

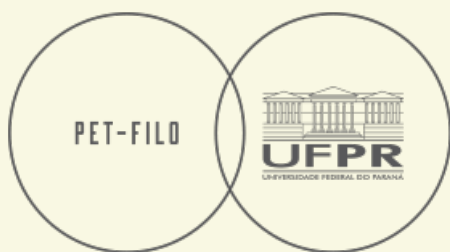
IMAGENS DO ANTROPOCENO

CADERNOS PET-FILOSOFIA

V.19, N.1

2017 (2021)

Cadernos PET Filosofia. 2017 (2021), v. 19, n. 1.



LINHA EDITORIAL

O PET-Filosofia da UFPR, por meio de sua Comissão Editorial, edita e publica anualmente as pesquisas desenvolvidas por estudantes de graduação e pós-graduação, tanto de Filosofia, como de outras áreas das Ciências Humanas, segundo temas específicos e gerais relacionados à Filosofia.

Publicada pela primeira vez em 1999, a revista está disponível na íntegra pela biblioteca de periódicos da UFPR desde 2015. É uma publicação acadêmica indexada pelo sistema Qualis, da CAPES.

PUBLICAÇÃO DE

Universidade Federal do Paraná
Setor de Ciências Humanas
Departamento de Filosofia
PET de Filosofia
Rua Dr. Faivre, 405 – 7º andar – Ed. D. Pedro II
Curitiba, PR 80060-140

petdefilosofiaufpr.wordpress.com

revistas.ufpr.br/petfilo

pet.filosofia@ufpr.br



Edição

IMAGENS DO ANTROPOCENO

Cadernos PET Filosofia.

2017 (2021), v. 19, n. 1.

ISSN 1517-5529.

Curitiba, PR, Brasil.

PP.001-175

GRUPO PET

Alexandre Silva, Amanda Bsoczek, Bruna Rafaelli, Camilo Rodrigues, Cezar Prado, Eder Costa, [prof.] Edmilson Paschoal, Elan Sikora, Gabriel Gioppo, Gabriel Parolim, Gabrieli Sizilio, Juliana Campos, [prof.] Leandro Cardim, Leandro Pacheco, Leonardo Maika, [prof.] Luan Corrêa, Maria Clara Schwatz, Martim Fernandes, Tayeshi Kadosaki.

EDITORES

Alexandre Silva, Cezar Prado, Eder Costa, [prof.] Luan Corrêa, Elan Sikora, Gabrieli Sizilio, Juliana Campos, Leonardo Maika, Maria Clara Schwatz, Martim Fernandes, Tayeshi Kadosaki.

PARECERISTAS

Alyne de Castro Costa, Arthur Kaminski da Silva, Andrei Domingues Cechin, Débora Aymoré, Fabio Lucas, Gustavo Holanda, Juliana Fausto, Luan Corrêa, Lucas Murari, Luís Dantas, Luisa Marques, Marco Antonio Valentim, Mateus Uchôa, Marcos Matos, Maurício Filho, Nuno Castanheira, Rafael Saldanha, Pedro Galé, Pedro Hussak, Pedro Vieira, Rondinelly Gomes Medeiros, Walter Menon Jr.

IMAGEM CAPA

Ilustração sobre *Diagrama de um corte transversal da crosta terrestre*, de Alexander von Humboldt (1850).

SUMÁRIO

EDITORIAL	[08]
A imagem não pressuposta do encontro: ensaio sobre filosofia e poesia no Antropoceno	[13–51]
<i>José Geraldo da Silva Junior</i>	
Intersecções entre a história e a geo-história: a arte enquanto observatório do Antropoceno	[52–69]
<i>Chana de Moura</i>	
Zumbis: a ficção do Antropoceno	[70–90]
<i>Stefany Sohn Stettler</i>	
Tristes psicotrópicos: colapso climático, colapso mental	[91–131]
<i>Rubens Akira Kuana</i>	
Sistemas abertos e sistemas isolados no contexto da flecha entrópica do tempo: Uma análise termodinâmica do conflito entre os seres vivos e a atividade capitalista.....	[132–145]
<i>Amanda Bueno de Oliveira</i>	
Aborto: da demonização da mulher na Idade Média à criminalização no ordenamento jurídico contemporâneo	[146–172]
<i>Carla Letícia Domingues</i>	
DIRETRIZES PARA AUTORXS	[173]

EDITORIAL

Cadernos PET Filosofia é uma revista feita por estudantes para estudantes. Então, não apenas é um periódico rigoroso – indexado pelo sistema Qualis-CAPES, com política editorial estrita de revisão por pares, mantido por instituição sem fins-lucrativos e de acesso gratuito –, como também é uma revista engajada e comprometida. Engajada porque, como estudantes, nos envolvemos com os desafios de nosso tempo; e nos envolvemos de maneira colaborativa, com gestão plural e participativa, cujo compromisso é, justamente, o bom encontro entre o rigor filosófico e os temas que fazem nosso tempo.

Não é à toa que este número da revista chama-se *Imagens do Antropoceno*. Por um lado, não nos atrevemos a ignorar o chamado feito pela ativista Greta Thunberg, durante o Fórum Econômico Mundial, em 2019, quando ela disse que *a nossa casa está em chamas*. Por outro lado, nos colocamos diante das urgências com a paciência de desatar nós, que é própria da Filosofia, para que as urgências encontrem também um lugar entre esse tempo e outros ainda. Trata-se, portanto, de uma paciência não-ingênuo, como a de Penélope a fiar o sudário, mas trata-se também de uma paciência situada, porque feita por estudantes de Filosofia, na América Latina, a partir de Curitiba, território mbyá-Guarani, onde gorjeiam os sabiás.

A presente edição aborda as consequências políticas, os pressupostos metafísicos e as imagens produzidas sobre a época geológica designada Antropoceno, cuja característica é o impacto massivo da agência humana sobre o sistema biogeofísico da Terra. Busca fornecer assim, ao menos, um léxico filosófico, mediante o trabalho de análise e imaginação conceitual, capaz de permitir novas abordagens sobre a situação ecológica dos povos humanos e extra-humanos no planeta – a sua cosmopolítica. Como estudo filosófico, não tem a pretensão de dizer com isso a última palavra sobre o assunto. Mas sim, de fazer eco ao chamado, com o engajamento que nos é próprio.

No artigo que abre esta edição, *José Geraldo da Silva Junior* evoca a impotência de Antonin Artaud, antes um aprendiz entre os Tarahumaras, agora trancafiado em um manicômio, para confrontar o intolerável. Dali emerge não apenas a crítica àqueles que medem o espírito com a régua do entendimento, mas também uma saída para se pensar uma nova aliança, entre poesia e filosofia, desvinculada de uma imagem moral sufocante. José Geraldo reitera o laço diplomático feito pelo *logos* poético, de Ailton Krenak, para então fazer do encontro entre Antonin Artaud e Roberto Piva uma abertura: “abertura de inscrições para voluntários que queiram se comunicar telepaticamente com as onças”, não apenas para “devolver as onças que vivem trancafiadas em zoológicos às florestas”, mas, como diria Guimarães Rosa, se oncificar.

Diante das consequências aparentemente invisíveis do Antropoceno, *Chana de Moura* denuncia um vocábulo empobrecido, que só faz ver quando relaciona os efeitos às causas, o que não reverte, de forma alguma, as implicações ecológicas de empreendimentos tecnocientíficos, tais como Chernobyl ou Fukushima. Talvez por isso, a arte torna-se um observatório privilegiado do Antropoceno. Afinal, “como olhar e por quais meios?”. Chana de Moura nos convida então a caminhar com Andrei Tarkovsky por zonas fronteiriças, onde as forças invisíveis põem em suspensão a “capacidade das pessoas de calcular causas e efeitos referentes às suas

ações”. Nessa zona de exclusão, nos deparamos também com Alice Miceli e um certo colapso da representação, o qual exige uma tradução capaz de fazer ver o que, até então, teria convenientemente permanecido invisível.

Stefany Sohn Stettler, por sua vez, nos lembra que Antropoceno é também a condição de um período marcado pelas zonas mortas, pela predação e pela invasão de espécies, cujo início coincide com a morte de mais de 50 milhões de americanos nativos, quando da chegada do colonialismo europeu no século XVI. Uma perturbação do *habitat*, cuja morte iminente de espécies situa também uma figura de reflexão, chamada “morto-vivo” ou “zumbi”. Desde a concepção haitiana ligada ao *Voodoo*, passando pelos contos folclóricos das *plantations* até o cinema de horror do séc. XX, Stefany Stettler faz a figura simbólica do zumbi operar como uma espantosa ferramenta para a compreensão do Antropoceno.

Em “Tristes psicotrópicos: colapso climático, colapso mental”, *Rubens Akira Kuana* nos incita a pensar os afetos atravessados pela emergência climática, pela extinção e, sobretudo, pela morte de um planeta tal como o conhecemos. Entre a esperança de que o trem do progresso possa ser desacelerado e a melancolia serena diante do fim dos fins, o autor borra as fronteiras entre normal e patológico, entre história natural e humana, e entre colapso ambiental e colapso mental, para repor a pergunta feita por Eduardo Viveiros de Castro e Déborah Danowski: há mundo por vir? Diante de distinções artificiais, mas respeitadas, como afirma Dipesh Chakrabarty, parece não haver “um remédio definitivo para a mente, outro para a alma e outro para o clima”. Mas, para dizer com Christian Dunker, a nomeação desse sofrimento está em jogo e dela depende, “não apenas os tratamentos disponíveis, mas também a esfera política”.

Em seu artigo, *Amanda Bueno de Oliveira* parte do conflito termodinâmico entre o sistema econômico capitalista e a sobrevivência dos seres vivos, enquanto dependentes de um fluxo entrópico, para opor dois modelos: aquele em que “os

sistemas operam abertamente com o meio, em busca de trocar energia para compensar o caos produzido”, e aquele que segue “a linha tênue entre produção e morte, dentro de um sistema isolado e mecânico”. Nessa reflexão, Amanda expõe, nos termos da lei de entropia, a insustentabilidade do capitalismo enquanto impossibilidade física. Talvez porque, conforme pontua com Luiz Marques, o mecanismo básico de funcionamento do mercado capitalista “é mesmo oposto ao mecanismo da homeostase dos organismos”.

Celebra o fechamento desta edição a análise de *Carla Leticia Domingues* sobre o direito ao controle da vida sexual e reprodutiva da mulher. Diante de uma lei pautada pela biopolítica e pelo biopoder, a autora retoma o papel da mulher desde a sua imagem herética, de caça às bruxas, em Silvia Federici, para então fazer ecoar em nós a força dos argumentos contra a violência do Estado. Uma voz que, não apenas retoma a histórica audiência pública de Débora Diniz, no Supremo Tribunal Federal, em 2018, mas nos lembra que a Filosofia não silencia, mas está atenta e forte.

Tal como um rito de passagem, a publicação de *Imagens do Antropoceno* teve início com os seminários do grupo *PET de Filosofia da UFPR*, tutorados por *Marco Antonio Valentim* e *Maria Adriana Cappello*, cerca de três anos antes que coubesse a mim, por acaso da fortuna, fechar esta edição, no fim do inverno de 2021. Sinto-me então, enormemente recompensado por ter o privilégio de cumprir a última etapa deste longo processo.

Sobretudo, gostaria de agradecer nominalmente àqueles estudantes de Filosofia que eu só conheci pelas sementes que plantaram. Por essa sombra reconfortante, obrigado *Caroline Feltz Pajewsky*, *Cleópatra Steffane Melisinas Citron*, *Gabriela do Espírito Santo Marchiori*, *Karine Cristine de Souza Barboza*, *Lucas Nascimento Vhnieska* e *Matheus Vitorino da Silva*.

Como última história que faz história, é com alegria que registro também a digitalização – e consequente disponibilização, de forma online e gratuita –, das edições impressas dos *Cadernos PET de Filosofia*, que correspondem aos primeiros 15 anos da revista, antes acessíveis somente fisicamente.

Penso que essas edições físicas, agora digitalizadas¹, apenas reafirmam sua condição de obsolescência. E que bom que seja assim. Que seja preciso pessoas engajadas e comprometidas para torná-la atual. Quer dizer, essa revista não é feita de papel, mas de gente, não é mesmo?

Martim Fernandes, estudante de Filosofia,
bolsista do PET-Filosofia da UFPR.



¹ Acessível em: <<https://petdefilosofiaufpr.wordpress.com/2021/04/11/memoria-em-revista/>>

A imagem não pressuposta do encontro: ensaio sobre filosofia e poesia no Antropoceno

José Geraldo da Silva Junior

Graduando na Universidade Federal do Paraná.

<https://orcid.org/0000-0002-8629-0365>

RESUMO: A partir dos problemas colocados ao pensamento na contemporaneidade pelas discussões acerca do Antropoceno, o ensaio propõe uma investigação sobre a possibilidade de uma nova relação da filosofia com a poesia. Para isso, a sugestão do líder indígena e pensador Ailton Krenak de manutenção de “nossas visões, nossas poéticas sobre a existência” é articulada com a filosofia da diferença de Gilles Deleuze, cujos esforços para realizar a gênese de um pensamento sem imagem pressuposta, e a sua concepção de uma natureza poética da diferença, são mobilizados na tentativa de pensar e efetuar uma relação outra da filosofia com a poesia. O texto propõe o conceito de cosmopoética para definir a condição de efetuação dessa relação, e procura exemplificar sua manifestação nas obras de Antonin Artaud e de Roberto Piva, nas quais, de maneiras distintas, e em gérmen, são constatados rastros expressivos da natureza poética e selvagem da diferença. Por fim, conjectura-se que a cosmopoética pode ser pensada no campo de uma estética do devir e, quiçá, articulada a enunciações e ações cosmopolíticas coletivas de pensadores e

pensadoras que se ocupam em pensar e resistir à catástrofe socioambiental em curso.

PALAVRAS-CHAVE: Antropoceno; Filosofia da Diferença; Poesia; Cosmopoética.

.....

O termo Antropoceno, proposto pelos cientistas Paul Crutzen e Eugene Stoermer (2000), caracteriza a época geológica atual em que “a expansão da humanidade, tanto em números quanto em exploração per capita dos recursos da Terra”, alcançou uma escala sem precedentes e passou a impactar de maneira catastrófica o sistema biogeofísico planetário.

O Antropoceno sucede o Holoceno, época do Período Quaternário cujo início, há cerca de 11.700 anos, marcou o fim do Pleistoceno. Segundo Crutzen e Stoermer, ao longo do Holoceno, as atividades humanas gradualmente se tornaram uma força geológica e morfológica significativa. No Antropoceno, porém, assinala Chakrabarty “o ser humano se tornou muito maior do que o simples agente biológico que sempre foi” (CHAKRABARTY, 2013, p. 9).

Nos últimos anos, diversos debates sobre sua datação ocorreram, até que em 2016, no “International Geological Congress”, em Cape Town, o “Anthropocene Working Group”, um grupo de cientistas, que desde 2009 analisava a formalização do Antropoceno como nova época geológica, estabeleceu seu início a partir de meados do século XX, quando uma série de mudanças no Sistema Terra, causadas pela ação humana, tornaram-se efetivas e, até mesmo, irreversíveis (A.W.G., 2016). Apesar da epidemia negacionista em curso, a maioria dos cientistas e filósofos não negam a realidade do “colapso socioambiental”¹, muito embora divirjam, o que é

1 Segundo Marques, o “colapso socioambiental” não é mais algo que se desenha no horizonte, mas “está ocorrendo, aqui e agora. Os radares cotidianos captam seus sinais ainda apenas na sucessão de fatos do noticiário, aparentemente isolados e desconexos, como a prevalência de anomalias climáticas, as ondas de calor extremo, as secas, os incêndios florestais, os furacões, as inundações marítimas, trombas d’água, a migração e proliferação de pragas agrícolas e de vetores de *epidemias*, o declínio das populações de vertebrados e invertebrados, o aumento da fome global desde 2014, a explosão de refugiados climáticos e das crises humanitárias” (MARQUES, 2019).

bastante natural num momento de crise de paradigmas, sobre o termo Antropoceno.

Para Jason Moore, a descrição dos impactos da atividade humana sobre a Terra deve ser feita a partir da consideração da organização histórica do modo de produção capitalista. Ele chamará de Capitaloceno a “era histórica formada por relações que privilegiam a acumulação interminável de capital” (MOORE, 2013, p. 10). Neste era, Moore detecta uma “interpenetração eco-histórica e de longa duração da atividade social humana” na “ampla teia da vida” sob “uma lógica de acumulação” (MOORE, 2016).

Donna Haraway mantém certas reservas a ambos os termos. Para ela, não há dúvida de que os processos antrópicos tiveram efeitos planetários, porém sempre “em inter/intra-ação com outros processos e espécies” (HARAWAY, 2016, p. 1). Haraway criará o conceito de “Chthuluceno” para pensar “as dinâmicas de forças e poderes sim-chthonicas em curso, das quais as pessoas são uma parte, dentro das quais esse processo está em jogo” (*Idem*, p. 3).

Enquanto as análises do Antropoceno, tido por Haraway mais como um evento-limite do que como uma época, evocam um certo protagonismo do *anthropos*, mesmo quando este é ameaçado por horrores cósmicos, o chamado de Haraway ao Chthuluceno que, a autora adverte, não se confunde em hipótese alguma com o Cthulhu (note a diferença na ortografia) de H. P. Lovecraft, “emaranha-se com uma miríade de temporalidades e espacialidades e uma miríade de entidades em arranjos intra-ativos, incluindo mais-que-humanos, outros-que-não-humanos, desumanos e humano-como-húmus (*human-ashumus*)” (*Idem*).

Por fim, Isabelle Stengers, de certa maneira, sintetiza essas diferentes nomenclaturas ao chamar de “tempo das catástrofes” esta “nova época” em que se acumulam crises socioambientais, e que nos coloca “diante não apenas de uma natureza “que deve ser protegida” contra os danos causados pelos homens, mas tam-

bém de uma natureza capaz de incomodar, de uma vez por todas, nossos saberes e nossas vidas” (STENGERS, 2015, pp. 6-7).

Em posição oposta a pensadoras como Haraway e Stengers, que tendem para a defesa de uma desaceleração dos processos de produção, Nick Land aposta em uma “aceleração do processo” que conduza a uma “revolução quente” (LAND, 2012, p. 448). Embora nos anos 90, Land tenha-se servido de passagens de obras como o “O Anti-Édipo” e “Mil Platôs” de Deleuze e Guattari como meio para fundamentar seus argumentos, no presente, todavia, suas posições revelam fins em nada convergentes com os encaminhamentos teóricos da dupla francesa. O filósofo chinês Yuk Hui endossa essa interpretação e aponta que o projeto de Land não só não continua a filosofia da diferença, como chega a ser mais virulento do que as atuais tendências reacionárias, como a *alt-right*, cujas linhas de ação são convergentes com seu programa de aceleração e desterritorialização. Para Hui, a posição de Land é “outra espécie de universalismo” em que as diferenças são subsumidas a um maquinismo cibernético inteligente, visando “uma desterritorialização absoluta e uma explosão de inteligência que captura a força criativa da intuição intelectual” (HUY, 2017).

O flerte de Land com conceitos da filosofia da diferença guarda, na verdade, uma filiação mais profunda com Kant para quem guerras, mas também “devastações, naufrágios e até esgotamento interno geral” terminariam por criar, em conformidade a fins da Natureza, as condições para a organização de um estado que opera como um autômato.

Todas as guerras são, pois, outras tantas tentativas (não certamente na intenção dos homens, mas no propósito da Natureza) de suscitar novas relações entre os Estados e, mediante a destruição ou, pelo menos, o fracionamento de todos, formar novos corpos que, por seu turno, também não se podem manter em si mesmos ou junto dos outros e, por isso, sofrerão novas revoluções análogas; até que, por fim, em parte pelo melhor ordenamento possível

da constituição civil no plano interno, em parte por um acordo e legislação comuns no campo externo, se erija um estado que, semelhante a uma comunidade civil, se possa manter a si mesmo como um autômato (KANT, 1784, p. 12).

O propósito de Land, entretanto, é ainda mais tanatotrópico. O acoplamento que ele executa da filosofia com a tecnociência e com os movimentos vertiginosos do capital parece intencionar a constituição não apenas de um estado *como se fosse* um autômato, mas de um mundo para o autômato, uma “tecnosfera” para um “Techno sapiens”. “A alta estrada para o pensamento há muito não passa pelo aprofundamento da cognição humana, mas sim pelo devir inumano da cognição, pela migração da cognição para um reservatório emergente de tecno-senciência planetária (...) onde a cultura humana será dissolvida (LAND, 2011a [1992], p. 293, *tradução nossa*).

Se há alguns anos algumas destas conclusões que extraímos dos textos landianos poderiam beirar o absurdo, hoje, ao contrário, a conjuntura é tão turbulenta que não é absurdo questionar se o que se passa não realiza algumas dos cenários hipersticionais² descritos por Land³ ou mesmo se o que se passa é ainda mais terrível que nem ele próprio pôde conceber. Para Valentim, um dos principais críticos do que veio a ser chamado de “aceleracionismo” (NOYS, 2014), a aceleração, promovida pelo antropoceno fecha “por expansão frenética (destruição exportada) o mundo “humano” sobre si mesmo e impelindo-o assim à sua própria destruição” (VALENTIM, 2018, p. 290).

2 “A hiperstição é um circuito de *feedback* positivo que inclui a cultura como componente. Pode ser definida como a (tecnó-) ciência experimental das profecias autorrealizáveis. As superstições são meramente falsas crenças, mas as hiperstições - por sua própria existência como ideias - funcionam causalmente para produzir sua própria realidade. A economia capitalista é extremamente sensível à hiperstição, onde a confiança atua como um tônico eficaz, e inversamente. A ideia (fictícia) do ciberespaço contribuiu para o influxo de investimentos que rapidamente o converteu em uma realidade tecnossocial” (LAND, 2009, *tradução nossa*).

3 “Para Além do Julgamento de Deus. Meltdown: síndrome chinesa planetária, dissolução da biosfera em tecnosfera, crise terminal da bolha especulativa, ultravírus e uma revolução extirpada de toda escatologia cristã-socialista (até o seu núcleo fumegante de segurança estraçalhada). Está pronta para comer sua TV, infectar sua conta bancária e hackear xenodados de sua mitocôndria” (LAND, 2012 [1994], p. 442, *tradução nossa*).

Às pretensões absolutas do espírito sucede a figura da catástrofe socioambiental. A imagem pressuposta do pensamento ocidental, que se constituiu através de artifícios e astúcias, mas também de racismo e violência colonial (MBEMBE, 2016), e que por séculos serviu para justificar a centralidade humana branca, ocidental e armada na política, é abalada. Incapaz de reconhecer em seu espelho tudo o que não se reflete como uma humanidade idealizada, o sujeito da modernidade é confrontado com o retorno de sua própria natureza física, biológica, instintiva e animal recalcada. “É, antes de mais nada, à perversidade ecopolítica do pensamento que responde o colapso *mental* do ambiente” (VALENTIM, 2018, p. 290).

Deleuze, para quem o mundo é mundo de “devires” minerais, vegetais e animais (DELEUZE, 1997, p. 149) e, portanto, assim como para Stengers, mundo de “mundos múltiplos e divergentes”, pressentia não como um eu fechado em si mesmo, mas como um nós impessoal, uma perda do mundo. “Nós perdemos completamente o mundo” (DELEUZE, 2008, p. 218). O mundo da representação e a sociedade de controle, entretanto, não apaga a realidade dos mundos, da Terra e do cosmos. A crise no Sistema Terra não é apenas objeto de representação e de reconhecimento ou algo que só pode ser pensado. “Acreditar no mundo é o que mais nos falta”⁴, insistia Deleuze no mesmo escrito.

Krenak, cujo povo viveu, e ainda vive, a experiência do mundo roubado pelas atividades de mineração na Bacia do Rio Doce, exorta, apesar dos alarmes incessantes que anunciam o rompimento de mais uma barragem⁵, uma resistência

⁴ Acreditar no mundo, no caso de Deleuze, é decisivo frisar, não se restringe em acreditar apenas nos “estados de coisa” do mundo histórico ou nos elementos atuais, mas em acontecimentos, devires, “elementos virtuais” (DELEUZE, 1996, p. 49). “Acreditar no mundo significa principalmente suscitar acontecimentos, mesmo pequenos, que escapem ao controle, ou engendrar novos espaços-tempos, mesmo de superfície ou volume reduzidos” (DELEUZE, 2008, p. 218).

⁵ No dia 5 de novembro de 2015, o rompimento da Barragem de Fundão, situada em Mariana (MG), administrada pela Samarco, empresa de propriedade da Vale S/A (50%) e BHP Billiton Brasil Ltda (50%), com faturamento anual de R\$ 7,6 bilhões, liberou um volume estimado de 34 milhões de m³ de rejeitos de mineração causando graves impactos socioeconômicos e ambientais na bacia do rio Doce. A enxurrada de lama, rejeitos de minério e detritos gerou um “hiperobjeto” (MORTON, 2013) que seguiu os cursos do córrego Santarém e dos rios Gualaxo do Norte e do Carmo por 77 km até alcançar o rio Doce, e então percorrer mais de 600 quilômetros até o oceano Atlântico. Antes do rompimento da barragem, os Krenak viviam à beira do Rio Doce, chamado por eles de “Watu”, onde pescavam para se alimentar e retiravam água para beber e irrigar as plantações. A contaminação de suas terras privou o povo Krenak de meios básicos de subsistência.

capaz de sustentar uma visão poética da existência. “Já que a natureza está sendo assaltada de uma maneira tão indefensável, vamos, pelo menos, ser capazes de manter nossas visões, nossas poéticas sobre a existência” (KRENAK, 2019, p. 15-16).

A sugestão de Krenak para que mantenhamos “nossas, visões, nossas poéticas” no contexto do Antropoceno exorta-nos a pensar em uma nova relação da filosofia com a poesia para, se não para obter uma resposta definitiva à questão colocada ao pensamento pelo perigo crescente de um colapso socioambiental generalizado, ao menos para pensar na direção do que pode ser feito “para que exista a possibilidade de um futuro que não seja bárbaro” (STENGERS, 2015, p. 9). Como pensar então em uma nova relação da filosofia com a poesia que, dada a crise socioambiental em curso, não se reduza a uma reflexão poética sobre o Antropoceno, mas que possa vir a (re-)fazer mundo?

1. FILOSOFIA E POESIA: O ETERNO RETORNO DA QUESTÃO

É bem conhecida e comentada a argumentação de Platão a favor do banimento da poesia imitativa no Livro X da *República*. Menos comentado, porém, é o reconhecimento do filósofo de “um encanto quase mágico” da poesia (SCHUHL, 2010, p. 10). Este reconhecimento platônico do “fascínio que ela exerce sobre todos nós” (PLATÃO, *República*, X, 607c) não se traduz, entretanto, na sua reabilitação na cidade grega. Ainda que isso não esteja fora de questão, a poesia, no caso a poesia Homérica, continua sendo uma ameaça à lei e ao princípio racional que, para Platão, “em todos os tempos foi considerado pela comunidade como o melhor” (PLATÃO, *República*, X, 607a).

Não foi Platão quem primeiro pensou a separação entre filosofia e poesia. Já naquele tempo, o filósofo afirmava vir “de longa data a querela entre a poesia e a filosofia” (PLATÃO, *República*, X, 607d). A questão também não se encerrou na

antiguidade e mobilizou inúmeros debates, rios de tinta e montanhas de papel, se manifestando, explica Nunes, a partir de problemas de ordem epistemológica, num interrogar filosófico da poesia ou então, a partir de um problema envolvendo a filosofia em geral, num interrogar-se dela perante a poesia. Bachelard, segundo Nunes, interrogou a poesia tentando avaliar o alcance cognoscitivo das imagens poéticas. Já Sartre e Merleau-Ponty interrogaram a própria filosofia perante a poesia, de maneira a fazer desta última “um limite desafiador à filosofia, espécie discordante de pensamento, autônomo ou irreduzível ao discurso filosófico” (NUNES, 2000, p. 103). Agamben acrescenta que a cisão entre poesia e filosofia, entre palavra poética e palavra pensante, que começou na antiguidade foi explicitada na modernidade quando hegemonizou-se o entendimento de que “a poesia possui o seu objeto sem o conhecer, e de que a filosofia o conhece sem o possuir” (AGAMBEN, 2012, p. 12).

Após aproximações e distanciamentos entre poesia e filosofia ao longo dos séculos, depois também do momento em que a filosofia, diante da barbárie de Auschwitz, acreditou na impossibilidade da poesia⁶ enquanto esta gotejava como o “leite negro da madrugada” no poema “Fuga da Morte” de Paul Celan⁷, a questão de longa data (já no tempo de Platão) entre poesia e filosofia retorna no contexto problemático do Antropoceno. Uma nova aliança entre elas seria possível?

Gevorkyan & Segovia apontam que sim e defendem a viabilidade de formulação de um paradigma cosmopolítico “meta-poético”, derivado de Hölderlin e Hieráclito, “mas também do povo Warlpiri, e de qualquer povo extramoderno”

6 “A crítica cultural encontra-se diante do último estágio da dialética entre cultura e barbárie: escrever um poema após Auschwitz é um ato bárbaro, e isso corrói até mesmo o conhecimento de por que hoje se tornou impossível escrever poemas” (ADORNO, 1998 [1949], p. 26).

7 Para Carone, o poema de Celan “trazia à tona da linguagem e da consciência lírica o horror dos campos de concentração da Alemanha nazista” e mostrava que a poesia “podia inclusive inscrever, no seu fechado universo de signos, a própria realidade de Auschwitz. Celan foi o primeiro a fazê-lo. Para isso tinha não só o instrumento como a experiência concreta: seus pais tinham sido assassinados num KZ e ele sobreviveu aos campos e à guerra para dar testemunho do que vivera” (CARONE, 1973).

que considera uma cosmopolítica do habitar poético e do cuidado das coisas” (GEVORKYAN & SEGOVIA, 2021, p. 32).

Nosso texto, embora parta de problemas semelhantes aos contemplados pela dupla de autores e, assim como eles, considere a articulação do filosófico e do poético, experimenta todavia outras fontes teóricas e especulativas para também pensar, conjuntamente a um habitar, humano e não-humano, filosófico e poético no mundo, a expressividade poética e cósmica deste mundo “constituído por mundos múltiplos e divergentes” (STENGERS, 2005, p.995), ao que chamaremos desde já de cosmopoética⁸.

