua maioria, veem profundos dualismos entre mente e corpo, entre animal e máquina, entre idealismo e materialismo nas práticas sociais, nas formações simbólicas e nos artefatos físicos associados com a "alta tecnologia" e com a cultura científica. (HARAWAY, 2000, p. 45)

A quebra desses dualismos atribuídos à alta tecnologia propõe uma reconfiguração da própria tecnociência, das relações de poder que as instituem e os aprisionam em conceitos e palavras. Haraway propõe que, através de uma política ciborgue, sejam rearranjados os códigos de uma linguagem profundamente binária: "A política do ciborgue é a luta pela linguagem, é a luta contra a comunicação perfeita, contra o código único que traduz todo significado de forma perfeita" (HARAWAY, 2000, p. 88). Esta luta consiste em desafiar um código único, introduzindo uma perspectiva polivocal e multifacetada, uma linguagem aberta, fora dos cogitos sexistas, colonizadores, hierarquizantes.

O manifesto de Haraway influenciou gerações de pesquisadoras que se engajaram no empreendimento de fazer com que a tecnologia não trabalhe apenas para seus criadores, cuja origem se remete a empreendimentos militares, e não ligada aos anseios da sociedade civil. Nesse intuito, Sarah Kember (2003), professora de Novas Tecnologias da Comunicação da Universidade Goldsmiths de Londres, desenvolve uma abordagem sobre a Inteligência Artificial pautada no ciberfeminismo. Em *Cyberfeminismo e Vida Artificial*, ao pesquisar *ALife,* um ambicioso projeto de genoma que recria o processo da origem das espécies com vidas artificiais em laboratórios, a autora constata que a Inteligência Artificial não é um território neutro, livre de ideologia e bem-intencionado. Ela argumenta:

> A história da vida artificial como *software, hardware* e *wetware* é inacabada e, pelo menos nesse sentido, contestável. A história é em parte contada por genomas, apresentados aqui como uma série de práticas e discursos relacionados (envolvendo estudos científicos, ficção, direito e jornalismo) que juntos conformam um imaginário. A Genômica [...] é exaustivamente informada pela mitologia Cristã que molda e até certo ponto restringe a construção de pós-humanos (pré)destinados à salvação ou condenação. Mas [este] ato Faustiano [...] é moralmente ambíguo – a distinção entre bem e mau nunca é absoluta – então onde os agentes autônomos, os *doppelgängers* da clonagem incorporam o pecado original da ambição criacionista, eles também incorporam a autoregulação e a sobrevivência da alma-como-gene. (KEMBER, 2003, p. 173-174)

Kember aponta para a necessidade de discussões em torno de uma bioética, para que laboratórios de Inteligência Artificial não se convertam em um *playground* onde cientistas brincam de Deus, reproduzindo os dogmas do criacionismo Cristão, e programando seus robôs através de ideais ascéticos e paradigmas patriarcais. É preciso repensar os códigos das linguagens das tecnologias de informação, lançar um olhar crítico para o gênero nos dados que circulam, cujos códigos não estão isentos de ideologias, visões de mundo.

Em *Humanidade substituída: raça, robôs, e a política dos futuros tecnológicos,* Neda Atanasoski e Kalindi Vora (2019), leitoras atentas de Haraway, colocam em xeque um projeto Darwinista de recriação do mundo, já presente desde o primeiro robô social, *Kismet*, que serviu de modelo para os subsequentes robôs sociais. Elas afirmam:

> Nós pesquisamos como o imaginário da engenharia [computacional] por trás dos cânones da robótica social projetam uma morfologia humana regrada com base numa representação já concebida e edificada de mundo. Tal representação do mundo engendra uma divisão ontológica entre o interior (*self*) e o exterior (natureza) que espelha o dualismo mente-corpo. (ATANASOSKI; VORA, 2019, p. 110)

Para as autoras, não somente esses robôs são programados por pessoas, que imprimem nas máquinas suas próprias visões de mundo, bastante cindidas em oposições binárias e no evolucionismo social, que traça uma linha evolutiva entre barbárie e civilização, como tais imaginários promovem nas máquinas uma "complementaridade" dirigida ao humano que tampouco é isenta de demarcações sociais.

> Imaginários de que a servidão possa ser mecanizada, assim eliminando a necessidade do trabalho de corpos racializados (cuja função na modernidade sempre fora servir), se arrastam até o momento presente em repensar o trabalho humano por meio de novas tecnologias robóticas. (ATANASOSKI; VORA, 2019, p. 34)

Com efeito, certos corpos racializados são historicamente entendidos como feitos apenas para o trabalho, assim como alguns corpos de mulheres são historicamente entendidos como feitos exclusivamente para a servidão. A intersecção entre essas demarcações corporais que se encontra no imaginário dos programadores proporciona os códigos de uma lógica de exclusão e substituição entre humanos e não humanos. Esse processo de substituição do trabalho precário (designado racial e sexualmente) pelo trabalho robótico está entre as ansiedades proporcionadas pelo advento das relações pós-humanas. Assim como Kember reitera a necessidade de se pensar nas dimensões de gênero e alteridade na bioética, Vora e Atanasoski advertem que há que se pensar com cuidado na maneira como os códigos da Inteligência Artificial são programados.

Katherine Hayles, autora proeminente da cultura cibernética, também repensa o tratamento dos códigos no âmbito da programação computacional. Em *Como nos tornamos pós-humanos: corpos virtuais na cibernética, literatura e informática* ela diz:

> Quanto maior a corrente de códigos, mais radicais são as transformações que podem ser conduzidas. Agindo como transdutores de linguística, as correntes de códigos transmitem um poder surpreendente até mesmo para correntes menores. Tamanha amplificação é possível porque a reprodução contínua através de múltiplas camadas de códigos é um padrão, não uma presença. (HAYLES, 1999, p. 31)

Como no "Manifesto Ciborgue", a autora propõe uma perturbação, uma poluição, que sejam embaralhados os códigos e as premissas dualistas que emergem de construções e configurações distintas entre corporificação, tecnologia e cultura:

> Meu ponto de referência para o humano é a tradição do humanismo liberal; o pós-humanismo emerge quando a computação, ao invés de se pautar pelo individualismo possessivo, se desloca para a esfera do ser, um movimento que permite ao pós-humano ser perfeitamente articulado com máquinas inteligentes. (HAYLES, 1999, p. 34)

Com efeito, Hayles retoma a ideia de uma ontologia ciborgue que de desloca da esfera mercantil para uma reflexividade da ordem do ser, da materialidade do corpo, e das relações transversais entre humanos e pós-humanos. Hayles observa como prognósticos do pós-humano como algo que se remete ao futuro são frequentemente suscitados, podendo chegar à distopia de um futuro "pós-biológico", ou, em escala mais próxima ao que vivemos hoje, a "união simbiótica entre o humano e a máquina inteligente" (HAYLES, 1999, p. 34). Ela não se detém na plausibilidade da variação de escalas entre as visões de futuro relacionadas ao pós-humano, mas destaca que:

> Por mais que essas visões defiram em grau e tipo de interfaces imaginadas, elas concordam que o pós-humano pressupõe não apenas um acoplamento com máquinas inteligentes, mas um acoplamento tão intenso e multifacetado que não é mais possível distinguir substancialmente entre um organismo biológico e os circuitos informacionais nos quais o organismo está enredado. Acompanhando esta mudança representa um desvio em como a significação é entendida e vivenciada corporalmente. Em contraste com a psicolinguística Lacaniana, derivado do acoplamento generativo da linguística e da sexualidade, a significação oscilante é a progênie do acoplamento fascinante e perturbador da linguagem com a máquina. (HAYLES, 1999, p. 35)

Esta relação conflituosa entre o ser humano e a máquina é integrada, potencializada e sistematizada, conformando uma estrutura que está na base da linguagem e do modo de vida contemporâneo, deflagrando uma crise ontológica do humano e do humanismo. Em 'O Pós-humano' (2013), a filósofa feminista Rosi Braidotti chama atenção para o impasse do pós-humano:

> A relação entre o humano e o outro tecnológico se alterou no Contexto contemporâneo, para alcançar níveis de intimidade e intrusão sem precedentes. O impasse pós-humano é tamanho, a ponto de forçar um deslocamento de linhas de demarcação entre diferenças estruturais, ou categorias ontológicas, como entre o orgânico e o inorgânico, o nascido e o fabricado, carne e metal, circuitos eletrônicos e sistemas nervosos orgânicos. (BRAIDOTTI, 2013, p. 109)

Este acoplamento, segundo Braidotti, vai muito além de uma metáfora ou figura de linguagem. Nos relacionamos tão intimamente com aparatos e dispositivos nanotecnológicos, que eles nos seduzem, nos transportam para outros mundos, provocando uma "fusão da consciência humana com a ampla rede eletrônica" (Ibid.). Nossa percepção de mundo se imiscui, alterando nosso estar no mundo de forma radicalmente outra.

> Podemos tranquilamente tomar como ponto de partida a assertiva de que ciborgues são formações socioculturais dominantes, que agem sobre todo o tecido social, suscitando muitas implicações políticas e econômicas. O Homem Vitruviano virou cibernético. (BRAIDOTTI, 2013, p. 90)

Assim como as autoras citadas anteriormente, Braidotti está preocupada com as questões e categorias ontológicas que configuram esse momento de uma Revolução 4.0, ou seja, do avanço da automação e da iminência de máquinas inteligentes que adquirem feições e funções antropomórficas, que se inscrevem sob a insígnia do homem vitruviano, provocando abalos sísmicos sobre placas tectônicas que se constituíam como certezas. Nesse contexto, Braidotti defende a formulação de uma nova ética do pós-humano:

> No meu ponto de vista, uma ética pós-humana urge que asseguremos o princípio Não-Unitário nas densas estruturas de nossa subjetividade pelo reconhecimento dos laços que nos ligam aos múltiplos 'outros' numa teia vital de inter-relações complexas. Este princípio ético desmantela a fantasia de unidade, totalidade e unicidade, mas também as narrativas dominantes de perda primordial, falta incomensurável, e separação irreparável. (BRAIDOTTI, 2013, p. 108)

O princípio estruturante de não unidade como base de uma ética pós-humana nos permite pensar nos circuitos da robótica como *rizomas* (Deleuze e Guattari, 2000), ou seja, capilaridades não lineares, não fixas, que se intersectam em determinados pontos e cujas combinações potencializam outros devires, que por sua vez, possibilitam a iminência de novos rizomas, como uma infinita teia que não cessa de expandir e se multiplicar em miríades. As alteridades também se dão em capilaridades múltiplas, não determinísticas. Com efeito, Braidotti se engaja na defesa de "uma veia afirmativa", que "prioriza a relação e a consciência de que 'um' é o efeito de fluxos irrepressíveis de encontros, interações, afetividades e desejos, que 'um' não controla" (BRAIDOTTI, 2013, p. 108).

O que Braidotti propõe, em última instância, é que desviemos e multipliquemos os olhares e as nuances, frente a uma ética pautada num caminho único, numa moral unívoca, como se deu com o Cristianismo, bem com tendências universalizantes, que estão na base do Humanismo. Há que se questionar o humano para além de um Humanismo cego às diferenças e aos contextos que nos ancoram no mundo e criam modos de ver e se se relacionar que não se inscrevem na taxonomia Humanista. Há que se pensar no cosmo, no meio e nas regiões fronteiriças do Antropoceno, deslocando o humano do centro de gravidade do mundo, para se pensar no mundo com e para além do humano.

A estrada de mão-única determinista e universalista à qual Braidotti se refere encontra ressonância dentro de uma determinada visão de ciência, que não está fora dos laboratórios da robótica. Em "Inteligência Artificial inventa a si mesma: identidades coletivas e manutenção de fronteiras na disciplina científica emergente", a antropóloga Diana E. Forsythe (2001, p. 75-92) traça um relatório etnográfico colhido em distintos laboratórios de Inteligência Artificial nos Estados Unidos. Ao se deparar com as dificuldades inerentes aos defensores de ciências duras (*hard sciences*) contra a interferência mais ou menos contínua das ciências moles (*soft sciences*) e a difícil interlocução entre elas, no decorrer de sua pesquisa, Forsythe conclui que existe uma identidade coletiva em torno do que constitui a Inteligência Artificial enquanto um campo, uma identidade em disputa entre as duas visões de ciência.

> A IA construiu para si uma identidade coletiva enquadrada nos termos da ciência e seus atributos. Essas mesmas ideias e prerrogativas são usadas para legitimar conceitos no curso das disputas de fronteiras, tanto dentro da IA, como entre a IA e outras disciplinas. Nessas disputas, virtudes científicas são usadas como armas: tipicamente, cada lado procura firmar sua própria concepção de ciência e seus atributos, ao passo que trata de descartar a concepção do outro lado enquanto categoria 'científica', e se possível, descarta-la também da categoria IA. (FORSYTHE, 2001, p. 91-92)

Enquanto essa disputa pode gerar debates bastante profícuos entre concepções, trazendo à baila novos elementos e possíveis tentativas de síntese, ou de acordos mínimos, a polarização entre os cientistas acaba por reforçar binarismos, e vozes que assinalam caminhos únicos, que não dialogam entre si, descartando múltiplas possibilidades de abordagem que se situam no entremuros. Forsythe conclui:

> Por um lado, os engenheiros lutam com a tensão entre tentar firmar a IA enquanto uma disciplina independente, e por outro, eventualmente tomam de empréstimo legados de outras disciplinas ou se veem obrigados a duplica-los. [...] Isso ilustra a natureza sedutora da ciência enquanto conceito, um conceito tão poderoso aos fundadores da IA que a disciplina se inventa à luz da própria imagem. (FORSYTHE, 2001, p. 92)

Aqui cabe ressaltar a noção de transversalidade, defendida por Braidotti, Santaella, entre outras (os) autoras (es) supracitados. A saber, a ideia de que nenhuma ciência se basta em si mesma, e portanto há que se adotar uma leitura mais aberta, afinal, a própria IA se constitui com base em premissas matemáticas, computacionais, biológicas, filosóficas, culturais etc. Concluo neste ponto, na medida que a transversalidade é a tônica que entendo que urge dentro das cátedras e centros de pesquisa que se proponham a fazer pesquisas sérias acerca das relações entre humanos e a Inteligência Artificial, com abertura para especulações criativas, experimentações, e possibilidades de confabulação para além dos manuais técnicos e tecnológicos. Penso que as premissas de códigos, signos e linguagens inerentes aos diferentes campos, cuja relação não é blindada de conflitos, e de hiatos, podem abrir caminho para perspectivas multifacetadas, nuançadas e saídas criativas para os impasses do pós-humano. Sigo os rastros dessas autoras para desenvolver um olhar mais apurado sobre a relação humano-robôs, sem partir da estaca zero, mas tendo em vistas como os estudos culturais e a semiótica observam a relação entre humanos e robôs, fornecendo um tecido crítico bastante sofisticado sobre uma ciência em plena expansão.

Referências

ATANASOSKI, Neda; VORA, Kalindi. *Surrogate humanity*: Race, robots, and the politics of technological futures. Durham, NC: Duke University Press, 2019.

BARAD, Karen. Posthumanist performativity: toward an understanding of how matter comes to matter. *Signs – Journal of Women in Culture and Society*, v. 28, n. 3. Chicago, p. 801-831, 2003.

_____. *Meeting the Universe halfway*: Quantum physics and the entanglement of matter and meaning. Durham, NC: Duke University Press, 2007.

BRAIDOTTI, Rosi. *The posthuman*. Cambridge: Polity Press, 2013.

FORSYTHE, Diana E. *Studying those who study us*: An anthropologist in the world of artificial intelligence. Stanford, CA: Stanford University Press, 2001.

HARAWAY, Donna. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo socialista no final do século XX. Tradução: Tomaz Tadeu. In: HARAWAY, D.; KUNZRU, H.; TADEU, T. (orgs.). *Antropologia do ciborgue*: as vertigens do pós-humano. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

_____. The promises of monsters: a regenerative politics for inapropriate/d others. In: *The Haraway reader*. New York, NY: Routledge, 2004.

HAYLES, N. Katherine. *How we became posthuman*: Visual bodies in cybernetics, literature and informatics. Chicago, IL: Chicago University Press, 1999.

HENIG, Robin Marantz. Robo love. *The New York Times*. 2 dez. 2007. Disponível em: nytimes.com/2007/12/02/books/review/Henig-t.html. Acesso em: 5 jan. 2022.

KEMBER, Sarah. *Cyberfeminism and artificial life*. New York, NY: Routledge, 2003.

LEVY, David. *Love and sex with robots*: The evolution of human-robot relationships. New York, NY: Harper Collins, 2007.

RICHARDSON, Katheleen. *An anthropology of robots*: Annihilation anxiety and machines. New York, NY: Routledge, 2015.

SANTAELLA, Lucia. *Culturas e artes do pós-humano*: da cultura das mídias à cibercultura. São Paulo: Paulus, 2003.

_____. A onipresença invisível da Inteligência Artificial. In: SANTAELLA, L. (org.). *Inteligência Artificial e redes sociais*. São Paulo: EDUC, 2019.

SHELLEY, M. *Frankenstein*. Tradução: Ruy Castro. São Paulo: Cia das Letras, 1994.

TURKLE, Sherry. *Alone together:* Why we expect more from technology and less from each other. New York, NY: Basic Books, 2017.

ARTIGOS

OLIVEIRA, Fernanda Souza; MELO FILHO, Claudio de; BAIO SANTOS, Cesar Augusto. Ruínas do visível: políticas implicadas na relação com as imagens na era dos big data. *TECCOGS* – Revista Digital de Tecnologias Cognitivas, n. 24, jul./dez. 2021, p. 59-73.

Recebido em: 29 jun. 2021
Aprovado em: 15 jul. 2021

dx.doi.org/10.23925/1984-3585.2021i24p59-73

Lincensed under CC BY 4.0

Ruínas do visível:

políticas implicadas na relação com as imagens na era dos big data

Fernanda Souza Oliveira[1]

Claudio de Melo Filho[2]

Cesar Augusto Baio Santos[3]

Resumo: Os debates sobre as imagens frequentemente abordam lugares, técnicas e espaços aos quais são atribuídas características determinantes. Em busca de articular estratégias e desenvolver reflexões sobre os impactos das tecnologias nos agenciamentos das imagens em rede em nossa contemporaneidade, este artigo se propõe a investigar a presença massiva dos aparatos tecnológicos de comunicação (câmeras pessoais, softwares, computadores, celulares, câmeras de controle e vigilância, entre inúmeros outros), os quais desencadeiam contínuas sobrecargas de informação. Propomos uma abordagem especulativa sobre a relação entre imagem, pestes e os *big data*. É no contexto da presença algorítmica em nosso ambiente, somado ao hábito impulsionado pelas redes sociais para uma produção e compartilhamento excessivo de imagens e dados pessoais, que os grandes bancos de informações se alimentam. Analisar esta relação é explorar um sistema envolto por uma teia complexa de relações e de possibilidades, o qual implica estabelecer conexões que vão além das especificidades das linguagens artísticas e científicas. O texto é guiado pelo projeto de pesquisa "Estéticas pós-antropocêntricas: rumo a sistemas biohíbridos", que vem sendo proposto por César Baio (Unicamp). Partimos dessa reflexão para procurar vida nas ruínas criadas pelo excesso de imagens no mundo, as violências do visível e formas de ocupar essa rede de disputas por domínios de informações através de práticas artísticas.

Palavras-chave: Imagem. Banco de dados. Tecnologia. Arte.

---

1 Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Artes Visuais da Unicamp, bolsista FAEPEX 2029/19 vinculada ao projeto de pesquisa Estéticas pós-antropocêntricas: rumo a sistemas 'biohíbridos' sob orientação do Prof. Dr. César Baio. E-mail: fefe_so@hotmail.com.

2 Cláudio Filho é doutorando no Programa de Pós-Graduação em Artes Visuais da Universidade Estadual de Campinas sob orientação do Prof. Dr. César Baio, no qual desenvolve pesquisa acadêmica e artística nas investigações entre história, arte, ciência e tecnologia. ORCID: orcid.org/0000-0001-8747-3190. E-mail: claumelof@gmail.com.

3 Doutor em Comunicação e Semiótica pela PUC-SP, professor do Instituto de Artes da Universidade Estadual de Campinas. ORCID: orcid.org/0000-0002-1174-3526. E-mail: cbaio@gmail.com.

Ruins of the visible: politics implied in the relationship with images in the Big Data era

Abstract: Debates about images often address places, techniques, and spaces to which important features are attributed. Seeking to articulate strategies and develop reflections on impacts of technologies on the mediation of network images in our contemporaneity, this article aims to investigate the massive presence of technological communication devices (personal cameras, software, computers, cell phones, control cameras and surveillance, among countless others), which trigger continuous information overload. We propose a speculative approach to the relationship between image, pests and big data. It is in the context of the algorithmic presence in our environment, added to the habit driven by social networks for an excessive production and sharing of images and personal data, that the large information banks feed. To analyze this relationship, we aim to explore a system surrounded by a complex web of relationships and possibilities, which implies establishing connections that go beyond the specificities of artistic and scientific languages. The article is a result of the research project "Post-anthropocentric Aesthetics: towards 'biohybrid' systems" which was created by the César Baio (Unicamp). We started from this reflection to seek life in the ruins of to the excess of images in the world – visualization –, such as 'violence of the visible' and networks for informational domains through artistic practices.

Key words: Image. Database. Technology. Art.

A crise ambiental é uma das emergências de nosso tempo e seus desdobramentos abrangem não somente ecossistemas ou áreas determinadas, trata-se de um problema planetário com implicações sociais, políticas e econômicas (MOORE, 2015; TSING, 2019; HARAWAY, 2016). A extrema complexidade da crise ambiental aponta para uma crise também em relação ao pensamento disciplinar moderno, uma vez que fica evidente a importância de abordagens interdisciplinares para a compreensão do fenômeno. Alianças entre as ciências como a Climatologia e a Biologia com as Humanidades e a tecnologia podem produzir, de maneira estratégica, ações multidisciplinares com a intenção de redução das vulnerabilidades da Terra sem desconsiderar as populações e o sistema econômico ao qual estamos inseridos. Isto entrelaça conceitos de áreas diferentes como as Artes, ciências da vida e tecnologia. Esta escrita se insere no projeto de pesquisa "Estéticas pós-antropocêntricas: rumo a sistemas biohíbridos", em desenvolvimento pelo ACTlab – Laboratório de Arte, Ciências e Tecnologias Desviantes da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). O projeto tem como pressuposto:

> a reconfiguração das relações entre a humanidade, a técnica e a natureza para pensar a produção artística na atualidade. [...] A escala sobre-humana da computação global, do *big-data* e da capacidade processamento de dados dos algoritmos de inteligência artificial cria um cenário crítico para a emancipação e soberania do indivíduo em relação à sua privacidade, suas decisões, seus dados e seus modos de existir. (BAIO, 2020, p. 3003)

Em busca de articular estratégias e desenvolver reflexões sobre os impactos das tecnologias nos agenciamentos das imagens em rede em nossa contemporaneidade, consideramos que a presença massiva dos aparatos tecnológicos de comunicação (câmeras pessoais, *softwares*, computadores, celulares, câmeras de controle e vigilância, entre inúmeros outros) desencadeiam contínuas sobrecargas de informações. Uma das características desta sobrecarga está alicerçada na ampliação do acesso aos produtos tecnológicos por parte da população. Cada vez mais disponíveis e com baixo custo de aquisição, os aparatos robustecem uma ilusão de acesso democrático a conteúdos e formas de consumo. Para o coletivo

artístico *Critical Art Ensemble* (2001), essa ilusão é uma tática do capital, em que grandes empresas, baseadas na leitura de presença por dados, passam a introduzir os indivíduos num programa de captação monetizada das informações.

A falsa sensação de autonomia criada pelas grandes corporações tecnológicas é incorporada pela utilização de aparatos tecnológicos como nossa principal fonte de comunicação. Isso estimula uma pretensa sensação de liberdade e se soma ao desejo social de pertencimento e aceitação, impulsionando ações performativas em rede como o excesso de compartilhamento de informações pessoais e imagens de si. Se tratando das implicações das tecnologias nos sistemas complexos contemporâneos (como os de governança e territorialidade), Benjamin Bratton revela algumas das implicações sobre os vínculos entre tecnologias, lugares, processos e culturas que podem existir em diferentes escalas de modos diferentes, mas que estão profundamente inter-relacionados. O desenvolvimento tecnológico rompe as aplicações direcionado exclusivamente às máquinas e aos aparatos para se tornarem uma "infraestrutura planetária que está mudando não apenas como os governos governam, mas também o que é governança em primeiro lugar" (BRATTON, 2015, p. 16). Para Bratton, tecnologias como os software, *big data* e a computação influenciam uma nova geografia de poder político, com fronteiras criadas pelo domínio de dados e monopólios de produção, distribuição e acesso à informação.

É no contexto da presença algorítmica em nosso ambiente que os grandes bancos de informações se alimentam. Com a crescente presença de sistemas de *softwares* digitais para o gerenciamento dos aparelhos celulares e computadores, empresas se beneficiam da captação e processamento dos dados pessoais através de nossas inscrições e interações em redes sociais e sites – empresas que veem o potencial na crescente oferta e procura pela produção e disseminação de imagens em rede. O que dita o poder e as configurações de grandes empresas é o domínio sobre esse acervo de dados pessoais, são esses dados que fazem parte de um sistema de governança no qual elas investem no hábito de compartilhamento e produção de conteúdo e passam a introduzir as pessoas num programa de captação monetizada das informações (BRUNO, 2013).

Propomos uma abordagem especulativa sobre a relação entre imagem, pestes e os *big data*. Analisar esta relação é explorar um sistema envolto por uma teia complexa de relações e de possibilidades, o qual implica estabelecer conexões que vão além das especificidades das linguagens artísticas e científicas. Os debates sobre as imagens frequentemen-

te abordam lugares, técnicas e espaços atribuídas a elas (ALLOA, 2017). Para isso, necessitamos de uma investigação para além das concepções sobre os aparelhos, ou seja, propor questões que ultrapassem a discursividade da representação.

Qual é a imagem do *Big Data*?

Com a crescente presença de sistemas de softwares digitais para o gerenciamento dos aparelhos celulares e computadores, ocorreu um avanço tecnológico para leitura e processamento dos algoritmos de forma autônoma, dando origem ao que conhecemos hoje por inteligência artificial. Estas inteligências, que se compõem através do processamento de informações nos principais repositórios de imagens pessoais como o Google Drive ou iCloud, fazem uma organização de imagens por leituras de dados. Esta organização se faz através de algoritmos criados pelos bancos de armazenamento em nuvens, separando as imagens em grupos a partir de recursos de lembranças, reconhecimento facial, data, localização, entre outros. Isso resulta na origem de enormes bancos de dados informacionais, comumente conhecidos na área computacional como *big data*.

Os *big data* são como um local de anexação de informações, sem pretensões de dar sentido qualitativo, esse papel é destinado aos algoritmos de controle de governança ou de grandes empresas. Os *big data* se constituem por um grande volume de dados que requerem não somente tecnologias determinadas mas também métodos e programas especializados para sua análise ou investigação (CARREIRA; GOVEIA, 2013). Sem dúvida, os bancos de dados adquirem destaque cada vez maior na mídia e nos debates acadêmicos. Segundo Almeida e Baio (2019, p. 1), eles se "tornam a principal forma simbólica a partir da qual estruturamos nossas experiências, fontes de diferentes tipos de experiências e embates quanto ao seu uso." Segundo os autores, os *big data*, dentro de uma perspectiva computacional, são uma coleção estruturada de dados, na qual é possível acessar e recuperar dados armazenados através do uso de um computador (MANOVICH, 2001). Devido ao grande volume de dados presentes nos *big data*, ter esse campo como investigação comumente envolve profissionais especializados em processos de extração, visualização e análise de dados (CARREIRA; GOVEIA, 2013).

Tendo em conta a lógica de arquivos digitais e levando aos extremos os modos como as imagens circulam e agem na contemporaneidade, percebemos que o poder das imagens digitais está na forma como a rede des-

loca o espectador do lugar da passividade comum às mídias tradicionais. O sujeito inerte que é atingido por estímulos visuais, estando na posição de observador, transfere-se para o lugar do espectador ativo, em que o sujeito, para ter acesso a algum tipo de visualização, precisa interagir diretamente com dispositivos de mediação.

> No início do século XIX houve uma radical transformação na concepção do observador – em uma variedade de práticas sociais e domínios do saber. Apresento o principal percurso desses desenvolvimentos examinando a importância de certos aparelhos ópticos. Não os abordo pelos modelos de representação que implicam, mas como lugares de saber e de poder que operam diretamente no corpo do indivíduo. (CRARY, 2012, p. 17)

O grande problema dessa nova forma de agenciamento de arquivos é que as principais redes fazem parte de grandes corporações e nos tornamos espectadores das destinações que o capital pretende dar para essas informações, bem como para suas visibilidades. Em outras palavras, temos uma contribuição direta na alimentação desses grandes bancos de dados, acometidos pela constante presença de dispositivos tecnológicos em nossa rotina, como reflete Leandro Pimentel no seu livro "O inventário como tática: a fotografia e a poética das coleções":

> A partir do final do século XX, o crescimento dos arquivos de dados digitais, assim como, o aprimoramento das ferramentas de busca e distribuição, abriram uma diversidade de usos funcionais e poéticos estimulados pelas novas relações fomentadas pelas novas tecnologias. Na medida em que essas formas de organização e disponibilização de dados se multiplicam e se popularizam por meio das redes digitais e dos instrumentos de conexão portáteis. (ABREU, 2010, p. 21)

Diante desse cenário, o que seriam imagens presentes no *big data*? Com a abundância das imagens e suas operações nas plataformas contemporâneas mediadas por um sistema algorítmico limitador de intenções, sensações, filtragens e tomada de decisões que podem reger os ciclos sociais, econômicos e computacionais (BRATTON, 2015). O caráter numérico de qualquer imagem produzida digitalmente é o que permite a construção de gigantescos conjuntos de dados:

> As tecnologias acabaram por abarcar por completo a fotografia, o vídeo e, posteriormente, o cinema em uma única base técnica, simplificando os processos de cruzamentos, apropriações e hibridizações. Com a base técnica digital, passa a ser possível toda sorte de transcrições, efeitos, manipulações e processamentos, ampliando exponencialmente as possibilidades de trânsito e de contaminações nesse espaço *entre linguagens*. (BAIO, 2015, p. 39)

A imagem digital tem uma matriz numérica "e é possível dizer que essas imagens se referem a algo, é, sobretudo, a milhões de bits de dados matemáticos eletrônicos" (CRARY, 2012, p. 12). Portanto, compreender os banco de dados como uma junção de informações numéricas, significa que quando criamos imagens em rede estamos contribuindo cada vez mais para os *big data*.

Jussi Parikka em seu livro "Photography off the scale: technologies and theories of the mass image" (2020), investiga como as imagens se tornam centrais na mediação entre epistemologia e estética enquanto unidades de conhecimento, controle e sua relação com a circulação de escala massiva e com os modos de governança do sistema capitalista. Para Parikka, as imagens dos *big data* são direcionadas a um modo operacional, ou seja, elas necessitam de um direcionamento específico para sua performatividade uma vez que não se trata do conteúdo em si, mas do que elas operam e como elas operam (informação verbal[4]).

Há uma diferença na concepção de imagem convencional e a imagem presente nos *big data*. As fotografias, por exemplo, sempre foram acumuladas, assim como imagens digitais, mas há uma questão de escala. Os *big data* referem-se a "imagens em massa", o termo concentra conglomerados de imagens e seus metadados em uma vasta corporação de bancos, *datasets*, nuvens etc. (PAGLEN, 2016). Tais imagens são reunidas para além da nossa capacidade de percepção de sua circulação. Ou seja, existe uma camada de operação das imagens dos *big data* que se encontra na estreita relação máquina-máquina: imagens de segurança, propaganda, redes sociais, reconhecimento facial e até mesmo o controle térmico de populações inteiras no combate à disseminação do coronavírus. As imagens operam em outros meios que nem sempre são atingidos por um usuário ativo: softwares, hardwares, das interfaces de programação, inteligências artificiais, todos são imagens massivas em conjuntos de dados.

Imagem como peste e violência do visível

Ao introduzirmos ao debate aspectos contemporâneos da imagem em relação aos *big data* devemos ultrapassar a camada do estranhamento do olhar para com essas imagens e nos aproximar de uma discussão mais explícita sobre as implicações operativas de sua utilização pelos sistemas

4 Fala de Jussi Parikka em ocasião do encontro "Scales, collections, and quantities", Department of Photography, FAMU em Praga, 25 de março 2021 (Online). Disponível em: youtube.com/watch?v=oOsSFE3iwUI&t=4615s. Acesso em: 29 jul. 2021.

comunicacionais e de governança. Marie-José Mondzain, aborda em seus escritos mais recentes a "violência do visível", no qual ela discorre sobre o conceito com o objetivo de compreender as relações das imagens com a violência e patologia da sociedade. Uma violência do visível em termos de dispositivo, o dispositivo que mostra, a imagem entendida nos gestos de quem as produzem, sob o controle de interesses econômicos e as causas e efeitos de sua difusão, onde os conflitos políticos são resultado direto de uma crise criada pelas imagens.

> Estamos em uma gestão espetacular: a organização econômica e industrial do espetáculo torna-se o objeto de narrações lendárias – no sentido em que fazemos lendas em torno de imagens, para torná-las compreensíveis – que precisam ser contadas para legitimar operações estritamente imperialistas, de um lado e do outro. [...] Assim como a imagem foi verdadeiramente uma grande aposta no momento da guerra iconoclasta, também a gestão industrial do espetáculo coloca-se como pano de fundo aos verdadeiros contextos do conflito. (MONDZAIN, 2016, p. 187)

Numa época em que o super-compartilhamento de imagens parece transformar a todos em espectadores de sua própria vida, é necessária uma retomada crítica sobre o papel da imagem e seus modos de performatividade em relação aos aparatos tecnológicos. Para Mondzain a aceleração tecnológica em relação às imagens cria profundas crises identitárias, que dificultam o sujeito se entender e se projetar como imagem-identidade em mundo imagético.

Tais crises são o resultado de um esvaziamento crítico das imagens ao longo da história e são direcionadas para a lógica de consumo. O sujeito passa a consumir imagem como um espectador, e usa de artifícios desse consumo reproduzindo padrões para constituir sua identidade, através da aquisição e reprodução de produtos e estilos marcados pelo capital. Chama-se a atenção, então, para o excesso do compartilhamento de imagens, e assim, afirmar a nossa existência por intermédio das telas num espaço digital, nas relações e encontros imagéticos com a nossa identidade.

> Há uma verdadeira patologia da imagem, a qual faz com que aqueles que não têm imagem de si mesmos, senão através de objetos, sejam reduzidos ao estado de objeto e persuadidos de que é a apropriação e o consumo dos objetos que vão lhes permitir construir uma imagem de si mesmos. (MONDZAIN, 2016, p. 182)

Ainda se tratando de imagens, como uma força constitutiva comunicacional ocidental, Fernando Velázquez, artista multimídia uruguaio radicado no Brasil, constrói sua poética a partir de experiências com as imagens nos espaços informacionais e de suas relações com natureza e cultura. Em seu texto "A peste da imagem: o poder comunicacional da imagem" (2019), Velázquez discorre sobre como a massificação das imagens reconfigurou a cultura e como suas mediações nos transformou em seres biologicamente imagéticos. O autor afirma que "os dispositivos tecnológicos contemporâneos irromperam na vida cotidiana de tal maneira que estamos permanentemente em fluxo entre estados de consciência, em maior ou menor medida mediados por eles" (VELÁZQUEZ, 2019, p. 86). Por sua imediatez e despretensão, a imagem reduz uma grande quantidade de informação com significados abertos à disposição de pessoas letradas ou não letradas, permitindo uma comunicação mais direta e ilusoriamente mais democrática.

> A imagem é contagiosa como peste. Chegou devagar, sorrateira, mascarada, sedutora, técnica, sintética, violenta, tomou conta das coisas do mundo, quer dizer, tomou conta de mim, tomou conta de nós, tomou conta. Peste: fenômeno de propagação orgânica e emergente, com causas e efeitos que podem ser desconhecidos e/ou conhecidos, a priori descontrolados. Imagem: um fenômeno à deriva que nem peste, que nos afeta, nos transforma, nos domina. (VELÁZQUEZ, 2019, p. 83)

A aproximação entre imagem e a figura da peste é frutífera para nossa discussão ao se relacionar com o *big data*. Na história mundial o surgimento de pestes biológicas já é recorrente, a peste negra, a cólera, a gripe espanhola, e em 2020 o coronavírus; já no texto de Velázquez a peste se manifesta como imagem, como um aparato tecnológico que tem "a capacidade de nos envolver de tal maneira que [...] revelam faces desconhecidas de nós mesmos, e alimentam a ansiedade e a desconfiança em relação ao futuro" (VELÁZQUEZ, 2019, p. 85-86).

Este ponto de comparação, da imagem com a peste, onde, sem uma trégua na velocidade de informações, hoje, entre "*posts*, *selfies*, eleições suspeitas, fusões corporativas e pós-verdades" (VELÁZQUEZ, 2019, p. 83) não há meios de sermos imunes à ansiedade e às incertezas sobre o futuro que uma peste se propaga. Ao entender essa incerteza como algo necessário para a transformação social, seria então, a potência disparadora dos questionamentos que traz movimento a meios consolidados. Se as imagens se propagam como peste, é uma energia desperdiçada tentar negá-la, então como enfrentar essa peste? E ao situarmos as imagens com o banco de dados, damos um passo nesta provocação. Segundo Cesar Baio:

> Cada vez mais, as imagens eletrônicas que nos circundam estão de tal maneira integradas à arquitetura, aos objetos e aos corpos que se torna difícil estabelecer onde acabam as imagens e onde começa a materialidade daquilo que nos cerca. E esta situação de ubiquidade tecnomidiática não se restringe aos aspectos formais. Além de ser projetada e adaptada para espaços, frestas e corpos, tal como vemos hoje em instalações interativas, apresentações cênicas, intervenções urbanas, espetáculos em *video mapping* ou *mapping* 3D feitos seja no campo da arte, no da propaganda ou em outros, cada vez mais, essas imagens respondem a nós individualmente, nossas emoções, nossos pensamentos, nossos códigos corporais. Tal sociedade estabelece um nível nunca antes imaginado de automatização dos processos de mediação. Esta condição promete colocar em outro patamar a questão da programação do indivíduo e da sociedade pelos aparatos midiáticos. (BAIO, 2015, p. 198)

Podemos chamar essas imagens de Imagens Operativas que "já não servem a uma representação do mundo. Elas não são produzidas para serem interpretadas, mas para operarem no monitoramento e na execução de determinados procedimentos [...] tais imagens são operativas, performativas e pró-ativas" (FERRAZ VIDAL JR., 2019, p. 4). A visualização dos dados através das artes nos ajuda a levantar provocações que podem especular as imagens presentes nos *big data* como um processo de contágio, que assim como as pestes, se constituem de um processo contínuo quebras de paradigmas, de habituação do olhar, ambientes alternativos ainda abertos à exploração.

Experimentações artísticas com banco de dados

Tendo em mente as características que envolvem os bancos de dados e as imagens operacionais podemos investigar trabalhos poéticos que emergem nesta interface, compreendidos dentro do que convencionou-se chamar de arte e tecnologia. Arte tecnológica faz referência às ferramentas da técnica que os artistas buscam, utilizam e criam para resolver problemas de diversas ordens. Essas ferramentas progridem ao longo das décadas, e isto faz com que cada período tenha uma compreensão sobre o emprego da tecnologia de forma distinta (MELO FILHO, 2019). É então necessário analisarmos obras que utilizam aparatos tecnológicos, como os computadores e os bancos de dados, atenção à sua contextualização histórica, geográfica e política.

A utilização e manipulação dos dados tem sido um tema de ampla discussão por artistas, cientistas e acadêmicos com o crescente aumento no volume de dados produzidos nas redes sociais. Esses dados, junto aos que produzimos continuamente em cada acesso a plataformas digitais (como compartilhamentos, acessos a sites, *posts* e pesquisas em buscadores), produzem fluxos digitais em que ora navegamos, ora submergimos

(KOMINSKY *et al.*, 2018). Como supracitado, estes dados são captados por empresas e serviços, mas também é neste cenário que a exploração dos bancos de dados torna-se um local ideal para a livre exploração artística. As poéticas que utilizam os bancos de dados se fazem valer de formas de visualização enquanto prática estética para tecer relações críticas com a tecnologia e com o mundo. Assim o artista articula os aparatos tecnológicos como agentes para dar visibilidade ao que não é visível, ou difícil de enxergar (CASTRO, 2018).

> A arte sempre esteve relacionada a materiais e tecnologias do seu tempo, assim como a seu momento sociopolítico. Mas como a informação pode ser convertida em arte? Há tempos, o mundo já não é representado apenas por formas visíveis. Uma nova percepção é hoje oferecida com base na visualização de dados, capaz de fazer visível o invisível. Se os dados compõem a textura de nossa rotina, talvez sua visualização possa nos conduzir a novos posicionamentos e atitudes. É tempo de ouvir a voz dos números para traçar as estratégias necessárias à navegação em meio ao tsunami de dados da contemporaneidade, tempo de transcender o aspecto utilitário da representação e permitir encontrar uma poética nos dados. (KOSMINSKY *et al.*, 2018, p. 21)

Cabe ao artista entusiasta dos bancos de dados procurar formas disruptivas de visualização. Sobre este aspecto, Pedro Miguel Cruz em *Lisbon's Blood Vessels* (2013) explora a visualização dos dados de trânsito terrestre e fluvial da cidade de Lisboa, relacionando-os com metáforas entre organismos vivos e problemas circulatórios (CRUZ, 2013). *Lisbon's Blood Vessels* articula os dados captados da rede de Lisboa com formas de visualizações diversas como espessura, cor e comprimento que se alteram de maneira orgânica (Figura 1).

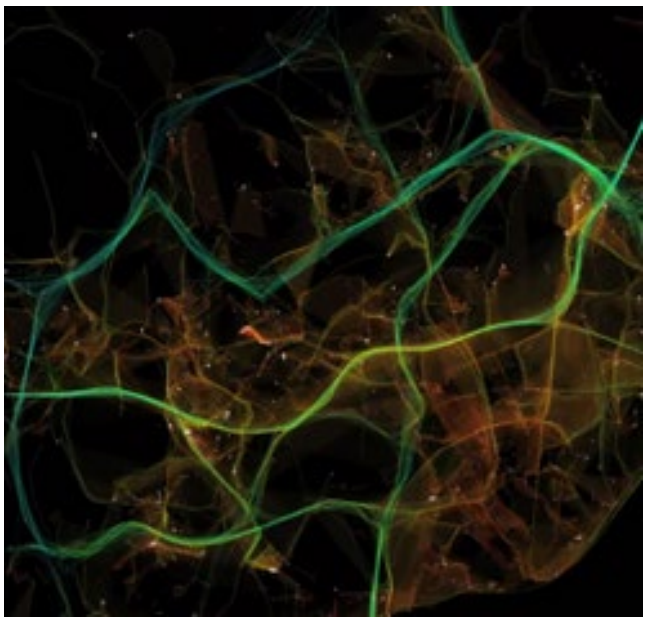

Figura 1. Pedro Miguel Cruz, *Lisbon's Blood Vessels* (2013). Disponível em: pmcruz.com/information-visualization/traffic-in-lisbon-condensed-in-one-day. Acesso em: 30 jun. 2021.

A poética dos bancos de dados está ligada diretamente às operações de visualizações. Cada variável do bando de dados pode alterar as diferentes versões da criação de uma visualização artística. De modo particular, Caio Zapponi constrói um gráfico de fluxo interativo que demarca as interações de emigrações e imigrações ocorridas a partir do ano de 2010 em todo o mundo. *People Movin* (2011) é uma obra de visualização de dados que articula informações do *World Bank Open Data* (para fluxos de migração) e do *U.S Census Bureau* (dados sobre população). A obra possibilita uma visualização mais efetiva sobre os dados de migrações trazendo à luz do debate importantes críticas sociais relativas aos povos emigrados e aos refugiados (Figura 2).

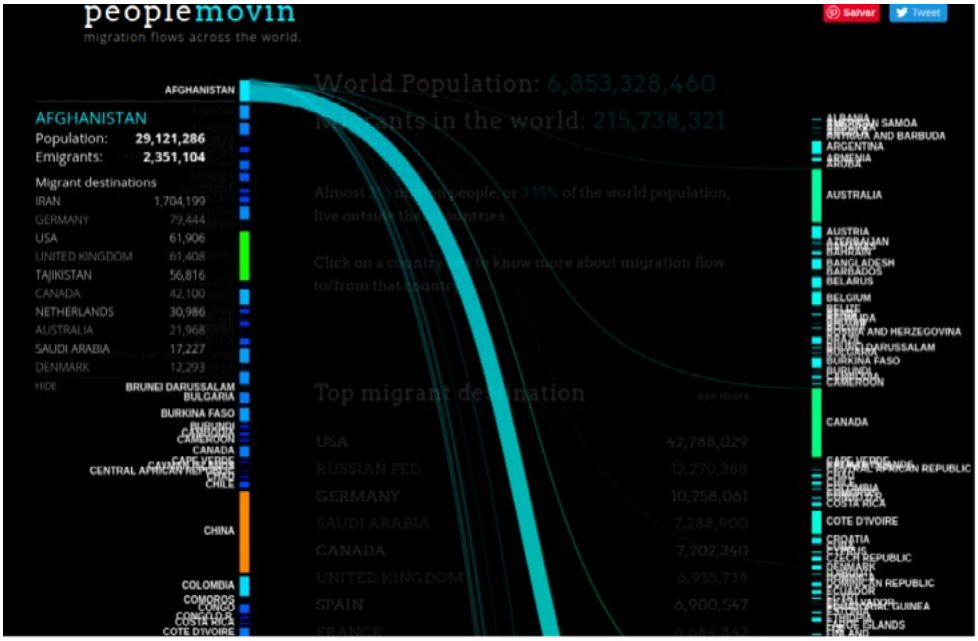

Figura 2. Caio Zapponi, *People Movin* (2011). Disponível em: peoplemov.in/#f_AF. Acesso em: 30 jun. 2021.

Considerações finais: as ruínas do visível

Por fim, retomamos a ideia de ocupar as ruínas de Anna Tsing; ela afirma que "ocupar é dedicar-se ao trabalho de viver juntos, mesmo onde as probabilidades estejam contra nós. É recusar — e também se recuperar" (2019, p. 87). Partimos dessa reflexão para procurar vida nas ruínas criadas pelo excesso de imagens no mundo, as violências do visível e formas de ocupar essa rede de disputas por domínios de informações através de práticas artísticas.

No sentido de entender a complexidade das relações dos sistemas organizacionais humanos e não humanos, que se vale de uma estrutura de dados (tecnológica) e da natureza, este artigo procurou elencar a discussão sobre a questão do papel das imagens na automatização incorpo-

rada pelos algoritmos dos sistemas informacionais mais recentes – uma estrutura baseada na lógica de processamento de *big datas*. Utilizamos o pensamento de Marie-José Mondzain para finalizar este artigo. Mondzain elabora uma visão crítica sobre as patologias causadas pelas imagens, "uma dor absoluta, que engendra uma violência absoluta, que dá vontade de matar e morrer" (MONDZAIN, 2016, p. 183). Sintomas de uma crise de identidade criada pelas proliferações das imagens no mundo. Mondzain aponta, na trajetória das visualidades, a imagem como portadora de uma vida, de um poder próprio, a imagem como causa, "pois a imagem não existe senão no fio dos gestos e das palavras, tanto daqueles que a qualificam e a constroem, como daqueles que a desqualificam e a destroem" (MONDZAIN, 2009, p. 12). Entendemos essas crises identitárias causadas pelas imagens como as ruínas criadas pelas táticas do capital, ou como conclui a autora:

> Do ponto de vista inicial do sofrimento social de hoje, pedir o reconhecimento de identidade por meio do consumo dos objetos produz violências. Isto é, alguém que não tem nenhuma maneira de se fazer reconhecer em um campo social por um outro olhar, procura chamar a atenção desse olhar pelo consumo de objetos que lhe dão uma identidade em relação ao olhar do outro. [...] O consumo das marcas torna-se um marcador identitário. De uma só vez vamos nos tornar qualificados, identificados, através dos objetos que estamos à altura de consumir. Fazemos de nós mesmos objetos – e pensamos ser esse tornar-se objeto o único meio de obter o olhar do outro e um processo de reconhecimento, portanto, de dignidade. Estamos em uma história de loucos: as pessoas tornam-se criminosas porque não têm nenhuma imagem de si mesmas. (MONDZAIN, 2016, p. 182-183)

Referências

ABREU, Leandro Pimentel. *O inventário como tática*: a fotografia e a poética das coleções. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2014.

ALLOA, Emannuel (org.). *Pensar a imagem*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

ALMEIDA, Reno B.; BAIO, Cesar. Rastros, brechas e ruídos: o banco de dados entre o controle e resistências possíveis. Em: Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação: *Anais do 28° Encontro Anual da COMPÓS*. Porto Alegre, 2019. Disponível em: compos.org.br/biblioteca/trabalhos_arquivo_T1MOLFP7PMUS2K9XEQMM_28_7593_22_02_2019_13_35_05.pdf. Acesso em: 30 dez 2021.

BAIO, Cesar. *Máquinas de imagem*: arte, tecnologia e pós-virtualidade. São Paulo: Annablume, 2015.

_____. 2020. Imaginários pós-antropocêntricos: reconfigurações das relações entre arte, natureza e tecnologia. In: DISPERSÕES: *Anais do 29º Encontro da Associação Nacional de Pesquisadores em Artes Plásticas,* setembro de 2020, Goiânia, GO. Manoela dos Anjos Afonso Rodrigues; Cleomar de Sousa Rocha. (orgs.). – Goiânia : ANPAP/UFG. Disponível: anpap.org.br/anais/2020/. Acesso: jan. 2022.

BRATTON, Benjamin H. T*he Stack*: On software and sovereignty. Cambridge, MA: MIT Press, 2015.

BRUNO, Fernanda. *Máquinas de ver, modos de ser*: vigilância, tecnologia e subjetividade. Porto Alegre: Sulina, 2013.

CARREIRA, Lia; GOVEIA, Fabio. Fotografia e big data: implicações metodológicas. Em: Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação. *XXXVI Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação* – Manaus, AM – 4 - 7/9/2013.

CASTRO, Barbara P. *Instintos poéticos*: conectividade, vitalidade e experiência estétic. Tese de doutorado em Artes Visuais. Escola de Belas Artes, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2018.

CRARY, Jonathan. *Técnicas do observador*: visão e modernidade no século XIX. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.

CRITICAL ART ENSEMBLE. *Distúrbio eletrônico*. Trad. Leila de Souza Mendes. São Paulo: Conrad do Brasil, 2001.

CRUZ, Pedro Miguel. *Lisbon's blood vessels:* a cartogram and a metaphor. Site do artista, 2013. Disponível em: pmcruz.com/information-visualization/lisbons-blood-vessels. Acesso em: 27 jun. 2021.

FERRAZ VIDAL JR., Icaro. Cronotopologia das imagens inteligentes. *Revista FAMECOS*, v. 26, n. 1. e30966. https://doi.org/10.15448/1980-3729.2019.1.30966

HARAWAY, Donna J. Ciborgues e simbiontes: viver junto na nova ordem mundial. Tradução: F. M. Borges; M. Pisani; M. B. Durante. *ClimaCom* "Coexistências e cocriações", Campinas, ano 8, n. 20, 2021. Disponível em: climacom.mudancasclimaticas.net.br/ciborgues-e-simbiontes. Acesso em: 27 jun. 2021.

KOSMINSKY, Doris; CASTRO, Barbara P.; LUDWIG, Luiz. *Existência numérica*. Rio de Janeiro: Rio Books, 2018.

MANOVICH, Lev. *The language of new media*. Cambridge, MA: MIT Press, 2001.

MELO FILHO, Claudio. *Pierre Restany para além do real*: sala de arte e tecnologia na X bienal de São Paulo (1969). Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Artes, Cultura e Linguagens, PPGACL – UFJF, 2019.

MONDZAIN, Marie-José. *A imagem pode matar?* Lisboa: Nova Vega, 2009.

_____. *Homo spectator:* ver, fazer ver / Marie-José Mondzain ; pref. e trad. Luís Lima ; rev. Nuno Quintas. Lisboa : Orfeu Negro, 2015.

_____. Imagem, sujeito, poder. [Entrevista original concedida a Michaela Fiserova]. Tradução: Vinícius Nicastro Honesko. In: *O monstro à mostra:* mostruário, Florianópolis: Outra Travessia, n. 22, 2016, p. 175 - 192. Disponível em: periodicos.ufsc.br/index.php/Outra/article/view/2176-8552.2016n22p175. Acesso em: 27 jun. 2021.

MOORE, Jason W. *Capitalism in the web of life*: Ecology and the accumulation of capital. London: Verso, 2015.

PAGLEN, Trevor. Invisible images (your pictures are looking at you). *The New Inquiry*, n. 57, dec 2016. Disponível em: thenewinquiry.com/invisible-images-your-pictures-are-looking-at-you. Acesso em: 20 mai. 2021.

PARIKKA, Jussi. *Photography off the Scale*: Technologies and theories of the mass image. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020.

TSING, Anna L. *Viver em ruínas*: paisagens multiespécies no Antropoceno. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019.

VELÁZQUEZ, Fernando. A peste da imagem. In: PORTUGAL, Demétrio; BAMBOZZI, Lucas (org.). *O cinema e seus outros*: manifestações expandidas. São Paulo: Equador, 2019.

SCHAVELZON, Salvador, *et al*. Dez notas sobre as ruínas do Antropoceno: uma busca por um solo comum entre diversos campos do saber. *TECCOGS* – Revista Digital de Tecnologias Cognitivas, n. 24, jul./dez. 2021, p. 74-100.

Recebido em: 9 ago. 2021
Aprovado em: 3 set. 2021

dx.doi.org/10.23925/1984-3585.2021i24p74-100

Lincensed under CC BY 4.0

Dez notas sobre as ruínas do Antropoceno:

uma busca por um solo comum entre diversos campos do saber

Salvador Schavelzon[1], Marina Guzzo[2], Teresa Maria Siewerdt[3], Emanuel Fonseca Lima[4], Fábio Tremonte[5], Priscila Luz Gontijo Soares[6],

1 Antropólogo, professor e pesquisador na Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), professor no Programa de Pós Graduação em Integração Latino-Americana (PROLAM-USP). Em 2020 ministrou a disciplina "Teoria antropológicas contemporâneas: cosmopolíticas de mundos vegetais e animais" no Programa de Pós Graduação em Estudos Culturais (EACH-USP). ORCID: orcid.org/0000-0003-1029-8798. E-mail: schavelzon@unifesp.br.

2 Artista e pesquisadora das artes do corpo, tem pós-doutorado pelo Departamento de Artes Cênicas da ECA-USP e mestrado e doutorado em Psicologia Social pela PUC-SP. É Professora Adjunta da Unifesp no Campus Baixada Santista. ORCID: orcid.org/0000-0002-9978-4014. E-mail: marina.guzzo@unifesp.br.

3 Artista e pesquisadora. Bacharel em artes visuais pela Universidade Estadual de Santa Catarina (UDESC). Mestre em poéticas visuais pela Escola de Comunicação e Artes da Universidade de São Paulo (USP). Doutoranda em poéticas visuais pela Universidade de São Paulo, no departamento de Artes visuais, onde investiga práticas insurgentes e ressurgentes ligadas à (T)terra. ORCID: orcid.org/0000-0002-9945-842X. E-mail: teresasiewerdt@usp.br.

4 Especialista em Direito Ambiental pela PUC-SP. Mestre e Doutorando em Teoria Geral e Filosofia do Direito pela Universidade de São Paulo. Procurador do Estado de São Paulo. Integrante do Coletivo Ocareté. E-mail: emanuel@ocarete.org.br.

5 Artista e curador. Mestre e doutorando em artes visuais na Escola de Comunicações e Artes de Universidade de São Paulo. Mantém projetos de duração imprevistas e processos de criação de zonas comunitárias difusas. Em 2020, foi curador pedagógico da residência artística de Valongo Festival da Imagem (Santos, SP). Em 2021, é curador do programa Pedagogías infinitas de Aeromoto (Cidade do México). ORCID: orcid.org/0000-0002-9663-3261. E-mail: fabio.tremonte@usp.br.

6 Escritora, dramaturga e pesquisadora. Mestre em Literatura e Crítica Literária pela PUC/SP, doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa/FFLCH-USP. Em 2016, publicou *Peixe cego*, romance finalista do Prêmio São Paulo de Literatura 2017. E em 2020 publicou *O som dos anéis de Saturno*, ambos pela editora 7Letras. ORCID: orcid.org/0000-0001-9435-0076. E-mail: priscilagontijo@usp.br.

Ana Jaimile da Cunha[7], Igor Wassiljew Moia[8], Lídia Ferreira de Sousa[9] e Anny Pagan[10]

Resumo: A partir do diálogo entre pesquisas e campos disciplinares diversos, esse texto apresenta dez notas, em forma de conversa, para pensar coletivamente e através de distintas formas de escrita, alternativas de mundos interespecíficos, ferales, não humanos, de plasticidade e resistência no Antropoceno reunindo perspectivas que discutem algumas teorias antropológicas e filosóficas contemporâneas com foco na cosmopolítica de mundos vegetais e animais. Modulações a respeito do conceito de Antropoceno, tais como Capitaloceno, Plantationceno ou *Chthuluceno*, permitem pensar quais são as implicações do humano ser o centro do Universo e como isso incide diretamente na vida do planeta. Como dar conta simultaneamente do problema da centralidade do humano, mostrando uma realidade pós humanista e interespecífica, e do problema do potencial destrutivo do ser humano, e o impacto do mesmo na vida na terra com consequências que não podem ser relevadas? Considerou-se o contexto atual, de uma crescente perda da biodiversidade, erosão dos solos e precarização das formas de vida e de imaginação. Diante disso, levantaram-se questões como o campo da antropologia, do direito, do turismo, da arte e da literatura de forma a responder algumas urgências do nosso tempo pandêmico e virtual.

Palavras-chave: Antropoceno. Mundos Interespecíficos. Cosmopolítica. Virada Ontológica.

7 Bacharel e Mestre em Turismo pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Formação Técnica em Ensino e Aprendizagem Colaborativa pela Universidade de TAMK, Finlândia (2014). Especialista em Gestão Turística pela Universidad Pompeu Fabra em conjunto com a Escuela de Alta Dirección y Administración (EADA), Barcelona, Espanha (2006). Professora do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Tocantins (IFTO). Desenvolve pesquisa sobre arranjos produtivos locais do turismo, economia criativa, negócios sociais e etnoturismo. E-mail: jaimilecunha@gmail.com.