Esta nova aliança do pensamento com o poético, é nossa hipótese, pode encontrar sua explicitação nos pressupostos da filosofia da diferença de Gilles Deleuze, notadamente em seus esforços para realizar a gênese de um pensamento sem imagem pressuposta, e em sua concepção de uma natureza poética da diferença.

Cabe esclarecer que não é nossa pretensão defender que a filosofia da diferença tem uma destinação poética, mas sim que possui uma dimensão poética que permite pensar uma cosmopoética como uma dentre suas múltiplas efetuações possíveis.

Ameaçados pelos perigos crescentes do “novo tempo do mundo” e instados a pensar, encontramos no plano de imanência da filosofia deleuziana um princípio diferencial poético que, procuraremos esclarecer, possibilita, inclusive, um novo sentido para o que escreveu Hölderlin: “mas onde há perigo, cresce também a salvação”. A menção a Hölderlin, esclareçamos logo antes de prosseguir, pode suscitar uma adesão irrefletida ao chamado “segundo Heidegger” em razão da aproximação

8 Acreditamos que este conceito está em desenvolvimento no âmbito de uma comunidade de pesquisadores, inseridos em redes humanas e não humanas, com interesses semelhantes. Encontramos, no decorrer de nossa pesquisa, uma proposta “cosmopoética” na obra da artista visual Cecília Cavalieri. Em nosso caso, uma das fontes de inspiração, é o conceito de cosmopolítica de Stengers que o emprega para pensar em uma eventual articulação política e imanente de mundos múltiplos e divergentes sem que para isso lhes seja exigido, em nome de uma paz transcendente, que se reconheçam como “expressão meramente individual daquilo que constitui o ponto de convergência de todos” (STENGERS, 2005, p. 995).

que o filósofo realiza da filosofia com a poesia. Entretanto, as questões que o pensamento enfrenta na aurora do século XXI, e que o conduzem a uma experimentação poética, não se confundem com a interrogação heideggeriana sobre o sentido do ser, seja referente ao ente que nós mesmos somos seja referente ao ser em geral. Para Nunes, Heidegger permanecerá “auscultando a questão do ser nos textos pré-socráticos e dos poetas Hölderlin, Rilke, Trakl e Stefan George” (NUNES, 2000, p. 111). Deste modo, a consideração heideggeriana da poesia mantém como preocupação central a questão do ser, diferentemente de uma consideração da filosofia e da poesia, que aqui se ensaia, a partir dos efeitos catastróficos da ação humana e do modo capitalista de produção sobre a Terra. Em virtude da diferença dos problemas que convocam o pensamento, e ainda que a questão do ser se coloque em dado momento, por hora desviamos da vereda heideggeriana para tentar pensar uma relação em outros termos da filosofia com a poesia a partir do problema do Antropoceno cujo perigo crescente revela que, talvez, não haja salvação se salvação significar “trazer a essência o seu autêntico aparecer” (HEIDEGGER, 2007, p. 389) para um ente privilegiado e apenas para um determinado povo.

Deleuze lembra do delicado problema do começo em Filosofia, que impõe não apenas a consideração de todos os pressupostos objetivos, mas também dos pressupostos subjetivos sobre o que significa pensar. Para Deleuze, “o pensamento conceitual filosófico tem como pressuposto implícito uma Imagem do pensamento” (DELEUZE, 2006, p. 192) sobre a qual cada um presume que saiba o que significa pensar. Ele denominará essa “imagem do pensamento” de dogmática ou ortodoxa, imagem moral. Ela prejudica e opera a distribuição do objeto e do sujeito, do ser e do ente, de maneira que “pouco importa, então, que a Filosofia comece pelo objeto ou pelo sujeito” (DELEUZE, 2006, p. 192), pois não pensamos ainda se há uma imagem pressuposta pelo pensamento do que seja o pensamento.

Nestes termos, pensar implica em enfrentar o problema do começo na tentativa de liberar o pensamento de sua imagem pressuposta implícita a fim de que

surja progressivamente um pensamento sem imagem. Somente assim, segundo o filósofo, as condições para uma filosofia isenta de pressupostos de qualquer espécie seriam obtidas. Ao invés de se apoiar na “imagem moral” do pensamento que “prejulga tudo”, ela precisa, como ponto de partida, fazer uma crítica radical desta imagem e dos seus postulados (“princípio da *cogitatio natura universalis*”, “ideal do senso comum”, “modelo da reconhecimento”, “elemento da representação”). “Ela encontraria sua diferença ou seu verdadeiro começo não num acordo com a imagem *pré-filosófica*, mas numa luta rigorosa contra a Imagem, denunciada *como não-filosofia*” (DELEUZE, 2006, p. 193).

Descartes, por exemplo, na segunda Meditação, na leitura de Deleuze, não elimina do pensamento os pressupostos subjetivos ou implícitos. “Supõe-se que cada um saiba, sem conceito, o que significa eu, pensar, ser” (DELEUZE, 2006, p. 190). O pressuposto subjetivo, afirma Deleuze, tem a forma de um “todo mundo sabe”. “Todo mundo sabe o que significa pensar e ser de modo que, quando o filósofo diz “Eu penso, logo sou”, pode supor que esteja implicitamente compreendido o universal de suas premissas, o que ser e pensar querem dizer e ninguém pode negar que duvidar seja pensar, e pensar ser. *Todo mundo sabe, ninguém pode negar*, é a forma da representação e o discurso do representante” (*Idem*).

Em vez de contarmos logo de saída com a presença necessária do pensamento é preciso o contrário, isto é, que contemos com sua ausência e com a contingência “de um encontro que força a pensar, a fim de erguer e estabelecer a necessidade absoluta de um ato de pensar, de uma paixão de pensar” (*Idem*, p. 203). Para tanto, é preciso encontrar as condições reais da gênese do ato de pensar cujo primeiro momento, segundo Deleuze, passa pela crítica da imagem de um pensamento que pressupõe a si próprio.

Superada a figura da reconhecimento abre-se a possibilidade de um *encontro* fundamental no mundo com alguma coisa que força a pensar. Neste encontro, segun-

do Deleuze, o sensível não é apenas referido a um objeto, mas este faz realmente nascer a sensibilidade no sentido. Não se trata mais de uma qualidade, mas de um signo pensado não como figura mediatizada e referida à representação, mas como estado livre ou selvagem da diferença em si mesma, capaz de levar as faculdades a seus limites respectivos. Este elemento é a intensidade, pura diferença em si, insensível para a sensibilidade empírica que só a apreende recoberta pela qualidade, mas também “aquilo que só pode ser sentido do ponto de vista da sensibilidade transcendente no encontro” (DELEUZE, 2006, p. 207). Transcendente, entretanto, assinala Deleuze, não significa que a faculdade se dirija a objetos situados fora do mundo, mas, “ao contrário, que apreende no mundo o que a concerne exclusivamente e que a faz nascer no mundo” (*Idem*, p. 207).

Para Artaud, exemplifica Deleuze, pensar não é inato, mas precisa ser engendrado desde uma impotência de direito do pensamento. Artaud, entretanto, jamais entendeu a impotência para pensar como uma mera inferioridade em que estaríamos com relação ao pensamento. Ela *pertence* ao pensamento, tanto assim que devemos fazer dela nossa maneira de pensar, sem pretender restaurar um pensamento onipotente. “Devemos, antes, nos servir dessa impotência para acreditar na vida, e encontrar a identidade do pensamento e da vida” (DELEUZE, 1990, p. 205).

A experiência de Artaud junto aos índios Tarahumaras no México, em 1936, incluindo uma decisiva participação no “Ritual do Peiote”, conduziu-o a uma profunda interrogação acerca de alguma coisa que resistia à representação e à objetivação através da linguagem, mas que se apresentava por meio de signos que lhe forçavam a pensar e que ele sentia que precisava ser pensado. “O que a floresta lhes passa tão lentamente”, perguntava-se Artaud enquanto pressentia que a “organi-

zação física de gritos, tons, passos, cantos” do ritual Tarahumara ocultava-lhe “o Principal”⁹ (ARTAUD, 1983, p. 108).

Na “montanha dos signos” dos Tarahumaras, Artaud viu os últimos resquícios de um mundo com relações vivas e significativas com a natureza que na Europa já havia sido esgotada. A sua imagem manifesta (branca e ocidental) se abriu à multiplicidade cósmica onde, como comenta Willer, “não são mais os produtos da cultura que formam um discurso, mas sim a própria natureza” (WILLER, 1983, p. 95). Porém, Artaud sabia que estava no “limiar de um encontro”, pois “um branco, para esses índios, é um homem que abandonou os espíritos” (ARTAUD, 1983, p.102). Impressão acerca dos brancos compartilhada por Davi Kopenawa que, aos descrever os rituais iniciáticos pelos quais passou para se tornar xamã, aborda em um dado momento o desconhecimento por parte dos brancos dos espíritos que revelam aos Yanomami a aproximação de epidemias e eventos climáticos perigosos.

É tudo ao mesmo tempo magnífico e apavorante. É nossa imagem que os *xapiri* levam (...) para consertá-la. Primeiro a extraem de dentro de nosso corpo, para depositá-la em seus espelhos celestes. Enquanto isso nossa pele, muito enfraquecida, queda-se estendida na praça de nossa casa, na floresta. Então os espíritos extraviam nosso pensamento e nossa língua, para nos ensinar a sua. Depois nos dão a conhecer o desenho da floresta, para que possamos protegê-la. Os *xapiri* são estupendos e resplandecentes. Parecem muito pequenos e frágeis, mas são muito poderosos. A partir de seus espelhos, revelam-nos a aproximação das fumaças da epidemia, dos seres maléficos da floresta ou dos espíritos de vendaval. Os brancos não conhecem isso. No entanto, é assim que, desde sempre, nossos maiores têm se tornado xamãs. Apenas seguimos seus passos (KOPENAWA & ALBERT, 2015, p.142).

9 Nesta passagem Artaud apresenta um momento da *Dança do Peiote*: “O dançarino entra e sai e, no entanto, não deixa o círculo. Ele avança deliberadamente para o mal, mergulha nele com uma espécie de horrenda coragem, num ritmo que parece representar a doença, mais que a dança. E tem-se a impressão de vê-lo subitamente emergir e desaparecer, num movimento que evoca não sei que obscuras tantalizações. Ele entra e sai: “Sair para o dia, no primeiro capítulo”, como diz do Duplo do Homem o Livro dos Mortos Egípcio. Pois esse avanço na doença é uma viagem, uma descida para sair de novo no dia” (ARTAUD, 1983, p. 105).

A experiência com os Tarahumaras, segundo Nogueira (2006), propiciou a Artaud “alcançar um estado poético absoluto, onde caem por terra as estruturas da linguagem, onde a retórica é inútil e a beatitude ultrapassa a reflexão”. Nele, segundo Deleuze, operou-se uma ruptura sensório-motora que o tornou vidente. De volta à Europa em 1937, Artaud viu nitidamente o intolerável no mundo que, para Deleuze, mais do que uma grande injustiça, é um “estado permanente de uma banalidade cotidiana” do qual o homem não escapa. Este intolerável, explica o filósofo, força-nos, entretanto, a pensar uma “saída sutil” que nada tem a ver com uma crença “em outro mundo”, mas na “vinculação” – impensável, mas que precisa ser pensada – do homem e do mundo.

A ruptura sensório-motora faz do homem um vidente que é surpreendido por algo intolerável no mundo, e confrontado com algo impensável no pensamento. Entre os dois, o pensamento sofre uma estranha petrificação, que é como que sua impotência de funcionar, de ser, como que ser despossuído de si mesmo e do mundo. Pois não é em nome de um mundo melhor ou mais verdadeiro que o pensamento apreende o intolerável nesse mundo, é, ao contrário, porque o mundo é intolerável que ele não pode mais pensar um mundo, nem pensar em si próprio. O intolerável não é mais uma grande injustiça, mas o estado permanente de uma banalidade cotidiana. O homem *não* é um mundo diferente daquele no qual sente o intolerável e se sente encurralado. (...) Qual é, então, a saída sutil? Acreditar, não mais em outro mundo, mas na vinculação do homem e do mundo, no amor ou na vida, acreditar nisso como no impossível, no impensável, que, no entanto, só pode ser pensado: “algo possível, senão sufoco” (DELEUZE, 2005, p. 205).

Julgado louco¹⁰, Artaud foi trancafiado em hospícios (Ville-Evrard e Rodez) até maio de 1946. Neste período, foi submetido a sessões de eletrochoque¹¹

10 Contra os que o consideraram louco Artaud escreveu: “um alienado é, na realidade, um homem ao qual a sociedade se nega a escutar, e ao qual quer impedir que expresse certas verdades insuportáveis” (ARTAUD, s/d, p. 12).

11 “O choque eletroconvulsivo (ou ECT) foi utilizado como terapia por Ugo Cerletti e Lucio Bini justo em 1937, ano da internação de Artaud; foi bastante divulgado em 1939 na Europa pelo alemão L. B. Kalinovski” (NOGUEIRA, 2006).

para que retornasse ao “senso comum”, isto é, a uma “suposta identidade de um Eu como unidade e fundamento de todas as faculdades” (DELEUZE, 2006, p. 319). Artaud, entretanto, não se rendeu ao tribunal da razão psiquiátrica. Na “Carta aos Médicos-chefes dos Manicômios” escreveu: “as leis, os costumes lhes concedem o direito de medir o espírito. Esta jurisdição soberana e terrível, vocês a exercem com o seu entendimento” (ARTAUD, 1983, p. 30).

Passei nove anos num asilo de alienados.

Fizeram-me ali uma medicina que nunca deixou de me revoltar.

Essa medicina chama-se eletrochoque

[...]

O eletrochoque é uma corrente que eles arranjam sei lá como,

que deixa o corpo,

o corpo sonâmbulo interno,

estacionário

para ficar sob a alçada da lei¹²

O encontro de Artaud com os Tarahumaras que lhe atentou para algo que não era capaz de representar, mas que o forçava a pensar, e o reencontro com o intolerável no mundo, foram experiências decisivas, e de certa maneira complementares, para combater a impotência que sentia para pensar de fato. Deleuze considera experiências como as de Artaud exemplares de uma gênese do ato de pensar no pensamento. “O ato de pensar não decorre de uma simples possibilidade natural; é, ao contrário, a única criação verdadeira. A criação é a gênese do ato de pensar no próprio pensamento” (DELEUZE, 2003, p. 91). Para Deleuze, não basta pensar que somos uma “coisa pensante”, mas é preciso alcançar uma experiência que propicie as condições reais para pensar e isso passa por uma gênese que “implica

12 ARTAUD, 1988, p. 76.

alguma coisa que violenta o pensamento, que o tira de seu natural estupor, de suas possibilidades apenas abstratas” (*Idem*).

A pergunta de Deleuze por um pensamento sem a imagem pressuposta do que significa pensar é frutífera para nossa questão, centrada na possibilidade de uma nova relação da filosofia com a poesia, por duas razões. A primeira porque a investigação do filósofo, ao se desdobrar na defesa de uma “gênese do pensar no próprio pensamento” e, fundamentalmente, na descoberta da diferença liberta das formas da representação, revela, como veremos adiante, que esta última possui uma natureza poética. Segundo porque o filósofo, ao instaurar um combate aos prejulgamentos a respeito do que significa pensar, reabre o campo interdito pelos prejulgamentos filosóficos e morais da poesia. O caso de Platão é paradigmático a este respeito. Há em sua posição com relação à poesia um pressuposto moral que é operado para fundamentar uma imagem do que significa pensar pela qual dissocia a filosofia da poesia, cujos encantos são, ao menos, reconhecidos. “Aliás, ainda não formulamos contra a poesia a mais grave acusação: o que há de mais terrível nela é o fato de poder estragar as pessoas sérias, salvo raríssimas exceções” (PLATÃO, *República*, X, 605c).

Segundo Deleuze, fazer como um grande filósofo não é, necessariamente, ser seu discípulo, mas é prolongar sua tarefa, “é criar conceitos que têm relação com os que ele criou e colocar problemas em relação e em evolução com os que ele criou” (DELEUZE, 1994, p. 44). Eis o método de fundo que move este ensaio. O leitor experiente já entreviu, ou logo entreverá, que não é nosso intuito apenas repetir a filosofia da diferença, mas antes, a partir do acompanhamento e da exposição de como Deleuze procede para obter um pensar sem imagem pressuposta do que seja pensar, avaliar, no “plano de imanência”¹³ em que surge a filosofia da diferença,

13 Aqui temos em mente a interpretação que Bento Prado Jr. faz do plano de imanência de Deleuze. “O plano de imanência é essencialmente um campo onde se produzem, circulam e se entrecrocaram os conceitos. (...) O plano de imanência é, entre outras coisas, uma espécie de solo intuitivo, cujos “movimentos infinitos” são fixados pelas “coordenadas” construídas pelo movimento finito do conceito” (PRADO JR., 2004, p. 142-143). No nosso caso, tentamos abordar a diferença em sua primeira manifestação acontecimental no plano de imanência, ainda em estado “livre e selvagem” (DELEUZE, 2006, p. 95, n.17).

a possibilidade de atualização de uma nova relação da filosofia com a poesia. Ao invés de extrair todas as consequências da filosofia da diferença, tentaremos experimentar alguns de seus pressupostos a fim de conduzi-los para o campo de nossos interesses, como o estudante “meio adormecido” que “acorda misteriosamente no momento que lhe diz respeito” (DELEUZE, 1994, p. 75).

2. A NATUREZA POÉTICA DA DIFERENÇA E GÊNESE COSMOPOÉTICA

Passemos agora às imediações do plano de imanência em que vai ser instaurada a filosofia da diferença a fim de reunir elementos para delinear nosso próprio crivo em direção à atualização de uma proposta que, muito embora não corresponda integralmente à pretendida por Deleuze, encontra - situada especificamente no âmbito da paisagem de “Diferença e Repetição” e, de maneira geral, atenta ao estilo do filósofo de pensar e criar conceitos - os componentes conceituais para a efetuação de uma experimentação de um encontro fundamental entre o pensamento e o poético a partir de uma busca ensejada pelas questões colocadas pela problemática do Antropoceno, “época geológica que tem por contraface a Sexta Grande Extinção, catástrofe biológica antropogênica marcada pelo risco de extinção massiva da vida, não-humana e humana, na Terra” (KOLBERT, 2015; VALENTIM, 2020).

Neste contexto, em que o mundo capitalista se efetua catastroficamente sobre uma infinidade de mundos coexistentes, é preciso também aprender a fazer a máquina voltar-se contra si, o que demanda a afirmação de um pensamento político revolucionário e utópico. A utopia, defende Deleuze, “não se separa do movimento infinito: ela designa etimologicamente a desterritorialização absoluta, mas sempre no ponto crítico em que esta se conecta com o meio relativo presente e, sobretudo, com as forças abafadas neste meio” (DELEUZE & GUATTARI, p. 130). Trata-se, portanto, de mobilizar, no jogo de criação conceitual filosófico que

não perde de vista a política, as “forças abafadas” dos mundos múltiplos e divergentes para pensar não em outro mundo, mas, na imanência deste mundo, para fazer dele, como defendem os zapatistas, “um mundo onde caibam muitos mundos”, ao mesmo tempo em que se faz fugir do mundo o que não faz mundo ou o que para ser mundo destrói todos os mundos. Porém, adverte Deleuze, há sempre, na utopia (como na filosofia), “o risco de uma restauração da transcendência, e por vezes sua orgulhosa afirmação, de modo que é preciso distinguir as utopias autoritárias ou de transcendência, e as utopias libertárias, revolucionárias, imanentes” (*Idem*).

Da perspectiva da filosofia da diferença, portanto, não basta ter consciência da crise, nem muito menos julgá-la moralmente, mas é preciso aprender a pensar de fato para criar conceitos capazes de invocarem “uma nova terra” e mobilizarem “um povo que não existe ainda” (DELEUZE & GUATTARI, 2009, p. 140). Alguém poderia questionar a necessidade de uma desterritorialização revolucionária seguida de uma reterritorialização em “uma nova terra”. Acontece que, para Deleuze e Guattari, esse é um movimento importante para se atacar a “desterritorialização relativa do capital e suprimo-lo enquanto limite interior, voltando-o contra si” (DELEUZE & GUATTARI, 2009, p. 129). Assim, para os filósofos, realizado o movimento de desterritorialização é preciso operar um segundo movimento de reterritorialização, caso contrário há risco de uma restauração fascista da transcendência. Eis a diferença crucial do pensamento da dupla francesa em relação aos seus (maus) leitores aceleracionistas de direita e também em relação a certas interpretações de alguns críticos de esquerda da filosofia francesa contemporânea que atacam Deleuze e Guattari a partir de uma interpretação aceleracionista de “O Anti-Édipo”.

No olho do furacão do “estado suicidário” (SAFATLE, 2020), da “catástrofe climática e ecológica global”, e do “negacionismo” que tem um papel central na compreensão da paralisia cognitiva, psíquica e política diante do aquecimento global de origem antrópica” (DANOWSKI, 2018, p. 4), o fragmento de Krenak faz a

reminiscência de “nossas visões, nossas poéticas sobre a existência”. Convocados a pensar retornemos à questão de saída. Mas “para que poetas em tempo de indigência?” (HÖLDERLIN, 1997, p. 259). Se fosse apenas para, como lembra Deleuze, escrever como um “poeta de civilizações em vias de desaparecer sem ocupar das razões pelas quais desaparecem” (DELEUZE, 2009, p. 420) o efeito seria análogo à robinsonada de certa economia política, criticada por Marx (1996), que tomava como ponto de partida o indivíduo completamente isolado. Não é este o caso de Krenak. A sua tematização da necessidade de “visões” e “poéticas”, num cenário de colapso político, econômico e ecológico, não é desvinculada de um pensamento de causas materiais e históricas dessa situação, nem separada da explicitação de suas consequências desastrosas, especialmente para os mais pobres o que, obviamente, inclui o mundo da classe trabalhadora, mas desta vez pensada em possível aliança, para “adiar o fim do mundo”, com múltiplos mundos que resistem no mundo (capazes, mesmo em algum grau capturados pelo mundo do fim de todo mundo, de reverter a degradação entrópica). Posição cósmica e política que, de certo modo, lembra-nos a de Artaud que, confrontado pelo intolerável do mundo no pensamento, esforça-se por pensar e neste esforço é lhe revelada a expressividade poética da natureza, ou mesmo das múltiplas naturezas como encontramos no “multinaturalismo” de Viveiros de Castro (1996).

Pensar para Deleuze é “pensar a diferença” (DELEUZE, 2006, p. 16), então pensar, como procuraremos defender, pode ser também pensar em uma poética da diferença já que Deleuze também dirá que a diferença tem uma natureza poética, livre e selvagem.

Deleuze diz que a obra de Jean Wahl é “uma profunda meditação sobre a diferença; sobre as possibilidades do empirismo exprimir-lhe a *natureza poética*, livre e selvagem” (DELEUZE, 2006, p. 95, n.17). Para situar esta afirmação, ele menciona um texto em que Wahl, ao analisar o pensamento de William James, cita um obscuro poeta presente no texto deste último. “A natureza é contingente,

excessiva e mística, essencialmente. As coisas são estranhas. O universo é selvagem. O mesmo só retorna para trazer o diferente” (WAHL, 1920, p. 111).

A passagem escolhida por Deleuze opera duas funções em seu texto. Além de situar historicamente a presença da poesia no âmbito da filosofia de Wahl afirma, ao mesmo tempo, uma posição filosófica do próprio Deleuze. O trecho, ele interpreta, “exprime a profissão de fé do empirismo transcendental como verdadeira Estética” (DELEUZE, 2006, p. 95).

A natureza poética da diferença, portanto, não faz da filosofia poesia, e nem da poesia filosofia, mas revela-se de algum modo, nem sempre pela poesia, como o que tem que ser pensado. O poeta é um dos aliados do pensador da diferença. Ele “fala em nome de uma potência criadora, apta a reverter todas as ordens e todas as representações, para afirmar a Diferença no estado de revolução permanente do eterno retorno” (DELEUZE, 2006, p.89). Em oposição à figura do poeta, estaria a do político conservador que nega o que difere para conservar, prolongar uma ordem estabelecida na história ou para estabelecer uma ordem histórica que já solicita no mundo as formas de sua representação.

Antes de prosseguirmos, retomemos brevemente o que ainda a pouco Deleuze nomeou de “empirismo transcendental”. Essa formulação, sem dúvida, soa contraditória se mantivermos a imagem da filosofia kantiana em mente, porém, a contradição se dissolve se acompanharmos o desenvolvimento teórico operado por Deleuze nos momentos em que aparece. No caso em questão, em que Deleuze define o “empirismo transcendental como verdadeira Estética”, evoca-se a capacidade de alguns poetas de fazerem retornar à experiência algo da natureza poética da diferença e, assim, forçarem as faculdades a um exercício disjunto e superior capaz de levar o pensamento a experimentar “o sem-fundo, o mundo das diferenças livres e não vinculadas” (LAPOUJADE, 2015, p.48).

Segundo a perspectiva deleuziana, Kant estaria entre os filósofos que não pensaram a diferença, a não ser como representação formal de um sujeito transcendental pressuposto. Grosso modo, para Kant, apenas lidamos com fenômenos, e para que o objeto fenomênico da experiência possível seja constituído e conhecido, a matéria diversa da experiência sensível deve ser submetida a um condicionamento que vai das formas da sensibilidade às categorias do entendimento.

Deleuze considera que as condições kantianas da experiência possível “são muito gerais, muito amplas para o real” (DELEUZE, 2000, p. 108) e, seguindo a trilha da natureza poética da diferença encontrada por Wahl e James, parece indicar que certos poetas, e outros artistas, ao alcançarem essa intuição da diferença apontariam para uma reforma filosófica da Estética de maneira que o “ser do sensível se revela na obra de arte ao mesmo tempo em que a obra de arte aparece como experimentação” (*Idem*). O empirismo transcendental seria assim como que um tratado de emenda da estética cindida em dois domínios irreduzíveis: “o da teoria do sensível, que só retém do real a conformidade com a experiência possível, e o da teoria do belo, que recolhe a realidade do real na medida em que ela se reflete noutra parte” (*Idem*).

As “forças informuladas” da diferença, para serem adequadamente pensadas, precisam ser encontradas numa experiência que force as faculdades a um exercício verdadeiramente transcendental. É neste sentido que Zourabichvili afirma que para Deleuze “a descoberta da experiência supõe ela própria uma *experiência* no sentido estrito” (ZOURABICHVILI, 2004, p. 55).

Neste regime de funcionamento do transcendental, sublinha Deleuze, as faculdades não reintroduzem a transcendência, pois não se dirigem a objetos fora do mundo, mas apreendem no mundo o que a elas concerne exclusivamente e que as fazem nascer para o mundo.

O campo transcendental do “empirismo transcendental” deleuziano não demarcará então, como em Kant, o campo das condições da experiência possível, mas operará como campo da experiência real do pensamento com a diferença. O pensamento, que coincide com sua gênese diferencial e relacional, alcança, como diz Lapoujade comentando a influência de Salomon Maimon na filosofia de Deleuze, “um oceano de dissemelhança onde fervilham pequenas diferenças infinitesimais” (LAPOUJADE, 2015, p. 55), remonta ao “fundo diferencial, rumo aos elementos e às relações diferenciais, pré-individuais, que engendram os indivíduos, lá onde aonde não há nenhuma diferença genérica, específica ou individual” (*Idem*, p.56).

Deleuze lembra que Antonin Artaud sentiu que pensar não é inato, mas uma criação que precisa ser engendrada a partir da experiência com a diferença em seu estado poético, livre e selvagem. Para Artaud, comenta Deleuze, o verdadeiro problema não é orientar o pensamento, nem aprimorar a expressão do que ele pensa, nem também adquirir aplicação e método ou aperfeiçoar seus poemas, mas simplesmente chegar a pensar alguma coisa.

Aí está para ele a única “obra” concebível; supõe um impulso, uma compulsão de pensar, que passa por todo tipo de bifurcação, que parte dos nervos e se comunica à alma, para chegar ao pensamento. Assim, o que o pensamento é forçado a pensar é igualmente a sua derrocada central, sua rachadura, seu próprio “impoder” natural, que se confunde com a maior potência, isto é, com os *cogitanda*, estas forças informuladas, como com outros tantos voos ou arrombamentos do pensamento (DELEUZE, 2006, p. 213).

Evidentemente, não se trata de simplesmente refazer as experiências de Artaud. É preciso ter prudência, não cansarão de repetir Deleuze e Guattari. “Liberem-no com um gesto demasiado violento, façam saltar os estratos sem prudência e vocês mesmos se matarão, encravados num buraco negro, ou mesmo envolvidos

numa catástrofe, ao invés de traçar o plano” (DELEUZE & GUATTARI, 2008, pp. 23-24).

Apreendida da perspectiva do que Deleuze nomeia de “empirismo superior”, imagens poéticas, literárias e cinematográficas, têm a potência de criação das condições para uma experiência rara e não cotidianamente disponível, de prepararem um encontro do pensamento com a diferença, de participarem do engendramento do “ato de pensar no pensamento” (DELEUZE, 2006, p. 203). Orlandi acrescenta que, para Deleuze, podemos, por exemplo, ter uma experiência de leitura intensiva quando somos tomados pelo texto como “pequena engrenagem numa prática extratextual” que o prolonga em função do seu encontro, do seu atrito, do seu risco com o que lhe é exterior, “de modo que as diferenças formais presentes no texto prolongado aparecerão como sinais (...) das diferenças intensivas” (ORLANDI, 2010, p. 135). Especificamente sobre a poesia, Deleuze acredita que ela, “ao menos no nível em que a definimos, não evidentemente toda poesia, deve suprimir os clichês, quebrar as associações sensório-motoras, fazer surgir, (...) imagens óticas e sonoras puras que, em vez de ativarem comportamentos previsíveis nos indivíduos, estremeçam o fundo de suas almas” (DELEUZE, 2009, p. 523). Assim, a poesia pode despertar para o pensamento, até o ponto da revelação da natureza diferencial e poética do pensamento e aí, já nas “praias de imanência”, ser celebrada a atualização da aliança da filosofia com a poesia. Nesta duração

uma outra inspiração atravessa o cosmos. É como se praias de imanência avançassem pelos estágios ou degraus, com a tendência de reunirem-se entre os níveis. Ali o Ser é unívoco, igual: os seres são igualmente ser, no sentido de que cada um efetua sua própria potência numa vizinhança imediata, por força da causa primeira. Não há mais causa remota: o rochedo, o lírio, a besta e o homem cantam igualmente a glória de Deus numa espécie de an-arquia consagrada. As emanações-conversões dos níveis sucessivos são substituídas pela coexistência de dois movimentos na imanência, a complicação e a expli-

cação, nas quais Deus “complica todas as coisas” ao mesmo tempo que “cada coisa explica Deus”. O múltiplo está no uno que o complica, assim como o uno está no múltiplo que o explica (DELEUZE, 1995).

Embora não ainda de uma perspectiva radicalmente plural e multinaturalista como aqui se propõe, mas, ao menos, de uma perspectiva humanista plural, Glissant defende a instauração de uma poética das relações no “sistema errático” do “caos-mundo” contemporâneo. Para ele, nenhuma solução para as contradições do mundo será alcançada “se o imaginário da *relação* não repercutir sobre as mentalidades e as sensibilidades das humanidades de hoje, para levá-las a verter o vapor poético, isto é, para considerar-se, humanidades e não mais humanidade, de uma maneira nova: como rizoma e não mais como raiz única” (GLISSANT, 2005, p. 107). Diríamos, a fim de dar o passo que Glissant está prestes a dar, em razão do próprio sentido abrangente e conectivo do conceito de rizoma, que os múltiplos mundos humanos e suas poéticas relacionais podem ser eles mesmos relacionados com as relações que a consideração dos processos de diferenciação da diferença possibilitam, e assim incluir relações com animais, com plantas, com intensidades microfísicas, etc.

A poética que explicita o sentido mais profundo do empirismo transcendental, ou seja, a natureza poética da diferença e, assim, a natureza poética do próprio pensamento, o repõe no campo de sua gênese, na nervura, se assim nos for permitido dizer, da *natura naturans* spinozana, esta concebida porém, não como substância, mas, como multiplicidade diferencial que Deleuze, a partir de uma apropriação interessada do aporte teórico de Gilbert Simondon, pensará não como um princípio, mas como um processo em devir de relações intensivas anteriores aos termos das quais são relação. Elas manifestam um “sistema que abriga potenciais e que abrange certa incompatibilidade relativamente a si mesmo” (SIMONDON, 2020, p. 17), no qual a individuação, pensada como operação na imanência deste sistema metaestável, produzirá resoluções parciais e relativas, em diferentes fases,

acontecendo, transindividualmente, no físico, no biológico, no psíquico e no social, fases estas tomadas elas também como realidades relativas, e sem nenhuma hierarquia dos entes individuados em cada ordem ou das ciências que se ocupam deles. No caso de Spinoza, diz Deleuze, “seria preciso que a própria substância fosse dita dos modos e somente *dos* modos, tal condição só pode ser preenchida à custa de uma reversão categórica mais geral, segundo a qual o ser se diz do devir” (DELEUZE, 2006, p.73).

As relações que entretemos com a diferença, além de uma relação imanente com a nossa mais profunda animalidade, com o “animal que logo sou” (DERRIDA, 2002), efetuam-se através de relações que vêm e vão ao infinito, em nossas contemplações de outros animais, das plantas, das montanhas, dos rochedos, da terra, das águas, das estrelas, dos astros, do amor. O lírio dos campos, exemplifica Deleuze, “por sua simples existência, canta a glória dos céus, das deusas e dos deuses, isto é, dos elementos que contempla, contraindo” (DELEUZE, 2006, p. 116).

Em consonância com o que diz Deleuze, Despret, a partir de um relato de coabitação física e espiritual que um grupo de pastores nômades mantém com lobos na Mongólia do Norte proporá o conceito de “cosmoecologia” que une animais humanos e os animais não humanos, pastagens e espiritualidade.

Eles sabem que o desaparecimento do lobo da estepe destruirá o equilíbrio ecológico instável desta última, porque os ratos, que são a presa dos lobos, proliferarão e destruirão os recursos, e porque os lobos regulam o número de herbívoros selvagens migratórios que, durante as grandes migrações de primavera, concorrem com o gado dos pastores. Sem os lobos, a estepe seria devastada por cada um no momento de sua passagem. Os homens dessa comunidade sabem ainda que o desaparecimento do lobo comprometeria de maneira irreversível a sobrevivência das almas daqueles que morrem. A ecologia e a cosmologia formam aqui um só e único termo, e sem dúvida

deveríamos falar de cosmoecologia que une, assim, destinos interligados dos homens, dos deuses, dos lobos e do gado (DESPRET, 2016, p. 4).

Esses processos relacionais como os descritos por Deleuze e Despret, através dos quais os mais diferentes entes participam da composição de diferentes mundos no mundo, ressoam a proposta cosmopolítica de Isabelle Stengers e também, como aventamos mais acima, um estilo de pensar simondoniano que, na ocasião em que articulou as três formas de amplificação (transdutiva, moduladora e organizadora), afirmou: que “a noção de sociedade, inicialmente definida para o homem, se estende às espécies animais; mas ela pode ser mais completamente generalizada, englobar relações entre vegetais e mesmo entre moléculas; da mesma forma, a relação de tipo psicossocial, definida inicialmente nas relações interindividuais humanas, é suscetível de receber uma generalização” (SIMONDON, 2020 [1962], p. 297).

Logo, é na experiência com os processos de atualização da diferença, sejam eles físicos, biológicos ou psicossociais, tomados em sentido amplo e não antropocêntrico, que acreditamos ser possível relacionar diferentemente a filosofia e a poesia. A diferença, a sua natureza poética, a poética das relações diferenciais, as relações humanas e não-humanas distribuídas rizomaticamente compõem a criação conceitual do que estamos chamando de cosmopoética ou simplesmente uma poética das relações humanas e não-humanas.

A cosmopoética não se confunde com uma “poética do sublime” em que, segundo uma crítica de Latour (2021), o poeta perante a Natureza sente-se ínfimo e, graças à moralidade, maior até que a demonstração mais grandiosa de Seu poder. Ao contrário, trata-se de uma poesia expressa imanentemente pela materialidade cósmica, pelas forças, pelos entes inorgânicos e orgânicos. Ela seria, para utilizar uma expressão de Deleuze, após a leitura de um verso de “Le cimetière marin” de Paul Valéry, “expressionista pura”. “Mas olha!... ter a luz por criatura. Supõe de sombra uma triste metade” (VALÉRY, 1984). Trata-se, comenta Deleuze, “de “de-

volver a luz” (“*Mais rendre la lumière*”) e não de “devolver à luz”. Em certo sentido é uma declaração expressionista pura: as duas metades são como a condição do visível” (DELEUZE, 2009, p. 286).

3. UMA IMAGEM NÃO PRESSUPOSTA DO ENCONTRO

Por fim, gostaríamos de defender que certos poemas e manifestos do poeta Roberto Piva expressam um devir cosmopoético, expressionista puro, ao se apresentarem atravessados por múltiplas fontes de realidade.

Que você conheça o relâmpago
chamado mundo sombrio
Estremecendo na folha do seu
coração
Que você conheça este relógio sem nuvens
chamado morte
dependurado no planeta
como volúpia secreta
Que você conheça manguezais
& realidades não-humanas
que são a essência da Poesia
Que você conheça o sussurro do Sol
Na água ferruginosa dos seus olhos.

A relação de Piva com as “realidades não-humanas que são a essência da Poesia” (PIVA, 2008, p. 68) não se fazem a partir de uma perspectiva antropocêntrica, mas de uma descentralização da perspectiva que abre a escrita a múltiplas forças,

vozes, corpos e mundos humanos e não-humanos. No “Manifesto Utópico-Ecológico em Defesa da Poesia & do Delírio”, reivindica

fazer da Onça (pintada, preta & suçuarana) o Totem da nacionalidade. Organizar grupos de Proteção à Onça em seu habitat natural. Devolver as onças que vivem trancadas em zoológicos às florestas. Abertura de inscrições para voluntários que queiram se comunicar telepaticamente com as onças para sabermos de suas reais dificuldades (PIVA, 2006, pp. 142-145).

Piva considerará ainda o conto “Meu tio o Iauaretê” de Guimarães Rosa como um experimento xamânico equivalente ao da telepatia com onças. “É um conto xamânico, pois o tio se transforma no jaguar, se oncifica. Maiakovski dizia: eu me ursifico. Esse personagem do Rosa parece dizer: eu me oncifico” (PIVA, 2000).

Além de um devir-animal, Piva, em certos momentos de sua obra, parece também experimentar intensidades como aquelas do CsO descrito por Deleuze, conceito justamente baseado na obra de Artaud. “Para além do organismo, mas também como limite do corpo vivido, há o que Artaud descobriu e nomeou: corpo sem órgãos” (DELEUZE, 2007, p. 51). Em versos como “Eu sou a pomba-gira do Absoluto”, Piva incorpora, tal qual a descrição do CsO, “um corpo afetivo, intensivo” em relação “com forças ou poderes imperceptíveis que dele se apossam ou dos quais ele se apossa” (DELEUZE, 2013, p. 149).

As experiências de dificuldade para pensar vividas por Artaud foram decisivas para Deleuze abandonar a imagem de um pensamento que pressupõe a si próprio e que funda a necessidade relativa do que pensa, e compreender a necessidade de “uma gênese do ato de pensar no próprio pensamento” (DELEUZE, 2006, p. 203). Já a adesão deleuziana ao CsO artaudiano parece efetuar o sentido de pensar no pensamento que Deleuze obteve através de Artaud. Se pensar advém da experimentação de todos os devires do cosmos então o corpo sem órgãos é, de certa maneira, o corpo que se constitui junto ao corpo para abrigar uma experi-

mentação radical. Ele “é percorrido por uma onda que traça no corpo níveis ou li-miares segundo as variações de sua amplitude” (DELEUZE, 2007, p. 51). Não há, portanto, nenhuma necessidade de abandonar o corpo orgânico desde que se saiba constituir para si um corpo sem órgãos. “Não se trata absolutamente de um corpo despedaçado, esfacelado, ou de órgãos sem corpos (OsC). O CsO é exatamente o contrário” (DELEUZE & GUATTARI, 2008, p. 28).

A ligação de Piva com estas zonas limítrofes e intensivas que localizamos, a partir de Deleuze, nas obras de Artaud não é casual ou forçada, mas tem seus ras-tros revelados pelo próprio Piva. No “Relatório para ninguém fingir que esqueceu”, ele lembra de Artaud como o poeta cujas experimentações vitais foram confiscadas e violentadas para salvar a “arte lógica” francesa. “O poeta surrealista Antonin Ar-taud morre num hospício na mais completa solidão abraçado a um sapato. Depois de 10 anos de eletrochoques, Artaud o Momo tem sua vida confiscada. A França & sua arte lógica estão salvas” (PIVA, 2008).

As experimentações de Artaud, para quem uma obra só é concebível com o engendramento do pensar no pensamento por meio de experiências vitais com “forças informuladas” (DELEUZE, 2006, p. 113), assim como as experimentações de Piva com “realidades não-humanas”, remetem, a despeito de suas diferenças, a “uma profunda intuição vital” (DELEUZE, 2005, p. 33), e apontam para a pos-sibilidade do pensamento constituir-se desde uma relação com a natureza poética da multiplicidade de relações diferenciais que tecem as diferentes fases do devir. Hipótese esta, de certa maneira, aceita por Simondon (2020 [1962]) que concor-da que a noção de sociedade pode ser ampliada às espécies animais, aos vegetais “e mesmo entre moléculas”. Nota-se aqui que a proposta de pensar uma nova relação da poesia com a filosofia no contexto do Antropoceno, e a possibilidade deste pen-sar se efetuar como uma poética expressiva pura e desatrelada de uma concepção representativa da linguagem humana, vincula-se com a compreensão de que não há

centralidade do humano em relação ao devir cosmopoético da diferença, no qual o humano ele próprio aparece como uma relação entre infinitas relações.

A descoberta do pensamento de sua origem diferencial, cósmica e poética, é o que possibilita-nos pensar em uma cosmopoética que inclui como escritura, por exemplo, o relampejar na noite escura, o dobrar das ondas, o verdejar das árvores e o cantar dos pássaros. Pensada no vocabulário de Espinosa, a cosmopoética daquilo que é em si e concebido por si é a condição transcendental de um novo modo de relação da poesia com a filosofia no âmbito daquilo “que é em outro, pelo qual também é concebido” (E, I, Def. V, p. 45).

Evidentemente, não pretendemos provar que as plantas e os animais filosofam ou escrevem poesia *como* os humanos, mas - a partir da descoberta de que “o essencial está fora do pensamento, naquilo que força a pensar” (DELEUZE, 2005, p. 97), e do aprendizado de que o que força a pensar é o encontro fundamental, ou melhor, “sem-fundo” (DELEUZE, 2006, p.139), “infundamental” (VALENTIM, 2018, p. 35), com a diferença cuja natureza é poética - fundar uma nova relação da filosofia com a poesia nesta origem poética do pensamento, que é também cósmica, pois a diferença não é, para Deleuze, uma diferença ontológica entre o Ser e o ente, mas o que se diferencia e se atualiza, do cósmico ao social (sem confundir o social (aberto a múltiplas composições de forças) com a figura histórica do homem, cujas forças que o compõem, aliás, “já entraram em relação com outras forças, as da informação, que compõem com elas uma coisa diferente do homem” (DELEUZE, 2013, p. 95). Eis, segundo Schérer (2005, p. 23) “a grande revolução liberadora deleuziana: o empirismo radical da dispersão (que eu chamaria *naturalista* ou *cósmica*) de nossas certezas mais ancoradas de sermos consciências e sujeitos”.

A relação da filosofia com a poesia, repensada na imanência da dispersão cósmica e poética da diferença, a partir da problemática do Antropoceno, difere da

relação da filosofia de Heidegger com a poesia em que a questão do Ser, posta então não a partir do problema do esquecimento, mas visando o desvelamento do ente, mantém-se, mesmo depois desta virada, ancorada em um ente privilegiado, o humano, “no que a linguagem nomeia o sendo pela primeira vez, tal nomear traz então o sendo para a palavra e para a manifestação” (HEIDEGGER, 2010, p. 187), enquanto para o animal, para a planta e para a pedra “não existe nenhuma abertura do sendo”. Daí deduz-se que para Heidegger os entes não humanos estão excluídos não apenas da filosofia, mas também da (cosmo-)poesia¹⁴.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Confrontados pelos problemas colocados ao pensamento na contemporaneidade pelo “colapso socioambiental”, e convocados pela proposta do pensador e líder indígena Ailton Krenak de não abdicarmos de “nossas visões, nossas poéticas”, procuramos pensar e propor uma nova relação da filosofia com a poesia e quicá extrair daí elementos para uma ética, uma estética e uma política de resistência cósmica.

Defendemos que um dos caminhos possíveis para essa experiência pode ser encontrado no plano de imanência da filosofia de Deleuze para quem a diferença tem uma natureza poética e selvagem. Embora o filósofo não conduza uma experimentação no sentido em que apontamos, ele também não a interdita. Procuramos então mobilizar componentes conceituais de sua filosofia para efetuarmos uma distribuição diversa deles.

¹⁴ O que sugerimos, como indício para uma investigação futura, é que, se para Heidegger a linguagem está destinada apenas aos entes que nós mesmos somos e interdita aos demais entes não-humanos, então podemos deduzir que estes últimos estão excluídos da poesia que para ele seria uma atividade passível apenas de ser manifestada pelos entes que têm o privilégio da destinação da linguagem. Outra investigação a ser realizada, para bem clarificar esse debate com Heidegger, diz respeito ao conceito de *poiesis* que para o pensador engloba a própria poesia. A *poiesis* para Heidegger diz respeito apenas aos entes humanos ou também aos demais entes? Nossas questões que, por hora, deixamos em aberto encontram certa ressonância neste questionamento que David Farrell Krell dirige ao filósofo: “E se a compensação e a doação do ser não tivessem que ver nem com o ‘homem’ ou com o ‘Dasein’, mas com toda a vida que vive e morre na Terra, dos cães aos deuses, dos girinos aos povos? E se a fala não fosse o começo e o garante arcaico da presença?” (KRELL, 1992, p. 17).

“Procurar”, para Deleuze, lembra Stengers, “quer dizer, antes de tudo, criar, criar uma vida (...) que explora conexões com novas potências de agir, sentir, imaginar e pensar” (STENGERS, 2015, p. 9). No nosso caso, procurar uma experiência poética com a diferença significou engendrar o pensar no pensamento, a descoberta de uma multiplicidade diferencial poética e de uma ética transindividual das relações, que se estende do microfísico ao animal humano e não-humano e, neste movimento cosmopoético de individuação, “arte e a filosofia juntam-se” para “a constituição de uma terra e de um povo ausentes, como correlato da criação” (DELEUZE & GUATTARI, 2010, p. 140).

Porém, é preciso atenção para que não nos tornemos as belas almas do Antropoceno, pois estamos, de fato, “diante do perigo real e iminente da morte térmica do Sistema Terra ocasionado pela expansão freneticamente entrópica da civilização moderna” (VALENTIM 2020, p. 309). A proposta cosmopoética, em sua processualidade mesma, requer conjuntamente à sua constituição uma resistência cosmopolítica à política *antrópica* (VALENTIM, 2020) do Antropoceno. Lembremos de Benjamin e seu chamado à “politização da arte” para jamais correremos o risco de contemplarmos “nossa própria destruição como um prazer estético de primeira ordem” (BENJAMIN, 1994, p. 196).

Depois destas noites pavorosas “como um segundo deserto sobre o deserto”, quem sabe chegará o dia em que arriscaremos a ir mais fundo na “floresta de cristal” e desta vez defronte ao espelho do rio em que narciso não se reconhece mais (VIVEIROS DE CASTRO, 2015) experimentar rememorar a invocação feita por Krenak de uma *visão* e de uma *poética* da existência e, de uma perspectiva transformada pela perspectiva do mundo indígena, pensar em uma saída sutil do mundo das mercadorias. “Talvez aquele espelho que os europeus trouxeram pra trocar com a gente na praia tenha se invertido e agora eles estão vendo a cara deles mesmos, a cara do engano. E que a gente precisa abrir para outras perspectivas” (KRENAK, 2021).

Schelling descreveu a natureza como “um poema cifrado em escrita secreta”. De quem é a tarefa dessa decifração? Talvez, se pensarmos bem, não seja questão de decifrar, mas de encontrar o estranho, ou apenas seus rastros, a diferença radical e irrepresentável. Filósofos, filósofas, poetas, xamãs, bruxas, animais e plantas. Todos e todas a seu modo realizadores da virtualidade cosmopoética.

REFERÊNCIAS

ADORNO, T. W. Crítica cultural e sociedade. In: _____. *Prismas*. Trad. Augustin Wernet e Jorge Mattos Brito de Almeida. São Paulo: Ática, 1998.

AGAMBEN, G. *Estâncias. A palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Trad. Selvino José Assmann. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

ARTAUD, A. *Escritos de Antonin Artaud*. Tradução, seleção e notas Cláudio Willer. Porto Alegre: L&PM, 1983.

_____. *Eu, Antonin Artaud*. Trad. Aníbal Fernandes. Lisboa: Hiena Editora, 1988.

_____. *Van Gogh: o suicidado pela sociedade*. 2 ed. Rio de Janeiro: Achiamé, sd.

A.W.G. “Anthropocene Working Group”. *Media note*, 2016.

BENJAMIN, W. “A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica”. In: *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. v. I. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994.

CARONE, M. “Paul Celan: A Linguagem destruída”. *FSP*: São Paulo, 19 Ago. 1973. Disponível em: < <http://almanaque.folha.uol.com.br/carone2.htm> >. Acesso em: 19 dez. 2020.

CAVALIERI, C. “Via Láctea - Uma Especulação Cosmopoética” [2019]. *Vimeo*. Disponível em: < <https://vimeo.com/370704714> > Acesso em: 29 Mai. 2021.

CHAKRABARTY, D. “O clima da história: quatro teses”. *Sopro: Panfleto político-cultural*, n. 91, pp. 4-22, 2013.

CRUTZEN, P. J; STOERMER, E. F. “O antropoceno”. *Piseagrama*, Belo Horizonte, sem número, Nov. 2015. Disponível em: <<https://piseagrama.org/o-antropoceno>>. Acesso em: 28 Mai. 2021.

DANOWSKI, D. *Negacionismos*. Coleção Pandemia. São Paulo: Editora n-1, 2018.

_____. & VIVEIROS DE CASTRO, E. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2014.

DERRIDA, J. *O animal que logo sou (a seguir)*. Trad. Fábio Landa. São Paulo: Edunesp, 2002.

DESPRET, V. “O que os animais diriam se ...”. *Caderno de Leituras*, n. 45, 2016.

DELEUZE, G. *A imagem-tempo*. São Paulo: Brasiliense, 2005.

_____. *Cine I. Bergson y las imagenes*. Buenos Aires, Cactus, 2009.

_____. *Conversações (1972-1990)*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2008.

_____. *Crítica e Clínica*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1997.

_____. *Diferença e Repetição*. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

_____. *Francis Bacon: Lógica da Sensação*. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

_____. *Foucault*. Trad. Claudia Sant’Anna. São Paulo: Brasiliense, 2013.

_____. “O atual e o virtual”. In: Éric Alliez. *Deleuze Filosofia Virtual*. Trad. Heloísa B.S. Rocha). São Paulo: Editora 34, 1996.

_____. “P de Professor”. In: *O Abecedário de Gilles Deleuze (com Claire Parnet)*. Transcrição. Paris, 1994.

_____. “Praias de imanência”. *FSP*. Dez. 1995. Disponível em: « <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1995/12/03/mais!/23.html> ». Acesso em: 29 Mai. 2021.

_____. *Proust e os signos*. 2.ed. Trad. Antonio Piquet e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003

_____. GUATTARI, F. *O que é a filosofia*. Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2010.

_____. *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia 2*, volume 3. Trad. Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. São Paulo: Ed. 34, 2008.

ESPINOSA, B. *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

GEVORKYAN, S.; SEGOVIA, C, A. “Três paradigmas cosmopolíticos: eco-tecnológico, perspectivista y meta-poético”. *Das Questões*, v.8, n.2, pp. 30-35, 2021.

GLISSANT, E. *Introdução a uma poética da diversidade*. Trad. Enilce do Carmo Albergaria Rocha. Juiz de Fora: UFJF, 2005.

HARAWAY, D. “Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes”. *ClimaCom*, 3(5), 2016.

HEIDEGGER, M. *A origem da obra de arte*. Trad. Idalina Azevedo e Manuel Antonio de Castro. São Paulo, Edições 70, 2010.

_____. “A questão da técnica”. Trad. Marco Aurélio Werle. *Revista Scientiae Studia*, São Paulo, 5(3), pp.375-398, 2007.

HÖLDERLIN, F. *Poemas*. Trad. Paulo Quintela. Coimbra: Atlântida, 1959.

_____. “Pão e Vinho”. Trad. Paulo Quintela. In: *Obras completas*, Vol. II. Lisboa, Calouste Gulbenkian, 1997.

HUI, Y. “On the Unhappy Consciousness of Neoreactionaries”. *E-flux Journal*, n. 81, Abr. 2017. Disponível em: « <https://www.e-flux.com/journal/81/125815/on-the-unhappy-consciousness-of-neoreactionaries/> ». Acesso em 17 Mai. 2021.

KANT, I *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita*. Trad. A. Morão. 1784.

KOLBERT, E. *A sexta extinção: uma história não natural*. Trad. Mauro Pinheiro. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2015.

KOPENAWA, D.; ALBERT, B. *A Queda do Céu*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRELL, D. F. *Daimon life Heidegger and life-philosophy*. Bloomington;Indianapolis: Indiana University Press, 1992

KRENAK, A. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

_____. “Por que não conseguimos olhar para o futuro?” Entrevista com Fernando Meirelles. *Trip* [site], 22 Mai. 2021. Disponível em: « <https://revistatrip.uol.com.br/trip-transformadores/ailton-krenak-por-que-nao-conseguimos-olhar-para-o-futuro> » Acesso em: 26 Mai. 2021.

LAND, N. “Circuitries (1992)”. In: MacKay, Robin & Brassier, Ray eds. *Fanged Noumena: Collected Writings of Nick Land 1987-2007*. Urbanomic, 2011.

_____. “Meltdown” (1994). In: MacKay, R. & Brassier, R. (eds). *Fanged Noumena: Collected Writings of Nick Land 1987-2007*. Urbanomic, 2012.

_____. “Hyperstition: An Introduction. Delphi Carstens Interviews Nick Land”. *Orphan Drift* [Site], 2009.

LATOURE, B. “Esperando Gaia”. *Piseagrama*. Belo Horizonte, seção Extra!, 20 fev. 2021

_____. *Onde aterrizar? Como se orientar politicamente no antropoceno*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

MARQUES, L. “A terceira edição de ‘Capitalismo e colapso Ambiental’. O que mudou nos últimos 3 anos?”. *Jornal da Unicamp* (Site). Mar., 2019. Disponível em: « <https://www.unicamp.br/unicamp/index.php/ju/artigos/luiz-marques/terceira-edicao-de-capitalismo-e-colapso-ambiental-o-que-mudou-nos-ultimos/> ». Acesso em 25 jun. de 2020.

MARX, K. “O Capital. Crítica da Economia Política. Livro I”. *Os Economistas*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

MBEMBE, A. “Necropolítica”. *Revista Arte & Ensaios*, Rio de Janeiro, n. 32, pp. 123-151, dez., 2016.

MOORE, J. W. “El auge de la ecología-mundo capitalista (I): las fronteras mercantiles em el auge y decadencia de la apropiación máxima”. *Revista Laberinto*, n. 38, pp. 9-26, 2013.

MORTON, T. *Hyperobjects: Philosophy and Ecology After the End of the World*. Minneapolis and London: University of Minnesota Press, 2013.

NIETZSCHE, F. *Schopenhauer como educador: considerações extemporâneas III*. Trad. Clademir Luis Araldi. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2020.

NOGUEIRA, L. “Artaud e a reinvenção do teatro europeu”. *Revista de Cultura*, Fortaleza, n. 52, 2006.

NOYS, B. *Malign Velocities. Accelerationism & Capitalism*. Zero Books, 2014.

NUNES, B. “Heidegger e a poesia”. *Natureza Humana [online]*, v. 2, n. 1, pp. 103-127, 2000.

ORLANDI, L. B. L. “O filósofo e seus ovos”. *Artefilosofia*, Ouro Preto, n.9, p. 126-140, out. 2010.

PIVA, R. “Manifesto utópico-ecológico em defesa da poesia & do delírio” [1983]. In: _____. *Mala na mão & asas pretas – obras reunidas, volume II*. Organização de Alcir Pécora. São Paulo: Globo, 2006.

_____. “Relatório para ninguém fingir que esqueceu”. In: *Estranhos sinais de Saturno - obras reunidas, volume III*. Organização de Alcir Pécora. São Paulo: Globo, 2008.

_____. “Roberto Piva: Os artistas são os xamãs da sociedade contemporânea”. *Cult*, 4 Ago. 2000. Disponível em < <https://revistacult.uol.com.br/home/entrevista-roberto-piva/> > Acesso em: 21 dez. 2020.

PLATÃO. *A República*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2000.

PRADO Jr., B. *Erro, Ilusão, Loucura: ensaios*. São Paulo: Ed. 34, 2004.

SAFATLE, V. *Bem vindo ao estado suicidário*. São Paulo: Editora n-1, 2020. Disponível em: <<https://www.n-1edicoes.org/textos/23>>. Acesso em: 31 Mai. 2021.

SCHÉRER, R. “Un mysticisme athée”. In: *Deleuze Épars*. André Bernold & Richard Pinhas (Orgs). Paris: Hermann Éditeurs, 2005.

SCHUHL, P-M. *Platão e a arte de seu tempo*. São Paulo: Discurso Editorial, 2010.

SIMONDON, G. “A amplificação nos processos de informação”. Trad.: Pedro P. Ferreira; Evandro Smarieri. *Trans/Form/Ação*, 43(1), pp. 283-300, 2020 [1962].

_____. *A individuação à luz das noções de forma e de informação*. Trad. Luís Eduardo Ponciano Aragão e Guilherme Ivo. São Paulo: Ed. 34, 2020.

STENGERS, I. “The Cosmopolitical Proposal”. In: B. Latour & P. Weibel. *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*. Cambridge: The MIT Press, pp. 994-1003, 2005.

_____. *No tempo das catástrofes – resistir à barbárie que se aproxima*. Trad. Eloisa Araújo Ribeiro São Paulo: Cosac Naify, 2015.

VALENTIM, M. A. *Extramundandade e Sobrenatureza. Ensaios de ontologia infundamental*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.

_____. M. A. “Cosmologia e política no Antropoceno”. *Ethic@*, Florianópolis, v. 19, n. 2, pp. 300-317, 2020.

VALÉRY, P. *O cemitério marinho*. Trad. Jorge Wanderley. 2ª ed.. São Paulo: Max Limonad, 1984.

VIVEIROS DE CASTRO, E. “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. *Mana*, v. 2, n.2, pp.115-144, 1996.

_____. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

ZOURABICHVILI, F. *O vocabulário de Deleuze*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

WAHL, J. *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*. Alcan, 1920.

WILLER, C. “Os Taramaras: Introdução”. In: ARTAUD, A. *Escritos de Antonin Artaud*. Porto Alegre: L&PM, 1983.

.....

The unsusposed image of encounter: essay on philosophy and poetry in the Anthropocene

ABSTRACT: *Based on the problems posed to thought in contemporary times by discussions about the Anthropocene, the essay proposes an investigation into the possibility of a new relationship between philosophy and poetry. For this, the suggestion of the indigenous leader and thinker Ailton Krenak to maintain “our visions, our poetics about existence” is articulated with Gilles Deleuze’s philosophy of difference, whose efforts to realize the genesis of a thought without presupposed image, and his conception of a poetic nature of the difference, are mobilized in the attempt to think and effect another relation of philosophy with*

poetry. The text proposes the concept of cosmopoetics to define the condition of effectuation of this relationship, and seeks to exemplify its manifestation in the works of Antonin Artaud and Roberto Piva, in which, in different ways, and in germ, expressive traces of the poetic and wild nature of difference are found. Finally, it is conjectured that cosmopoetics can be thought of in the field of an aesthetics of becoming and, perhaps, articulated to collective cosmopolitical enunciations and actions of thinkers who think about and resist the ongoing socio-environmental catastrophe. **KEYWORDS:** Anthropocene; Philosophy of Difference; Poetry; Cosmopoetics.