8 Biólogo e pesquisador. Estudante de mestrado no programa de pós-graduação em Ciências Biológicas – Botânica, pelo Instituto de Biociências, Universidade de São Paulo. Atua na área de botânica, realiza trabalhos de florística e taxonomia da família Cactaceae e co-produção do conhecimento nas ciências ambientais, com enfoque em trabalhos realizados junto a povos originários e tradicionais. E-mail: igor.moia@usp.br.

9 Professora de matemática da rede municipal de ensino de Barueri. Também possui formação em Comunicação Social – Jornalismo. E-mail: lidia.sousa@gmail.com.

10 Artista, pesquisadora e estudante da Universidade Federal de São Paulo. ORCID: orcid.org/0000-0002-9447-7584. E-mail: annypagan60@gmail.com.

Ten Notes on the ruins of the Anthropocene: a search for a common ground between different fields of knowledge

Abstract: Based on the dialogue between individual studies and the results of different disciplinary fields of research, this text presents ten notes, in the form of a conversation to ponder collectively and through different forms of writing, alternatives of interspecific, feral, nonhuman worlds of plasticity and resistance in the Anthropocene. The paper brings together perspectives that discuss contemporary anthropological and philosophical theories with a focus on the cosmopolitics of plant and animal worlds. Modulations of the Anthropocene concept, such as Capitalocene, Plantationcene or Chthulucene, allow us to consider about the implications of humans deeming themselves the center of the Universe and how this affects the planet's life. How can we deal simultaneously with the problem of the centrality of humans from the perspective of a posthumanist and interspecific reality and the problem of the destructive potential of humans, and the ensuing impact on life on earth with immense consequences? The current context of a growing loss of biodiversity, soil erosion, and the precarious condition of life and imagination is considered. Implications for anthropology, law, tourism, art, and literature are discussed, which address some urgent needs of our pandemic and virtual time.

Keywords: Anthropocene. Interspecific Worlds. Cosmopolitics. Ontological Turn.

Introdução

Este artigo, de caráter experimental e interdisciplinar, é fruto do desejo coletivo de aproximar, entrelaçar, combinar e sintetizar diferentes processos de pesquisa que, embora partam de áreas do conhecimento distintas, se movem e se orientam pelo interesse comum por pensar possibilidades de convivência e relação com o mundo, com os seres e os objetos, desde uma perspectiva renovada, não hierárquica e antropocêntrica, tendo em vista o atual contexto de crise ecológica/política e social a nível global que alcançamos.

A vontade de unir nossas pesquisas, e de constituir uma espécie de coletividade temporária, surgiu no segundo semestre de 2020, quando após o término da disciplina "Teoria antropológicas contemporâneas: cosmopolíticas de mundos vegetais e animais", na pós-graduação em estudos culturais da EACH da USP, nós – alunos e professor – nos sentimos instigados a dar continuidade aos estudos e debates que engendramos para além do espaço institucional através do qual nos havíamos reunido (ainda que de modo virtual).

Na disciplina, estudamos textos de diversos autores ligados ao movimento da "virada ontológica", dos "estudos de extinção" e as chamadas virada vegetal e animal, com autores como Emmanuel Coccia, Bruno Latour, Eduardo Viveiros de Castro, Philippe Descola, Tim Ingold, Donna Haraway, Anna Tsing, Frédéric Keck, D. Bird Rose, J. Moore, entre outros. Tais estudos podem ser entendidos como uma resposta direta à crise da modernidade, uma crise que se expressa em termos de uma crise ecológica, intimamente ligada a noções como de Antropoceno, Capitaloceno, Plantatioceno ou *Chthuluceno*. Estes termos, embora guardem consideráveis distinções entre si, convergem em um pensar que tem como ponto de partida a constatação da dimensão do impacto (negativo, catastrófico) que as ações humanas exercem na Terra. Um aspecto que a virada ontológica e tentativas teóricas ou práticas e militantes de se situar nessa problemática é o reconhecimento da importância de diferentes ontologias, de *mundos* e não apenas de epistemologias ou *concepções* de mundo. No

deslocamento da política para uma cosmopolítica, encontramos cumplicidade com os modos de existência de povos originários, políticas outras que humanas, alianças com plantas, animais, minerais ou até aos mortos, como antídotos possíveis à perspectiva do naturalismo eurocêntrico ainda dominante.

A partir do diálogo entre pesquisas e campos disciplinares diversos, esse texto apresenta notas de autoria múltipla e singular, para pensar coletivamente e através de distintas formas de escrita, alternativas de mundos interespecíficos, ferales, não humanos, de plasticidade e resistência no Antropoceno reunindo perspectivas que discutem algumas teorias antropológicas e filosóficas contemporâneas com foco na cosmopolítica de mundos vegetais e animais, e no limiar de um pensamento que podemos pensar como pós-disciplinar. Cada nota lança adiante uma flecha, para entrelaçar o fio condutor do pensamento que nos uniu, numa composição tão diversa quanto uma floresta. A conversa foi transformada em método de escrita, também para ampliar alianças de escrita e pensamento, privilegiando outras formas epistêmicas. O artigo não apresenta conclusão, apenas lança para o futuro novas perguntas, a partir de cada conversa entre os autores, para continuar a construção de possibilidades imaginativas e investigativas.

Nota #1 – Aproximar da Terra, por Teresa Maria Siewerdt

Em busca de outros caminhos epistemológicos, capazes de me aproximar de certos conceitos da arte a partir de corpos, materiais e sensibilidades distintas das abordadas convencionalmente desde um viés europeu e antropocêntrico, comecei uma pesquisa de doutorado intitulada "Práticas insurgentes/ressurgentes ligadas à (T)terra", na qual desenvolvo junto de minha prática como artista, uma investigação experimental sobre poéticas artísticas contemporâneas na América Latina, interessadas no cultivo, no uso, na ocupação e em um pensar com a (T)terra – compreendida na unidade planeta-solo.

Em um dos eixos desta pesquisa, me proponho não somente a investigar a prática de outros artistas, mas também em praticar, fortalecer e disseminar uma série de correlações multiespecíficas, articulando minhas proposições artísticas com a vida microscópica dos solos cultivados e a vida social, política, econômica e ambiental em contextos específicos. Para tanto, em fevereiro de 2021, desenvolvi um projeto artístico colaborativo que chamei de "Substrato", realizado durante o período de uma residência artística que fiz no município de Três Forquilhas, no estado do Rio Grande do Sul, onde mais de 80% da economia se baseia na agricultura familiar.

Durante o período de um mês, investiguei as diferentes perspectivas e formas de engajamento com as plantas, assim como a correlação entre a vida dos solos cultivados e a vida de seus agricultores na região, e realizei conjuntamente, uma série de cromatografias de Pfeiffer: um método que possibilita uma leitura do solo através da interpretação dos desenhos, formas e cores que os componentes minerais, orgânicos, eletromagnéticos e energéticos (em interação) revelam em um papel quimicamente preparado. Fiz cerca de trinta cromatografias em solos de diferentes propriedades rurais, nas quais também coletei relatos textuais e registros fotográficos relacionados aos solos e seus agricultores, com a finalidade de compor uma apresentação deste conjunto de registros e ações reunidos em uma publicação.

Figura 1. Publicação resultante da obra Substrato, por Teresa Maria Siewerdt. Vídeo disponível em: teresasiewerdt.tumblr.com/post/652013827274293248/substrato-%C3%A9-resultado-de-uma-imers%C3%A3o-art%C3%ADstica. Acesso em: 27 jan. 2022.

Através do método da cromatografia de Pfeiffer, encontrei um meio de me aproximar da vida plural da terra, e por meio da escuta dos camponeses, uma forma de acessar histórias, saberes associados e experiências diversas sobre como estes vivem e concebem os vegetais e a terra com os quais habitam em seus roçados. Umas das grandes qualidades do método da cromatografia de Pfeiffer é que parte do princípio de que a qualidade da terra não pode ser medida pela quantidade isolada de componentes minerais, mas sim pela atividade e pela interação entre os diversos

componentes existentes em um determinado momento. Por esse motivo, quem usa esse método, compartilha da ideia de que o solo não é um lugar inerte, mas composto por uma diversidade de elementos químicos e microrganismos vivos, tais como bactérias, fungos e micróbios, que juntos constituem um tipo de comunidade multiespecífica em constante transformação e comunicação. Além disso, a cromatografia de Pfeiffer possui a vantagem de ser um método científico simples e acessível que permite que qualquer pessoa possa realizar suas próprias análises sem ter que recorrer ao serviço custoso de um laboratório. Esse método, embora tenha sido desenvolvido no começo do século XX por um grupo de cientistas ligados ao círculo do filósofo Rudolf Steiner, é ainda pouco conhecido no Brasil (e no mundo) mas atualmente, graças aos trabalhos de agrônomos como Sebastião Pinheiro e Oliver Blanco, a cromatografia de Pfeiffer tem sido difundida entre os movimentos campesinos, o MST (Movimento dos Sem Terra) e algumas cooperativas de agricultores pelo Brasil, num esforço de resgatar o que eles chamam de um "biopoder campesino". Contudo, trata-se de uma batalha a ser travada com "gigantes", tendo em vista a desproporção em termos de publicidade e apoio privado e governamental que as corporações ligadas a produção de fertilizantes químicos, sementes geneticamente modificadas e agrotóxicos possuem em comparação com as iniciativas em prol do desenvolvimento sustentável e autônomo. Quando olho para a estética adotada em muitas das campanhas publicitárias de empresas bilionárias do setor agrícola, preocupadas em reforçar e disseminar junto de seus produtos uma imagem de superioridade e de potência tecnológica defensiva, fica claro para mim o quão próximos estão hoje o mundo do agronegócio e as ciências de guerra. A terra, nesse caso, não é apenas um lugar, mas um recurso para explorar batalhas.

Figura 2. Propaganda do pesticida Mitrion, 2021. Disponível em: portalsyngenta.com.br. Acesso em: 30 jul. 2021.

Como alternativa à crise do chamado Antropoceno, ou dos mundos desfeitos pela lógica das *plantations*, proponho como artista e pesquisadora o desafio de fazer e de pensar-com-a (T)terra, isto é – um movimentar-se em direção a um conjunto heterogêneo de seres, coletividades e culturas, que todavia não perderam seu sentido de pertencimento com a (T)terra. Seres com os quais podemos aprender sobre fluxo vital, composição e mistura, fenômenos estes que podem ocorrer de múltiplas formas – através das folhas, das raízes, de filamentos, da hifas e membranas, ou por meio do estômago, da agricultura, da economia ou da arte.

Nota #2 – Estudar a Floresta, por Fábio Tremonte

O dia 14 de março de 2020 foi o último dia do mundo conhecido pré-pandemia no Brasil: um fim-do-mundo se anunciava, e o que não esperávamos é que duraria mais de um ano. Um outro mundo surgiu repentinamente: escolas fechadas, aulas presenciais suspensas, projetos cancelados, trabalhos extintos, viagens desmarcadas. De repente, nos encontrávamos dentro de casa, em tempo integral, descobrindo plataformas de vídeo-chamadas, fazendo supermercado por aplicativo ou telefone, higienizando as compras. Tomar sol tornou-se possível apenas no quintal ou perto da janela do apartamento, e fomos descobrindo e inventando novas maneiras de habitar a casa, em meio às inúmeras novas atividades: brincadeiras com as filhas após as aulas, reuniões online, reorganização do espaço, experimentação de novas receitas, readaptação orçamentária, entre outras muitas possibilidades. Foi preciso fazer uma necessária reinvenção do cotidiano, imaginar outros e possíveis mundos. Foi nesse contexto que a Escola da Floresta "entrou em greve", ou seja, suspendeu suas atividades, sem data prevista para retomada.

A figura da floresta surge nesse contexto da Escola da Floresta por motivos variados. Interessa para a escola e para os processos artísticos-pedagógicos que daí advém, pensar as relações entre os diversos saberes, então a floresta surge como uma figura que representa uma diversidade de espécies humanas e não humanas que nela vivem, e também como uma representação de um sistema que se modifica pelo manejo, que não é um sistema estático, mas que está sempre vivo, sempre em movimento. Essa "socialidade mais que humana, incluindo a ação feroz" (TSING, 2019, p. 15), incluindo aqui práticas inter-, trans- e pós-disciplinares e colaborativas é que interessa para a construção e imaginação de outras formas de aprender e ensinar tanto para a Escola da Floresta [em greve] quanto para a escola-praça, a escola-tela, a escola-onça, entre outras.

Com a Escola da Floresta "em greve". Outra perspectiva se anunciava, como seguir angariando pessoas para aprender juntos sem a possibilidade do encontro. A partir daí, o que chamo de "escola-tela", passou a ser uma possibilidade. De maneira geral, as escolas buscaram entender esse momento e também como poderiam seguir com seus planejamentos à distância. A maior parte delas nunca havia experimentado ou cogitado a possibilidade de aulas remotas para suas alunas e alunos: a "escola-tela" foi portanto uma barreira a ser transposta, com seus novos espaços do aprender, novas maneiras de ensinar, novas possibilidades de compartilhar.

Considerando o momento atual, em que um vírus se espalhou pelo mundo e que nos vimos sem outra alternativa além de ficar em casa e/ou restringir nossa circulação, estamos percebendo como nossa relação com as coisas e as pessoas tem se transformado. As salas dos museus estão fechadas, as obras de artes estão guardadas e os programas educativos dissolvidos. É tempo de suspensão e incerteza. Não sabemos como e qual será o futuro, como será voltar para a escola, como será um museu pós-pandemia. Mas é também tempo de nos conectarmos com saberes não humanos e com outras imaginações. Como nos lembra Paul Preciado, em *Aprendendo com o vírus*:

> É necessário passar de uma mudança forçada a uma mudança deliberada. Devemos nos reapropriar criticamente das técnicas de biopolítica e de seus dispositivos farmacopornográficos. Em primeiro lugar, é imperativo mudar a relação de nossos corpos com as máquinas de biovigilância e biocontrole: eles não são simples dispositivos de comunicação. Temos que aprender coletivamente a alterá-los. Mas também é preciso nos desalinharmos. Os Governos nos chamam ao confinamento e ao teletrabalho. Utilizemos o tempo e a força do confinamento para estudar as tradições de luta e resistência minoritárias que nos ajudaram a sobreviver até aqui. Desliguemos os celulares, desconectemos a internet. Façamos o grande blecaute perante os satélites que nos vigiam e imaginemos juntos a revolução que vem. (PRECIADO, 2020, p. 13-14)

Mesmo a Escola da Floresta sendo meu objeto de pesquisa no doutorado, segue em greve. Entretanto, as possibilidades de encontros seguem se desdobrando e possibilitando estar ainda assim fazendo juntos. Tenho mais dúvidas que certezas sobre as perspectivas futuras. As escolas já ensaiam suas reaberturas, mas o que faremos com essa experiência de ensinar e aprender à distância que adquirimos nesse período? Como voltaremos a aprender com o corpo, além da tela? Como fazer junto outra vez? Como reconstruir um mundo de possibilidades sem abandonar o que já sabemos e ainda descobrir o que não sabemos?

Para terminar, deixo o relato de um sonho que tive numa dessas noites pandêmicas. Nesse sonho, as escolas se tornavam praças, o espaço escolar se tornava um lugar de encontros para brincar, jogar, aprender com o corpo. No sonho, a arquitetura escolar se mesclava com a natureza, uma onça era a professora. No sonho, uma escola-onça clamava por outras formas de vida, de ser, de pensar e de se relacionar. A escola-onça nos convidava a estar na terra: ali no chão, que é capaz de abrigar um sem fim de relações interespécies, e que nos chama a olhar um mundo que não é apenas um único mundo, mas um mundo que é diverso, como a floresta.

Nota #3 – Dançar a ruína, por Marina Guzzo

Em contraposição à selva, vimos crescer no Brasil os desertos da monocultura. Sob a lógica da *plantation*, hoje, frente à pandemia de Covid-19, somos tentados a sonhar novas "florestas" para a vida insustentável das cidades brasileiras. A falta de espaços de contato com a natureza, parques, vegetação densa – e arte, fez e faz ainda a sensação de que a floresta está cada vez mais distante de nós – o impacto disso é uma percepção de deserto, de escassez (talvez o deserto tenha outro regime de abundância, onde a falta da água e de umidade promova outra forma de multiplicidade. Aqui o deserto é usado como metáfora de contraposição à floresta, à água, à riqueza de diversidade).

A *plantation* (MBEMBE, 2018; KILOMBA, 2019) instalada pelo processo colonial, que geram feridas e desigualdades territoriais e subjetivas, que precisam ser olhadas, reconhecidas e curadas por processos que levam tempo e agenciamentos diversos. A *plantation* traz com ela a gestão dos corpos racializados nela inseridos, espalha o deserto, a dor e o desamor. Da cana, do café, da soja, do pasto. O gado. Da destruição da biodiversidade, do espaço do exercício do poder punitivo e a gestão de alguns corpos nele inseridos – quem merece viver e quem podemos deixar morrer? A antifloresta (um mundo de desertificação e homogeneização da experiência sensível). "Os cereais domesticam os seres humanos. As monoculturas nos dão as subespécies chamadas de raças. O lar isola o amor intraespécies do amor interespécies" (TSING, 2015, p. 178).

Diante disso, na sala de uma casa na cidade, com o privilégio de poder fazer distanciamento social e evitar espaços de possível contaminação pelo vírus, me percebo espectadora de um filme trágico: milhares de mortos pela falta de políticas públicas eficazes na prevenção à pandemia, ao mesmo tempo em que assistimos o fogo queimando as florestas e o cerrado, reforçando tantas outras desgraças do cenário político e social. Sonho com florestas. Lembro do *Sonho* de Henri Rousseau, um dos meus quadros preferidos.

Figura 3. Henri Rousseau, O Sonho, 1910. Óleo sobre tela, 204, 5 x 298, 5 cm. **Fonte:** The Museum of Modern Art, Nova York.

"O sonho", grande pintura a óleo sobre tela criada em 1910, é uma das mais de 25 pinturas que o artista fez com o tema da selva. "A mulher adormecida no sofá sonha que foi transportada para a floresta, ouvindo os sons do instrumento do feiticeiro", essa é a inscrição do artista para o quadro, em carta de 1910 para André Dupont, quando explicava a presença do sofá no quadro (LIMA, 2019, p. 163). Rousseau explicava, assim, a inserção de um músico e uma mulher nua reclinada em uma selva iluminada pela lua, cheia de folhagens e vida selvagem – era um sonho. O sonho de uma floresta.

No entanto, Rousseau nunca tinha deixado a França. Pintava a floresta inspirado por suas visitas ao *Jardin des Plantes* de Paris, um jardim botânico e zoológico com grandes estufas e imagens de taxidermia. Era ali que ele sonhava com a selva, com uma floresta que não existia. "Conhecido como o Aduaneiro (*le Douanier*), por seu emprego na Aduana de Paris, Rousseau é um dos casos singulares da história da arte tido como iniciador da pintura *naïf*, ou ingênua, ao criar uma obra particularmente original e distante das convenções estéticas" (LIMA, 2019, p. 166).

Resolvi então, recriar esse quadro na minha sala. Inventariei todas as plantas que tinha no jardim, busquei algumas nas ruas, encontrei

outras no mato. Cada uma foi se posicionando frente a perspectiva, do quadro, do sonho e da minha própria sala. Uma ruína de plantas em plásticos. Uma Floresta *Fake* Colonial. Um desejo de ritual e de cura, ou de habitar essa encruzilhada que virou nossa própria casa/corpo. "Uma dança forma uma trajetória, um tipo de linha" (TSING, 2019, p. 28). Um jeito de começar a traçar e imaginar um futuro, pé ante pé, muda ante muda. Uma floresta organizada, harmonizada e idealizada. Uma floresta que passa pelo sonho colonial. Uma floresta em que o humano fica separado do mundo vivo. Uma espécie de clichê, sobre o que é "exótico", o que representa o Brasil, ou uma ruína do Brasil.

Figura 4. *Frame da live performance* Floresta transmitida no canal da autora Marina Guzzo no YouTube no dia 18 ago. 2020. Ver também: youtube.com/watch?v=Nizak9eeBW0. Acesso em: 27 jan. 2022.

Nota #4 – Olhar (com) os outros, por Ana Jaimile da Cunha

Uma ruína exótica atravessou meu olhar por completo diante do imaginário que paira sobre as florestas brasileiras. Nem toda floresta é de altos e frondosos arbustos como se imagina, nem toda mata é úmida e de folhas largas e verdes como em alguns quadros já se pintaram. O verde da mata apresenta tons variados que vão do marrom da madeira esturricada ao carvão seco – reflexo das queimadas constantes do cerrado,

e ao tom mais escuro das madeiras que beiram os rios, aqueles que ainda não foram assoreados. Mas isso foi uma descoberta que me caiu aos olhos ao longo de oito anos habitando os cerrados do Tocantins. Entre o clima seco, as altas temperaturas e o céu límpido e azul, encontrei rios sem saber sobre eles, cachoeiras, sem saber sobre elas, e as muitas espécies que vivem neste ecossistema mostraram-se presentes ao longo da curiosidade e por outras vezes, por falta desta mesma curiosidade. Vencida pelo cansaço ao enfrentar o inóspito e o que só se mostra por muita insistência, acabei descobrindo tons de cores e texturas diferenciados no Tocantins, com vida, mesmo que não fosse do tipo esperado, e é neste contexto que se dá o meu relato.

Dentre estas experiências, o vivenciar da Aldeia Boto Velho se revelou vital na experiência Tocantins, que ensina prontamente a qualquer cidadão de cidade grande que um bioma de altas temperaturas tem riqueza inigualável e igualmente exigente às paisagens dos supostos arbustos imaginários frondosos mais conhecidos. E isto me remete à "metafísica das misturas", em que Coccia (2018) nos (re)lembra o negligenciamento da filosofia sobre as plantas, o zoocentrismo da Biologia, e o que ficou relegado a estas espécies à margem do campo cognitivo, quando na verdade se tratou de uma insuficiência epistemológica "chauvinista animalista" e não abalou sua essência indiferente e soberana pelo mundo humano, pela cultura dos povos, pela alternância dos reinos e das épocas, já que elas são "a forma mais intensa, mais radical, mais paradigmática do estar-no-mundo" (COCCIA, 2018, p. 13).

E aí me vêm os caminhos das distâncias siderais que me fizeram chegar até o reino vegetal e animal que encontrei junto ao povo javaé na Aldeia Boto Velho, lugar dos diversos mundos unidos, vegetal e animal. Quando em busca de compreender aspectos relacionados ao mundo das viagens e dos viajantes que chegavam naquela comunidade, me deparei com visões e coerências outras que me flagraram os olhos e o olhar. Tudo começou através de um passeio que me chamou atenção por uns tais de não humanos, umas tais de "araras" e um calují, também conhecido como caldo, de macaúba. Eram duas únicas cidadãs desta chamada espécie "Ara ararauna" na aldeia, que não se desgrudavam, e sim brincavam, brigavam, comiam, dividiam e se amavam loucamente. Como seres imponentes que são, a união e a presença constante destas em um galho baixo de árvore, fazia parte da roda familiar da tia Creuza, a tia que reúne parentes e amigos em volta de seu caldo de doce sabor, feito da fruta macaúba, devidamente preparado sob pé frutífero de Jamelão.

Figura 5. Família da Tia Creuza reunida, visita à Aldeia Boto Velo em 2019, por Ana Jaimile da Cunha.

Persistir no encantamento sobre as araras me fez recorrer aos pensamentos mais clichês porém reais e presentes, fatídicos de nossa pátria-mãe nem sempre gentil, que carrega na simbologia destas lindas aves a beleza, a liberdade, a plenitude de um Brasil "exótico" por suas florestas verdes e vôos de pássaros gigantes, coloridos e por vezes, escondidos.

Aquelas divertidas aves durante um curto período de tempo me chamaram intensamente a atenção, mais que isso, me mobilizaram pela parceria, desenvoltura, amor e rebeldia que traziam aos meus olhos. Contexto este que reflete a "miríade de espécies da terra que se confundem e se confundem [...] entre os encontros contemporâneos com outras criaturas, principalmente, mas nem somente os domésticos" (HARAWAY, 2007, p. 5), e que me acolheu nos mais diversos pensamentos sobre o que eu não tinha ideia nas trilhas daquele lugar.

Neste mesmo rumo, outras reflexões incorporaram os pensamentos que me vinham à tona, em termos de buscar pensar o mundo que tive diante de mim, e que Haraway (2007) nos traz com suavidade por seu encontro com muitos outros seres que habitam o planeta terra, estivessem eles

> no laboratório, campo, zoológico, parque, escritório, prisão, oceano, estádio, celeiro ou fábrica, como seres comuns como nós, também são ao mesmo tempo, figuras criadoras de significado que reúnem aqueles que respondem a eles em tipos imprevisíveis de "nós". (HARAWAY, 2008, p. 5)

A miríade das espécies da terra de Haraway (2008), que se confundiram e nos confundiram, parece nos definir como seres humanos contemporâneos que também são capazes de perceber a sua interação com outras espécies, deparando-se com a ideia e reafirmação plena de que os humanos estão longe de ser o foco do mundo, justamente por que tão somente não cultivam o seu lar, sua casa, sua espécie e sobrevivência. Só nos resta pensar que, além de nós, há outras lógicas que, em suas formas, se adequam a este vasto campo de contingências humanas.

Nota #5 – Cruzar reinos, por Lídia Ferreira de Sousa

Em meados da década de 1970, questões como esta que eram debatidas apenas pela ciência, passaram a ser estudadas em universidades e foram debatidas no mundo todo, era o início de uma consciência ambiental com olhar sensível para outras formas de vida não menos importantes para a manutenção e equilíbrio da vida no planeta Terra.

Stefano Mancuso em sua obra *Revolução das plantas: um modelo para o futuro* (2019), afirmou que as plantas são organismos autótrofos inteligentes, mesmo sem possuir um cérebro e que usam seu corpo todo para desenvolver sua inteligência e também que possuem memória e são capazes de aprender e por isso, adaptam-se melhor aos estímulos ambientais, que fazem análises sofisticadas e que perante efeitos catastróficos não perdem sua funcionalidade, além de serem sensíveis e produzirem o oxigênio que permite aos seres vivos respirar e fixar o gás carbônico que os animais produzem. Além disso possuem alta resistência. Um exemplo que mostra resistência das plantas é a Ginkgo biloba, que sobreviveu às bombas atômicas jogadas em Hiroshima no Japão em 1945, durante a Segunda Guerra Mundial.

Infelizmente não há harmonia entre o reino vegetal e animal, principalmente no tocante ao ser humano como um dos componentes do reino animal, que possui cérebro e racionalidade e ainda assim promove no planeta, competição e guerra. É possível notar o desequilíbrio do ser humano com sua própria espécie através da leitura de *The eye of the crocodile* de Van Plumwood (2012), que narra o encontro da autora com um crocodilo em fevereiro de 1985 no vale do Kakadu – olho a olho com o animal:

> Esta foi uma sensação forte, no momento de ser agarrada por aquelas poderosas mandíbulas, que havia algo profundamente e incrivelmente errado no que estava acontecendo, algum tipo de identidade equivocada. Minha descrença não era apenas existencial, mas ética – isso não estava acontecendo, não poderia estar acontecendo. O mundo não era assim! A criatura estava quebrando as regras, estava totalmente enganada, totalmente errada, pensar que eu poderia ser reduzida a comida. Como ser humano, eu era muito mais do que comida. Era uma negação, um insulto a tudo o que eu era para me reduzir a comida. Eram todas as outras facetas do meu ser que devem ser sacrificadas a esse uso totalmente indiscriminado, minha complexa organização seria destruída para que eu pudesse ser remontada como parte desse outro ser? Com indignação e descrença, rejeitei esse evento. Foi uma ilusão! Não era apenas injusto, mas irreal! Não poderia estar acontecendo. (PLUMWOOD, 2012, p. 12)

Apesar de Plumwood (2012) ser sensível à causa dos animais, no momento em que sofreu o ataque do crocodilo, sentiu que o bicho estava infringindo as leis da natureza, pois a estava reduzindo a comida, apesar dela ser formada por complexas organizações físicas, mentais e espirituais. Nesse momento, percebe-se que o ser humano, no geral, não admite ser uma presa, não admite nutrir outra espécie com seu próprio corpo e se transformar na vida de outro ser.

Figura 6. Árvore de Ginkgo biloba. **Fonte:** Disponível em: razoesparaacreditar.com/arvore-belas-obras-primas-natureza. Acesso em: 15 ago. 2020.

Nota #6 – Equilibrar sistemas, por Igor Wassiljew Moia

Atualmente, o principal sistema de produção de alimentos utilizado pela maior parte da humanidade é também o mais devastador que já tivemos: a monocultura, também denominada de *plantation*. Desde que este sistema foi implementado em larga escala, as florestas e campos nativos começaram a ser derrubados com maior afinco e com maior velocidade para dar lugar a grandes plantações de uma pequena diversidade de plantas com grande interesse econômico.

Embora se diga que seja um sistema altamente produtivo, acredito que os maiores frutos da monocultura são, na verdade, contradição e extermínio. A contradição é evidente quando nos deparamos com notícias como as divulgadas em 2020, quando foram obtidas safras recordes de produtos agrícolas para exportação no Brasil, enquanto, ao mesmo tempo, a fome e os preços dos alimentos aumentavam no país (CONAB, 2021; FREITAS, 2020). O extermínio, por sua vez, se mostra no uso generalizado de agrotóxicos nas lavouras, promovendo o assassinato de uma infinidade de seres não humanos nas plantações e matas que as cercam, no desmatamento desenfreado de áreas florestais, e também nos conflitos envolvendo latifundiários e povos originários, onde seres humanos são assassinados defendendo seus territórios (MONDARDO, 2019).

O destino da maior parte desta produção agrícola de monocultura, como a soja, é a produção de ração para alimentar animais, principalmente para a produção de carne. O aumento do consumo de carne pela humanidade nos séculos XX e XXI são grandes responsáveis pela expansão das monoculturas. O aumento deste consumo também é responsável por taxas alarmantes de desmatamento no mundo. Todo ano, elevam-se em 27.600 km² as áreas convertidas em pasto. Cerca de 70% de toda a área desmatada da Amazônia foi destinada à pastagens de gado (MARQUES, 2019, p. 497-504).

Retomando as monoculturas, é importante falar sobre o uso de agrotóxicos. Essas substâncias cujo objetivo é maximizar a produção agrícola, são um atentado à vida. Ao passo que possibilitam safras gigantescas, são responsáveis pela morte de inúmeras outras formas de vida (CARSON, 2010). O genocídio causado pelo agro-negócio-tóxico fica explícito na forma em que os latifundiários realizam ataques químicos, pulverizando com os mesmos aviões que envenenam as plantações, os indígenas que vivem a poucos metros delas, intoxicando adultos, idosos e crianças (MONDARDO, 2019). O envenenamento das águas por agrotóxicos também representa uma ameaça à integridade física destas pessoas, uma vez que rios, poços e até mesmo as águas das chuvas apresentam contaminação (MOREIRA, 2012).

Essas questões deixam explícita a incapacidade do capital de conviver com outros seres, sejam eles humanos ou não humanos. Se não se adequarem à forma de se produzir, são sistematicamente eliminados. Se atrapalham a produção agrícola das grandes plantações, são envenenados, assassinados.

Uma das formas de equilibrarmos a interação entre plantas, animais e os outros seres viventes que dividem esta terra conosco, é o de coproduzirmos o mundo junto deles. A forma que produzimos alimentos deve ser radicalmente alterada. A agricultura realizada por pequenos produtores familiares, por povos indígenas e tradicionais me parece um caminho coerente para esta realização. Existem diferentes formas de se produzir alimento através de sistemas agroflorestais, cada uma adaptada aos diferentes seres vivos que as compõem, desde as plantas, as aves, os insetos, os fungos e demais decompositores, bem como adaptadas aos ecossistemas locais em que estão sendo criadas.

Não existe e nem é possível existir apenas um modelo de sistema agroflorestal. Cada um é único, à medida que cada local e cada ser que a compõem são únicos também. Sistemas agroflorestais funcionam, de modo geral, como ecossistemas. Animais, plantas e outros organismos – incluindo nós, humanos – interagem entre si dentro destes sistemas. São o oposto da monocultura, das *plantations*, em que a diferença é sempre eliminada. Nas agroflorestas, a diversidade é promovida e alimenta o sistema. A interação entre os seres se torna, assim, o mais próximo de equilibrada que podemos chegar.

Nota #7 – Novas formas de narrar, por Priscila Luz Gontijo Soares

Para aceitar a multiplicidade do mundo há que se conviver com tecnologias avançadas, com espécies companheiras e criar as condições necessárias para coexistir com humanos e não humanos em sua heterogeneidade. Mas como coexistir com verdades contraditórias e polêmicas? Como incentivar outras potências de viver? Como estabelecer uma aliança entre heterogêneos no coletivo? Acredito que uma das formas de nos relacionarmos passa pela narrativa de ficção.

Alguns conceitos de Anna Tsing parecem ecoar das profundezas do bosque, clamando por modos alternativos de uma nova escrita, na qual habitar um devir-com seja não só possível, mas almejado. Essa nova forma de ficcionalizar solicita uma comunicação transespecífica, feita de encontros imprevisíveis, a partir da floresta de cogumelos Matsutake. Ao descobrir iguarias nascidas das ruínas, poderemos, quem sabe, expandir com os limites do narrar.

Em seus livros, Tsing abandona a etnografia e se aproxima do texto literário em uma perspectiva dialógica. Em *The Mushroom at the end of the world: on the possibility of life in capitalist ruins*, por exemplo, Tsing (2015) mostra que o trabalho com fungos é capaz de atravessar os limites entre ciências naturais e estudos culturais e revelar um conhecimento não apenas crítico, mas criador de mundos.

O que está em jogo é construir narrativas mais densas sobre os fenômenos com os quais nos deparamos. E para isso não apenas são necessárias outras formas de ver o mundo, como também ter a capacidade de escutá-lo, de pressenti-lo, de aguardá-lo e de compreender que não há apenas um mundo, mas variações dele, em planos distintos. É necessário deslocar as bordas indisciplinares para o centro das coisas.

Em *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno,* Anna Tsing menciona que a "'virada acadêmica' para a multiplicidade se destaca com os múltiplos aparatos de conhecimento atuando simultaneamente" (TSING, 2019, p. 142). Uma de suas intervenções metodológicas foi fundamentar pesquisa e análise em uma paisagem, pois "uma paisagem pode existir em qualquer escala, mas sempre envolve uma diversidade de fragmentos. [...] Pensar com paisagens abre a análise para uma multiplicidade entrelaçada" (ibid., p. 149). Esses métodos se reúnem para possibilitar o conceito de "assemblage". Assembleia é uma ferramenta para investigar "como variadas espécies em um agregado de espécies influenciam umas às outras. [...] e nos mostram histórias potenciais em formação" (ibid., p. 150).

O termo, usado como conjunto de coordenações através da diferença, ganha de Tsing o aditivo "polifônico" e assim, pode apontar para uma nova dimensão da escrita narrativa. Escrita essa em que a percepção aprecia os múltiplos ritmos temporais e trajetórias do agenciamento, ao contrário do ritmo do progresso.

> Esses ritmos têm sua relação com as colheitas humanas; se adicionarmos outras relações, por exemplo, a de polinizadores ou outras plantas, os ritmos se multiplicam. A assembleia polifônica é a reunião desses ritmos, resultam de projetos de criação de mundos, humanos e não humanos (ibid., p. 152).

Nesse sentido, a proposta de uma *escrita Matsutake* ou de uma multiespécie narrativa não tem unidade e nem é passiva. Ela obedece a uma via não cronológica e sua presença espacial é indefinida, dispersa, sua indeterminação faz parte da história. Colher a palavra como um apanhador de cogumelos, a recompensa sendo o grau mínimo: uma multiplicidade

de cheiros vertiginosos nascidos entre bons parceiros: plantas, animais e fungos. Nessa nova forma de narrar no contemporâneo, o verdadeiro ato criativo se revela nessa zona de histórias conturbadas e contaminações ferozes, essas "zonas serpentinosas", para usar um termo de Haraway. Nessa proposta de criação de uma narrativa especulativa interessa investigar vazamentos, ranhuras, rachaduras, aquilo que escapa, as indeterminações, oposições contínuas sem sínteses, aquilo que não é visível, explicável, fixo, porque não é mais possível acreditar em lugares estáveis ou falar de parentesco no capitalismo.

Nesse laboratório cósmico de misturas, de comunicações, de trocas e de coexistência de mundos, nada se separa, mas abre-se a ideia de perspectiva de mundos mais que humanos, afinal, como aquela "piada séria" feita pelo companheiro de Haraway: não é humano, mas húmus.

Nota #8 – A necessidade de alianças, por Anny Pagan

No momento atual, somos testemunhas de uma verdadeira catástrofe ambiental e social a nível global: erosão dos solos, extinção em massa, pandemias, precarização das condições de vida, acidificação dos oceanos, incêndios, entre outras tragédias. Este cenário, indissociável da doutrina econômica neoliberal, cuja racionalidade, ou normativa, como expôs Yasmin Afshar no prólogo da obra *A sociedade Ingovernável*, de Grégoire Chamayou, que opera através de uma "generalização da concorrência nos âmbitos da sociabilidade, linguagem, ordenamento do Estado e subjetividade"(CHAMAYOU, 2020, p. 11), parece inevitavelmente colaborar para alterações como as antes mencionadas, devastadoras para a habitabilidade de inúmeras espécies que coabitam nosso planeta.

Nesta conjuntura, nos defrontamos também com um acréscimo na curva da desigualdade social e na lógica da competição de mercado. Enquanto a classe média alta e os ricos, uma parcela mínima da população, gozam de um status privilegiado, a maioria da população mundial, trabalha exaustivamente, e cada vez de forma mais precarizada, endividando-se para manter as condições básicas para sua subsistência. Vemos então, toda uma classe social identificada, dentro de uma lógica estratificadora, como seres de segunda categoria, desprovidos de competências individuais para alcançar o sucesso financeiro (FREIRE, 1989; GUARESCHI, 2005). Contudo, nos últimos anos podemos perceber que este sistema econômico da livre competição, sustentado por uma classe arrogante e cada vez mais isolada em si mesma, é insustentável para a maioria das formas de vida e para os ecossistemas.

Visto isso, é prioritário que nos rebelemos contra o modelo de sociedade e economia hegemônica, e trabalhemos por outras alternativas, desalinhadas com a Escola Keynesiana, ou a de Chicago com seus pensadores neoliberais. Como então encontrar saídas? Uma ou mais variáveis que apontem para alternativas de existência no mundo, não mais pautadas pelo extrativismo, pelo consumo, o lucro, a competição ou pela separação entre a humanidade e a natureza? Creio que não precisamos ir muito longe, possibilidades e alternativas seguem vivas, resistindo próximas de nós. Elas estão nas florestas, nas bordas e periferias do capitalismo. Numa tentativa de imaginar um futuro diferente, mais colaborativo e fértil de alianças interespecíficas, encontrei nas cosmologias (dos povos originários do Brasil) possibilidades de resistência para construir futuros reconciliadores.

Muitos dos povos indígenas no Brasil, como destaca Pierre Clastres em *Sociedade contra o Estado* (1972), não reproduziram o modelo de Estado-nação ao longo do tempo, e não por falta de desenvolvimento ou de tecnologias, como muitos pensam, mas por serem avessos à ideia de um poder centralizador, mesmo antes da chegada dos europeus. Suas cosmologias estão na contramão do pensamento antropocêntrico e capitalista, concebendo a existência de múltiplos mundos e a afinidade entre seres humanos, plantas, rios, montanhas e outros seres (KRENAK, 2020, p. 42). No livro *A queda do céu* (2015), Davi Kopenawa discorre sobre a cultura ancestral de seu povo, fala da floresta como uma entidade viva, explica a origem mítica e a dinâmica invisível do mundo, mas além disso, descreve sua visão sobre a civilização ocidental e sua previsão de "um futuro funesto para o planeta" (KOPENAWA, 2015, p. 12).

Acredito que as perspectivas e narrativas dos povos originários, que nos chegam através de pensadores como Krenak e Kopenawa e muitos outros aqui não citados, podem auxiliar no enfrentamento dos problemas ambientais e sociais do presente. Mediante negociações circunstanciais, trocas, pactos e alianças, ou na instauração de uma "república das coisas" (LATOUR, 2004, p. 111), onde seja possível encontrar pontos de intersecção entre cosmologias distintas, brechas para a co-criação de um mundo diferente, menos individualista, competitivo, intolerante, consumista e desigual, pois se não formarmos alianças, a crise atual que estamos enfrentando poderá se transformar em muito pouco tempo numa catástrofe irreversível.

Nota #9 – Questionar o antropocentrismo, por Emanuel Fonseca Lima

Nos bancos das faculdades de Direito e no dia a dia da prática forense toma-se uma forma de expressão jurídica Ocidental como sendo a única possível. Nela o ser humano é considerado a medida de todas as coisas e é em sua função que se atribui valor à natureza (GUDYNAS, 2015).

O meio ambiente é considerado um direito humano, sendo protegido, essencialmente, porque assegura a qualidade de vida da espécie humana. A "Declaração de Estocolmo sobre o meio ambiente humano", por exemplo, reconhece o direito ao "desfrute de condições de vidas adequadas em um ambiente de qualidade tal que lhe permita levar uma vida digna e gozar de bem estar", assim como os deveres de preservar o meio ambiente e recursos naturais para as gerações atuais e futuras (ONU, 1972). As leis dos variados países, em maior ou menor grau, seguem essa mesma tônica.

Plantas, animais e demais seres vivos são considerados coisas e, nessa condição, não possuem dignidade nem direitos, atributos exclusivos das pessoas. Nessa concepção dominante, quando as leis proíbem maus tratos aos animais ou protegem espécies vegetais, não o fazem porque reconhecem que eles possuem algum direito, mas para proteger os "bons sentimentos" dos seres humanos (REALE, 2002).

As propostas que questionam o antropocentrismo possuem um profundo impacto na forma como se concebe a regulação jurídica. Elas permitem reconhecer um valor intrínseco na natureza e seus elementos, o que, dentre outras consequências, fomenta debates sobre a possibilidade de se considerá-los não mais como coisas, mas sujeitos de direitos e detentores de dignidade (GUDYNAS, 2015).

Há exemplos de iniciativas nesse sentido, como a Constituição Equatoriana que, fortemente influenciada pela sensibilidade de mundo dos povos originários, reconhece a *Pachamama* como pessoa dotada de direitos, independentemente daqueles que são atribuídos aos seres humanos (como o de viver em um ambiente sadio).

É possível também mencionar decisões judiciais recentes, como a Sentença T-622-16 da Corte Constitucional da Colômbia que reconheceu o Rio Atrato como sujeito de direitos, o que implica em sua proteção, manutenção, conservação e restauração. Para tanto, foi invocada uma concepção de bioculturalidade, aqui entendida como uma relação de unidade entre a natureza e a espécie humana (REPUBLICA DE COLOMBIA, 2016).

Essas iniciativas são incipientes e provocam controvérsias, mas isso não afasta sua importância. Um mundo de alianças interespecíficas, em que se reconhece que o ser humano não pode viver isolado, exige a reconfiguração de estruturas profundamente afetadas pelo paradigma antropocêntrico, como é o caso do Direito.

Nota #10 – Como construir uma fuga, uma resistência, por Salvador Schavelzon

Tentando dar conta da floresta que temos aqui, entre performances, leituras, instalações, observação etnográfica, projetos de arte, discussões conceituais, sensibilidades. A discussão que propõe a oposição entre floresta e *plantation* me parece um dos eixos com que podemos estruturar algo entre todos. Como fazer agrofloresta etnográfica, mobilizando todos os significantes trazidos neste exercício. A multiplicidade nos exige sair de um pensamento de distinções e divisores rígidos... precisamos pensar um trabalho pós-disciplinar, já que o que aqui fazemos é um exercício de rediscutir limites, atravessar fronteiras, ir além das delimitações modernistas que adequaram a experiência no mundo a esferas, e campos marcados pela separação do ser humano com o meio em que está, a política da economia, a cultura da política, assim como o mundo capitalista moderno separou o trabalho da festa e o que é de todos da propriedade privada. Há muitos caminhos para pensar um pensamento pós-disciplinar, como propõe Emanuele Coccia (2018) a partir da sua metafísica da mistura, ou como podemos entender a "Floresta dos símbolos" de Victor Turner (2005), antropólogo de rituais africanos que nos seus últimos livros tentou pensar uma ciência interdisciplinar da performance vinculando antropologia de artes cênicas e narrativas, ou como Gregory Bateson e tantos outros pensamentos que para ser deveram desfazer demarcações.

Como fazer ressoar numa mesma chave, a da crítica ao antropocentrismo, da busca de uma abertura para diferenças e uma sensibilidade etnográfica, poética ou artística que tem a ver com elementos de resistência que aparecem em cada trabalho contra essa faxina ontológica, que Mauro Almeida (2013) criticou, na apresentação do espírito Caipora das comunidades seringueiras do Acre. Contra a faxina de tudo que não é domesticado pela ordem do capital, da colonialidade, da modernidade sempre algo escapa. As plantas rebeldes, os cachorros da Patagônia, a Creuza, como possibilitadora de um mundo ao redor dela. Planta mãe numa guerra de mundos. Sempre algo escapa, às vezes palavras, às vezes sálvia, às vezes algo para nós desconhecido mas que numa busca cosmopolítica

não podemos nos apressar em eliminar. É o pensamento do Estado, da estandardização e mercantilização do mundo que as diferenças são limadas, são invisibilizadas ou destruídas em nome de avançar e descartar o que não é útil. Em nome dos grandes consensos nacionais, da pacificação ou captura do que não pode ser assimilado.

Como construir uma fuga ou uma resistência contra o empobrecimento do mundo? Como as palavras podem se tornar atos e criar mundos, para além da linguagem? Podemos pensar em desertos ou florestas verbais, literárias com aderência com o mundo real, criando ecossistemas? Podemos colocar um desafio de pensar uma literatura ou poesia não humana? Afinal, é sempre esse mundo rico de diferenças significativas que a literatura buscou.

Outro eixo que percorremos neste artigo -e nas discussões prévias- é o que indaga sobre o nosso lugar. Lugar de sujeito que descreve, que escreve, que observa, que fica anulado para que outros seres apareçam ou que compõem de forma multiespecífica. A chamada antropologia pós-moderna, do *writing culture,* levou já o problema da representação para a antropologia. Era um problema que partia do enquadramento da antropologia como texto, e não como disciplina científica ou ciência social. Antes e depois dessas discussões a antropologia foi e voltou da sua vocação científica, engajada, crítica, de peregrino ou de exploração de sensibilidades dispersas não enquadradas nas hegemonias dominantes.

A partir das leituras sobre a crise do Antropoceno, do sujeito revolucionário, da ciência, e de toda verdade - e do poder - acredito que o problema do sujeito aparece de outra forma. Não só como Eu que escreve, que constrói uma etnografia ou um relato literário. Temos, nos trabalhos e pesquisas que aqui dialogam, o problema do sujeito enquanto ser que se relaciona com o mundo e com mundos animais, vegetais, de símbolos e palavras ou até de sentimentos. Em parte é o mesmo problema da escrita etnográfica que a Antropologia pós-moderna levantou, a busca de um lugar que não seja o da autoridade de quem descreve ou encontra um mundo de diferenças. Mas hoje o problema volta a ser do mundo. Apenas como problema que não é apenas nosso, humano, epistemológico ou do Eu que escreve e pensa, trata-se do pluriverso de um mundo cosmopolítico onde não estamos sós.

Referências

ALMEIDA, Mauro. Caipora e outros conflitos ontológicos. *Revista de Antropologia da UFSCar*, v.5, n.1, jan.-jun., p. 7-28, 2013.

CARSON, Rachel. *Primavera silenciosa*. São Paulo: Gaia. 2010.

CHAMAYOU, Grégoire. *A sociedade ingovernável*. São Paulo: Ubu, 2020.

CLASTRES, Pierre. *Crônica dos índios Guayaki*: o que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai. São Paulo: Editora 32. [1972] 1995.

_____. *A Sociedade contra o Estado*: pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac Naify. [1974] 2004a.

_____. *Arqueologia da violência*: pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac Naify. [1980] 2004b.

COCCIA, Emanuele. *A vida das plantas*: uma metafísica da mistura. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.

CONAB (COMPANHIA NACIONAL DE ABASTECIMENTO). Acompanhamento da safra brasileira - Safra 2020/2021: Graos. Oitavo levantamento. Brasília, maio 2021. Disponível: bioagronegocios.com.br/wp-content/uploads/2021/05/E-book_BoletimZdeZSafrasZ-Z8oZlevantamento.pdf. Acesso em: dez. 2021.

FREIRE, Paulo. Pedagogia do oprimido. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

FREITAS, M. C. S.; PENA, P. G. L. Fome e pandemia de COVID-19 no Brasil. *Tessituras*, v. 8, s. 1, jan.-jun. 2020.

GOLDMAN, Marcio. Lévi-Strauss e os sentidos da História. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 42, n. 1-2, p. 223-238, 1999.

GUARESCHI, Pedrinho Arcides. Psicologia social como prática de libertação, 3 ed. Porto Alegre: Edipucrs, 2005.

GUDYNAS, Eduardo. *Derechos de la naturaleza*: ética biocéntrica y políticas ambientales. Buenos Aires: Tinta Limón, 2015.

HARAWAY, Donna J. *When species meet*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2007.

_____. *Staying with the trouble*: Making kin in the Chthulhucene. Durham, NC: Duke University Press, 2016.

_____. "Ficar com o problema: gerar parentesco no Chthuluceno", a ser publicado pela n-1 edições em tradução de Ana Luiza Braga. Entrevista concedida a Helen Torres. Tradução: Ana Luiza Braga, Caroline Betemps, Cristina Ribas, Damián Cabrera e Guilherme Altmayer. Revisão: Ana Luiza Braga. Disponível em: n-1edicoes.org/137. Acesso em: 27 nov. 2020.

_____. Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuleceno: fazendo parentes. Tradução: Susana Dias, Mara Verônica e Ana Godoy. *ClimaCom Cultura Científica*, , ano 3, n. 5, abril, p. 139-146, 2016. Disponível em: edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4197142/mod_resource/content/0/HARAWAY_Antropoceno_capitaloceno_plantationoceno_chthuluceno_Fazendo_parentes.pdf. Acesso em: 6 dez. 2020.

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação*: episódios de racismo contemporâneo. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu*: palavras de um xamã Yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. *A vida não é útil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*: ensaio de antropologia simétrica. Tradução: Carlos Irineu da Costa. São Paulo: Editora 34, 1994.

LIMA, Andrei Fernando Ferreira. Iconografia musical na obra de Henri Rousseau. ARS (São Paulo), vol. 17, nº. 37, p. 163-181, 2019. Disponível em: doi.org/10.11606/issn.2178-0447.ars.2019.154437. Acesso em: 23 set. 2020.

MANCUSO, Stefano. *Revolução das plantas*: um novo modelo para o futuro. Tradução: Regina Silva. São Paulo: Ubu, 2019.

MARQUES, Luiz. *Capitalismo e colapso ambiental*. Campinas: Editora Unicamp, 2019.

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. São Paulo: n-1 edições, 2018a.

_____. *Necropolítica*. São Paulo: n-1 edições, 2018b.

MOREIRA, J.C. *et al*. Contaminação de águas superficiais e de chuva por agrotóxicos em uma região do estado do Mato Grosso. *Ciência & Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 6, p. 1557-1568, 2012.

MONDARDO, Marcos. O governo bio/necropolítico do agronegócio e os impactos dos agrotóxicos sobre os territórios de vida Guarani e Kaiowá. *Ambientes:* Revista de Geografia e Ecologia Política, Francisco Beltrão, v. 1, n. 2, p. 155-187, 2019

ONU. Declaração de Estocolmo sobre o Ambiente Humano. Estocolmo, 1972. Disponível em: direitoshumanos.usp.br/index.php/Meio-Ambiente/declaracao-de-estocolmo-sobre-o-ambiente-humano.html. Acesso em: 01 jun. 2021.

PLUMWOOD, Val. *The eye of the crocodile*, Lorraine Shannon (ed.). Canberra: ANU E Press, 2012. Disponível: press-files.anu.edu.au/downloads/press/p208511/pdf/book.pdf. Access: Jan. 2022.

PRECIADO, Paul. *Aprendendo do vírus*. São Paulo: n-1 edições, 2020.

REALE, Miguel. *Lições preliminares de Direito*. 27ª ed. ajustada ao novo Código Civil. São Paulo: Saraiva, 2002.

REPÚBLICA DE COLOMBIA – CORTE CONSTITUCIONAL. *Sentencia T - 622/16*. Disponível em: corteconstitucional.gov.co/relatoria/2016/t-622-16.htm. Acesso em: 29 nov. 2020.

ROUSSEAU, Henri. *The dream*, Pintura a óleo. Versão digital disponível em: moma.org/collection/works/79277?sov_referrer=artist&artist_id=5056&page=1,1910. Acesso em: 23 set. 2020.

TSING, Anna L. *The mushroom at the end of the world*: On the possibility of life in capitalist ruins. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2015.

_____. *Viver nas ruínas*: paisagens multiespécies no Antropoceno. Brasília: Mil folhas do IEB, 2019.

TURNER, Victor. *Floresta de símbolos*: aspectos do ritual Ndembu. Tradução: Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto e Arno Vogel. Niterói: EdUFF, 2005.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Prefácio. In: KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu*: palavras de um xamã Yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

MESSIAS, Adriano. O Antropoceno é uma outra Coisa/ Outra coisa: uma abordagem semiótico-psicanalítica. *TECCOGS* – Revista Digital de Tecnologias Cognitivas, n. 24, jul./dez. 2021, p. 101-121.

Recebido em: 19 fev. 2021
Aprovado em: 13 mar. 2021

dx.doi.org/10.23925/1984-3585.2021i24p101-121

Lincensed under CC BY 4.0

O Antropoceno é uma outra Coisa/ Outra coisa:

uma abordagem semiótico-psicanalítica

Adriano Messias[1]

Resumo: Este texto aborda o Antropoceno a partir de uma visão semiótico-psicanalítica, que busca o que está além de estatísticas e números. O autor se alia ações micro a ações macro a fim de se dar conta do incomensurável impacto negativo do humano na Terra. Trata-se de uma abordagem que se volta tanto ao "subterrâneo da cultura" quanto aos "subterrâneos do ser", já que os problemas climáticos, por exemplo, são apenas parte do que chamo de "antropoviolações". Única espécie falante do planeta no sentido lacaniano, somos atravessados pelas pulsões, as quais nos conduziram a um "ponto de não retorno": não é mais possível resolver ou atenuar muitas das alterações antropocêntricas no mundo. No cerne deste imbróglio, um ponto frágil: a responsabilização de cada um. Neste sentido, há algo no Antropoceno que diz respeito a um não querer saber – provavelmente ligado à finitude das coisas e dos seres.

Palavras-chave: Antropoceno. Semiótica. Psicanálise. Tanatopolítica. Antropotecnias.

1 Adriano Messias tem pós-doutorado em Tecnologias da Inteligência e Design Digital (PUC-SP-Fapesp) com dois estágios de pesquisa na Universitat Autònoma de Barcelona. É doutor em Comunicação e Semiótica, ganhou o prêmio Jabuti com "Todos os monstros da Terra: bestiários do cinema e da literatura" e possui mais de 120 obras publicadas em ficção e não ficção. ORCID: orcid.org/0000-0002-3161-7324. E-mail: adrianoescritor@yahoo.com.br.

The Anthropocene is another Thing/Other thing: a semiotic-psychoanalytic approach

Abstract: This paper approaches the Anthropocene from a psychoanalytic and semiotic point of view beyond statistics and figures. It proposes to combine micro-actions with macro-actions in order to handle the immeasurable negative impacts of the human on Earth. It is a perspective that turns both to the "underground of culture" and to the "underground of being" since climate problems, for example, are just part of what this paper defines as "anthropoviolations". As the only "speaking species" on the planet, in the Lacanian sense, we are permanently determined by drives, which lead us to a "point of no return": it is no longer possible to solve or mitigate many of the anthropocentric changes in the world. At the heart of this imbroglio there is a weak point: the responsibility of each individual. In this sense, there is something in the Anthropocene that concerns something we do not want to know about – probably linked to the finitude of things and beings.

Keywords: Anthropocene. Semiotics. Psychoanalysis. Thanatopolitics. Anthropotechnics.

Não amadureci ainda bastante
para aceitar a morte das coisas
que minhas coisas são, sendo de outrem,
e até aplaudi-la, quando for o caso.

Carlos Drummond de Andrade

A Era dos Humanos

A provocação no título deste texto – "O Antropoceno é uma outra Coisa/ Outra coisa" – reflete um posicionamento teórico diferente do geológico ou do biológico, a fim de se discorrer sobre os complexos fenômenos propiciadores da "Era do Humano". Busco o que está alheio às estatísticas e aos números; e, talvez, até mesmo o que vai submerso a eles. Centenas de pesquisas em universidades mundo afora demonstram que o planeta não tem melhoras previstas em curto, médio ou longo prazos. "Emergência climática" foi a expressão do ano de 2019, segundo o dicionário Oxford. Entretanto, não se deve aqui ler nenhum convite à inação; pelo contrário, a situação em que colocamos o planeta nos impele a uma responsabilização rumo a amenizar os impactos colossais que decaem sobre nossa espécie e bilhões de outras. É que o tempo da esperança já se esgotou: para isso, basta ler artigos das mais conceituadas revistas científicas sobre o que nos aguarda. Parece que a civilização, no atual estágio, se evidencia como criação do *Homo sapiens* que caminha para uma fase terminal mais rapidamente do que se esperava. Porém, os que permanecerão na Terra por mais algum tempo merecem algum conforto.

Quantos de nossa espécie restarão daqui a 300 anos não sabemos, mas as previsões calcadas no que já se impõe como desastres e catástrofes de toda ordem são desanimadoras: de 1,5°C, a temperatura até o final do século terá subido pelo menos 3°C, por isso, falar em recuperação de nosso orbe é um cinismo demagógico anteparado por uma retórica tecida em contorcionismos. Uma tal narrativa também é responsabilidade das academias científicas e dos veículos da mídia, muitos dos quais insistem na tricotagem colorida de pseudosoluções, em vez de explicitarem a grande e horrenda tela escura que se estenderá no mural planetário daqui para frente, e cada vez mais.

Esta incompreensão do Antropoceno é, por si só, sintoma do qual faz parte um não querer saber. Por isso, estou menos preocupado se os geólogos finalmente vão aceitar ou não o Antropoceno como a Era posterior ao Holoceno do que com a força que este significante representa para nós.

É que o Antropoceno aponta a hiância do ser. Assinala o limite e a castração que não chegaram a tempo. Funciona como um iceberg que corta a epiderme da topologia à qual Lacan circunscreveu brilhantemente o sujeito. Rasga algo da estrutura da cultura para dizer de sua presença, mas, ainda assim, é ignorado, rodeado, postergado. Exemplo disso é a falência do Acordo de Paris de 2015, cada vez mais desrespeitado se considerarmos que as proposições em relação ao clima não têm avançado. É como se os governos tivessem feito um distrato antes mesmo de as cláusulas começarem a entrar em vigor.

Trago, assim, uma reflexão incômoda. Entretanto, ela não começou comigo, mas tem feito parte de nossa espécie há muito tempo. Nos últimos anos, porém, ganhou a força de um *impasse*, e deixo a palavra em itálico porque está na acepção imediata da língua francesa: 'rua sem saída', 'beco' e, consequentemente, 'algo sem solução'. A humanidade caminha rumo à desconstrução insistente e paulatina do processo civilizatório por ela mesma engendrado (ZALASIEWICZ, 2009, 2012; DAVIES, 2019; WALLACE-WELLS, 2019; RAPLEY; MACMILLAN, 2015; REES, 2005, 2018; CRUTZEN; SCHWÄGERL, 2018).

Por que trato o Antropoceno como outra Coisa? Ou também como Outra coisa? Porque não é fácil dar-se conta de um tamanho impasse que diz de algo que não está apenas em si mesmo – claro, o Antropoceno tem uma carga de real insuportável –, mas, ao mesmo tempo, aponta para o(O)utra C(c)oisa – neologismo encavalado que criei, com ancoragem à psicanálise.

Daí advém ser muito fácil refugiar-se nos insuportáveis programas televisivos que nos incitam alegremente à reciclagem, à recuperação, às "novas soluções", ao marketing verde – como se apenas isso nos bastasse –, em vez de se optar pela constatação de que algo saiu errado – e muito errado – na civilização. Algo escapou à empáfia humana de a tudo controlar: nunca a pulsão de morte se fez tão evidente como agora, em que rastejamos imersos na Coisa antropocênica. Uma Coisa obscena e que, paradoxalmente, nos coloca em cena.

Antropocenas.

Um exemplo do que se trata aqui é o do sagrado rio Ganges, um dos cursos fluviais mais poluídos do mundo: nele, são depositados diariamente os dejetos de mais de 400 milhões de pessoas que moram às suas margens, quase o dobro da população brasileira. Em contrapartida, outro rio indiano, o Chambal, devido a uma lenda que torna amaldiçoado todo aquele que beba de suas águas, permanece como paraíso intocado há muitos séculos. A dupla face de uma visão cultural do mundo se interpõe entre a destruição e a preservação.

E por que somos uma espécie tão renitente?

Ao pensar este texto, veio-me de imediato uma das conversas de Jacques Lacan no início dos anos de 1970 na capela do Hospital Sainte-Anne, em Paris, em que ele declarou a seu público: "Estou falando com a capela, quer dizer, com as paredes" (LACAN, 2011, p. 79). E adiante: "E as paredes, [...] elas são feitas para circundar um vazio" (ibid., p. 80). Milhares de pesquisadores no mundo todo falamos às paredes quando dizemos que não há como contornar esse vazio que sempre esteve presente na estrutura como parte do topos do sujeito e que agora nos mira como Argos Panoptes. O Antropoceno é o maior monstro criado por nossa espécie. É o ápice da irresponsabilidade e do egoísmo.

É claro que Lacan seguiu por um caminho paralelo ao que aqui trago para tratar do vazio que se circunscreve entre muros, mas há um diálogo possível quando se lê: "É patente que as paredes, isso me faz gozar. E é nisso que vocês todos gozam, cada um de vocês, por participação. [...] E pensem bem, suponham que Platão tivesse sido estruturalista: ele teria percebido o que se dá realmente com a caverna, ou seja, que, sem dúvida, foi nela que nasceu a linguagem" (ibid., p. 82).

Ora, da caverna da alegoria platônica podemos alçar à caverna do palato, de onde também reverbera e ricocheteia a repetição sintomática. Somos seres de linguagem, nela nos perdemos, e com ela parece que chegaremos a um desfecho muito mais rápido do que se estimava há algumas décadas.

Lacan, naquela conversação em Paris, dizia que suas próprias palavras a ele voltavam como voz pregando no deserto. Daí, aludo também à bela metáfora medieval antonina do sermão aos peixes: os humanos dando as costas ao interlocutor que lhes fazia admoestações como em um gesto de "não é comigo, não me diz respeito, não quero ter nada com isso" (ibid.).

Ao que em minha perspectiva sobre o Antropoceno denomino de "homem modesto" (MESSIAS, 2019b), Isabelle Stengers chamou de homem que "vive em suspenso" (2013, p. 18) e Jonathan Crary nomeou de "sujeito obediente" (2016, p. 13). Estamos vivendo sob os riscos dos apelos do senso comum: "calma, o mundo vai melhorar, tenhamos esperança, não é bem assim". Mas, se há senso, não há comum, conforme afirmou Lacan, uma vez que cada qual entende uma mensagem de maneira bem particular (cf. LACAN, 2011, p. 85) – e aí se localiza também o impossível da comunicação humana. Por isso, repito: o Antropoceno é uma outra Coisa/ Outra coisa.

Nos próximos séculos, se as perturbações propiciadas pelos humanos no planeta não forem desaceleradas drasticamente, há uma grande probabilidade de que 75% das espécies venham a ser extintas, entre elas, a nossa de acordo estudos. Uma das consequências dos abusos do *Homo sapiens* são os plastiglomerados – proeminentes marcadores antropocênicos (DUNLAP *et al.*, 1999; RUDDIMAN; THOMSON, 2001; CORCORAN *et al.*, 2015) –, descobertos apenas em 2006. Eles são o resultado de plásticos fundidos e mesclados com areia, pedregulhos, conchas, madeira etc., que se encontram espalhados em partículas, sobretudo no fundo dos oceanos. Representam desde já detritos que deixaremos para o futuro – caso venha a existir alguma civilização para investigá-los.

Não é possível darmos conta dos catastrofismos que já se fazem no planeta sem o suporte de uma teoria que vise à complexidade: cada problema é multifacetado e, ao mesmo tempo, de outra ordem. No caso exemplificado no parágrafo anterior, já não se trata apenas de objetos plásticos visíveis a olho nu e facilmente reconhecidos, como uma garrafa ou uma sacolinha de supermercado boiando no Tietê, mas, sim, de componentes mais densos do que a areia e que podem se abrigar abaixo dos estratos oceânicos, tornando-se, assim, muito mais difíceis de se desfazer do que um canudinho de refrigerante – estes últimos, por sua vez, parte da "ação salvadora" da moda, já que estão sendo proibidos e trocados por canudos de papelão ou metal. Vejo nisso a ação do sintoma na cultura: repetimos o erro substituindo-o por outra coisa, mas não solucionamos o problema.

Há ainda os piroplásticos, resultado da combustão do plástico com vários elementos, e estes acabam por se depositar nas praias, mimetizados aos pedregulhos. Portanto, travestido em todas as formas possíveis, o plástico é o novo manto planetário que se vai se costurando à medida que a civilização sucumbe. Até 2019, produzimos 8,3 bilhões de toneladas de plástico; cerca de dez milhões estão no mar – boa parte, submersa. Ou-

tras estão nas margens dos continentes; e outras seguem arrastadas pelas correntes marítimas. Em janeiro de 2019, a pesquisadora Amaral-Zettler, do *Royal Netherlands Institute for Sea Research* e da Universidade de Amsterdã, navegou pelo Atlântico Sul para estudar os possíveis resíduos plásticos depositados nas profundezas, retirando, com uma equipe, amostras aleatórias de sedimentos. A quantidade de plástico encontrada foi muito maior do que se supunha, considerando-se que a vasta região submersa é de proporção astronômica. E já foram descobertos microplásticos nas regiões árticas e até mesmo em aquíferos (cf. PANNO *et al.*, 2019). Até 2050, estima-se que haverá mais microplásticos do que peixes, uma vez que, a cada minuto, é despejado nos oceanos o equivalente a um caminhão cheio de plásticos. A produção deste material tóxico duplica a cada década. A isso se soma nosso "desejo de reciclar" – atitude desse homem modesto que quer colaborar, mas que ignora que boa parte dos plásticos não é reciclável porque não há compatibilidade entre os diversos compostos que formam as embalagens, recipientes e objetos de nosso uso diário, em especial os descartáveis. Apenas 9% de todo o plástico já produzido conseguiu ser reciclado; o restante está entulhando nosso planeta e sendo enviado sobretudo a países pobres da África e do Sudeste Asiático. Os microplásticos dispersos nas águas atraem contaminantes perigosos que se aglutinam a eles. Posteriormente, são comidos por peixes pequenos, os quais são devorados por peixes grandes, e estes chegam às nossas mesas. Por isso é possível que estejamos comendo microplásticos quando preparamos pescados ou frutos do mar.

Em 2019, éramos 7,5 bilhões de pessoas. A Terra suportaria bem 1,5 bilhão de humanos carnívoros ou 10 bilhões de humanos vegetarianos. A produção de um hambúrguer de carne industrializado exige o gasto de 1.200 litros de água. Para que o planeta pudesse se recuperar parcialmente, cientistas estimam que a Terra deveria contar com não mais do que meio bilhão de seres humanos. Por isso têm surgido iniciativas como a do Movimento de Extinção Humana Voluntária (disponível em: vhemt.org/pindex.htm, acesso em: 23 nov. 2021), a qual incentiva as pessoas a não procriarem mais para que o orbe, pouco a pouco, possa se revigorar.

Este texto traz um desassossego que reflete parte do cabedal de sintomas culturais e sintomas do sujeito que se manifestam no mal-estar contemporâneo. Chegamos a um ponto crítico, único e limite para o que chamamos de civilização. Em meio aos desajustes e desarranjos de todas as ordens, acreditamos ainda que temos tempo suficiente para algum retorno, para uma recuperação bastante, para um reencaminhamento

histórico. O que defendo como pesquisador é que, provavelmente, não. Tempo já não é uma "mercadoria" que nos sobra, para usar um termo caro ao neoliberalismo, e o reposicionamento que nós, humanos, necessitamos no planeta, tem de ser de uma ordem macro, e não apenas micro. Com isso não quero atribuir alguma possível atenuação do catastrofismo em que vivemos exclusivamente aos governos e às multinacionais, mas também a eles. Uma ação micro até pode afetar o universo macro, a exemplo de quando mudanças nos hábitos alimentares impulsionam uma empresa a incluir hambúrgueres vegetarianos ou veganos no rol de seus produtos. Todavia, a capacidade de afetação neste caso ainda é muito pequena em comparação com o montante da problemática planetária. Os consumidores podem decidir por não comprar produtos que tenham uma determinada embalagem ou composição. Devem pressionar governos e fabricantes, pois têm o poder de até mesmo incorrer à "desobediência" de não fazer o que a publicidade lhes ordena. Pensemos que 160 mil sacolas plásticas são consumidas por segundo no mundo.

O que chamo de uma ação micro muitas vezes funciona como atenuador da angústia no espectro de uma existência ou de alguns anos, mas, no escopo da Terra, ações macro é que poderiam ter mais força para atenuar um pouco o destino que aguarda a civilização e a nossa espécie. Quando se credita a modificação apenas às atitudes micro, corre-se o risco de se tentar apagar um incêndio com um copo d'água. Portanto, uma enorme sinergia entre diferentes partes é o que deveria haver.

Antropocenas

Todos os monstros da Terra: bestiários do cinema e da literatura (MESSIAS, 2016) abre várias frentes de mirada e reflexão que ressoam em outros dois livros: *Será a condição humana uma monstruosidade?* (MESSIAS, 2019) e *Comunicação e Antropoceno: os desafios do humano* (MESSIAS, 2019). Estes últimos foram escritos durante parte de minhas investigações de pós-doutorado junto ao Programa de Estudos Pós-Graduados em Tecnologias da Inteligência e Design Digital (TIDD/ PUC-SP), sob a supervisão de Lucia Santaella, e que contou com dois estágios científicos na Universidade Autônoma de Barcelona (UAB) por dois anos, e também com passagens pela *Escuela Lacaniana de Psicoanálisis del Campo Freudiano* (ELP).

Comunicação e Antropoceno (MESSIAS, 2019b) desenvolve três pilares de teorização: o primeiro, ao qual denominei "Antropocenas", diz respeito ao grande panorama do Antropoceno, essa nova era geológica (mas não apenas) que se abre à humanidade como um monstro praticamente impossível de ser domado. Emprego nessa parte uma perspectiva também antropológica, propondo introspecções sobre a origem da espécie humana e suas interferências no planeta.

O segundo pilar, o sujeito no Antropoceno, percorre questões pertinentes à conformação da subjetividade no século XXI e às características do mal-estar de nossa época, com ênfase na tópica do recuo da metáfora paterna, segundo a visão lacaniana, e nas marcantes irrupções de atos perversos mundo afora, estes cada vez mais ubíquos e midiatizados.

O terceiro bloco, antropotécnicas, transita pelas relações entre a tecnologia e o corpo, a exemplo da inserção crescente de robôs, da Inteligência Artificial e da ciborguização na vida comum. Tomo, neste momento, casuístas advindas da ficção para pensar o "admirável mundo novo" em que nos situamos. Nas considerações finais, apresento ideias sobre o Antropoceno como um ponto de não retorno para a civilização.

Minha linha investigativa semiótico-psicanalítica privilegia os aportes do universo artístico e mediático – com destaque aos filmes, às séries e às obras literárias – para o entendimento da cultura como um complexo cabedal sintomático disposto em redes, apresentando nós e meadas que pedem decifração.

Todas as partes do livro mencionado colidem com o Antropoceno, nossa pedra de tropeço. Se de um lado a crise do sujeito pode ser o prenúncio de uma nova ordem ontológica, de outro, parece impossível nos desvencilharmos totalmente do colossal catastrofismo de vasto prisma que nossa espécie ajudou a engendrar.

Em 2016, em frente à prefeitura de Barcelona, havia sido colocada uma faixa em inglês onde se lia "Bem-vindos, refugiados". Aquilo fez com que eu me perguntasse quem de fato seriam os refugiados de nosso planeta e em que medida esse termo poderia ganhar expansão. Refugiados de onde e buscando o quê?

Na infância, me marcou a cena daquele filme em que Indiana Jones saía dos esgotos de Veneza exatamente por uma tampa de bueiro na Praça San Marco, ao redor de um elegante café. Pensar o Antropoceno me faz hoje recordar essa cena: como pesquisador, busco os subterrâneos da cultura, suas camadas que se sobrepõem, século a século, e que formam uma estratificação arqueológica de amplos sentidos. Não por acaso,

Veneza, há tempos, é uma das cidades marco do Antropoceno: tem alta densidade populacional e uma voraz exploração turística; está afundando em todos os aspectos.

No centro histórico de Barcelona, cuja estilização recente – datada do século XIX – engana o turista que acredita estar vendo por toda parte reminiscências bem preservadas da Idade Média, existe também uma praça: a Plaça del Rei. Todos os dias, milhares de turistas se acercam daqueles estratos arqueológicos abertos à visitação. São ruínas que fazem parte do Museu de História de Barcelona. Ao descermos por um elevador que funciona literalmente como um túnel do tempo até a parte inferior do museu para se apreciar ruelas romanas dez metros abaixo da superfície da atual cidade, perguntamo-nos para onde a civilização pode estar indo. É que as camadas que existem sob aquela praça, mais do que uma ordenação temporal de fatos, denunciam a inter-relação confusa e agoniante de diferentes demandas e orientações civilizacionais – estas, por sua vez, causadoras da destruição de espécies e ecossistemas, da modificação não planejada do relevo e da reconstrução de novas urbes sobre alicerces de povos derrotados. Aí, trata-se, também, do ato de se velar vestígios de extermínios.

Se "para onde estamos indo?" é uma indagação que abre espaço a muitas especulações, "de onde viemos?" também não apresenta respostas fáceis e rápidas: no caso específico da Catalunha, a boa documentação histórica costuma apontar, passo a passo, as camadas político-econômicas e culturais que se sobrepõem na cavalgadura dos séculos: de assentamentos pré-históricos ibéricos a vilarejos laietanos e à colonização romana, da invasão visigoda à ocupação muçulmana naquele canto da Península Ibérica, há sucessões de coroas entremeadas por guerras e genocídios.

"Destruir" e "ignorar", verbos norteadores da pulsão de morte, sobrevivem clandestinamente na leitura entre linhas que se possa fazer de toda crônica heroica. Dessa perspectiva, os subterrâneos de Barcelona funcionam como ilustrativos das insistentes e bruscas alterações que nossa espécie, desde as organizações sociais mais rudimentares, tem provocado no planeta: a paisagem ao redor da pequena e latina Barcino, mitologicamente fundada por Hércules, foi, desde o século I a.C., pelo menos, impetuosamente lavrada, minerada, mineralizada, desflorestada, escavada, desbravada, pastoreada, incinerada, plantada, cultivada, bombardeada, carbonizada, industrializada e intolerada.

Isso se deu, de maneira mais ampla, em um espaço de 2.500 anos, tendo talvez um remoto ponto de partida há 25 mil anos, quando os pré-neandertais do Paleolítico Médio povoavam a costa oriental ibérica e interferiam no ecossistema local. Entretanto, as práticas agrícolas e pecuárias, inicialmente, a expansão urbana e comercial posterior e, por fim, a industrialização – esta última, em diversas fases que chegam até nossos dias – demarcam claramente o que chamo de "antropoviolações", as quais vão servir, em breve futuro, como elementos estratigráficos do que se denomina hoje Antropoceno.

Ainda que não haja um consenso científico sobre quando o ser humano começou a modificar o mundo de maneira a causar alterações drásticas, sabe-se que suas interferências sempre foram muito significativas nos ecossistemas por onde passava a viver, mesmo quando não era ainda uma espécie dominante. Há cientistas que pontuam o Antropoceno surgindo no pós-Segunda Guerra. Outros o demarcam a partir dos despejos de gases pesados na atmosfera durante e após a Revolução Industrial, ou ainda com a radiação dispersa na atmosfera oriunda dos testes nucleares nos anos de 1960; e há os que recuam até mesmo ao Iluminismo, no século XVIII, e à época da invenção da máquina a vapor.

Existem estudiosos, entre os quais me incluo, que ainda estabelecem suposições para o aparecimento de preâmbulos do Antropoceno que remontam há 10 mil anos, com base nas "bem-sucedidas" sociedades agrárias e em seu impacto sobre o meio ambiente. Porém, de apenas agressões locais e regionais de antanho, agora o que se discute é que as interferências humanas assumem, mais e mais, uma amplitude planetária que desenha um horizonte pessimista e catastrófico.

Tanatopolíticas

Daí, chego ao *Homo absortus*, aquele que não mais deambula ou flana carregado de profusas produções de sentidos, mas, pelo contrário, vaga (pelas telas, sobretudo) como se fosse um zumbi, este monstro que, conforme tenho afirmado, funciona como o paradigma do humano no século XXI. O sujeito do Antropoceno é quase sempre alguém que mal percebe as mutações cotidianas encarnadas em formas tecnocráticas que se colam a avanços tecnológicos. Um tal tecnocentrismo é interdependente de uma modalidade de controle social e individual que se fundamenta na tanatopolítica, essa derivada atroz da biopolítica (cf. subsídios sobre tanatopolítica em: FOUCAULT, 1979, 1987, 1999, 2008a, 2008b; AGAMBEN, 2002, 2004, 2007, 2008, 2009; ARENDT, 1989, 1994,

2004, 2010, 2017; LEVI, 2004). A tanatopolítica também tem a ver com algumas das expressões contemporâneas da alienação, como as *fake* e *deep news*, e com as bruxuleantes postagens em redes sociais que causam tanta instabilidade entre seus usuários.

Um parceiro negativo do tecnocentrismo é o tecnoterrorismo. Há bilhões de habitantes no planeta que permanecem desprovidos das benesses tecnológicas, e assim continuarão. Neste escopo, não seria uma forma de terrorismo escolher o outro como sendo desclassificado para o usufruto tecnológico? Corremos o risco de presenciarmos a civilização deslizar cada vez mais da jovem democracia para estados tecnocráticos ultracontroladores. Neste sentido, o medo se torna a moeda de troca a favor de uma sociedade mais aparelhada, acarretando implicações coletivas e gerais. Convivemos com diversas conjunturas fóbicas: o das invasões de refugiados, o da islamização das culturas ditas cristãs, o de uma nova "barbarização" do mundo "cultivado", bem como a intolerância à pluralidade de manifestações de gêneros e de orientações sexuais. Mas o que deveria nos apavorar é a dissolução da liberdade de expressão perante a supremacia de estados totalitários que proliferam em todo o planeta.

O mundo pode ser entendido como sendo compartilhado por sujeitos resilientes e sujeitos redundantes. Aí, a tanatopolítica age com seu "fazer morrer" e "deixar morrer". Os resilientes seriam os que se "adaptam", os que correspondem ao sistema, os que aceitam suas regras e tentam ser condizentes com elas; os redundantes seriam os que se comprimem na superlotação dos espaços ante a falta de moradia, angustiados e estreitados ainda mais por vários tipos de opressão. Por um aspecto, estes últimos são nômades, excluídos, supérfluos e obsoletos para a sociedade, tentando sobreviver no submundo multiforme que se aloja abaixo da linha da pobreza.

Uma das facetas do tecnológico no Antropoceno é servir como métrica para nossa espécie (enfrentamos uma enorme crise de refugiados e, daqui e dali, surgem discursos fundamentados na eugenia mascarados pelo *savoir-faire* político e pela apologia a estados de exceção; em suma, seres humanos, para muitos, podem ser pragas e, como tal, devem ser controlados e até mesmo exterminados por um *Terminator* real). Outra faceta seria a de instrumento fundamental da era da globalização, iniciada, segundo alguns, com as grandes navegações e que agora atinge o ubíquo e o imediato, com vistas ao holográfico.

O tecnológico pode ainda atuar como demarcador para a condição humana (sem balizas para definirmos o que nos faz humanos, a tecnologia entra em jogo cada vez mais como Outro) e agir como ferramenta auxiliar da gestão de riscos e da indústria dos seguros (o que tem a ver com a capacidade de previsibilidade algorítmica do que de mais grave nos pode acontecer). Neste contexto, a tecnologia também se torna objeto de nossas fobias e paranoias (o medo de as máquinas inteligentes nos perseguirem, nos dominarem e nos eliminarem), uma vez que, do século XIX para cá, ela tem sido utilizada também como selecionadora dos que deveriam morrer (os refugiados, os loucos, os renegados, os proscritos, os portadores de anomalias, os deprimidos, os inadaptáveis, os indefinidos, os terminais, os comatosos, etc.). Afinal, a eugenia sempre caminhou *pari passu* com as antropotecnias.

Nesta abordagem, a tanatopolítica se rege pelo *morituri te salutant*, "os que vão morrer te saúdam". Como afirmei, já existe uma boa parcela do globo excluída dos avanços tecnológicos. São populações que poderão não sobrevier para conhecer as possibilidades de uma vida confortável e longeva, conforme preconizam os futurólogos entusiastas de um maquínico quase religioso. Não se trata aqui de fazer nenhum dualismo humano x tecnologia, mas de refletir sobre a realidade dos marginalizados, das culturas das bordas, dos guetos e dos povos excluídos ou isolados que lutam por manter o *status* de seres que podem e querem sobreviver. O mundo *sapiens* nunca foi para todos, e isso se torna ainda mais relevante no século atual, quando o *ethos* prediz mesclas de técnicas, *coaching*, exoterismos, frases feitas do politicamente correto e experiências radicais *border line* visando à busca da serenidade e do sucesso, palavras filosoficamente tão incompatíveis.

Nesse corpo que se imola todos os dias a favor da manutenção do gozo, incide também a busca pela juventude eterna, pelos músculos trabalhados, pelo cérebro melhorado, pelos genes adequados, pela memória garantida.

Entretanto, resilientes e redundantes quase sempre se encontram na trama da existência. O redundante tenta avançar saltando sobre os muros, entrando em balsas, atravessando desertos, se escondendo da polícia. Não tem papéis e, por isso, é desprovido dos direitos à saúde e à educação; para a lei, ele se situa numa zona cinérea, espécie de vale sombrio constituído por escombros, porões, esgotos, imóveis invadidos e periferias das cidades. Ainda que o resiliente não queira saber do redundante, ele existe por conta do segundo, e vice-versa; os dois são igualmente formas discursivas postas em circunvoluções infinitas, e estruturalmente se alinham sobre um mesmo topos. Como a formiga na fita de Moebius, passeiam por uma superfície que ludibria.

Quando Veneza inunda, os esgotos transbordam e realidades aparentemente isoladas se mesclam, revelando-se umas às outras. A maquiada cidade massificada e destruída todos os dias pelo turismo tem de conviver com o que recalca de si mesma: os séculos de estratificação antropogeológica. Minha metáfora é a de que o mundo civilizado de hoje se parece a uma Veneza sempre inundada em suas labirínticas passagens, cuja matéria do recalque boia na água suja. Somos um planeta-Veneza, ilhado em si mesmo, impossibilitado de se reproduzir em outros orbes em tempo útil para que a civilização prevaleça em demais sítios do universo.

As multifacetadas abordagens do livro *Comunicação e Antropoceno* (MESSIAS, 2019b), expuseram o quanto parece razoável pensar que o rascunho do Antropoceno tenha ocorrido nos primeiros "rabiscos" do alvorecer da linguagem simbólica, esta, por sua vez, a marca especial do *Homo sapiens* e sua agente nos seres e nas coisas. Obviamente, é enorme a lacuna temporal desde os primeiros gestos e grunhidos que tentaram significar um espaço de convivência e lutas para os nossos antepassados mais remotos até chegarmos à organização política das complexas cidades da Antiguidade. Nos parcos milênios que abrigam a breve história da civilização, as antropocenas foram ganhando espaço, volume e importância mediante sucessões de eventos correlacionados diretamente a esse ser do simbólico e da falta que, em condição gregária, construiu um modo de existência capaz de levá-lo até mesmo para fora do planeta. Por isso, desde as primevas aglomerações sedentárias e suas práticas agropastoris, fomos deixando nossa "pegada": inicialmente, uma delicada curva em ascensão na linha temporal de nossas interferências no planeta, até chegarmos a uma subida muito rápida e alarmante a partir da primeira Revolução Industrial. O que parece muito grave, hoje, é que o chamado Antropoceno está conformado em torno de um certo ponto de não retorno.

Outro aspecto a salientar é que a maioria das ideias oriundas do senso comum e da ciência em torno de "natureza" – uma das palavras mais evocadas nesta era de desastres ecológicos insistentes – não assegura um melhor entendimento do contemporâneo, tampouco colabora com soluções eficazes para os numerosos problemas dos quais temos de dar conta. Afinal, inexiste em definitivo um "dentro" e um "fora": a "natureza" não está "lá", à espera de que a resgatemos e salvemos, ou de que nos unamos a ela como se nos servisse de derradeiro refúgio – suposta instância independente da confusão das cidades e do caos das relações humanas. Na Terra, somos todos refugiados. Por isso associar o Antropoceno apenas aos males que os seres humanos causaram à "natureza" é demasiado simplificador.

Tampouco essa "natureza" deve ser vista como a entidade suprema e geradora da vida, a tão evocada Mãe-Natureza, espécie de Deusa esquecida a ser revisitada em rituais e pseudofilosofias. Ela não é sábia, nem boa, nem cruel, nem trágica. Não fala. Não contesta. Por isso, quando dizemos que a "natureza" está "respondendo" ao que a ela causamos, tal afirmação parece dizer que as catástrofes "naturais" são instrumentos de vingança do planeta contra nós. É todo o contrário: nós é que projetamos nossos desejos e frustrações nesse Outro que, por sua vez, está em nossa espécie e também ajuda a formar e conformar o que nomeamos "cultura", o que delimitamos como "humano".

Muitas religiões, por um lado, perderam força quanto ao transcendente; por outro, ganharam adeptos com base em um tipo de "teologia da imanência" que provoca apostas com um divino capaz de glorificar o fiel por meio do sucesso material em vida, em oposição, por exemplo, à visão medieval franciscana de uma existência modesta e em benefício do coletivo. Ao mesmo tempo em que textos sagrados têm uma aplicação literal, vemos que também são empregadas interpretações que beneficiam líderes religiosos e políticos – em suma, jogos de retórica e oratória que tendem ao que é mais adequado a cada momento.

No mesmo barco, mas em camarotes diferentes

O mundo dos humanos zumbificados pelo consumismo e pelo neoliberalismo ressoa um reino de não ressurretos sem expectativas de futuro regozijante. Ainda que nações, governos e classes sociais queiram estabelecer divisões, fronteiras e muros, não é possível separar o mundo entre os "iguais a mim" e os "outros". O hibridismo, em todos os aspectos, é marca indelével do humano. Porém, sequer temos ideia do panorama de violência, miséria, fome, degradação e abandono que flagela muitas das culturas subdesenvolvidas e escravizadas em nosso planeta. E ser copartícipe, neste caso, implica ser corresponsável: cada balsa de imigrantes que vira no mar Mediterrâneo e leva embora a vida de refugiados também diz respeito à nossa postura neste mundo que ajudamos a criar, dia após dia. Diz respeito a mim e a você.

Continuaremos a acreditar que "salvaremos o planeta" trocando as sacolinhas de plástico dos supermercados pelas de papel ou de tecido? Mas quem produziu aquele tecido? Uma parcela dos moradores do Bangladesh ou da Índia que ganham centavos por dia em formas de trabalho já denunciadas como escravistas? E existe tempo útil para começarmos a

trocar sacolas plásticas por bolsas de pano? Há alguns anos, um projeto espanhol de melhoria ambiental foi levado para o Marrocos: o objetivo era fazer com que as pessoas daquele país, até então o maior consumidor de sacos plásticos do mundo, aprendessem práticas de reciclagem. Porém os próprios agentes educacionais concluíram muito rapidamente que, em vez de se falar em reciclar, era preciso colocar lixeiras nas ruas e nas casas. Naquele momento, entendeu-se que, muito antes de se chegar com uma boa intenção, era preciso olhar para as necessidades básicas de populações enormes que viviam em condição sub-humana. Em várias cidades de nosso país, o hábito de se reciclar está a passos lentos; porém, e de maneira mais agravante, temos milhões de habitantes que sequer dispõem do que comer, do que vestir e de onde se abrigar. O que se nos avizinha, portanto, são tarefas que exigem esforços multidirecionados e de magna amplitude.

Os índices de pobreza aumentam avassaladoramente na América Latina. Por isso, um dos desafios que o Antropoceno nos impõe é alterarmos esse olhar que mira o mundo afetado pelo *savoir vivre* da classe média ocidental, o que nos faz crer que todos estão nas mesmas condições de mudanças. Em meio aos desníveis que demarcam as formas se ser e viver no planeta, há os que intencionam passar os anos de aposentadoria em um recôndito casebre próximo à "natureza virgem" e "intocada", longe do turbilhão das máquinas, à maneira dos românticos saudosistas ou, até mesmo, de certa "mística da natureza", esta, por sua vez, tão cara às ideologias dos estados totalitários do século XX.

O fim do mundo, entretanto, vem sendo antegozado há milênios. A partir do século passado, por exemplo, pode-se dizer que isso se deu durante a Primeira e Segunda Guerras; depois, na Guerra Fria, ante a ameaça nuclear, e, igualmente, na chegada do ano 2000. Diversos momentos de tensão extrema têm sido registrados pelo "relógio do Juízo Final", o *Doomsday clock*, mantido desde 1947 na Universidade de Chicago. Em 2018, as ameaças trocadas entre a Coreia do Norte e os Estados Unidos fizeram com que os ponteiros estivessem muitíssimo próximos da fatal meia-noite, quando as probabilidades e as estatísticas nos levaram para bem perto de um desfecho trágico.

Até agora, não adiantou correr para os montes, viver de luz, passar o dia todo nas academias, abandonar o urbano para embrenhar-se na selva ou fazer pistas de pouso para receber naves espaciais oriundas de mundos mais evoluídos. Nos canais de TV a cabo, que se aproveitam de nosso enfado com a "civilização", pululam programas com uma mesma fórmula:

apresentar pessoas vivendo em meio à "natureza selvagem" e desafiadora ou, então, exaltando um estilo rústico de vida, ainda que penoso, no qual o participante corta lenha, planta batatas e cria galinhas, preparando-se para um inverno rigoroso no Alasca ou nas Montanhas Rochosas.

Entre o delírio e a patafísica, vivemos em meio aos rótulos do "sustentável", do "reciclado", do "ecológico", do "amigo do ambiente", do "eco-friendly", do "slow fashion", do "handmade", do "corpo saudável", do "no pain, no gain", do "marketing verde", do "alimento orgânico", da "energia solar", etc. – por trás dos quais existem poderosas indústrias.

Em certo aspecto, essa ânsia por denominações "bem-comportadas" reiteram o frenesi em que nos movemos na busca por soluções imediatas para o extremo mal-estar contemporâneo. E como é impossível acompanharmos todos os impactos negativos que causamos com nossas ações, deixamo-nos convencer pelas informações de uma embalagem biodegradável, pois isso parece amenizar o que chamo de "nossa ingênua culpa". Afinal, não fomos nós que saímos com foices, motosserras e tratores para desmatarmos as florestas ou que lançamos toneladas de óleo no mar: antes, defendemos a criação de parques e reservas que possam proteger as espécies da fauna e da flora.

Mas, protegê-las contra quem, aliás? Contra nós mesmos.

Nomear o Antropoceno é, por isso, apenas um primeiro momento. Um segundo, bastante difícil, é mensurá-lo. E, o mais desafiador, é o que se fazer com ele, uma vez que, em sua base está a aceleração paulatina de todas as formas de consumismo, devoração e extermínio que nossa espécie foi capaz de encontrar e engendrar, sobretudo nas últimas décadas.

Por exemplo: o melhor a se fazer em benefício do "meio ambiente" – outra dessas expressões polivalentes – seria "consumir menos". Mas o que se deveria fazer de fato é do plano do titânico: teríamos de consumir infinitamente menos, em todos os aspectos, e não será apenas comprando roupas em brechós, reciclando garrafas de vidro ou fazendo artesanato com garrafas PET que conseguiremos isso. Os esforços para se "desacelerar" ao menos um pouco o planeta – para usar outro verbo da moda – teriam de ser também de alçadas colossais, intercontinentais, multiempresariais e sincronizadas, tamanha a urgência do que há por ser socorrido e amenizado.

Porém a cultura de nossa época, por um lado, não aceita a castração e, por outro, não permite a manifestação do acaso: protegemo-nos o tempo todo com planos de saúde e com seguros os mais estapafúrdios que a cada dia nos são oferecidos por algum corretor. Nem por isso deixamos

de ser hipocondríacos e paranoicos. Os que possuem condição econômica suficiente têm ao redor de si grades, guaritas, redes de videovigilância – em suma, são prisioneiros em suas próprias casas. Nossos aparatos de internet sabem muito mais sobre nossas vidas do que imaginamos, pois alimentamos incessantemente empresas que coletam nossas informações para estabelecerem bancos de dados a respeito de nossas preferências e tendências, nossos horários e nossos ritmos, enfim, nossas formas de gozo e nosso mal-estar no mundo. E ganham bilhões em dinheiro com isso. O burburinho, bastante fantasmagórico por sinal, desses últimos tempos, é o de que os celulares estão a ouvir e retransmitir para empresas de coletas de dados tudo o que falamos na intimidade de nossas vidas domésticas. De acordo com *Comunicação e Antropoceno* (MESSIAS, 2019b), o Antropoceno está "tatuado" no "corpo falante" que, por sua vez, tem sido, há milênios, nosso instrumento de expressão e de intervenção no planeta.

Entre outras coisas, o Antropoceno é o preço que os modestos e os comedidos vêm pagando, há séculos, juntamente por conta de suas discretas e inconsistentes reivindicações, consequência do comodismo e da conveniência. Em resumo, deixamo-nos desconduzir em um longo percurso marcado por desacertos que desaguam nos caudalosos neocapitalismo e ultraliberalismo, pináculos da desresponsabilização do sujeito.

Um delicado alento, entretanto, é pensar que, se o ponto de não retorno do Antropoceno implica uma inevitabilidade, por outro, convida esses seres "ingenuamente culpados" a uma postura definitiva de responsabilização – e não de moralismo – perante o mundo e todas as suas criaturas, objetos, ideias e formas.

As pessoas morrem. Quantas civilizações já se foram?

O risco de um mundo globalizado era justo esse: que a grande aldeia planetária se consumisse em sua própria voracidade narcísica. Se a população global de fato chegar a 9,6 bilhões de habitantes em 2050, serão necessários quase três planetas Terra para proporcionar recursos naturais para se manter o atual estilo de vida da humanidade, segundo dados do Banco Mundial.

Agora, portanto, somos uma única civilização acampada sobre a epiderme de um planeta que, malgrado o que lhe causamos, permanecerá.

O Antropoceno chega conosco. Devido a nós.

E o mais impactante é que ele continuará.

Mas sem a gente.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer I*. O poder soberano e a vida nua. Tradução: Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

_____. *Homo sacer II, 1. Estado de exceção*. Tradução: Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. *Homo sacer III*. O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha. Tradução: Daniel Arruda Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2008.

_____. *Profanações*. Tradução: Selvino J. Assmann São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. *O que é o contemporâneo e outros ensaios*. Tradução: Vinicius Nicastro Honesco. Chapecó: Argos, 2009.

ANDRADE, Carlos Drummond. O fim das coisas. *In:* SILVA, Maria do Carmo Costa (org.). *O fim das coisas*. Belo Horizonte: Prefeitura Municipal de Cultura, 1995.

ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Tradução: Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. *Sobre a violência*. Tradução: André Duarte. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

_____. *Responsabilidade e julgamento*. Tradução: Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *A condição humana*. Tradução: Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. *Eichmann en Jerusalén*. Traducción: Carlos Ribalta. Barcelona: Lumen, 2017.

CORCORAN, P. L. *et al*. An anthropogenic marker horizon in the future rock record. *GSA Today*, Boulder, CO, v. 24, n. 6, p. 4-8, 2015.

CRARY, Jonathan. *24/7*: capitalismo tardio e os fins do sono. São Paulo: Ubu Editora, 2016.

CRUTZEN, Paul; SCHWÄGERL, Christian. *The Anthropocene*: The human era and how it shapes our planet. Santa Fe: Synergetic Press, 2018.

DAVIES, Jeremy. *The birth of the Anthropocene*. San Francisco, CA: University of California Press, 2019.

DUNLAP, C. E. *et al*. A synthesis of lead isotopesin two millennia of European air. *Earth and Planetary Science Letters*, Amsterdam, vol. 167, p. 81-88 , 1999.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Tradução: Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

_____. *Vigiar e punir*: nascimento da prisão. Tradução: Raquel Ramalhete Petrópolis: Vozes, 1987.

_____. *Em defesa da sociedade*: curso no Collège de France (1975-1976). Tradução: Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *Segurança, território, população*: curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução: Eduardo Brandão São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

_____. *Nascimento da biopolítica*. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

LACAN, Jacques. *Estou falando com as paredes*. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2011.

LEVI, Primo. *Os afogados e os sobreviventes*. Tradução: Luis Sérgio Henriques. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

MESSIAS, Adriano. *Todos os monstros da Terra*: bestiários do cinema e da literatura. São Paulo: Educ/Fapesp, 2016.

_____. *Será a condição humana uma monstruosidade?* Barueri: Estação das Letras e Cores, 2019a.

_____. *Comunicação e Antropoceno*: os desafios do humano. São Paulo: Educ, 2019b.

PANNO, Samuel *et al*. Microplastic Contamination in Karst Groundwater Systems. Em: *Groundwater*, v. 57, n. 2, mar./abr. 2019, p. 189-196. Disponível em: ngwa.onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1111/gwat.12862. Acesso em: 4 nov. 2019.

RAPLEY, Chris; MACMILLAN, Duncan. *2°*. Tradução: Elisabeth Liebl. München: Droemer, 2015.

REES, Martin. *Hora final:* Alerta de um cientista. O desastre ambiental ameaça o future da humanidade. Tradução: Maria Guimarães. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *On the future. Prospects for humanity.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 2018.

RUDDIMAN, William F.; THOMSON, J.S. The case for human causes of increased atmospheric CH4 over the last 5000 years. *Quaternary Science Reviews*, v. 20, p. 1769-1777 (2001).

STENGERS, Isabelle. *En tiempos de catástrofes*: cómo resistir a la barbarie que viene. Traducción: Víctor Goldstein. Barcelona: NED, 2013.

WALLACE-WELLS, David. **A** *terra inabitável*: uma história do futuro. Tradução: Cássio de Arantes Leite. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

ZALASIEWICZ, Jan. *The Earth after us*: What legacy will humans leave in the rocks? Oxford: Oxford University Press, 2009.

_____. *The planet in a pebble*: A journey into Earth's deep history. Oxford: Oxford University Press, 2012.

PRATES, Vinicius. No Antropoceno, o homem morto pelo Quixote nos fixa o seu olhar. *TECCOGS* – Revista Digital de Tecnologias Cognitivas, n. 24, jul./dez. 2021, p. 122-138.

Recebido em: 19 fev. 2021
Aprovado em: 13 mar. 2021

dx.doi.org/10.23925/1984-3585.2021i24p122-138

Lincensed under CC BY 4.0

No Antropoceno, o homem morto pelo Quixote nos fixa o seu olhar

Vinicius Prates[1]

Resumo: Este artigo propõe uma reflexão sobre o Antropoceno a partir de uma imagem literária criada por Jorge Luis Borges no conto *Um problema*. O conto narra a descoberta de um texto relatando que, em seu delírio, Dom Quixote havia assassinado um homem, e a partir dessa constatação teria que lidar com as consequências de seu ato tremendo. De maneira comparável, a ideia, de que o liberal capitalismo põe em risco a própria vida humana, irrompe, paradoxalmente, quando esta mesma ideologia reproduz os discursos de desmaterialização e liquefação de todas as relações pessoais e políticas. O Antropoceno marca uma inversão: a natureza, que antes era uma externalidade, se introjeta e se torna uma concessão da cultura. Porém, justamente quando o elemento humano exerce poder discricionário sobre o meio ambiente, este se torna um signo da morte, lembrando-nos dos limites da ideologia, e desestabilizando o próprio suporte fantasmático do discurso hegemônico.

Palavras-chave: Antropoceno. Ambientalismo. Ecologismo. Fantasia ideológica. Filosofia do evento.

1 Vinicius Prates é jornalista; doutor em Comunicação e Semiótica pela PUC-SP; professor em tempo integral do Centro de Comunicação e Letras da Universidade Presbiteriana Mackenzie (CCL/UPM); coordenador adjunto do Grupo de Pesquisa em Mídia 1 Dia, 7 Dias, do COS/PUC-SP; autor de Um mapa da ideologia no Antropoceno (Estação das Letras e Cores, 2020) e co-organizador de Sintoma e Fantasia no Capitalismo Comunicacional (Estação das Letras e Cores, 2017). E-mail: viniciusprates.vp@gmail.com.

In the Anthropocene, the man killed by Don Quixote fixes his gaze on us

Abstract: This paper proposes a reflection on the Anthropocene from a literary image created by Jorge Luis Borges in the tale *Um problema*. The short story reports the discovery of a text relating that Don Quixote had murdered a man. The character discovers that, in his delirium, he had killed a man, and then had to deal with the consequences of his heinous act. Analogously, the idea that liberal capitalism puts human life itself at risk emerges paradoxically, when this very ideology reproduces the discourses of dematerialization and liquefaction of all personal and political relations. The Anthropocene marks an inversion: nature, which was previously an externality, is introjected and becomes a concession of culture. However, precisely when the human element exercises discretionary power over the environment, it becomes a sign of death, reminding us of the limits of ideology, and destabilizes the very phantasmastic support of the hegemonic discourse.

Keywords: Anthropocene. Environment. Ecology. Ideological fantasy. Philosophy of event.

"Imaginemos que em Toledo se descobre um papel com um texto arábico e que os paleógrafos o declaram de punho e letra daquele Cide Hamete Benengeli de quem o Cervantes derivou o Dom Quixote". Assim Jorge Luis Borges começa um de seus microcontos, *Um problema* (1987, p. 26-27), para fabular que no tal texto o Quixote descobre que havia, de fato, matado um homem em um acesso de loucura.

Borges pondera que há três consequências possíveis a este ato. Na primeira delas, negativa, nada de especial sucede, porque o assassinato do adversário é assimilado à alucinação de seu perpetrador. Na segunda, a *passage à l'acte* tem potência suficiente para despertar Alonso Quijano, leitor de histórias de cavalaria, que é finalmente capaz de sublimar o cavaleiro andante que havia projetado: "Ver a morte, compreender que um sonho o levou à culpa de Caim, desperta-o de sua consentida loucura talvez para sempre" (ibid.). Na terceira, "Morto aquele homem, Dom Quixote não pode admitir que o ato tremendo seja obra de um delírio; a realidade do efeito o faz pressupor uma igual realidade de causa e Dom Quixote nunca sairá de sua loucura" (ibid.).

Finalmente, e isso o autor argentino aduz que não seria possível, pois se trataria de uma conjectura "alheia ao orbe espanhol e também ao orbe do Ocidente", Dom Quixote, que já não é o personagem que conhecemos, mas um "rei dos ciclos do Indostão" intui então que "o morto é ilusório como o são a espada ensanguentada que lhe pesa na mão, e ele mesmo e toda a sua vida pretérita e os vastos deuses e o universo".

Façamos breves comentários sobre as três respostas concebíveis a *Um problema* e também uma menção à quarta. O objetivo será, adiante, por meio desse pequeno texto literário, desenvolver um argumento comparado sobre as maneiras pelas quais os enunciadores ancorados no campo discursivo ecologista lidam estrategicamente com as tensões desdobradas pela crise ambiental, considerando, para isso, a alucinação do homem comum, Alonso Quijano, que se crê um cavaleiro andante, como uma alegoria para a ideologia.

Se estamos usando o significante "ideologia" posto de tal maneira, referimo-nos certamente à terceira forma da útil desambiguação proposta por Žižek (1999, p. 15), que cita primeiro o caso da ideologia como complexo de ideias, a livre escolha dos sujeitos, em seguida a ideologia como Aparelhos de Estado à Althusser (2001), para terminar no "campo mais

fugidio, a ideologia 'espontânea' que atua no cerne da própria 'realidade' social". Dito de outra maneira, uma forma não argumentativa, não estratégica de ideologia (que o autor chama de seu nível zero) consiste em "(des)apreender uma formação discursiva como fato extradiscursivo" (ŽIŽEK, 1999, p. 16).

O Quixote – conforme o tomamos de Borges, que o toma de Cervantes, somadas essas camadas de sentido, tenhamos clareza – é, portanto, o sujeito mergulhado na ideologia espontânea, envolvido em suas métricas e redes de relação a ponto de (des)apreender como fatos extradiscursivos o amor puro de Dulcineia ou os moinhos tornados em gigantes.

Em todas suas aventuras do século XVII, percorrendo as áridas mesetas espanholas, nenhum trauma havia sido suficiente para ameaçar a ideologia do cavaleiro andante. Mas, 300 anos depois, às margens do Prata, propõe-se *Um problema*. O ficcionista Borges usa o ficcional Cide Hamete Benengele, criado pelo próprio Cervantes, para dotar seu personagem de verossimilhança, e proclama: "Dom Quixote matou um homem".

Ocorre aí um *evento* (BADIOU, 1994, 2009; ŽIŽEK, 2014), entendido como um fato que não pode ser explicado por indícios parciais, mas que rompe as antigas redes de equivalência simbólica, gerando um momento de anomia, de cessação da inteligibilidade até um nível zero, para apenas *a posteriori*, em *aprés cou*p, encontrar um novo arranjo que lhe dote de sentidos. Como diz Lazzarato (2006, p. 69, tradução nossa): "Toda invenção é ruptura de normas, de regras, de hábitos que definem o indivíduo e a sociedade. A invenção é um ato que põe o que a realiza fora do tempo histórico e o faz entrar na temporalidade do acontecimento".

Cessa ali o relato de Benengelé. Justamente Borges o interrompe no momento de inventar as sucessões, como vimos acima, e o Quixote terá afinal que recobrir de sentidos o evento traumático. A visão do oponente irremediavelmente abatido, como consequência da ação do braço que segura a lâmina ensanguentada é uma introjeção do Real, que se mostra como retirada, um corpo esvaziado de vida no meio da fantasia de plenitude do cavaleiro, e a visão obscena da falta ameaça colapsar o personagem. Nos é tentador, assim, a partir desse ponto, aproximar as hipóteses de Borges dos conceitos psicanalíticos de psicose, perversão e neurose, como os postula Philippe Julien (1996, 2003).

A primeira hipótese, na qual o Quixote não apresenta um esboço de reação, como a entendemos, é um registro do campo da psicose. O delírio não cessa porque o corpo que jaz desprovido de vida desaparece no horizonte de sua própria paranoia (*para* [ao lado, além] e *noos* [mente],

na etimologia), de um pensamento paralelo, que se mantêm íntegro à custa de foracluir o objeto marcador da falta constitutiva. Alonso Quijano é intratável. Ele perdeu o ponto arquimediano a partir do qual reflexionar sua própria experiência e está mergulhado no mundo do Quixote, sem possibilidade qualquer de escape.

A segunda narrativa é a do registro neurótico. Ao fim e ao cabo, Quijano nunca perde o controle, o cavaleiro se desvela por um momento, escapa-lhe da repressão com o consentimento que é subitamente retirado quando o evento traumático torna insustentável sua manifestação. E então, para onde vai o Quixote? Volta a seu lugar recalcado, exilado, mandado ao mais profundo dos sonos, enquanto o finalmente castrado Dom Alonso vai cuidar do estável e comedido reino do Eu, cultivando uma horta, desejando talvez a mulher do vendeiro, não mais a inatingível (e portanto materna) figura de Dulcineia, contando seu pouco dinheiro e esperando a chegada, um dia, da morte, em plena normalidade social da troca linguageira.

Passemos à terceira, que para Borges é a mais verossímil, e que chamaremos de "hipótese perversa". Há, já de antemão, uma estranha inversão, que parte do mesmo princípio da registrada logo acima, para terminar num lugar muito diferente. O Quixote se sabe Quijano, sim, e continua a sabê-lo, mas assume a estratégia inconsciente de denegação, que como explica Žižek (1996, p. 316), parafraseando Sloterdijk, funciona sob o seguinte lema: "Eles bem sabem, mas mesmo assim o fazem." Quijano (re)conhece o trauma, a falta constitutiva que nos acompanha desde o primeiro passo porta adentro do mundo da linguagem, mas Quixote sonha acordado com a mãe fálica; o olhar de Quijano parte do horizonte alucinatório das histórias de cavalaria para convergir ao centro, onde há a ausência de um homem, cuja vida se esvai, mas, ao mesmo tempo, o olhar do Quixote sai do centro da cena, onde há o abismo de um corpo, e o deriva para o horizonte onde os moinhos giram seus braços. Há, enfim, um jogo ambíguo de saber e não saber, de fixar e desviar o olhar, que se enovela e se fecha no infinito mau de um circuito perverso.

Por fim, vamos abordar a conjectura "que é alheia ao orbe espanhol e também ao orbe do Ocidente", na qual "matar e engendrar são atos divinos ou mágicos, que transcendem notoriamente a condição humana" (ibid.). Aqui nada há a dizer para além da pulsão de morte, que de muitas formas trespassa a tríade psicose-perversão-neurose. Ela nada tem a ver com o desaparecimento físico, biológico. O indivíduo sonha ser esvaziado da condição de sujeito, para restar perfeitamente modalizado, subsumido

à cadeia significante, o que é o equivalente a dizer: modulado numa potência infinita, por um Outro que é o detentor, este sim, do mais-gozar. À diferença do psicótico, não mais recusa o significante mestre, abrindo uma trilha paralela, paranoica, aos significantes que este encadeia; à diferença do neurótico, não mais recalca para liberar um espaço funcional ao Eu; à diferença do perverso, não mais negocia pela denegação a falta constitutiva: o Quixote do Indostão torna-se, mesmo diante da evidência de um ato tremendo, o assassinato de um homem, simples intermediário de atos "divinos ou mágicos", executor maquinal da pura potência performativa do signo pairando no nada, e perece como sujeito. Mas deixemos por hora a gloriosa literatura de língua espanhola de 80 ou de 400 anos atrás, Borges e Cervantes.

O fim do mundo contra o fim da História

Nas últimas décadas do século XX, naquilo que convencionou-se em algum momento chamar de "pós-moderno", aprendemos com Fukuyama (1989) que a História havia chegado ao fim, e o que nos resta é viver no sempre-já do liberal-capitalismo, no qual rodadas de novidades tecnológicas se acumulariam sem nunca ser suficientes para gerar um evento.

Certamente, quando chegamos a um sistema tão abrangente como este, infenso a voluntarismos, que não desvela nem como fantasia uma possibilidade de sua superação, estamos exatamente no núcleo mais duro da ideologia na terceira acepção žižekiana. O "liberal-capitalismo", para usar a grafia do autor esloveno, propõe como estágio final do desenvolvimento humano um conjunto de democracias parlamentares representativas onde são livremente trocadas fichas simbólicas nas bolsas de valores e nos mercados de futuros que há muito tempo não guardam correspondência com a produção física.

Bauman (2001), descreve este como sendo o "mundo líquido", sua metáfora predileta. Para isso usa um sem-número de exemplos para justificar que há mudança o tempo todo, no trabalho, no amor, onde quisermos. Bill Gates, certa vez, ainda nos anos 1990, sonhou com um aquoso "capitalismo livre de fricção" (*apud* ERCÍLIA, 1997). Mas a esta altura é preciso ter claro que tal liquidez se dá de maneira interna ao sistema, e o discurso hegemônico não tem qualquer problema em reconhecê-la desde que em homologia à circulação do capital. Como diz Badiou (1994, p. 13), "a única universalidade do capitalismo é o capital". E, convenhamos, nisso há bastante solidez.

Essa é a fantasia ideológica final: o "fim da história", a desconexão do Real da produção, desviada para longe do olhar, para o Paquistão, Filipinas ou Bangladesh, enquanto em Nova York, Londres ou Paris, tudo se desmaterializa. As velhas noções de tempo, de espaço e de sujeito são então colapsadas enquanto troca-se criptomoedas por derivativos, que escorrem entre aberturas e fechamentos em pregões de bolsas de futuros que nunca fecham porque seguem o fuso horário debaixo do sol, enquanto os negociadores humanos são substituídos por algoritmos que compram e vendem, que fazem e destroem fortunas.

Tudo está fluindo, e eis que Dom Quixote percebe o sangue em sua espada: o sexto relatório do Painel Intergovernamental de Mudanças Climáticas (IPCC, 2021), define como "inequívoco" o papel exercido pela atividade humana num aquecimento da atmosfera e dos oceanos, que se agrava em uma velocidade sem precedentes.

O documento, baseado em 14 mil estudos recentes, validados pelos critérios mais rigorosos da comunidade científica internacional, vai além da demarcação da escala "muito provável", que descreve tecnicamente os eventos com mais de 90% de probabilidade de acerto: a causa das mudanças no clima é basicamente o aumento dos gases de efeito estufa na atmosfera, principalmente o metano e o carbono, liberados pela queima de combustíveis fósseis para a produção de energia e pelo desmatamento. Este "inequívoco" do IPCC encerra o assunto.

O que este aquecimento pode fazer? Na melhor das hipóteses, se contido a tempo em níveis razoáveis, provocar um grande aumento de eventos climáticos extremos, como furacões, nevascas, secas ou inundações. Se agravado, pode chegar a derreter geleiras nas altas montanhas, mas sobretudo na Antártida, inundando áreas costeiras nas quais vive a maior parte da população mundial.

Mas, isso ainda não é tudo: o pesadelo dos climatologistas é o disparo de "gatilhos" que poderiam fazer com que o aumento da temperatura se retroalimentasse, inviabilizando a vida humana no planeta em um curtíssimo período. Há quatro desses possíveis gatilhos já bem mapeados, e possivelmente outros que aguardem novos estudos.

O primeiro deles é mudança de coloração dos círculos polares. O branco do gelo, persistente mesmo no verão, reflete para o espaço o espectro completo da luz visível. Com o seu derretimento, a rocha nua, de tonalidades escuras, passaria a absorver os raios solares e os reteria em energia calorífica.

O segundo é a existência de uma grande quantidade de metano na forma de "esponjas" no frio leito oceânico, que poderiam ser transformados em gás. Se a temperatura do mar ultrapassar algum ponto ainda em discussão, esse material poderia ser liberado na atmosfera com efeitos desastrosos.

O terceiro refere-se ao *permafrost*, como é chamada uma camada de material orgânico congelado permanentemente no solo da tundra e das florestas de coníferas boreais. Há uma quantidade brutal de carbono e metano ali armazenados (além de patógenos desconhecidos e potencialmente perigosos), que podem começar a ser liberados se o aquecimento persistir.

Finalmente, existe uma grande preocupação com o futuro das florestas latifoliadas, principalmente a Amazônica, que poderia – se assim se pode dizer – entrar em sofrimento, padecer com a pressão imposta às suas bordas, e definhar, jogando na forma de gás na atmosfera a enorme massa de carbono nela contida.

Colocada a preocupação com as mudanças climáticas, passemos então para outro pesadelos dos ambientalistas, não menos ameaçador: a decadência aguda da diversidade biológica, só comparável com as grandes extinções, a do Permiano, há 252 milhões de anos, ou a do Cretáceo, há 65 milhões de anos (DRYZEK, NORGAARD, SCHLOSSBERG, 2011). Nas duas ocasiões, após o desaparecimento da maior parte das espécies, a evolução foi "reembaralhada", tomando caminhos inauditos em pouco tempo em termos geológicos.

O que fazemos de forma acelerada é reproduzir as condicionantes dessas extinções, principalmente por conta da agropecuário monocultural de larga escala. Apenas na primeira década do século XXI, as trocas internacionais de produtos agrícolas cresceram 247,4% sobre os dez anos anteriores (MEDEIROS, 2014), concentrados em poucos produtos de valor comercial, sobretudo o milho, o arroz, a soja e o trigo. Ao admitir que os acasos e vicissitudes da evolução engendraram o surgimento de nossa espécie cognoscente, a abordagem de *shock and awe* sobre a trama ecológica, representa nada menos do que o solapamento das condições que nos trouxeram a este mundo.

Uma terceira fonte de tensão, muito presente há 10 ou 20 anos, mas que caiu em relativo esquecimento na máquina mediática, continua a gerar inquietações nos meios especializados. Trata-se da possibilidade de alteração nos circuitos ecológicos (a "trama trófica" no jargão dos biólogos) a partir da edição discricionária de material genético. Enquanto as lavouras transgênicas recobrem imensas áreas cultivadas, debates até cer-

to ponto discretos, restritos à comunidade de cientistas, avaliam as vantagens, problemas e consequências éticas da edição do material genético em humanos (FURTADO, 2019).