Recebido 15/03/2021
Aprovado 10/06/2021

Intersecções entre a história e a geo-história: a arte enquanto observatório do Antropoceno

Chana de Moura

*Faculdade de Belas Artes - Universidade do Porto (FBAUP), Portugal
chanademoura@gmail.com*

RESUMO: Mapeando brevemente alguns eventos desencadeados pelo período denominado, por alguns cientistas, como Antropoceno, este estudo busca estabelecer um observatório deste período através da ótica do campo das artes, do cinema e da filosofia. Pretende-se compreender como práticas artísticas podem ser concebidas de forma a sublinhar as incoerências referentes à intervenção humana no sistema e na atmosfera terrestre. Para tal, este estudo recruta trabalhos de artistas como Alice Miceli, Andrei Tarkovsky e Jacob Kirkegaard, em suas potencialidades de prevenção, educação e crítica em relação a distintas implicações relacionadas ao desastre nuclear de Chernobyl. Assim, é compreendida a possibilidade de trabalhos de arte em atuar como revisita histórica e análise geo-histórica, bem como meios de potencializar críticas às injustiças provocadas pelo Antropoceno.

PALAVRAS-CHAVE: Arte contemporânea; Antropoceno; Energia nuclear; Justiça Climática.

.....

Desencadeado pelo excesso de ações humanas sobre o sistema terrestre, o Antropoceno¹ e o desbalanço de ordem planetária que o caracteriza podem causar consequências aparentemente invisíveis. Isso ocorre porque há inúmeros eventos relativos ao Antropoceno que não podem ser experimentados de forma direta na vida cotidiana. Não é experimentável no dia a dia, por exemplo, o derretimento das calotas polares na Antártida, que avançam para o oceano em volumes preocupantes a cada instante. Uma forma de conceber e situar efeitos referentes ao aquecimento global pode ser observá-los pela ótica dos hiperobjetos. O termo *hiperobjeto*, cunhado por Timothy Morton (2013), compreende hiperobjetos enquanto entidades amplamente distribuídas no espaço-tempo, e que existem em uma escala grandiosa. É precisamente o fato de que muitos hiperobjetos estão espalhados no tempo e espaço que os tornam imperceptíveis ao longo do tempo de uma geração apenas. Por isso é que, para Morton, um exemplo prático de um hiperobjeto pode se tratar, justamente, do aquecimento global.

Nesse contexto, é indispensável complementar que o próprio termo “mudanças climáticas” foi adotado não porque se apresentou mais acurado que “aquecimento global”, mas pela intenção de fazer as pessoas compreenderem que seus maiores efeitos são mudanças no clima e na temperatura, não restritos ao aquecimento planetário (MORTON, 2013, p. 15-30). No final das contas, o vocábulo que identifica a causa é substituído pelo vocábulo equivalente ao seu efeito. É válido ressaltar, inclusive, que tal fenômeno é compreensível se considerarmos que vivemos a era da pós-verdade, um campo fértil para o surgimento de negacionistas climáticos que tendem à recusa de dados científicos. No conflito semântico causado pela volatilidade da “verdade”, a diferença entre as duas expressões é apenas

1 Embora não exista um consenso científico acerca da utilização do termo, *Antropoceno* é um vocábulo frequentemente utilizado para descrever a ideia de uma nova era geológica em que as profundas intervenções humanas na natureza são apontadas como responsáveis por mudanças cruciais nos sistemas terrestres. Pautado pelo posicionamento da raça humana enquanto agente central dessas mudanças (tanto de forma biológica quanto geológica), o termo foi sugerido pelo cientista Paul J. Crutzen no ano 2000.

mais um dos aspectos preocupantes desse período, que é caracterizado pela perda do consenso.

No que diz respeito a desastres ambientais gerados pela ação humana em escalas grandiosas, como no caso de Chernobyl ou Fukushima, as proporções são tão gigantescas que tais desastres só poderiam, de fato, serem visualizados em relação aos seus efeitos. Quando se trata de energia nuclear, as consequências de um acidente são particularmente duradouras. Por isso, o elevado nível de radiação que resiste na atmosfera em decorrência de um acidente nuclear pode também corresponder adequadamente ao que Morton se refere como um hiperobjeto. Neste tipo de evento, as sequelas que o império do invisível transfere para o mundo visível contaminam e permanecem presentes na atmosfera terrestre ao longo de muitas gerações. De qualquer modo, o fato de não se poder enxergar certas implicações ecológicas de forma objetiva e bem distribuída não reverte o fato de que, devido às explosões nucleares, a atmosfera planetária se torna comprometida de forma definitiva.

Embora especialistas afirmem que a energia nuclear se trata da alternativa energética mais limpa disponível (BARANIUK, 2017), há inúmeras controvérsias sobre como controlar reatores e manejar resíduos de forma segura. Entretanto, para ponderar o tema do manejo de resíduo nuclear em seus potenciais desencadeamentos, podemos convocar o documentário *Into Eternity* (2010). O documentário circunda questões referentes à execução de um projeto de magnitude impressionante: a escavação de Onkalo, na Finlândia, um depósito subterrâneo de lixo nuclear que deverá permanecer seguro e intocado por 100.000 anos, o período previsto para o material perder seu poder radioativo. Ao longo da narrativa, nota-se uma preocupação por parte dos profissionais engajados no desenvolvimento do depósito nuclear. Eles se mostram inquietos devido à responsabilidade de enviar uma mensagem tão determinante ao futuro. Além disso, preocupam-se em como sinalizar de forma eficaz os perigos daquele local para os futuros humanos que, por

ali, poderão eventualmente passar. Naturalmente, os profissionais não apresentam uma conclusão sintética para o problema, e o fio condutor da narrativa é justamente tal impasse. Assim, a indagação que perdura ao final do filme é irá o futuro “cooperar” com tal ambição?

Divergindo dos idealizadores de Onkalo, Bruno Latour afirma que há uma imprevisibilidade intrínseca aos desenvolvimentos tecnológicos. Segundo ele, porque “no reino da tecnologia, ninguém está no comando - não porque a tecnologia está no comando, mas, porque, na verdade, ninguém e nada está no comando, nem mesmo um campo de força anônimo” (LATOURE, 1999, p. 298). As observações de Latour, considerando empreendimentos como Onkalo, são particularmente úteis para uma análise crítica da tendência contemporânea de construir projetos, principalmente por meios tecnológicos, sem avaliações profundas de seus fins valorativos. Sob as demandas capitalistas, pouco se pondera sobre a irresponsabilidade tecnocientífica que pode estar contida em desenvolvimentos tecnocientíficos, cujas consequências negativas afetam todo o sistema terrestre. A demanda por rápida resposta monetária parece justificar a falta de planos antecipatórios de prevenção a desastres ambientais causados por diferentes empreendimentos, desde usinas nucleares a plantas de extração de petróleo ou grandes hidrelétricas. Mais especificamente sobre o manejo de energia nuclear, Günther Anders, ainda na década de 60, escreveu sobre a necessidade da ampliação do horizonte de responsabilidade coletiva sobre o uso de tal tecnologia. Anders acentuou que a humanidade não deveria se tornar alheia aos seus próprios produtos:

Na medida em que ações praticadas hoje (explosões para testes nucleares, por exemplo) afetam gerações futuras tão perniciosamente quanto afetam a nossa, o futuro pertence ao âmbito de nosso presente. “O futuro já começou” – pois o trovão de amanhã vem do relâmpago de hoje. A distinção entre as gerações de hoje e de amanhã perdeu o sentido; podemos até mesmo falar em uma *Liga de Gerações*, à qual nossos netos pertencem tão automatica-

mente quanto nós. Eles são nossos “vizinhos no tempo”. Ao pôr fogo em *nossa* casa, não podemos evitar que as chamas atinjam as cidades do futuro, e que as casas ainda-não-construídas das gerações ainda-não-nascidas se reduzam a cinzas junto com nossas casas (ANDERS, 1962).

Segundo o diretor do filme, Michael Madsen, o projeto de construção de Onkalo diz muito sobre o tempo em que vivemos (OBERHAUS, 2017). A humanidade que conhecemos, e que hoje edifica uma obra de escala espantosa como Onkalo, não será a mesma que permanecerá para viver as suas possíveis consequências. Construir um dos locais mais mortais do planeta e almejar que as futuras gerações nunca o acessem, independentemente das circunstâncias futuras, é tão inquietante quanto tentar conscientemente esquecer de algo que construímos. Enquanto não é encontrada solução para tal problema, as consequências de catástrofes relativas à energia nuclear alcançam a estratosfera, alimentando as entranhas das tempestades radioativas. Tempestades que provavelmente voltarão para assombrar o futuro das próximas gerações.

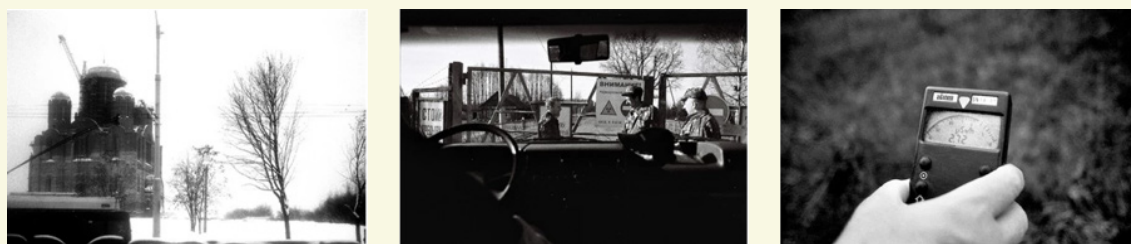


Sem título, Gerd Ludwig, 1993. Criança que nasceu próximo a Chernobyl, e que assim como muitas outras teve de tratar doenças alérgicas como dermatite.

Desastres ambientais são complicações de esfera universal, uma vez que a natureza não se afeta por linhas imaginárias, como as fronteiras que buscam delimitar as nações. A interconectividade dos componentes e seres terrestres é absoluta e vai além de fronteiras projetadas por humanos. Entretanto, o aumento de tsunamis, furacões e epidemias emergem como evidências dessa interconectividade ameaçada, intensificada pela ação humana. Catástrofes climáticas tratam-se, é válido lembrar, de encarnações de algo maior, o aquecimento global (MORTON, 2013). Tais catástrofes mostram a capacidade do metabolismo planetário de responder aos estímulos que lhes são impostos, podendo ser vistos como manifestações da própria intrusão de Gaia, como é argumentado por Isabelle Stengers (2015). Neste sentido, tempestades de radiação residual, oriundas de nuvens radioativas geradas após explosões nucleares, tratam-se apenas de mais um exemplo das relações de causa e efeito inerentes aos ciclos de Gaia.

Eventos relacionados à atividade radioativa excessiva demonstraram historicamente, e ainda hoje demonstram, como a radiação ionizante gera efeitos de longo prazo, tanto à estratosfera quanto ao meio ambiente e seus integrantes. Devido ao poder que a contaminação radioativa exerce sobre os átomos – e subseqüentemente, os danos irreversíveis que causam às células –, mutações genéticas podem não ser constatadas precisamente na época da ocorrência de um desastre nuclear. Entretanto, mutações dessa natureza exercem danos silenciosos e duradouros às diversas espécies habitantes das regiões afetadas por explosões radioativas (SANTORO et al., 2000). Pensando sobre o poder invisível da radiação, a artista visual Alice Miceli, em seu *Projeto Chernobyl* (2006-2010), se guiou pelo propósito de representar visualmente as implicações invisíveis que surgiram no período que sucedeu o desastre nuclear. Ao projetar a série, inicialmente focada na zona de exclusão de Chernobyl, Miceli considerou a gama de contaminação que estaria para sempre presente na atmosfera terrestre a partir do desastre, mas que não seria reconhecível a olho nu:

Em Chernobyl, onde a qualidade definidora do ambiente é a contaminação radioativa invisível, que é penetrante, mas não percebida por nossos sentidos, a questão do projeto passou a ser: ‘Como olhar e por quais meios?’ [...] Vejo o ato de caminhar por espaços impenetráveis como uma forma de resistência. Estou especificamente tentando acessar e oferecer um ponto de vista de dentro de uma terra que foi ocupada (MICELI, 2019)².



Fotografias de documentação do *Projeto Chernobyl*, Alice Miceli, 2007 -2014.

Anos antes de Miceli realizar seu projeto, Andrei Tarkovsky, de forma quase antecipativa, também retratou lugares um tanto equivalentes às zonas de exclusão, que só viriam a existir sete anos após o lançamento de seu filme *Stalker* (1979)³. No filme, o que se compreende como *zona* é um local restrito ao público, pois, em algum momento do passado, este teria sido atingido por um meteoro. Uma particularidade da área restrita é que as leis conhecidas como físicas, ou pertencentes ao âmbito do real, ali não se aplicam. Os agentes, que no filme são conhecidos como *stalkers*, realizam o trabalho de guias e conduzem visitantes pelo interior da zona. Os guias afirmam que a área, por ter supostamente adquirido poderes sobrenaturais após uma aparição alienígena, é capaz de tornar desejos em realidade. As expedições à zona devem ser sempre realizadas com auxílio dos especialistas, devido ao conhecimento exclusivo que estes têm de seu funcionamento: somente *stalkers* sabem os truques e as técnicas para uma circulação segura naquele terreno. Apenas *stalkers* sabem traduzir os sinais invisíveis emitidos pela zona, que põe em xeque

³ O filme é baseado em uma parte do livro *Roadside Picnic* (1972), escrito pelos irmãos Boris e Arkady Strugatsky.

a concepção humana de realidade, desestabilizando a subjetividade individual e coletiva.

A partir de especulações distintas, tanto Tarkovsky quanto Miceli exploram como forças invisíveis podem ser relacionadas a como nós, humanos, buscamos organizar a realidade objetivamente. Aquilo que é concebido como real é frequentemente restrito àquilo que é compatível ao olhar humano, uma tendência que pode tornar restrita a capacidade das pessoas de calcular causas e efeitos referentes às suas ações. Por esse viés, pode-se observar, no trabalho de Miceli, uma dimensão educativa, pois este atua como uma lupa capaz de tornar visível uma verdade inconveniente. O projeto torna possível uma revisita aos fatos, fornecendo uma oportunidade de avaliação do passado. Por um ângulo otimista, o projeto pode atuar como um filtro pelo qual a raça humana é capaz de avaliar as consequências de suas ações sobre o meio ambiente. Além disso, *Projeto Chernobyl* pode ser abordado como uma ferramenta que sublinha a responsabilidade humana sobre um determinado acontecimento. Assim, se um trabalho de arte torna determinado acontecimento visível, ele pode carregar o potencial de tornar os espectadores responsáveis por aquilo que veem. Negar a realidade, neste caso, configuraria apenas um falso conforto de estabilidade por parte do público.

Günther Anders (1962) chegou a uma tese preciosa em relação à era atômica e às tecnologias de guerra que dela derivam. Anders afirmou que esta era seria marcada pela “abolição do ódio”, pois “agressor e vítimas não se odiarão, já que não verão um ao outro”:

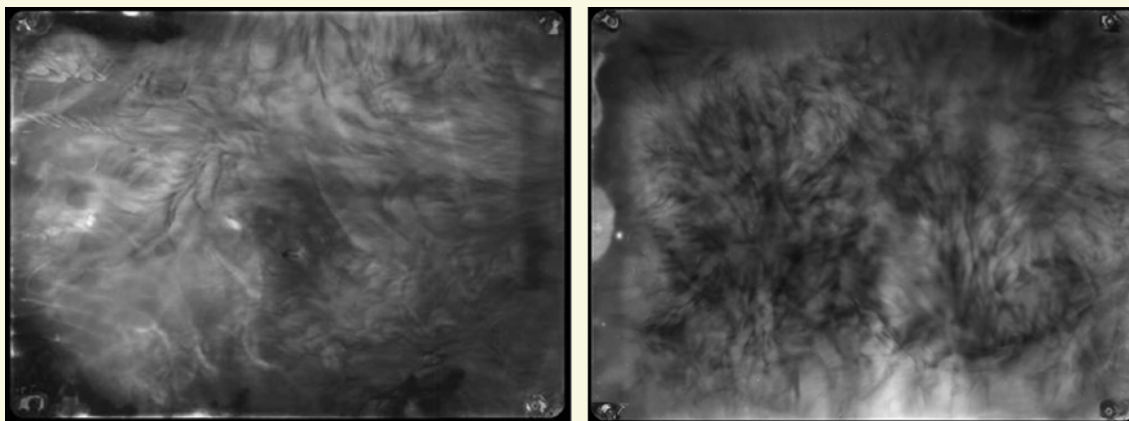
[...] o cenário da ação e o cenário do sofrimento estão apartados, pois o sofrimento não ocorre no mesmo lugar do ato, se a ação se torna uma ação sem efeito visível, se o sofrimento se torna um sofrimento sem causa identificável – o ódio desaparece, ainda que de um modo totalmente ilusório (ANDERS, 1962).

Embora Anders se refira ao sofrimento causado por um inimigo em situações de guerra, é significativo salientar que forças não identificáveis – que no caso da bomba atômica suprime o ódio ao oponente – são também recorrentes no Antropoceno. Como afirmou Morton (2013), não presenciamos, necessariamente, as mudanças atmosféricas na nossa vida cotidiana. Ou seja, é necessário considerar que, frequentemente, o público só tem a oportunidade de perceber as correlações dos fatos ligados ao Antropoceno através da organização em dados. Por este motivo, tal fenômeno pode causar uma lacuna na compreensão humana do que um evento realmente é, e como este aparece em dados científicos. O trabalho de Miceli, por esse viés, contribui para realçar a hipótese de que o público aborda informações relacionadas ao colapso ambiental de acordo com a forma e através de quem os dados são apresentados. Assim, a tradução visual dos fatos realizada por Miceli pode ser capaz de reforçar as evidências de um problema que, até então, seria conveniente ter permanecido invisível.

Em *Stalker*, é o âmbito do invisível que costura a narrativa do filme: aquilo que não está visualmente presente se faz presente, precisamente, em razão deste fator. Ainda que a misteriosa zona restrita possa ter sido usada por Tarkovsky como uma ferramenta dramática com intenções particulares, é relevante lembrar que o desastre de Chernobyl ocorreu anos após o lançamento do filme, e que, na verdade, zonas de exclusão passaram a ser parte do mundo em que vivemos. Por esse ângulo, não seria um exagero apontar a presença de um caráter premonitório e até mesmo um potencial preventivo no filme. Além disso, ao fazermos uma leitura do ambiente vivo portador de subjetividades específicas retratado por Tarkovsky, podemos relacioná-lo a um ambiente natural, que, como afirma Stengers (2015), é, de fato, capaz de responder ao excesso de estímulos exercidos sobre ele. Deste modo, é coerente argumentar que ambientes naturais, sendo portadores de uma inteligência particular, podem se adaptar após a ocorrência de uma catástrofe e, de forma eficiente, restabelecer suas ordens de equilíbrio dinâmico.

Cenas de *Stalker*, dir. Andrei Tarkovsky, 1979.

Diferentemente da ficção, na vida *real* é preciso um pouco mais de profundidade técnica para circular com mínima segurança em locais onde a atividade radioativa é elevada. Em termos de segurança, mesmo os melhores sensores são apenas capazes de traduzir o perigo realmente presente nas zonas de exclusão. Meios de transpor ameaças invisíveis à estrutura da vida como a conhecemos foram considerados por Miceli, ao remodelar em sua obra a compreensão da zona de exclusão de Chernobyl. O fato de que fotografias, neste caso, não dariam conta de capturar o invisível, o resultado de sua pesquisa visual foi uma coleção de trinta radiografias que servem para documentar os efeitos residuais da explosão de 1986. Segundo um artigo (MICELI, 2019) publicado na *E-flux*, já que a radiação gama é invisível aos olhos, Miceli decidiu usar uma técnica radiográfica, que é mais sensível às atividades radioativas. Com esse processo, ela tornou uma energia aparentemente destrutiva não apenas em algo visível, mas também inteligível, através do contato direto da radiação com o filme fotográfico, que permaneceu exposto na região por meses a fio.



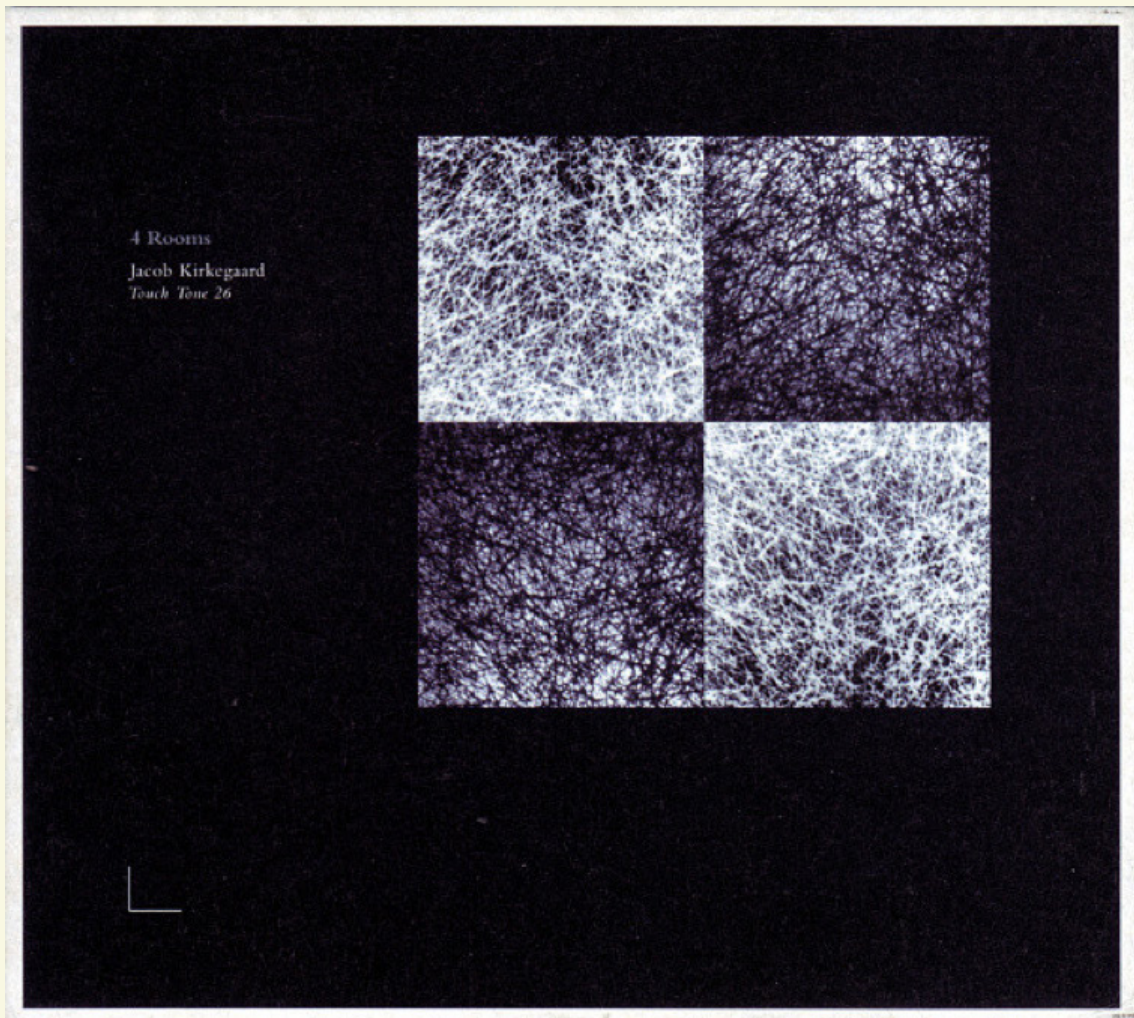
Projeto Chernobyl, Alice Miceli, 2007-2010. Reprodução positiva de negativos radiográficos da série Chernobyl.

Miceli realizou um ato de transferência, descrito por Nicolas Bourriaud como “prática de deslocamento que valoriza enquanto tal a passagem dos signos de um formato para outro” (BOURRIAUD, 2011, p. 141). Para Bourriaud, através de um sistema de traduções e de renovações da ideia de meio, a arte pode elaborar uma intermediação entre o mundo dos vivos e dos fantasmas (BOURRIAUD 2011, p. 141-150). Neste caso, podemos pensar os efeitos radioativos como fantasmas do próprio Antropoceno, e o trabalho de Miceli como um método de comunicação com essas entidades.

Assim como Miceli, o artista Jacob Kirkegaard também desenvolveu um trabalho sobre a zona de exclusão. Em *Four Rooms* (2006), Kirkegaard elegeu quatro prédios da área que antigamente serviam como pontos de encontros para a população soviética: uma igreja, um auditório, um ginásio de esportes e uma piscina pública. O trabalho resultante consiste na captação sonora de cada um desses espaços que, no momento do desastre, tiveram de ser abandonados abruptamente sem que as pessoas tivessem tempo de recolher seus pertences. Os ambientes escolhidos por Kirkegaard são lugares carregados de memórias materiais e imateriais daquele tempo.

Duas décadas após a explosão do reator 4 que, na época, extinguiu a possibilidade de vida humana no local, Kirkegaard explora o fenômeno da radiação através da mediação e tradução sonora. As formas de “silêncio” que se desdobravam em

cada um dos espaços radioativos foram captadas e, então, organizadas em camadas. Em cada ambiente, Kirkegaard gravou cerca de dez minutos, tocando a gravação posteriormente em seu ambiente de origem, enquanto, ao mesmo tempo, gravava o som do mesmo local outra vez. Depois de repetir o mesmo processo inúmeras vezes, as camadas se tornaram densas em uma multiplicidade de sobretons, como ecos de um tempo que ecoa sobre si mesmo em um ciclo permanente. Desenvolvido a partir das inúmeras camadas de “silêncio” sobrepostas, o resultado do processo se transformou em música experimental e o trabalho foi materializado em forma de álbum.



Capa do álbum *4 Rooms*, Jacob Kirkegaard, Selo Touch, 2006.

Em seus trabalhos, Miceli e Kirkegaard fornecem chaves para lidarmos com a realidade ecológica planetária: suas práticas anunciam como a arte pode proporcionar ferramentas para navegarmos as inconveniências que a ação humana repercute no planeta. Segundo Miceli, “o *Projeto Chernobyl* desenterra as camadas por trás do desastre nuclear - uma ameaça contínua à segurança humana e ambiental. A artista questiona o contexto militar, econômico e político de paisagens danificadas como a Zona de Exclusão de Chernobyl, convidando a um confronto da história de nossa sociedade” (MICELI, 2020)⁴. Assim, além de explorar uma “estética do invisível”, ambos os artistas trazem ao mundo oportunidades de salientar incoerências e implicações relativas ao antropocentrismo.

Além de revelar a interconexão intrínseca entre diferentes tempos, há outro ensinamento potencial que desastres ambientais de larga escala podem proporcionar à espécie humana. Poderíamos, por exemplo, tomar o ocorrido em Chernobyl para medir a dimensão da fragilidade da condição fisiológica humana. Enquanto as zonas de exclusão permanecem extremamente nocivas para humanos durante décadas, animais e plantas, que são menos sensíveis à radiação ionizante, se adaptam e prosperam em tais regiões. De forma eficiente, Chernobyl, assim como Fukushima, demonstram a alta capacidade autônoma e regenerativa dos ecossistemas terrestres. Tais eventos relembram que, desde os primórdios, a Terra e suas espécies têm trabalhado coletivamente para aprimorar o sofisticado mecanismo de manutenção da vida. A inteligência planetária, tecida por inúmeras entidades trabalhando em rede, faz da Terra um abrigo da vida diante da hostilidade cósmica. Esta mesma inteligência maior é o que possibilita que locais como Chernobyl e Fukushima possam, organicamente, se reabilitar.

Por vezes, trabalhos de arte, assim como os de Miceli e de Kirkegaard, enaltecem a relevância da tarefa coletiva de perseguir alternativas de coexistência pla-

⁴ TA: “*Projeto Chernobyl* unearths the layers behind nuclear disaster—a continuous threat to human and environmental safety. Miceli questions the military, economic, and political contexts of damaged landscapes like the Chernobyl Exclusion Zone, inviting a confrontation of the history of our society”.



Sem título, 2019. Imagem de câmeras posicionadas nas florestas de Fukushima. Fonte: Lyons *et al.*, *Frontiers in Ecology and the Environment*, 2020

netária, pois seus trabalhos enfatizam as consequências trans-temporais das ações humanas tomadas em um tempo histórico específico. Nesse sentido, é plausível argumentar que, frente às consequências referentes ao Antropoceno, a própria distinção entre gerações se torna anuviada, bem como apontou Anders (1962). Por isso, se considerarmos que o acidente nuclear de Chernobyl não se tratou de um evento isolado, mas que similares situações ocorreram antes e depois desta, pode-se verificar a incapacidade humana em prever os efeitos amplos, e em rede, de suas ações no sistema terrestre. A exemplo dos desastres nucleares, as complicações do Antropoceno parecem estar, cada vez mais, complexificadas pelo poder tecnológico humano.

Assim, uma vez que desenvolvimentos tecnológicos encontram respaldo na narrativa do progresso a qualquer custo, passa-se a normalizar o fato de estes não serem questionados como deveriam em um mundo democrático. É válido recordar que elementos raros da Terra, como metais e pedras preciosas, são fundações essenciais de muitos dos poderosos objetos tecnológicos de nosso tempo, como máquinas a vapor, computadores, telas de LCD, telefones celulares, etc. Ecossistemas e recursos naturais, aos olhos da cultura utilitarista hegemônica, vêm sendo considerados, há séculos, enquanto fontes inesgotáveis de riqueza financeira. Porém, ao passo que ecossistemas colapsam, recursos naturais se tornam escassos e as

mudanças climáticas, conseqüentemente, aumentam, o argumento de crescimento econômico enquanto possibilidade infinita se torna obsoleto. Ailton Krenak (2019) relembra que, enquanto parte desse planeta, a espécie humana é bem-vinda na Terra, e ressalva que o que não é mais bem-vindo é nosso modo de habitá-la. Deste modo, em um cenário global em que as mudanças ecológicas anunciam que os ideais iluministas já são incompatíveis com a realidade planetária, narrativas que divergem de tais ideias se tornam essenciais. Os trabalhos de Miceli ou Kirkegaard, ao assombrarem o mundo com fantasmas que eram considerados do passado, reafirmam a necessidade de aumentar o repertório coletivo de narrativas frente ao Antropoceno. A arte, nesse horizonte, é capaz de gerar perspectivas capazes de contribuir para que os reais responsáveis sejam responsabilizados por suas ações.

Há ocasiões em que o papel tomado pela arte reside em criar consciência, não necessariamente através de ativismo, mas pela sensibilização aflorada através do uso de variados recursos poéticos. No horizonte do Antropoceno, podemos, então, compreender os trabalhos de Miceli ou Kirkegaard como possibilidades de revisão, tradução e amplificação das incoerências desse tempo. Assim, é possível afirmar que ambos os artistas, ao realizarem traduções específicas referentes aos efeitos trans-temporais da radioatividade, oferecem chaves para uma percepção coletiva, espacial e temporal, das conseqüências ao nível intergeracional que são intrínsecas a acidentes nucleares. Segundo Félix Guattari e Gilles Deleuze, “é nosso dever verificar até que ponto cada um de nós pode colocar em funcionamento máquinas políticas, teóricas, libidinais e estéticas, revolucionárias, que podem acelerar a cristalização de um modo diferente de organização social” (DELEUZE & GUATTARI, 1995, p. 119-120). Nessa jornada, a prática artística pode contemplar as ressalvas de Guattari e Deleuze e sustentar que é um dever de todas as pessoas tanto a sensibilização quanto a mobilização em tempos de crise. Como disse

Owen Gleiberman: “os mais ínfimos atos de resistência são parte integrante do que pode salvar uma civilização” (GLEIBERMAN, 2019)⁵.

REFERÊNCIAS

ALICE, Miceli's. *Projeto Chernobyl at Americas Society*. 2019. 1 vídeo. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=lTePLVYxhWQ&t=169s>. Acesso em: 15 de agosto de 2020.

BEZPIATCHUK, Zhanna. *The people who moved to Chernobyl*. BBC, 2018. Disponível em: <https://www.bbc.co.uk/news/resources/idt-sh/moving_to_Chernobyl> Acesso em: 15 de agosto de 2020.

BOURRIAUD, Nicolas. *Radicante - Por uma estética da globalização* / Nicolas Bourriaud. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____, Nicolas. *Art in the Anthropocene: Humans, Objects and Translations*, 2015. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=TgBQUE-ZaY4&t=1365s>>. Acesso em 25 e 27 de maio de 2020.

CRUTZEN, Paul J. *Geology of mankind*. Nature, vol. 415, nº 6867, 2002, p. 23.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Felix. *Mil Platôs*. Capitalismo e esquizofrenia. Vol. 1. São Paulo: Ed. 34, 1995.

DEMOS, T. J., *Against the Anthropocene, Visual Culture and Environment Today*. Berlim, Sternberg Press, 2017.

DANOWSKI, Deborah. “Não tem mais mundo pra todo mundo”, diz Deborah Danowski. Pública, 2020. Entrevista concedida a Marina Amaral. Disponível em: <<https://apublica.org/2020/06/nao-tem-mais-mundo-pra-todo-mundo-diz-deborah-danowski>> Acesso em: 17 de agosto de 2020.

GLEIBERMAN, Owen. *Netflix, Shmetflix: At Cannes 2019, the Movies Needed Every Inch of the Big Screen*. Variety, 2019. Disponível em: <https://variety.com/2019/film/columns/at-cannes-2019-cinema-came-roaring-back-1203226087>. Acesso em: 25 de maio de 2020.

⁵ Tradução livre, do original: “how the quietest acts of resistance are part of what save civilization”. Disponível em: <https://variety.com/2019/film/columns/at-cannes-2019-cinema-came-roaring-back-1203226087>.

GUATTARI, Félix. *Chaosmosis*. Paul Bains and Julian Pefanis (Trans.). Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 1995.

_____. *Is This a Dress Rehearsal?* Bruno Latour, 2020. Disponível em: <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/downloads/P-203-LEMONDE-VIRUS-GB.pdf>. Acesso em: 15 de agosto de 2020.

KRENAK, Ailton. Fala na mesa *Amazônia*, Selvagem Ciclo 2019. Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=Wn0j1PMw8&ab_channel=SELVAGEMciclodeestudossobreavida. Acesso em 12 de dezembro de 2020.

_____. *La crise sanitaire incite à se préparer à la mutation climatique*. Le Monde, 2020. Disponível em: https://www.lemonde.fr/idees/article/2020/03/25/la-crise-sanitaire-incite-a-se-preparer-a-la-mutation-climatique_6034312_3232.html. Acesso em: 15 de agosto de 2020.

MADSEN, Michael. *Into Eternity*. Lorraine: Films Transit International, 2010. 1 DVD (76 min).

MICELI, Alice. *Americas Society - Alice Miceli: Projeto Chernobyl*. E-flux, 2019. Disponível em: <https://www.e-flux.com/announcements/288000/alice-miceliprojeto-chernobyl>. Acesso em: 15 de agosto de 2020.

MOORE, Jason W. *Anthropocene, Capitalocene, and the Myth of Industrialization, Part I. World-Ecological Imaginations*. Jason Moore, 2013. Disponível em: <https://jasonwmoore.wordpress.com/2013/05/13/anthropocene-or-capitalocene>. Acesso em: 20 de agosto de 2020.

MORTON, Timothy. *Hyperobjects: Philosophy and Ecology After the End of the World*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2013.

OBERHAUS, Daniel. *'Into Eternity' Is a Warning Message for the Future*. Vice, 2017. Disponível em: https://www.vice.com/en_us/article/mgykk3/into-eternity-michael-madsen-onkalo-finland-nuclear-waste. Acesso em: 15 de agosto de 2020.

SANTORO, M. THOMAS, G., VECCHIO, G. *et al.*, *Gene rearrangement and Chernobyl related thyroid cancers*. *Br J Cancer* 82, 315-322, 2000. Disponível em <https://www.nature.com/articles/6690921>. Acesso em 15 de agosto de 2020.

STENGERS, Isabelle. *No Tempo das Catástrofes*. São Paulo: Cosac Naify. Coleção EXIT. 2015.

TARKOVSKY, Andrei. *Stalker*. São Petesburgo: Mosfilm, 1979. 1 DVD (163 minutos).

YURCHAK, Alexei. *Everything Was Forever, Until It Was No More: The Last Soviet Generation*. Princeton: Princeton University Press, 2006.

.....
Intersections between history and geo-history: art as an observatory of the Anthropocene

ABSTRACT: *By briefly mapping some events triggered by the period called, by some scientists, as Anthropocene, this study seeks to establish an observatory of this period through the optics of the field of arts, cinema and philosophy. It is aimed to understand how artistic practices can be conceived in order to highlight the inconsistencies concerning human intervention in the Earth's system and atmosphere. To this end, this study recruits works by artists such as Alice Miceli, Andrei Tarkovsky and Jacob Kirkegaard in their potential for prevention, education, and critique regarding some implications related to the Chernobyl nuclear disaster. Thus, it is understood the possibility of artworks in acting as historical review and geo-historical analysis, as well as a tool to enhance the criticism of injustices caused by the Anthropocene. KEYWORDS:* Contemporary Art; Anthropocene; Nuclear Energy; Climate Justice.

Recebido 21/12/2020
Aprovado 24/06/2021

Zumbis: a ficção do Antropoceno

Stefany Sohn Stettler

Graduanda em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR)

<https://orcid.org/0000-0002-2852-3781>

RESUMO: Este trabalho busca relacionar a imagem do zumbi como Antropocênica. Para isto, é abordado o conceito de Antropoceno, definido como o período atual no qual processos e condições geológicas são impactados por atividades humanas. Também, insere-se a figura do zumbi, uma espécie de morto-vivo que retorna à vida por alguma causa sobrenatural ou científica. Por fim, traz-se o conceito de débito de extinção, que acontece quando um habitat natural é modificado ao ponto de não mais comportar a manutenção da vida das espécies que ali viviam. Interpretar o zumbi como uma figura simbólica antropocênica é possível por ser uma criatura cujas origens se dão no processo colonial e revolucionário do Haiti. O estudo do zumbi é uma ferramenta para o entendimento do imperialismo e do colonialismo, dois dos sintomas do período que é caracterizado pela alteração geológica antropogênica. Os filmes de zumbi contemporâneos representam o Antropoceno, pois, de maneira geral, as causas de contaminação são antropogênicas, além de serem obras que criticam o consumo e o capitalismo estadunidenses. São, ainda, filmes sobre exploração econômica que abordam os norte-americanos se tornando zumbis, consumindo tudo sem pausa, “canibalizando” os produtos. Conclui-se que o Antropoceno é o período dos zumbis: os seres humanos que alteraram e degradaram o próprio *habitat*, se autocondenando à morte - à zumbificação. Ao mesmo tempo que o zumbi pode ser uma imagem

Central e do Sul: trouxeram a varíola, o sarampo, a gripe, a febre tifóide, causando a morte de mais de 50 milhões de americanos nativos e colapsando a agricultura de subsistência³.

A expansão da “civilização ocidental” foi iniciada com seus triângulos comerciais e homogeneizou a vida na Terra. Moore (2003, p. 309) argumenta que as *plantations*⁴ de açúcar foram essenciais para a formação do capitalismo moderno, permitindo a divisão social do trabalho. A introdução de monoculturas de cana de açúcar no Caribe exauriu o solo e iniciou um ciclo de desenvolvimento insustentável, gerando erosão, enchentes, aridez, mudança climática e degradação ambiental (OLOFF, 2012, p. 34), que são todos sintomas do Antropoceno. Sendo assim, “O Antropoceno começou com a difusão do colonialismo e da escravatura. É uma história de como as pessoas tratam o meio ambiente e de como se tratam entre si⁵” (LEWIS & MASLIN, 2018, s.n.p.).

O trabalhador, por sua vez, teve seu cérebro e corpo “consumidos” pelo modo de produção pós-Revolução Industrial (COMAROFF & COMAROFF, 1997, p. 20), sendo alienado pelo período que vendeu sua força de trabalho. Em vista da Revolução Industrial ser outro marco possível do início do Antropoceno (RODRIGUES, 2017, p. 20), pode-se, novamente, colocar o colonialismo em relação direta com o período.

Quando um *habitat* natural é modificado ao ponto de não comportar a manutenção da vida das espécies que viviam ali, há o desaparecimento anunciado, o “débito de extinção”. Esse fenômeno é definido como “o tempo de atraso entre a perturbação de *habitat* e a morte da espécie que é resultado inevitável deste”⁶

3 Os cientistas Lewis e Maslin apoiam estas afirmações na observação dos núcleos de gelo da Antártida, que mostram níveis baixos de dióxido de carbono por volta do ano de 1610, o que significa que florestas - que são mais eficazes em absorver o dióxido de carbono - tomaram conta de terras onde havia agricultura anteriormente.

4 Monoculturas caracterizadas pelo trabalho de pessoas escravizadas.

5 “*The Anthropocene began with widespread colonialism and slavery: it is a story of how people treat the environment and how people treat each other*”

6 “*A lag time between habitat perturbation and the species deaths that inevitably result from it*”.

(SODIKOFF, 2013, p. 140). Estas espécies são, então, chamadas de mortas-vivas (FAUSTO, 2017, p. 239). As taxas de extinções de espécies na natureza subiram nas últimas centenas de anos, como resultado de uma destruição de *habitats* acelerada pelo colonialismo Europeu e a expansão do transporte e comunicação ocorrida no século XX (SOHDI, *et al.*, 2008, p. 514). Humanos estão implicados no aumento de 100 a 10.000 vezes na taxa de extinção que normalmente ocorre como consequência de mudanças ambientais graduais. Os zumbis, como metáfora biológica, revelam o estado da espécie humana: mortos-vivos por débito de extinção.

O “morto-vivo” ou “zumbi” é uma pessoa morta que retorna à vida por alguma causa sobrenatural ou científica e que, no geral, não falam, não têm memória da vida prévia, não têm afetos ou afinidades. Há três fases na história da figura do zumbi: a primeira é a existência em contos folclóricos dentro do sistema colonial de *plantation*; a segunda se trata da apropriação por escritores estadunidenses e a integração no imaginário do público do início do século XX; por último, o terceiro período é marcado pela popularidade do zumbi no final do século XX (OLOFF, 2012, p. 32).

O zumbi haitiano original difere do cinematográfico: é um corpo sem alma ou espírito sem corpo, conectado ao *Voodoo* e levantado de seu túmulo por um sacerdote, transformado em uma besta de carga (OLOFF, 2012, p. 33).

No cinema de horror, a criatura iniciou em pobre relação entre os vampiros e múmias, os mortos-vivos tradicionais do gênero (LUCKHURST, 2016). No entanto, enquanto criaturas como o *golem* ou o lobisomem eram produto da cultura, mitologias e folclore europeus, o zumbi era um “novo monstro para um novo mundo” (BISHOP, 2008, p. 145), descoberto nas práticas religiosas pós-coloniais.

Estas coisas todas se tornam zumbificadas porque são marcadas por perda de agência, controle ou consciência de seu estado atual: elas estão mortas mas não sabem ainda, vivendo como autômatos. Elas são o emblema perfeito do

declínio casado com a negação: a condição de zumbi do mundo Ocidental indisposto a se encarar após o pico de seu poder (LUCKHURST, 2016, pp. 8-9)⁷.

Assim, interpretar o zumbi como uma figura simbólica para o Antropoceno torna-se um passo simples a ser dado. Por ser uma figura cujas origens se dão no processo colonial racializado e revolucionário do Haiti, o estudo do zumbi é uma ferramenta para o entendimento do imperialismo e do colonialismo. Estes que são dois dos sintomas do período que é caracterizado pela alteração geológica antropogênica.

Roger Luckhurst (2016, p. 184) afirma que a ficção científica, fantasia e horror podem apanhar características da “tempestade mundial” pois estão mais conscientes das interconexões históricas. Isto é, a ficção científica promove uma nova e ampliada forma de perceber o mundo. Assim como a ciborgue de Haraway, a ficção do zumbi “mapeia a realidade social e corporal” e é “um recurso imaginativo que pode sugerir alguns frutíferos acoplamentos” (HARAWAY, 2000, p. 37).

Os clichês do cinema de Horror em relação a Zumbis e ao Capitalismo - outro sintoma do Antropoceno - também são extensos e frequentes. São filmes onde os sobreviventes se abrigam em shoppings e zumbis se aglomeram em centros comerciais por um tipo de “memória residual”, - como em *Dawn of the Dead* (1978) de George Romero. Também, onde os zumbis são domesticados para trabalhar - como em *White Zombie* (1932)- cuja referência racial é explícita -, *Day of the Dead* (1985), também de George Romero e *Shaun of the Dead* (2004), uma paródia.

De acordo com Robin Coleman (2019, p. 194), tais filmes são críticas ao consumo e ao capitalismo norte-americano. São filmes sobre exploração econômica que demonstram que os estadunidenses se tornaram zumbis, consumindo tudo

⁷ *These things all become zombified because they are marked by loss of agency, control or consciousness of their actual state of being: they are dead but don't yet know it, living on as automata. They are the perfect emblem of decline coupled with denial: the zombie condition of the Western world unwilling to face itself after the peak of its power.*

sem pausa, “canibalizando” (COLEMAN, 2019, p. 194) os produtos. Assim como a figura do zumbi haitiano espelha o contexto onde foi criada, o zumbi cinematográfico revela muito sobre o período para o qual é produzido. Ainda, por ser reveladora, fornece material especulativo para se pensar uma superação das mazelas do Antropoceno.

COLONIALISMO: RAIZ DO ANTROPOCENO

O Haiti, berço da imagem do Zumbi, é produto do colonialismo, um sintoma - ou marco inicial - do Antropoceno. Em 1492, a terra onde hoje é o Haiti foi visitada por Cristóvão Colombo, que a nomeou de Hispaniola (COLEMAN, 2019, p. 102). A Espanha trouxe para a ilha doenças e armas, além da escravidão e das monoculturas de cana de açúcar. Mais tarde, em 1600, a França invadiu as terras e deu início a um conflito que duraria aproximadamente 100 anos.

Em 1793 aconteceu a Revolução Haitiana, uma das únicas, senão a única bem sucedida revolta de negros descendentes de africanos escravizados do mundo colonial. Robin R. Means Coleman (2019, p. 103) conta que o líder da revolução, Toussaint L’Ouverture, era um sacerdote *Voodoo* e teria convocado os espíritos para libertar o Haiti. No entanto, outras referências colocam Dutty Boukman, também sacerdote, no centro do processo revolucionário. Ao realizar um ritual inicial, teria invocado deus para trazer liberdade aos escravizados do Haiti (FERRER, 2014, p. 2), Boukman teria dado início à Revolução.

Os credos e sistemas religiosos haitianos foram influenciados pelo cristianismo ocidental e, também, por rituais ancestrais africanos, hibridizados em nome da sobrevivência dos ritos. O *Voodoo*, sistema religioso do Haiti colonial é um conjunto de crenças que trata, principalmente, do mundo espiritual e da morte (BISHOP, 2008, p. 142).

A primeira aparição do zumbi como mito foi em textos de etnógrafos ocidentais interessados no Haiti (BISHOP, 2008, p. 141). Segundo Gary Rhodes (2001, p. 75), a primeira impressão do termo “zumbi” é de 1792, pelas mãos do escritor francês Moreau de Saint-Méry, em livro sobre os últimos anos de domínio colonial branco no Haiti. A palavra, que significa ‘espírito’, *revenant*⁸ foi associada com os mortos-vivos⁹ pelo Juiz Henry Austin na Revista New England devido à uma poção haitiana causadora de um estado de comatose confundido com a morte (RHODES, 2001, p. 75).

Os sacerdotes do *Voodoo*, conforme William Seabrook (1929, p. 101) e outros etnógrafos, eram capazes de matar e reviver pessoas, trazendo-as de volta do mundo dos mortos como servos irracionais. Seabrook os descreve como trabalhadores apáticos de olhares mortos. As descrições etnográficas destes feitos despertaram a curiosidade dos imperialistas.

Então, a invenção do zumbi é um resultado direto do imperialismo e síntese cultural - os nativos da África Ocidental francesa e escravos emancipados dos Estados Unidos se realocaram para as [na época chamadas de] Índias Ocidentais (e Haiti em particular) onde suas crenças tribais eram “integradas” com a ideologia ocidental cristã. O resultado é uma forma híbrida do misticismo ocidental *Voodoo*, onde nativos oferecem comida e vinho para estátuas da Virgem Maria, rezam para seus membros familiares mortos pedindo proteção e orientação, e contratam sacerdotes e *witch doctors* para fazer bonecos *voodoo* de seus inimigos - e onde criaturas sobrenaturais como o zumbi representam a experiência colonial (BISHOP, 2008, pp. 146-147)¹⁰.

8 *Revenant*: uma pessoa que retornou, especialmente, supostamente, da morte. Fonte: <https://www.lexico.com/en/definition/revenant>

9 NOTA DE TRADUÇÃO: *undead*.

10 “Thus the invention of the zombie is a direct result of imperialism and cultural synthesis—the natives of French West Africa and emancipated slaves from the United States were relocated to the West Indies (and Haiti in particular) where their tribal beliefs were “integrated” with western Christian ideology. The result is a hybridized form of western voodoo mysticism, where natives offer food and wine to statues of the Virgin Mary, pray to their dead family members for guidance and protection, and hire priests and witch doctors to carve voodoo dolls of their enemies—and where supernatural creatures like the zombie represent the colonial experience.”

A zumbificação *Voodoo* resulta na anulação da autonomia e individualidade, sendo um duplo horror para a população haitiana e para os ocidentais colonialistas. Tornar-se zumbi é tornar-se um escravo sem mente, um símbolo da apatia, anonimato e perda. Para os escravizados, a ideia do zumbi causava horror por ser a continuação eterna da condição na qual se encontravam. Para os colonialistas, gerava medo por significar a anulação da autonomia, agência e soberania que causavam a outras pessoas. Dessa forma, o zumbi ajuda a contar a história do colonialismo.

Para Kyle Bishop (2008, p. 145), nas versões cinematográficas ocidentais do zumbi haitiano, deve-se considerá-los como uma manifestação metafórica da relação Mestre/Escravo. Para Hegel – que era um entusiasta da revolução haitiana –, em sua obra *A Fenomenologia do Espírito* (1992), Mestre e Escravo estão unidos por uma mesma relação dialética. Há uma luta metafórica entre duas consciências previamente iguais na qual o vitorioso é o Mestre, que mantém o Escravo apenas para reconhecê-lo como consciência independente. O Escravo, do outro lado, prefere identificar outra consciência como Senhor ao invés de morrer. A primeira figura passa a ser para-si e a segunda figura renuncia sua existência como consciência-de-si.

O homem estabelece sua humanidade a partir da relação de reconhecimento com outro homem. Enquanto não é reconhecido, o outro permanece como foco de ação. Há uma relação inflexível entre zumbis e humanos (BISHOP, 2008, pp. 145-146). Na dialética sacerdote *Voodoo*/zumbi a interação é unilateral. O zumbi não apresenta a capacidade de reconhecer o Mestre, fechando o circuito de Fanon¹¹:

É na medida em que ultrapasso meu ser imediato que apreendo o ser do outro como realidade natural e mais do que natural. Se fecho o circuito, se torno irrealizável o movimento nos dois sentidos, mantenho o outro no in-

11 Intelectual revolucionário negro de origem caribenha e grande referência nos estudos sobre os impactos psicológicos e políticos da colonização e racialização modernas.

terior de si. Indo às últimas consequências, chego mesmo a lhe tomar este ser-para-si (FANON, 2008, p. 180).

Zumbis representam um modelo exagerado de segregação, pois não há possibilidade de modelo dialético em uma relação Mestre/Escravo tão literal (BISHOP, 2008, pp. 145-146). Assim, o zumbi representa a possibilidade de não aceitação da dialética, além de romper o sistema por ser um paradoxo. Não é um híbrido, como a ciborgue de Haraway e tampouco o esquizofrênico de Deleuze & Guattari - uma multiplicidade (LAURO & EMBRY, 2008, p. 94). Dessa forma, é na indefinição entre vida e morte que se encontra a conexão do zumbi com o Antropoceno.

A falta de agência e instituição de dominação da figura do zumbi é a manifestação simbólica da crítica de Aimé Césaire (2000) à política colonial: a colonização, abarcando ideias de superioridade, falha em produzir contato humano, objetificando na relação de dominação e submissão todas as interações humanas. O sistema imperial leva à percepção de outros humanos como coisas, efeito chamado por Césaire de “efeito *boomerang* da colonização”; tal noção de superioridade afasta o contato humano e reforça relações de dominação. Colonização e zumbificação significam “coisificação” (BISHOP, 2008, p. 146): de cognição para consumo, de subjetividade para mera corporalidade, o humano como outro objeto em um mundo de objetos (COHEN, 2012, p. 399).

Então, a figura do zumbi emula as teorias de Césaire, Fanon e, também, Edward Said, (BISHOP, 2008, p. 141) que afirma em seu livro “Cultura e Imperialismo” (1994) que as histórias de ficção estão na raiz do que os exploradores escolhem afirmar sobre as regiões “estranhas” do mundo. Além disso, as ficções se transformam no método usado pelos colonizados para afirmar sua própria identidade e história (SAID, 1994, p. xii).

O zumbi haitiano representa o “sonho imperialista” (BISHOP, 2008, p. 146): um escravo que é literalmente uma coisa, sem pensamentos, aspirações ou ameaças.

No entanto, em algum nível, a imagem do zumbi permite ao oprimido oprimir, ameaçando a civilização ocidental. No caso concreto da Revolução Haitiana, essa ameaça aos alicerces do capitalismo, tais quais a colonização e a escravidão, se realiza.

Ainda, a figura do zumbi é “descivilizada”, anulando, metaforicamente, as tentativas coloniais de “civilizar” (BISHOP, 2008, p. 147). Este representa o pior medo do colonizador: o dos nativos se revoltarem e tornarem-se a força dominante (BISHOP, 2008, p. 150).

CINEMA ANTROPOCÊNICO: O APOCALIPSE ZUMBI

Como resultado da crescente alteração ambiental proporcionada pelo colonialismo Europeu, a taxa de extinção de espécies cresceu entre 100 e 10.000 vezes em decorrência da ação humana alterando e degradando *habitats*. As monoculturas coloniais, como as de açúcar no Caribe, causaram um impacto ambiental insustentável e cíclico de erosão, enchentes, aridez, mudança climática e degradação ambiental (OLOFF, 2012, p. 34).

Para a biologia conservacionista, populações de espécies que tiveram o seu *habitat* natural degradado ou alterado, com interrupção das conexões que regulavam o ecossistema são chamadas de *espécies mortas-vivas*. Estas populações sofrem redução de fontes de comida nutritiva, poluição da água e convivem com fenômenos climáticos intensos. Ainda que as espécies sobrevivam por mais tempo, já estão condenadas à morte. Por isso, mortas-vivas: “São espécies e populações mortas andando” (FAUSTO, 2017, p. 239).

Para Fausto (2017, p. 241), estas espécies podem ser comparadas aos zumbis cinematográficos. O título *Night of the living Dead* - primeiro longa-metragem de

George A. Romero - é um “nome apropriado para o Antropoceno” (FAUSTO, 2017, p. 241). No Antropoceno, a humanidade é diretamente responsável pela zumbificação das espécies, levando a um processo de extinção massificado causado pelas alterações no ambiente. Dessa forma, a humanidade não é apenas uma horda de zumbis produzida pelo consumo desenfreado e consumo de seus corpos pelo capitalismo, mas também possui o fator de contaminação, zumbificando as espécies não-humanas.

É interessante notar que o uso do termo “mortos-vivos” no âmbito da biologia conservacionista e no audiovisual é equívoco. De um lado, trata-se de espécies condenadas à desaparecimento; do outro, quando animais são convocados, de uma situação quase contrária: os bichos se tornam mutantes ou causam infecções devido a seu número exacerbado e à promiscuidade das interações genéticas entre eles e humanos. “Morto-vivo”, assim, diz respeito tanto à extinção quanto à multiplicação desvairada (FAUSTO, 2017, pp. 243-244).

Também, ao alterar o *habitat* das espécies não-humanas, a humanidade altera seu próprio *habitat*, causando o próprio processo de débito de extinção. Para Gene Sodikoff (2013, p. 158) o zumbi representa a auto-aniquilação humana por zumbificação:

É provavelmente uma verdade universal que zumbis são associados com perda e declínio. O encontro de humanos vivos com um zumbi, sendo projetado na tela ou no olho da mente, se parece com observar um espelho torto no qual a lei do tempo é contornada e um eu morto foi ressuscitado. Zumbis significam uma morte ruim, uma ressurreição que perverte a ordem moral¹² (SODIKOFF, 2013, p. 158).

12 *With zombies, one confronts the risk of self-annihilation by Lazarus effect. It is probably a universal truth that zombies are associated with loss and decline. The living human being's encounter with a zombie, whether projected on the screen or the mind's eye, resembles gazing into a warped mirror in which the law of time is contorted and a dead self has risen. Zombies signify a bad death, a resurrection that perverts the moral order.*

Aqui, aproveita-se para levantar a hipótese de que as mudanças causadas pelo capitalismo - e seu sintoma, o colapso ambiental - e pelo sistema colonial são a inspiração para a criação do zumbi cinematográfico.

White Zombie (1932) é um filme pioneiro na representação do zumbi no cinema e que retrata o zumbi haitiano sob a peculiaridade de ter um mestre *Voodoo* branco (o *witch doctor* Legendre, interpretado por Bela Lugosi). O longa-metragem apresenta Neil Parker e Madeline Short, um casal de noivos de viagem ao Haiti para casar na mansão de *Monsieur* Beaumont, que é apaixonado pela protagonista. O início do filme já nos apresenta o zumbi: o casal, que viaja em uma carruagem, descobre através do cocheiro que os nativos enterram seus entes queridos nas estradas para impedir que os ladrões de corpos/sacerdotes *voodoo* os transformem em zumbis. *Monsieur* Beaumont pede ajuda a Legendre para enfeitiçar Madeline e a zumbifica (RHODES, 2001, pp. 13-14).

A metáfora em *White Zombie* é que Legendre é um aspirante a capitalista e os zumbis, o proletariado explorado. Envolvido no mercado de açúcar, ele criou uma refinaria gigante e a maioria de seus mortos-vivos não são servos ou guarda-costas, mas trabalhadores de um regime capitalista (RHODES, 2001, p. 45). Por serem negros e escravos, os zumbis haitianos de *White Zombie* são duplamente marginalizados, e só são resgatados pelos homens brancos do Ocidente. As criaturas são mudas e não tem mentes e almas autônomas, mas são capazes de representação por personagens brancos: Neil vê a zumbificação de Madeleine como afronta e reconhece sua pureza – que está diretamente conectada à sua branquitude –, mesmo zumbificada (BISHOP, 2008, p. 150).

A originalidade, popularidade e sucesso do novo monstro é devida ao exotismo e interesse imperialista. “Povos ocidentais, particularmente na virada do século, estavam tornando-se familiarizados e fascinados com culturas primitivas

[sic]¹³” (BISHOP, 2008, p. 144). Filmes de zumbi funcionavam como narrativas de horror apenas pela presença do zumbi: o medo era induzido pelo temor de transformar-se em zumbi, não ser morto por um - como nos filmes de George A. Romero (BISHOP, 2008, p. 144).

Para uma audiência branca e ocidental, a verdadeira ameaça e fonte de terror nestes filmes não são as peculiaridades políticas de uma nação pós-colonial ou as dificuldades dos nativos escravizados e zumbificados, mas sim o risco do protagonista branco se tornar ele mesmo um zumbi. Em outras palavras, o verdadeiro horror nestes filmes repousa na prospecção de um ocidental se tornar dominado, subjugado e efetivamente “colonizado” por um pagão nativo. Este novo medo - um maior que apenas a morte - permitiu que o zumbi do *voodoo* desafiasse o panteão de monstros cinemáticos da Europa, se tornando a primeira criatura completamente pós-colonial do Novo Mundo a aparecer em filmes de horror populares¹⁴ (BISHOP, 2008, pp. 141-142).