A questão, claro, é que quando se alteram determinadas características de uma espécie, as consequências não se dão apenas sobre ela, mas sobre todo o meio, num efeito dispersivo de consequências imprevisíveis. Pensemos, por exemplo, numa variação do milho que se torne, pela edição genética, resistente ao ataque de um determinado inseto; este perderia sua fonte de alimento, teria menos condições de prosperar e se reproduzir, e em consequência deixaria de ser fonte segura de alimento para um anfíbio ou ave, que por sua vez... É o nível mais básico da compreensão ecológica.

Não nos alonguemos nos exemplos, que são infinitos e insofismáveis. Eles podem ser coligidos, como o fizeram Crutzen e Storemer (2000) na virada do milênio, pelo nome "Antropoceno", como marca da nossa época geológica. Este é o período que sucede o Holoceno, que por sua vez sucedeu o Pleistoceno, o Plioceno, o Mioceno, e assim retroativamente, dentro da era cenozoica. Enquanto as eras mesozoica e paleozoica, ainda anteriores, levam ao marco zero da vida no planeta, numa regressão que vai até o Pré-cambriano.

O termo Antropoceno atua como um marcador, um indicador, de que a humanidade tornou-se, ela mesma, uma força geológica global (STEFFEN *et al.*, 2007). É como se fantasiássemos que no futuro, extintos os homens e mulheres, uma raça de extraterrestres se dedicasse a fazer um inventário da história do planeta.

A época em que estamos teria que ser necessariamente chamada pelo nome de nossa espécie, apenas uma dentre as bilhões, mas a determinante para o destino de todas as outras. O conceito ainda não entrou nos livros didáticos como uma designação oficial, mas há gestões para isso em várias partes do mundo. De qualquer forma, é amplamente difundido (STEFFEN *et al.*, 2011, p. 842). É possível inferir a partir do termo Antropoceno uma situação inédita e arriscada:

> O conceito de Antropoceno, como ele tem se tornado mais conhecido do grande público, poderia levar a uma reação similar àquela suscitada por Darwin. A atividade humana pode ser significativa o bastante para levar a Terra a uma nova era geológica? Há, entretanto, uma diferença significativa entre as duas ideias, a evolução darwiniana e o Antropoceno. Os *insights* de Darwin sobre as nossas origens provocaram ultraje, ódio e descrença, mas não colocaram em questão a existência material da sociedade da época. As últimas consequências do Antropoceno, por outro lado, se elas não forem revertidas durante este século, podem inviabilizar a civilização contemporânea ou até mesmo a existência futura do *Homo sapiens*. (STEFFEN *et al.*, 2011, p. 867, tradução nossa)

O que acontece então com o estudo da ecologia? Ela deixa de se conformar à sua antiga posição de "estudo das relações dos organismos com seu meio ambiente" (BARBAULT, 2011, p. 9) e passa a ser uma questão *híbrida*, "ao mesmo tempo real, social e narrada" (LATOUR, 2000, p. 12). A preocupação ambiental é desviada do "mundo natural", aquele cuja reprodução se volta à observação de relações "exteriores ao homem", e entra nas dinâmicas do humano, justamente no auge do sistema capitalista de produção e consumo. O pesquisador e ambientalista mexicano Enrique Leff descreve desta maneira esta relação:

> A evolução e sucessão dos ecossistemas naturais são objeto da biologia e da ecologia; mas os processos de transformação dos ecossistemas não dependem tão somente das leis biológicas da evolução, senão que se veem afetados e superdeterminados pela apropriação econômica dos recursos naturais. A reprodução do capital não pode integrar-se no objeto da ecologia. Por isso, o estudo da transformação dos ecossistemas implica a articulação dos efeitos do modo de produção sobre os efeitos naturais e biológicos provenientes da estrutura funcional de cada ecossistema. (LEFF, 2007, p. 35)

Assim chegamos ao Antropoceno, quando já não é possível dizer que o humano exista nas condições dadas de uma época geológica, como viveu no Holoceno; esta relação se inverteu: a natureza, ela sim é que existe numa era marcada pelo humano e como uma sua concessão. A natureza sempre havia sido entendida, como diz Merleau-Ponty (2006), como uma externalidade, aquilo que está fora das relações humanas e portanto sofre de um déficit de significado.

Justamente quando "trazida para dentro", tornada uma peça na engrenagem do sistema hegemônico, um elemento no cálculo utilitário de fornecedora de baixa entropia e absorvedora de alta entropia, racionalizada, a natureza se torna fonte dos maiores pesadelos a respeito da permanência do gênero humano no planeta.

Essa inversão é a chave para Jameson (2000, p. 61) descrever o contemporâneo como o momento em que um modo de existência "pós-moderno", segundo ele, coloniza os dois últimos campos até então infensos à ação sistêmica: a natureza e o inconsciente.

O terror da crise ambiental é Coisa (*Das Ding*) nossa. É o êxtimo, aquilo a que não temos acesso pelas leis do discurso, mas está colocado no lugar do ponto cego que estrutura o suporte fantasmático da realidade, uma falta constitutiva no miolo do discurso liberal-capitalista.

A perspectiva da morte, inscrita num sistema cuja teleologia foi colapsada, já é, em si mesma, a realização de uma catástrofe, e não apenas o seu prenúncio. Ela se instaura como ameaça a uma identidade (LACLAU *et al.*, 2000, p. 43), porque afinal desloca os objetos de valor do sujeito biopolítico, modalizado pelo discurso hegemônico do liberal-capitalismo, para uma cadeia de equivalências outra, da destruição e morte. O paradoxo é este, e aqui estamos, onde é mais fácil imaginar o fim do mundo do que uma mudança mesmo que pequena no liberal-capitalismo:

> Até uma ou duas décadas atrás, o sistema produção-natureza (a relação produtivo-exploratória do homem com a natureza e seus recursos) era percebido como uma constante, enquanto todos tratavam de imaginar diferentes formas de organização social da produção e do comércio (o fascismo ou o comunismo como alternativas ao capitalismo liberal); hoje, como assinalou Frederic Jameson com muita perspicácia, ninguém mais considera seriamente as possíveis alternativas ao capitalismo, enquanto a imaginação popular é assombrada pelas visões do futuro "colapso da natureza", da eliminação de toda a vida sobre a Terra. Parece mais fácil imaginar "o fim do mundo" que uma mudança muito mais modesta no modo de produção, como se o capitalismo liberal fosse o "real" que de algum modo sobreviverá, mesmo na eventualidade de uma catástrofe ecológica global... (ŽIŽEK, 1996, p. 7)

Para usar as categorias de Heidegger (2012), a crise ambiental projeta uma sombra sobre os entes constituídos pela manualidade que compõem o horizonte da circunvisão, de forma que o sujeito modalizado pelo sistema hegemônico, no Antropoceno, por trás dos convites ao gozo do consumo, não pode ser nada menos do que um *ser-para-a-morte-ambiental*.

Gritam os ecologistas: "nos projetamos de cabeça contra um muro" (GUILLAUME, 2002, p. 36); nos lembramos da "morte como o que há de originalmente violento" (MAFFESOLI, 2010, p. 108); "nossa sociedade está destruindo as fontes vitais à sua própria sobrevivência. E esse brado traz em si uma das características mais especificamente humanas: a consciência da morte" (PORTO-GONÇALVES, 2010, p. 99).

O que nos olha

Mas, voltemos, o que é para o Quixote (ou Quijano) perceber um homem morto pela força de sua mão; e o que é para o sujeito do liberal-capitalismo perceber a destruição e a morte como efeito de sua própria engrenagem de produção e consumo? Aqui é preciso avançar em direção a uma ideia paradoxal: nada menos do que responder à questão: "como olhar o vazio?"

No caso do microconto de Borges, estamos diante de um evento que se realiza pela "presença da ausência" de vida, por um corpo cujas funções vitais e comunicacionais se esvaíram, e que resta como um marco daquilo que não lá mais está, mas que estaria se não fosse a ação do personagem. O cadáver é um significante da falta, que se direciona ao centro da ideologia vivenciada de forma plena pelo Quixote e questiona: "quem és tu?"

Diante da pergunta, Quixote é obrigado a interrogar-se, perscrutar suas camadas, tentar ao final encontrar algo como uma rostidade no acúmulo aos fios narrativos que lhe compõem. É o morto que olha ao final, que devolve um olhar interrogativo potenciado, e que coloca o Quixote/Quijano na contingência de dizer-se alguém, de declarar seu *caracter*, uma relação ética que só pode ser reflexionada a partir do olhar do Outro; e não existe alteridade mais radical do que a marca da falta. Georges Didi-Huberman trata assim essa condição:

> Por um lado, há aquilo que vejo do túmulo, ou seja, *a evidência de um volume*, em geral uma massa de pedra, mais ou menos geométrica, mais ou menos figurativa, mais ou menos coberta de inscrições: uma massa de pedra trabalhada seja como for, tirando de sua face o mundo dos objetos talhados ou modelados, o mundo da arte e do artefato em geral. Por outro lado, há aquilo, direi novamente, que me olha: e o que me olha em tal situação não tem mais nada de evidente, uma vez que se trata ao contrário de uma espécie de esvaziamento. Um esvaziamento que de modo nenhum concerne mais ao mundo do artefato ou do simulacro, um esvaziamento que aí, diante de mim, diz respeito ao inevitável por excelência, a saber: o destino do corpo semelhante ao meu, esvaziado de vida, de sua fala, de seus movimentos, esvaziado de seu poder de levantar os olhos para mim. E que no entanto me olha num certo sentido – o sentido inelutável da perda posto aqui a trabalhar. (DIDI-HUBERMAN, 2014, p. 37)

Este perguntar, que parte do homem caído na terra, horizontalizado ao rés do chão, junto à poeira, direcionada ao homem verticalizado, em armadura sobre um cavalo, é justamente o atributo do animal ctônico, que de muitas maneiras percorre as mitologias, e se manifesta desde as encarnações na forma de esfinges entre os gregos e egípcios, até nas de animais noturnos em estranhas aparições para os ameríndios do Norte e do Sul (LÉVI-STRAUSS, 1985).

Os humanos, em sua intervenção e apropriação da natureza, no afã de desvelar essências e de normatizar o mundo, desencadearam a rebelião de seus efeitos. A natureza, tornada em objeto pela razão instrumental, "parece vingar-se do sujeito do conhecimento que quer apreendê-la e dominá-la [...] o colapso ecológico, o aquecimento global, a entropização da vida – são a revanche do real diante da objetivação forçada da natureza" (LEFF, 2007, p. 176). Essa revanche se dá pela mirada vazia da vítima em direção ao centro do suporte ideológico, nesse caso, do sistema de produção e consumo.

A terra, e as fantasmagorias que dela emergem, estão sempre a nos perscrutar a partir de sua mineralidade inorgânica, lembrança do pó que fomos e seremos. Até que por fim, a Terra desde já morta, porque não é mais de fato natureza, porque foi violentamente deslocada para uma reles função crematística, despotenciada e aviltada, nos olha, e nesse olhar há a pergunta a se repetir: "quem és tu?"

Por diferentes maneiras, alguns dos teóricos ecologistas mais profícuos buscam pensar esse olhar reverso. Jeffey Jerome Cohen (2015), por exemplo, fala de uma ecologia do inumano. Seu (um tanto desconcertante) postulado é que devemos aceder à existência de uma "história da pedra", como força dinâmica e influente sobre o planeta, que de alguma forma nos olha: desde os megálitos que salpicaram a paisagem do passado mais remoto da humanidade, até a presença do elemento rochoso nas cidades que crescem à sua sombra, ou mesmo em uma nação inteira, como o caso da hiperdesenvolvida Islândia.

A partir desse pressuposto, cremos que um exemplo muito reconhecível pelos brasileiros, seria pensar a paisagem do Rio de Janeiro. Parafraseando Cohen, cariocas e turistas seriam olhados pelo Corcovado, Pão de Açúcar, Pedra da Gávea, Morro Dois Irmãos. E quem poderia discordar de que estas tão precisas e majestosas formas são actantes da cena da cidade, que estes cumes que também são esculturas nos testemunham e nos indagam?

Bruno Latour (2004, 2012, 2020) vai adiante, e em sua "Teoria Ator Rede" (ANT, na sigla em inglês, língua na qual este é o significante para "formiga") estabelece que os não humanos podem também se comportar como "mediadores", ou seja, atuam transformando de maneiras surpreendentes "força ou significado", e não apenas como simples "intermediários". O ecologismo os traz à cena como actantes políticos, que modificam relações de forças. São objetos nem "sociais" nem "naturais", cuja existência atesta uma irrupção de testemunhos de uma crise que não é puramente humana nem puramente física. Esses "objetos cabeludos", como os definiu o autor, fundem o "social" e o "natural", ligam-se uns aos outros de maneiras complexas. O não humano é um actante da cena de enunciação, e pode muito bem estar, como no caso do ecologismo, realmente, na posição de protagonista.

Ser olhado como evento

Estamos assim, diante de *Um problema*. Não conseguimos mais ignorar que somos olhados por um Outro encastelado na alteridade radical da morte, e temos afinal que lidar com isso. As respostas sobre como fazê-lo são muitas, que de uma maneira geral podem ser coligidas em três interdiscursos abrangentes: do ecologismo profundo, do ecologismo reformista e do ecologismo radical (PRATES, 2020).

Mas, como não poderia deixar de ser, os mais difundidos são justamente os enunciados que homologam o discurso hegemônico e acabam por ser colocados na posição de seus elementos dêiticos. O campo discursivo ambientalista tem sido ocupado basicamente pelo ecologismo reformista, cujo *leitmotiv* é a promoção de novas rodadas de produção e (principalmente) consumo hiperqualificado, ressemiotizado pelos significantes verdes. Essa é a resposta perversa, na analogia que fizemos acima com o conto sobre o Quixote. Ela promete e torna a prometer o gozo no entorno da falta constitutiva no centro do próprio sistema.

O que então fazer? Certamente a única reposta possível é apostar naquilo que estamos muito, muito longe de conseguir, porque não conseguimos sequer imaginar: atravessar a fantasia, no sentido lacaniano, de forma que possamos escapar da mencionada perversão, da deslavada psicose, ou da insuficiente resposta da castração neurótica; sem nem falar do negacionismo: o puro sumo da pulsão de morte.

Matei um homem, e quando seu olhar me pergunta quem sou, não posso mais permanecer como o alucinado Quixote, mas também não quero e não devo voltar ao medíocre papel de Alonso Quijano, onde tudo começou, aquele que ao fim e ao cabo reuniu as condições para o engendramento do cavaleiro andante, numa sequência que teve ao fim e ao cabo o próprio assassinato de um meu semelhante.

Encontrar a "quadratura do círculo" para o ecologismo (ao menos para parte dele) é coadunar uma política "molar", que de fato consiga enfrentar um problema cuja escala é a própria preservação da espécie humana na Terra e que, ao mesmo tempo, não deixe de trazer as marcas e cicatrizes das lutas "moleculares" (DELEUZE; GUATARRI, 1995), os sujeitos humanos e inumanos.

Esse atravessamento seria algo como romper o ciclo da "atividade", apoiada no fantasma, para gerar o "ato", transformando a cena de enunciação na qual era possível a produção de certos enunciados e a distribuição pelos sujeitos dos papeis discursivos (STAVRAKAKIS, 2010, p. 35). O ponto fundamental consiste em entender que o capitalismo, justamente o sistema que gerou a crise, apoia-se no consumo, e para sublimá-lo é preciso modificar a distribuição do gozo, da *jouissance*.

Se usamos a imagem da "quadratura do círculo", é preciso frisar que ela é impossível na geometria euclidiana, e resolver essa questão exigiria um rearranjo dimensional: vejamos que o próprio Lacan se utiliza das imagens geométricas raras como a Fita de Moebius, assim como Lévi-Strauss, nas suas últimas obras, já apontando ao pós-estruturalismo, a da Garrafa de Klein. Estas são as representações topológicas que apontam a transvases inusitados.

Não há reformismo possível aqui. Nossa chance não é lá muita, convenhamos, mas se é alguma, estaria em respondermos ao morto que nos olha: não sou mais o que vês agora, nem sou o que fui um dia, sou um outro.

Referências

ALTHUSSER, Louis. *Aparelhos ideológicos do estado*. Tradução: Joaquim José de Moura Ramos. 8 ed. Rio de Janeiro: Graal, 2001.

BADIOU, Alain. *Para uma nova teoria do sujeito*: conferências brasileiras. Tradução: Emerson Xavier da Silva e Gilda Sodré. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

_____. *São Paulo*: a fundação do universalismo. Tradução: Daniel Alves. São Paulo: Boitempo, 2009.

BARBAULT, Robert. *Ecologia geral*: estrutura e funcionamento da biosfera. Tradução: Francisco Morás. Petrópolis: Vozes, 2011.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Tradução: Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BORGES, Joge Luis. Um problema. Em: *O fazedor*. Tradução: Josely Vianna Baptista. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1987.

COHEN, Jeffrey Jerome. *Stone*: an ecology of the inhuman. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2015.

CRUTZEN, Paul; STOERMER, Eugene F. The anthropocene. *Global Change Newsletter,* n. 41, Stockholm: International Geosphere-Biosphere Program, p. 17-18, 2000.

DRYZEK, John; NORGAARD, Richard; SCHLOSSBERG, David (eds.). *Oxford handbook of climate change and society*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs v. 2*: capitalismo e esquizofrenia. Tradução: Ana Lúcia de Oliveira e Lucia Cláudia Leão. São Paulo: Editora 34, 1995.

DIDI-HUBERMAN, Georges. *O que vemos, o que nos olha*. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 2014.

ERCÍLIA, Maria. A internet não é mais aquela. *Folha de S. Paulo*. Edição 24.780. Folha Ilustrada, caderno 4, p. 6, 02/05/1997. São Paulo: Folha da Manhã, 1997.

FUKUYAMA, Francis. The end of history? *National Interest*, Washington D.C., v. 16 16 (Summer 1989), p. 3-18, 1989.

FURTADO, Rafael. Edição genética: riscos e benefícios da modificação do DNA humano. *Revista Bioética*, Brasília, v. 27, n. 2, p. 223-233. Conselho Federal de Medicina, 2019.

GUILLAUME, Marc. *Virus vert*: entretiens avec Isabelle Bourboulon. Paris: Descartes, 2002.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução: Marcia Sá Cavalcante Schuback, 6 ed. Petrópolis: Vozes / Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012.

IPCC. Intergovernmental panel on climate change. *Climate change 2021*: The Physical Science Basis. Working Group I contribution to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change. Geneva: World Meteorological Organization, Nairóbi: Genev, 2021.

JAMESON, Fredric. *Pós-modernismo*: a lógica cultural do capitalismo tardio. Tradução: Marcus Penchel, 2 ed. São Paulo: Ática, 2000.

JULIEN, Philippe. *O estranho gozo do próximo*: ética e psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.

_____. *Psicose, perversão, neurose*: a leitura de Jacques Lacan. Rio de Janeiro: Cia. de Freud, 2003.

LACLAU, Ernesto; BUTLER, Judith; ŽIŽEK, Slavoj. *Contingency, hegemony, universality*: contemporary dialogues on the left. London: Verso, 2000.

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*. Tradução: Carlos Irineu da Costa. São Paulo: Editora 34, 2000.

_____. *Políticas da natureza*: como fazer ciência na democracia. Tradução: Carlos Aurélio Mota de Souza. Bauru: Edusc, 2004.

_____. *Reagregando o social*: uma introdução à teoria do Ator-Rede. Tradução: Gilson César Cardoso de Sousa. Bauru: Edusc, Salvador: Edufba, 2012.

_____. *Onde aterra?* Como se orientar politicamente no Antropoceno. Tradução: Marcela Vieira. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

LAZZARATO, Maurizio. *Políticas del acontecimiento*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2006.

LEFF, Enrique. *Epistemologia ambiental*. 4 ed. São Paulo: Cortez, 2007.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *A oleira ciumenta*. Tradução: Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Brasiliense, 1985.

MAFFESOLI, Michel. *Saturação*. Tradução: Ana Goldberger. São Paulo: Iluminuras, 2010.

MEDEIROS, Marlon Clovis. A geografia do mercado mundial de produtos agroalimentares e o papel do Brasil. *Ra'Ega*: Espaço Geográfico em Análise, v. 31, p. 260-279. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2014.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *A natureza*. Tradução: Alvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

PORTO-GONÇALVES, Carlos W. *Os (des)caminhos do meio ambiente*. São Paulo: Contexto, 2010.

PRATES, Vinicius. *Um mapa da ideologia no Antropoceno*. São Paulo: Estação das Letras e Cores, 2020.

STAVRAKAKIS, Yannis. *La izquierda lacaniana*: psicoanálisis, teoría, política. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010.

STEFFEN, Will; CRUTZEN, Paul; McNEIL, John R. The Anthropocene: are humans now overwhelming the great forces of nature? *Ambio*, Berlin, v. 8, n. 36, p. 614-621, 2007.

STEFFEN, Will; GRINEVALD, Jaques; CRUTZEN, Paul; McNEILL, John R. Anthropocene: conceptual and historical perspectives. *Philosophical Transactions of The Royal Society*, vol. A, p. 369-1938. London: Royal Society, 2011.

ŽIŽEK, Slavoj. *Um mapa da ideologia*. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999.

_____. *Event*: a philosophical journey through a concept. London: Melville House, 2014.

AMARAL, Gustavo Rick. Os avestruzes epistemológicos de cérebro antipopperiano e o drama político-econômico do Antropoceno. *TECCOGS* – Revista Digital de Tecnologias Cognitivas, n. 24, jul./dez. 2021, p. 139-156.

Recebido em: 25 jul. 2021
Aprovado em: 22 ago. 2021

dx.doi.org/10.23925/1984-3585.2021i24p139-156

Lincensed under CC BY 4.0

Os avestruzes epistemológicos de cérebro antipopperiano e o drama político-econômico do Antropoceno

Gustavo Rick Amaral[1]

Resumo: Este breve ensaio defende uma concepção de Antropoceno como uma condição histórica que marca o declínio do antropocentrismo (moderno). O Antropoceno é a condição histórica na qual tomamos conhecimento da distância entre a racionalidade idealizada que é essencial ao antropocentrismo moderno e uma versão mais realista de nossa racionalidade que está emergindo de pesquisas empíricas. Nas últimas décadas, estudos empíricos no campo das ciências cognitivas e da psicologia experimental têm desenvolvido modelos de racionalidade que contrastam com as versões mais idealizadas que viemos cultivando desde o Iluminismo. O contraste não é novo. Já tinha sido antecipado por Freud e pela tradição psicanalítica no âmbito da cultura ocidental. O que é novo é o acúmulo de evidência que sustenta uma concepção mais descritiva (e menos normativa) da razão humana. Esta abordagem mais descritiva (baseada em pesquisa empírica) é chamada de "racionalidade limitada" e é o motor fundamental do declínio do antropocentrismo de acordo com nossa concepção de Antropoceno neste ensaio.

Palavras-chave: Antropoceno. Antropocentrismo. Racionalidade humana. Racionalidade limitada.

1 Doutor pelo Programa de Estudos Pós-Graduados em Tecnologias da Inteligência e Design Digital (2014) da PUC/SP e mestre pelo Programa de Estudos Pós-Graduados em Comunicação e Semiótica (2009) também da PUC-SP. É autor do livro "Os avanços da ciência podem acabar com a filosofia?" em parceria com o físico Ronaldo Marin (editora Estação das Letras e Cores, 2020). É professor dos cursos de Comunicação Social da Universidade Anhembi-Morumbi. Foi coordenador do curso de Jornalismo da Faculdade PAULUS de Tecnologia e Comunicação (FAPCOM) no período 2015-2016. Foi professor no curso de Comunicação Social e do curso de Filosofia da Faculdade PAULUS de Tecnologia e Comunicação (FAPCOM) no período 2012-2016. É pesquisador do Centro Internacional de Estudos Peirceanos (CIEP/PUC-SP) e do grupo de pesquisa Transobjeto (dedicado ao estudo da relação entre o realismo especulativo e o realismo peirceano). ORCID: orcid.org/0000-0002-0063-6119. E-mail: gustrick@gmail.com.

The epistemological ostrich of the antiPoperian brain and the political-economic drama of the Anthropocene

Abstract: This short essay argues for a conception of Anthropocene as a historical condition that marks the decline of the anthropocentrism. Anthropocene is the historical condition in which we became aware of the distance between the idealized rationality that is essential to modern anthropocentrism and the more realistic version of our rationality that is emerging from contemporary empirical studies. In the last few decades, empirical studies in the field of cognitive science and experimental psychology have developed models of rationality that contrast with the more idealized versions of rationality that we have been cultivating since the enlightenment. This contrast is not new. It has been anticipated by Freud and the psychoanalytic tradition in Western culture. What is new is the accumulation of evidence that sustains a more descriptive (less normative) conceptualization of human reason. This more descriptive approach (based on experimental research) of how human reason is called bounded rationality and is the fundamental engine of the decline of the anthropocentrism in accordance with our conception of Anthropocene in this essay.

Keywords: Anthropocene. Anthropocentrism. Human rationality. Bounded rationality.

A imagem que geralmente temos do Antropoceno é algo como o anverso de nossa capacidade de controle da natureza. É uma imagem em que se misturam sinestesicamente cenas de geleiras derretendo com um gosto amargo na boca proveniente da certeza crescente (pelo menos entre os dotados de um bom senso mínimo) de que estamos "ferrados" em relação à questão climática e a culpa é nossa. Neste breve ensaio, pretendemos apresentar o Antropoceno não como ausência de controle da natureza e nosso, por ora, inconveniente destino comum climático neste planeta, mas como uma condição em que descobrimos a distância entre as projeções acerca da racionalidade humana e o resultado de nossas descrições científicas mais acuradas acerca de tal faculdade. Esta descoberta está destinada a impactar o modo como viemos concebendo (dentro do contexto histórico da modernidade e de suas ambições prometeico-emancipadoras) as ferramentas de transformação da realidade social: a economia e a política. O Antropoceno de que tratamos aqui não é especificamente uma era geológica, mas a condição histórica do ocaso do antropocentrismo moderno.

No princípio era a razão ou o bom senso: o antropocentrismo como palco do projeto prometeico da modernidade

"A razão ou o bom senso é a coisa do mundo melhor partilhada," esta é uma frase que Descartes alocou na primeira linha do parágrafo inicial do livro inaugural da modernidade filosófica, *O discurso do método* (1973 [1637]). Esta proposição sobre racionalidade é o que vamos denominar ao longo deste texto de "pressuposto da racionalidade". Ela é a pedra fundamental da imensa catedral da mentalidade moderna. Ela foi a primeira ideia a ser montada e deverá ser a última a ser desmontada na odisseia do antropocentrismo moderno.

Podemos contar a história da modernidade como uma narrativa da emancipação do Homem. Os modernos resgataram aquela velha intuição grega segundo a qual havia ordem no mundo e o Homem, por ser dotado de *racionalidade*, seria capaz de captá-la e optaram por elaborar um projeto prometeico em que obtenção de *conhecimento* seria o caminho para a *autonomia*

humana. Se considerarmos o período moderno como um programa geral de emancipação humana, notamos que nele há três ingredientes básicos: racionalidade, conhecimento e autonomia. Na inter-relação entre estes ingredientes conceituais temos o seguinte esquema do qual lançaremos mão ao longo deste texto para nos referimos ao período histórico moderno: o projeto prometeico ou o programa de emancipação (que constitui a própria modernidade como período histórico) é a mobilização da racionalidade humana na obtenção de conhecimento que possa nos garantir autonomia. Este esquema pode ser resumido da seguinte forma como se fosse um lema da mentalidade moderna: "razão como princípio, conhecimento como meio e autonomia como fim".

Notemos então que, se o período moderno é mesmo um grande programa de emancipação humana ou um gigantesco projeto prometeico, então o antropocentrismo é uma maneira de se organizar o palco da nossa cultura que segue as exigências de uma espécie de roteiro geral da modernidade. Neste roteiro estava previsto que o Homem se tornaria autônomo caso pressupusesse a faculdade da racionalidade e, com a confiança inflada por este pressuposto, passasse a sistematicamente investir em conhecimento (inicialmente, filosófico e posteriormente) científico. Foi exatamente o que temos feito com alguma insistência nos últimos séculos. Também de acordo com este roteiro, deveríamos começar a nos representar de forma mais altiva, digna, nobre. Deveríamos começar a pintar um autorretrato em que aparecêssemos como seres dignos de figurarem no centro de tudo. Foi exatamente o que passamos a fazer a partir dos renascentistas. Entretanto, e esta é contradição fundamental na qual nos concentraremos neste breve ensaio, esta autoimagem altiva parecia ser pintada com uma das mãos enquanto era, com a outra, apagada, rasurada, borrada numa violação sistemática das mais sublimes intenções de suas cores e formas.

Dois planos do desfazimento da autoimagem altiva do Homem

Vamos dividir este processo de desfazimento da imagem altiva do Homem em dois planos e apresentá-los de forma sucinta: o plano filosófico e científico. Assim, do modo como gostamos de contar a história da modernidade filosófica (e ensiná-la às crianças e jovens nas escolas), de Descartes a Kant, temos a construção de uma concepção de razão humana altamente potente seguida de uma desconstrução parcial e uma conceitualização de racionalidade limitada. Inicialmente, inflacionamos nossa

faculdade da razão, então recebemos uma lição de humildade do príncipe dos céticos, David Hume, e saímos com uma concepção de razão limitada pela Crítica kantiana. A razão humana pode operar legitimamente apenas dentro de um quadro específico da nossa experiência possível. Em Kant, a razão é limitada, mas ainda guia o projeto de autonomia humana como princípio fundamental. Em Freud, a razão é, pela primeira vez, atingida em sua posição de princípio organizador da utopia prometeica moderna.

Passemos, então, para o plano da ciência. Em paralelo à desconstrução da autoimagem altiva do Homem que acabamos de narrar no campo da filosofia, os desenvolvimentos históricos da modernidade também nos trouxeram exemplares deste processo de desconstrução no campo da ciência. Estes exemplares representaram uma mudança tão forte na nossa visão (ocidental) de mundo e de Homem que não é incomum a eles nos referimos como grandes deslocamentos ou descentramentos. Para designá-los, Freud cunhou a expressão "feridas narcísicas" (FREUD, 1920, p. 246-247).

A primeira das feridas narcísicas é também o ato inaugural da ciência moderna: a revolução copernicana. Copérnico nos retirou do centro do sistema cosmológico aristotélico-ptolomaico e nos colocou na periferia de um sistema planetário heliocêntrico. Não podemos deixar de lembrar que, como complemento a este primeiro golpe desferido contra o orgulho humano, posteriormente, passamos a considerar este sistema planetário mais um dentre muitos outros soltos num universo sem centro ou qualquer tipo de *locus* privilegiado. Pouco mais de três séculos depois de Copérnico, vem a público a teoria evolucionista de Darwin e Wallace com uma nova visão do homem e da natureza. Naquela que é considerada a segunda ferida narcísica, a teoria evolucionista (e o modo como ela concebe o homem e a natureza) nos retirou do topo de uma hierarquia de seres viventes e nos colocou numa posição qualquer dentre a miríade de espécies que pululam neste planeta. De acordo com esta abordagem evolucionista, nós e todos os outros seres vivos somos produto de uma história evolutiva única cujo principal agente é o acaso. Nesta narrativa, fomos feitos à imagem e semelhança de algum antecessor primata. Paremos para ver o saldo. Apenas em trezentos anos de funcionamento da máquina moderna de desmontar fundamentos, já perdemos o *locus* (cosmológico e biológico) privilegiado onde residíamos ou, ao menos, acreditávamos residir (o centro do universo e o topo da criação) e também perdemos a origem nobre que possuíamos ou julgávamos possuir (imagem e semelhança de Deus).

A terceira ferida narcísica é ocasionada pela descoberta de todo um continente conceitual: o inconsciente. O navegador responsável por este "achamento" foi Freud. Para sermos precisos, a ferida, de fato, foi ocasionada pelo papel central que Freud reservou para o conceito de "inconsciente" em sua teoria e na concepção de Homem que emerge de sua obra. A terceira das feridas narcísicas representa um deslocamento tão forte na visão de Homem dentro do pensamento ocidental que seu proponente, para operar tal movimento, teve que construir um método à margem dos padrões metodológicos da ciência moderna. Para Freud, um método que estivesse engessado pelas diretrizes metodológicas das ciências não poderia tratar do que seria o principal objeto de estudo de sua abordagem (nomeada de psicanálise): o inconsciente. É como se a tese central freudiana estivesse no ponto cego. A ciência moderna (fundada sob o império da razão) seria incapaz de trazer à tona justamente o que a estrutura psíquica humana tende a encobrir. A tese de fundo do pensamento freudiano é que "não somos senhores na nossa própria casa". Por este motivo, consideraremos Freud, nos argumentos que apresentamos neste texto, uma espécie de intersecção entre o processo de desconstrução da altiva autoimagem humana efetuado pela filosofia moderna e a versão deste mesmo processo operado pela ciência moderna. Freud é uma espécie de espaço intersticial entre as capacidades críticas da filosofia e da ciência, ambas mobilizadas dentro do projeto prometeico-emancipador moderno para sistematicamente minar as bases da concepção de Homem criada para alimentar este mesmo projeto.

Antes de Freud e ao longo de todo período moderno, era apenas no campo filosófico que se viam golpes desferidos diretamente contra a racionalidade para estabelecer-lhe os limites. Seguindo a reação empirista à concepção de razão do início da modernidade filosófica, parece realmente termos ido bem longe, parece que chegamos ao ponto de (quase) solapar as bases da racionalidade que sustentam o conhecimento científico (em seu papel de meio na busca da autonomia). No modo como geralmente contamos a história da filosofia moderna, Hume nos é apresentado como aquele que retirou o princípio da causalidade de seu *locus* nobre (uma espécie de pira olímpica da racionalidade) e o colocou sobre o solo movente de nossos hábitos e instintos (uma espécie de lamaçal da animalidade), movimento cuja radicalidade abriu caminho para a síntese kantiana que, por sua vez, resultou na concepção de razão humana limitada. Notemos, entretanto, que em Freud há confluência destes dois rios cuja força das águas veio destruindo a altiva autoimagem do homem que vinha sendo construída desde os primeiros dias da Idade Moderna.

Em Freud, os efeitos mais gerais da crítica empirista (ao racionalismo cartesiano) que desembocaram na síntese kantiana e na visão de razão limitada se juntam aos deslocamentos operados pela ciência moderna no campo da cosmologia e da Biologia que desembocaram na visão científica e desencantada do Homem e da natureza. O movimento teórico freudiano de colocar a racionalidade humana no segundo plano (ao trazer para o proscênio os impulsos) é um passo fundamental para entendermos o destino do antropocentrismo moderno nessa condição, nesse mal-estar contemporâneo que viemos mais recentemente chamando de Antropoceno. Freud é o primeiro passo no movimento de estabelecimento da tese segundo a qual a razão humana pertence definitivamente ao reino biológico. Não há centelha divina. Nunca houve tocha roubada dos deuses.

A racionalidade limitada e a corrosão de fundamentos

Embora seja comum enfatizar a contraposição entre o que afirmam, por um lado, as teorizações freudianas sobre o inconsciente e a estrutura psíquica humana e, por outro lado, as pesquisas contemporâneas sobre cérebro e mente no campo das ciências cognitivas e neurociência, gostaria de apontar para convergências. Tanto num caso como no outro o resultado é uma crítica que nos apresenta claras limitações da racionalidade. Além de apontar convergências, quero focalizar nas consequências desse movimento crítico. Freud e as ciências contemporâneas da mente e do cérebro nos deixam com uma imagem de racionalidade humana tão limitada que fica difícil cumprir o programa prometeico pensado pelos modernos. O grande imbróglio é que essa racionalidade altamente limitada é fator mediador indispensável em dois campos da experiência humana essenciais para o projeto prometeico moderno: a Economia e a Política. Vejamos esta questão mais de perto.

Como diagnosticado por Nietzsche há mais de um século (cf. NIETZSCHE, 2012 [1882]), a ciência tende a corroer os fundamentos de nossas crenças, mesmo daquelas mais arraigadas e cuja profundidade das fundações nos dão mais segurança e conforto. Como no caso específico desta terceira ferida o poder corrosivo do conhecimento científico está voltado contra a própria racionalidade humana, encontramos uma situação paradoxal em que o impulso de racionalidade nos leva a descobertas que tendem a minar nossa confiança (inicialmente exagerada) na razão.

As capacidades cognitivas humanas associadas à racionalidade estão muito aquém do que as projeções antropocêntricas nos fizeram crer, sobretudo as projeções iluministas. O coração da maioria de nossas teorias econômicas é composto por uma visão idealizada da racionalidade

humana. No pressuposto do "agente racional", o indivíduo age e toma decisões de forma consciente e de modo otimizado (sempre minimizando perdas e maximizando ganhos). Estas teorias têm uma natureza normativa. Elas projetam um ideal que deveria servir para guiar a interpretação das observações empíricas dos cientistas. Entretanto, o problema é que as observações e os dados empíricos nos dizem que o comportamento normal dos seres humanos passa muito longe do padrão projetado. Aos poucos estes modelos teóricos normativos vêm sendo substituídos por modelos mais descritivos. Encaminhemo-nos para alguns desses casos.

Na área das ciências econômicas, por exemplo, o campo da chamada economia comportamental vem anunciando mudanças profundas na visão científica do agente econômico. A maioria das pesquisas atuais tem origem na abordagem da racionalidade limitada (*bounded rationality*), desenvolvida ainda na década de 1970 pelo cientista político Herbert Simon (1982) para explicar tomada de decisões no âmbito administrativo. Depois da pesquisa pioneira de Simon e da concepção de racionalidade limitada, dois textos geralmente são considerados outros dois grandes marcos da economia comportamental: o artigo "Teoria da perspectiva: uma análise da decisão sob risco" (*Prospect theory: an analysis of decision under risk*), publicado pelos psicólogos Amos Tversky e Daniel Kahneman (1974) e o artigo "Rumo a uma teoria positiva da escolha do consumidor" (*Toward a positive theory of consumer choice*), publicado por Richard Thaler (1978). Estes cientistas desenvolveram modelos teóricos para "dar conta" dos dados que começaram a aparecer nos experimentos revelando uma indisfarçável tendência à irracionalidade na tomada de decisões. Muitos dos processos que desembocam na tomada da decisão são inconscientes e estão fora do radar da crítica lógica do indivíduo. Estes modelos descritivos tendem a levar ao chão a pressuposição básica de agência racional que encontramos no *mainstream* das teorias econômicas (que se baseiam em modelos mais normativos) ainda hoje. Neste início do século XXI, o acúmulo de dados empíricos (retirados de observações e experimentos) no campo da economia comportamental começa a desenhar um retrato muito mais humilde da racionalidade humana do que aquele projetado pelo otimismo e antropocentrismo iluministas. Um sinal de que uma visão mais comedida das capacidades cognoscitivas do ser humano vai se estabelecer nas ciências econômicas é o fato de que todos estes teóricos foram agraciados com o prêmio Nobel de Economia (ainda que o único economista de formação seja Thaler). Herbert Simon recebeu o prêmio em 1978, Amos Tversky e Daniel Kahneman em 2002 e Richard Thaler, em 2017.

Entretanto, não é só o campo das ciências econômicas que é assombrado pelo espírito da irracionalidade, aterrorizado pelo fantasma do inconsciente (não controlável, porém controlador). A política é outro nobre campo da experiência humana que aguarda ansiosamente o momento em que a marreta das ciências positivas vai reduzir a cacos suas projeções (mais otimistas) e ilusões herdadas do iluminismo. Nesta área atualmente, as descobertas estão longe de se imporem com a mesma força que a economia comportamental (acima aludidas). Porém, acreditamos que a tendência seja a mesma. Por exemplo, em pesquisas a respeito de tomada de decisão em âmbito político, descobrimos que objetos expostos no local em que está instalada a cabine de votação e que aparentemente não têm relação direta com o processo eleitoral interferem na decisão de voto do eleitor (cf. RUTCHICK, 2010). Neste caso específico, os pesquisadores descobriram que os eleitores que votavam em cabines instaladas em igrejas onde, por exemplo, tinha acesso visual a imagem de santos e de cruzes tendiam a escolher candidatos de matriz ideológica conservadora. Os pesquisadores perceberam que, nestes locais, estes candidatos obtinham uma grande quantidade de votos mesmo que o estado tenha histórico de voto (e tenha efetivamente votado) no outro partido (de outra matriz ideológica) - cf. também Berger, Meredith e Wheeler (2008). Em outra pesquisa, de resultado desprestigiante para a racionalidade humana, descobrimos que a estrutura da face de candidatos interfere na decisão de voto (cf. TODOROV; MANDISODZA; GOREN; HALL, 2005).

Aqui se coloca a questão, "qual o problema em descobrirmos que somos menos racionais do que nossas mais otimistas projeções iluministas nos faziam supor?" Afinal, Freud já havia nos alertado. As ciências cognitivas e neurociências apenas estão confirmando. O problema pode ser apresentado em duas partes. Uma delas é o grau, i.e., o quão distante está nossa racionalidade daquela que é projetada por nossas teorias. A segunda parte do problema é a posição que a racionalidade ocupa nas utopias modernas. Utopias são aqueles sonhos que são sonhados com a face voltada para o chão da história. Nos últimos séculos, não nos contentamos em sonhar com a emancipação, mas arranjamos maneiras de fazer com que nossas projeções caibam na realidade.

Duas das maiores ideologias políticas produzidas na modernidade, o liberalismo e o socialismo, identificam no campo da política ou da economia (ou em ambos) o espaço onde a ação humana, devidamente criticada pela racionalidade, pode construir o que a mente humana for capaz de imaginar. De um lado, a democracia liberal pressupõe um espaço de livre expressão e circulação de ideias onde indivíduos inteligentes, racionais,

conscientes podem discutir com propriedade os assuntos vitais que dizem respeito ao destino comum do grupo (da sociedade). De outro lado, a chegada à sociedade sem classes pressupõe que um agente histórico tome consciência de sua situação e seu papel na história e, assim, possa construir conscientemente o próximo modo de produção de forma a fazer com que este não "caia" no mesmo problema de todos os seus antecessores (a saber, distribuir de forma desigual os elementos da atividade produtiva e gerar contradição interna nesta sociedade). O progresso histórico conforme concebido pela mentalidade moderna (especificamente pelo iluminismo) sempre teve como princípio fundante a racionalidade. Esta é uma projeção central ao antropocentrismo moderno. É, deve-se enfatizar, uma expectativa excessivamente otimista. O grande inconveniente desta projeção otimista é que se esquecem de combinar com o aparato cognitivo humano. O drama político-econômico do Antropoceno como condição histórica de desmonte do antropocentrismo moderno é justamente este. O processo de desfazimento do autorretrato altivo do Homem deve atingir em cheio as ferramentas que concebemos para transformar a realidade humana.

O que fizemos para merecer um cérebro tão vulnerável?

Os problemas que viemos descobrindo a respeito do comportamento cognitivo humano dentro do campo econômico e político estão começando a desenhar uma imagem da racionalidade muito aquém do que projetávamos. Porém, isto não significa que nossas habilidades cognitivas não sejam singulares. A descoberta, agora com ares de conhecimento científico, de nossa "razão pedestre" não significa um rebaixamento em relação às capacidades que observamos em outras espécies. Significa apenas que nossas utopias modernas (sobretudo no campo da política e economia) fizeram projeções exageradas. Significa talvez que seja difícil, tocando as raias do impossível, fazer política e economia conforme imaginávamos. Isto deve nos levar a repensar esses campos. Uma revisão de como os pensamos e como neles agimos. O século XXI terá que encontrar alguma resposta para pergunta "será possível a democracia com cérebro de savana?" Embora grande parte da história humana não nos dê o direito de sermos otimistas em relação a regimes políticos, devemos sê-lo. Façamos votos que sim, que haja espaço para regimes democráticos no século XXI, ainda que seja na forma de "ideal rebaixado", "horizonte rasteiro". Algo como uma *democracia pedestre*. Ou ainda algo como uma *democracia para racionalidade limitada* (uma variante de *democracy for dummies)*.

Quando tratamos das limitações da racionalidade reveladas por pesquisas científicas contemporâneas, duas perguntas vêm à mente: (1) como mantivemos por tanto tempo uma imagem tão caricata da razão humana? (2) por que temos um cérebro tão vulnerável? Não teremos espaço para desenvolver este assunto aqui, mas é provável que uma resposta adequada à primeira pergunta passe pela tese de que esta imagem sempre foi na verdade um "ideal normativo", um "tipo ideal", uma "fórmula de procura". Uma resposta inadequada, mas não menos verdadeira, seria afirmar que Descartes e também alguns iluministas carregaram na tinta no momento de tratar de nossa racionalidade, pois simplesmente não tiveram acesso à internet, nunca participaram de debates políticos em redes sociais, tampouco leram caixas de comentários de *sites* noticiosos ou assistiram vídeos de filosofia no *YouTube*. A internet é uma bênção. Um experimento em larga escala que produz obstinadamente, tal como se fosse uma fábrica desvairada, uma quantidade inacreditável de contra-exemplos da tese elementar "Todo humano é racional". Cursos e livros de lógica terão que ser repensados também.

Já a resposta à segunda pergunta acima irá nos tomar o resto de espaço que temos neste texto. Nosso cérebro é uma joia evolutiva, uma pedra preciosa moldada por longuíssimos períodos de tempo. Deve-se enfatizar que estas vulnerabilidades só ganham destaque quando o observamos da perspectiva de nossas utopias modernas. Porém, antes vejamos no que consistiriam estas alegadas vulnerabilidades. De fato, tem sido bem comum nas últimas décadas aparecerem pesquisas e experimentos que revelam que o cérebro humano está submetido a uma inacreditável quantidade de erros sistemáticos, os chamados vieses. Fechemos o foco nessa questão.

Consideremos que há dois tipos básico de erros: um no qual identificamos a presença de um padrão que, na verdade, não existe (no estímulo) e outro no qual deixamos de identificar a presença de um padrão que, de fato, existe. O primeiro desses erros é o que denominamos de "falso positivo" e o segundo, "falso negativo". No primeiro desses erros, a falha está em considerar um determinado estímulo (ou conjunto de estímulos) como um *padrão significativo*. No segundo desses erros, a falha está em se considerar um determinado estímulo (ou conjunto de estímulos) como um *padrão não significativo*. A questão é que nosso aparato cognitivo "foi organizado" (pela evolução) de forma a funcionar com uma inclinação ao primeiro tipo de erro. Vejamos esta questão explicada pelo psicólogo comportamental Dylan Evans:

> Psicólogos identificaram muitos sistemas cognitivos nos quais estes erros [falso positivo e falso negativo] não estão randomicamente distribuídos, mas sistematicamente inclinados em uma direção (HASELTON e NETTLE, 2006). Ou seja, ao invés de fazerem um número igual de cada tipo de erro, muitos sistemas cognitivos fazem mais erros de um tipo do que de outro. Por exemplo, os mecanismos psicológicos para identificar padrões são enviesados para o falso positivo; É mais provável que se veja um padrão no que, de fato, é uma série randômica do que confundir ordem com caos. Um exemplo clássico é o chamado "efeito de agrupamento" [*clustering effect*] no qual as pessoas têm maior probabilidade de confundir uma sequência randômica de lançamento de uma moeda do que o contrário.
>
> Evidências experimentais sugerem que há vieses similares em mecanismos cognitivos responsáveis por identificar relações causais e agentes intencionais. Ou seja, que é mais provável imaginar que as coisas são causalmente relacionadas quando elas não são do que o contrário, e é mais provável ver um agente intencional onde não há nenhum do que falhar em ver um onde, de fato, há um agente intencional. (EVANS, 2012, p. 336, tradução nossa)

Não é difícil encontrarmos hoje dia, cientistas que utilizem estas descobertas acerca de vieses referentes à causalidade e agenciamento para afirmar terem encontrado uma explicação "naturalística" para as superstições, mitos e religiões. Neste início de século XXI, será cada vez mais comum nos depararmos com cientistas que afirmam terem encontrado (terem "isolado") a base física, química, neuronal, biológica etc. de determinados comportamentos que outrora classificávamos como "culturais" (i.e., constituídos histórica e culturalmente). Não sabemos bem o que se quer dizer com a expressão "a base de...". Há uma grande distância entre tais propensões individuais e fenômenos coletivos como religiões. Esta explicação naturalística deve dar conta dessa distância. Há, por exemplo, camadas e camadas simbólicas separando os pombos supersticiosos de Skinner (que dão meia volta antes de apertar com o bico o botão, pois "acreditam" que esta ação desencadeia um resultado que lhe é benéfico) e a experiência e instituições religiosas humanas. As pesquisas precisam avançar; e abordagens teóricas novas precisam surgir para cobrir a distância acima referida. Não vamos entrar nesse debate neste espaço. Por ora, apenas queremos chamar atenção para a *sistematicidade* desses erros que viemos chamando de vieses.

Já devemos estar perto de uma centena de vieses descritos e estudados (muitos deles com inumeráveis replicações experimentais). Há dentre essa quase-centena um viés que se destaca no âmbito que é o enfoque deste texto: o viés de confirmação. Dentro do campo da epistemologia, especificamente no problema a respeito da formação/fixação de crenças,

este é uma espécie de viés-mor. O viés de confirmação pode ser resumido como uma tendência em nos escondermos de evidência contrária ao que acreditamos e apenas nos "expormos" a evidências favoráveis (cf. KAHNEMAN, 2011, p. 80-81; NICKERSON, 1998). Nosso cérebro é *naturalmente* antipopperiano. Epistemologicamente somos avestruzes[2]. A pergunta imediata é: como, então, fazemos ciência? Uma resposta responsável nos levaria para longe do tema, mas podemos ensaiá-la em poucas linhas (e nos comprometemos com o leitor em apresentá-la em outra oportunidade). Em primeiro lugar, a ciência é uma atividade coletiva. O sujeito cognoscente do conhecimento científico não é o indivíduo, mas a comunidade científica[3]. Em segundo lugar, fazer ciência e pensar cientificamente parecem ser atributos de atividades profissionais muito especializadas e, mesmo no caso de cientistas profissionais, não é incomum que tais atributos sejam observados apenas em contextos muito específicos. Há uma notável dificuldade em se "distribuir mentalidade" científica por porções mais vastas da população e em contextos externos ao ambiente acadêmico. Seja qual for a causa mais imediata dessa dificuldade, é possível afirmar que o viés de confirmação é um fator importante. Dadas nossas aspirações prometeicas, pode-se dizer que é uma verdadeira tragédia epistemológica a descoberta da centralidade do viés de confirmação na nossa vida cognitiva normal e da dificuldade que temos em contorná-lo mesmo depois de anos de treinamento dentro de sistemas educacionais.

A quantidade e a força desses vieses (que geram propensão a erro) são tão grandes que levaram os cientistas a desconfiarem que a tal faculdade da razão tivesse, de fato, evoluído para representar o mundo e nos ajudar a estruturar argumentos e raciocínios válidos e bem fundamentados. Então, reformulemos a pergunta-título desta seção: por que a evolução selecionaria uma capacidade de raciocínio tão furada, tão propensa ao erro? O cientista cognitivo Hugo Mercier e o antropólogo e linguista Dan Sperber construíram o que denominaram de teoria argumentativa acerca da origem da capacidade racional humana. Vejamos, então, o resumo do artigo em que Mercier e Sperber apresentam a teoria argumentativa.

---

2 Esta imagem é falsa. Avestruzes não escondem a cabeça na terra quando encontram uma situação de perigo. Em todo o repertório comportamental animal para situações de perigo que já foi estudado e descrito, não se tem notícia de uma estratégia que consistiria em apenas "esconder a cabeça num buraco".

3 Cf. teses de Charles S. Peirce acerca do conceito de comunidade dentro do âmbito da epistemologia (Peirce, 1978 [parágrafo 311 do volume 5 dos *Collected Papers*]) e a expressão "comunidade cognitiva" da filósofa peirceana (também norte-americana) Susan Haack (1982).

> O raciocínio é geralmente compreendido como um meio para melhorar o conhecimento e tomar decisões. Entretanto, muitas evidências mostram que o raciocínio geralmente a leva distorções epistêmicas e decisões ruins. Isto sugere que a função do raciocínio deve ser repensada. A nossa hipótese é que a função do raciocínio é argumentativa. Sua função é de desenvolver e avaliar argumentos intencionados a persuadir. Dadas a excepcional dependência que humanos têm da comunicação e da vulnerabilidade decorrente de problemas de ordem comunicacional e interpretativa, a racionalidade concebida desta forma é adaptativa. Uma grande quantidade de evidências na psicologia do raciocínio e da tomada de decisão podem ser reinterpretadas e melhor explicadas à luz desta hipótese. Desempenhos ruins em testes padronizados de raciocínio podem ser explicados pela ausência de contexto argumentativo. Quando os mesmos problemas são colocados de uma configuração propriamente argumentativa, as pessoas se saem como habilidosas argumentadoras. Habilidosos argumentadores, entretanto, não estão procurando a verdade, mas procurando argumentos para sustentar seus pontos de vista. Isto explica o notório viés de confirmação. Este viés não é aparente apenas quando as pessoas estão argumentando, mas também quando as pessoas estão raciocinando de forma proativa tendo que defender suas opiniões. O raciocínio motivado desta forma pode distorcer avaliações e atitudes e permitir que crenças errôneas persistam. Raciocínio utilizado de forma proativa também favorece decisões que são fáceis de justificar, mas não necessariamente melhores. Em todos estes casos tradicionalmente descritos como fracassos ou falhas, o raciocínio faz exatamente o que se espera de um dispositivo argumentativo: procura por argumentos que sustentem uma dada conclusão, e, *ceteris paribus*, favorece conclusões para as quais podem ser encontrados argumentos. (MERCIER; SPERBER, 2011, p. 57, tradução nossa)

Esta é uma abordagem teórica que ainda terá um longo caminho pela frente. Entretanto, ela é coerente com a linha geral de explicações evolucionárias para fenômenos cognitivos. E, além disso, a abordagem de Mercier e Sperber consegue acomodar aqueles dados sobre vieses que, a partir da perspectiva tradicional, aparecem como erros, falhas e inconsistências da racionalidade humana. Dentro do âmbito explicativo da hipótese de Mercier e Sperber, a racionalidade humana teria sido desenvolvida para uma função muito menos nobre do que aquela que figurava na explicação tradicional. Ao contrário do que nos faz crer a explicação tradicional, a racionalidade não foi um traço selecionado evolutivamente no caso dos humanos, porque ela nos garante meios eficientes de buscar a verdade, meios eficientes de representação do mundo externo. Ela simplesmente é um meio eficiente de convencer os outros em contextos argumentativos.

Dentro do âmbito da epistemologia, grande parte dos conceitos e ideais que enchemos a boca para falar como *Verdade, Validade, Objetividade* e *Representação* (do mundo externo) passa longe do "escopo" das pressões seletivas. A importância que possuem estes conceitos em nos-

sas teorias do conhecimento (constituídas dentro da tradição filosófica, principalmente a moderna) não reflete a posição que a Biologia evolucionária e outras disciplinas científicas encontram para eles em suas teorizações. A importância de que gozam estes conceitos nos contextos acima mencionados refletem mais os interesses embutidos em nossos discursos modernóides acerca de nós mesmos e nossas capacidades do que verdades profundas e atemporais sobre a natureza humana. A evolução não tem compromisso com os pressupostos de nossos projetos prometeicos. O cenário contemporâneo tem se mostrado bastante revelador. É com verdadeiro horror e como se testemunhassem a ocupação bárbara do Império Romano que alguns acadêmicos, incrustados em suas torres-de-marfim, vivenciam esses "dias de pós-verdade" e suas consequências políticas. A internet (esse gigantesco experimento científico-filosófico-estético-ético-lógico-existencial) veio para lhes provar que, para a esmagadora maioria das pessoas na indiscutível maioria das situações, a verdade não tem muita importância. A internet também não tem compromisso com pressupostos de projetos prometeicos quaisquer. Este é um dos principais problemas com a cristalização de ideais normativos. Ficamos os últimos séculos supondo que nossa racionalidade cumpria uma função exageradamente nobre e agora parecemos encontrar notável dificuldade em abandonar esta ilusão conveniente. Deixamos de acreditar na letra do mito prometeico, mas mantivemos a inspiração oferecida pelo seu espírito.

A figura do idiota no horizonte do processo de desfazimento da autoimagem altiva do Homem

À medida que abandonamos abordagens baseadas em projeções e ideais normativos e entramos num terreno mais descritivo começa a ganhar contorno uma concepção tão limitada de racionalidade que repetidamente esfregamos os olhos para garantir que eles não estão nos enganando. Passada a fase de incredulidade e de negação da morte de uma autoimagem que era boa demais para ser verdade, começamos a tirar consequências dessa nova concepção de Homem. Forma-se, então, na nossa retina a figura de um ser humano apequenado, suscetível. Tutelado, acima de tudo, tutelado. Confinado a um estado de menoridade. Sem emancipação à vista. Indivíduo cujo raciocínio é enviesado tal como se fosse evolutivamente programado para sempre encontrar respostas erradas. Ver sinal em muitas situações em que há apenas ruído. Projetar padrões em muitas situações que inexistem (aqueles) padrões (projetados).

Como se não bastasse a propensão ao erro, este é um indivíduo que, depois de fixada crença, tende a sistematicamente escondê-la de evidências contrárias, o que significa que, caso sua crença tenha sido baseada num erro (o que não é incomum), ele simplesmente parece não estar inclinado a reconhecer o problema. Um verdadeiro avestruz epistemológico. Este é um indivíduo que sistematicamente viola o lema iluminista "ouse saber". Seu lema é "procure se esconder". "'Acovarda-se' diante do saber". Não é, de fato, covardia, pois não parece que esteja envolvida escolha, decisão, deliberação consciente. Este é um indivíduo que desconhece e não pode vir a conhecer grande parte do que se passa na sua cabeça, preside suas decisões e guia suas ações; a maior parte do que passa pela sua cabeça está longe do radar da consciência e muito aquém da crítica lógica e racional. Estamos começando a ter, pelas lentes da ciência, contato visual com o antípoda do Homem projetado pelos iluministas. Estamos começando a delinear, de baixo para cima, a partir de dados coletados da Física, da Química e da Biologia, uma concepção de Homem muito distante daquela com a qual nos acostumamos e que foi construída de cima para baixo, do céu das idealidades projetada para o chão da realidade. Em resumo, este é um Homem que não apenas não é senhor em sua própria casa, mas tem medo de sair dela. Esta é a figura de um indivíduo que não apenas desconhece muito do que se passa no seu mundo interior como sistematicamente se recusa a se expor ao mundo exterior. Em uma palavra, esta é a figura do idiota.