Os filmes de zumbi contemporâneos representam o Antropoceno pois, de maneira geral, as causas de contaminação são antropogênicas. Em *Night of the Living Dead* (1968) os mortos ressurgem devido a uma radiação vinda de uma sonda espacial que retornou do planeta Vênus (BISHOP, 2006, p. 202). Em *Resident Evil* (2002), um vírus criado em laboratório chamado *t-Virus* foge do controle e transforma os infectados em zumbis quando morrem. Em *Return of the Living Dead* (1985), os mortos retornam por meio de um gás tóxico liberado em um depósito de produtos médicos.

13 *Western people, particularly at the turn of the century, were becoming acquainted with and fascinated by primitive cultures.*

14 *For a western white audience, the real threat and source of terror in these films are not the political vagaries of a post-colonial nation or the plights of the enslaved native zombies, but rather the risk that the white protagonists might become zombies themselves. In other words, the true horror in these movies lies in the prospect of a westerner becoming dominated, subjugated, and effectively “colonized” by a native pagan. This new fear — one larger than merely death itself— allowed the voodoo zombie to challenge the pantheon of cinematic monsters from Europe, becoming the first thoroughly postcolonial creature from the New World to appear in popular horror movies.*

A infraestrutura rígida da sociedade, o governo, mídias e as tecnologias comecem a falhar, provando-se inúteis, assim como o sistema de força de lei que se escancara com a política de “atire primeiro”. As pessoas, então, são abandonadas e devem cuidar de si mesmas, sem esperança de resgate, suporte ou proteção, forçadas a se esconderem até que o pior passe (BISHOP, 2006, p. 202). Dessa forma, os filmes de zumbis apresentam um cenário pós-apocalíptico e pós-humano, simbolizando um possível ponto final à destruição do homem.

Em *Dawn of the Dead* (1978), os sobreviventes escondem-se em um shopping rodeado de zumbis, explicitando a metáfora do consumo promovido pelo capitalismo e os mortos-vivos buscando a zumbificação do maior número de corpos.

A vida em *Despertar* [*Dawn of the Dead*] é feita de materialismo, que é ocasionalmente interrompido por zumbis. [...] Em vez disso, esse é um filme sobre exploração econômica, que, de acordo com Romero, significa que todos os norte-americanos se tornaram zumbis consumindo sem pensar - canibalizando os produtos, em sua maioria desnecessários para a sobrevivência e o sustento (COLEMAN, 2019, p. 194).

Os zumbis, de acordo com diálogos do filme, se aglomeram no shopping por um tipo de memória residual:

STEVE: Eles estão atrás de nós... Eles sabem que estamos aqui dentro.¹⁵

PETER: Eles estão atrás do lugar... Eles não sabem por que... Eles apenas se lembram... Se lembrar que querem estar aqui!¹⁶ (*DAWN of the Dead*, 1978)

[...]

¹⁵ “They’re after us... They know we’re in here.”

¹⁶ “They’re after the place...they don’t know why... They just remember... Remember that they wanna be in here!”

FRAN: O que eles estão fazendo? Por que eles vêm aqui?¹⁷

STEVE: Algum tipo de instinto. Memória... do que eles costumavam fazer. Este era um lugar importante em suas vidas.¹⁸ (*DAWN of the Dead*, 1978)

Há um breve diálogo sobre o comportamento dos zumbis em relação ao local também no *remake* homônimo de 2004, dirigido por Zack Snyder:

ANA: Olhe para a estrada. Eles estão vindo aqui, não estão? Por que?¹⁹

KENNETH: Porque o shopping era o lugar mais importante na vida deles. Era o único lugar onde eles eram felizes, fazendo a única coisa que os fazia felizes²⁰ (*DAWN of the Dead*, 2004).

O consumismo, sintoma do Antropoceno, fica exposto por meio do comportamento dos zumbis e dos ainda-não-zumbis, que agem com o mesmo ímpeto de consumo desenfreado.

Em *Shaun of the Dead* (2004), os zumbis são treinados para assumir postos de trabalho e lugares em frente a *videogames*. Em *Day of the Dead* (1985) militares que são apresentados como figuras sádicas, racistas e machistas fazem experimentos no zumbi Bob, “que parece estar evoluindo e pode sentir a maldade nos cientistas e militares de moral decadente” (COLEMAN, 2019, p. 196). Os zumbis, no fim, tomam a base militar, destituindo os que os sujeitavam, assemelhando uma vingança (FAUSTO, 2017, p. 242) de todos os escravos e cobaias do mundo.

Outro filme de George A. Romero, *Land of the Dead* (2005), apresenta uma sociedade pós-apocalíptica dividida por classes (COLEMAN, 2019, p. 198). Nela, onde a divisão social do trabalho característica do capitalismo se manteve mesmo

17 “What are they doing? Why do they come here?”

18 “Some kind of instinct. memory...of what they used to do. This was an important place in their lives.”

19 “Look up the road. They’re coming here, aren’t they? Why?”

20 “Because the mall was the most important place in their lives. It wastheonlyplacewheretheywerehappy, doingthethings thatmadethemhappy”

após a ruína da infraestrutura do Estado, a segunda classe – a dos trabalhadores – encontra-se com fome, trabalhando, vivendo e morrendo nas ruas, vasculhando os escombros em busca de mercadorias. A terceira classe, os “sub-subalternos” (BISHOP, 2008, p. 141) – os zumbis – aprendem a pegar em armas e invadem o prédio da primeira classe. Este filme ataca a estrutura da sociedade atual, baseada em dominação e exploração e apresenta um final pouco favorável aos principais causadores do Antropoceno, a classe mais rica. Assim, oferece certo material especulativo para pensar o fim da opressão na qual o capitalismo está baseado.

CONCLUSÃO

Donna Haraway, em seu *Manifesto Ciborgue* (2000, p. 45), coloca como premissa de seu texto a necessidade de uma unidade entre os que resistem à dominação. Então, de certa forma, a imagem do zumbi cinematográfico como coletividade serve de ferramenta. Funciona com a negação do individualismo como ameaça ao capitalismo. Nesse sentido, a recusa ao culto do indivíduo presente no capitalismo é, também, o fim da autonomia e subjetividade. Isso posiciona o modelo de pós-humanidade do zumbi como pessimista.

A zumbificação tem caráter dialético ou, ainda, paradoxal: ora os zumbis são humanos coisificados, ora elemento de superação do modelo econômico atual. Então, ao mesmo tempo que o zumbi pode ser uma imagem de diagnóstico e de oferecimento de ferramentas, é também uma imagem de reconhecimento.

Assim como o zumbi haitiano teve poder para horrorizar os colonizadores com o medo de serem transformados naquilo que metaforicamente produziam, a coletividade do zumbi cinematográfico pode ser capaz de horrorizar os donos do capital contemporâneos.

A adoção, por parte dos biólogos conservacionistas, da metáfora do zumbi (...) e a imensa popularidade dos temas apocalípticos e de zumbi nas TVs europeia e americana diz algo sobre a experiência subjetiva da mudança planetária no Norte do globo e sobre os modos como projetamos a forma das coisas que virão. ‘Este é nosso evento de extinção’, diz um personagem na série de zumbis *The Walking Dead* (SODIKOFF, 2013, p. 142).

Sendo assim, o Antropoceno é o período dos zumbis: os seres humanos que alteraram e degradaram o próprio *habitat* agindo como zumbis, condenando si mesmos à morte – à zumbificação. “É como se o Antropoceno enquanto época geológica e sistema de governo fosse terrivelmente eficaz em tornar concebível neste mundo aquele do horror e da ficção científica” (FAUSTO, 2017, p. 245).

Neste artigo, foram oferecidas duas imagens de zumbis, ambas antropocênicas: a do zumbi haitiano colonial, que representa a não-vida forçada, o colonialismo e o início do Antropoceno e; o zumbi contemporâneo cinematográfico, metáfora para a dupla condição de extinção da humanidade – de causar extinção e se auto-extinguir. “Nesse sentido, extinção e vida forçada talvez sejam modos diferentemente cruéis de criar zumbis” (FAUSTO, 2017, p. 244) e de pensar o Antropoceno.

REFERÊNCIAS - BIBLIOGRAFIA

BISHOP, Kyle. *The Sub-Subaltern Monster: Imperialist Hegemony and the Cinematic Voodoo Zombie*. IN: *The Journal of American Culture*, Vol. 31, No. 2, p. 141-152. 2008.

_____. *Raising the Dead: Unearthing the Non-Literary Origins of Zombie Cinema*. IN: *Journal of Popular Film and Television* 33.4, p. 196–205. 2006.

CESAIRE, Aimé. *Discourse on Colonialism*. United States: Monthly Review Press, 2000.

COHEN, Jeffrey Jerome. *Undead: A Zombie Oriented Ontology*. IN: *Journal of the Fantastic in the Arts*, Vol. 23, No. 3. 2012.

COLEMAN, Robin R. Means. *Horror Noire: a representação negra no cinema de horror*. Trad. de Jim Anotsu. Rio de Janeiro: DarkSide Books, 2019.

COMAROFF, Jean & COMAROFF, John. *Of Revelation and Revolution*, Volume 2. Estados Unidos: The University of Chicago Press. 1997.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FAUSTO, Juliana. *A cosmopolítica dos animais* [Tese de doutorado]. Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2017.

FERRER, Ada. *Introduction*. IN: *Freedom's Mirror: Cuba and Haiti in the Age of Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. p. 1–16.

HARAWAY, Donna. *O Manifesto Ciborgue*. IN: HARAWAY, D.; KUNZURU, T. *Antropologia do ciborgue: As vertigens do pós-humano*. 2a. Edição. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

HEGEL, Georg W. Friedrich. *A Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 1992.

LAURO, Sarah J., EMBRY, Karen. *A Zombie Manifesto: The Nonhuman Condition in the Era of Advanced Capitalism*. *Boundary 2*. p. 85–108. 2008.

LEWIS, Simon & MASLIN, Mark. *The Human Planet: How we created the Anthropocene*. Estados Unidos: Pelican Books, 2018.

LUCKHURST, Roger. *Zombies: A Cultural History*. Reino Unido: Reaktion Books, 2016.

MARQUES, Luiz. *Capitalismo e Colapso Ambiental*. São Paulo: Editora Unicamp, 2016.

MOORE, Jason W. *The Modern World-System as Environmental History? Ecology and the Rise of Capitalism* IN: *Theory & Society* 32, 3, 307-77. 2003.

OLOFF, Kerstin. *'Greening' The Zombie: Caribbean Gothic, World Ecology, and Socio Ecological Degradation*. IN: *Green Letters: Studies in Ecocriticism*, 16:1, 31-45. 2012.

RHODES, Gary D. *White Zombie: Anatomy of a Horror Film*. Estados Unidos: McFarland, 2001.

RODRIGUES, Maguie. *O Antropoceno em disputa*. IN: Cienc. Cult. vol. 69 n°.1 São Paulo Jan./Mar. p. 19-22. 2017.

SAID, Edward W. *Culture and Imperialism*. Estados Unidos: Vintage Books, 1994.

SEABROOK, William. *The Magic Island*. Estados Unidos: Blue Ribbon Books, 1929.

SODIKOFF, Genese. *The Time of Living-Dead Species: Extinction Debt and Futurity in Madagascar*. IN: PAIK, P. Y.; WIESNER-HANKS, M. (Eds.) *Debt: Ethics, the Environment, and the Economy*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, p. 140-163. 2013.

SOHDI, N. S.; BROOK, B.W.; BRADSHAW, C. J. A. *Causes and Consequences of Species Extinction*. IN: LEVIN, S. A. (Ed). *The Princeton Guide to Ecology*. Princeton: Princeton University Press, p. 514-520. 2008.

STURMA, Rob. *Aim for the head: An anthology of Zombie Poetry*. Estados Unidos: Write Bloody Publishing, 2014.

REFERÊNCIAS - FILMOGRAFIA

WHITE Zombie (Zumbi Branco). Dirigido por Victor Halperin. Estados Unidos: Halperin Productions, 1932 (69 min.)

NIGHT of the Living Dead (Noite dos Mortos Vivos). Dirigido por George A. Romero. Estados Unidos: ImageTen, 1968 (96 min.)

DAWN of the Dead (Madrugada dos Mortos). Dirigido por George A. Romero. Estados Unidos: Laurel Group, 1978 (127 min.)

DAY of the Dead (O Dia dos Mortos). Dirigido por George A. Romero. Estados Unidos: Dead Film Inc, 1985 (100 min.)

RETURN of the Living Dead (A Volta dos Mortos Vivos). Dirigido por Dan O'Bannon. Estados Unidos: Hemdale Film Corporation, 1985 (91 min.)

RESIDENT Evil (Resident Evil). Dirigido por Paul W. S. Anderson. Estados Unidos: Constantin Film, 2002 (100 min.)

SHAUN of the Dead (Todo mundo quase morto). Dirigido por Edgar Wright. Estados Unidos: Studio Canal; WT² Productions; Big Talk Productions, 2004 (99 min.)

DAWN of the Dead (Madrugada dos Mortos). Dirigido por Zack Snyder. Estados Unidos: Strike Entertainment. 2004 (100 min.)

LAND of the Dead (Terra dos Mortos). Dirigido por George A. Romero. Estados Unidos: Atmosphere Entertainment MM, 2005 (97 min.)

THE Walking Dead [Seriado]. Produzido por Jolly Dale, Caleb Womble, Paul Gadd e Heather Bellson. Estados Unidos: AMC Studios, 2010.

.....

Zombies: the fiction of the Anthropocene

ABSTRACT: *This paper seeks to relate the image of the zombie as one of the Anthropocene. For this, the concept of Anthropocene is addressed, defined as the current period in which geological processes and conditions are impacted by human activities. Also, the figure of the zombie, a kind of undead that comes back to life for some supernatural or scientific cause, is introduced. Finally, we bring the concept of extinction debt, which occurs when a natural habitat is modified to the point that it can no longer sustain the life of the species that used to live there. Interpreting the zombie as an anthropocentric symbolic figure is possible because it is a creature whose origins are in the colonial and revolutionary process in Haiti. The study of the zombie is a tool for understanding imperialism and colonialism, two of the symptoms of the period that is characterized by anthropogenic geological change. Contemporary zombie films represent the Anthropocene, because, in general, the causes of contamination are anthropogenic, and they are works that criticize American consumerism and capitalism. They are also films about economic exploitation that deal with Americans becoming zombies, consuming everything without pause, "cannibalizing" products. We conclude that the Anthropocene is the period of the zombies: human beings who have altered and degraded their own habitat, condemning themselves to death - to zombification. At the same time that the zombie can be an image of diagnosis and of offering tools, it is also an image of recognition. The cinematic zombie, as collectivity and as the negation of individualism, serves as*

a tool to overcome the Anthropocene. **KEYWORDS:** Anthropocene;
Zombie; Science Fiction; Colonialism.

Recebido 15/03/2021
Aprovado 11/06/2021

Tristes psicotrópicos: colapso climático, colapso mental

Rubens Akira Kuana

Bacharel em Arquitetura e Urbanismo pela Universidade Tecnológica Federal do Paraná (UTFPR). Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). Bolsista CAPES.

<http://orcid.org/0000-0001-6207-6850>

RESUMO: Segundo Bruno Latour, “a ecologia nos enlouquece; e é daí que precisamos partir” (LATOOUR, 2020a, p. 31). Propomos, portanto, que as imagens do Antropoceno sejam pensadas através de seus afetos: em especial a tristeza profunda. Através dos conceitos de psicopolítica (Byung-Chul Han) e cosmopolítica (Isabelle Stengers), este artigo demarca uma investigação inicial a respeito das possíveis relações entre depressão e clima; melancolia e cosmologia. Abordamos a racionalidade diagnóstica dos Modernos, assim como potenciais críticos e criativos do sujeito depressivo diante à intrusão de Gaia. Por fim, indicamos futuros caminhos desta pesquisa por meio de uma sondagem de riscos atrelados à incomensurabilidade entre múltiplas perspectivas. Pode a depressão traçar, para além dos sentimentos de paralisia e impotência, alguma linha de fuga da emergência climática? Há tratamento? *Pharmakon* adequado? Uma resposta que não seja bárbara?

PALAVRAS-CHAVE: Depressão; Gaia; Psicopolítica; Cosmopolítica; Antropoceno.

.....

*eu vivo no Brasil
e isso é muito
para se ter em um corpo*

— Jessica Stori (2020, p. 43)

I. CLIMATOQUIETISMO

No primeiro semestre de 2020, circulou nas redes sociais uma charge tão compartilhada quanto assustadora. Vemos uma cidade costeira sendo atingida por uma bateria de três ondas: uma primeira onda de coronavírus seguida por uma onda de recessão econômica que, por sua vez, é seguida por uma gigantesca e última onda de mudanças climáticas. Enquanto isso, no canto esquerdo da imagem, uma voz provê consolo: “certifiquem-se de lavar as mãos e tudo ficará bem”.

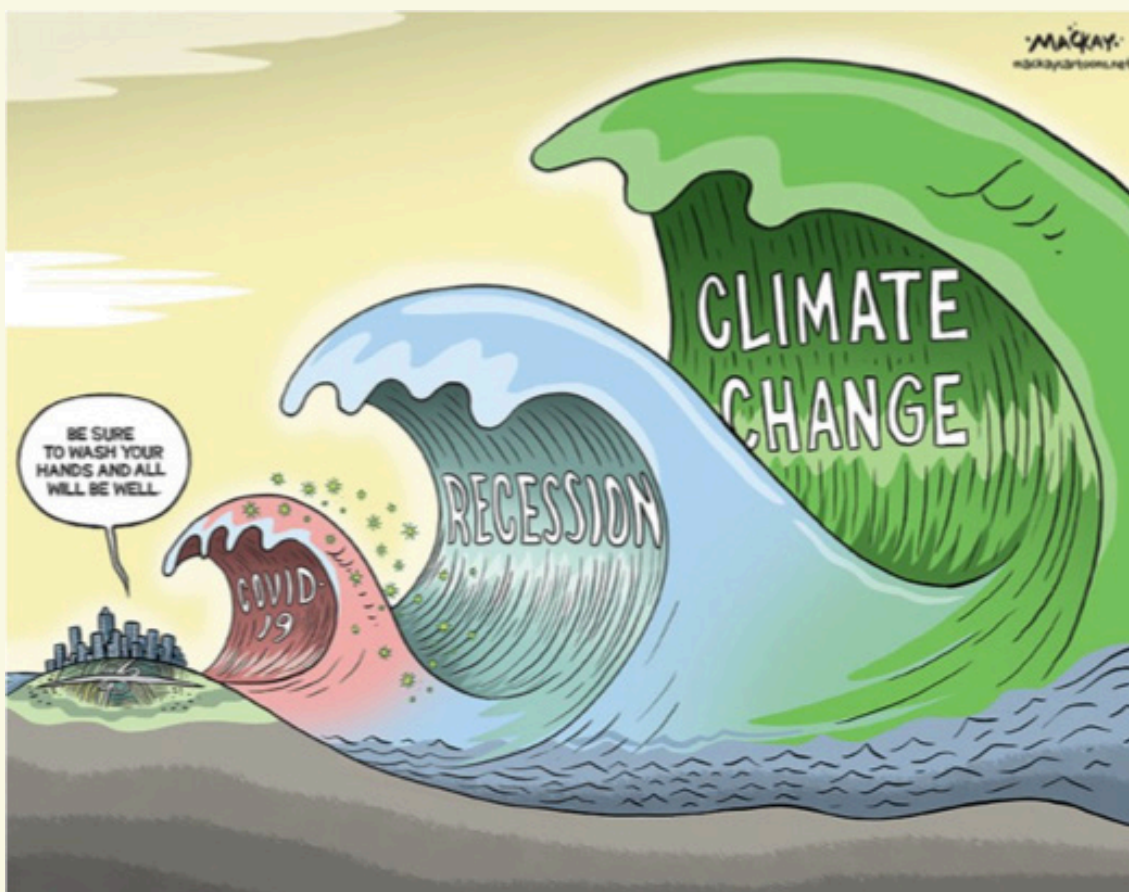


Figura 1 - charge de Graeme Mackay. Fonte: MACKAY, 2020.

Embaraçados, rimos de uma atitude que Bruno Latour chama de *climatoquietismo*: um silêncio passivo, difundido “no mundo em geral sob a forma de uma loucura doce que pode ser caracterizada como quietista, como referência a uma tradição religiosa em que os fiéis confiavam a Deus o cuidado de sua salvação” (LATOUR, 2020a, p. 28). A tempestade e a calmaria: a confiança em algum responsável; em algum especialista; alguém – eleito para o cargo ou não – que irá nos “garantir a razão”. “Tudo vai ficar bem”: a vida será como antes do tsunami climático.

Como o personagem principal do romance “10:04” de Ben Lerner (2018), o climatoquietista não duvida das evidências científicas da emergência climática: ele “só” prefere não falar sobre ela. Residente de uma Nova York palco de furacões cada vez mais violentos, o narrador flana por festas e galerias de arte. Entre publicar um novo livro e cogitar a paternidade, ele registra histórias alheias – uma colega de trabalho, um antigo mestre – pois, presente que, em breve, talvez não haja mais histórias para contar. O título “10:04”, aliás, é uma referência ao horário em que o jovem Marty McFly retorna a 1985, no cultuado filme “De volta para o futuro”. Mas ainda há tempo?

Nos primeiros meses da pandemia, inúmeros textos pautaram um horizonte repleto de mudanças radicais em nossas vidas. Desde um cinismo submisso (acusado de reacionário) até uma conjuntura revolucionária (acusada de ingênua), um tom preponderante – “a *nossa* hora chegou” – junto da mesma e enfática questão: habitamos o fim do mundo ou o fim do capitalismo? Afinal, em seu centro e em suas periferias, o capitalismo enfrentava uma tremenda crise biopolítica. Segundo Michel Foucault, a biopolítica designa o processo em que:

O homem ocidental aprende pouco a pouco o que é ser uma espécie viva num mundo vivo, ter um corpo, condições de existência, probabilidade de vida, saúde individual e coletiva, forças que se podem modificar, e um espaço em que se pode reparti-las de modo ótimo. Pela primeira vez na história,

sem dúvida, o biológico reflete-se no político; o fato de viver não é mais esse sustentáculo inacessível que só emerge de tempos em tempos, no acaso da morte e de sua fatalidade: cai, em parte, no campo do controle do saber e de intervenção do poder. Este não estará mais somente a voltas com sujeitos de direito sobre os quais seu último acesso é a morte, porém com seres vivos, e o império que poderá exercer sobre eles deverá situar-se no nível da própria vida; é o fato do poder encarregar-se da vida, mais do que a ameaça da morte, que lhe dá acesso ao corpo. Se pudéssemos chamar de ‘bio-história’ as pressões por meio das quais os movimentos da vida e os processos da história interferem entre si, deveríamos falar de ‘biopolítica’ para designar o que faz com que a vida e seus mecanismos entrem no domínio dos cálculos explícitos, e faz do poder-saber um agente de transformação da vida humana; não é que a vida tenha sido exaustivamente integrada em técnicas que a dominem e gerem; ela lhes escapa continuamente (FOUCAULT, 1988, p. 134).

Tanto a pandemia de coronavírus quanto a corrida pelas vacinas dentro do mercado das patentes podem ser compreendidas como variações da biopolítica: preserva-se o controle de corpos e as técnicas de extensão e apropriação da vida. “O biológico reflete-se no político”: para Philippe Pignarre, a indústria farmacêutica “faz ciência mas só pode falar desta em termos comerciais; seu êxito é de fato comercial, mas ela o justifica em nome da ciência” (PIGNARRE, 1999, p. 101). Desta forma, “A busca do *medicamento perfeito*, que tomou a forma do *projeto vacinal*, tal como triunfou na farmácia do entre-guerras, e atualmente da farmacologia racional ou da terapia gênica, constitui *o sonho último* de medicamentos que poderiam enfim bastar-se a si mesmos, *existir independentemente dos humanos*” (PIGNARRE, 1999, p. 134, grifos meus). Além disso, o alvoroço ocidental sobre qual seria a vacina “mais eficiente” nos remete aos encontros passados entre Ciência Moderna e racismo anti-asiático (LOWE, 2015). De acordo com reportagem da Folha de São Paulo, “a população brasileira tem muito mais resistência a uma vacina desenvolvida pela China (quase metade dos entrevistados responderam que

não tomariam), do que um imunizante produzido pelos Estados Unidos, pela Inglaterra ou pela Rússia” (AMÂNCIO, 2020).

Contudo, ambos os fenômenos também podem ser compreendidos como consequências da emergência climática, uma vez que a criação massiva de animais de abate está diretamente relacionada não só à proliferação de novas doenças, como também ao aumento da temperatura global (WALLACE, 2020). Por um lado, o “império” do climatoquietismo, em sua herança biopolítica, está situado “no nível da própria vida”. Afinal, com algumas alterações na tradução, poderíamos dizer que o climatoquietismo “entrega a vida e seus mecanismos ao domínio dos cálculos explícitos, e faz do poder-saber um agente de transformação humana”. Mas, por outro lado, os impactos do climatoquietismo vão muito além da “vida humana” e do “homem ocidental”. Apesar de sua potência crítica, a biopolítica de Foucault ainda é demasiado antropocêntrica. E é desses “silêncios” não-humanos e mais-que-humanos que falaremos neste artigo.

II. GESTOS-BARREIRA: DESACELERAR

Para além da condição humana, a emergência climática é a expansão cósmica da destruição e do desespero: a extinção de milhares de espécies animais e vegetais. A morte de um planeta tal qual o conhecemos. Se a pandemia e o isolamento nos remetem à finitude e à frustração, uma simples conversa sobre o clima aparenta-nos abismal: quais são os afetos que o clima suscita? Nas palavras de Latour:

Sem dúvida, *a ecologia nos enlouquece; e é daí que precisamos partir*. Não com a ideia de se tratar, mas para aprender a sobreviver sem se deixar levar pela denegação, pela *hibris*, pela *depressão*, pela esperança de uma solução razoável ou pela fuga para o deserto. *Não existe cura para o pertencimento ao mundo*. Mas, pelo cuidado, é possível se curar da crença de que não se pertence ao mundo; que essa não é a questão essencial; que o que ocorre com o mundo

não nos diz respeito. O tempo em que podíamos esperar “sair disso” já não existe mais. De fato, estamos, como se diz, “em um túnel”, só que “não veremos seu fim”. Nesses assuntos, a esperança é má conselheira, já que não estamos em uma crise. Isso não vai “passar”. Será preciso lidar com isso. É definitivo. Consequentemente, seria preciso descobrir um *percurso de cuidados* – mas *sem pretender uma cura muito rápida*. Nesse sentido, não seria impossível progredir, porém seria um progresso ao contrário, que consistiria em repensar a ideia de progresso, em *retrogerir, em descobrir outra maneira de sentir a passagem do tempo*. Em vez de falar de esperança, teríamos de explorar um modo bastante sutil de “*desesperar*”; o que não significa “*se desesperar*”, e sim *não confiar apenas na esperança como engrenagem sobre o tempo que passa*. A esperança de não mais contar com a esperança? Hum, isso não soa muito encorajador. *Se nos falta a esperança da cura definitiva, podemos ao menos apostar no menor dos males*. Afinal, não deixa de ser uma forma de cuidado: “viver bem com seus males”, ou apenas “viver bem”. *Se a ecologia nos enlouquece, é porque na verdade ela é uma alteração da alteração das relações com o mundo. Nesse sentido, é ao mesmo tempo uma nova loucura e um novo modo de lutar contra as loucuras precedentes!* Não existe outra solução para o problema do cuidado sem a espera da cura: é preciso chegar *no fundo da situação de desamparo*, na qual todos nós nos encontramos, quaisquer que sejam as nuances que nossas angústias possam ter (LATOURE, 2020a, pp. 31-32, grifos meus).

“Não existe cura para o pertencimento ao mundo”. Enfrentar o espanto de não sabermos responder a nossas angústias é a tarefa que atravessa nossa época como um acúmulo de e-mails não lidos na caixa de entrada: “é daí que precisamos partir”. Mas quais seriam essas outras maneiras “de sentir a passagem do tempo”? Como “viver bem” em meio a “um modo bastante sutil de ‘desesperar’”? Aliás, o que seria, na prática, esse “modo bastante sutil de ‘desesperar’”? Como praticar o cuidado diário em meio a “uma nova loucura e um novo modo de lutar contra as loucuras precedentes”? O que poderia ser uma cura nem “definitiva”, nem “muito rápida”? Seria uma *desaceleração*?

Latour afirma que “A primeira lição da pandemia do coronavírus é também a mais espantosa. De fato, ficou provado que é possível, em questão de semanas, suspender, em todo o mundo e ao mesmo tempo, um sistema econômico que até agora nos diziam ser impossível desacelerar ou redirecionar”. Latour sugere “gestos-barreira”: gestos direcionados “não apenas contra o vírus”, mas também “contra cada elemento de um modo de produção que não queremos que seja retomado”. Pois “não se trata mais de retomar ou de transformar um sistema de produção, mas de abandonar a produção como o único princípio de relação com o mundo”. Para Latour, o isolamento e a sua decorrente solidariedade configuravam uma oportunidade para “imaginar o poder transformador desses novos gestos, barreiras erguidas contra a repetição de tudo exatamente como era antes, ou pior, contra uma nova investida mortífera daqueles que querem escapar de vez à força de atração da Terra”. Otimista, Latour frisa: o “trem do progresso” – “da globalização” – “pode sim ser desacelerado e finalmente parado” (LATOURE, 2020b).

A cura de que Latour fala está ligada a outros modos de “relação com o mundo”; a outras formas de vida que questionam o capitalismo e os valores modernos como “progresso” e “produtividade”. Contudo, será que o otimismo dos gestos-barreiras são o suficiente para nos tirar do “fundo da situação de desamparo, na qual todos nós nos encontramos”? E se o alcance político de nossos gestos estiver imerso em uma melancolia ainda mais profunda? Seria possível acreditar que o trem do progresso pode finalmente ser parado? Afinal, no caso brasileiro, se há algo que definitivamente não “ficou provado” é a possibilidade de, “em questões de semanas”, suspender “um sistema econômico” (SAFATLE, 2020). E se Latour nos aconselha a “não confiar apenas na esperança como engrenagem sobre o tempo que passa”, voltemo-nos então para o desespero.