Esta abjeta figura emerge no horizonte como resultado dos estágios finais do desfazimento da autoimagem altiva que viemos pintando desde os renascentistas. Este é o mais novo resultado, uma singela cortesia, de 500 anos de funcionamento da máquina transloucada de desmontar fundamentos, a ciência. O resultado destes cinco séculos de investimento em conhecimento científico e elucubrações filosóficas pode ser resumido nas seguintes negativas: não estamos no centro do Universo; não estamos no topo da hierarquia de seres vivos; não somos tão racionais quanto julgávamos. Embora esta última negativa tenha sido formulada inicialmente por Freud com um método constituído às margens da ciência, as linhas gerais do pensamento freudiano e principalmente a lição de humildade dele decorrente (outrora, considerado uma afronta à ciência e à razão) agora visitam pesquisas e estão presentes em teses, todas realizadas sob o manto da mais rigorosa mentalidade científica positivista.

De acordo com o projeto prometeico-emancipador moderno, sobretudo naquelas versões posteriores ao século das Luzes, a Economia e a Política seriam os instrumentos de transformação que deveriam nos permitir construir o paraíso na Terra, construir uma sociedade em que

os indivíduos obtivessem um grau máximo de autonomia. O problema é que para manusearmos tais instrumentos conforme o manual deveríamos exibir faculdades que simplesmente não possuímos. Quando os designers do projeto prometeico pensaram a modernidade, eles o fizeram a partir de uma projeção exagerada, caricata. E agora que estamos começando a pintar um autorretrato em que aparecemos como uma estranhíssima espécie, algo como um avestruz epistemológico de cérebro antipopperiano? E agora?

Referências

BERGER, Jonah; MEREDITH, Marc; WHEELER, S. Christian. Contextual priming: where people vote affects how they vote. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, v. 105 n. 26, p. 8846-49, 2008.

DESCARTES, René. *O discurso do método*. Tradução: J. Guinsburg e B. Prado Júnior. Col. Os Pensadores (volume XV). São Paulo: Abril Cultural, 1973 [1637].

EVANS, Dylan. The third wound: Has psychology banished the ghost from the machine? Em: STUMP, J. B.; PADGETT, Alan G. (eds.). *The Blackwell companion to Science and Christianity*. Oxford: Blackwell, 2012

FREUD, Sigmund. *A general introduction to psychoanalysis*. Trans. G. Stanley Hall. New York, NY: Boni and Liverights, 1920.

HAACK, Susan. Descartes, Peirce and the cognitive community. *The Monist*, v. 65, n. 2, p. 166-71, 1982.

HASELTON, Martie G.; NETTLE, D. The paranoid optimist: an integrative evolutionary model of cognitive biases. *Personality and Social Psychology Review*, v. 10, n. 1, p. 47-66, 2006.

KAHNEMAN, Daniel. *Thinking fast and slow*. London: Penguin Books, 2011.

KAHNEMAN, Daniel; TVERSKY, Amos. Judgment under uncertainty: Heuristics and biases. *Science*, v. 185, n. 4157, p. 1124-1131, 1974.

_____. Prospect theory: an analysis of decision under risk. *Econometrica*, v. 47, n. 2, p. 263-291, 1979.

MERCIER, Hugo; SPERBER, Dan. Why do humans reason? Arguments for an argumentative theory. *Behavioral and Brain Sciences*, v. 34, p. 57 –111, 2011.

NICKERSON, Raymond S. Confirmation bias: A ubiquitous phenomenon in many guises. *Review of General Psychology*, v. 2, n. 2, p. 175-220, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012 [1882].

PEIRCE, Charles Sanders. *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. v. 1-6, HARTSHORNE, Charles; WEISS, Paul (eds.); v. 7-8, BURKS, Arthur (ed.). Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931-58.

RUTCHICK, Abraham M. Deus ex machina: the influence of polling place on voting behavior. *Political Psychology*, v. 31, n. 2 (April), p. 209-225, 2010.

SANTAELLA, Lucia. *Estética: de Platão a Peirce*. São Paulo. Ed. Experimento, 1994.

SIMON, Herbert. *Models of bounded rationality*, 2 vols. Cambridge, MA: MIT Press, 1982.

THALER, Richard. Toward a positive theory of consumer choice. *Journal of Economic Behavior and Organization*, v. 1, p. 39-60, 1980.

THALER, Richard; SUNSTEIN, Cass R. Nudge: improving decisions about health, wealth, and happiness. New Haven, CT: Yale University Press, 2008.

TODOROV, Alexander, MANDISODZA, Anesu N., GOREN, Amir; Hall, Crystal C. Inference of competence from faces predict electoral outcomes. *Science*, v. 308, p. 1623–1626, 2005.

BÖSCHEMEIER, Ana Gretel Echazú; QUISPE-AGNOLI, Rocío; GRECO, Lucrecia. Waman Poma de Ayala, um autor indígena do século XVII: Questionando antropocentrismos no colonialoceno *TECCOGS* – Revista Digital de Tecnologias Cognitivas, n. 24, jul./dez. 2021, p. 157-203.

Recebido em: 25 jul. 2021
Aprovado em: 22 ago. 2021

dx.doi.org/
10.23925/1984-3585.2021i24p157-203

Lincensed under
CC BY 4.0

Waman Poma de Ayala, um autor indígena do século XVII:

questionando antropocentrismos no colonialoceno

Ana Gretel Echazú Böschemeier[1]

Rocío Quispe-Agnoli[2]

Lucrecia Greco[3]

Resumo: No presente artigo, apresentamos os resultados parciais do atual ciclo do projeto de extensão "ReCânone, Oficina Permanente de Tradução, Legendado e Interpretação de Materiais Indígenas, Afrodiaspóricos e Latinxs" da Universidade Federal de Rio Grande do Norte/Brasil, que objetiva trabalhar com traduções culturalmente situadas de alguns registros elaborados no território do atual Peru pelo cronista indígena Waman Poma de Ayala, quem produziu sua obra "Nova Crônica e Bom Governo" (*Nueva corónica y buen gobierno*) entre finais do século XVI e inícios do século XVII. A partir de uma leitura crítica e reflexiva de algumas imagens e textos escritos que as acompanham, se oferece uma proposta inicial da "Opera Aperta" que resulta ser a obra de Waman Poma. Os textos visuais e escritos apresentados encontram-se em processo de serem submetidos a tradução entrecultural: compreendemos-os inicialmente como campos semânticos escrito-visuais que nos estimulam a tecer uma história a contrapelo das imposições coloniais. Assim, aproveitamos alguns materiais elaborados pelo cronista explorando o estatuto do antropocentrismo e suas implicâncias ambientais, ontológicas e epistemológicas. Aproveitamos nessa crítica a abordagem conceitual do Colonialoceno, que

1 PhD em Antropologia (UnB). Professora Adjunta DAN e PPGAS/UFRN. Feminista e tradutora, atua nas áreas de Direitos Humanos, Corpo, Gênero, Raça/Etnicidade, Saúde Coletiva, Metodologias da Pesquisa e Tradução Entrecultural desde a perspectiva das Epistemologias do Sul. ORCID: orcid.org/0000-0003-0792-1307. CV Lattes: lattes.cnpq.br/2727813198531300. E-mail: gretigre@gmail.com.

2 PhD em Estudos Hispânicos pela Brown University e Professor de Estudos Latino-Americanos e Estudos Indígenas na Michigan State University. Atua nas áreas de Literatura indígena e mestiça do período colonial, estudos visuais, estudos pós-coloniais e subalternos. Editora-chefe de REGS/Journal of Gender & Sexuality Studies. ORCID: orcid.org/0000-0002-8766-6459. Site: michiganstate.academia.edu/Roc%C3%ADoQuispeAgnoli/CurriculumVitae. E-mail: quispeag@msu.edu.

3 Doutora em Antropologia pela Universidad de Buenos Aires, professora visitante no Programa de Pós-Graduação em Antropologia. UFBA. Atua nas áreas de antropologia do corpo e da performance e de etnologia indígena. ORCID: orcid.org/0000-0002-7943-114X. CV Lattes: lattes.cnpq.br/7428279694968656. E-mail: lucregre@yahoo.com.ar.

chama a atenção para a observação do tecido da vida constituído por realidades mais do que humanas em contextos de alteridade colonial. Abrindo o espaço da reflexão para um Waman Poma que possa nos revelar a possibilidade de habitar mundos não cartesianos, cíclicos e densos, apelamos para o trabalho entrecultural como semeador de uma sensibilidade que inspire movimentos contemporâneos na direção de uma descolonização permanente da academia. À maneira de conclusão, sublinhamos a relevância de ampliar a base epistêmica da discussão científica, tensionando o cânone dos discursos científicos contemporâneos e incluindo essas referências nos currículos, seminários e eventos próprios do campo de produção das ciências no Brasil, em Abya Yala e no Sul Global.

Palavras-chave: Waman Poma. Tradução Entrecultural. Imagem. Antropocentrismo. Colonialoceno. Epistemicídio.

Waman Poma, a 17th-century Indigenous Author: Questioning Anthropocentrism in the Colonialcene

Abstract: This article presents partial results of the current cycle of the Community Project "ReCânone, Translation, Subtitling and Interpretation Workshop of Indigenous, Afro-Portuguese and Latinx materials" from the Federal University of Rio Grande do Norte/Brazil. This initiative aims to work with culturally situated translations of records produced in present-day Peru by the indigenous chronicler Waman Poma de Ayala's "New Cronicle and Good Governance" [Nueva Corónica y Buen Gobierno] between the late sixteenth and early seventeenth centuries. Based on a critical and reflective reading of some images and the written texts that accompany them, the authors offer an initial proposal of Waman Poma's work as an "Opera Aperta". The visual and written texts presented here are in the process of being translated according to the principles of inter*cultural* translation since we understand them initially as written-visual semantic fields that stimulate us to weave a story against the backdrop of colonial impositions. Thus, we take advantage of materials elaborated by the chronicler to explore the status of anthropocentrism and its environmental, ontological, and epistemological implications. To this end, we draw on the conceptual approach of the Colonialocene, which draws attention to the observation of the fabric of life constituted by more-than-human realities in contexts of colonial otherness. To open the reflection to a Waman Poma whose work reveals the possibility of inhabiting non-Cartesian, cyclical, and dense worlds, we call for *intercultural* analysis as a source for a sensibility that inspires contemporary movements toward a decolonization of the academy. The conclusion highlights the relevance of broadening the epistemic basis of scientific discussion, stretching the canon of contemporary scientific discourses and including these references in the curricula, seminars and events related to science production in Brazil, Abya Yala and the Global South.

Keywords: Waman Poma. Intercultural Translation. Image. Anthropocentrism. Colonialocene. Epistemicide.

Introdução: quem foi Waman Poma de Ayala?

Waman Poma de Ayala, cronista indígena, nasceu no território de Guamanga, terras altas do atual Peru. Entre 1614 e 1615, Poma terminou de escrever uma "longa carta" para o rey de España (Felipe II, que depois seria Felipe III). Nela, o autor denuncia os abusos cometidos pelos conquistadores em terras Incas. Junto ao escrito diglóssico dele – no qual aparecem conjugados o quéchua, o aymara, e o espanhol da época – ele também deixou quase uma série de ilustrações de página inteira realizadas com tinta em que descreve cenários presentes e anteriores à conquista dos Andes. Waman Poma não foi o único cronista indígena da época. Titu Cusi Yupanqui (1535–1571), quem ditou a *Instrucción del Ynga don Diego de Castro Titu Cussi Yupanqui* a um padre espanhol em 1570 e Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamayhua, que escreveu *Relación de las antigüedades deste reyno del Pirú* perto de 1613: outros narradores indígenas também trouxeram a riqueza epistemológica dos olhares localizados desde perspectivas nativas de Abya Yala[4]. O bem viver (*Sumak Kawsay; Suma Qamaña),* vinculado a "quem sabe viver" (*kamiry*) são conceitos que constituíram a base das reformas constitucionais de início do século XXI nos países andinos, especialmente a Bolívia e o Equador, foram alimentados por "fontes do pensamento ancestral" e tiveram nos registros de Waman Poma de Ayala uma inspiração especial (DEL POPOLO, 2017).

Ao redor da história e obra de Waman Poma de Ayala há, porém, uma série de particularidades que tornam únicos tanto o autor quanto a seus registros. As transformações do mundo andino sob a governança colonial (cf. ADORNO, 1986; QUISPE-AGNOLI, 2006; PEASE, 2012), impôs tradições para criar uma ordem colonial em movimento que se continuaram, de muitas maneiras, até nossos dias. Um longo caminho

4 No ano de 1975, e após a Reunião Geral Anual Indígena em Chilliwack, Colúmbia Britânica, Canadá, o líder andino aymara Takir Mamani, do movimento Túpac Katari, parou na sua viagem de volta para visitar seus pares da comunidade indígena Kuna (ou Guna) no território do que hoje é chamado Panamá. O antigo nome Abya Yala significa "eterna terra florida" e faz parte da cosmologia Kuna. Mais do que denominação, um verdadeiro projeto civilizacional, ela está sendo cada vez mais usada pelos movimentos dos povos originários do Brasil e, especialmente, do resto da América Latina (DEL VALLE ESCALANTE, 2014).

de traduzibilidade, transitado no meio a inúmeras dificuldades, distancia o precioso manuscrito de Waman Poma do pensamento social, folclórico e científico brasileiro[5].

Por uma parte, os desaparecimentos forçados[6] do genocídio latino-americano se viram refletidos no manuscrito que, como um objeto-sujeito (APPADURAI, 1988), se viu também submetido ao desaparecimento forçado em terras colonizadoras. De fato, não houve notícias da existência deste registro até o ano 1908, quando Richard Pietschmann, diretor da Biblioteca de Gottinga à época, encontrou o manuscrito dentro das coleções da Biblioteca Real da Dinamarca (QUISPE-AGNOLI, 2020, p. 5). Um facsímil do mesmo, com adaptações e modificações rápidas foi colocado à disposição do grande público no ano 1936 pelo antropólogo francês Paul Rivet. No ano 2001, a Biblioteca Real da Dinamarca disponibilizou os arquivos completos e sem modificações. Quais lógicas permeiam a recepção de produtos culturais cuja autoria provêm de sujeites subalternes, como é o caso do cronista indígena?

O projeto ReCânone

Com Carvalho (2018), referimos à necessidade de uma refundação étnica, racial e epistêmica das universidades brasileiras. Em outros lugares tem sido discutida a solidez do cânone (cf. ERICKSON, 1999; CALVINO, 2007), a sua tendência refratária às mudanças e, por esse motivo, a necessidade de questioná-lo permanentemente (ECHAZÚ BÖSCHEMEIER *et al.*, 2020). Consideramos que, enquanto em âmbitos mais dinâmicos da sociedade, como são os movimentos sociais, estão sendo discutidas e praticadas uma série original e plural de formas de construção do conhecimento, a tendência conservadora do campo da ciência se faz sentir na repetição dos clássicos eurocentrados, masculinos, brancos, heterossexuais e cisgênero – sujeitos hegemônicos – nos quais ainda hoje apoiamos o cerne da razão na nossa prática antropológica. Mas, como já colocou Spivak (1988), como podemos abrir espaço para que possa o/a subalterno/a falar? E, nós adicionamos, para garantir que o/a subalterno/a seja ouvido/a?

---

5 Agradecemos a Sandra Fernandes Erickson, Luan Gomes dos Santos, Chirley Mendes, Janaína Capistrano, Maria Clara Fernandes dos Santos, Lorena Dantas e Clístenes Costa, integrantes do projeto ReCânone/UFRN, por engrossar o caldo desta discussão com os registros de Waman Poma nesse ciclo do projeto.

6 Desde uma tradutibilidade contracolonial que entende passado, presente e futuro como entrelaçados, utilizamos este termo, próprio da descrição dos crimes das ditaduras militares e milícias do século XX e XXI para caracterizar as práticas micropolíticas relativas à morte violenta e intencional dos povos.

Entre os anos 2019 e 2020, o projeto trabalhou com as obras de Zora Neale Hurston, uma antropóloga dos anos 1930, artista, folclorista e ativista afro-norte-americana a partir de uma perspectiva descolonizadora (QUIJANO, 1999) e interseccional (CRENSHAW, 1991). O trabalho de tradução entrecultural é uma via para o questionamento desse cânone (ERICKSON e ECHAZÚ BÖSCHEMEIER, 2021). Nosso trabalho se apoia transversalmente nas diretrizes ético-políticas do espaço político-jurídico dos direitos humanos – assim como das problematizações ao redor dos direitos de sujeites mais-do-que-humanos, como a *Pachamama* (Mãe Terra) –, realçando a importância de colocar questões como representatividade, visibilidade, dignidade e lugar de fala (RIBEIRO, 2017; ECHAZÚ BÖSCHEMEIER; GOMES DOS SANTOS, 2020) como centrais na hora de escolher os textos e vídeos a serem trabalhados. Ecoando nas propostas da descrição densa da antropologia interpretativa (CLIFFORD; MARCUS, 1986), o linguista ganês Kwame Anthony Appiah (1993) definiu como tradução densa (*thick translation*) o exercício simultâneo de tradução e reflexão sobre o processo de tradução com particular atenção aos contextos onde as traduções são destinadas. Nossa metodologia é nutrida pelo posicionamento de intelectuais e ativistas que questionam a colonialidade do saber tais como Homi Bhabha (1994), Talal Asad (1996), Gayatri Spivak (2010), Breny Mendoza (2019), dentre outres.

O conceito de tradução utilizado no projeto decorre de uma junção entre a proposta de tradução cultural do teórico pós-colonial Homi Bhabha (1994), segundo o qual tradução linguística se torna mais uma dimensão da análise da natureza da transformação e do intercâmbio de saberes entre culturas, junto à proposta de entreculturalidade da acadêmica mexicana Sarah Corona Berkin, que a coloca como aquele espaço que:

> Designa as relações políticas "entre" diferentes assuntos, no espaço público. [A expressão] "entre" não sugere acordo, relacionamento ou compreensão; sugere a exposição do eu ao outro em um espaço político, onde outros se expõem e, expondo-se a si mesmos, existem. Eu uso o prefixo "entre", como é usado em "entrever" ou "entresacar", ou seja, para trazer em jogo apenas uma fração do todo. Parto do prefixo "inter" – "inter-relação", "intercâmbio" ou "interculturalidade" – que sugere generalidade, equidade e reciprocidade. (BERKIN, 2007, p. 11, tradução nossa)

Desta maneira, a ideia de tradução intercultural pode ser pensada como uma práxis cosmopolítica que contempla a tradução como uma atividade mais ampla da comunicação entre grupos mediada por relações de poder historicamente definidas. Nos trânsitos entre fronteiras que a tradução faz possível, reconhecemos diálogos entre culturas, grupos e identidades em contínua transformação. Mas não há linearidade neste

processo: na nossa iniciativa de tradução há uma série de dificuldades que, quando colocadas ao mesmo tempo, são capazes de tirar o fôlego das mais corajosas escriviventes (EVARISTO, 2006). A partir dessas perspectivas, a tradução de materiais inscritos na história profunda de nosso continente nos demonstra que os diálogos que produzem o encontro de saberes nem sempre são síncronos: eles não precisam acontecer em um mesmo momento histórico: basta pertencer à mesma época, esse espaço de partilha de sentidos dentro da mesma configuração temporal.

Antropocentrismo/Antropoceno/Colonialoceno

A filósofa norte-americana Donna Haraway (2016) define o Antropoceno como um ponto de inflexão que muda o nome do "jogo" da vida na Terra para todes e para tudo. Reconhecendo limitações intrínsecas ao conceito, ela propõe a ideia de "Chthuluceno" a partir do monstro mítico resgatado pela ficção do escritor norte-americano H.P.Lovecraft (1928). Sem pretender esgotar as categorias, ela sugere que mais do que um grande nome, o que é preciso será pensar "num novo e potente nome" (HARAWAY, 2016, p. 1). Um novo e potente nome pode ser multiplicado, intuímos, para novas e potentes denominações, no plural. Um deles é o termo "Colonialoceno", que nos ajuda a caminhar no percurso deste texto.

De acordo com genealogias do campo, a noção de Antropoceno surge da geologia, oficialmente a partir da enunciação do termo por parte dos geólogos Paul Crutzen e Eugene Stoermer, mas é familiar ao sentipensamento crítico de muitos povos indígenas, populares e acadêmicos. O Antropoceno define a transformação crucial na vida do planeta iniciada tem dois séculos quando a atividade humana se transformou em força geológica e morfológica significativa e os seres humanos se tornaram se responsáveis de mudanças climáticas, extinções massivas a destruição em grande escala e a perda da biodiversidade (KIRKSEY; HELMRISCH, 2020). Como destacamos, existem muitas outras noções sentipensantes que dialogam criticamente com ela – tais como o capitaloceno que Moore (2014) desenvolve, trazendo como foco na estrutura capitalista e a base de exploração de hidrocarburos como principal motor desta nova era geológica. Considerando a crítica da antropóloga indígena métis Zoe Todd (2015), que nos leva ao questionamento de que *anthropos* é esse que tanto dano faz e fez, é possível referir ao Antropoceno como uma noção guarda-chuva que conseguiu ter impacto global em todos os campos de conhecimento e na política (FUJIYAKI LARES, 2020).

O antropocentrismo pode ser compreendido como uma epistemе e uma práxis por trás das quais se esconde uma série de oclusões e disciplinamentos que afetam os corpos e subjetividades das nossas comunidades. O saber antropocêntrico atua por inércia nas nossas instituições, em que o *antropos* se caracteriza por uma forma de saber aderida a um logos desencarnado e alheio ao mundo que compõe e o compõe, e em que a principal relação de conhecimento se baseia no "ponto de vista" de cima para baixo, de uma relação sujeito-objeto, que não suporta o desequilíbrio e só pode se enraizar no controle (INGOLD, 2012; GRECO, 2021a e 2021c; SANOUVI e GRECO, 2021). No que tange ao conhecimento na chamada "sociedade da informação" tem se confundido informação (eletronicamente transportada) com conhecimento, e cada vez menos sabemos ouvir as informações da biosfera (DURAN; REYES, 2014). Assim, os saberes que se valorizam estão longe de ser os conhecimentos fundamentais para a reprodução da vida. Como destacam Fernández Durán e González Reyes:

> As melhores reservas de informações sobre sustentabilidade residem nos códigos genéticos das espécies em interação e deixam a marca de suas relações sistêmicas em sua configuração no território [...]. Ao entrarmos no século XXI, muito do que é memorizado é informação irrelevante para sustentar a vida. (DURAN; REYES, 2014, p. 817, tradução nossa)

O mundo é desde este "ponto de vista" um "recurso natural" para um projeto antropocêntrico, des humanes[7] em seu mundo artificial (KRENAK, 2020). O epistemicídio ecocida que aqui denunciamos não se combate em museus ou instituições, não se trata de guardar os dados ou documentar, nem se trata de um assunto somente humano (GRECO, 2021a) mas sim se trata, como iremos detalhando, da responsabilidade humana, e principalmente de alguns sujeites humanes para desantropocentrar.

Por sua vez, o Antropoceno, esta época em que as culturas ocidentais reconhecem o peso do seu desastre social, cultural e ecológico, está a ser nomeado como Colonialoceno por algumes des que acreditamos que existem responsabilidades sociais e históricas específicas nesta configuração (TODD, 2015[8]; GRECO, 2021a, 2021c). Neste sentido, a comunidade

7 Usamos o morfema "e" para nos referirmos tanto ao feminino e ao não binário quanto ao masculino dentro da proposta da linguagem inclusiva (WASSERMAN e WESELEY, 2009; QUINTERO, 2019).

8 Sem propor um conceito alternativo, a antropóloga indígena Métis canadense Zoe Todd aponta que "consciência histórica, relacionalidade ética e *métissage* indígena - enraizada na reciprocidade, nas relações e na responsabilidade - estão entre os muitos princípios que a academia eurocêntrica tem dificuldade para abordar nos enquadramentos e respostas atuais ao Antropoceno" (2015, p. 250, tradução nossa).

científica global, mas especialmente a estabelecida no Norte Global, está a ser obrigada a reconhecer as suas genealogias e pontos de vista, considerando a pluralidade de conhecimentos, a dinâmica do poder/conhecimento no colonialismo-capitalismo e a necessidade de reparação histórica em todas as dimensões possíveis: espiritual, cultural e territorial.

Estratégias para tensionar o cânone

Os antropólogos escandinavos Thomas Eriksen e Finn Nielsen, no seu texto *A History of Anthropology* (2001), relatam a existência de "pioneiros" na construção do olhar antropológico na história da humanidade. Infelizmente, essa história está implicitamente restrita ao Ocidente: desde Heródoto (484-425 a.C.) até Alexandre Magno (356-323 a.C.), desde Marco Polo (1254-1323) até Fernando Magalhães (1519-1522), os registros das vozes pioneiras da antropologia são bastante homogêneos, e as narrativas tendem a serem relatadas desde a perspectiva dos vencedores.

Waman Poma de Ayala, como sujeito histórico subalternizado, navegava entre águas ao encontro de uma subjetividade complexa e densa. Traduzindo os escritos e interpretando sua natureza intertextual com as imagens da *Nova Crônica e Bom Governo*, encontramos propostas epistemológicas para a crítica do Colonialoceno e objetivamos continuar repensando e reconstruindo o cânone das ciências partindo de perspectivas descolonizadoras. Como realizar uma provocação que é, ao mesmo tempo, uma reparação e uma legitimação dentro do campo acadêmico?

Nosso intuito na leitura da obra de Waman Poma de Ayala não é a documentação, mas sim mobilizar formas de conhecer/agir que sejam úteis para a reprodução da vida. Precisamente, nas dissociações coloniais encontramos o logocentrismo como uma das (mal)formações desse *antropos* masculino, que em pé e olhando de cima para baixo de forma extrativista coloca o conhecimento fora do alcance da vida. Por isso acreditamos que neste Antropoceno, é fundamental pensar a relação colonial com os outres humanes e não humanes como principal motor das mudanças que levam ao final da possibilidade das vidas existirem (GRECO, 2021a).

Na procura de tecer pontes de entreculturalidade epistêmica, temos construído orientações metodológicas no caminho, em um diálogo que se iniciou em março de 2021 e que convoca estudiosas e ativistas de geografias diversas do Peru, a Argentina, os Estados Unidos e o Brasil para a conversa. Somos pessoas dos campos da Antropologia, Letras, Estudos da Tradução e Ciência Política. Sem pretender nenhum tipo de exaustividade

na representação da vida à época, a leitura que propomos consiste em perguntas abertas ao registro de Waman Poma de Ayala a partir de demandas do tempo presente. Rivera Cusicanqui sustenta:

> Acredito que a realidade é reconstruída pelas ressonâncias mútuas que a montagem cria entre diferentes imagens, das quais extrai novos significados através de uma espécie de tratamento de choque. [...] A metalinguagem da montagem [é] altamente conceitual, mas sua força e eficácia só podem ser medidas na prática, pelo impacto sensorial, emocional e intelectual que ela provoca nos espectadores (RIVERA CUSICANQUI, 2010, p. 231, tradução nossa).

Assim, nos perguntamos: o que nos interpela em Waman Poma de Ayala? Quais sujeitos desse universo múltiplo ressoam nas nossas geografias? Nos alimenta a proposta de uma antropologia da imagem contracolonizadora (RIVERA CUSICANQUI, 2010; BISPO DOS SANTOS, 2019), que permite leituras da memória histórica enraizadas no presente. Rivera Cusicanqui aponta mais ainda: "a imagem vai plasmando outro tipo de expressividades, mais pessoais, nas quais aflora o inconsciente em tramas de morte, inveja, amor e profecias" (2010, p. 226). A curadoria de imagens e textos com projeção de leitura conjunta se realiza a partir de problemas emergentes do nosso presente, situado no Nordeste do Brasil. As imagens e escritos são tratados enquanto que palimpsestos (DUBOIS, 1994), com camadas sobrepostas e entrecruzadas à maneira de um tecido. No que diz respeito aos escritos que acompanham as imagens, a abordagem aqui é incipiente. Como primeiro avanço sobre eles, definimos que os únicos termos traduzidos para o português brasileiro seriam aqueles que estavam em espanhol, deixando aqueles em línguas aymara e quéchua para considerações pontuais. No que diz respeito aos créditos, autorizações para uso dos materiais foram solicitadas à Biblioteca Real da Dinamarca, que as provê gratuitamente. Para a presente leitura, nos inspira uma abordagem tecnográfica (LEMONNIER, 1992), pautada por uma leitura descolonizadora/anticolonial (RIVERA CUSICANQUI, 2010) das imagens enquanto tecnologias sociais da memória.

Não há remédio: aprendendo a ler o silêncio

Em *La fe andina en la escritura*, Quispe-Agnoli examina detalhadamente a noção de remédio na obra de Waman Poma e no contexto historiográfico, legal e social do século XVI e começos do século XVII (2006, p. 238-259). A enunciação "e não há remédio" à qual o autor recorre ao longo da sua obra, destaca a ausência de emenda, restituição e reparação

legal nos Andes coloniais por ele testemunhados. Isto, por sua vez, foi compreendido como uma característica do mal governo, do mundo ao avesso que é próprio da sociedade colonial e que se coloca como tarefa pendente a ser resolvida. Uma das soluções que oferece o cronista é justamente a distinção entre a boa escrita e escrita errada, enquanto que registros encarnados no tempo presente.

Desta maneira, enquanto a escrita errada continua a corromper e desorganizar o mundo, a boa escrita provê remédio e ordem. Neste contexto, a obra do cronista é um exemplo de boa escrita oferecida ao rei de Espanha para atingir o equilíbrio no Peru, para que os povos originários não sucumbam. Daqui também é possível desprender a caracterização do fazer wamanpomiano como uma "fé na escrita", fundada no reconhecimento do poder desta técnica comunicativa para resolver a crise civilizatória provocada pelos danos da colonização (2006, p. 256). Se por um lado, a *Nova Crônica e Bom Governo* é um texto falante que critica o mal governo e a má escrita do mundo, por outro lado ele se aproveita do silêncio como uma ferramenta ambivalente de proteção dos conceitos sagrados andinos. Este é o caso do silêncio do autor no caso de *Supay*, um termo cuja tradução ao espanhol no registro de Waman Poma é inexistente, e que remete a rituais xamânicos locais que no mundo colonial cristão foram convertidos em atividades do demônio, como iremos desenvolver um pouco mais à frente, na análise dos registros.

Registro 1: demonização do sagrado andino

O primeiro registro escolhido pertence à Seção "Nova Crônica"[9], Capítulo 12. É o denominado "Capítulo dos ídolos"[10], dedicado ao registro dos rituais ancestrais.

9 O trabalho de Waman Poma está organizado em duas seções principais: a primeira, "Nova Crônica" que lida com o mundo andino pré-hispânico e a final, "Bom Governo", que versa sobre o mundo colonial andino. Entre as duas há uma seção mais breve, intermediária, intitulada "Conquista".

10 Texto original acompanhando a imagem: "PONTÍFICES, *VALLA VIZA, LAICA, VMV*, FEITICEIRO/ o grande feiticeiro que tinha/ *walla wisa / layqha / umu*" (tradução nossa).

Figura 1. Seção: "Nova Crônica" – Capítulo 21, "O capítulo dos ídolos". Título da imagem: "Pontífices, *walla wisa, layqha, umu,* feiticeiro" (tradução nossa). Número da imagem: 108; Número de página: 277 [279]. **Fonte:** Biblioteca Real de Dinamarca. Disponível em: kb.dk/permalink/2006/poma/279/es/image/?open=idm46480313362048. Acesso em: 17 jun. 2021.

Em desenhos como esse, o cronista descreve feiticeiros que invocam demônios para falar com eles, mas a palavra *supay* não aparece no desenho ou no texto escrito. Em vez disso, neste contexto, ele usa a palavra "pontífice" e outros termos quechuas associados a agentes xamânicos que não são traduzíveis de forma direta para o espanhol, sem perder parte da riqueza do conceito.

Em um artigo que refere ao silêncio de Waman Poma perante o termo *Supay* – nome quíchua do senhor do "mundo de baixo" (*Ukupacha*) e traduzido nos dicionários coloniais e gramáticas do quíchua como

demônio ou diabo ao semelhança do acontecido com Exu, no Brasil[11]. Quispe-Agnoli (2014) reflete sobre os silêncios e omissões que o cronista andino adota em face de termos que designam o sobrenatural e o sagrado indígena. Esses termos são reduzidos a "coisas do mal" na visão europeia. No entanto, o tratamento silencioso e intraduzível que o autor cria e mantém ao longo de sua obra, oferece uma alternativa discursiva à lógica da colonialidade (MIGNOLO, 2007) e como um distanciamento da retórica da modernidade que domina o histórias escritas sobre a América indígena do ponto de vista do Antropoceno (QUISPE-AGNOLI, 2014). Nesse registro, o Colonialoceno se manifesta no ódio às margens por parte da potência colonial, o desprezo do desconhecido e ao incontrolável por parte dessas manifestações do *antropos* (GRECO, 2020, 2021a, 2021b; SANOUVI e GRECO, 2021). De fato, como em outras geografias colonizadas, o desconhecido é traduzido e assignado ao mundo do "diabo". Da demonização como mecanismo colonizador (ROMERO, 2015) inferimos o epistemicídio como "morte que começa antes do tiro" (ver CARNEIRO, 2005) e que nos afeta até o presente.

Registro 2: astrólogo e poeta

Nosso segundo registro traz uma personagem que está conectada com o restante do mundo[12]. Ele é o astrólogo, poeta e *quipucamayoc* – conhecedor do sistema de notação dos *quipus,* feito com tranças amarradas de forma matematicamente precisa. Sabedor, através da escuta e observação do movimento das estrelas, do ciclo da terra e codificador de conhecimentos sobre esse mundo e os outros. Ele, como Waman, também é representado caminhando, com os apus [montanhas ancestrais] ao fundo. A *ch´uspa,* bolsa tecida, pendurada no ombro e cruzada sob o peito leva seus pertences, enquanto que o sol e a lua equilibram sua sabedoria.

11 Salienta Prandi: "O orixá Exu dos iorubás, venerado pelos fons como o vodum Legba ou Elegbara" foi codificado pelos europeus como o deus fálico greco-romano Príapo e a do diabo dos judeus e cristãos" (2001, p. 47), demonstrando o negligenciamento da complexidade existencial deste orixá mensageiro.

12 Texto original acompanhando à imagem: "ASTRÓLOGO, PVETA Q[VE] SABE da r[r]odo do sol e da lua e do [e]clip[se] e de estrelas e cometas agora, domingo e mês e ano e dos quatro ventos do mundo para semear a comida desde tempos antigos" (tradução nossa).

Figura 2. Seção: "Bom Governo" – Capítulo 30, "O capítulo dos índios deste reino". Título da imagem: "O astrólogo andino, que estuda o sol, a lua e os demais corpos do céu para saber quando semear as terras" (tradução nossa). Número da imagem: 330; Número de página: 883 [897]. **Fonte:** Biblioteca Real de Dinamarca. Disponível em: kb.dk/permalink/2006/poma/897/es/image?open=idm46480312836464. Acesso em: 17 jun. 2021.

Os trânsitos destes sujeites sociais tinham um lugar central dentro dos saberes e fazeres dos povos andinos, mas passaram a serem considerados marginais com a irrupção da conquista em que o logocentrismo e busca de ganância do *antropos* colonial desloca conhecer da escuta des outres seres, e torna o conhecimento uma questão de relação entre sujeitos e objetos. A peregrinagem é uma imagem que tem sido trazida para compreender as dinâmicas de formas de conhecer nômadas e entre mundos (LÓPEZ-BARALT, 1988; LUGONES, 2003): o conhecimento é, como o cosmos, vivo, e tecido a partir de diálogos, ecos e ressonâncias.

A partir de uma extensão da representação performática do astrólogo, poeta andarilho que ostentava seu *quipus* na mão esquerda, poderíamos ensaiar agora uma interpretação provisional de que Waman Poma de Ayala também foi, desde uma perspectiva a contrapelo do olhar colonizador, mais do que um autor de livros no sentido ocidental, um *quipucamayoc* – criador e leitor de *quipus*. A palavra quíchua *camay* significa animar, no sentido de dar vida. Em outras palavras, *quipucamayoc* é aquele que anima o *quipus* e o faz falar.

Registro 3: "hermana coca"

O terceiro registro apresenta uma figura feminina e uma masculina sentadas no meio do que parece um pátio que se configura como um espaço doméstico de profusa participação interespécie. Podemos notar uma construção humana rodeada de árvores frutais – possivelmente ingá (*Inga edulis*), à esquerda, e marmeleiro (*Cydonia oblonga*), à direita. Também observamos aves domésticas circulando pacificamente. A figura, aparentemente masculina, oferece à figura aparentemente feminina um punhado de folhas de coca (*Erythroxylum coca*) e lhe diz "irmã, chupa essa coca".

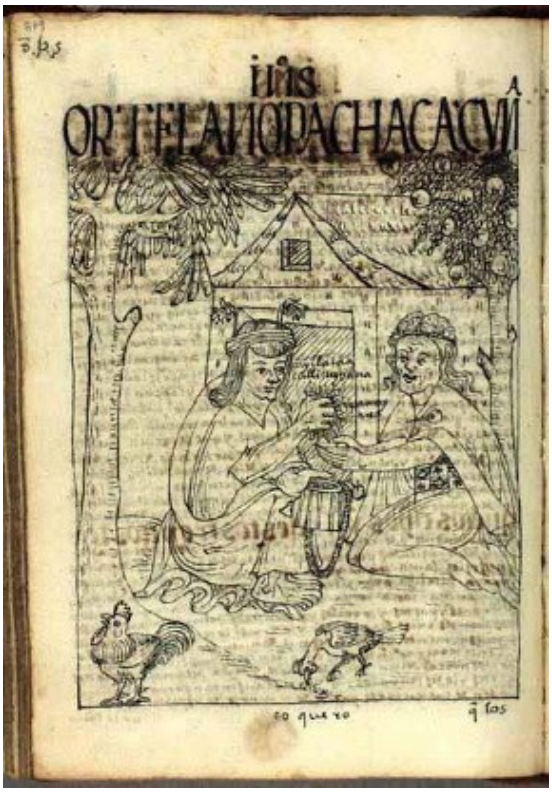

Figura 3. Seção: "Bom Governo" – Capítulo 30, "O capítulo dos índios deste reino". Título da imagem: "Dois agricultores andinos cuidam do seu jardim: chupa essa coca, irmã" (tradução nossa). Número da imagem: 324; Número de página: 865 [879]. **Fonte:** Biblioteca Real de Dinamarca. Disponível em: kb.dk/permalink/2006/poma/879/es/text/. Acesso em: 17 jun. 2021.

A relação com a irmã coca diz respeito ao encontro do humano com as plantas maestras enquanto que sujeitos de saber.[13] A estudiosa paraense Maria Betânia Albuquerque (2013) registrou a "heresia epistemológica" que envolve o diálogo com entidades não humanas corporificadas em vegetais. Eles, segundo algumas culturas indígenas amazônicas, se encontram em todas as plantas, assim como em todos os seres. Na tese de doutorado *Corpo de planta*, que traz à tona registros etnográficos com médicos tradicionais da baixa Amazônia do Peru, as plantas psicoativas como a ayahuasca (*Banipsteriosis caapi)*, o chuchuwasi *(Maytenus macrocarpa)*, a bobinzana (*Calliandra angustifolia*) são um pouco mais diretas nas suas mensagens pois elas provocam esses estados diferenciados de consciência. Mas, dependendo das sensibilidades, sujeites humanes são capazes de receber de uma planta uma mensagem (ECHAZÚ BÖSCHEMEIER, 2015). E ela não precisa, para isso, ser ingerida: ela pode ser mexida no ar, friccionada na pele, colocada em locais especiais ou disposta em uma mesa ritual para um uso oracular (FLORES, 2017; SALAZAR-CALVO, 2020).

A coca faz parte do espaço do social e do afetivo andino: não poderíamos dizer simplesmente que os povos a domesticaram, mas que ela também os domesticou. De fato, até o dia de hoje grande parte da sociabilidade andina – adulta e infantil – é atravessada pela folha de coca. A coca é uma das espécies companheiras nos Andes. Ela provê de entusiasmo nas reuniões sociais, impulsando a falar a quem tem a língua embotada. Tanto é assim que o ex-presidente boliviano Evo Morales fez circular um escrito, "Aprendendo novos protocolos – *Akhulli*, a folha de coca na diplomacia dos povos", produzido pelo *Taller de Historia Oral Andino* – fundado pela socio-antropóloga Silvia Rivera Cusicanqui – que foi publicado no ano 2009. Ele aparece como uma manifestação radical de desconforto perante os contornos que a guerra às drogas tomou nos países andinos, onde os cultivos de coca foram perseguidos e as populações vinculadas a eles, devastadas. Necropolíticas (MBEMBE, 2018) semelhantes às que vinculam a cannabis à população afro-brasileira no imaginário social (MACRAE e COUTINHO ALVES, 2016) colocaram à folha de coca no patético lugar de "droga", tanto temida quanto desejada e capitalizada nos circuitos paralelos do consumo de elite internacional. Essa apreciação crítica é a outra cara da moeda da celebração da folha de coca realizada no documento *Akhulli*. Apesar de todas as perseguições, há um aspecto cele-

13 Texto original acompanhando a imagem: "ORTELANO, *PACHACACVNA* [jardineiros] / *Cayllata acullicuy, pana"*. ["Irmã, chupa essa *coca."*] / *"Apomoy, tura."* ["Traz ela, irmão."] / coqueiros [que usam coca]" (tradução nossa).

bratório e de resistência cultural dos povos andinos que dialogaram por séculos com a coca como espécie companheira. No texto sobre o *Akhulli*, é possível acompanhar:

> As práticas cerimoniais do *akhulli* fazem parte da diplomacia e do protocolo indígena que existia antes da colonização. Através destas práticas, os participantes do ato entram em um processo oral sagrado ou cerimonial em termos de igualdade e com direitos iguais. Diz-se que no *akhulli*, a conversa tinha que ser esgotada dentro de estruturas amigáveis, pondo de lado ódios e ressentimentos, até que uma solução fosse encontrada para as partes. (MINISTERIO DE RELACIONES EXTERIORES, 2009, p. 7, tradução nossa)

O texto, em ressonância com a imagem que Waman Poma cria, sugere que a planta de coca não "serve o social humano", mas convida o social humano a beber do extraordinário. A prática de um encontro de saberes (CARVALHO, 2018) envolve sujeites não humanos dentro desse diálogo. Esse mundo interespecífico e extraordinário se adensa na leitura a contrapelo de outras imagens do autor.

Registro 4: mais-do-que humanas

O quarto desenho escolhido diz respeito às huacas[14], entidades ancestrais andinas materializadas em formações rochosas, lacustres e, de maneira ampla, territórios e geografias. Não iremos trazer aqui a importante reflexão sobre as huacas, já colocada por especialistas na discussão etnohistórica andina (BROSSEDER, 2014), mas iremos observar as huacas como um aspecto da vida social cruzado pela dimensão do espiritual: segundo Marcos, a espiritualidade indígena "cria o núcleo básico coletivo organizado que está no cerne da política desde baixo" (MARCOS, 2019, p. 127). Em uma análise da lateralidade da imagem, do lado direito, em um primeiro plano, aparece uma figura humana masculina, sinalizando na direção da montanha que se encontra à esquerda. Lá há outros seres semelhantes. Uma das figuras que está no chão "olha" para a montanha, demonstrando estar em interação com a conversa humana.

---

14 Texto que acompanha a imagem: CAPÍTVLO DE LOS ÍDOLOS, *VACA BILLCA INCAP* [divindades do Inka] / Uana Cauri *uaca / Tupa Ynga / "Uaca bilcacona! Pim camcunamanta 'ama parachun, cazachun, runtochun' ninqui? Rimari. Chaylla."* [*"¡Waqas, willkas*! Quem de vocês falou para não chover, não gelar, não granizar? Falem! Isso é tudo."] / *"Manam nocacunaca, Ynca."* [Não fomos nós, Inka."] / Com todas as *uacas* [divindade tutelar local] fala o *Ynga*. / *waqa willka inkap / Waqa willkakuna. Pim qamkunamanta 'ama parachun, qasachun, runtuchun' ninki? Rimariy. Chaylla. / Manam* ñuqakunaqa*, Inka. / waqa* (tradução nossa).

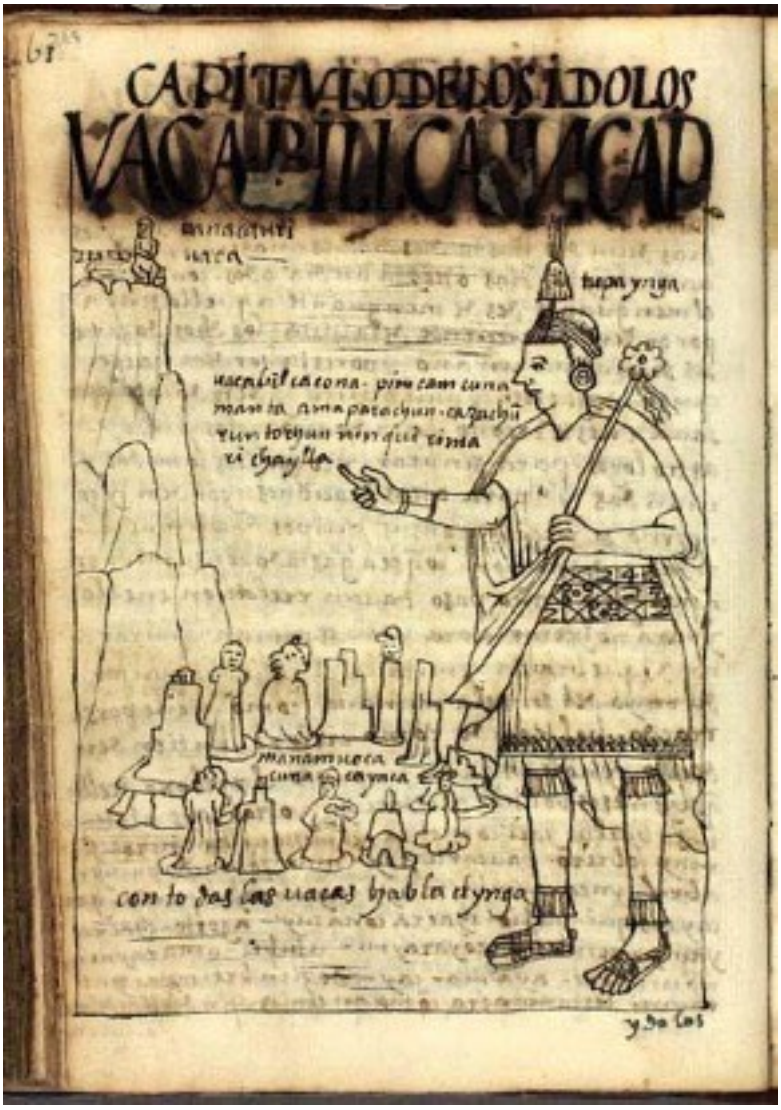

Figura 4. Seção: "Nova Crônica" – Capítulo 12, "O capítulo dos ídolos". Título da imagem: "Divindades do Ynga, *Waqa willka inkap*" (tradução nossa). Número da imagem: 102; Número de página: 261 [263]. **Fonte:** Biblioteca Real de Dinamarca. Disponível em: kb.dk/permalink/2006/poma/263/es/image/?open=idm46480313362048. Acesso em: 17 jun. 2021.

No desenho, o diálogo entre colaboradores e co-trabalhadores sim-poiéticos, seres bióticos e abióticos (HARAWAY, 2016) parece intenso. A interdependência constitutiva (PUIG DE LA BELLACASA, 2019) des sujeites não coloniais com seres não humanes performa uma temporalidade não linear. No tempo-espaço andino, a vida dos antepassados é um fato presente que se manifesta nas montanhas ou *apus* e as huacas, navegando no espaço entremundos do material e do sutil. Silvia Rivera Cusicanqui (2015) costuma descrever essa forma de existência citando o aforismo de origem aymara *qhipnayra uñtasis sarnaqapxañani*: "o futuro a gente carrega nas nossas costas, e andamos olhando para o passado". Em

aymara, "*nayra*" significa olhos e também passado. Essa política vital entre mundos interdependentes (PUIG DE LA BELLACASA, 2019) nos traz elementos que atravessam as paisagens da iconografia de Waman Poma de Ayala e as transformam em territórios abigarradamente habitados. Há nesse movimento uma força política e ética: a descentralização da agência humana conecta a vida da espécie junto a outros seres, sutilmente animados, constituindo o tecido de uma ontologia plural.

Registro 5: descentrando/recentrando o humano

Em um mundo de ponto de vista não antropocêntrico, não é possível negar os conflitos e tensões com os outros seres[15]. A harmonia idílica se desfaz no traquejo do densamente cotidiano: a natureza não é fofa, como repete, de maneiras diversas, Alejandro Fujiyaki Lares nas suas aulas e nos seus escritos (2020), ou como bem demonstra Davi Kopenawa ao descrever para os não yanomami o mundo com a floresta (KOPENAWA e ALBERT, 2016). O humano se centra e se descentra, alternativamente. Não há um lugar fixo do *antropos* a respeito do restante dos outros seres e se admite que a vida deve ser vivida na escuta do mistério, humildemente como na escuta do astrólogos, encarnando seres humanes que não estão vivendo para controlar e colonizar (SANOUVI e GRECO, 2021; GRECO, 2021a)

A cotemporalidade nos convoca a uma percepção de fôlego da história em que muitas coisas estão acontecendo no mesmo momento (TSING, 2021). Nesse sentido, vivemos o *pachakutiy* registrado há séculos por Poma de Ayala. O conceito andino de *pachakutiy* é uma combinação de *pacha* (terra) e *kutiy* (cambio, distúrbio), e faz referência a uma situação de caos e desordem que se manifesta no mundo natural como catástrofes naturais e climáticas e se estende à sociedade humana (vícios, tragédias, desordem).

15 Texto que acompanha a imagem: "TRABALHOS: *ZARAMANTA ORITOTA Carcoy mitan* [tempo de expulsar os papagaios do milho], março, *Pacha Pocoy Quilla* [mês do amadurecimento da terra] / *parian arariua* [espanta pardais] *olhador*/ março / *Pacha Pucuy* / / *saramanta urituta qharquy mit'a* / *pacha puquy kitta* / *paryan araríwa* /" (Tradução nossa).

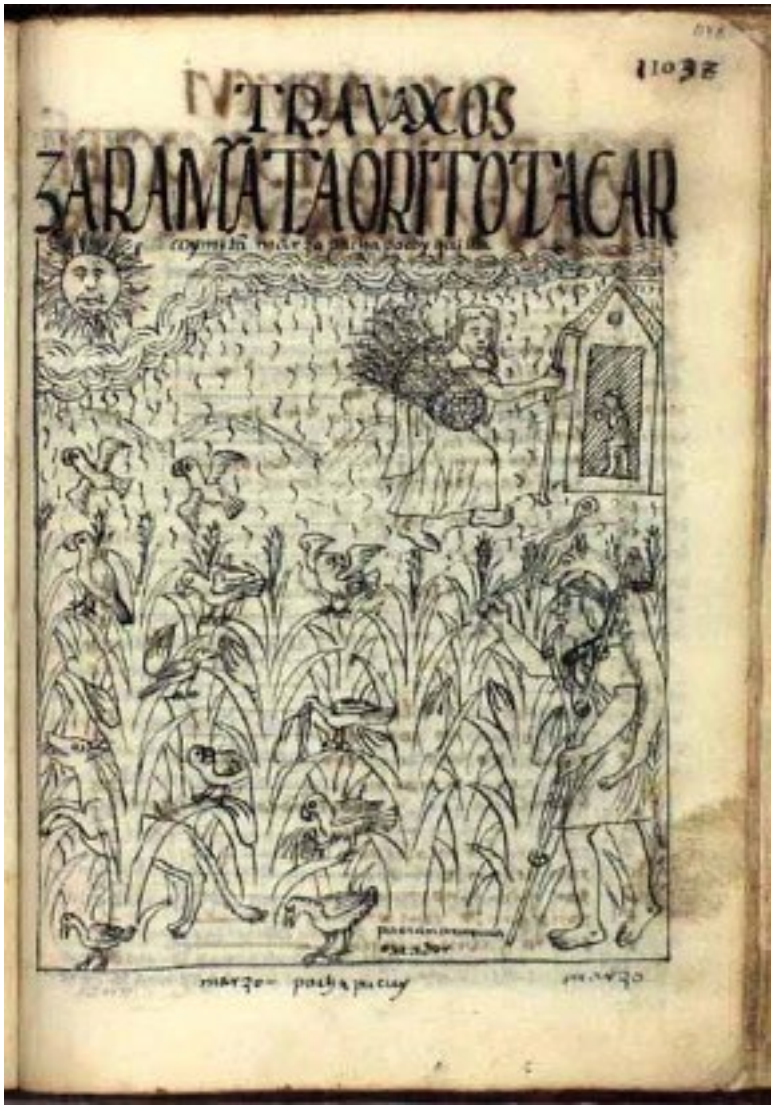

Figura 5. Seção: "Bom Governo" – Capítulo 37, "O capítulo dos meses do ano". Título da imagem: "Março: tempo de expulsar os papagaios do milho; *Pacha Puquy Killa*, mês do amadurecimento da terra" (tradução nossa). Número da imagem: 388; Número de página: 1138 [1148]. **Fonte:** Biblioteca Real de Dinamarca. Disponível em: kb.dk/permalink/2006/poma/1148/es/image?open=idm64803126408 96. Acesso em: 17 jun. 2021.

O *pachakutiy* refere-se a uma situação caótica que causa e é causada por conflitos e desequilíbrios que envolvem a ideia de um "mundo virado de cabeça para baixo", bem como pode representar o fim de uma era para dar início a outra. Waman Poma de Ayala anunciou este conceito para caracterizar o trauma da conquista espanhola e da colonização do mundo andino e a consequente desorganização que, por sua vez, produz o desaparecimento da raça andina. No entanto, nas idéias andinas do sagrado, o *pachakutiy* também pode ser visto como um antecedente inevitável, também agenciado por sujeites não humanes, para a renovação do mundo. Em resumo, *pachakutiy* alude a eventos de grande intensidade que dizem respeito a mudanças necessárias e cíclicas que, por sua vez, incluem punições e renovação (LANDEO MUÑOZ, 2014, p. 107-117).

Exemplo disso foi a imposição do uso da força, coerção e torturas impartidas por militares, agentes administrativos e eclesiásticos católicos. Apesar deste registro cuidadoso e detalhado das dores de um mundo se despedaçando – onde a previsão da extinção emergia de formas diversas em messianismos como foi o movimento do *Taki Onqoy* a partir da segunda metade do século XVI. Ele também registrou, de forma sistemática, um mundo vivo e florescente, vinculado aos ciclos agrícolas do calendário andino, onde a memória do passado se fazia uma com o presente e projetava um futuro na direção da reconstrução da ordem cósmica.

Marcel Mauss (1936) definiu como nossos menores atos, tais como comer, caminhar, dançar, estão social e culturalmente condicionados, e, desde uma crítica colonialocênica dizemos que eles também estão antropocentricamente construídos. Nesse sentido, podemos considerar os desenhos de Waman Poma como cristalizações tanto das técnicas corporais à época quanto retratos dos modos de existência/ontologias de um mundo em rápida transformação.

Como devir junto com Waman Poma de Ayala?

Observador cuidadoso dos mundos a seu redor, Waman Poma inscreveu o tecido do sutil, do vital e do extraordinário que povoava o cotidiano andino: esses foram os temas que abordamos no presente esforço com maior intensidade. Não acreditamos seja possível abordar a complexidade da Opera Aperta de Waman Poma (QUISPE-AGNOLI, 2020) em um único esforço textual. À maneira de convite a novas incursões no material, gostaríamos de salientar que o autor também dedicou-se a registrar os detalhes da vida não somente de crianças, pessoas com deficiência, mulheres e homens de vários grupos étnicos – não somente povos originários e espanhóis, mas também afrodescendentes – e estamentos sociais, assim como paralelamente fez um registro cuidadoso de acontecimentos cotidianos da vida social como construções, enterros, viagens e festas. Finalmente, os registros da sua iconografia que denunciam as violências do periodo colonial são talvez os mais conhecidos: como testemunha do genocídio, ecocídio e epistemicídio massivo de seu tempo, registrou atos de tortura, crueldade, punição e silenciamento que, iriam se tornar corriqueiros durante o período colonial e passariam a ressoar durante o Colonialoceno até a atualidade.

Uma leitura contemporânea da proposta de Waman Poma de Ayala se encontra inevitavelmente mediada por distâncias culturais, linguísticas e geracionais. Porém, nas nossas temporalidades e espacialidades cruzadas, o diálogo com esses registros continua a alimentar a imaginação viva de um conhecimento enraizado e sentipensante. Os silên-

cios, omissões e erros da "Nova Crônica" como respostas alternativas à lógica colonial do império espanhol sob a qual a história andina foi "oficialmente escrita" constituem um dos recursos mais reveladores do lugar indígena de enunciação e discursos alternativos à lógica imperial europeia. A heterogeneidade da obra de Waman Poma continua nas sociedades indígenas globais do presente. Sua obra não apenas constitui um ícone cultural nos países de Abya Yala mas também mantém sua natureza aberta que gerou e gera uma relação particular entre quem escreveu e quem está lendo; uma obra em movimento onde o ambíguo, o mudo e o silencioso que acompanha a imagem estridente, o absurdo e o incoerente, o indeterminado e o heterogêneo refletem crises do passado e do presente que continuam em busca de remédio (QUISPE-AGNOLI, 2020, p. 34).

A figura de Waman Poma, enquanto que andarilho das palavras que viveu, testemunhou, escreveu e lutou por fazer valer sua própria narrativa dentro da história do seu tempo pode ser um alento de esperança para a agenda em construção que estudantes, intelectuais e ativistas dos diversos movimentos - em prol dos direitos humanos em perspectiva multicultural, multiespécie, ambientalistas, anti/contracoloniais, antirracistas, feministas, anticapacitistas - que questionam, desde todos esses pontos de vista, a hegemonia do antropocentrismo como dispositivo do ser-saber-poder colonial e Colonialocênico. Com Waman Poma, nutrimos um movimento na direção do redesenho das nossas genealogias e renovamos nossa aproximação teórica, metodológica, epistemológica e ontológica a fontes chave do conhecimento ancestral subalternizado em Abya Yala, colocando-as nos currículos, seminários e eventos do campo, com a finalidade de tensionar o espaço do cânone das ciências brasileiras, de Abya Yala e do Sul Global.

Referências

ADORNO, Rolena. *Writing and Resistance in Colonial Peru*. Austin, TX: University of Texas Press, 1986.