III. MELANCOLIA INTERPLANETÁRIA

O filme *Melancholia* (2011), de Lars Von Trier, ilustra o encontro de duas perspectivas modernas durante o fim do mundo: a publicitária Justine, que representa um discurso depressivo e seu cunhado John, que representa um discurso científico. Na primeira parte do filme, intitulada Justine, assistimos à indiferença da protagonista a seu próprio casamento – para frustração de seu cunhado que financia o evento. Na segunda parte, intitulada Claire (a irmã de Justine), descobrimos que o ponto luminoso no céu que absorve a atenção de Justine é, na verdade, um planeta que viaja em direção a Terra. O planeta se chama Melancholia e ameaça acabar com toda a vida no Universo.

Justine, desde o começo, aparenta saber uma verdade única, ignorada pelos demais. Em sua interpretação do filme, Thais Klein e Regina Herzog ponderam que “o discurso melancólico, tal como Freud expõe em ‘Luto e melancolia’ está ‘mais próximo da verdade’ pois não se deixa iludir pelas fantasias que amenizariam essa condição” (KLEIN & HERZOG, 2018, p. 136). Graças a um processo introspectivo que já antecedia o desvelamento do planeta Melancholia, Justine tranquilamente aceita a catástrofe. “A Terra é má. Não precisamos lamentar a sua morte”, diz para sua irmã, indiferente às demais formas de vida terrestres.

Por outro lado, John encomenda telescópios e mantimentos: ele se prepara para o apocalipse como se preparasse para um espetáculo, insistindo que “todos os verdadeiros cientistas concordam que Melancholia vai passar direto por nós, e será a vista mais bela de todas”. Porém desespera-se ao tomar consciência de que, por mais que tente “racionalizar” o desconhecido – “objetivá-lo” com instrumentos técnicos –, não há escapatória. Preso dentro da enorme propriedade de sua família, ele se suicida nos estábulos. Será que John também se tornara um melancólico; um depressivo? Mas que, ao contrário de Justine, decidira encerrar sua própria vida,

em uma última tentativa de “ter o controle” da situação? Em situações como essa, alguém realmente estaria “mais próximo da verdade”?

No livro *Há mundo por vir?*, Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro argumentam que “de todos os personagens do filme, a melancólica Justine é a única que ‘sabe coisas’ (mas as sabe de maneira diferente de John, seu cunhado cientista). É ela quem desde o início olha para o céu estrelado e percebe que há algo errado; é ela também quem mais facilmente aceitará a perspectiva do desastre”. A disforia de Justine é “ontológica e absoluta, independente de um motivo externo circunstancial, bastante diferente, nisso também, do desespero que tomará conta de Claire” (DANOWSKI & VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 58). Encontramos, então, um consenso frágil entre essas interpretações: a princípio, Justine seria quem está mais próxima da verdade. Mas que verdade seria esta? Segundo os autores, o filme representa “o fim do fim”. Isto é, uma situação onde não é possível imaginar mais nada, pois “o tempo real desaparece”.

Melancholia mostra o choque da Terra com o Fora absoluto, materializado em um gigantesco planeta azul que inesperadamente cruza nossa rota, vindo das profundezas do cosmos. O filme encena o contraste entre o mundo humano, com seus melodramas e contradições intermináveis (a família, a empresa, a festa de casamento, a magnífica casa de campo da alta burguesia, a surda luta de classes), e o cosmos-sem-nós, o balé austero das esferas que evolui sublime nos grandes planos do sistema solar e além. (DANOWSKI & VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 57, grifos meus)

Melancholia: um planeta que vem “das profundezas do cosmos”. Na história da filosofia ocidental, a “vocação genial dos melancólicos” pode ser retrçada até Aristóteles (AGAMBEN, 2012, p. 38). “Por que todos os homens que foram excepcionais na filosofia, na vida pública, na poesia e nas artes são melancólicos, alguns a ponto de serem tomados pelas enfermidades oriundas da bílis negra?” (ARISTÓTELES *apud* AGAMBEN, 2012, p. 34). Essa herança aristotélica pas-

sou pela “cosmologia humoral medieval” (AGAMBEN, 2012, p. 33) até chegar ao início do renascimento italiano, quando Marsílio Ficino conectou “a propensão natural ao recolhimento e ao conhecimento contemplativo” à influência de Saturno, considerado pela “tradição astrológica” como “o planeta mais maligno” (AGAMBEN, 2012, pp. 35-36). Nas palavras de Ficino, em seu livro *Theologia platonica de animarum immortalitate*:

A natureza do humor melancólico segue a qualidade da terra, que não se desperde nunca tanto quanto os outros elementos, mas se concentra mais estreitamente em si mesma... tal é também a natureza de Mercúrio e de Saturno, em virtude da qual os espíritos, reunindo-se no centro, dirigem a ponta da alma do que lhe é estranho para o que lhe é próprio, fixando-a na contemplação e dispondo-a para que penetre no centro das coisas (FICINO *apud* AGAMBEN, 2012, p. 36)

Do planeta Saturno ao planeta de Lars Von Trier: será que ambos os planetas realizam uma *intrusão*? Sejam seres da ficção, sejam seres da ciência, ainda haveria uma correlação entre cosmologia e melancolia? Ou, até mesmo, haveria um *laço cósmico* imanente às pessoas melancólicas? Entretanto, o quão bizarro seria ir até um consultório psicanalítico e receber o diagnóstico de que nossa tristeza ou paralisia política se devem à influência de uma entidade cosmológica em nossas vidas? Para Agamben, em *Luto e melancolia*,

Freud enfrenta tematicamente a interpretação psicanalítica do antigo complexo humoral saturnino. A distância que separa a psicanálise dos últimos resquícios do século XVII da medicina humoral coincide com o nascimento e o desenvolvimento da moderna ciência psiquiátrica, que classifica a melancolia entre as formas graves de doença mental. [...] Segundo Freud, o mecanismo dinâmico da melancolia em parte toma emprestadas as suas características essenciais do luto e em parte da regressão narcisista. Assim como, no luto, a libido reage diante da prova da realidade que mostra que a pessoa

amada deixou de existir, fixando-se em toda lembrança e em todo objeto que se encontravam relacionadas com ela, assim também a melancolia é uma reação diante da perda de um objeto de amor, ao que não se segue, porém, conforme se poderia esperar, uma transferência da libido para um novo objeto, mas sim o seu retrair-se no eu, narcisisticamente identificado com o objeto perdido. [...] enquanto o luto sucede a uma perda realmente acontecida, na melancolia não só falta clareza a respeito do que foi perdido, mas nem sequer sabemos se podemos de fato falar de uma perda. “Deve-se admitir” – escreve ele com certo desapontamento – “que se produziu uma perda, mas sem que se consiga saber o que foi perdido”. (AGAMBEN, 2012, pp. 43-44)

Se seguirmos esta interpretação, graças a uma desconhecida fatalidade anterior, Justine consegue aceitar serenamente uma fatalidade ainda maior: o fim do mundo. Por Justine já encontrar-se num processo introspectivo que a separa do mundo à sua volta, a chegada do planeta Melancolia não lhe parece desesperadora. Seria esta a *sua* verdade? Justine estaria mais bem preparada para “o fim do fim” porque sua vida já era um desastre? Como diria Latour de forma um tanto humorada: “Hum, isso não soa muito encorajador”. Podemos somente especular sobre o objeto perdido de Justine ou sobre o objeto perdido que levou Lars Von Trier a realizar esse filme. Isto é, se houver de fato um objeto perdido. Pois o motivo do fascínio de Freud com a melancolia foi justamente a sua ambivalência:

na melancolia, o objeto não é nem apropriado nem perdido, mas as duas coisas acontecem ao mesmo tempo. E assim como o fetiche é, ao mesmo tempo, o sinal de algo e da sua ausência, e deve a tal contradição o próprio estatuto fantasmático, assim o objeto da intenção melancólica é, contemporaneamente, real e irreal, incorporado e perdido, afirmado e negado. (AGAMBEN, 2012, p. 46)

Entre o real e o irreal: para além do cinema, as pessoas melancólicas parecem carregar consigo a ambivalência de seus objetos. Mas será que o destino das pessoas

melancólicas é simplesmente aceitar que não há mais o que fazer? Não haveria outras maneiras de distribuir papéis às pessoas melancólicas? Afinal, elas não seriam capazes de contar outras “histórias para adiar o fim do mundo” (KRENAK, 2019)?

IV. EPIDEMIA DE DEPRESSÕES?

Como vimos, Aristóteles celebrava a melancolia. Segundo Christian Dunker, “a depressão teria se originado do casamento dessa longínqua afecção grega com um novo vocabulário oferecido pela linhagem cristã” (DUNKER, 2021, p. 18). Este novo vocabulário cristão consistia em termos como acedia, demônio meridiano e teoria humoral (AGAMBEN, 2012, p. 33). Contudo, com a invenção das ciências modernas – em especial o desejo da psicanálise em se tornar uma ciência moderna (CHERTOK & STENGERS, 1992) –, esse vocabulário teológico foi esvaziado (AGAMBEN, 2012, p. 25). O que uma vez recebera o nome de melancolia (com suas correlações místicas e cosmológicas) foi reinterpretado pela metodologia clínica como depressão.

A depressão, segundo o Ministério da Saúde (2020), apresenta uma série de sintomas, sendo os principais: tristeza profunda, autodesvalorização e sentimento de culpa. Relata-se que tudo parece vazio. “O mundo é visto sem cores”. Há falta de desejo e de concepção de futuro. Também são comuns a perda de apetite, insônia, fadiga, cansaço e exaustão. A depressão, portanto, não acomete apenas a mente, mas o corpo inteiro. Segundo o Ministério, a depressão possui três causas principais: 1) genética; 2) bioquímica cerebral (deficiência de substâncias cerebrais); 3) eventos vitais (estresse). Como tratamento, o governo recomenda terapia psicológica acompanhada ou não por medicamentos.

Tal forma de definir a depressão insere-se na linhagem daquilo que Foucault chamou de “positividades” e, posteriormente, “dispositivos”. Nas palavras de

Agamben, o dispositivo é um conjunto heterogêneo entre elementos linguísticos e não-linguísticos, sempre possuindo uma “função estratégica concreta” inscrita nas relações de poder. “É algo geral (um *reseau*, uma ‘rede’) porque inclui em si a *episteme*, que para Foucault é aquilo que em certa sociedade permite distinguir o que é aceito como um enunciado científico daquilo que não é científico” (AGAMBEN, 2005, p. 10). Logo, o dispositivo é a perspectiva de uma “Ciência Moderna”. Uma ciência, que de acordo com Isabelle Stengers, baseia-se, a partir de Galileu, em um novo modo de argumentar, de extrair e produzir verdade, de “fazer falar” ou “fazer calar” (STENGERS, 2002, p. 99). Em suma, uma máquina ou um aparato técnico com o poder de separar entre “aqueles que sabem” e “aqueles que acreditam”. Por exemplo: enquanto uns *acreditam* que Saturno influencia em nossos humores, outros *sabem* que tudo isso não passa de uma superstição; de um mito; uma *história de fantasmas*.

O Estado Moderno, por sua vez, toma como garantia científica a bifurcação da vida em um estado normal (saudável e desejável) e em um estado patológico (doente e indesejável). Trata-se de uma operação biopolítica: uma operação que busca regular a vida através da elaboração de um ideal de produtividade neoliberal (BERARDI, 2019). Tal ideal é advogado pela possibilidade da elaboração de uma “patologia objetiva”. Em outras palavras, as disciplinas da área da saúde pública teriam acesso a um conhecimento objetivo que as permitiria separar entre pessoas doentes e saudáveis, a fim de restaurar as primeiras a um estado de normalidade. Contudo, nas palavras de Georges Canguilhem:

Em matéria de patologia, a primeira palavra, historicamente falando, e a última palavra, logicamente falando, cabem à clínica. Ora, a clínica não é uma ciência e jamais o será, mesmo que utilize meios cuja eficácia seja cada vez mais garantida cientificamente. A clínica é inseparável da terapêutica, e a terapêutica é uma técnica de instauração ou de *restauração do normal*, cujo fim escapa à jurisdição do saber objetivo, pois é a satisfação subjetiva de saber

que uma norma está instaurada. *Não se ditam normas à vida, cientificamente. Mas a vida é essa atividade polarizada de conflito com o meio, e que se sente ou não normal, conforme se sinta ou não em posição normativa.* O médico optou pela vida. A ciência lhe é útil no cumprimento dos deveres decorrentes dessa escolha. O apelo ao médico parte do doente. É o caso desse apelo patético que faz chamar de patológicas todas as ciências que a técnica médica utiliza em socorro da vida. Por isso é que há anatomia patológica, fisiologia patológica, histologia patológica, embriologia patológica. *Sua qualidade de patológica, porém, é uma noção de origem técnica e, por isso, de origem subjetiva. Não há patologia objetiva.* Podem-se descrever objetivamente estruturas ou comportamentos, mas não se podem chamá-los de “patológicos” com base em nenhum critério puramente objetivo. *Objetivamente, só se podem definir variedades ou diferenças, sem valor vital positivo ou negativo* (CANGUILHEM, 2020, p. 164, grifos meus).

Canguilhem argumenta contra a bifurcação exata entre um estado normal e um estado patológico: “não há patologia objetiva” porque “o conceito de norma é um conceito original que não pode ser reduzido — e menos ainda, em fisiologia — a um conceito objetivamente determinável por métodos científicos. Portanto, na verdade, não há uma ciência biológica do normal” (CANGUILHEM, 2020, p. 166). Nossa concepção de patológico sempre está atrelada a normas de origem subjetiva e social; normas que implicam *subjetividades normativas*: regimes ontológicos que determinam, através de regras, hábitos e etiquetas, a maneira com que diferentes sujeitos devem se comportar e se apresentar tanto na esfera pública quanto na privada. No campo da psicanálise lacaniana, Christian Dunker faz uma profunda crítica a essa racionalidade diagnóstica secretada pela Ciência e pelo Estado Moderno:

Se lembramos da antiguidade filosófica da noção de *diagnóstico*, vemos que ela remonta à atividade de separar, distinguir e eleger. O radical *krinos* origina simultaneamente expressões como “diagnóstico”, “crítica” (*kriticos*) e

“critério” (*kriterion*). E o critério que melhor resume a separação dos grupos clínicos proposta pela racionalidade diagnóstica envolvida no DSM [*Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais*, editado pela Associação Psiquiátrica Americana] é a tentativa de separar o sintoma das suas inflexões em termos de sofrimento, ou seja, o sintoma de sua hermenêutica ou de sua interpretação pelo próprio sujeito. Além de uma operação de redução dramática, que visa emular os quadros psicopatológicos com o conceito de doença, como que a reduzir a psiquiatria à neurologia, essa operação de controle normativo do sentido do sofrimento psíquico naturaliza o patológico, interrompendo suas vias de relação com o campo social. Gradualmente adotado como referência para a pesquisa farmacológica, para as políticas públicas, para as seguradoras de saúde e finalmente para a formação em psicopatologia, a racionalidade diagnóstica do DSM caracteriza-se como um código, contendo em seu interior a totalidade dos eventos válidos para efeito de inclusão nos sistemas de saúde. Um código que especifica as condições de acesso a tratamentos, que legitima os estudos comparativos de eficácia, que subdetermina o trabalho sobre epidemiologia e prevalência, que orienta as políticas públicas em saúde mental (DUNKER, 2018, p. 319, grifos meus).

A razão diagnóstica é o dispositivo que cataloga a passagem de um mal-estar para um sofrimento que eventualmente será interpretado como um sintoma nos consultórios clínicos. É este processo de codificação que ratifica a formulação de políticas públicas e o fluxo de investimentos farmacêuticos: a criação de novas doenças e novos medicamentos é um negócio lucrativo o suficiente para borrar os limites entre a Ciência e o Estado (PIGNARRE, 1999). Em outras palavras, a razão diagnóstica determina “o que merece tratamento e atenção e o que deve ser objeto de repressão ou exclusão, o que é uma forma digna ou indigna de sofrer, o que é uma narrativa legítima ou ilegítima para um determinado discurso” (DUNKER, 2018, p. 328).

Se a Ciência e o Estado reduzem as patologias a um código que universaliza o sofrimento individual graças à hierarquização de sintomas – retirando a agência e

a autonomia do paciente –, para Dunker, “cada doença possui sua história e sua antropologia” (DUNKER, 2015, p. 32). Desta forma, as “narrativas de sofrimento” expressam, para além de uma patologia individual, “patologias do social”:

O patológico compreende também a dialética social do reconhecimento das formas de sofrimento, bem como o que não pode ser simbolizado por um determinado modo de existência ou forma de vida, ou seja, o que Freud chamou de mal-estar. Daí que uma verdadeira diagnóstica crítica incida como reconstrução de formas de vida e suas aspirações de reconhecimento e realização, não apenas como adaptação, conformidade ou norma, muito menos como mera nomeação tipológica. (DUNKER, 2018, p. 328)

Através da “dialética social do reconhecimento das formas de sofrimento”, somos capazes de compreender como nossos laços sociais relacionam-se às maneiras com que sofremos:

Não há diagnóstico sem uma concepção determinada do que vem a ser patológico, e vice-versa. Mas o patológico, como mostrou Canguilhem, não é a inversão simples da normalidade. Ele está mais próximo de uma regra de produção e de reconhecimento da variedade, da anomalia, da diferença e da excepcionalidade. O patológico pode ser, nessa medida, profundamente adaptativo e conforme. O patológico se apreende no tempo e pode constituir indicação preciosa de uma contradição posta em uma forma de vida pela qual ela ainda não pode ser reconhecida. A redução das modalidades de sofrimento a uma mesma gramática normativa e a uniformização dos sintomas à sua forma ocidental contemporânea são processos ideológicos relevantes, tanto porque funcionam como neutralização do potencial crítico que os sintomas psicológicos trazem para a compreensão de determinado estado social quanto pelo papel que os sintomas sempre tiveram, de produzir novas modalidades de laços sociais. (DUNKER, 2015, p. 35)

A depressão, portanto, não é um mal-estar que deveria ser completamente erradicado da sociedade ocidental – em sua constante busca por um ideal normativo de saúde –, mas uma “forma de vida” a ser reconstruída, digna de existência. Histórias que não se reduzem a um manual diagnóstico ou a uma operação de codificação. Esboçaremos alguns problemas dos nossos modos coletivos de lidar com o sofrimento na conclusão do artigo. Por ora, se “o patológico, como mostrou Canguilhem, não é a inversão simples da normalidade” e “a normalidade é apenas *normalopatia*, ou seja, excesso de adaptação ao mundo tal como ele se apresenta e, no fundo, um sintoma cuja tolerância ao sofrimento se mostra elevada” (DUNKER, 2015, p. 32), qual seria o “potencial crítico” da depressão? Quais outras histórias ela é capaz de contar?

V. ESGOTAMENTO PRODUTIVO

Para a psicanalista Maria Rita Kehl, o laço social da depressão indica uma sociedade marcada “pela compulsão incansável de produzir resultados, comprovações, efeitos de diversão” (KEHL, 2009, p. 124-125). Uma sociedade que não suporta um tempo vazio – um tempo *negativo*: tempo de descanso, contemplação, lazer e reflexão. Em paralelo a essa análise, o filósofo Byung-Chul Han afirma que vivemos em uma sociedade da positividade, uma sociedade que prega “a desmedida do positivo, que se expressa como superdesempenho, superprodução e supercomunicação, como um hiperchamar a atenção e hiperatividade” (HAN, 2017, pp. 9-10) – especialista em produzir uma única forma de vida humana: o sujeito de desempenho. Sujeito zumbi que é o “empresário de si mesmo”; um sujeito “que se julga livre”, mas que na realidade é um servo absoluto, pois internaliza os processos punitivos e disciplinares e torna-se, ao mesmo tempo, presidiário e vigia, senhor e escravo, explorando “voluntariamente a si próprio” (HAN, 2017, pp. 183-184).

Segundo Han, se “o século passado foi uma época imunológica” estruturada por uma “violência viral” centrada no corpo; isto é, por uma “divisão nítida entre dentro e fora, amigo e inimigo ou entre próprio e estranho”, o paradigma do século XXI consiste em uma “violência neuronal”: uma violência do excesso de positividade, marcada “pelo desaparecimento da alteridade e da estranheza” (HAN, 2015, pp. 8-9). A positividade extrema: “No lugar de proibição, mandamento ou lei, entram projeto, iniciativa e motivação. A sociedade disciplinar ainda está dominada pelo não. Sua negatividade gera loucos e delinquentes. A sociedade do desempenho, ao contrário, produz depressivos e fracassados” (HAN, 2015, p. 24-25). Para Han, o depressivo e a depressão marcam o adoecimento de uma humanidade “que está em guerra consigo mesmo” (HAN, 2015, p. 29).

Ao propor a passagem de uma sociedade disciplinar para uma sociedade de desempenho, Han também fala da passagem de uma *biopolítica* para uma *psicopolítica*, pois no modelo neoliberal contemporâneo prevalece um capitalismo imaterial que explora a psique: “O corpo como força produtiva não é mais tão central como na sociedade disciplinar biopolítica. Em vez de superar resistências corporais, processos psíquicos e mentais são otimizados para o aumento de produtividade” (HAN, 2018, p. 39-40). Desta forma, Han argumenta que, hoje, o capitalismo gera mais-valia não só pelo trabalho corporal, mas, sobretudo, pelo trabalho emocional e mental:

Ser livre significa deixar as emoções correrem livres. O capitalismo da emoção faz uso da liberdade. A emoção é celebrada como expressão da subjetividade livre. A técnica neoliberal de poder explora essa subjetividade livre. A objetividade, a universalidade e a estabilidade caracterizam a racionalidade. Logo, ela é oposta à emocionalidade, que é subjetiva, situacional e volátil. As emoções surgem, sobretudo, com a mudança de estado ou de percepção. A racionalidade, por outro lado, está associada à permanência, à constância e à regularidade. Prefere relações estáveis. A economia neoliberal, que para

aumentar a produtividade reduz cada vez mais a continuidade e instala a instabilidade, impulsiona a transformação emotiva do processo de produção. A aceleração da comunicação também favorece a transformação emotiva, porque a racionalidade é mais lenta que a emotividade. Em certo sentido, ela não tem velocidade. Por isso a pressão da aceleração leva a uma ditadura da emoção. O capitalismo do consumo, além disso, produz emoções para criar necessidades e estimular a compra. O *emotional design* molda emoções e padrões para maximizar o consumo. Hoje, em última análise, não consumimos coisas, mas emoções. Coisas não podem ser consumidas infinitamente, mas emoções sim. Emoções se desdobram para além do seu valor de uso. Assim, inaugura-se um novo e infinito campo de consumo (HAN, 2018, pp. 65-66).

Nesta passagem, notamos que a “sociedade do desempenho” é uma leitura de classes, uma vez que “a conjuntura da emoção é uma consequência do processo econômico” (HAN, 2018, p. 59). Em sua interpretação de *O Capital*, o filósofo sul-coreano diz que “o programa de todos os partidos operários seria sempre a libertação do trabalho, mas nunca a libertação *de* trabalho”. Isto é, o campo político que se identifica como esquerda ainda preza, na herança de Marx, por um “primado do trabalho”. Mas, ao contrário do que Marx sonhara:

a dialética das forças produtivas e as relações de produção não conduzem à liberdade. Em vez disso, envolve-nos em uma nova relação de exploração. Assim, teríamos que pensar com Marx e para além de Marx para que possamos realmente nos apropriar da liberdade, ou melhor, do tempo livre. Ela só poderia ser esperada do Outro do trabalho, de uma força completamente diferente, que não fosse uma força produtiva e que não se deixasse transformar em força-trabalho, isto é, de uma forma de vida que não fosse mais nenhuma forma de produção, logo algo totalmente improdutivo. Nosso futuro dependerá de sermos capazes de fazer uso do inutilizável para além da produção (HAN, 2018, pp. 71-73).

“Nosso futuro dependerá de sermos capazes de fazer uso do inutilizável para além da produção”: Han aparenta concordar com o que Latour havia clamado: “não se trata mais de retomar ou de transformar um sistema de produção, mas de abandonar a produção como o único princípio de relação com o mundo”. Contudo, em meio a uma pandemia de efeitos nefastos, a hipótese de Han já nos parece anacrônica e distante da realidade. Difícil crer que o paradigma biopolítico foi ultrapassado quando assistimos a um Estado policial suicidário (SAFATLE, 2020) declarar guerra a um vírus. Guerra tão delirante quanto a guerra às drogas ou ao terrorismo: a insistência em circunscrever corpos que podem ser eliminados através de uma lógica estruturalmente racista e capitalista.

Quando um governo decide “combater o vírus”, onde instala os campos de batalha? Nos hospitais? No transporte público? Nas favelas? Entendo que no sentido de um humanismo universalista decadente, estamos – como defende a psicopolítica – “em guerra conosco mesmos”, sem “divisão nítida” entre “amigo e inimigo”. Entretanto, o diagnóstico de Han parte da luta de classes enquanto ainda ignora o “racismo estrutural” (ALMEIDA, 2019). Isto é, em seus livros *Psicopolítica* e *Sociedade do Cansaço*, Han desconsidera que “mais do que o pensamento de classe (a ideologia que define história como uma luta econômica de classes), a raça foi a sombra sempre presente no pensamento e na prática das políticas do Ocidente, especialmente quando se trata de imaginar a desumanidade de povos estrangeiros” (MBEMBE, 2018a, p. 18). De acordo com Achille Mbembe, a invenção do sujeito racial opera em uma “dimensão fantasmagórica” no mundo moderno (MBEMBE, 2018b, p. 27). E se a *necropolítica* também teoriza uma indistinção “entre o inimigo interno e o externo”, ela ainda opera pela identificação corporal de seus alvos (raça, gênero, classe, sexualidade, religião, espécie) (MBEMBE, 2018a, p. 48). A “negligência” de Han é, no mínimo, curiosa. Pois assim como eu, Han é um homem amarelo diaspórico. Eu vivo no Brasil, Han na Alemanha. Quando consideramos que a pandemia trouxe à tona uma série de episódios xenofóbicos e racistas direciona-

dos a pessoas asiáticas¹ – em todos os campos políticos possíveis – este “vazio” no pensamento de Han adquire, para mim, um caráter ainda mais alienante. Se agora evidencio o *meu* lugar de fala – o *meu* corpo –, faço tal movimento inspirado nas práticas decoloniais que os feminismos negros trazem para dentro dos meios artísticos e acadêmicos (KILOMBA, 2019). A *psicopolítica*, portanto, encontra sérios limites nos processos de racialização de diferentes corpos.

Por fim, a proposta de Han tende a nos encaminhar para uma leitura da “sociedade do desempenho” como uma “sociedade doente” ou “patológica”. Pois os riscos envolvidos na dicotomia normal/patológico não são suficientemente explorados em seus livros supracitados: somos mobilizados pela hipótese de que a “cura” do “desempenho” encontra-se, não apenas na abolição do trabalho, mas também na criação de uma sociedade vindoura que, de alguma forma, será livre de quaisquer “patologias”. Por outra via, poderíamos argumentar que Han considera a própria categoria trabalho como uma forma de vida patológica.

Contudo, segundo Dunker, não é possível falarmos “de uma sociedade patológica no sentido da aplicação da ideia de doença ao funcionamento social, na aceção de que existiriam sociedades mais saudáveis que outras, e assim por diante” (DUNKER, 2015, p. 36). Desta forma, o conceito de “sociedade do desempenho” – um dos principais pressupostos da *psicopolítica* –, parece alinhar-se à racionalidade diagnóstica que a teria produzido. Será que em sua ânsia em superar a *biopolítica*, o conceito de *psicopolítica* nós mantém amarrados ao mesmo veneno histórico que nos guiou até a *necropolítica* (MBEMBE, 2018a) da emergência climática?

1 Incluindo a publicação do volume de ensaios *Sopa de Wuhan* com textos de Judith Butler, Alain Badiou, Paul Preciado... A negligência presente no título e na capa desta obra configura-se como mais um dos delírios da branquitude (JABBOUR, 2020).

VI. A INTRUSÃO DE GAIA

Segundo o historiador Dipesh Chakrabarty, a acelerada ação antrópica sobre o clima destrói “a distinção artificial, mas respeitada, entre as histórias natural e humana” e, portanto, significa a passagem do ser humano como agente *biológico* para o ser humano como agente *geológico*: “alguns cientistas propuseram que reconheçamos o início de uma nova era geológica, na qual os humanos agem como o principal determinante do ambiente do planeta. O nome cunhado para esta nova era geológica é Antropoceno” (CHAKRABARTY, 2013, p. 9-11). Na prática, o *antropos* de *Antropo-ceno* nos leva à seguinte questão: de *qual* humanidade estamos falando? Ora, se “a mansão das liberdades modernas repousa sobre uma base de uso de combustíveis fósseis em permanente expansão”, falamos de uma humanidade capitalista baseada na liberação massiva de carbono na atmosfera, onde bilionários e povos indígenas deixam “pegadas ecológicas” bastante díspares. Então como deveríamos nomear o evento que desequilibra as certezas dos Modernos? Nas palavras de Dunker,

Ao contrário do adoecimento orgânico, que segue seu curso inexorável e indiferente às nomeações, o sofrimento se altera conforme é nomeado. Seu tratamento, sua nomeação, torna-se uma determinação política, não apenas ética. É preciso escolher, portanto, de qual sofrimento vamos tratar, tendo em vista que nem todos são igualmente visíveis. Essa escolha determina políticas públicas, mas também políticas privadas de formação de sintomas, nos sentidos psicanalíticos e psiquiátricos do termo. (DUNKER, 2015, p. 37)

A nomeação do sofrimento é uma “determinação política”. Como vimos, o nome *depressão* carrega seus respectivos requerimentos e obrigações. Por exemplo, para o *requerimento* de que certos sintomas sejam reconhecidos *dentro de uma racionalidade diagnóstica*, eles *obrigatoriamente* só podem adquirir “sentidos científicos” e não sentidos “supersticiosos” como o planeta Saturno ou a teoria humoral.