ALBUQUERQUE, Maria Betânia. *Uma heresia epistemológica*: as plantas como sujeitos do saber. Coimbra: Centro de Estudos Sociais (Oficina 328), p. 1-34, 2009. Disponível em: ces.uc.pt/publicacoes/oficina/ficheiros/328.pdf. Acesso em: 11 ago. 2015.

APPADURAI, Arjun. *The social life of things*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

APPIAH, Kwame Anthony. Thick translation. *Callaloo*, v. 16, n. 4, p. 808-819, 1993.

ASAD, Talal. On torture, cruel, inhuman, and degrading treatment. *Social Research*, v. 63, n. 4, p. 1081-1109, 1996.

BHABHA, Homi. *The location of culture*. London, New York: Routledge, 1994.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. *Colonização, quilombos:* Modos e significações. Brasília: Ayó, 2019.

BROSSEDER, Claudia. *The power of Huacas:* Change and resistance in the Andean world of Colonial Peru. Austin, TX: University of Texas Press, 2014.

CALVINO, Italo. *Porque ler os clássicos*. Tradução: Nilson Moulin. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

CARNEIRO, Sueli. A construção do outro como não-ser como fundamento do ser. 2005. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

CARVALHO, José Jorge de. Encontro de Saberes: por uma refundação étnica, racial e epistêmica das universidades brasileiras. *In:* BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO TORRES, Nelson; GROSFOGUEL, Ramón (orgs.). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2018, p. 79-106.

CLIFFORD, James; MARCUS, George E. (eds.). *Writing culture:* the poetics and politics of Ethnography. Berkeley, Los Angeles, London: University of Claifornia Press, 1986.

CORONA BERKIN, Sarah. *Entre voces... fragmentos de educación entrecultural*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 2007.

CRENSHAW, Kimberlé. 1991. Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of color. *Stanford Law Review*, v. 43, p. 1241-99, 1991.

DEL POPOLO, Fabiana (ed.). *Los pueblos indígenas en América (Abya Yala*): desafíos para la igualdad en la diversidad. Santiago: Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), 2017.

DUBOIS, Philippe. *O ato fotográfico e outros ensaios*. Tradução: Marina. Appenzeller. Campinas: Papirus, 1994.

DURAN, Ramón; REYES, Luis. *En la espiral de la energía*. Historia de la humanidad desde el papel de la energía (pero no solo). Madrid: Libros en acción, 2014.

ECHAZÚ BÖSCHEMEIER, Ana Gretel. *Corpo de planta*. Terapias e magias dxs curiosxs da baixa Amazônia do Peru, sob uma perspectiva situada de gênero e saúde popular. Tese (Doutorado em Antropologia)— Universidade de Brasília, Brasília, 2015.

ECHAZÚ BÖSCHEMEIER, Ana Gretel; GOMES DOS SANTOS, Luan. How indigenous and black people are fighting colonialism in the Academy. *Chacruna*. 02 set. 2020. Disponível em: chacruna.net/indigenous-black-academics-decolonization. Acesso em: 20 set. 2020.

ECHAZÚ BÖSCHEMEIER, Ana Gretel *et al*. A tradução de Zora Neale Hurston para o cânone antropológico: Práticas de extensão desde uma perspectiva feminista e interseccional. *Mutatis Mutandis. Revista Latinoamericana de Traducción*, v. 13, n. 2, p. 228-254, 2020.

ECHAZÚ BÖSCHEMEIER, Ana Gretel; GRECO, Lucrecia Raquel. Decolonizing feminist bioethics? Perspectives on the Colonialocene. *Impact Ethics*. St. John's, NL, Canada. No prelo.

EL SITIO DE WAMAN POMA DE AYALA. København: Kongelige Bibliotek. Disponível em: kb.dk/permalink/2006/poma/titlepage/es/image/?open=idm46480313629712. Acesso em: 10 jun. 2021.

ERIKSEN, Thomas; NIELSEN, Finn. *A History of Anthropology*. London: Pluto Press, 2001.

ERICKSON, Sandra S. F. O cânone ocidental: os livros e a escola do tempo, por Harold Bloom. *Princípios* (UFRN), Natal/RN, v. 6, n. 7, p. 121-131, 1999.

ERICKSON, Sandra; ECHAZÚ BÖSCHEMEIER, Ana Gretel. Apresentação: Zora Neale Hurston, Textos Escolhidos e Traduzidos. Em: *Fire!!! Textos escolhidos de Zora Neale Hurston*. Edição especial de: *Ayé: Revista de Antropologia*. Colegiado de Antropologia da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, Acarape, v. 1, n. 1, p. 4-44, 2021.

ESCALANTE, Emilio del Valle. 2014. Self-determination: a perspective from Abya Yala. 20 mai. 2014. Disponível em: e-ir.info/2014/05/20/self-determination-a-perspective-from-abya-yala. Acesso em: 23 maio 2021.

EVARISTO, Conceição. *Becos da memória*. Belo Horizonte: Mazza, 2016.

FLORES, Maria Eugenia. *La coca y los modos de hacer*: una aproximación etnográfica a la agencia de la planta en terapias y rituales populares de Salta, 2017, 245 p. Tese (doutorado em Antropologia), Facultad de Filosofía y Letras, Universidade de Buenos Aires, Buenos Aires.

FUJIGAKI LARES, Alejandro. Caminos rarámuri para Sostener o acabar el mundo. Teoría etnográfica, cambio climático y Antropoceno. *Mana*, 26, v. 1, p. 1-35, 2020.

GRECO, Lucrecia. A lição é mais para os capitalistas do que para nós: Micropolíticas de la Capoeira de Rua para no acomodarse en la pandemia. *Revista Labirinto*, Universidade Federal de Rondônia, v. 33, n. 2, p. 10-24, 2020.

_____. Movimientos irreverentes. Elementos de Butoh para la enseñanza e investigación antropológicas. *Revista Brasileira de Estudos da Presença*. Porto Alegre, v. 11, n. 3, p. 1-31, 2021a.

_____. 2021b. Autonomías, intervenciones, elecciones/ Micropolíticas fisiológicas, Una mirada antropológica sobre el uso de Oxitocinas y anestesias. Comunicação oral. Reunião de Antropologia da Saúde, Brasilia. No prelo.

_____. 2021c. Traditional communities in Latin America and Covid-19: embodied knowledge dealing with state health policies. Comunicação oral. Congress of the International Union of Anthropological and Ethnological Sciences (IUAES) 2021 Yucatan, Mexico, 2022. No prelo.

GUTIERREZ, Raquel; LOHMAN, Huáscar Salazar. Reproducción comunitaria de la vida. Pensando la trans-formación social en el presente. *El Apantle, Revista de Estudios Comunitarios*, v. 1, p. 15-50, 2015.

HARAWAY, Donna. Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes. Tradução: Susana Dias, Mara Verônica e Ana Godoy. *Clima.Com Cultura Científica*, Campinas, a. 3, n. 5, 2016. Disponível em: climacom.mudancasclimaticas.net.br/antropoceno-capitaloceno-plantationoceno-chthuluceno-fazendo-parentes. Acesso em: 6 jun. 2021.

INGOLD, Tim. *Ambientes para la vida*: conversaciones sobre humanidad, conocimiento y antropología. Traducción: Javier Taks. Montevideo: Edições Trilce, 2012.

KIRKSEY, Eben; HELMRICH, Stefan. A emergência da etnografia multiespécies. *Revista de Antropologia da UFSCAR*, a.2, jul/dez, p. 273-307, 2020.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu. Palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

KRENAK, Ailton. *O amanhã não está à venda*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

LEMONNIER, Pierre. *Elements for an Anthropology of Technology*. Ann Arbor, MI: Museum of Anthropological Research, University of Michigan, 1992.

LOVECRAFT, Howard P. The call of Cthulhu. *In:* JOSHI, S. T. (ed.). *The Dunwich horror and others*, 9 ed. Sauk City, WI: Arkham House, [1928] 1984.

LUGONES, María. *Pilgrimages/Peregrinajes*: Theorizing coalition against multiple oppressions. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2003.

LANDEO MUÑOZ, Pablo. *Categorías andinas para una aproximación al willakuy*. Lima: Fondo Editorial de la Asamblea Nacional de Rectores, 2014.

LÓPEZ BARALT, Mercedes. *Icono y conquista*. Madrid: Hiperión, 1988.

LUGONES, María. *Pilgrimages/Peregrinajes:* theorizing coalition against multiple oppressions. Lanham, Boulder, New York, Oxford: Rowman & Littlefield Publicshers, 2003.

MACRAE, Edward; COUTINHO ALVES, Wagner. *Fumo de Angola:* canabis, racismo, resistência cultural e espiritualidade. Salvador: EDUFBA, 2016.

MARCOS, Silvia: Espiritualidad indígena y feminismos descoloniales. *In:* MUÑOZ, Karina Ochoa (ed.), *Miradas en torno al problema colonial* – pensamiento anticolonial y feminismos descoloniales en los sures globales. Cidade do México: Akal, 2019, p. 119-113.

MAUSS, Marcel. Notion de technique du corps. *Journal de Psychologie*, v. 32, n. 3/4, p. 365-386, 1936.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*, 3 ed. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MINISTERIO DE RELACIONES EXTERIORES. *Aprendiendo nuevos protocolos:* la hoja de coca en la diplomacia de los pueblos. [s.l.], 2009. Disponível em: cancilleria.gob.bo/webmre/sites/default/files/libros/05%20aprendiendo%20nuevos%20protocolos%20-%20el%20akhulli.pdf. Acesso em: 31 ago. 2021.

MENDOZA, Breny. La colonialidad del género y poder: de la postcolonialidad a la decolonialidad. *In:* MUÑOZ, Karina Ochoa (coord.). *Miradas en torno al problema colonial:* pensamiento anticolonial y feminismos descoloniales en los sures globales. Tres Cantos: Akal, 2019, p. 35-72.

MIGNOLO, Walter. Delinking. *Cultural Studies*, v. 21, n. 2, p. 449-514, 2007.

PEASE, Franklin. *Los incas en la colonia*: Estudios sobre los siglos XVI, XVII y XVIII. Lima: Ministerio de Cultura del Perú, 2012.

PRANDI, Reginaldo. Exu, de mensageiro a diabo: Sincretismo católico e demonização do orixá Exu. *Revista USP*, São Paulo, n. 50, jun/ago, p. 46-63, 2001.

PUIG DE LA BELLACASA, Maria. *Matters of care*. St. Paul, MN: University of Minnesota Press, 2017.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. In: CASTRO-GOMEZ, Santiago; GUARDIOLA-RIVERA, Óscar (orgs.), *Pensar (en) los intersticios:* teoría y práctica de la crítica poscolonial. Bogotá: Instituto Pensar, 1999, p. 177-131.

QUINTERO, Paula. Yo, tú, elle, nosotres, vosotres, elles. El lenguaje inclusivo: ¿tiene algo que ofrecer? *Psyciencia*. 14/01/2019. Disponível em: psyciencia.com/lenguaje-inclusivo-investigaciones. Acesso em: 6 jun. 2021.

QUISPE-AGNOLI, Rocío. *La fe andina en la escritura:* resistencia e identidad en la obra de Guamán Poma de Ayala. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2006.

_____. El silencio de Guamán Poma de Ayala ante *Supay*: de duende, espíritu y fantasma a diablo. *Letras*, v. 85, n. 121, p. 47-61, 2014.

_____. '*Escribirlo es nunca acabar':* cuatrocientos cinco años de lecturas y silencios de una Opera Aperta colonial andina. *Letras*, v. 91, 133, p. 5-34, 2020.

RIBEIRO, Djamila. *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte: Letramento/ Justificando, 2017.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. La Paz: Editorial Piedra Rota, 2010.

_____. *Sociología de la imagen*: miradas ch'ixi desde la historia andina. Buenos Aires: Tinta Limón, 2015.

ROMERO, Javier. *Insurgencia festiva en Oruro-Bolivia*: Entre muertos, tolqas, "diablos", morenos y otros "demonios". Quito, Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar, 2015.

SALAZAR-CALVO, Giovanni. "Los que comen coca son hicheseros": demonología y la coca en la obra de Guaman Poma de Ayala. *Letras*, v. 91, n. 133, p. 253-278, 2020.

SANOUVI, Anani Dodji; Lucrecia, GRECO. Conocimiento antropológico en la micro/ cosmopolítica de Agama-fo. Tiempo, persona y territorio a través de la performance psíquica. Comunicação oral, IV *Encuentro Latinoamericano de investigadores/as sobre cuerpos y corporalidades en las culturas*. 4-7 de agosto, Lima, Perú, 2021, no prelo.

SPIVAK, Gayatri. *Pode o subalterno falar?* Tradução: Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora da UFMG, [1988] 2010.

PETRONIO, Rodrigo. Menoceno: Antropoceno e a era dos meios *TECCOGS* – Revista Digital de Tecnologias Cognitivas, n. 24, jul./dez. 2021, p. 183-203.

Recebido em: 2 set. 2021
Aprovado em: 1 out. 2021

dx.doi.org/
10.23925/1984-3585.2021i24p183-203

Lincensed under
CC BY 4.0

Mesoceno:

Antropoceno e a era dos meios

Rodrigo Petronio[1]

Resumo: Há alguns anos concebi e comecei a desenvolver um novo conceito a partir de um neologismo: bioceno. Ao pesquisar o termo *bioceno* em inglês, deparei-me com *um nome solitário, isolado como uma ilha no oceano da internet:* Vikram Shyam. Shyam é pesquisador da NASA na área de engenharia e inteligência artificial. Neste ensaio, dialogo com os conceitos de paleomimesis, fisiomimesis, biomimesis e antropomimesis desenvolvidos por Shyam. O conceito de Bioceno de que me valho e que tenho desenvolvido em minhas pesquisas incorporou aspectos da teoria de Shyam. Entretanto, pretendo expandi-lo a partir de dois pontos: uma revisão do conceito de Antropoceno e uma descrição do conceito de Mesoceno, criado por mim a partir da teoria dos mesons. Por ora, este artigo se limita a circunscrever alguns aspectos do Antropoceno a partir de quatro objetivos: 1. Estabelecer o que seria uma nova (*ceno*) época da vida (*bíos*) que emerge agora com o fim do Holoceno 2. Propor uma acepção de *bíos* não mais ligada às dicotomias orgânico-inorgânico. 3. Definir por que essa nova época da *bíos* nasce de uma confluência entre natureza e inteligência artificial e, dessa forma, deve extrapolar a noção de época e inaugurar uma nova era para o *sapiens*: a era da vida artificial. 4. Propor uma concepção conexionista dos seres vivos, definidos pelos graus de mediações que estabelecem entre si, não por suas qualidades primárias. Ou seja: o Mesoceno.

Palavras-chave: Bioceno. Antropoceno. Mesoceno. Sistemas. Complexidade. Paleomimesis. Fisiomimesis. Biomimesis. Antropomimesis.

1 Rodrigo Petronio é escritor e filósofo. Autor, organizador e editor de diversas obras. Doutor pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ), Professor Titular da FAAP e pesquisador associado do Programa de Pós-Graduação em Tecnologias da Inteligência e Design Digital da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (TIDD-PUC-SP), onde desenvolveu uma pesquisa de Pós-Doutorado sobre a cosmologia de Alfred North Whitehead. ORCID: orcid.org/0000-0003-4473-2193. E-mail: rodrigopetronio@gmail.com.

Mesocene: Anthropocene and the Age of the Media

Abstract: Some years ago, I conceived and started developing a new concept, the neologism biocene. When I was searching the term *biocene* in English, I discovered a single name, isolated like an island in the ocean of the internet: Vikram Shyam. Shyam is a NASA researcher in the field of engineering and artificial intelligence. In this essay, I open a dialogue with the concepts of paleomimesis, physiomimesis, biomimesis, and anthropomimesis developed by Shyam. The concept of biocene that I use and that I have developed in my research incorporates some aspects of Shyam's theory. However, I intend to expand it in two respects by reviewing the concept of anthropocene and by introducing the concept of mesocene, created from my own theory of *mesons*. The article deals only with a few aspects of the Mesocene. It has four objectives: (1) to establish what would be a new (*-cene*) era of life (*bíos*) now emerging with the end of the holocene (2) to propose a meaning of *bíos* against the organic-inorganic dichotomies; (3) to define why the new age of *bíos* is born in syntony with nature and artificial intelligence; hence, we must extrapolate the notion of time and inaugurate a new age for *Sapiens*: the age of artificial life, and (4) to propose a connectionist conception of living beings, defined by the degrees of mediations organisms establish among themselves, not by their primary qualities. In another words: the Mesocene.

Keywords: Biocene. Anthropocene. Mesocene. Systems. Complexity. Paleomimesis. Physiomimesis. Biomimesis. Anthropomimesis.

Abertura

Há alguns anos concebi e comecei a desenvolver um novo conceito a partir de um neologismo: Bioceno. Este termo foi estabilizado parcialmente em um artigo que escrevi e foi publicado no Número 22 da revista TECCOGS (PETRONIO, 2020). Nele analiso em linhas gerais as pesquisas de Vikram Shyam, um dos poucos pesquisadores do mundo a desenvolver o mesmo neologismo. Naquele artigo, concentrei-me apenas em expor em linhas gerais a pesquisa de Shyam e nomear alguns de seus conceitos, tais como paleomimesis, fisiomimesis, biomimesis e antropomimesis. Descrevi também a PeTaL (Tabela Periódica da Vida), projeto desenvolvido por Shyam na NASA a partir dos pressupostos da teoria biocênica (cf. SHYAM, 2019; SHYAM *et al.*, 2019).

Por sua vez, o Antropoceno é uma mudança da época da Terra cuja oficialização nos meios acadêmicos está em vias de ocorrer. Conta com um profundo interesse por parte de diversos cientistas e pesquisadores, além de ser um dos fenômenos mais transdisciplinares do mundo contemporâneo. Mesmo assim, tendo em vista os impactos em escala global que os efeitos antropocênicos podem deflagrar, percebe-se que ainda não tem a atenção que deveria merecer. Sem minimizar a especificidade e a centralidade da ação dos humanos nas consequências negativas e mesmo catastróficas decorrentes do Antropoceno, acredito entretanto que o conceito possui alguns problemas epistêmicos que precisam ser retificados. Um dos problemas principais é trazer em seu cerne a categoria *antropos*, o que gera um paradoxo. O mesmo antropocentrismo que produziu uma alteração devastadora do sistema Terra continua a ser enfatizado e reproposto pela nova época do humano, ainda que de modo negativo.

Como uma alternativa a este paradoxo, criei e tenho desenvolvido o conceito de Mesoceno: uma época dos meios-relações. Inspirado em minha teoria dos mesons (meios-mundos), o Mesoceno pretende dissolver e relativizar a centralidade do humano em meio os demais processos da geosfera, da biosfera, da antroposfera, da tecnosfera e da cosmosfera. Esta nova (*ceno*) época da vida (*bíos*) que emerge agora com o fim do Holoceno nasce de uma reconfiguração global de todas as definições de

natureza, redefinida a partir da iminente exponencialização da Inteligência Artificial. Dessa forma, esta nova época pode vir a ser converter em uma nova era para o *sapiens*: a era relacional. Essa cosmologia relacional e conexionista do Mesoceno pode vir a superar as aporias e impasses de do biocentrismo e do antropocentrismo, ainda latentes nos conceitos de Bioceno e Antropoceno. Este artigo pretende trazer algumas visões acerca desses problemas envolvendo o Antropoceno e levantar algumas linhas de compreensão preliminares sobre o Mesoceno.

Mapa

Para começar, não há como não recorrer ao artigo de Santaella (2021), uma das melhores sínteses publicada no Brasil sobre o estado da questão envolvendo Antropoceno. Santaella se recusa a tratar de um tema sem antes ter percorrido toda a bibliografia científica essencial à sua abordagem. Parte da "grande aceleração", decorrente do processo de industrialização. E mapeia alguns dos principais autores desse debate, no Brasil e no mundo: Jussi Parikka, Bruno Latour, Isabelle Stengers, José Eli da Veiga, Adriano Messias, Paul Crutzen, Eugene Stoermer, Elizabeth Kolbert (2011), Vinicius Prates, com destaque às mulheres, sobretudo às obras de Donna Haraway, Isabelle Stengers, Jane Bennett e Joanna Zylinska (2014). E a uma menção especial a Oliveira (2017, 2018) que, junto a Santaella, é pioneiro no debate sobre o Antropoceno no Brasil, quando este ainda era incipiente.

Em 2000, a partir de análises estratigráficas da Geologia, Crutzen (OLIVEIRA, 2017, 2018; SANTAELLA, 2021) definiu como Antropoceno esta nova época da Terra em que estaríamos ingressando. A partir de uma reflexão concatenada, Santaella não se contenta em definir o Antropoceno a partir do clássico termo estabilizado por Paul Crutzen, Nobel de Química em 1995. Santaella retroage a 1870. Retorna ao conceito de época Antropozoica, criado pelo geólogo Antonio Stoppani, vendo neste um precursor e uma primeira intuição dessa mudança que testemunhamos agora, com o fim de 12 mil anos de Holoceno. Contudo, as indagações de hoje, na era dos dados, tornaram-se muito mais complexas. Qual a relação por exemplo do Antropoceno com a emergente ciência dos dados, do *big data* e com a inteligência artificial? Santaella nos mostra que é total. A criação de novas ferramentas cognitivas e novas formas de monitoramento informacional podem gerar soluções para os impasses ambientais, globais e civilizacionais em que nos encontramos. Afinal, a pior resposta

que se pode dar aos problemas de uma sociedade fundada sobre a tecnociência é a recusa da tecnologia e da ciência. Para tanto, é preciso uma leitura fina dos processos de significação. E aqui entra a semiose e a ciência geral dos signos.

Apenas uma semiose ecossistêmica pode nos fornecer uma chave de interpretação à altura das "novas acrobacias do capitalismo". É preciso compreender o Antropoceno e o *big data* de um ponto de vista sistêmico e complexo. Isso implica a compreensão e a taxonomia dos diferentes tipos de signos e das diferentes mediações implicados nessas redes informacionais e comunicacionais de dados. Ou seja: a semiosfera. Nesse sentido, sem minimizar o valor do conceito de semiosfera cunhado pelo semioticista russo Yuri Lotman (1990), sua perspectiva culturalista permanece atrelada às antinomias kantianas natureza-cultura. Para compreender a complexidade dessa semiosfera, entendida como "reino dos signos", é preciso ir além desse dualismo. É preciso compreender a semiosfera (esfera dos signos) como noosfera (esfera da mente).

Diferente das implicações cristãs e teleológicas que o conceito de noosfera assume na obra de Teilhard de Chardin, a abertura intelectual promovida por Santaella a partir desse conceito ilumina uma conexão das mais produtivas para compreender o mundo atual. Definitivamente chegou ao fim a separabilidade entre semiose e noonose, entre signo e pensamento, entre ser e mente, entre natureza e consciência. E é nesse sentido que o conceito de semiosfera converge plenamente para o conceito de mesosfera (esfera dos meios) e cosmosfera (esfera do cosmos), nucleares no desenvolvimento da mesologia, a teoria dos meios que tenho desenvolvido e por meio da qual cunhei o termo Mesoceno, por meio do qual proponho uma compreensão do fenômeno do Antropoceno sob outra perspectiva.

Apoiado no artigo de Santaella, precisamos criticar e buscar alternativas à cerebrização e à "mecanização da mente", descritas por Jean-Pierre Dupuy (2011). Precisamos barrar a destruição do mundo perpetrada pelo antropocentrismo, que nada mais é do que um dualismo humano-natureza levado aos seus paroxismos. Precisamos evitar a chegada para os humanos da grande Era da Solidão, assim definida pelo biólogo Edward Osborne Wilson segundo o jornalista científico David Wallace-Wells (2019). Para tanto, precisamos compreender com Peirce (e com Santaella) que não existe distinção entre natureza e mente. Por conseguinte, a teoria e a imagem, a visão e a invisibilidade, a percepção e o conceito, o concreto e o abstrato se conectaram em um liame de indiscernibilidade e de indissociabilidade. Esse é o modo mesmo complexo a partir do qual podemos chegar a compreensões e soluções pelos dilemas profundos gerados pelo Antropoceno.

Em seguida, alinho diversas questões centrais do debate antropocênico. Tomo como guias duas obras de referência publicadas recentemente. A primeira é *A Terra inabitável: uma história do futuro*, do jornalista de ciência David Wallace-Wells (2019). A obra é devastadora e nos adverte para as consequências de mutações subterrâneas ocorridas com a Terra e que terão impactos ainda mais desastrosos caso não tomemos consciência deles, independente de suas causas humanas ou não humanas. A segunda é *Antropoceno e a ciência do sistema Terra*, do pesquisador brasileiro José Eli da Veiga (2019). Por fim, como linha de fuga e tentativa de criar novos horizontes contra o fatalismo, recorro a Bruno Latour (2020a, 2020b), sobretudo a suas últimas obras, que abordam Gaia e o Antropoceno de modo mais detido. Quando abordamos a obra do Latour, a primeira sensação que temos, principalmente nas conferências, não em outros livros, é a de um autor relativamente fácil, por causa da oralidade.

Mas logo o leitor percebe que essa facilidade vai se complexificando ao longo da leitura. Vou fazer uma introdução aos macroconceitos que estão no próprio título do livro para entendermos como Latour está dialogando com alguns autores e para compreendermos o cerne de seus livros: Gaia e Antropoceno. Estes dois, associados e disseminados a partir do conceito de natureza, são três conceitos imensos, sendo natureza um dos mais vastos da história da filosofia. Mas Latour, como um antropólogo e filósofo da ciência, se restringe a lhe dar uma abordagem mais específica, dentro do campo dos estudos das ciências (*science studies*), área na qual ele é mundialmente conhecido. A estrutura ternária deste texto se inspira no inferno, no purgatório e no paraíso de Dante. Devemos fazer tudo que esteja a nosso alcance para chegarmos de fato ao final feliz que caracteriza toda *commedia*, entendida como gênero. Caso contrário, o colapso da civilização e dos humanos pode ser iminente.

Gaia e Medeia

Como podemos então pensar a Terra? Um dos principais conceitos para essa abordagem é Gaia, conceito criado e estabilizado pelo pensador James Lovelock. Deusa grega da Terra, como na teoria ciborgue de Donna Haraway (2009), Gaia situa-se na fronteira entre a teoria e o mito. Formulada no início dos anos 1970 por James Lovelock e Lynn Margulis, a teoria Gaia propõe essa concepção integrada da Terra, misto de orgânico e inorgânico (THOMPSON, 2001). Representa a obsolescência dos modelos segundo os quais haveria uma separação entre a geosfera e a

biosfera, as ciências da vida e as ciências da Terra, e, por isso, é uma das diversas teorias que dão ensejo à utilização do termo sistema por parte das ciências naturais. A aspiração é aquela que vem desde o século XIX: chegar a uma unificação entre as ciências físicas e as ciências da vida. A hipótese também seria a de que a vida na Terra tende a um objetivo (*telos*): a manutenção do equilíbrio. E uma das referências atuais a esse debate envolvendo Gaia e Antropoceno são as obras recentes de Latour (2020a, 2020b). A teoria Gaia orienta boa parte de seu pensamento recente. E, mesmo quando Lovelock não é nomeadamente referido, situa-se o tempo todo no pano de fundo de sua investigação acerca do Antropoceno. Esse debate circula sobretudo em torno daquilo que Latour chama de mutação climática: alterações atmosféricas e climáticas em diversos estratos da Terra, entendida como um sistema. O fundamento da teoria de Lovelock é que Gaia seria um sistema? Latour contradiz essa percepção. O termo sistema seria muito abstrato e, ao mesmo tempo, Gaia teria compromissos míticos e até religiosos difíceis de administrar (LATOUR, 2020a). Entretanto, se entendermos por sistema uma auto-organização extremamente sofisticada, nuançada e instável, por que não utilizá-lo? A despeito dos usos do termo sistema, o mais importante é definirmos que Gaia não é natureza (LATOUR, 2020a).

Em contraste com Gaia, surge a teoria Medeia, criada por Peter Ward a partir de estudos sobre as cinco extinções em massa e a hipótese de uma sexta extinção (VEIGA, 2019). A vida seria inimiga da vida, não por uma motivação interna ou imanente à evolução, mas por conta de um efeito colateral desse mesmo processo. Haveria uma relação inversamente proporcional entre a mudança das espécies e a permanência da biosfera (VEIGA, 2019). O contínuo aumento da diversidade da vida e da biomassa, ou seja, do volume total de organismos, seria um indicador da validade da teoria Gaia. Mas qual o primeiro problema desta teoria? A observação nega essa hipótese por dois grandes motivos: 1. A biomassa atingiu um ápice entre 1 bilhão e 300 milhões de anos atrás. 2. diversidade se manteve estável nos últimos 300 milhões de anos. A extinção dos dinossauros por causa do choque de um grande asteroide produz a impressão de uma predominância de causas externas, mas a maioria das causas de extinções em massa são de natureza endógena e dizem respeito a oscilações e perdas de equilíbrio dessas dinâmicas sutis que asseguram diversas formas de vida na Terra. Outro argumento de Ward é o seguinte: durante o último período da Era Paleozoica (Permiano), há 250 milhões de anos, 90% das espécies marinhas e 70% do total da biota pereceram.

Gigantescos volumes de magma lançados por vulcões produziram multiplicação descontrolada de bactérias anaeróbicas. Não necessariamente adeptos da teoria Medeia, mas apoiados em pressuposições semelhantes, em maio de 2017, Stephen Hawking disse que em cem anos a Terra tornar-se-ia inóspita (VEIGA, 2019). Depois reduziu seu veredicto para 30 anos. E nessa mesma toada, Martin Rees sugeriu em 2003 que não passaria de 50% a chance de continuarmos neste planeta até 2100 (*ibid.*). Claro que estas hipóteses catastrofistas levam em conta a sobrevivência dos humanos, não da vida (*ibid.*).

Nesse ponto, adjacente aos debates propostos pela teoria Medeia, surge o problema demográfico e suas divergências. Uma das principais linhas é a dos chamados pensadores neomalthusianos (*ibid.*). Tendo como precursores William Vogt e Paul Ehrlich, eles compartilham a visão de Thomas Robert Malthus, reverendo do século XVIII, segundo o qual em resposta à abundância os humanos produzem mais abundância. Como protozoários e moscas-da-fruta, a fatalidade dos humanos seria consumir e se proliferar até os recursos para sua sobrevivência se esgotarem. Haveria uma "capacidade de suporte" para a Terra. A capacidade de suporte é o limite biofísico de um ecossistema e da biosfera como um todo. Para aqueles que negam esse limite fixo, o termo malthusianismo tenha uma acepção pejorativa. Os ecólogos Erle Ellis e Ted Nordhaus combatem a fixidez dessa capacidade (VEIGA, 2019). Evidências comprovariam que há uma grande plasticidade entre a dinâmica da Terra e a adaptabilidade de diversas formas de vida, incluindo os humanos. O aumento da democracia dos últimos séculos não foi fruto do aumento da natalidade, mas sim do declínio da mortalidade, tese consonante às desenvolvidas por Stephen Pinker (2013). Por seu turno, o Grupo da Universidade de Leeds é assertivo: a Terra não pode suportar mais de 7 bilhões de humanos. Some-se a esse limite a imprevisibilidade de outros agentes políticos, econômicos e disruptivos. O risco de um colapso nuclear pode se sobrepor aos impactos do clima e da biodiversidade terrestre ou oceânica. As variáveis políticas podem fortalecer democracias cosmopolitas ou deflagrar novos neonacionalismos antissistêmicos. A aridez do debate quantitativo e a dificuldade de se chegar a um consenso sobre os impactos não lineares de determinados processos antrópicos tornam esse terreno movediço, com argumentos razoáveis de ambos os lados.

Mesosferas

Tangenciei o conceito de mesosfera em outro artigo publicado na revista TECCOGS e escrito a quatro mãos com a pesquisadora Ariane Alves sobre o conceito de zoomorfoses, criado por nós (cf. ALVES; PETRONIO, 2020). Com a ascensão das tecnologias digitais e das sociedades de controle descritas por Deleuze (1998), cada vez mais os humanos têm habitado esferas de domesticidade e de cativeiro, antes restrita aos animais. Por meio dos algoritmos e dos sistemas de vigilância digitais, vivemos uma expansão cada vez maior dos dispositivos de controle dos humanos sobre si mesmos. Por outro lado, estas mesmas tecnologias digitais e a zerodimensionalidade das tecnoimagens (FLUSSER, 2019) têm produzido um efeito ambivalente. As tecnologias de comunicação aumentam de modo exponencial os meios, os mundos e as mediações, tornando a semiosfera (SANTAELLA, 2021) cada vez mais rarefeita e cada vez menos aderente aos processos primários, do ponto de vista da metapsicologia. Paralelamente, crescem e se universalizam os observadores de segunda ordem (LUHMANN, 2009). Entretanto, quanto mais rarefeita se torna a tecnosfera e a antroposfera, mais ela se torna povoada de signos relativos à biosfera, à geosfera e à cosmosfera.

Embora seja consensual dizer que o sapiens atual tenha surgido com a "revolução cognitiva", há 70 mil anos (HARARI, 2021), recentes pesquisas feitas a partir da datação de carbono-14 dos esqueletos do Marrocos, do homo de Denisova e do homo naledi, descoberto na África do Sul (PETRONIO, 2021), têm nos conduzido à possibilidade de recuar essas origens da espécie sapiens há 200, 300 ou mesmo 600 mil anos atrás[2]. Por seu turno, as origens do gênero homo, que tem sido localizada entre dois e sete milhões de anos (DIAMOND, 2020), conforme comprovam novos registros dos processos de hominização. Ambas, emergência do gênero e emergência da espécie, são revoluções da vida. Pela primeira vez surge um animal que escalou como nenhuma outra espécie o topo da cadeia alimentar e conseguiu em poucos milênios lançar seu domínio sobre todas as esferas da Terra. Entretanto, não foi uma revolução da vida em geral e muito menos da Terra, se a pensarmos em uma escala multidimensional, englobando o vida e a geologia como um todo. A começar pelas proporções incomparáveis de tempo, a emergência do humano ainda hoje precisa ser considerada como um mero epifenômeno da Terra e

2 Para mais informações sobre o estado de arte da paleoantropologia contemporânea que tem proposto essas novas datações, o Prof. Winfried Nöth nos indicou dois excelentes artigos: shh.mpg.de/1021388/general-specialist-homo-sapiens e onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/ajpa.24330. Acessos em: 28 jan. 2022.

do cosmo. Por isso, a emergência do *sapiens* pode ser compreendida não como uma revolução paradoxal. O poder e a singularidade desse novo animal produziram todas as narrativas de centralidade do humano em relação ao cosmo. E são justamente essas narrativas da centralidade do humano que podem vir a ser as principais causas da extinção do humano. Isso se deve à fragilidade e à vulnerabilidade extremas que essas narrativas geram para o próprio humano.

Quando falamos de épocas, estamos falando de recortes de tempo de milhares de anos. Estaríamos saindo do Holoceno, uma época de estabilização da vida na Terra, que dura de dez a 12 mil anos, e estaríamos ingressando nessa nova época humana, que está prestes a vir e já está sendo anunciada. Para alguns, ela já existe e já estamos nessa nova época. A bibliografia especializada sobre o Antropoceno sempre enfatiza o aspecto de que, embora isso possa resvalar sobre o humano e tenha uma participação humana, o Antropoceno é uma mutação de profundas e abissais transformações em todo o sistema Terra, em todas as estruturas. É uma mutação não apenas do clima e da atmosfera, mas da vida como um todo, do humano, uma alteração da biota, que é a camada de vida que circunda a Terra e, também, uma alteração geológica e fisioquímica. Latour está tentando imaginar como podemos contornar esse conceito. Apenas assim poderemos trazer o maior número de subsídios para compreender esse nível de complexidade.

Como mencionei a partir de Wallace-Wells (2019), as teorias antrópicas se baseiam na imprescindibilidade do humano no cosmo. O problema dessa crença é que ela tem consequências devastadoras. À medida que a existência do humano está assegurada por Deus ou por qualquer outro design inteligente, imanente ao cosmo, os humanos passaram a se relacionar com a vida, com a Terra e com o universo como se eles, humanos, fossem inextinguíveis e inerradicáveis. Se todos os seres são continentes e apenas o humano é necessário, qual a vinculação possível dos humanos com os demais seres? A antropia concorreu então para gerar a condição de absoluta solidão do *sapiens* no universo. Ora, essa crença na inextinguibilidade do humano é justamente o motor que deve conduzir o humano à extinção. Quanto mais potência, mais se disseminam as imagens de centralidade e, por conseguinte, a separabilidade dos hominídeos em relação aos demais processos da natureza. Quanto maior a separabilidade, menores os sistemas imunizadores. Quanto menor a imunodeficiência, maior o risco de extinção desse animal humano que se julga plenipotente. A potência absoluta escamoteia, oculta, aprofunda e radicaliza a absoluta

fraqueza. Podemos chamar essas narrativas da centralidade e da separabilidade humanas de antropomorfoses.

As antropomorfoses dominaram toda extensão e todas as imagens do *sapiens* em quase todas as culturas humanas. E encontraram sua expressão consumada nas mitologias abraâmicas e greco-latinas. Juntas, essas duas axiologias produziram a modernidade. Em um futuro próximo, essa submissão das diversas antropofanias, ou seja, aparições transumanas do humano, à figurações do antropomorfismo, bem como a redução de todas as demais esferas da Terra à antroposfera devem vir a ser considerados as maiores aberrações da vida. Para se dimensionar o tamanho dessa aberração, basta olharmos o relógio geológico da Terra (Figura 1). Trata-se de uma imagem autoevidente que coloca em perspectiva e ressalta a absoluta insignificância humana diante dos demais processos do sistema Terra, abordado em sua geologia, em sua biologia e em sua cosmologia. A principal transformação ocorrida no seio de algumas vertentes das ontologias contemporâneas é que a vida determinada tem sido agora submetida à vida indeterminada.

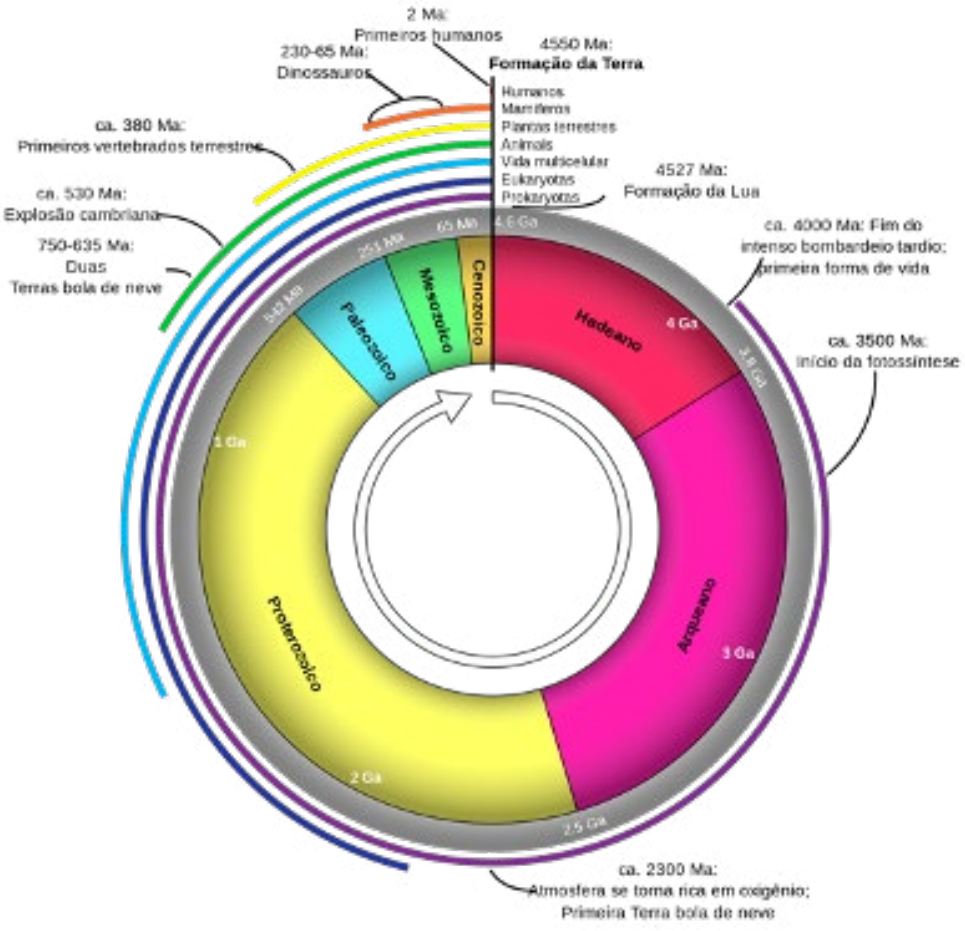

Figura 1. Representação em formato de relógio mostrando algumas unidades geológicas e alguns eventos da história da Terra em bilhões de anos (Ma). **Fonte:** Disponível em: commons.wikimedia.org/wiki/File:Geologic_Clock_with_events_and_periods.svg. Acesso em: 20 dez. 2021.

Acredito que uma das preocupações nucleares da arte contemporânea seja embaralhar esses atores-actantes (LATOUR, 1994, 2002, 2012) humanos e não humanos, incluindo aqui os animais não humanos e os processos artificiais. Esse processo se concentra em três conceitos nucleares da esferologia de Sloterdijk: imunologia, domesticação e explicitação (SLOTERDIJK, 2006). Em certo sentido, o conceito de Antropoceno guarda em si o estranho paradoxo de sinalizar a extinção do humano por causa do humano e, ao mesmo tempo, manter a centralidade do humano antropos na definição de uma nova época em que a centralidade do humano precisaria justamente ser extinta. O Antropoceno seria um epifenômeno da sucessão escalar de antropomorfoses, descortinadas nas diversas hierofanias teândricas produzidas pelo *sapiens*. O Bioceno é uma tentativa assaz produtiva de corrigir esse antropocentrismo teândrico. Contudo, ainda é limitado por conta de todos os seus compromissos epistêmicos biocêntricos. Devido a estes e a outros fatores, é preciso avançar em direção às possibilidades abertas pela semiosfera e da noosfera (SANTAELLA, 2021) e da mesosfera e da cosmosfera (PETRONIO, 2020). Esta é a nova era da Terra que se inaugura agora, e que contemplaria todas as revoluções da vida, do humano e dos demais meios terrestres e terranos, orgânicos e inorgânicos. Defino essa nova era como Mesoceno: a Era dos Meios.

Complexidade e Mesologia

Por conta do quadro do Mesoceno que desenhei acima, entendemos que a teoria dos mesons é uma teoria capaz de gerar novos horizontes efetivos para a compreensão do Antropoceno. Esses novos horizontes consistem em um aprofundamento que a mesosfera e a mesologia podem operar tanto nas teorias dos sistemas e da complexidade quanto na ciência do sistema Terra, bem como nas teorias emergentistas e interacionistas, baseadas em modelos celulares e quânticos. Quando se fala de complexidade, também há um debate largo para a compreensão do Antropoceno. Uma das prerrogativas da complexidade é a que os sistemas poderiam ser unificados a partir do conceito de metassistema e que todos os processos vivos e não vivos podem ser entendidos do ponto de vista sistêmico. A ambição da teoria sistêmica é praticamente correlata à ambição da cibernética, que também se desenvolveu paralelamente, mas acabou tomando outros rumos. A teoria da complexidade é referida quase sempre ao pensamento e à obra de Edgar Morin, mas a complexidade não se reduz às linhas estabelecidas por ele. Existem diversos autores que trabalham a noção de complexidade em diversas linhas, ou seja, existe um pluralismo do que podemos chamar de complexidade, assim como também um pluralismo sistêmico.

Como Latour se posiciona diante disso? Para responder a esta questão, temos que circunscrever Gaia. Recuar e entender qual é o horizonte conceitual com o qual Latour está dialogando. O horizonte conceitual é o de Gaia, de James Lovelock. A proposta de Lovelock (2001, 2006, 2019) é criar uma teoria que seja uma dinâmica que seja, a um só tempo, celular e planetária capaz de compreender a Terra como um todo. O problema tratado é delicado e vem da teoria do conhecimento, da epistemologia, da filosofia da ciência desde o século XVIII, mas é no século XIX que ele adquiriu um contorno mais difícil de ser delineado. O problema básico é a separação entre ciências da vida e ciências físicas. Esse problema é posto como uma das bases da chamada ciência contemporânea ou ciência da complexidade, e há algumas investigações, dentre as quais a de Prigogine e Stengers (1991), que tentam entender como seria possível a junção desses dois grandes campos do conhecimento.

Todos os critérios que definiram a vida desde o século XIX, como teleonomia, autorreplicabilidade, toda a biologia, que irá culminar na biologia sintética, faz uma grande demarcação entre orgânico e inorgânico, entre sistema vivo e meio inorgânico e não vivo. Essa demarcação, a partir do século XIX, começa a sofrer alguns abalos, principalmente com a segunda lei da termodinâmica e todas as perspectivas que colocam em xeque a noção de que o universo é regrado por leis absolutas, eternas e imutáveis, como está na premissa newtoniana e na premissa moderna einsteiniana. Seria preciso, então, pensar a partir de vetores e, sobretudo, do vetor-tempo. Segundo essa perspectiva, não são apenas os sistemas dissipativos, como a vida, que estão vetorizados. O próprio universo, por meio da entropia, está vetorizado e é preciso um vetor temporal para compreendê-lo a contento, como proposto por Prigogine e Stengers. Essa é uma aporia, um dilema que vai atravessar o século XX porque, com a biologia sintética, esse problema da heterogeneidade entre orgânico e inorgânico continua sendo posto e mesmo se aprofunda. Essa questão continua atual porque é preciso unificar os campos: por que a vida seria algo totalmente heterogêneo e distinto dos demais processos da natureza? E por que ainda não é possível criar uma teoria unificada? (cf. PRIGOGINE; STENGERS, 1991).

A teoria darwiniana tem muitas interpretações, mas, majoritariamente, é entendida como uma sobrevivência da espécie ou uma luta da espécie pela adaptabilidade, sempre como uma resistência ao meio. Esse meio é entendido como algo dado ou previamente existente, enquanto a vida vai se diversificando em busca da sobrevivência. Gera assim maior diversidade e um virtual potencial aumento de complexidade, sempre em

confronto ou contraste com o meio. A teoria Gaia é uma tentativa de dirimir essa dicotomia, esse dualismo. Do meu ponto de vista, os dualismos são sempre a fonte de todo o mal. Então, toda teoria que tenta superar os dualismos é uma teoria bem-vinda, mas, ao mesmo tempo, é difícil de ser instituída. Os motivos para essa dificuldade de institucionalização são diversos, não cabem aqui nesta exposição.

Um dos maiores especialistas brasileiros na obra de Morin e de Michel Serres, dois pensadores da complexidade, Edgard de Assis Carvalho busca compreender a etimologia (VEIGA, 2019). O termo latino *complexus* significa: diversos elementos entrelaçados que devem ser compreendidos ângulos e pontos de vista. Morin (2015) explora essa tapeçaria e complexidade: a multiplicidade de fios irredutíveis uns aos outros na composição do todo de uma imagem-complexa . Fontes de erro: 1. Disjunção entre os conhecimentos. 2. Redução do composto aos seus elementos. Três tipos de erros: 1. Pensamento parcial. 2. Pensamento binário de tipo ou-ou que não concebe a alternativas e-e. 3. Raciocínio linear incapaz de estabelecer a retroatividade e a recursividade. Morin: pensamento complexo e seus princípios ou operadores. Para Morin (2015), emergências são propriedades ou qualidades que devêm da organização de diversos constituintes e elementos implicados em um todo, não dedutíveis das propriedades ou das qualidades dos constituintes isolados e irredutíveis a tais constituintes.

Do Globo ao Meson

O globo é um conceito de Sloterdijk (2003, 2004, 2006). Em sua quarta conferência, intitulada "O Antropoceno e a destruição (da imagem) do globo", Latour (2020a) de novo recorre à interrogação e à indecidibilidade. Para entender essa questão do globo, precisamos nos ater à teoria das esferas de Sloterdijk. A esfereologia contempla bolhas, globos e espumas. Essas três morfologias estão dentro de um conceito matricial de esfera. Ao longo desses três volumes, Sloterdijk dá diversas definições do que são as esferas, mas elas são relações sistema-meio, ontologias diádicas, ou seja, ontologias de dois, e esses dois são inextrincáveis, não são separáveis. As esferas também são ontologias relacionais, dentre outras definições. De um modo geral, Sloterdijk exponencializa o ser-aí relacional mundano de Heidegger, associando-o ao ser-com (*Mitsein*), bem como expande irrestritamente o conceito de meio-circundante (*Umwelt*) de Jacob von Uexküll (2014), dentro de uma premissa sistêmica e metabiológica, ou seja, os sistemas são entendidos a partir dos da metabiologia, da *autopoiesis*, da relacionalidade e da imunologia. Essas três são morfologias que decorrem das relações que Sloterdijk define como interior-exterior e

sistema-meio. Essas relações são ontológicas, mas pressupõem uma espécie de relacionalidade com a teoria da relacionalidade infinita: todos os seres de todos os enquadramentos ontológicos que possam existir estão em relação. E o nível em que essa relação se dá é o que caracteriza essas morfologias. Estritamente, na conferência quatro, Latour segue *pari passu* Sloterdijk e trata da destruição da imagem do globo.

As bolhas são o que Sloterdijk chama de sistemas imunológicos microesféricos ou relação de intimidade forte desses seres que habitam o sistema e o meio. Essas relações decorrem de muitas coisas que não vou conseguir explicar aqui, mas a primeira delas é o que ele chama de filosofia mamífera, que é um modo metabiológico de transferência por meio do qual os seres vivos, incluindo principalmente os mamíferos, domesticam seu meio exterior, transformam esse meio exterior e são transformados pelo meio exterior. A base da teoria da *autopoiesis*, que está em Maturana (1997, 2014) e em Luhmann (2009), também se encontra na base da teoria Gaia, no sentido de que a vida não apenas se adapta e não apenas transforma, tese sustentada por Sloterdijk, sobretudo a partir do conceito de antropotécnica. Então, a transformação do meio pode gerar diversas morfologias, mas quando ela está no nível microesfereológico, é aquilo que Sloterdijk chama de bolhas. Essas bolhas podem ser exponencializáveis e podem gerar ontologias imperiais: grandes regimes de sentido, que se expandem para todas as direções, e dão ensejo a estruturas imperiais e a políticas de grande duração.

Os globos têm uma relação muito forte com o processo imperial, ou seja, a formação dos impérios desde a antiguidade: o babilônico, o mesopotâmico, o assírio, o chinês, o medieval cristão, o grego, o romano, o mongol. Todos esses imperialismos estão "globalizando" a Terra. Aqui começamos a perceber que a acepção de globo de Sloterdijk é totalmente contraintuitiva. Ela é praticamente o oposto do que chamamos de globalização. A globalização no sentido corrente é aquilo que as novas tecnologias produziram no fim do século XX por meio de uma certa uniformidade comunicativa que uniu todos os pontos da Terra e produziu a hegemonia e expansão do capitalismo. A globalização é o modo de ser do capital, do fluxo de dinheiro e da informação no mundo a partir dos anos 1980 e 1990. Para Sloterdijk, o globo forma um princípio imunológico, ou seja, é a maneira pela qual pequenas bolhas, grupos, tribos, famílias, etnias e religiões conseguem extrapolar seus sistemas de crenças e dominar, quase sempre com violência, outras bolhas e construir uma imagem do mundo. O globo é a construção de uma totalidade hipotética, feita por uma não totalidade dominante de uma bolha ou mais bolhas que estão

produzindo desterritorialização, no sentido de Deleuze e Guattari (1995). Essas bolhas que chegam ao poder começam a desterritorializar as diversas crenças, etnias, religiões, populações, cidades, para poder homogeneizar, de certa maneira, nessa imagem do imagem globo.

Então, o processo da globalização, para o Sloterdijk, começou na antiguidade e a globalização terrestre, que é como ele a define, termina no século XVII e mais tardiamente no século XVIII: o momento em que a cartografia da Terra é, em certa maneira, mapeada em seus escrutínios. Existe a emergência de uma nova morfologia a partir do século XVI, sinônimo de modernidade, que é a morfologia da espuma. Ela s define como catástrofe dos globos. Sloterdijk está trabalhando com sistemas imunológicos, pensando a partir de imunização. O que é a catástrofe do globo? É a inviabilidade de uma macroimagem capaz de produzir a imunização dos seres humanos. A morte de Deus, segundo Nietzsche, não seria apenas uma crítica à religião. A morte de Deus é a morte dos sistemas imunológicos baseados em um centro emissor de sentido e de poder, que é o que define o globo enquanto globo. Passa a haver a inviabilidade da reconstrução dessa morfologia, porque multiplica rizomaticamente todos os centros de poder, de enunciação e de informação, e os capilariza ainda em multiplicidades-espaços (SLOTERDIJK, 2006). Trata-se de uma morfologia cuja multiplicação é indeterminada, que desencadeia uma virtualização da vida a partir de sistemas orgânicos e inorgânicos, informacionais, tecnológicos e nanotecnológicos. Somos cercados por uma vertigem de aprofundamento da espuma e por um mundo flutuante de puras superfícies, como queria Flusser (2019): o mundo de superfícies em que nós vivemos é o mundo da inviabilidade de reconstrução do globo.

Quando Latour se apoia em Sloterdijk, quer demonstrar que, ao falar em natureza, homogeneizamos a natureza e a Terra. Tentamos reconstruir um globo como se ele fosse uma unidade, mas essa unidade não é mais passível de construção ou reconstrução. Os conceitos de globo e de globalização são defasados e não nos ajudam mais a retificar ou a articular os pontos necessários para evitar as mutações do Antropoceno. Latour (2020b) também menciona as teorias do local e do global, enfatizando as nuances e a alteração das bússolas que norteavam as ideologias de esquerda e direita, progressistas e reacionários, conversadores e liberais, dentre outros. Não quer dizer que essas categorias não existam ou não existam divisões. Quer dizer que o desafio que temos hoje é o embaralhamento dessas categorias justamente porque pensamos a partir do globo, ou seja, a partir de uma tentativa de unificação. Sempre que essa unificação se apoiar em algum pressupostos de natureza, será uma unificação abstrata. O recurso à natureza é uma espécie de bote salva-vidas que mais nos afoga do que nos salva.

Figura 2. "A grande reserva" (1832), por Caspar David Friedrich. **Fonte:** Disponível em: it.wikipedia.org/wiki/La_grande_riserva#/media/File:Caspar_David_Friedrich_007.jpg. Acesso em: 20 dez. 2021.

Nesse sentido, há uma imagem-alegoria, do pintor romântico alemão Caspar David Friedrich (Figura 2). Latour faz questão de transcrever essa imagem. Caspar David Friedrich era muito conhecido por representação de paisagens. Entretanto, traz algo interessante para a teoria dos sistemas: uma recorrência de personagens de costas para o espectador e que observam a paisagem natural da suposta natureza. Grandes *landscapes*, tomadas aéreas de montanhas, paisagens bucólicas. Hans Ulrich Gumbrecht (2014) faz uma análise do conceito de atmosfera (*Stimmung*) desde a literatura medieval até Thomas Mann e, em um dos capítulos, esmiúça Caspar David Friedrich como um precursor da teoria sistêmica. Teríamos materializada na pintura a noção de observador de segunda ordem. Não estamos vendo a paisagem junto com aquele que vê a paisagem – estamos vendo alguém ver a paisagem. Nessa estrutura metassistêmica, a coimplicação de observadores metassistêmicos de segunda ordem proliferantes é central para se entender a Teoria do Ator-Rede (TAR) de Latour. Nesta tela de Friedrich, o chão parece conter poças d'água ou pequenos filamentos das água de um rio. Porém, observando mais detidamente, vemos, na verdade, a imagem de um globo terrestre: o globo terrestre foi enterrado na Terra.

A metáfora do globo se explodiu. Não existe unidade global possível. A crítica à globalização, independentemente do espectro ideológico, é eficiente porque também mostra as contradições do modelo global de se pensar o mundo. Por seu turno, as costuras entre o glo-cal (global e local) são insuficientes. Então a pergunta que fica, inspirada pela tela de Friedrich, é: como pensar a Terra para além da imagem da unificação da "natureza" e para além da imagem da unificação do globo? Pensar assim deve fornecer uma saída para os impasses e para o problema que está batendo à porta: o problema do Antropoceno. Um dos meios, é pensar esfereologicamente. Outro meio é pensar a partir de Gaia e das teorias de Gaia e das teorias da complexidade e do sistema Terra. Todos eles convergem para outro vetor: a transformação paulatina do Antropoceno em Mesoceno. Trata-se da dissolução da unidade global da Terra, multiplicada em infinitos meios-mundos e em infinitos meios-mediadores. E da dissolução do humano nesse emaranhamento não linear, em um oceano de recursividade. Apenas mediante essa excentricidade da Terra em relação ao globo e do humano em relação a si mesmo podemos ingressar no Mesoceno e criar alternativas aos efeitos antropocênicos, iminentes e letais.

Referências

ALVES, Ariane; PETRONIO, Rodrigo. Zoomorfoses: horizontes da vida e da imagem na era da informação. *TECCOGS – Revista Digital de Tecnologias Cognitivas*, n. 22, jul./dez. 2020, p. 34-63. Disponível em: revistas.pucsp.br/index.php/teccogs/article/view/53398/37763. Acesso em: 20 dez. 2021.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *Mil Platôs*. Tradução: Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Editora 34, 1995.

_____. *O que é filosofia?* Tradução: Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, 1998.

DIAMOND, Jared. Armas, germes e aço: os destinos das sociedades. Notas e Acessórios: Silva de Souza Costa, 15 ed.. Rio de Janeiro: Record, 2013.

DUPUY, Jean-Pierre. *O tempo das catástrofes*: quando o impossível é uma certeza. Tradução: Elaine Nassif. São Paulo: Editora É, 2011.

FLUSSER, Vilém. *Elogio da superficialidade*: o universo das imagens técnicas. São Paulo: Editora É, 2019.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Atmosfera, ambiência, Stimmung*: sobre um potencial oculto da literatura. Tradução: Ana Isabel Soares. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.

HARAWAY, Donna. *Antropologia do ciborgue*: as vertigens do pós-humano. Organização e tradução: Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

_____. *Cognição, ciência e vida cotidiana*. MAGRO, Cristina; PAREDES, Victor (org.). Belo Horizonte: UFMG, 2014.

HARARI, Yuval Noah. Sapiens: uma breve história da humanidade. Edição Comemorativa de 10 Anos da Obras. Tradução: Jorio Dauster. Curadoria e Posfácio: Rodrigo Petronio. Posfácio: Nelli Bowles. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*: ensaio de antropologia simétrica. Tradução: Carlos Irineu da Costa. São Paulo: Editora 34, 1994.

_____. *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe[i]tiches*. Tradução: Sandra Moreira. Bauru: Editora da Universidade do Sagrado Coração, 2002.

_____. *Reagregando o social*: uma introdução à teoria do ator-rede. Tradução: Gilson César Cardoso de Sousa. Salvador, Bauru: Edufba, Edusc, 2012.

_____. *Diante de Gaia*: oito conferências sobre a natureza do Antropoceno. Tradução: Maryalua Meyer. São Paulo: Ubu, Ateliê de Humanidades, 2020a.

_____. *Onde Aterrar? Como se orientar politicamente no Antropoceno?* Anexo: Imaginar gestos que barrem o retorno da produção pré-crise. Domingo, 29 de março de 2020. Tradução: Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020b.

LOTMAN, Yuri. *The universe of the mind*: A semiotic theory of culture. Translation: Ann Shukman. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1990.

LOVELOCK, James. Gaia: um modelo para a dinâmica planetária e celular. In: THOMPSON, William Irwin (org.). *Gaia*: uma teoria do conhecimento. São Paulo: Gaia, 2001, p. 77-90.

_____. *A vingança de Gaia*. Tradução: Ivo Korytowski. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2006.

_____. *Novacene*: the coming age of hyperintelligence. Cambridge, MA: MIT Press, 2019.

LUHMANN, Niklas. *Introdução à teoria dos sistemas*. Tradução: Ana Cristina Arantes Nasser. Petrópolis: Vozes, 2009.

MATURANA, Humberto *A ontologia da realidade*. Tradução: Cristina Magro, Miriam Graciano e Nelson Vaz. Belo Horizonte: UFMG, 1997.

MORIN, Edgar. *Introdução ao pensamento complexo*. Tradução: Eliane Lisboa. Porto Alegre: Sulina, 2015.

KOLBERT, Elizabeth. Enter the Anthropocene: Age of Man. *National Geographic*, v. 219, n. 3, March, pp. 70-93, 2011. Disponível em: nationalgeographic.com/magazine/article/age-of-man. Acesso em: 10 abr. 2021.

OLIVEIRA. Luiz Alberto. Novas configurações do mundo. O que fazer nas mutações? Em: NOVAES, Adauto (org.). *Mutações: entre dois mundos*. São Paulo: Edições Sesc, p. 323-344, 2017.

_____. O que se entende por fim da Humanidade? ou O fim do "progresso como fim". In: NOVAES, Adauto (org.). *Mutações: dissonâncias do progresso*. São Paulo: Edições Sesc, p. 37-64, 2018.

PEIRCE, Charles S. *The collected papers of Charles Sanders Peirce*, v. 1–6, HARTSHORNE, Charles; WEISS, Paul (eds.); v. 7–8, BURKS, Arthur W. (ed.). Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931-1958.

PETRONIO, Rodrigo. Bioceno: as revoluções da Terra e a nova era da vida artificial. *TECCOGS – Revista Digital de Tecnologias Cognitivas*, n. 22, jul./dez., 2020, p. 105-120. Disponível em: revistas.pucsp.br/index.php/teccogs/article/view/53404. Acesso em: 20 dez. 2021.

_____.Yuval Noah Harari: pensador das Eras Humanas. In: HARARI, Yuval Noah. Sapiens: uma breve história da humanidade. Edição Comemorativa de 10 Anos da Obras. Tradução de Jorio Dauster. Curadoria e Posfácio de Rodrigo Petronio. Posfácio de Nellie Bowles. São Paulo: Companhia das Letras, 2021, p. 447-491.

PINKER, Steven. *Os bons anjos da nossa natureza*: por que a violência diminuiu. Tradução: Laura Teixeira Motta e Bernardo Joffily. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

PRIGOGINE, Ilya; STENGERS, Isabelle. *A nova aliança*: metamorfose da ciência. Tradução: Miguel Faria e Maria Joaquina Machado Trincheira. Brasília: Universidade de Brasília, 1991.

SANTAELLA, Lucia. Semiótica/ Semiose/ Semiosfera na época do big data e do Antropoceno. *Medium – LabJor FAAP*. 2021. Disponível em: medium.com/labjorfaap/semi%C3%B3tica-semiose-semiosfera-na-%C3%A9poca-do-big-data-e-do-antropoceno-647a6ed12854. Acesso em: 20 dez. 2021.

SHYAM, Vikram. Biocene: beyond evolution (Conferência, Cleveland Museum of Natural History, 14 mar. 2019). Disponível em: clevelandohio.gov/node/14956. Acesso em: 26 abr. 2020.

_____ *et al.* PeTaL (Periodic Table of Life) and physiomimetics. *Designs*, v. 3, n.3, p. 43, 2019. Disponível em: doi.org/10.3390/designs3030043. Acesso em: 26 abr. 2020.

SLOTERDIJK, Peter. *Esferas I*: Burbujas. Microsferología. Traducción: Isidoro Reguera. Barcelona: Siruela, 2003.

_____. *Esferas II*: Globos. Macrosferología. Traducción Isidoro Reguera. Barcelona: Siruela, 2004.

_____. *Esferas III*: Espumas. Esferología Plural. Traducción Isidoro Reguera. Barcelona: Siruela, 2006.

THOMPSON, William Irwin. *Gaia*: uma teoria do conhecimento. Tradução: Sílvio Cerqueira Leite. São Paulo: Gaia, 2001.

UEXKÜLL, Jacob von. *A Foray into the worlds of animals and humans*: With a theory of meaning. Translation: Joseph D. O'Neil. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2014.

VEIGA, José Eli da. *O Antropoceno e a ciência do sistema da Terra*. São Paulo: Editora 34, 2019.

WALLACE-WELLS, David. *A Terra inabitável*: uma história do futuro. Tradução: Cássio de Arantes Leite. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

ZYLINSKA, Joanna. *A Minimal ethics for the Anthropocene*. Ann Arbor, MI: Open Humanities Press, 2014.

TODD, Zoe. Indigenizing the Anthropocene. *In:* DAVIS, Heather; TURPIN, Etienne (eds.). *Art in the Anthropocene:* encounters among aesthetics, politics, environment and epistemology. London: Open Humanities Press, 2015, 241-254.

TSING, Ana. O Antropoceno mais do que humano. *Ilha,* Florianópolis, v. 23, n. 1, p. 176-191, 2021.

WASSERMAN, Benjamin D; WESELEY, Allison J. Qué? Quoi? Do languages with grammatical gender promote sexist attitudes? *Sex Roles*, v. 61, p. 634-643, 2009.

EXTRADOSSIÊ

MARQUES, Marcos Aurelio; HESSEL, Ana Maria Di Grado. O conceito de "virtual": de Bergson a Deleuze, de Deleuze a Lévy. *TECCOGS* – Revista Digital de Tecnologias Cognitivas, n. 24, jul./dez. 2021, p. 205-220.

Recebido em: 13 jul. 2021
Aprovado em: 05 ago. 2021

dx.doi.org/10.23925/1984-3585.2021i24p205-220

Lincensed under CC BY 4.0

O conceito de "virtual":

de Bergson a Deleuze, de Deleuze a Lévy

Marcos Aurelio Marques[1]

Ana Maria Di Grado Hessel[2]

Resumo: O presente artigo tem por objetivo trazer à luz o conceito de "virtual" em Bergson, Deleuze e Pierre Lévy. Para isso, elencamos desde a sua definição estritamente filosófica enquanto potência, passando pelas perspectivas dos filósofos elencados, em uma conceituação do virtual como oposição ao atual, não ao real e tido ele mesmo como plena realidade. Para isso, empreendemos um pequena linha do tempo do conceito, desde Bergson, influência de Deleuze para pensar o virtual, até Levy, influenciado por Deleuze para a sua construção do conceito em uma perspectiva mais ligada ao mundo em rede da internet e suas implicações no início do século XXI. Como forma de pensar sobre o conceito e intentando algumas ampliações do seu sentido, propomos a relação do virtual, enquanto coexistências simultâneas atualizadas, virtualizantes e virtualizadas, postas em perspectivas na formação das subjetividades. O resultado deste percurso pretende propor algumas provocações acerca das mutações contemporâneas das subjetividades, implicadas pelas relações, humanas e não humanas, mediadas pelo virtual.

Palavras-chave: Virtual. Subjetividade. Filosofia. Tecnologia.

1 Graduado em Letras – Português – Francês/UEPG, Mestre em Geografia/UNIR/RO, Doutor em Geografia/UFPR, Pós-doutorando no Programa de Pós-Graduação em Tecnologias da Inteligência e Design Digital/TIDD/PUC-SP, Professor da Faculdade Sapiens/RO. E-mail: ma.ars.marques@gmail.com.

2 Doutora e mestre em Educação: Currículo pela PUC-SP, com especialização em Informática pela UFPA. É Professora do Departamento de Educação: formação docente, gestão e tecnologia, da PUC-SP; professora credenciada no Programa de Estudos Pós-Graduados em Tecnologias da Inteligência e Design Digital – TIDD/PUC-SP. O interesse em pesquisa e formação on-line, cognição e pensamento complexo. É pesquisadora do GPTED. ORCID: orcid.org/0000-0003-4776-7754. E-mail: anadigrado@pucsp.br.

The concept of the "virtual": From Bergson to Deleuze, from Deleuze to Lévy

Abstract: This article sheds light on the concept of the "virtual" in Bergson, Deleuze, and Pierre Lévy. From its strictly philosophical definition rekated to, a power, the authors consider the virtual as opposed to actual, not real, considered itself as fully real. The paper discusses the history of the concept from Bergson and Deleuze's notion of the virtual to Pierre Lévy, influenced by Deleuze in his construction of the concept in a perspective more connected to the internet network world and its conclusions in the beginning of the 21st century. With the goal of extending the meaning of the concept of the virtual, the authors distinguish between the virtual, virtualizing, and virtualized simultaneous coexistences, put in perspective in the formation of subjectivities. The result implies some provocations concerning contemporary mutations of subjectivities, both human and non-human, mediated by the virtual.

Keywords: Virtual. Subjectivity. Philosophy. Technology.

Introdução

O objetivo é trazer à luz o conceito de "virtual" sob a ótica de Henri Bergson, Gilles Deleuze e Pierre Lévy. Bergson é discutido na luz da leitura Deleuziana do filósofo. O trabalho propõe pensar a relação que o virtual tem com conceitos fundamentais de Deleuze, como multiplicidade, devir e os movimentos de desterritorialização e produção de subjetividade. A obra *Matéria e Memória* (BERGSON, 2010) é discutida, pois ela serve de fundamento na interpretação do conceito. O trabalho também aborda a obra *O Pensamento e o Movimento* (BERGSON, 2006) e destaca o ensaio escrito em 1930, *O possível e o real*. Apesar da amplitude da obra do filósofo, o artigo se restringe a essas obras. Para complementar o entendimento bergsoniano do virtual, o artigo discute estudos, como Craia (2009) e Fuchs (2006).

O virtual tem papel seminal no universo de conceitos de Deluze. Destacamos, entre outros, pelo menos dois apontamentos nesse sentido. O de Eric Alliez (1996) ao nomear a filosofia de Deleuze como uma filosofia virtual, e a de Antonio Negri (2020) ao falar do rasgo ontológico que o virtual traz em si. Sabemos que um dos problemas fundamentais na obra de Gilles Deleuze é o que é pensar. Lévy (2010b) leva adiante essa questão, colocando-a em perspectiva: qual o futuro do pensamento na era da informática? É no caminho dessa resposta que está o virtual para Lévy, pois ele pretende entender, ao invés de como o virtual se atualiza no caso de Deleuze, como o atual se virtualiza. A trajetória que o conceito de virtual faz da obra de Deleuze à obra de Pierre Levy segue o itinerário nos dado pelo próprio Levy. Ele busca como fonte inicial a distinção que Deleuze faz em *Diferença e repetição* (1998) entre o virtual, o atual e o possível, revertendo assim alguns equívocos, como por exemplo, um dos mais correntes, a falsa oposição entre o virtual e o real. Ou ainda, que o virtual e o possível fossem, a rigor, sinonímias.

Destacamos, após esse trajeto, a maneira como a noção de virtualidade está intimamente ligada ao conceito de subjetividade. Na nossa concepção, a subjetividade posta na perspectiva da Caosmose.

> A experiência da ruptura de sentido, da desterritorialização, do estranho, deixando de ser inteiramente vivida e entendida como portadora de destruição, para ser vivida e entendida, na medida do possível, como portadora de linhas de virtualidade e, portanto, inseparável da vida em suas formas de organização. Quando um território existencial não faz mais sentido, caotiza, desaba, é que uma máquina desmanchou, e isto significa que os fluxos que a compunham se conectaram com outros fluxos, operando outros cortes, agenciando-se em outras máquinas, produzindo outras linhas de virtualidade, que poderão vir a tomar consistência em novos territórios existenciais. (ROLNIK, s/d, p. 3)

Para Rolnik (s/d), os territórios existenciais se encarnam a partir das linhas de virtualidade. Estas são a condição do perpétuo devir. A partir da morte de deus (NIETZSCHE, 2014), da morte do homem e do surgimento do ser da linguagem (FOUCAULT, 2007), do esvaziamento da noção de sujeito, engendrada por Deleuze e Guattari (PELBART, 2019), só nos resta viver no turbilhão caosmótico, onde universos de referências chegam, constituem sentido por algum tempo e depois se desfazem. Tudo desaba e, como aponta Rolnik, os fluxos que faziam sentido, se conectam com outros. Depois disso, virão novas conexões, novos agenciamentos. Ou seja, não há forma deus, nem a forma homem/sujeito, nem a forma de algum ideal transcendente. No turbilhão da vida moderna até a vida contemporânea, há de forma cada vez mais constante, e em intervalos de tempo menores, processos caosmóticos, onde territórios desabam. É preciso criar novos referenciais, para constituir para si, novos territórios existenciais, ciente que estes que chamamos de novos, são inteiramente provisórios. Para isso, as linhas de virtualidade, constituem forças que nos atravessam a todo instante.

A ideia de uma subjetividade "bárbara, mutante e virtualizada" tem uma relação muito estreita com o que entendemos ser o virtual nos meios tecnológicos conectados através da internet. Esse meio autopoiético no qual a produção de cada um está ligada à produção de subjetividades coletivas e ao surgimento mesmo de novas tecnologias e formas de relação com elas.

Embora tenhamos privilegiado o conceito de virtual, pretendemos articular todos os conceitos aqui propostos, a fim de provocar novos sentidos a partir das conexões entre eles. Acreditamos que cada nova relação criada cria também novos sentidos. Assim, ao investigar a trajetória do conceito de virtual, vimos que o próprio conceito vai se modificando. Em Bergson (2010), ele está também como potência, mantendo assim, em parte, o sentido mais clássico da filosofia. Em Deleuze (1988; 2012) ele

é privilegiado enquanto campo infinito de intensidades e possibilidades. Já em Lévy (2010b; 2011), o conceito é lançado no século XXI em uma perspectiva positiva, já relacionando com o surgimento das tecnologias digitais e com o caminho inverso, não mais o da virtualidade para a atualização, mas o da atualização para a virtualidade.

Real e Virtual: de Bergson a Deleuze

O conceito de virtual não é novo, embora seu uso corrente e popularmente difundido para definir o mundo das redes digitais e das conexões pela internet passe esta impressão. O *Dicionário de Filosofia* de Nicola Abbagnano (1962), o define como sinônimo de potência, que por sua vez é definida como "em geral o princípio, ou a possibilidade de uma mudança qualquer" (ABBAGNANO, 1962, p. 751), fazendo referência a Aristóteles. Essa definição está ligada à ideia de se passar da potência ao ato, relacionando-se na maior parte da história da filosofia com a possibilidade, pré-formação, preexistência. Essa forma de entender o virtual (potência) é mantida durante a Idade Média, embora nesse período, encontremos naturalmente outras atribuições do conceito.

> Com efeito, é possível encontrar já na Idade Média uma primeira caracterização do virtual de vital importância para nós, por tratar-se da primeira abertura a esta problemática de um modo direito. Contando com a ajuda de uma etimologia sumária, podemos conferir que a palavra virtual vem do latim *virtualis* que se relaciona, por sua vez, da voz *virtus*, que, entre outras significações mais óbvias, também carrega o sentido de força ou potência. Esta abordagem etimológica, eventualmente correta, é, sem dúvidas, insuficiente; é preciso reconhecer e especificar ainda que a palavra *virtus* é formada pelo prefixo 'vir-', que indica o masculino, o penetrante, o que 'informa', o que detém e comunica a forma. O destino ou objetivo dessa força que informa a forma nos conduz a um dos problemas centrais da filosofia do medievo. Para a filosofia medieval, o virtual é aquilo que está em potência, que ainda não foi atualizado. Assim sendo, o virtual parece necessitar de uma passagem na qual, ao mesmo tempo, se completa e desaparece. (CRAIA, 2009, p. 113, grifos do autor)

Nessa perspectiva, percebemos que o virtual é quase um simulacro, que desaparece ao ter contato com o real-atual. Constitui-se no máximo como um "quase-ser". Craia (2009, p. 113) ainda adverte: "Ora, esta concepção, herdada do aristotelismo e redefinida na filosofia escolástica, nos mostra, ao mesmo tempo, que a chave para ler este obscurecimento da natureza do virtual é justamente sua matriz aristotélica, sua identificação

deste com o potencial, com a 'pura potência'." Embora a *timelife* do conceito e/ou sentido etimológico de virtual remonte até Aristóteles, é importante lembrar que neste artigo recortamos o conceito em Henri Bergson, Deleuze e Lévy. As definições prévias trazidas até aqui servem apenas a fins de contextualização.

Ao chegarmos a Bergson (2010), mais especificamente ao livro *Matéria e memória*, percebemos que o conceito de virtual está estreitamente vinculado à memória e a duração, conceito este que se define pelo tempo absoluto, indivisível em contrapartida ao tempo quantificável. "Mas é em *Matière et mémoire* que Bergson irá elaborar de modo explícito a noção de virtualidade, que ali será invocada para dar conta de uma ontologia da memória" (FUCHS, 2006, p. 44). Ou seja, o virtual corresponde ao ser da memória, enquanto a memória existe na duração. Ela é uma multiplicidade heterogênea, e por definição, virtual. Por consequência, ao fazer com que passado e futuro coexistam em continuidade, ela remete à memória, também tida como coexistência e multiplicidade virtual. Bergson divide ainda dois tipos de memória: a memória-pura e a memória-imagem, sendo que esta última é a atualização da primeira, que por sua vez, é puramente virtual.

> O objeto virtual é essencialmente passado. Bergson, em 'Matéria e memória' propunha o mundo com dois focos, um real e outro virtual, do qual emanavam, por um lado, a série das 'imagens-percepções' e, por outro lado, a séria das 'imagens-lembranças', as duas séries organizando-se num circuito sem fim. (DELEUZE, 1988, p. 140)

Para entender o papel que o conceito de virtual tem na obra de Bergson, é preciso distinguir os conceitos de memória, tempo e duração. Para Bergson a memória se divide em hábito e lembrança. O hábito é aquilo que é aprendido de forma a criar ações praticamente automáticas pelo sistema sensório-motor, por exemplo, caminhar ou dirigir. Já a lembrança pura é exatamente o que podemos chamar de virtualidade. Por sua vez, a atualização dessa virtualidade, dessa lembrança pura, se dá por imagens-lembrança e a imagem é sempre presente: "A imagem-lembrança atualiza-se a partir de uma lembrança pura, e retira dela sua realidade; mas a lembrança pura provém do Ser tal qual é em si, ou seja, da memória entendida como virtualidade" (FUCHS, 2006, p. 40). Aqui podemos entender melhor a relação entre as duas lembranças elencadas por Bergson. De certa forma, até mesmo "presentificando" o passado, pois ele "não é aquilo que 'foi', mas aquilo que é, uma vez que o passado não 'passa' jamais, e coexiste, virtual, numa memória-ser que se repete a si mesma

em diversos níveis de contração e distensão (paradoxo da coexistência)" (FUCHS, 2006, p. 105). Seguindo esse raciocínio, a duração se distingue de tempo exatamente por ela ser esse contínuo, ou que Deleuze chama de "multiplicidade virtual":

> Desse modo, nenhuma análise da duração poderá ter êxito a não ser que se compreenda primeiramente a noção de virtualidade [...]. Mas a noção de virtualidade não é decisiva apenas para a teoria da duração, e assumiu, segundo Deleuze, uma importância cada vez maior na filosofia de Bergson. Isso não quer dizer apenas que a noção de virtualidade surgiu com uma freqüência cada vez maior na filosofia de Bergson, mas também que ela revelou-se um fundamento dessa filosofia, no sentido mais forte do termo. (FUCHS, 2006, p. 21)

Eis então aqui o papel que o virtual assume. Ele é então as durações coexistindo simultaneamente e de forma heterogênea, garantindo a cada atualização, um ato de criação. Lembremos aqui, Bergson é um entusiasta da criação:

> Gostaria de voltar aqui a um assunto do qual já falei, a criação contínua de imprevisível novidade que parece desenrolar-se no universo. De minha parte, acredito experimentá-la a todo instante. Em vão me represento o detalhe daquilo que irá me ocorrer: como minha representação é pobre, abstrata, esquemática, em comparação com o acontecimento que se produz! A realização traz consigo um imprevisível nada que muda tudo. (BERGSON, 2006, p. 103)

Bergson é um filósofo amante do devir. Entendemos que uma das condições fundamentais do devir é justamente a virtualidade, sem a qual, a realidade se resumiria a uma divisão entre o possível e o impossível. Para chegar a essa noção de virtualidade, Bergson repensa também o conceito de possível, fenômeno que veremos também na obra de Deleuze e Lévy.

> Mas há, sobretudo, a idéia de que o possível é menos que o real e de que, por essa razão, a possibilidade das coisas precede sua existência. Estas seriam, assim, antecipadamente representáveis; poderiam ser pensadas antes de serem realizadas. Mas é o inverso que é verdade. Se deixamos de lado os sistemas fechados, submetidos a leis puramente matemáticas, que são isoláveis pelo fato de a duração não os atingir, se considerarmos o conjunto da realidade concreta ou muito simplesmente o mundo da vida e, com mais forte razão, o da consciência, descobrimos que há mais, e não menos, na possibilidade de cada um dos estados sucessivos do que em sua realidade. Pois o possível é apenas o real com, em acréscimo, um ato do espírito que repele sua imagem para o passado assim que ele se produziu. Mas é isso que nossos hábitos intelectuais nos impedem de perceber. (BERGSON, 2006, p. 114)

Lembremos a distinção entre hábito e memória citada anteriormente e veremos que o primeiro nos trai quando pensamos o possível desavisadamente. Pois o possível é, em suma, o real mais alguma coisa. Entretanto, ele "não é em nenhuma medida o virtual, o idealmente preexistente" (BERGSON, 2006, p. 117). A realidade é por sua vez também composta pelo virtual, e este, para Bergson, é a memória pura. Para nós, é uma reserva infinita que garante o devir em multiplicidade na atualização. A realidade, como o virtual que a constitui, é um universo em expansão: "A realidade é crescimento global e indiviso, invenção gradual, duração: como um balão elástico que se dilatasse pouco a pouco assumindo a cada instante formas inesperadas" (BERGSON, 2006, p. 109).

Em síntese, podemos dizer que o virtual em Bergson (2010) é a lembrança pura, pois o conceito está estreitamente ligado ao conceito de memória e percepção:

> A verdade é que a memória não consiste, em absoluto, numa regressão ao presente. É no passado que nos colocamos de saída. Partimos de um 'estado virtual', que conduzimos pouco a pouco, através de uma série de *planos de consciência* diferentes, até o termo em que ele se materializa numa percepção atual, isto é, até o ponto em que ele se torna um estado presente e atuante, ou seja, enfim, até esse plano extremo de nossa consciência em que se desenha nosso corpo. Nesse estado virtual consiste a lembrança pura. (BERGSON, 2010, p. 280, grifos do autor)

Da lembrança virtual, do passado é que partimos até chegarmos ao atual da percepção. Ou seja, o virtual constitui essa reserva infinita de possibilidades de onde embarcamos para o atual, mas que mesmo se atualizando, permanece virtual, em moto-perpétuo.

O bergsonismo de Deleuze

A vasta obra de Gilles Deleuze poderia ser separada em três grupos, lembrando que qualquer separação, agrupamento, recorte, só servem para fins metodológicos e provisórios, sem que se pretendam definitivos. Um bloco de obras são as que produziu com Félix Guattari, e das quais fazem parte *Mil Platôs*, *Kafka: por uma literatura menor*, *Anti-Édipo* e *O que é filosofia?*. Tais obras, embora tenham no conceito de virtual um dos seus eixos estruturantes, não serão aprofundadas aqui, pois não é este nosso intento. Outro grupo são as obras que Deleuze escreveu solo, das quais fazem parte seus livros sobre cinema (volumes 1 e 2), sobre a pintura de Bacon e seus livros sobre Proust e Sacher-Masoch, além de *Lógica do Sentido* (2011) e *Diferença e repetição* (1988), sendo esta última mais explorada neste artigo, pois nela o filósofo sistematiza o conceito de virtual em

oposição ao de atual, sendo esta obra, inclusive, a inspiração para Lévy em seu trabalho sobre o conceito. Um terceiro bloco é formado pelas obras em que Deleuze escreve sobre outros filósofos, como Hume, Nietzsche, Espinosa, Leibniz, Foucault e Bergson. A obra sobre este último nos será de total importância uma vez que pretendemos entender o agenciamento Bergson-Deleuze em relação ao virtual.

No livro intitulado *Bergsonismo* (2012, p. 12) Deleuze fala das grandes etapas da filosofia bergsoniana, marcadas pelos conceitos de duração, o tempo, memória e impulso vital (ou élan vital). Compreendidas essas etapas, nos perguntamos, qual a relação que elas possuem com o conceito de virtual? Vejamos. Deleuze (2012, p. 116) afirma: "Eis por que o segredo do bergsonismo está sem dúvida em 'Matéria e Memória'; aliás, Bergson nos diz que sua obra consistiu em refletir sobre isto: que tudo não está dado. Que tudo não esteja dado, eis a realidade do tempo". O não dado supõe um movimento que o inventa, cria. O movimento e o dado, nesse caso, não operam por identidade de um no outro. A partir disso, Deleuze chama Bergson para, juntos, criticarem o conceito de possível, pois ele é apenas de decalque, mera projeção do movimento de produção sobre o que se inventa. Já com o virtual, as coisas são diferentes: "o virtual não é a mesma coisa que o possível: a realidade do tempo é finalmente a afirmação de uma virtualidade que se realiza, e para qual realizar-se é inventar" (DELEUZE, 2012, p. 116). Ou seja, o virtual é o amplo campo de onde extraímos as atualizações, pensando essas como invenções produzidas pela diferença, não pela determinação do decalque. É a existência de um campo de forças intensivo que atravessa tudo, de forma difusa, ele é pura diferença a se diferenciar em si mesmo: "ele falta à sua própria identidade" (DELEUZE, 1988, p. 139).

Ao propor a obra de Deleuze e Guattari como uma filosofia do século XXI, Negri (2020, p. 81) faz referência ao trabalho de Éric Alliez, que toma a filosofia de Deleuze como "uma ontologia do virtual". Como já sabemos, o virtual aqui é entendido como algo que possui uma realidade ontológica, revertendo a ideia do virtual como possível. Para isso, segundo Negri, Deleuze busca, em princípio, multiplicar o efeito bergsoniano, sobretudo, da perspectiva de ter a duração enquanto uma multiplicidade virtual. Lembremos que em Bergson a duração é a coexistência virtual em multiplicidade. Para Negri (2020, p. 82), a partir do encontro com Bergson, e depois com Espinosa, Deleuze se coloca o seguinte problema: "como endurecer a virtualidade na sua relação com o real, ou seja, ao conservar a potência da imaginação enquanto arranca de toda fixação categorial, toda função, ou toda ideia de simulacro ou representação?" Vemos que a virtualidade protagoniza a relação com a imaginação e com a criação.

Segundo Éric Alliez (1996, p. 14), a noção do virtual ilumina a questão do novo. E prossegue afirmando que consoante a uma "troca perpétua entre o virtual e o atual" que define o plano de imanência enquanto tal.

> É toda a dimensão bergsoniana da fórmula proposta por Deleuze: 'pluralismo = monismo', que só adquire sentido concebendo-se a multiplicidade como um verdadeiro substantivo, situado aquém da oposição dialética entre o um e o múltiplo, que foi substituída pela diferença entre os dois tipos de multiplicidade: a multiplicidade numérica, material e atual, multiplicidade distinta que implica o espaço como uma de suas condições, devendo também ser explicado a partir dela (Riemann); e a multiplicidade qualitativa que implica a duração enquanto coexistência virtual do um e do múltiplo, *nem* um *nem* múltiplo, *uma* multiplicidade... (ALLIEZ, 1996, p. 21-22, grifos do autor).

Sob a égide do pensamento bergsoniano, Deleuze consolida seu conceito de multiplicidade, que está na base do seu plano de conceitos filosóficos. Uma multiplicidade que supera a oposição entre o um e o múltiplo a partir da concepção do tempo como duração, e esta, como coexistência virtual: "A matéria, enquanto *mens momentanea* da percepção do presente, é plenamente atual, e designa a própria forma constitutiva da atualidade e da presença; por outro lado, a memória é real, mas não atual, portanto, o tipo de realidade que lhe corresponde é a virtualidade" (CRAIA, 2009, p. 115, grifos do autor). Se para Bergson, na matéria tudo é atual, é imagem e percepção referida ao corpo, e a memória é uma multiplicidade virtual, para Deleuze, o problema será praticamente o de uma fusão entre os estados virtuais e atuais.

> De modo que a questão de Deleuze terá sido sempre a de uma imagem material e virtual-atual do Ser-Pensamento, de rizoma e de imanência, com a etologia superior a que ela recorre para seguir os sulcos desconhecidos traçados no mundo-cérebro por toda livre criação de conceitos: novas conexões, novas trilhas, novas sinapses para novas composições que façam, do singular, conceito. (ALLIEZ, 1996, p. 40)

O que para Bergson é uma relação entre pensamento e memória, percepção e afecção, corpo e espírito, para Deleuze a questão está em superar o dualismo no caminho da multiplicidade garantida pela força-potência do virtual, para assim garantir um estado de infinita intensidade da criação. Uma afirmação de Deleuze é emblemática para entender a dimensão que o virtual tem para ambos. Para ele, além de recusar a noção de possível, Bergson "é também aquele que leva ao mais alto ponto a noção de *virtual,* e que funda sobre ela toda uma filosofia da memória e da vida" (DELEUZE, 2012, p. 37, grifo do autor). Na leitura deleuziana, o virtual é a fundação da própria filosofia bergsoniana.

Real e Virtual: de Deleuze a Lévy

É necessário passar pelo Bergsonismo de Deleuze para entender como este é recepcionado por Pierre Lévy, embora Lévy não faça menção à filosofia de Bergson, pois seu ponto de partida é Deleuze. A ideia de virtual é fundamental na filosofia de Deleuze e de Deleuze e Guattari. É um dos seus pilares, como aponta Antonio Negri ao defender que *Mil Platôs* é uma obra política, esta entendida como uma ontologia, que por sua vez, é tida "como intervenção no ser para nele identificar outra forma de virtual, sempre possível" (NEGRI, 2020, p. 43).

Quando nos referimos ao conceito de virtual na obra de Deleuze, o mais comum é fazer referência ao seu artigo "O atual e o virtual" (1998) e é praticamente impossível não citar as frases iniciais do texto: "A filosofia é a teoria das multiplicidades. Toda multiplicidade implica elementos atuais e elementos virtuais. Não há objeto puramente atual. Todo atual rodeia-se de uma névoa de imagens virtuais" (DELEUZE, 1998, p. 121). Mais direto e claro que isso é impossível, ainda mais se tratando de Deleuze. Em poucas palavras define a filosofia pela multiplicidade, que por sua vez, compõe-se por virtuais e atuais. Podemos ir mais além, uma vez que o atual é nossa realidade mais imediata: o que garante a multiplicidade é exatamente o virtual.

> Toda uma pragmática do conceito como ser real, volume absoluto, superfície auto-portadora, cristalização e coalescência, dobra do cérebro sobre si mesmo, *micro-cérebro*..., toda uma 'maquínica' do pensamento será assim mobilizada para fazer o *múltiplo* (pois 'é preciso um método que efetivamente o faça'), *tomar como sujeito o virtual* ('a atualização do virtual é a singularidade") e responder enfim à questão 'o que é a filosofia?' ('a filosofia é a teoria das multiplicidades') — quando chega a velhice, e a hora de falar concretamente, no ponto singular onde o conceito e a criação se reportam um ao outro na grande identidade EXPRESSIONISMO = CONSTRUTIVISMO. (ALLIEZ, 1996, p. 40, grifos dos autores).

Alliez fala da produção filosófica deleuziana como uma filosofia virtual. Deleuze prossegue falando do virtual como uma névoa que envolve o atual. Assim, não há o que seja absolutamente atual, nem o que seja absolutamente virtual. Um é o devir do outro, e o que seria uma fronteira entre um outro, é antes um efeito de *sfumato*. Porém, uma questão: há diferença entre eles?

> Deleuze explica que o virtual não se opõe ao real, pois tanto o virtual quanto o atual são reais. Utilizando-se de uma fórmula de Proust, Deleuze afirma que dos virtuais é necessário dizer que são: 'Reais sem serem atuais, ideais sem serem abstratos, e simbólicos sem serem fictícios' (DELEUZE, 1988, p. 335). E a atualização não é a mera passagem da potência ao ato, pois, no possível tudo já está constituído, faltando-lhe apenas a realização, ou seja, a existência. Como lembra Lévy, 'o possível se realizará sem que nada mude em sua determinação nem em sua natureza' (LÉVY, 2011, p. 15). Assim, sua diferença com o real é meramente lógica (LÉVY, 2011, p. 16). Porém, o virtual existe, ele possui uma plena realidade enquanto virtual (DELEUZE, 1988, p. 335), logo, a diferença entre o virtual e o atual se dá entre duas maneiras de existir ou de ser. Dessa feita, a diferença entre o atual e o virtual é ontológica. (SOUZA, 2017, p. 46).

Há uma diferença ontológica, são "seres" diferentes, mas interdependentes. Vemos aqui superada a definição inicial de virtual, enquanto potência que passa ao ato. Em tal perspectiva o virtual opera no puro devir, garantindo a multiplicidade deste. Atual e virtual, embora sejam intercambiantes em um movimento perpétuo, possuem diferenças de natureza, contudo, ambos constituem o real. Virtual e atual coexistem, cada um no limiar de outro. Deleuze usa o virtual para rasurar as fronteiras entre o que seriam dualismos.

Chegamos agora a Pierre Lévy. Para iniciar, vejamos que ele reforça, sobretudo, a diferenciação entre as três ideias: real, possível e virtual. Inclusive, nos parece que em seu livro *O que é o virtual* (2011), publicado pela primeira vez na década de 1990, Lévy retoma o tema dessa tríade de conceitos para logo em seguida superá-la, pois ali não está seu problema. O autor revisita o tema, sobretudo, a partir da perspectiva deleuziana já tratada aqui, logo nas primeiras páginas. Seu problema é outro: como o atual retorna ao virtual? Lembremos que para ele, o virtual é a outra face do atual e ambos constituem o real. Se a filosofia quase sempre se preocupou em como o virtual passava ao real ou ao atual (casos que vão desde Aristóteles até Henri Bergson e Gilles Deleuze no século XX, entre outros), Lévy propõe o caminho inverso. E por quê? Porque se passar do campo do virtual ao atual é transitar da solução ao problema, o caminho inverso, a virtualização, constitui um novo campo problemático.

> Como afirma Lévy, o possível é um real latente, ele se realiza sem que nada mude em sua natureza, enquanto o virtual ao se atualizar traz uma nova configuração à entidade considerada. O real constitui-se do possível realizado, o atual é o virtual com algo novo, o movimento de atualização implica uma solução que não estava previamente contida no problema, assim, a natureza do virtual é distinta da natureza do atual. Por outro lado, entre o possível e o real só verificamos diferenças de grau. (NUNES, 2016, p. 25).

Ou seja, no movimento de atualização, o virtual se resolve como problema. Nos fala Lévy (2011, p. 16): "o virtual é como o complexo problemático, o nó de tendências ou de forças que acompanha uma situação, um acontecimento, um objeto ou uma entidade qualquer, e que chama um processo de resolução: a atualização." Nessa perspectiva, o atual é a resposta ao virtual. Resolvido isso, Lévy se interessa pela virtualização, ou seja, o movimento inverso da atualização e como ela passa da solução dada (atualização) a outros problemas.

Posto isso, Lévy analisa as virtualizações do corpo, da economia, do texto, e sobretudo, a da inteligência, que parece ser o grande interesse do filósofo, inclusive em outras obras como "Cibercultura" (LÉVY, 2010b) e "As tecnologias da inteligência" (LEVY, 2010a). O grande problema de Lévy ao nosso ver é entender esse caminho inverso, do atual ao virtual: "Não mais o virtual como maneira de ser, mas a virtualização como dinâmica. *A virtualização pode ser definida como o movimento inverso da atualização*" (LÉVY, 2011, p. 17, grifos do autor). Rompendo definitivamente com alguma dicotomia que pudesse ter permanecido até aqui, Lévy coloca a virtualização como um potente vetor de criação da realidade. Isso tem diversas implicações na cultura, no social e na produção das subjetividades humanas. Se o estatuto do virtual em Bergson está ligado, sobretudo, à memória e a duração, Deleuze eleva o conceito ao nível de uma ontologia com existência própria que tem implicação em qualquer relação do pensamento, pois para ele o virtual e o atual, são ambos reais. Já em Lévy interessa pensar a cibercultura, as novas tecnologias da inteligência e mesmo a inteligência coletiva ampliada pela técnica e pelas novas possibilidades da linguagem nos meios digitais.

Esse trajeto do conceito é apenas o início de uma possibilidade de repensarmos o mundo mediado pelas tecnologias digitais, a cultura nômade, a efemeridade da produção das subjetividades, os movimentos de desterritorialização e reterritorialização, o hibridismo etc. Vivemos espaço-tempos mutantes, e seremos nós, uma nova geração de bárbaros-nômades-híbridos-mutantes?

Considerações finais

Pudemos ver como o conceito filosófico de virtual tem uma longa estrada percorrida ao longo dos séculos, da Grécia Antiga até os dias atuais. Entendemos que ele se constitui em uma ontologia, dado o nível de privilégio que ocupa em obras como a de Deleuze e Pierre Lévy. A fonte de Deleuze para pensar o virtual claramente é Bergson, porém, ele transcria o conceito, fazendo-o ressoar e ampliar suas possibilidades, constituindo uma ontologia, como nos fala Negri (2020) e Alliez (1996).

Lévy, por sua vez, atualiza o conceito, acrescentando a ele as tintas das tecnologias digitais, inexistentes nos tempos de Bergson, e seminais nos tempos de Deleuze. E é exatamente isso que nos interessa sobremaneira, a forma como o conceito chega ao século XXI, e como seu uso popular corrente para designar o mundo mediado pelas tecnologias digitais conectadas em rede pela internet se popularizou no sentido que seria algo a se opor ao real. Se essa oposição é superada nos autores aqui trabalhados, como ainda é predominante nos dicionários e no senso comum, a ideia de que o virtual é aquilo que não é real?

O presente artigo é apenas parte de uma problematização maior ainda em desenvolvimento. Se Deleuze nos mostra como o virtual constitui uma ontologia, pois ao se atualizar, ele é uma espécie de garantia da multiplicidade e da diferença, Lévy nos mostra a implicação que as diferentes virtualizações têm nas mais diversas dimensões da nossa existência. Deleuze se preocupa como o virtual se atualiza, Lévy, como o atual se virtualiza. A partir deles, queremos entender como essa via de mão dupla deixa de existir com a chegada em massa da conectividade e das tecnologias digitais, constituindo um campo de forças em que o virtual e o atual passam a ocupar, de certa forma, o mesmo espaço.

Referências

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Tradução: Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Mestre Jou, 1962.

ALLIEZ, Éric. *Deleuze filosofia virtual*. Tradução: Heloisa B.S. Rocha. São Paulo: Editora 34, 1996.

BERGSON, Henri. *o pensamento e o movente:* ensaios e conferências. Tradução: Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *Matéria e Memória:* Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

CRAIA, Eladio. O Virtual: destino da ontologia de Gilles Deleuze. *Revista de Filosofia: Aurora*, Curitiba, v. 21, n. 28, p. 107-123, jan./jun. 2009.

DELEUZE, Gilles. Diferença e repetição. Tradução: Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. O atual e o virtual. In: DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Dialogues*. Tradução: Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Escuta, p. 121-124, 1998.

_____. *Lógica do sentido*. Tradução: Luiz Orlandi e Roberto Machado. São Paulo: Perspectiva, 2011.

_____. *Bergsonismo*. Tradução: Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2012.

_____. *Dois regimes de loucos*. Tradução: Guilherme Ivo. São Paulo: Editora 34, 2016.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs:* capitalismo e esquizofrenia. v. 1. Tradução: Aurélio Guerra Neto e Celia Pinto Costa. São Paulo: Editora 34, 1995a.

_____. *Mil Platôs:* capitalismo e esquizofrenia. v. 2. Tradução: Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Editora 34, 1995b.

_____. *Mil Platôs:* capitalismo e esquizofrenia. v. 3. Tradução: Aurélio G. Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 1996.

_____.*Mil Platôs:* capitalismo e esquizofrenia. v. 4. Tradução: Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 1997a.

_____. *Mil Platôs:* capitalismo e esquizofrenia. v. 5. Tradução: Peter Pál Pelbart e Janice Calaf. São Paulo: Editora 34, 1997b.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*: uma arqueologia das ciências humanas. 9. ed. Tradução: Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

FUCHS, Francisco Traverso. *A noção de virtualidade em Bergson*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Programa de Pós-graduação em Filosofia, Universidade Federal do Rio de Janeiro-UFRJ, 1996.

LAPOUJADE, David. *As existências mínimas*. Tradução: Hortencia Santos Lencastra. São Paulo: Editora N-1, 2017.

LÉVY, Pierre. *As tecnologias da inteligência*. Tradução: Carlos Irineu da Costa. São Paulo: Editora 34, 2010a.

_____. *Cibercultura*. Tradução: Carlos Irineu da Costa. São Paulo: Editora 34, 2010b.

_____. *O que é o virtual?* Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Editora 34,2011.

NEGRI, Antonio. *Deleuze & Guattari:* uma filosofia para o século XXI. Tradução: Jefferson Viel. São Paulo: Editora Filosófica Politeia, 2019.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. Tradução: Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Ed. L&PM, 2014.

NUNES, Daniel Salgado Galvão. *Cibercultura e ciberespaço:* as relações sociais nos jogos online como extensão do homem social e político / Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-graduação em Filosofia, Universidade Federal de Uberlândia, 2016.

PELBART, Peter Pál. *Ensaios do assombro*. São Paulo: Ed. N-1, 2019.

ROLNIK, Suely. *A dama de negro*. 1995. Disponível em: pucsp.br/nucleodesubjetividade/Textos/SUELY/damanegro.pdf. Acesso em: 26 jun. 2021.

SOUZA, Alisson Ramos de. *Deleuze e o corpo:* por uma crítica da consciência. Porto Alegre: Editora Fi, 2017.

COLAPIETRO, Vincent; NÖTH, Winfried; CESTARI, Guilherme H. de O. NETO BITTENCOURT, Levy Henrique. Why sentiments can be logical. *TECCOGS* – Revista Digital de Tecnologias Cognitivas, n. 24, jul./dez. 2021, p. 221-239.

Recebido em: 13 jul. 2021
Aprovado em: 05 ago. 2021

dx.doi.org/10.23925/1984-3585.2021i24p215-239

Lincensed under CC BY 4.0

Why sentiments can be logical[1]

Reflections by Vincent Colapietro[2]

in dialogue with Winfried Nöth[3]

edited by Guilherme Henrique de Oliveira Cestari[4] and Levy Henrique Bittencourt Neto[5]

W.N.: Today we are having our fourth and last encounter with the philosopher and Peirce scholar Vincent Colapietro in a series of dialogues on cognitive semiotics. The first was our "Dialogue on cognitive semiotics: Minds and machines" (TECCOGS 21). The second was on the question "What is the semiotic self?" (TECCOGS 22) and the third on "How can we change habits?" (TECCOGS 23). This time, we want to discuss whether or why sentiments may be logical.

"Logical Emotions" sounds like a contradiction in terms, a *contradictio in adjecto*. When we address this topic, we continue our first dialogue of this series, which was on cognition in general. For many scholars, emotion and rationality are separate. We are so used to thinking that logic admits no feeling, but Charles Sanders Peirce had some not so well-known ideas on how both are intimately connected. Peirce had a cognitive theory of emotion, which means that feeling and cognition are not be separated *a priori*. Of course, we know that the elaboration of a logical argument can bring about a feeling of satisfaction when we finally succeed in coming to a conclusion or a feeling of frustration in case we fail, but the details are still enigmatic. This is why we are awaiting, with feelings of curiosity, what professor Colapietro has to say about the logic of sentiments.

---

1 The dialogue took place online on the channel @TIDDigitalyoutube.com/watch?v=sPi-jMys2qYg, on September 25, 2020.

2 University of Rhode Island, Department of Philosophy, Kingston, RI, USA. ORCID: orcid.org/0000-0002-8411-9601.

3 Professor of the Postgraduate Program in Technologies of Intelligence and Digital Design (TIDD) at Catholic University of São Paulo (PUC-SP). ORCID: orcid.org/0000-0002-2518-9773. CV Lattes: lattes.cnpq.br/7221866306191176. E-mail: wnoth@pucsp.br.

4 PhD – TIDD (PUC-SP). ORCID: orcid.org/0000-0002-8411-9601. CV Lattes: lattes.cnpq.br/7987513983124155. E-mail: ghocestari@pucsp.br.

5 PhD – TIDD (PUC-SP). CV Lattes: lattes.cnpq.br/9788577794623417. E-mail: nikolai.streisky@gmail.com.

V.C.: Thank you, Winfried! Our question is, why sentiments can be logical. There is a way in which ultimately I will try to make this clear, but there is also a way in which we might turn the question around and ask, "Must logic be sentimental?" "Must logic itself be rooted in sentiment?" So, we can play with the question, but I think the formulation "Can sentiments be logical?" is a good one. Nevertheless, there are other questions very closely connected to our vocal concern which we might profitably pose.

Let me take a step back and pick up a thread of what you said. It is clearly the case that emotions are connected with physiological reactions. They are certainly psychological phenomena. However, from a Peircean perspective, physiological and psychological characterizations of emotion are not altogether sufficient. Yes, for a full account of human emotions, we would have to account for their physiological and psychological aspects. However, if we stop there, we have not yet given a semiotic account of emotion. Thus, we would have fallen crucially short of giving an adequate account of the issue. So, nothing short of a theory that is both emphatically cognitivist and formally semiotic would prove to be adequate. In part, this means that the theory of emotions needs to be spelled out in semiotic terms and, in my judgment, unmistakably Peircean terms. Emotions are in some manner and measure cognitive, while cognition is inherently semiotic. What I have to say on this occasion is an elaboration of this twofold thesis.

This brings us directly to our point. In the theory of emotions, the kind of theory Peirce is articulating and defending, is today called a "cognitive" or "cognitivist" theory,[6] so whatever an emotion is, it is not purely or simply a reaction at a physiological level. Whatever an emotion is, it is also not simply a phenomenon from a psychological perspective. An emotion is a cognition, among other things.[7] What this means is principally that emotion is a judgment, for the most part conjectural judgments, hence the result of abductive inferences, thought for the most part unconscious abductions). It is in its initial manifestation not a verbalized judgment, but rather a somatically felt and – to some extent – bodi-

6 In Anglophone philosophy, there is no more prominent and forceful defender of this position than Martha Nussbaum. See especially her *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003) and the earlier book, *The Therapy of Desire* (Princeton: Princeton University Press, 1994).

7 Cf., e.g., Peirce, "A Guess at the Riddle" (c.1890): "Pleasure and pain can only be recognized as such in a judgment; they are general predicates which are attached to feelings rather than true feelings. [...] Every emotion, every burst of passion, every exercise of will, is like cognition", CP 1.376. – Peirce, Charles Sanders. 1931-58. *Collected Papers*, vols. 1-6, ed. Hartshorne, Charles & Paul Weiss, vols. 7-8, ed. Burks, Arthur W. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press (quoted as CP, followed by volume and paragraph number).

ly-articulated judgment. The body itself is a medium of articulation. Our spontaneous expressions and gestures are indicative of this feature of the body. Fear *is*, for example, a series of physiological reactions, but it is simultaneously a sequence of "logical" interpretants in which experientially encountered objects are disclosed or mispresented.

Let me go slowly and carefully. The body, apart from language, is making judgments that may or may not lend themselves to linguistic articulation. There is no dualism here. It is not as if there were a somatic judgment and its linguistic formulation, the somatic and linguistic expressions being utterly incommensurable. An emotion is unified; it is a continuum. It is, moreover, a cognition by its very nature, and it is a judgment. In certain respects, our emotions are conjectural judgments since an emotion might also be an erroneous hypothesis. To take a very simple example: fear. Two factors must be made very explicit. First, there is the hypothetical character of human emotions, either of all or of most of them. A judgment, in the form of a hypothesis, also involves a predication: emotions are implicitly, in effect, predications. I am in effect (though not consciously) saying something of something when I am simply feeling something such as fear or anger. It is a predication, from the Latin, which means "to say of" – to repeat, I am saying something. I am not ordinarily or necessarily verbalizing the feeling. I am, in effect, saying something of something when I am feeling fear: what I am by implication saying of this object or event is that it is imminently injurious. My feeling embodies a conjecture: I am in the presence of something that can injure me (whether or not this is so remains to be determined – as a cognition, an emotion is not self-authenticating or self-justifying, for it might be erroneous). So, my very feeling is a judgment about being in the proximity of something imminently injurious or harmful, but that judgment might be wrong. Peirce's cognitivism is inseparably linked to his fallibilism (in identifying an emotion as cognitive, he is also identifying it as fallible). Take my judgment that predicates a danger of being attacked by a wild beast, when a lion walks into my room or the one of an accident when the car is traveling at excessive speed along the roads. My fear might be unjustified so that my predication may turn out to be a mere hypothesis. But, then it might also be warranted (what I feel to pose a danger might turn out actually to be dangerous).

The second and crucial point of clarification is the one of the unsettled terminology. "Passions", "feelings", "emotions", "sentiments" – and there are other words in the vocabulary of human affection, including

"affection" or "affects". As someone devoted to the ethics of terminology,[8] Peirce tended to use these words in a careful principled manner. However, he wrote a great deal and did not always use these terms in as careful a manner as we might like or as he might have aspired to. Not all of these words are necessarily synonyms – and, in fact, for the most part, they are not: "feeling", "emotion", "passion", "sentiment", "affection", and "affect" are not interchangeable. The ethics of terminology enjoins us to draw careful distinctions even among closely allied words. Let us focus upon three for the moment, "feeling", "emotion", and "sentiment".

"Feeling" is the phenomenon in which firstness is predominant. Feeling is ineffable. It is the most elusive notion of all, a term pointing to the most ephemeral of all dimensions of our affective life. When we get to emotions, we are getting to something much more readily identifiable, and when we get to sentiments, we are getting to something that is like emotion in being identifiable, in part because it is replicable, able to be replicated or repeated. You do not feel anger on one occasion. You feel anger on a multiplicity of occasions. However differently textured and differently colored your anger may be in a given context or situation, there is a commonality to all situations of anger so that using the same word to designate this emotion makes perfect sense. Sentiment has that, too. Feelings are much more difficult to pin down. Emotions are judgments, and many of them tend to be episodic. You feel anger upon an occasion. It is an episode. Now, it is the true that some people are angry by disposition. Choleric persons have anger simply as a defining characteristic of their personality, but when we think about the emotion of anger, we consider something, for the most part, which is episodic rather than dispositional.

Let me stop here and make a bibliographical point or two before I pick up what the issue of sentiment. The bibliographical point begins with David Savan.[9] Anybody who wants to do work on Peirce's theory of emotions needs to start with the essay written for a conference in Amsterdam in 1976. Savan's paper, "Peirce's semiotic theory of emotion", is certainly not the last word, but it is the first word or one of the first words, and to do work on Peirce's theory of emotions, one can do no better than beginning with this contribution to the Proceedings of the *C. S. Peirce Bicentennial International Congress*.

---

8 "The Ethics of Terminology" is the title of a Peirce paper of 1903; CP 2.219-226.

9 David Savan. 1981. Peirce's semiotic theory of emotions. In Kenneth L. Ketner, Joseph M. Ransdell, Carolyn Eisele, Max H. Fisch, Charles S. Hardwick (eds.), *Proceedings of the C. S. Peirce Bicentennial International Congress*, 319–333. Lubbock, TX: Texas Tech University. – Online: ttu-ir.tdl.org/bitstream/handle/2346/72487/ttu_icasal_000210.pdf?sequence=1&isAllowed=y.

Look at Peirce's semiotic theory of emotion. You, Lucia Santaella, and, in fact, I, have very Peircean papers in a forthcoming book,[10] developing further what David Savan wrote 45 years ago. Furthermore, Thomas Lloyd Short has a wonderful piece on perception and sentiment.[11] Otherwise, there is not a vast secondary literature.[12]

Now let me pick up the thread that I interrupted to give that brief bibliographical note. Whereas the emotions tend to be episodic, though some of them are dispositional, the sentiments are – and I am using David's wonderful characterization of the sentiments – enduring, stable, and settled habits of feeling. Whereas most of the most characteristic emotions tend to be episodic and, therefore, transient – they come and go –, the sentiments tend to be stable characteristics, enduring traits of the semiotic self. For example, love, understood as a sentiment, is not a momentary feeling. As a sentiment, love is a more or less enduring or settled disposition to react in certain ways in certain contexts, which expresses itself on any number of occasions. It is a disposition to respond in certain ways, but the range of responses is wide, and, moreover, the very forms of response are extremely variable. We all know how love expresses itself concretely. In a specific situation, it might be very different from how it expresses itself in the same person to and up to that same person in another situation. Love as a sentiment, hope as a sentiment, and faith as a sentiment – which are most focal to Peirce's concern – are the ones that Peirce identifies as crucially linked to rationality.

---

10 *In Exploring the Translatability of Emotions: Cross-cultural and Transdisciplinary Encounters*, Susan Petrilli & Meng Ji. Cham: Palgrave MacMillan, 2021.

11 Thomas L. Short. Robin on Perception and Sentiment in Peirce. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, v. 38, n. 1-2 (2002), p. 267–282.

12 Further studies, in chronological order, are:
Thomas A. Short. David Savan's Peirce Studies. *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 22(2) (1986). 89-124.
Christopher Hookway. Sentiment and self-control. In: Jacqueline Bruning & Paul Forster (eds.). *The Rule of Reason*, 201–222. Toronto: Toronto University Press, 1997.
Robert J. Beeson. *Peirce on the Passions:* The role of instinct, emotion, and sentiment in inquiry and action. PhD dissertation, University of South Florida, 2008. Graduate theses and dissertations. scholarcommons.usf.edu/etc/134 (accessed February 2018).
In Portuguese, see also: Lauro Frederico Barbosa da Silveira; Jorge de Barros Pires. A concepção de emoção, segundo Peirce. In Etorre Bresciano Filho et al. (eds.). Auto-organização: Estudos interdisciplinares 5. Campinas: UNICAMP (= Coleção CLE UNICAMP 66), 2014. P. 229-262. Transl. The conception of emotion according to Peirce. academia.edu/29937343/ (accessed February 2018).

Peirce's understanding of rationality and of even logic in his revised sense turn out to encompass faith, hope, and love – love principally understood as *agapé*, the Greek word for a certain kind of love. To be sure, there are also erotic dimensions to many human attachments, and there are in addition dimensions of *philia* or friendship, to be sure. There is a sense in which dimensions of all three Greek words, *philia* (friendship), *eros* (erotic love), and *agape*, are intricately intertwined in the Peircean understanding of the sentiment of love.[13] Sentiments, in general, are stable and enduring dispositions to feel. In their feelings to act and imagine in certain ways under certain circumstances, lovers are especially attuned to what might be called *kairos*, the Greek word for the opportune moment. *Chronos* is one Greek word for time and *kairos* is another. The skillful musician has a sense of timing, the gifted athlete also has a sense of timing, the attentive friend and the lover have their appropriate sense of timing. Parents or teachers, if they are effective as such, have their sense of timing. You know when to back off your child and give your child space. You say, "Now is not the time", or you have the rather keen sense to say, "Now is the time, I need to go and comfort this child".

There is the ineluctably future-driven series of chronological time; however the temporal continuum is divided (seconds, minutes, hours, days, years, and far beyond). However, there are also those opportune moments, those timely occasions, when some actions are especially appropriate. There is, in brief, a sense of timing, not just time in the sense of chronos. Your very close friend loses a spouse or a parent. You do not wait a year to write a condolence. If so, your *kairotic* sense is really screwed up. You try to communicate your sadness for their loss in a prompt way, your *kairotic* sense – your sense of what is the best moment, the best time, the opportune time to communicate your sadness for the loss – prompts you to express your sympathy sooner rather than later.

These sentiments, in particular, faith, hope, and love, are either constitutive of rationality or very close to being constitutive of rationality. Being rational in the Peircean sense is not being simply or even perhaps primarily logical. Rationality is far more than logicality for Peirce, but why logical, and in which respect? The logical person is the one animated by the three logical sentiments, the sentiments of faith, hope, and love.[14] You are not truly logical in Peirce's judgment unless you are animated by these sentiments. There is a sense in which these are constitutive of reason according to Peirce. You have to identify with the infinite open-ended

13 See in particular Peirce's paper "Evolutionary Love" of 1891; CP 6.287-288.

14 "Three logical sentiments" is the title of a subchapter of Peirce's paper "The Doctrine of Chances" of 1878; CP 2.652-655. See also note 10.

community of inquirers, and that identification with the community of inquirers has to entail practically your willingness to sacrifice for that community, even though you will not be here to see what your contribution to that community has been. Peirce wrote, "The inquirer more or less vaguely identifies himself in sentiment with a Community of which he is a member, and which includes, for example, besides his momentary self, his self of ten years hence."[15] The argument is fundamentally important in his philosophy. We identify in sentiment with a community, indeed, some finite historical community. However, it is a finite historical community only because it is a representation or a segment of an infinite ongoing process. In a sense, – and this may be very dangerous to say – this is a trans-historical community. Of course, it is a community in time and in history, but it transcends its particular moment in time in its particular period in history. It is my thoroughgoing identification in sentiment with the infinite community, expressed in a willingness to sacrifice myself for what I can never see.

Here, the sentiment of faith comes in. This sentiment supplements knowledge. It can also encourage the search for discovery. If I know X, faith regarding X is superfluous. If there is some deficiency in my knowledge, faith however might be helpful. As Peirce understands it, I have faith in things unseen. He is drawing heavily upon Paul, the Apostle,[16] that is, upon Christian scripture, and upon some of the basic meanings of these sentiments, as they are articulated in the biblical tradition and in the religious writers on its tradition. Faith concerns things unseen. It is closely connected with courage. If I have faith, I have courage to stand by my beliefs, even though I cannot see. You and I are not going to see what contributions, if any – you, Winfried, or I have made, we have made to the community of inquirers. Our historical *locus* is such that we are not in the position to see, so we have to be animated by faith, which means being animated by courage, to go on and persevere, and that connects with hope. Our commitment to the boundless community of self-critical inquiries rests, in part upon our faith in things unseen, in part on our hope for a future beyond our imagining, and in part a love for the growth of this community.

---

15 Review of Josiah Royce's book *The World and the Individual* in *The Nation* in 1900, CP 8.101.

16 In his "The Doctrine of Chances" (see note 8), Peirce wrote, "It may seem strange that I should put forward three sentiments, namely, interest in an indefinite community, recognition of the possibility of this interest being made supreme, and hope in the unlimited continuance of intellectual activity, as indispensable requirements of logic. [...] It interests me to notice that these three sentiments seem to be pretty much the same as that famous trio of Charity, Faith, and Hope, which, in the estimation of St. Paul, are the finest and greatest of spiritual gifts", CP 2.655.

The sentiment of hope deserves our attention. Despair, Peirce rather pointedly says, is suicide[17] – and he spoke as a person who was on more than one occasion on the brink of despair[18] – he felt existential despair of a profound order more than once in his life to the point of contemplating suicide – so when he asserts, Despair is suicide," that utterance carries great weight and substance. But his main focus is *heuristic* despair. If I, as an inquirer, think that it is hopeless to go on inquiring, then I have virtually killed off the inquiry, I have at the very least, annihilated myself as an inquirer. So, hope alone is rational for the inquirer.[19] If I lose my keys in despair of ever finding them, I will not find them. My despair guarantees that I cannot, to take a very trivial example. As an individual,[20] I must recognize this profound identification with the infinite community to the point of being willing to sacrifice my life, my time, my devotion to the realization of that community in whatever imperfect, valuable way I can do.

I will stop, but let me summarize. Emotions are, in Peirce's vocabulary, different from sentiments. Whereas emotions tend to be episodic, sentiments are enduring and stable characteristics of the semiotic self. The three sentiments on which Peirce focuses in connection with rationality and logic are faith, hope, and love. These sentiments are either constitutive of reason or very close to being so. That is what I wanted to say at the outset. I hope it gave you some points of entry and some places for interrogation.

W.N.: Certainly not only one, but many. Consider the example of the despair that some students feel in front of their blank page, when they cannot express their ideas and develop a coherent argument. Is it not another example of how emotion may exert a negative influence on scientific inquiry, a case where emotion "blocks the road of inquiry"?[21]

---

17 For example, "Despair is insanity. [...] We must therefore be guided by the rule of hope. ("A Guess at the Riddle", c. 1890; CP 1.405).

18 For Peirce's biography, see Joseph Brent. *Charles Sanders Peirce*: a Life. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1998. However, the book need to be read with a critical eye since "it fails to connect Peirce's life with his work and irresponsibly ascribes to Peirce personal and mental problems for which there is little or no evidence", as Cornelis de Waal (*Peirce:* A Guide for the Perplexed. London: Bloomsbury, 2013, p. 165) observes.

19 "It is a Postulate, – a hope, – of science and of all sound reasoning that any given fact to which our attention may be directed shall turn out to be intelligible. [...] It would be [...] monstrous for an inquirer to despair of the comprehensibility of his problem" ("Telepathy and Perception", 1903; CP 7.601).

20 "An individual soul with its petty agitations and calamities is a zero except as filling its infinitesimal place, and accepting his little futility as his entire treasure" ("A Neglected Argument for the Reality of God", 1908; CP 6.479).

21 "Do not block the way of inquiry" was Peirce's "first rule of reason", as formulated in his unpaginated ms "F. R. L.," c. 1899; CP 1.135.

V.C.: Let me back up and say that there is an extremely wide array of human sentiments. In several places, Peirce implies as much. So, I am focusing very narrowly on what Peirce identifies as the "logical sentiments" (the very expression would be an oxymoron in the ears of positivists and others who are committed to a dualism between reason and emotion). As important as these sentiments are, they are only a very small part of a very large spectrum of human affects. I should have been clearer on this point. Your question is a very important one, partly because it gives me an opportunity to clarify what I have said. There is an extremely wide array[22] and not all the sentiments are necessarily beneficial to the person who is animated by or possesses them. One might have the sentiment of worthlessness, which is closely connected to what you were talking about in reference to the despair in which a student can look at the blank page without the confidence to carry out the project, keeping on saying, "I cannot do this", plagued by self-doubts and crippled by a lack of self-worth. There is an enduring disposition to judge oneself not good enough or, even worse, worthless, and this is where it borders on the therapeutic, right? It seems to me that any humane form of therapy involves trying to identify those crippling sentiments, those self-destructive, self-nullifying, and self-stultifying sentiments. There is an extremely wide range of human sentiments. They all need to be brought into play and into the focus of critical consideration. Some of them are really quite destructive. Therefore, to be animated by such self-nullifying sentiments is to be complicit in one's own process of self-annihilation or self-limitation.[23] That is why re-narration is, in the context of therapy, how you come by that sentiment. You try to get the person in therapy to re-narrate their lives, not to tell themselves stories that keep on reinforcing their sentiment of worthlessness.

---

22 Among the diverse phenomena, which Peirce discusses as involving "sentiments" besides the process of discovering the truth through research, are poetry, religion, and the experience of music. Three quotes to exemplify each of them are:
"Poetry is one sort of generalization of sentiment [...]. The complete regeneration of sentiment is religion, which is poetry, but poetry completed" ("On Detached Ideas in General and on Vitally Important Topics," 1898; CP 1.676).
"And what is religion? In each individual it is a sort of sentiment, or obscure perception, a deep recognition of a something in the circumambient" ("The Marriage of Religion and Science", 1893; CP 6.429).
"Such is [...] the sentiment excited by a piece of music considered as representing what the composer intended" (Letter to Lady Welby, Oct 12, 1904; CP 8.335).
– "The scientific man is deeply impressed with the majesty of truth. [...] From that sentiment springs his ardent desire to further the discovery of truth" ("Review of 'Pearson's Grammar of Science'", 1891; CP 8.136, note).

23 Closely related to such sentiments there are what Sianne Ngai and indeed others have identified as "ugly feelings" (e.g., envy, irritation, anxiety, disgust, and paranoia). See her *Ugly Feelings* (Cambridge: Harvard University Press, 2005).

There is a still wider range of sentiments: benevolence, sympathy, empathy, antipathy, viciousness, etc. For any minimally adequate account of sentiments, we would have to consider this wider array and leave open the possibility that there is always something important left out of our account. Human sentiments are that wide and various. My very narrow focus on the logical sentiments was not intended to preclude or to erase these other very important and legitimate instances of sentiment. Thank you for the question!

W.N.: Your answer has clarified very well what sentiments are in Peirce's philosophy of logical sentiments, thank you, but may we also hear a bit more about the attribute "logical" in the title of this theory? We all know, but perhaps you can underline this once more, that Peirce's understanding of logic is not the understanding of positivist formal logic. Peirce has a much broader conception of logic, but if you reduce logic to its narrowest formal sense, does anything remain from the Peircean perspective according to which the search for truth involves sentiments? In other words, if you reduce the meaning of logic to its narrowest sense, do you not arrive at a point where logical analysis is deprived of sentiment?

V.C.: Well, it seems to me that if one takes logic to be a purely formal, empty set of symbols that really are used as calculi, then it is devoid of feeling. However, even in the purely formal sense, logic is never purely formal. It is somewhat akin to mathematics. The mathematicians are going to say, "What an ugly proof that is!", and they will look for the more "elegant" proof. There is a deeply felt sense of symmetry, elegance, and beauty that is always implicitly guiding the mathematical and the logical mind. In several places, Peirce compares this to a sense of musicality.[24] Yes, we can put the notes down on the page. Yes, we can formalize it, but when the logician or the mathematician is especially trying to craft a new notation – existential graphs,[25] for example –,–or when they are simply using symbolic notation already crafted, though perhaps in a novel way, there has to be depth to their feeling for the mode of symbolization. Just as a musician brings a nuanced, subtle, and variable feeling for the medium of articulation, so too, the logician and the mathematician bring to the task of either the crafting of a novel notation or simply the use of some established notation such a feel for their distinctive medium.

24 "Powers of reasoning in any but the most rudimentary way are a somewhat uncommon gift, about as uncommon as a talent for music" ("First Lecture, "On Detached Ideas in General and on Vitally Important Topics", 1898; CP 1.657).

25 See Don D. Roberts. *The Existential Graphs of Charles S. Peirce*. The Hague: Mouton, 1973.

In short, they have to have a *feel* for the medium of reasoning.[26] Not even formal logic is a purely formal, emotionless activity. Inconsistency and just playing a crudely constructed proof hurts the sensibility of the logician or the mathematician. They have a visceral reaction, expressive of an emotional reaction to just how ugly that proof is: "This can be done much more much more beautifully – look..." – and then they produce an elegant proof. The elegance or beauty of the proof is felt by them to be part of its power, even part of its rational compulsion.

W.N.: We have now reached the point where we should open the floor for further questions. Here is the first. Lucia Santaella asks, "Peirce said that feeling is a rudimentary predicate.[27] You mentioned that. Could you elaborate?"

V.C.: Right, thank you. This is a very important question, but once again, it is an extremely difficult question. Let me dwell a little bit on the terminological difficulties here. Sometimes, Peirce will say we will identify consciousness and feeling.[28] Then he will go on to say that consciousness needs to be understood in at least a threefold sense,[29] of which only the first, the firstness of consciousness, is identifiable with feeling. Thus, we need to disambiguate at least two words – *feeling* and *consciousness*. In one, sharply delineated sense, consciousness is identifiable with feeling; in a wider or more inclusive sense, however, it encompasses secondness

26 "Mathematics is," Jacob Bronowski suggests in *Science and Human Values* (NY: Harper & Row, 1965), "in the first place a language in which we discuss parts of the real [or physical] world which can be described by numbers or by similar relations of order. But with the workaday business of translating the facts into this language there naturally goes, in those who are good at it, a pleasure in the activity itself. They find the language richer than its bare contents [or even what this mode of symbolization can convey about facts]; what comes to be translated comes to mean less to them than the logic and the style of saying it; and from these overtones comes language as a literature [a mode of articulation] in its own right. Mathematics in this sense, pure mathematics, is a form of poetry. ... This element of poetry, the delight in exploring the medium for its own sake, is an essential ingredient in the creative process" (pp. 21-22, note #4), a process as evident in mathematics and science as in poetry and music.

27 "There is no feeling which is not also a representation, a predicate of something determined logically by the feelings which precede it" ("Some Consequences of Four Incapacities", 1868; CP 5.292).

28 For example: "By a feeling, I mean an instance of that kind of consciousness which involves no analysis, comparison or any process whatsoever, nor consists in whole or in part of any act by which one stretch of consciousness is distinguished from another, which has its own positive quality which consists in nothing else, and which is of itself all that it is" ("Phaneroscopy", ms. Jan. 1907; CP 1.306).

29 "It seems, then, that the true categories of consciousness are: first, feeling, the consciousness which can be included with an instant of time, passive consciousness of quality, without recognition or analysis; second, consciousness of an interruption into the field of consciousness, sense of resistance, of an external fact, of another something; third, synthetic consciousness, binding time together, sense of learning, thought" ("A Guess at the Riddle", c.1890; CP 1.377).

and thirdness as well as firstness. For consciousness is also a phenomenon in which secondness in the way of perception and exertion are central and definitive;[30] and then all of the various forms of consciousness in which mediation, learning, habit change, reasoning. If we back up and think about feeling, to be conscious is to feel, and consciousness in itself is feeling, but consciousness has evolved in us in such a way that it is more than simply feeling. What happens is, for reasons that might have to do with my innate or instinctual constitution, or which might have to do with my learning, I attribute feeling to objects and events; which is to say, I predicate. My feeling is a prompt to predicate something of something else.

"This knife sticking into my side is painful!" – I take the predicate of pain and attribute it to the object "knife", the knife as the cause of the pain. I have a feeling. It is something in itself,[31] but I predicate the feeling of something, so I say I am – this is just hypothetical – feeling nauseous and I predicate that off, I say it off, something I ate. Feeling in itself, in its firstness, exists, it simply is, but then we ordinarily attribute our feelings to objects and events. To say we attribute them to objects and events is to say we predicate them of something. There is always this strong impulse to rush beyond the firstness of feelings and to predicate them. This has greatly to do with biological evolution, if we were lost in the dreams generated by the feelings of firstness, we will be exposed to countless dangers, and we would not ascertain what phenomena could or could not harm us. So, we predicate them, and this is tremendous for survival and other kinds of value.

W.N.: Indeed, the predicative interpretation of an emotion makes it a cognitive theory. A cognition gives rise to a feeling, and when we have that feeling the cognition is believed to be its cause. This view of cognition is still today the characteristic of a major trend in the study of emotion, but it is also very common to hear that feeling and cognition are two different things that should neither be confounded nor mixed.

---

30 "The waking state is a consciousness of reaction; and as the consciousness itself is two-sided, so it has also two varieties; namely, action [...], and perception. [...] The idea of other, of not, becomes a very pivot of thought. "Lowell Lecture III", 3d Draught, 1903; CP 1.324).

31 Concerning feeling in its suchness, Peirce writes, "So far as the sensation is a mere feeling of a particular sort, it is determined only by an inexplicable, occult power; and so far, it is not a representation, but only the material quality of a representation. For just as in reasoning from definition to definitum, it is indifferent to the logician how the defined word shall sound, or how many letters it shall contain, so in the case of this constitutional word, it is not determined by an inward law how it shall feel in itself. A feeling, therefore, as a feeling, is merely the material quality of a mental sign" ("Some Consequences and Four Incapacities", 1868; CP 5.291).

V.C.: Right, I realize that there is no universal or even altogether broad consensus within the community of inquirers devoted to the understanding of emotions. On the other hand, I have never seen a good argument to demonstrate that emotions are not, to some degree, cognitive. I think that the anticognitivists and the noncognitivists among the theorists of emotion are arguing against a straw man.

W.N.: I believe there is also some element of dualism in such positions. Dualists like to oppose emotion and logic.

V.C.: Right, surely the legacy of René Descartes is, after all this time, still alive and living in any number of corners of the intellectual and the cultural world. The various mind-body dualisms still haunt us to this day. In some cases, the anti-cognitivists also suppose that Peirce and other cognitivists are denying something (e.g., in claiming emotions are cognitive, they are denying that they are physiological or psychological) although they are not. Nobody can deny that emotions also involve physiological processes. Yes, emotions are also psychological, but they are more than that, and here is where Peirce is so important. He is an anti-reductionist. This is as evident in his account of emotions as it is elsewhere in his philosophy. Without trying to reduce emotion to semiosis (he is not endeavoring to show emotion is nothing but semiosis), he is rather trying simply to say that there is an irreducible semiotic dimension to human emotion. He is accordingly not denying physiology and psychology. He is simply adding to it by emphasizing the semiotic component.

W.N.: Well, this is certainly the point to ask for more questions. Ricardo Gazoni is asking, "Savan, in the text you mentioned, views an emotion as a sign. Do you agree? And, if so, could you give an example of such a sign. What is its representamen, its object, and its interpretant?"

V.C.: Thank you, Ricardo. This is a very good question. So the emotion itself is a sign, what the sign does is to generate interpretants. It does not ordinarily generate simply a single interpretant, but much rather a whole series of them. Very frequently, it generates an open-ended series of interpretants. What generates a sign, and what does the sign itself generate? If I answer that question, then I answer Ricardo's very good question.

Take, for example, a lion walking into my room. It generates the feeling of intense fear. The lion as perceived is the object of the emotion, the intense feeling is the initial sign generated by that perceived object. Felt fear mediates between the object and a series of interpretants. It is generated by an object and generative of a series of interpretants. You are not going to sit there and let the lion devour you, are you? One of

the things the emotional sign of fear is going to generate is an energetic interpretant. You are either going to sit perfectly still and hope the lion doesn't see or smell you; or you are going to try to move in such a fashion that you will escape the danger. The other thing the fear might do is to generate any number of reflections upon possible strategies. So, the sign, the feeling sign of fear, generates logical interpretants in the way of strategies to evade this animal that could cause your death.

So the object is the lion, the sign (the feeling generated upon perception of this object) is the initial factor generated by the object, and the sign is both generated and generative. It is generated by the object, and it is generative of interpretants. In the latter case, the feeling sign would obviously generate feelings, emotional interpretants, obviously energetic interpretants, and, quite possibly, logical interpretants. I hope that answered the question.

W.N.: While you were speaking, another thought crossed my mind. I was thinking about the difficulty of distinguishing between some emotions as signs and as interpretants. What is laughter, for example? Is it the sign of the emotion of happiness, or an interpretant of this emotion? Or is it perhaps both at the same time? However, if so, would it not be, so to speak, a tautology to consider the sign of happiness its own interpretant? Paul Ekman, for instance, believes there are five basic emotions that you can read from a face, fear, anger, sadness, disgust, and enjoyment.[32] Are these facial expressions the signs of emotions or their interpretants?

V.C.: Right, thank you. I like that question. The problem of tautology arises at the level of language, right? When we are talking about laughter and then we describe laughter in terms of joy, happiness, or whatever, that seems to me to be at the level of the meaning of the word. We are not saying very much, although it might not be purely tautological, for there might be some slight enhancement or increment of meaning.

If we don't talk about laughter as a word, but look at the phenomenon of laughter, we think about something that provoked the laughter, something generated it, and that would be the object of the sign whereas the laughter would be the sign. Then my laughter might cause me embarrassment. So I try to inhibit my laughter and that would be an energetic interpretant. Or I might continue laughing uncontrollably and the continuance of laughter would be another instance of an energetic interpretant. I might reflect upon, "Why did I think that was funny?", and

32 For example, Ekman, Paul; Wallace V. Friesen; Phoebe Ellsworth. *Emotion in the Human Face*. New York, NY: Pergamon, 1972.

that would be a logical interpretant. If we descend to the phenomenon and think about it as a provocation to laughter, that something provoked the laughter, and identify the object, then trace it through the sign, and then related to a series of interpretants, I think we have a basic semiotic understanding of laughter that avoids tautology.

W.N.: Thank you for clarifying this because it is another aspect of emotions as signs. Here is a further question by Soraya Ferreira: "What is nonsense? Is it of the order of firstness or thirdness? How can we define it in semiotic terms?"

V.C.: Soraya continues to ask very deep and difficult questions.

I think of nonsense in some ways as analogous to silence. Both are very, very different, are they not? However, there is not one kind of silence; there are various forms of silence. There is reverential silence. There is a silence borne of extreme anger. There is a silence of indifference. How is that relevant to the very fine question just posed? It seems to me that there is more than one genre of nonsense. We would have to explore what some of those more important genres of nonsense are. I am trying to think here about the relationship between the nonsensical and the irrational, sometimes we defeat our own purposes and when we engage in self-defeating endeavors or self-defeating activities, we are acting irrationally and possibly nonsensically. If you want to write that book, stop going out and spending all your time with friends playing music. Sit down in the solitude of your study and write it. I am just speaking hypothetically, but one seems to be avoiding the very activity that would alone accomplish the purpose.

There are various kinds of nonsense. Two fundamental varieties might be, that which is utterly beyond the possibility of meaning and, in contrast, that which arises in the context of meaning but in some sense violates the norms of intelligibility or the minimal requirements for meaningful discourse (though in this context it is not altogether insignificant or meaningless). I take there to be an extreme form of nonsense, which is beyond any possibility of meaning, and then there is the kind of nonsense that only meaningful speakers can lapse into (if that makes any sense). The nonsense that is a violation of the norms of intelligibility and meaning, as those norms have established themselves within some set of symbols, within some language. Just to relate it more directly to the question, meaning is inherently triadic and, therefore, it inescapably falls into the category of thirdness. In itself, both firstness and secondness are unintelligible. They get their intelligibility insofar as

they can be brought within spheres of mediation. That is where I fully agree with the questioner. *Nonsensical* can also be used as a synonym for *irrational*, and this opens another can of worms. To engage in self-defeating behavior can be irrational, but not utterly nonsensical (the person, with the aid of a psychoanalysts, might discover the "logic" or "meaning" being displayed in such conduct).

W.N.: Are there further questions? Yes, Alexandre Quaresma asks, "Bearing in mind that technologies are extensions of our own intelligence, is it possible to think about a genuine form of cyber-informational semiosis in the performance of a supercomputer? To put it in another way: Would machine semiosis be possible without overcoming the hard problem of consciousness?"

V.C.: I have thought long and hard about this question, but I don't think I have thought about it as long and as hard as gives me full confidence in what I am about to say. I am disposed to say I do not see any problem with machine semiosis. The hard problem in Marc Champagne's book, *Consciousness and the Philosophy of Signs*,[33] I think, is in his reflections on how qualia are part of consciousness. Consciousness is integral to certain forms of reasoning, but qualia and consciousness do not seem, to me at least, to be integral to all forms of logical operation. Some logical operations can be performed in a very sophisticated way by machines. So, I do not see any insurmountable problem in talking about machine intelligence or machine semiosis. Now, what are the limits? That is another question, but I think, the operation of what Peirce used to call logical machines[34] seems clearly to have crossed the threshold of what we would think of as very sophisticated, high-level forms of logical operations. Computers can beat humans at chess. Do the limits of formalization define those of rationality or does rationality go beyond what can be captured in even the most complex algorithms? Does rationality not need to go beyond logical and embrace in a "sentimental" manner human reasonable (does it not need to envision itself in terms of such sentiments as faith, hope, and love)?

W.N.: Further questions. Peter asks, "Do not all difficulties come from one only, namely that we do not have any set of words that embrace both the concept of logic and the one of sentiment?"

---

33 Champagne, Marc. *Consciousness and the Philosophy of Signs*: How Peircean Semiotics Combine Phenomenal Qualia and Practical Effects. Cham: Springer, 2019.

34 Winfried Nöth; Guilherme Cestari; Ricardo Maciel Gazoni. Tradução comentada de "Máquinas Lógicas" de Charles S. Peirce. *TECCOGS: Revista digital de tecnologias cognitivas* 10 (2015), p. 20-48. Online: pucsp.br/pos/tidd/teccogs/edicoes-passadas.html.

V.C.: My initial reaction to such questions, not just this one, is to say "no". I tend to be a methodological pluralist. I am dubious or skeptical that all problems come down to one.

Having said that, I still need to answer Peter's question whether what he identifies is one of the most important questions concerning the roots of our problem. Now I would say emphatically, "Yes". However, is it the sole root of the problem? Here, I would hesitate. I would need to think longer and harder than I have done so far. It seems to me, we need to be careful in being appreciative of actually how much we have accomplished. We do not have a universally accepted language in which reason or logic and sentiment are most carefully and intimately integrated and in which the connections are much easier to see. However, we certainly have, in John Dewey's aesthetics, in Peirce's semiotics, or in any number of other theories, resources for exhibiting the very intimate connection. I do not think that our inherited language is so invincibly dualistic as to inhibit us entirely from doing so. To put it positively, I think we have made markedly positive strides in showing how sentiment and reason, including logic but not limiting ourselves to logic, are actually integrated, and not separate. While much of our language is dualistic and defeats our purpose, some of it is not.

W.N.: Just as a reminder, does not today's leading question, "Can Sentiments be Logical", testify to the possibility of bringing the two concepts of "logic" and "sentiments" together? You need two words, it is true, but is it always necessary to have one word only that covers both? But let us postpone this topic and see whether there are other questions. Fernanda Zanin Lopes asks, "Could you recommend us more reading to study this topic further?"

V.C.: Yes, there are several publications worthwhile reading. For one, there is the literature devoted to the philosophy of mind.[35] Then, in conjunction with the philosophy of mind, there is the literature on the philosophy and psychology of emotion.[36] This literature makes little or no reference to Peirce, but they are nonetheless immensely valuable resources to Peirceans interested in these questions. One philosopher of mind whom I cannot recommend more highly is the British Anthony

35 For ex., David J Chalmers. *Philosophy of Mind*: Classical and Contemporary Readings, 2. ed. New York, NY: Oxford University Press, 2021.

36 For ex., W. Lyons. *Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980. – Peter Goldie. *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion*. Oxford: Oxford University Press, 2010. – Dylan Evans. *Emotion*: A Very Short Introduction, 2. ed. New York, NY: Oxford University Press, 2019.

Kenny. This author has a number of books on mind,[37] and he always takes up questions of emotion and feeling. Kenny is a very strong and subtle advocate of precisely the position we were talking about. He is a cognitivist in the field of emotion theory. Anthony Kenny is a very important resource; he has a very fine book on emotion.[38] It is an older publication but its arguments still stands up. It has not been superseded.

There are other people such as Irving Thalberg,[39] and if you go through the footnotes in David Savan's article, you will see a number of references to cognitivists upon whom Savan has drawn. They are not Peirceans. They are philosophers of mind who are arguing for cognitivism, so one part of the answer is: there is the literature from the philosophy of mind of those who make little or no reference to Peirce. Then there are the Peirceans who are conversant with philosophy of mind: Lynn Stevens[40], David Savan[41], Winfried Nöth[42], Lucia Santaella,[43] Thomas Short[44], and (I am blanking at the moment) there are others, to be sure. As a first stab off the top of my head, those are some of my recommendations.

W.N.: Well, it looks like there further questions, although we seem to be short of time. Ricardo asks: "Briefly, the object of the sign, according to Peirce, determines the sign.[45] The lion provokes fear. Imagine a person that does not know that a lion is dangerous and will not feel the fear. Does emotion then also depend on collateral knowledge? Furthermore, should it be correct to think of emotions also as habits and hence as legisigns?"

---

37 For. ex., Anthony Kenny. *The Metaphysics of Mind*. Oxford: Clarendon, 1989. – Anthony Kenny. *Philosophy in the Modern World*: A New History of Western Philosophy, vol. 4. Oxford: Clarendon.

38 Anthony Kenny. *Action, Emotion and Will*, rev. ed. London: Routledge, 2003.

39 Irving Thalberg. *Perception, Emotion, and Action*: A Component Approach. Oxford: Blackwell, 1977.

40 G. Lynn Stephens. Cognition and Emotion in Peirce's Theory of Mental Activity. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, vol. 17, no. 2 (1981), p. 131-140.

41 See note 3.

42 Winfried Nöth. Why emotions translate, but feelings do not: Insights from Peirce. In Susan Petrilli; Meng Ji (eds.). *Exploring the Translatability of Emotions*: Cross-cultural and Transdisciplinary Encounters. Cham: Palgrave MacMillan, 2021.

43 Lucia Santaella. Feeling and its unfolding. In Susan Petrilli, Meng Ji (eds). *Translating Emotions:* Interdisciplinary and Intercultural Encounters, Cham: Palgrave MacMillan, 2021.

44 See notes 5 and 6.

45 "That thing which causes a sign as such is called the object (according to the usage of speech, the "real", but more accurately, the existent object) represented by the sign: the sign is determined to some species of correspondence with that object" ("Pragmatism", 1907; CP 5.473).

V.C.: Right, Ricardo. It works both ways, I might feel afraid of something that is not injurious, or I might lack the feeling of fear in the presence of something that is injurious. The beauty of cognitivism as a theory of emotion is that it captures the fact that my emotions might be inappropriate, they might be mistaken, so there is a deficiency or a lack in the person who does not feel fear. That person lacks an understanding of the situation, in which he or she is. Likewise, the person who feels tremendous fear and anxiety in the presence of what could never cause any harm is mistaken in judgment. So, the absence of fear is no argument against the semiotic and the cognitivist account of fear. It merely shows that emotions can be mistakes. They can be mistaken just as verbal or linguistic articulated judgments can be mistaken. I can say that this creature is not dangerous, or I cannot feel fear. In both cases, I am making a judgment about the lion, and in both cases, I am mistaken, whether a mistake is at the level of visceral, semiotic reaction that is not articulated in words or whether it is articulated in words.

W.N.: With this, I think we must come to the end of our dialogue. It remains, in a way, open-ended, but we must surrender to secondness here and cut off our discussion although we cannot say that we have reached an end. Thank you very much once more, Vincent. I pass the last word to you.

V.C.: Thank you so much, I have found these dialogues, these exchanges to be not merely enjoyable, but very provocative and worthwhile. It has been delightful to be take part in this, and I hope that, at some future time, there might be other occasions to pick up these and other threads of conversation. I wish you all the best. Be safe, and stay safe. Thank you.

RESENHAS

JUNGK, Isabel. Resenha do livro *What's left of human nature?* de Maria Kronfeldner. *TECCOGS* – Revista Digital de Tecnologias Cognitivas, n. 24, jul./dez. 2021, p. 241-246.

Recebido em: 2 ago. 2021
Aprovado em: 9 ago. 2021

KRONFELDNER, Maria. *What's left of human nature?:* a post-essentialist, pluralist, and interactive account of a contested concept. Cambridge, MA: MIT Press, 2018.

dx.doi.org/
10.23925/1984-3585.2021i24p241-246

Lincensed under
CC BY 4.0

Resenha do livro *What's left of human nature?* de Maria Kronfeldner

Isabel Jungk[1]

O livro se desenvolve a partir de uma perspectiva da filosofia da ciência com alcance para a filosofia social, moral e política. Distinguindo entre "natureza *humana*" (nH) – pensar o que significa ser humano a partir das propriedades que o tornam humano –, e "*natureza* humana" (Nh) – pensar o que significa ter uma natureza do ponto analítico e reflexivo –, Kronfeldner aborda o que significa argumentar que há um conceito de "*natureza*" aplicável filosoficamente aos humanos e quais suas implicações.

Buscar uma definição de Nh mostra-se central para pensar temas como evolução humana; divisões entre natureza e aprendizado/cultura; limites natureza/cultura (humano/animal; humano/máquina etc.), definição do que é inato e determinismo genético; universais humanos e variação cultural; diversidade genética e melhoramento (*enhancement*); inteligência artificial e transhumanismo, bem como moral, especismo, racismo, sexismo, normalidade, florescimento e essencialismo.

Kronfeldner pergunta o que significa possuir uma Nh, questionando a atualidade do conceito e os compromissos epistemológicos e ontológicos de utilizá-lo. Ela argumenta que a possível resposta a essas questões é uma abordagem *pós-essencialista*, que elimina o conceito de essência atrelada ao de Nh; *pluralista*, pois há três diferentes conceitos de Nh com fundamentações distintas, e *interativa*, uma vez que a cultura interage nos níveis de desenvolvimento epigenético e evolucionário, e também porque os humanos criam partes de sua natureza através de efeitos reflexivos (*looping effects*) do uso classificatório e explanatório do conceito de Nh.

1 Isabel Jungk é Doutora em Tecnologias da Inteligência e Design Digital e Mestre em Comunicação e Semiótica pela PUC-SP. ORCID: orcid.org/0000-0002-3966-0714. CV Lattes: lattes.cnpq.br/2830878145479718. E-mail: isabeljungk@yahoo.com.br.

O livro trata de três aspectos da Nh: seu *status ontológico*, isto é, se há uma Nh que seja real; seus *papéis epistêmicos*, ou seja, as funções do uso de um conceito de Nh (classificação, descrição e explanação), e suas *funções pragmáticas*, ou qual a importância do conhecimento acerca da Nh.

O capítulo 1, "Introduction: what's at issue", apresenta as bases para a discussão da Nh. Há *naturezas das coisas* ou essências e há a *natureza*, um domínio de coisas investigáveis de forma sistemática e baseado em evidências, ou seja, o domínio do conhecimento produzido pelas ciências. Pergunta-se se, para admitir uma natureza, é necessário admitir uma essência.

Tradicionalmente, há quatro fundamentos dos diferentes conceitos de Nh: (1°) *especificidade*, (2°) *tipicidade*, (3°) *fixidez* e (4°) *normalidade*. Especificidade e tipicidade humanas relacionam-se à questão do essencialismo e pensamento por tipos. A fixidez de características levanta a questão da hereditariedade e da divisão entre natureza e aprendizado, e a normalidade deve ser debatida no sentido de se ela deve fazer parte do entendimento sobre o humano na ciência, na política, na ética e na moralidade. Assim, falar em Nh significa referir-se a propriedades que são específicas e típicas da espécie, que envolvem alguma fixidez e que constituem a normalidade, isto é, como uma espécie deve ser.

A espécie humana é composta pelo grupo *Homo sapiens*, pano de fundo das discussões sobre a Nh. Critérios para estabelecer o pertencimento a uma espécie são considerados classificatórios. Por outro lado, o termo "humano" pode ser aplicado a um grupo social, e se refere ao que significa ser uma pessoa, um membro da humanidade (*humanity*). Somente humanidade funciona para se referir a um grupo moral, e o termo "humano" pode referir-se a um grupo biológico ou social, cada um com naturezas classificatória, explanatória e descritiva próprias, sendo que os dois grupos se intersecionam (e.g., humanoides e especismo).

Pode-se dizer que há três tipos de natureza em relação à espécie humana. Há uma *natureza classificatória* (NhC) que substitui uma essência definitória da espécie. A NhC consiste das condições sob as quais um organismo participa da espécie *H. sapiens*. Essas condições são relacionais e referentes a um nexo genealógico, e só derivativamente referem-se à especificidade e tipicidade das propriedades. Também há condições para pertencer à humanidade estabelecidas por aqueles que dela fazem parte. Cada grupo envolve uma *natureza descritiva* (NhD) de sua respectiva forma de vida (*humaneza*, *humanness*), que abrange traços típicos e estáveis (fixidez) passados e presentes. Cada ciência adota certas generaliza-

ções como base para seu conceito de natureza humana. A especificidade é importante para estabelecer diferenças tais como humano-animal. A humaneza ou NhD precisa ser descrita em termos ontogenéticos (desenvolvimento e evolução). Nh também pode ser referir a fatores explanatórios (NhE). Em contextos explanatórios, uma natureza humana fixa contrasta com um aprendizado humano menos fixo (*human nurture*), isto é, que envolve cultura, sociedade e ambiente. A fixidez se opõe ao consenso contemporâneo de que *nature* e *nurture* interagem no nível do desenvolvimento e evolução. A NhE não é interna ao organismo individual, mas à população de indivíduos que forma um determinado grupo (espécie humana ou humanidade).

Ao diferenciar essas três naturezas, também se diferenciam três tipos de papéis epistêmicos desempenhados pelo conceito de Nh. Ao classificar e explicar os humanos, os indivíduos reagem a esses atos epistêmicos e se modificam, modificando também as generalizações em relação às naturezas descritiva e explanatória (*looping effects*). Ao contrário, o conceito de *essência* desempenhava todos esses papéis simultaneamente.

Há uma *função normativa pragmática* relacionada ao conceito de Nh, ao se referir a propriedades que humanos devem compreender a fim de sobreviver, se desenvolver ou mesmo ser moralmente bons (normalidade). A Nh serve para estabelecer o pertencimento a determinados grupos, o acesso a certos direitos etc., com base no que é considerado normal para os humanos, com base em tipicidade e até em fixidez, levando em certos casos à desumanização de alguns.

A parte I do livro, "Three challenges", de caráter crítico, compreende os capítulos 2 a 4 nos quais são analisados os desafios que o conceito de Nh enfrenta nos debates contemporâneos.

O capítulo 2, "The dehumanization challenge", trata da desumanização resultante da aplicação do conceito de Nh a questões sociais. Certas propriedades ou comportamentos são discriminados e excluídos, desumanizando aqueles a quem são negados certos *status* e direitos, sendo um desafio moral manter a desumanização sob controle nas ciências e na sociedade, e deve-se chegar a um conceito científico objetivo de Nh que não conflite com ideias sobre igualdade, justiça e direitos humanos.

O capítulo 3, "The Darwinian challenge", mostra que, devido à variabilidade dos organismos, que se modificam rumo à evolução, obstaculizando chegar a uma essência definitória do *H. sapiens*, o conceito de Nh como essência classificatória e explanatória do *H. sapiens* não existe, sendo uma miragem de uma ontologia biológica ultrapassada, sem fundamento na ontologia científica.

O capítulo 4, "The developmentalist challenge", aborda a crítica de visões dualistas do desenvolvimento ontogenético, e de questões que consideram traços fenotípicos como devidos à natureza ou à nutrição (*nurture*). Essa divisão impede considerar as interações entre natureza, cultura e ambiente no desenvolvimento intergeracional e evolucionário. Para o consenso interacionista tal separação é impossível, e se opõe também ao determinismo genético ou a outras formas de priorizar uma ou outra nos níveis de desenvolvimento. Para a autora, também nesse sentido um conceito essencialista de Nh não pode ser sustentado.

A Parte II, "Three natures: a post-essentialist, pluralist, and interactive reply to the three challenges", e composto pelos capítulos 5 a 9, e constrói uma possibilidade conceitual como alternativa ao conceito essencialista de Nh, defendendo diferenças dinâmicas entre herança biológica (*nature*) e herança cultural (*nurture*). Busca-se prover uma diversidade de conceitos de *naturezas humanas* no plural, que possam ser usados nas ciências e humanidades, apesar dos três desafios. É uma reconstrução do que a Nh pode significar se a desumanização for controlada, respeitando os limites colocados pelo conhecimento biológico. A resposta é que há uma *natureza classificatória* (NhC), uma *natureza descritiva* (NhD), e uma *natureza explanatória* (NhE) que cumpre uma função explanatória não essencialista.

O capítulo 5, "Genealogy, the classificatory nature, and channels of inheritance", mostra que a importância da genealogia (reprodução biológica e transmissão intergeracional de recursos de desenvolvimento) está em dar conta de uma NhC, sendo também importante para a NhE e NhD do *H. sapiens*. O resultado é pluralista e realista, pois essas naturezas correspondem a coisas existente no mundo. Contudo, com o tempo a genealogia poderá se tornar contingente em função dos avanços nas tecnologias reprodutivas.

O capítulo 6, "Toward a descriptive human *nature*", defende o pluralismo e busca reestabelecer a NhD da espécie humana, pois a tipicidade pode ser um critério necessário para definir uma Nh a partir de certos traços fenotípicos, apesar dos polimorfismos que as espécies podem exibir. Típico não significa universal, e a variação de traços pode ser aceita na definição da Nh. Kronfeldner (2018, p. 145) oferece uma definição pluralista da NhD: "propriedades que são instanciadas por um número estatisticamente significante de humanos e que ocorrem de maneira confiável durante um lapso de tempo significativo".

O capítulo 7, "The stability of human nature", mostra que a estabilidade da hereditariedade pode substituir a fixidez geralmente associada à NhD, provendo um caminho pós-essencialista para conciliar natureza e cultura. A NhD é assim reconstruída: "um traço típico é parte da natureza humana se os recursos de desenvolvimento que fazem a diferença para o traço (abstraído) são conservados ao longo do tempo evolutivo pela herança biológica ao invés da herança cultural" (ibid., p. 164-5). Essa definição tem a vantagem de não assumir nenhuma especificidade, universalidade ou fixidez evolucionária; pois nada precisa ser inato, e tudo muda constantemente, embora alguns traços mostrem mais estabilidade.

O capítulo 8, "An explanatory nature", mostra que toda NhD tem uma contraparte explanatória, pois a NhE se refere a um conjunto estável de recursos de desenvolvimento que são típicos e biologicamente herdados, concernentes à população e não aos indivíduos, o que é defendido com base no descarte dos essencialismos revisionários, que sofrem de vieses intrínsecos, por assumirem que uma NhE necessita ser interna ao organismo individual. A sugestão é reconceituar a NhE como interna a uma população de indivíduos: "um conjunto estatístico de recursos de desenvolvimento herdados biologicamente que são prevalentes e estáveis durante um período considerável na história evolutiva da espécie humana" (ibid., p. 185). Essa NhE populacional é perfeitamente compatível com as demandas dos desafios darwiniano e do desenvolvimento.

O capítulo 9, "Causal selection and how human nature is thereby made", mostra que a seleção causal se relaciona a como a Nh é criada. Explicar traços humanos envolve uma escolha epistêmica (adaptar o *explanandum*) ao ignorar certos fatores causais e incluir outros na explicação (seleção causal), enviesando as explicações. Posições normativas (preferências e valores) tornam certas causas visíveis, destacando-as e tornando-as reais, pois toda explicação faz com que o comportamento das pessoas se mantenha estável ou mude, ao modificar o padrão de normalidade adotado. Via efeitos reflexivos explanatórios *(explanatory looping effects)*, nota-se uma *reflexividade*: "humanos influenciando o padrão de similaridades e diferenças em humanos pelas suas explicações parciais como efeito reflexivo" (ibid., p. 207), sendo essa a forma em que os humanos parcialmente criam sua natureza.

A parte III, "Normativity, essential contestedness, and the quest for elimination", discute como ciência, valores e sociedade interagem, e lida com a normatividade, a contestação das essências e a busca da eliminação do uso linguístico do termo Nh.

O capítulo 10, "Humanism and normativity", mostra que o humanismo insiste que todos são iguais, sujeitos a direitos humanos e normas de justiça, o que envolve avaliações normativas sobre como os humanos devem viver. Apesar da diferença entre espécie humana (nexo genealógico) e humanidade (nexo social), há somente um grupo moral de seres humanos assim considerados com base em critérios contingentes, via escolha daqueles que já pertencem ao grupo. A NhD reconstruída pode ter importância ética, moral e política para determinar o que é necessário para o florescimento humano. Chega-se a um conceito dialético de uma Nh reflexiva, descritiva e explanatória sempre mutável e contestável, sobre o qual não pode haver consenso, em função da natureza dialética do que ele denota. Isso não significa que o conceito deva ser descartado, pois a discordância sobre ele é produtiva para alcançar algo de valor conectado ao conceito.

No capítulo 11, "Should we eliminate the language of human nature?", discute-se que o termo Nh tornou-se ambíguo e redundante para descrever os problemas de fato que os cientistas querem descrever com ele. A isso soma-se o alto risco de prejuízo social de seu uso pela desumanização que ele promove. Decidir se o termo Nh deve ser evitado envolve valores epistêmicos que se relacionam às funções pragmáticas do conceito. Tomadas em conjunto, elas levam a importantes equilíbrios de valores e consequências que permitem a aplicação de um princípio de precaução, que pende para o ideal regulativo que prescreve eliminar a linguagem da Nh. Há noções pós-essencialistas que podem substituí-la sem usar a palavra natureza. Assim, Kronfeldner conclui que o conceito de Nh pode permanecer, mas a antiga terminologia dever ser evitada tanto quanto possível.

AMARAL, Matheus Passavante. Resenha do livro *Philosophical Posthumanism*, de Francesca Ferrando. *TECCOGS* – Revista Digital de Tecnologias Cognitivas, n. 24, jul./dez. 2021, p. 247-251.

Recebido em: 2 out. 2021
Aprovado em: 9 out. 2021

FERRANDO, Francesca. *Philosophical Posthumanism*. New York: Bloomsbury Academic (Theory in the New Humanities), 2019. 291pp

dx.doi.org/10.23925/1984-3585.2021i243p2471-251

Lincensed under CC BY 4.0

Resenha do livro *Philosophical Posthumanism*, de Francesca Ferrando

Matheus Passavante Amaral[1]

Escrito por Francesca Ferrando, o livro *Philosophical Posthumanism* (2019) é fruto de uma busca atenciosa por compreender aquilo que nós somos aqui e agora, e o que podemos nos tornar. Em suas próprias palavras: o "pós-humanismo é a filosofia do nosso tempo" (p. 1). Com esse convite a uma reflexão apaixonada (e apaixonante), o leitor é conduzido a pensar sobre como os últimos desenvolvimentos onto-epistemológicos, científicos e biotecnológicos provocam uma redefinição radical na compreensão do que é ser humano.

Nesse contexto, para lidar com essa imperativa redefinição do ser humano, o termo "pós-humano" tem sido empregado por diferentes movimentos filosóficos e escolas de pensamento, cujas metodologias e teorias são completamente distintas. A partir de uma abordagem genealógica do pós-humano, o livro aponta as diferenças e similaridades entre várias correntes que versam sobre pós-humano. Com uma ampla compreensão crítica do que significa ser humano, Ferrando traz contribuições originais para o pós-humanismo filosófico. No livro, o pós-humano ganha importância não só para compreender nossa atualidade, mas, principalmente, para a partir dessa compreensão podermos repensar nossas práticas existenciais.

Embora Ferrando reconheça que o pós-humanismo esteja genealogicamente relacionado com a desconstrução radical do ser humano performado pela filosofia nos anos 1960 e 70 (p. 2), seu pensamento está para além da "crise terminal do ser humano", como coloca Rosi Braidotti no prefácio do livro. Na década de 1990, quando a desconstrução do humano assumiu uma abordagem epistemológica, Katherine Hayles já indicava que o pós-humano não precisava recuperar uma visão liberal do ser huma-

1 Licenciado em Filosofia (2016) pela UFPE, Mestre em Filosofia (2019) pelo Programa de Mestrado Profissional em Filosofia (PROF-FILO), núcleo UFPE. Atualmente professor de Filosofia no Ensino Médio pelo Governo do Estado de Pernambuco. CV Lattes: lattes.cnpq.br/0221724104973145. E-mail: passamath@gmail.com.

no, tampouco precisava ser antihumano (1999, p. 287). Influenciada por essa ideia, Ferrando mobiliza uma ampla gama de discursos das humanidades – como os da área de Comunicação, Estudos de Gênero, Estudos Pós-coloniais, Filosofia, entre outras – que tem questionado os princípios fundamentais do humanismo ocidental, mas também tem demonstrado a importância e existência de outras formas de humanismos em outras culturas (capítulo 14). Considerando também as críticas à supremacia da espécie humana, o pós-humano apresentado por Ferrando assimila as críticas ao humanismo ocidental, considera a importância de outras formas de humanismo, e faz emergir uma nova visão de ser humano. Propõe-se, portanto, um pós-humano não necessariamente antihumano.

O pós-humanismo filosófico apresentado pelo livro compreende três aspectos fundamentais: "pós-"humanismo[2], pós-antropocentrismo e pós-dualismo (p. 22). Ferrando argumenta que a experiência humana deve ser considerada em termos pluralistas, e não em termos generalistas e universalistas como no humanismo ocidental, caracterizando assim a dimensão pós-humanista. A consideração radical dessa perspectiva pluralista do humano leva à sua descentralização com relação às alteridades não humanas, uma crítica ao especismo antropocêntrico que configura a dimensão pós-antropocêntrica do pós-humano. Ferrando concorda que a filosofia pós-humanista tem sido definida como um pós-humanismo e como um pós-antropocentrismo. No entanto, ao discutir sobre como no pensamento ocidental o dualismo tem gerado compreensões hierárquicas entre os pares (tais como humano/animal, mente/corpo, natural/artificial, entre outros), cujo resultado são várias formas de dominação e violência, o 'pós-humanismo filosófico' traz também uma abordagem pós-dualista.

Ferrando escreve com clareza e precisão. Além de toda a diversidade de discursos e interdisciplinaridade trabalhada por ela, que origina um texto que ao mesmo tempo informa, estimula e provoca o leitor, o estilo de escrita da autora também merece atenção. Ela constrói sua argumentação a partir de uma série de perguntas substanciais. Essas perguntas são importantes, tanto para situar o leitor na navegação pelos temas, como para destacar os temas debatidos, facilitando a compreensão e o acompanhamento do raciocínio. O uso Socrático dessas perguntas também aproxima o leitor das temáticas de forma que ele facilmente se vê envolvido

2 No capítulo 11 do livro há uma discussão sobre a importância do hífen para diferenciar *posthumanism* enquanto um tipo específico de filosofia e *post-humanism* como uma perspectiva, uma abordagem ou característica. Porém, em português a gramática nos obriga a usar o hífen em ambos os casos.

pelas problemáticas e questionamentos. Além de também responder cada pergunta de maneira direta e sem perder a profundidade e complexidade do assunto abordado, cada uma dessas perguntas abrem novos caminhos e direções na reflexão, cabendo ao leitor decidir se vai seguir as rotas da autora ou encontrar seu próprio caminho reflexivo.

A própria estrutura do livro também facilita a compreensão do raciocínio e das ideias. O livro é dividido em três partes e contém, ao total, trinta capítulos curtos. Essas partes traçam a genealogia dos temas e conceitos trabalhados por ela: primeira parte, "O que é pós-humanismo filosófico?"; segunda parte, "De qual 'humano' o pós-humano é 'pós'?"; terceira parte, "Os humanos sempre foram pós-humanos?" - Cada uma dessas partes começam com uma breve apresentação de suas premissas e finalizam com um interlúdio que sintetiza o que foi discutido na seção. Ferrando responde a essas três perguntas norteadoras decompondo-as em questões mais específicas, que são abordadas nos trinta capítulos do livro. Em cada um desses capítulos, a autora examina criticamente as raízes de seus temas, trazendo as similaridades e diferenças da multiplicidade dos discursos mobilizados. Essa maneira como cada capítulo é pedagogicamente estruturado, construindo o raciocínio pergunta por pergunta, torna o livro proveitoso tanto para quem está familiarizado com o pós-humanismo como para quem procura uma introdução acessível à temática.

Na primeira parte do livro a autora traça uma genealogia do pós-humanismo filosófico a fim de estabelecer o que ele é e o que não é. Uma de suas raízes está no pós-modernismo, com o autor Ihab Hassan, um dos primeiros a utilizar o termo "pós-humanismo" e "pós-humano". É possível encontrar outras raízes no pós-humanismo crítico, representado no livro por Katherine Hayles, e no 'pós-humanismo cultural', representado por Donna Haraway e Cary Wolfe (p. 24-26). O aspecto "filosófico" da abordagem de Ferrando, no entanto, não expressa uma contradição entre esses pós-humanismos apresentados. Ele enfatiza a importância de unir e levar em consideração várias dimensões dos discursos das humanidades, das ciências e do ambientalismo, para evidenciar as limitações dos pressupostos humanistas, antropocêntricos e dualistas do humanismo ocidental.

Ainda na primeira parte do livro, Ferrando mostra como a noção de "pós-humano" tem sido trabalhada por outras correntes filosóficas. Também é um dos focos desta parte do livro as diferenças e similaridades entre o 'pós-humanismo' e outras correntes que também desenvolvem a noção de pós-humano a partir de outras raízes genealógicas, como é o caso do transhumanismo e antihumanismo. A primeira parte do livro

finaliza com a ideia de que o "pós" do pós-humanismo não significa uma rejeição do que veio antes, mas segue o caminho traçado pelas suas raízes filosóficas "em um desenvolvimento que está num constante diálogo com reconhecimentos e possibilidades do passado, presente e futuro" (p. 59).

A segunda parte do livro se desdobra sobre as noções de "humano" e "não humano", especificamente a partir da concepção de "humano" enquanto um processo de "humanização". A autora se embasa na tradição crítica das teorias feministas sobre o gênero, partindo da asserção de Donna Haraway, para quem "gênero não é um nome, mas um verbo" (p. 68), no sentido de que o gênero está relacionado com as ações e as performances repetidas de alguém. Assim também pode ser entendido o ser humano, não como uma essência, pois "não se nasce humano, torna-se humano através da experiência, socialização, recepção, retenção (ou rejeição) da normatividade humana" (p. 71). A partir desta reflexão, ilustrada por um panorama das diversas formas de "humanização" e "desumanização" ocorridas na história da civilização ocidental, ela mostra como o processo de humanização constrói uma noção de humano que exclui o "outro" (a mulher, a criança, o homossexual, o pobre, entre outros) por um processo de "rejeição performativa" (p. 81). Então, a autora enfatiza a importância dessa noção de "outro" para entender o ser humano e consequentemente o pós-humano, analisando também as relações entre o humano e as entidades não humanas. A segunda parte do livro ainda relata a história da noção de "humano", desde seu significado na Grécia Antiga e Roma, passando inclusive pela taxonomia de Lineu, denotando como no conceito de humano sempre esteve implícito uma exclusão do "outro".

A terceira parte traça um panorama das diversas concepções ontológicas discutidas no 'pós-humanismo'. Primeiramente, analisando os impactos do antropocentrismo no nosso planeta (catástrofes climáticas, sexta extinção em massa das espécies, entre outros), a autora argumenta que não se pode ignorar o efeito das ações humanas no planeta e enfatiza a ligação do antropocentrismo com pensamento humanista do Iluminismo. A partir dessa compreensão, o pós-humano que se concebe é um ser consciente de seu entrelaçamento aos desenvolvimentos ambientais numa escala planetária. Ferrando investiga uma série de dualismos como as oposições entre vida e morte, animado e inanimado, e argumenta em defesa de uma continuidade da vida que borra as fronteiras entre as oposições. Uma das consequências desse borramento de fronteiras é uma abertura para entender a tecnologia como uma forma de vida que se funde à vida humana. A terceira seção termina com uma discussão a respeito

do papel da teoria da autopoieses (proposta por Varela e Maturana), do "neo-materialismo" e da "ontologia orientada ao objeto" na fundamentação de uma filosofia pós-humanista. A seção encerra com um experimento mental que analisa as implicações científicas e filosóficas do conceito de "multiverso", no qual ele representaria "tanto a descentralização final do ser humano quanto a desconstrução final de qualquer dualismo estrito" (p. 171).

Não é por acaso que este livro é publicado na série *Theory in the New Humanities*, uma série dedicada a apresentar uma cartografia do pensamento crítico atual. A combinação entre o trabalho conceitual e a análise histórica a partir do diálogo com múltiplas literaturas das humanidades é fruto de um pensamento crítico como uma prática criativa. Sua compreensão sobre o pós-humano é uma expressão de *insights* especulativos que abrem novos horizontes de pensamento e contribuem para uma "revisão radical das normas sociais e dos hábitos existenciais" (p. 185), como ela coloca na parte conclusiva do livro *Celebrating Conclusion*.

Naturalmente, este livro pode ser utilizado como um manual, embora ele não seja mera ferramenta. Ele realiza a função da tecnologia, tão bem discutida por Ferrando (capítulo 8), de abrir possibilidade para novas formas de pensar e ser no mundo. O livro *Philosophical Posthumanism* (2019) é também materialização do borramento de fronteiras entre teoria, *poiesis* e prática, assim como pretende a filosofia inscrita nele.

Lê-lo no atual contexto do Brasil, durante a pandemia de Covid-19 que acentua e evidencia a desigualdade social no pais, sob um regime político que constantemente ameaça nossa democracia, que se aproveita da crise na saúde pública para descaradamente "passar a boiada", isto é, desmatar a Floresta Amazônica para criar gado ou plantar soja, e cuja consequência, entre outras, é o genocídio do povo indígena dessa região, o livro nos faz lembrar a importância de encarar a vida a partir de um olhar não antropocêntrico e não dualista. Por outro lado, também nos convida a celebrar a vida em toda sua complexidade e diversidade. Afinal, a variedade de cultura, tradição e etnias que compõem nossa população, a vasta fauna e flora que compõem nossa paisagem, nos propiciam uma perspectiva única sobre o pós-humano.

Referências

FERRANDO, Francesca. *Philosophical posthumanism*. New York, NY: Bloomsbury Academic, 2019.

HAYLES, Katherine. *How we became posthuman:* Virtual bodies in cybernetics, literature and informatics. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1999.

Diretrizes para autores – **TECCOGS**

A *TECCOGS – revista digital de tecnologias cognitivas* é um periódico do Programa de Pós-Graduação em Tecnologias da Inteligência e Design Digital (TIDD) da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). As edições são semestrais e exclusivamente digitais, disponíveis em pucsp.br/pos/tidd/teccogs.

A TECCOGS recebe artigos e resenhas de doutores ou de especialistas, mestrandos, mestres e doutorandos em coautoria com doutores.

Título, **subtítulo**, **resumo** (com no mínimo 1000 e no máximo 2500 caracteres com espaços) e **palavras-chave** (de três a seis termos) do artigo deve aparecer em português ou espanhol (caso o artigo esteja escrito nessa língua) e, logo em seguida, traduzidos para o inglês.

O(s) **nome(s) do(s) autor(es)** deve(m) estar logo abaixo do subtítulo do artigo, acompanhado de uma nota de rodapé (escrita em fonte *Times New Roman* tamanho 11 pt, espaçamento simples) contendo currículo e biografia (formação, vínculo acadêmico, área de atuação e e-mail) com, no máximo, cinco linhas.

Cada artigo deve possuir no mínimo 20.000 e no máximo 50.000 caracteres com espaços.

Resenhas devem possuir no mínimo 8.000 e no máximo 13.000 caracteres com espaços.

O **corpo do texto** deve ser configurado em fonte *Times New Roman* tamanho 12 pt, espaçamento 1,5 linhas, parágrafo alinhado à esquerda, sem hifenização. **Citações diretas com quatro linhas ou menos** devem aparecer entre aspas (“”) incorporadas ao corpo do texto, indicando a fonte entre parênteses no modelo “(SOBRENOME [em maiúsculas], ano de publicação, p. [número da página])”, conforme a Norma Brasileira (NBR) 10520 (ago. 2002) da ABNT.

As **citações diretas com mais de quatro linhas** devem ter recuo à esquerda de 4 cm, sem aspas, com fonte *Times New Roman* tamanho 11 pt, espaçamento simples, parágrafo justificado e sem hifenização.

Imagens (fotografias, ilustrações, diagramas, tabelas, gráficos) precisam ter resolução de, no mínimo, 100 dpi/ppi (*pixels* por polegada) e devem estar integrados ao corpo do texto, com imagem e legenda centralizadas e fonte especificada (para imagens da *internet*: “Disponível em: “<site>”. Acesso em: “dia mês abreviado ano”).

O texto deve respeitar o **Novo Acordo Ortográfico da língua portuguesa**, vigente desde 2009. De acordo com a Base XIX da Nova Ortografia, termos como “Inteligência Artificial”, “Psicologia Cognitiva”, “Informática” e “Filosofia” (quando se trata da área de conhecimento) devem iniciar com maiúsculas. Segundo a política de direitos autorais da revista, os autores se responsabilizam pelos direitos de uso de todas as imagens.

Para elaboração de resumos, citações e referências, a revista segue as NBR 6023 (ago. 2002), 6028 (nov. 2003) e 10520 (ago. 2002) da ABNT. Não são permitidas notas de fim. Notas de rodapé devem ser usadas o mínimo possível, exclusivamente para adicionar observações pontuais, nunca para indicar referências bibliográficas. Em fontes da *internet*, a autoria do texto deve ser indicada entre parênteses, bem como o ano de publicação e endereço e data de acesso.

Todas as obras mencionadas nas referências devem estar citadas ao menos uma vez no texto e, do mesmo modo, toda e qualquer obra mencionada no texto deve constar nas referências.

A TECCOGS disponibiliza um arquivo formato .DOC que serve de *template* com instruções e exemplificações e estilos detalhados para escrever o artigo. Baixe o modelo aqui.