Logo, se a ecologia “nos enlouquece”, quais nomes nós deveríamos dar para a emergência climática? Afinal, se Latour fala em um tipo desespero relacionado ao clima, podemos sondar, com Dunker, que a nomeação deste desespero determinará não apenas os tratamentos disponíveis, mas também a esfera política.

Dois cientistas, James Lovelock e Lynn Margulis, sugeriram a Hipótese de Gaia: ideia onde o planeta Terra é um ser vivo; um organismo em equilíbrio simbiótico entre seres orgânicos e não orgânicos, capaz de autorregular seu clima, gerando as condições propícias à vida (LATOURE, 2020a, pp. 211-219). Gaia, como um evento intrusivo que não somos capazes de definir totalmente, parece se vincular muito mais a um pensamento animista do que à Ciência Moderna – aquela capaz de extrair e produzir verdade. Contudo, de acordo com Stengers, devemos tomar cuidado com nossas presunções:

Nomear Gaia e caracterizar como intrusão os desastres que se anunciam, é crucial salientar, depende de uma operação pragmática. Nomear não é dizer a verdade, e sim atribuir àquilo que se nomeia o poder de nos fazer sentir e pensar no que o nome suscita. [...] Nomear Gaia como “a que faz intrusão” é também caracterizá-la como cega aos danos que provoca, à maneira de tudo o que é intrusivo. Por isso a resposta a ser criada não é uma “resposta à Gaia”, e sim uma resposta tanto ao que provocou sua intrusão quanto às consequências dessa intrusão. Gaia não é, neste ensaio, portanto, nem a Terra “concreta”, nem tampouco aquela que é nomeada e invocada quando se trata de afirmar e fazer sentir nossa conexão com esta Terra, de suscitar um sentido de pertencimento lá onde predominou a separação de extrair desse pertencimento recursos de vida, de luta e de pensamento. Trata-se de pensar aqui a *intrusão*, e não o *pertencimento*. Entretanto, pode-se objetar, por que então recorrer a um nome que pode se prestar a mal-entendidos? Por que, um amigo me propôs, não nomear isso que faz intrusão de Urano ou Cronos, os terríveis filhos da Gaia mitológica? A objeção deve ser entendida:

nomear é operar, e não definir – ou seja, se apropriar –, o nome não poderia ser arbitrário. (STENGERS, 2015, p. 37, grifos da autora)

A filósofa tem plena consciência que o ato de nomear é um risco. Um risco que aceita correr, pois sabe que o ato de “Nomear não é neutro, não é dar um rótulo simplesmente – é um ato deliberado que envolve um modo de relação ou, no nosso caso, de luta” (PIGNARRE & STENGERS, 2011, p. 34, tradução minha)². Mas não se trata de uma luta *contra* Gaia: “Lutar contra Gaia não tem sentido, trata-se de aprender a compor com ela. Compor com o capitalismo não tem sentido, trata-se de lutar contra seu domínio” (STENGERS, 2015, p. 47). Afinal, qual seria o sentido de declarar guerra a Gaia? Compor com Gaia é dar-se conta de nossa vulnerabilidade. É resistir às tentações da tolice que mobiliza, nos passos de um exército, aqueles que se julgam “nossos responsáveis”, aqueles que “nos guiarão” como um rebanho: o Estado, o Mercado, a Ciência, os Especialistas ou mesmo os Empresários (STENGERS, 2015, pp. 114-116).

Stengers deseja “conservar a memória de que este nome, Gaia, estava vinculado em primeiro lugar, no século XX, a uma proposição de origem científica. Ou seja, quero transmitir a necessidade de resistir à tentação de uma oposição brutal entre as ciências e os saberes chamados de ‘não científicos’” (STENGERS, 2015, p. 38). A Gaia de Stengers, portanto, não é um planeta como o planeta Melancholia. Mas ela também não é a Gaia de Lovelock e Margulis:

Talvez Lovelock tenha ido longe demais ao afirmar que essa articulação [simbiótica] assegurava o tipo de estabilidade que se atribui a um organismo vivo saudável, as repercussões entre processos tendo então, como efeito, diminuir as consequências de uma variação. Gaia parecia assim ser uma boa mãe, provedora, cuja saúde devia ser protegida. Hoje nossa compreensão da maneira pela qual Gaia “se mantém coesa” é bem menos tranquilizadora.

2 Em inglês: “*Naming is not neutral, it is not giving something a simple label - it is a deliberate act that engages a mode of relation or, in our case, of struggle.*”

A questão colocada pelo aumento da concentração dos gases chamados “de efeito estufa” na atmosfera suscita um conjunto de respostas em cascata que os cientistas estão começando a identificar. [...] Gaia é suscetível, e por isso deve ser nomeada como um ser. Já não estamos lidando com uma natureza selvagem e ameaçadora, nem com uma natureza frágil, que deve ser protegida, nem com uma natureza que pode ser explorada à vontade. A hipótese é nova. Gaia, a que faz intrusão, não nos pede nada, sequer uma resposta para a questão que impõe. Ofendida, Gaia é indiferente à pergunta “quem é responsável?” e não age como justiceira – parece que as primeiras regiões da Terra a serem atingidas serão as mais pobres do planeta, sem falar de todos esses viventes que não têm nada a ver com a questão. O que não justifica, de modo algum, uma indiferença qualquer em relação às ameaças que pesam sobre os viventes que habitam conosco essa Terra. Simplesmente, não é da conta de Gaia. (STENGERS, 2015, pp. 39-40)

Frente à sua indiferença, como compor com Gaia? A fim de decolonizar o pensamento, Stengers lança uma “proposição cosmopolítica”, que consiste em civilizar práticas modernas: “tornar ‘apresentável’ essa política que temos, um pouco exageradamente, a tendência de pensar como um ideal neutro, bom para todos” (STENGERS, 2018, p. 463). Não se trata de “cancelar” a totalidade do pensamento ocidental, mas de perguntar de quais formas podemos herdá-lo entre o desconhecido e a incerteza. Nas palavras de Stengers, “Devemos nos reapropriar do passado, fazer dele uma potência de pensar, e não uma referência nostálgica. A questão seria: de qual passado se trataria de herdar?” (STENGERS *in* RIVAT & BERLAN, 2017).

A proposição cosmopolítica “nada tem a ver com um programa, mas, muito mais com a passagem de um pavor, que faz balbuciar as seguranças” (STENGERS, 2018, p. 446-447). Ao invés de explicarmos o silêncio aterrorizante da emergência climática, é preciso primeiro senti-lo. Pois a proposição de Stengers “não possui nada de programático”, mas de *pragmático*: “um modo a fazer hesitar os experts, a

obrigá-los a pensar na possibilidade de que as suas decisões sejam um ato de guerra” (STENGERS, 2018, p. 461). Nomear o Antropoceno como a “intrusão de Gaia” inaugura uma operação cosmopolítica que emaranha “uma miríade de entidades em arranjos intra-ativos, incluindo mais-que-humanos, outros-que-humanos”, como diz Donna Haraway (2016, p. 101, tradução minha)³. E, similar aos gestos-barreiras de Latour,

É a situação que ganha, através dos saberes divergentes que ela suscita, o poder de fazer pensar, de fazer hesitar juntos aqueles e aquelas que ela reúne. Eu diria até mesmo que o êxito de uma liga, ou seja, de uma prática do heterogêneo, não requer que se “respeitem as diferenças”, mas que se *honrem as divergências*. (STENGERS, 2015, p. 139, grifos da autora)

“O poder de fazer pensar, de fazer hesitar”: “pois o capitalismo não pensa, não hesita” (STENGERS, 2015, p. 50). Portanto, se a *psicopolítica* acelera nossas comunicações e emoções (HAN, 2018, p. 20), a *cosmopolítica* busca “desacelerar” nossos raciocínios: que não pulemos em conclusões precipitadas! Costurando alianças com hesitação, temos a chance de perceber quais partes não estão presentes no debate. Quais saberes estão sendo deixados de fora? A cosmopolítica atende a esta vulnerabilidade ao cultivar a arte de ter cuidado: “cultivar no sentido em que ele [o cuidado] não diz respeito aqui ao que se define a priori como digno de cuidado, mas em que ele *obriga a imaginar, sondar, atentar para consequências* que estabeleçam conexões entre o que estamos acostumados a considerar separadamente”. (STENGERS, 2015, p. 55, grifos meus). Mas ao vermos as queimadas da Califórnia e do Pantanal, ou mesmo o derretimento da Groelândia, como sentir que hesitamos sem a implicação assombrosa de que estamos, em silêncio, apenas “comprando tempo”, adiando o inadiável? Gaia não é o nome de um desespero, mas a sua intrusão e a sua indiferença podem sim *nos* desesperar.

3 Em inglês: “My’ Chthulucene, even burdened with its problematic Greek-ish rootlets, entangles myriad temporalities and spatialities and myriad intra-active entities-in-assemblages—including the more-than-human, other-than-human, inhuman, and human-as-humus”.

VII. FEITIÇARIA E PHARMAKA

Tanto a psicopolítica quanto a proposição cosmopolítica partem de uma severa crítica ao capitalismo como sistema que coloniza o pensamento e a vida, através de imperativos de desempenho e destruição; de positivities e dispositivos que capturam os corpos, as mentes, as almas e os mundos. É como se ambas dialogassem em meio a uma imensa “cortina de fumaça” – semelhante talvez àquela que encobriu São Paulo durante as queimadas na Amazônia em 2019. Uma fumaça que tenta tomar conta de nossas perspectivas, nos envenenando, enquanto sentimos que o céu está prestes a cair. Afinal, se a “feitiçaria capitalista” (PIGNARRE & STENGERS, 2011) nos lança um “feitiço do desempenho” que nos transforma em zumbis (HAN, 2017, p. 265 e 269), poderíamos especular que a epidemia de depressões encontra outras traduções cosmológicas entre, por exemplo, os povos indígenas. Como conta o xamã Davi Kopenawa Yanomami no livro *A queda do céu*: “agora sabemos de onde provém essa fumaça maléfica. É a fumaça do metal, que também chamamos de fumaça dos minérios. São todas a mesma fumaça de epidemia *xawara*, que é nossa verdadeira inimiga” (KOPENAWA & ALBERT, 2015, p. 363).

Nas palavras de Pignarre e Stengers: “se a denúncia tivesse sido eficaz, o capitalismo estaria morto há muito tempo” (PIGNARRE & STENGERS, 2011, p. 11, tradução minha)⁴. Portanto, para além de diagnósticos e denúncias, como a depressão e o clima se relacionam? Aqui talvez seja válido o papel da filosofia como um *pharmakon*, como uma aventura especulativa e pragmática que pode nos ajudar em nossa luta cosmopolítica para “compor com Gaia”. A eficácia de um *pharmakon* depende de seu manuseio, uma vez que pode tornar-se remédio ou veneno. Por exemplo, desde o dualismo cartesiano, a filosofia ocidental julga a alma e o corpo como duas substâncias heterogêneas divinamente mediadas. Um

⁴ Em inglês: “Well, if capitalism were to be put in danger by denunciation, it would have collapsed a long time ago”.

abismo se estende por uma série de dicotomias, sendo o domínio da díade Natureza/Cultura, segundo Latour, uma “maldição” do modernismo: a “bifurcação da natureza” que permite ao indivíduo moderno “desanimar uma seção do mundo, declarada objetiva e inerte e superanimar outra, declarada subjetiva, consciente e livre” (LATOURE, 2020a, pp. 141-142). Entretanto, em seu livro *Diante de Gaia*, Latour pondera:

Como poderíamos listar todas as nuances de depressão que atingem aqueles, muito mais numerosos, que observam cuidadosamente as rápidas transformações da Terra e decidiram que não podem ignorá-las, nem, infelizmente, remediá-las por nenhuma medida radical? Tristeza, desalento, melancolia, neurastenia? Sim, falta-lhes coragem, sua garganta se aperta; mal conseguem ler um jornal; só saem de seu torpor pela raiva de ver os outros ainda mais loucos do que eles. Mas, uma vez passado esse acesso de raiva, acabam pros-
trados sob doses cavalares de antidepressivos. (LATOURE, 2020a, p. 30)

Para um colapso ambiental, um colapso mental: enquanto sofremos de depressão e síndrome de *burnout* (esgotamento), assistimos ao planeta inteiro ser esgotado, queimar (*burn out*), com milhares de espécies sendo extintas a uma velocidade alucinante. Logo, um traço comum entre a depressão e o Antropoceno se destaca: o estreitamento de perspectivas; a falta de futuro; a dificuldade em imaginar o amanhã. De acordo com Danowski e Viveiros de Castro, “Nosso presente é o Antropoceno; este é o nosso tempo. Mas este tempo presente vai se revelando um *presente sem porvir, um presente passivo*” (DANOWSKI & VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 20, grifos meus). Nós mesmos não sabemos quando a pandemia de coronavírus, um dos muitos sintomas do Antropoceno, irá “acabar”, nem a qual mundo iremos retornar – se é que podemos falar em “retorno”, pois de qual “normalidade” estamos falando?

Quem sabe, um dos passos em direção a possíveis “outros mundos” e “outros fins do mundo” consista em buscar na proposição cosmopolítica tanto uma manei-

ra para responder às consequências da intrusão de Gaia, quanto uma maneira para responder às consequências da psicopolítica: um conceito filosófico que, enquanto apenas nos oferece uma denúncia e não uma “arte do cuidado”, nos joga ao fatalismo, reproduzindo o mesmo veneno que contrapõe corpo e alma; *bios* e *psique*; mente e ambiente.

Afinal, se não existe uma única maneira de manipular-se um *pharmakon*, também não existe um *pharmakon* exclusivo e autônomo para cada agrura. Não há um remédio definitivo para a mente, outro para a alma e outro para o clima – como a indústria farmacêutica vende novos remédios para males até então anônimos. Deveríamos então contemplar o conceito de *pharmakon* no plural: *pharmaka*. E se “não existe cura para o *pertencimento* ao mundo”, somos de fato levados a pensar em termos de *intrusão*: a emergência climática impõe o problema de “honrar as divergências”, sobretudo aquelas que foram e ainda são descartadas como “meras crenças”: “subjetivas” demais; “emocionais” demais. A depressão talvez não sinalize uma falta de horizontes, mas um desejo por frear o “trem do progresso”. Isto é, o esgotamento depressivo pode ser um símbolo do esgotamento produtivo do próprio sistema capitalista. Se a proposição cosmopolítica nos “obriga a imaginar” – “sondar” – a epidemia de depressão por outras vias, quais *gestos-barreira* as pessoas depressivas poderiam inventar?

VIII. SERES COSMOPATOLÓGICOS

Em um artigo da BBC, Panu Pihkala relata o espraiamento de duas angústias: o luto climático e a eco-ansiedade (PIHKALA, 2020). Em ambas, lidamos com a incerteza frente ao desconhecido: simplesmente não sabemos como reagir a respeito das ruidosas devastações ambientais. Diferente do luto de um familiar ou de um conhecido, a emergência climática é um acontecimento que se desenrola há décadas, cujos efeitos serão sentidos muito após nossas atuais gerações. Além disso,

quais são as normas sociais para falarmos sobre a morte de um rio ou a extinção de uma espécie vegetal ou animal? Como organizamos o possível velório de um planeta? Que roupa vestir? Que prato levar?

Segundo Freud, quando não conseguimos concluir o trabalho de luto, permanecemos em um estado melancólico (FREUD *apud* KLEIN & HERZOG, 2018). Sem sabermos como responder às consequências da intrusão de Gaia, tornamo-nos *depressivos climáticos*: o encontro entre a psicopolítica e a cosmopolítica. Mas para qual política pendem nossos afetos? Stengers, ao propor a hesitação cosmopolítica sob a forma de “uma arte do cuidado”, também infere outra temporalidade, uma temporalidade mais lenta: um *desaceleramento* através do qual possamos refletir. E Kehl, frente ao imperativo de fazer o tempo render – a essência da psicopolítica–, nos diz que

o depressivo resiste com sua lentidão, seu mergulho angustiante e angustiante em um tempo estagnado, um tempo que lhe parece não passar. Ainda que eles não saibam disso, a inadaptação dos depressivos em relação às formas contemporâneas de aproveitar o tempo pode ser reveladora da memória recalcada de outra temporalidade, própria do “tempo em que o tempo não contava”. (KEHL, 2009, p. 125)

O depressivo, portanto, é capaz de nos revelar um tempo mais lento, um “tempo em que o tempo não contava”. Podemos supor que o sujeito da psicopolítica contém, em sua duração interior, a negatividade necessária para romper com o excesso de positividade da sociedade de desempenho. Assim, em uma herança aristotélica, Klein e Herzog consideram a potência criativa singular do melancólico:

posto que nessa condição o sujeito não se esquiva de se deparar com a morte de frente. Justine, diante da chegada do planeta Melancolia, parece justamente ultrapassar a paralisação do terror diante da morte e alcançar uma espécie de êxtase e entusiasmo que fazem da tragédia não uma afirmação da

morte em vida, mas uma possibilidade para o novo. (KLEIN & HERZOG, 2018, p. 141)

Colocar-se frente a frente com a possível morte de um planeta não significa negociar, como um *coach* ou um empreendedor, uma última oportunidade em meio a uma “crise apocalíptica”. Significa permitir-nos *desacelerar* e falar, primeiramente, não em soluções mirabolantes, mas em *afetos cotidianos*. No Antropoceno, se o depressivo tem um acesso diverso à verdade e à sua própria “patologia” – a potência de abrir um acaso para o novo – ele poderia nos revelar não apenas um *laço social*, mas também *nos lembrar* de um *laço cósmico*. Mesmo que precária, a vida lenta do depressivo pode erguer notáveis “gestos-barreiras”: ensaios de uma “inadaptação” à ordem vigente a fim de compor com Gaia. É nesta chave cosmopolítica que Dunker utiliza o perspectivismo ameríndio proposto por Viveiros de Castro para resgatar a interpretação de Lévi-Strauss do psicanalista como um “xamã moderno” (DUNKER, 2015, p. 297).

Assim como no perspectivismo ameríndio a “condição original comum a homens e animais não é a animalidade, mas a humanidade”, na diagnóstica psicanalítica a condição comum entre normalidade e patologia é a patologia, não a normalidade. Se “os humanos são aqueles que continuaram iguais a si mesmos, os animais são extra-humanos, e não os humanos ex-animais”. *Homologamente, neuróticos, psicóticos perversos são formas de vida patológicas, que perderam os atributos herdados ou mantidos pelos humanos normais.* Contudo, tais humanos “normais” são uma perspectiva e uma forma de vida impossível, uma vez que esta não é mais pensada como essência interior comum e universal, consoante ao humanismo trivial. *Animais e demais seres cosmopatológicos continuam a ser humanos, como as outras indeterminadas formas de vida, porque é o mundo, e não o sujeito, que se transforma a partir da mudança de perspectiva.* Se o mononaturalismo convencional, que caracteriza a modernidade, pensa o sujeito como *objeto insuficientemente analisado*, o multinaturalismo presente nos povos amazônicos entende o objeto

como um *sujeito incompletamente interpretado*. Não se trata de uma disputa para estabelecer a hegemonia entre modos de ver, representar ou conceituar, mas uma luta para fazer reconhecer qual mundo é necessário e obrigatório, tendo em vista um conjunto indeterminado de perspectivas possíveis. Todos os seres veem o mundo da mesma maneira; o que muda é o mundo que eles veem (multinaturalismo), ou seja, é a epistemologia que é constante, e a ontologia é variável. (DUNKER, 2015, p. 299, grifos meus)

Portanto, o depressivo como personagem conceitual não pode ser reduzido a um programa – a um arquétipo *Justine* ou a um arquétipo *John*, a serem definidos pela indústria farmacêutica. O depressivo, assim como os demais “seres cosmopológicos”, é capaz de comportar multiversos. Trata-se de “um sujeito incompletamente interpretado” capaz de nos fazer pensar, de nos fazer hesitar. Mas enquanto dosamos a contribuição das ficções e narrativas em nossa compreensão do que chamamos “realidade”, esboços, cuidadosamente, alguns riscos que as acompanham.

IX. RISCOS DIPLOMÁTICOS

Segundo Viveiros de Castro, “os xamãs são capazes de assumir o papel de interlocutores ativos no diálogo; sobretudo são capazes de voltar para contar a história, algo que os leigos dificilmente podem fazer. O encontro ou o intercâmbio de perspectivas é um processo perigoso, e uma arte política – uma diplomacia” (VIVEIROS DE CASTRO *apud* DUNKER, 2015, p. 298). Nas palavras de Stengers,

o diplomata está lá para dar voz àqueles cuja prática, o modo de existência, o que comumente chamamos de identidade, estão ameaçados por uma decisão. “Se vocês decidirem isso, vocês nos destruirão”, um tal anúncio é corrente e pode advir de toda parte, inclusive dos grupos que, em outros casos, delegam *experts*. Mas muitas vezes ouvimos: “reflexo identitário” ou “expressão de interesses corporativos (portanto, egoístas)”, e respondemos: é o preço do progresso ou do interesse geral. *A diplomacia intervém usualmen-*

te entre a guerra provável e a paz possível, e tem o grande interesse de definir os potenciais beligerantes segundo o modo da igualdade. O papel dos diplomatas é, portanto, antes de mais nada, o de *suspender a anestesia* produzida pela referência ao progresso ou ao interesse geral, o de *dar voz àqueles que se definem como ameaçados*, de um modo a fazer hesitar os *experts*, a obrigá-los a pensar na possibilidade de que as suas decisões sejam um ato de guerra. *A paz se faz a dois.* Para que a diplomacia seja possível, é preciso que aqueles que representam os diplomatas admitam a possibilidade de alguma paz e se definam, portanto, como capazes de participar de sua invenção. (STENGERS, 2018, p. 461, grifos meus)

Para a filósofa belga, “o cosmos, tal como ele figura na proposição cosmológica, não possui representante, ninguém fala em seu nome e ele não pode ser feito objeto de nenhum procedimento de consulta” (STENGERS, 2018, p. 463). Contudo, nos perguntamos: é possível *dar voz* aos depressivos e aos melancólicos? *Quem* o faria? Seria a psicanálise capaz de colocar em prática “uma diagnóstica compatível com essa arte política da cura” (DUNKER, 2015, p. 298)? Se o psicanalista é um tipo de interlocutor, o quão adequado ele é para este papel? O depressivo não poderia se tornar seu próprio diplomata? De acordo com Lévi-Strauss, “um doente curado com sucesso por um xamã está particularmente apto para se tornar, por sua vez, xamã, como se observa, ainda hoje na psicanálise” (LÉVI-STRAUSS *apud* DUNKER, 2015, p. 297). Logo, um depressivo “curado” também está apto a se tornar um “xamã moderno”? Lembremos que modernidade e xamanismo (ou animismo) não são modos de fácil coexistência consensual: “a proposição cosmológica nada tem a ver com o milagre de decisões ‘que colocam todo o mundo de acordo’” (STENGERS, 2018, p. 462). Por outro lado, “não existe outra solução para o problema do cuidado sem a espera da cura” (LATOURE, 2020b). Mas pode um *depressivo climático* ser “curado com sucesso”? O que diferencia uma cura bem sucedida de uma “cura definitiva”?

Mesmo se estivermos cientes de que “não há comensurabilidade perfeita entre as perspectivas” (DUNKER, 2015, p. 294), ainda insistem os riscos de sermos levados a pensar que, no processo terapêutico, cada pessoa entra em um “devir-xamã” – caso seja curada por outro xamã. Uma ideia, no mínimo, “polêmica”. São os riscos atrelados ao que gostaríamos de chamar de *turismo espiritual*. Segundo Dean MacCannell (1999, p. xxi), o turista deixa sua terra natal para coletar experiências exóticas e assim reconstruir o retrato de uma “alteridade autêntica (outra pessoa, outra cultura outra época)”. O turismo espiritual, por sua vez, consiste em um setor especial da indústria turística que envolve peregrinações à Meca, retiros de yoga e até destinos como a Índia, o Nepal, e a floresta amazônica... Nestes casos, dependendo de quem for o turista, “o estrangeiro aqui não seria ‘doença’, mas o novo que valeria se apropriar” (HAN, 2019, p. 17). Os *riscos atrelados ao turismo espiritual* em meio ao *racismo estrutural* trazem sérios problemas para as tentativas de colocar em prática a proposição cosmopolítica. Como viver em meio a epidemias melancólicas sem alimentar fetichismos que transformam a alteridade em mercadoria? Parafraseando Pignarre e Stengers, *se a denúncia tivesse sido eficaz, o colonialismo estaria morto há muito tempo*. Isto é, “decolonizar o pensamento” não é tão simples quanto à sensação de entrar em um “devir-xamã” – ou qualquer outro devir minoritário. Apesar das “melhores intenções”, o desejo de pessoas brancas em se aproximarem das cosmologias de povos racializados é algo a ser observado com grande atenção e cuidado.

Exploraremos o *turismo espiritual* e as questões éticas do campo da etnopsiquiatria (NATHAN & STENGERS, 2018) em textos futuros. Frisamos que todas as perguntas colocadas neste artigo fazem parte de um projeto maior. “Sondamos”, apenas inicialmente, a relação entre dois fenômenos: a emergência climática e a depressão. O que levantamos aqui não são resultados, mas possíveis caminhos para esta pesquisa.

Portanto, através dessa enorme complicação cósmico-diplomática, concluímos primeiramente que não há como reduzir a depressão a dois polos: a depressão como um mal “evitável” ou a depressão como uma “visão de mundo” que deveríamos adotar a fim de atingir uma verdade acessível somente a uns poucos escolhidos. No primeiro polo, corremos o risco de cair na “tentativa de separar o sintoma das suas inflexões em termos de sofrimento, ou seja, o sintoma de sua hermenêutica ou de sua interpretação pelo próprio sujeito” (DUNKER, 2015, p. 319). Afirmar que a depressão e demais misturas afetivas consideradas “patológicas” são evitáveis pode nos transformar em fiadores de uma Ciência que nos apresentará uma “pílula mágica” da alegria: o “medicamento perfeito” (PIGNARRE, 1999, p. 134) para uma “cura definitiva”, elaborada em nome do “progresso”, com a exclusão de diversas partes interessadas. Algo próximo do psicotrópico *soma* no clássico da ficção científica de Aldous Huxley, *Admirável mundo novo* (2014).

No segundo polo, seríamos tentados a pensar: “O mundo está mesmo indo para o buraco! Se não há como contornar esse evento, por que não abraçar a depressão de uma vez?” Trata-se da sedução de uma “ontologia depressiva”. Para Mark Fisher, esta sedução reside em uma confiança que o depressivo deposita em si mesmo: ele se imagina livre de ilusões (FISHER, 2014, pp. 60-61). Afinal, se as coisas andam mal, basta “profetizar”, em uma espiral de pessimismo, que elas vão piorar ainda mais...

Em suma, se o depressivo não deve ser encarado como um sujeito de desempenho passivo e fatalista que já aceitou a barbárie como nosso destino, ele tampouco deve ser alçado a herdeiro primogênito da tarefa revolucionária que Marx transmitiu ao proletariado – inclusive, Han argumenta, de forma perigosa, que o depressivo é exatamente o sujeito para quem essa tarefa é impossível (HAN, 2017, pp. 242-245). Um dos riscos a serem enfrentados é que não sejamos seduzidos por uma metafísica que bifurcaria a epistemologia em apenas dois modos de conhecimento: saber *ou* acreditar. Tracemos linhas de fuga das “alternativas infernais”:

situações onde as únicas escolhas apresentadas são a renúncia ou uma denúncia vã (PIGNARRE & STENGERS, 2011, p. 24). Pois, “não se trata de uma disputa para estabelecer a hegemonia entre modos de ver, representar ou conceituar, mas uma luta para fazer reconhecer qual mundo é necessário e obrigatório, tendo em vista um conjunto indeterminado de perspectivas possíveis” (DUNKER, 2015, p. 299).

Por último, “se a paz se faz a dois” – ou melhor, a muitos – como fazer coexistir “um conjunto indeterminado de perspectivas possíveis”? A fim de compor com Gaia, será que existe a possibilidade de cientistas e climatoquietistas um dia honrarem as suas divergências? E, se não for possível, qual será o destino dos climatoquietistas? Sem contar aqueles que são abertamente fascistas... Deverão ser “convertidos” para uma Ciência “livre de ilusões”? A quem cabe esse tipo de decisão? Quais *pharmaka*, feitiçarias e diplomacias serão convocadas?

A proposição cosmopolítica não nos consola com programas claros a serem seguidos. Na verdade, poderíamos até dizer que se trata de lidar com a própria falta de programas: a falta de um trajeto que nos leva do ponto A ao ponto B no menor período de tempo. Se a proposição cosmopolítica é um *pharmakon*, ela não é acompanhada por bulas. Ademais, não podemos confundir a *falta de futuro* com a *falta de programas*. Os mundos estão sempre a serem feitos. As formas de vida estão sempre a serem reconstruídas. “Não estamos procurando uma filosofia na qual acreditar, mas uma filosofia que faça acreditar, que libere novas possibilidades” (LAPOUJADE, 2017, pp. 99-101). Enquanto a psicopolítica parece significar um “se desesperar”, a cosmopolítica parece nos dar a seguinte voz: aventuremo-nos em modos mais sutis de “desesperar”!

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. “O que é um dispositivo?”. In: *outra travessia*, n. 5, p. 9-16, Florianópolis, jan. 2005. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/Outra/article/view/12576>. Acesso em: 16 dez. 2020.

_____. *Estâncias - a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Tradução: Selvino José Assmann. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

AMÂNCIO, Thiago. “Cresce parcela que não quer se vacinar contra Covid-19, e maioria descarta imunizante da China”. *Folha de São Paulo*, 2021. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/equilibrioesaude/2020/12/cresce-parcela-que-nao-quer-se-vacinar-contracovid-19-e-maioria-descarta-imunizante-da-china.shtml>. Acesso em: 24 jun. 2021.

ALMEIDA, Silvio. *Racismo estrutural*. São Paulo: Pólen Livros, 2019.

BERARDI, Franco. *Depois do futuro*. Tradução: Regina Silva. São Paulo: Ubu Editora, 2019.

CHAKRABARTY, Dipesh. “O clima da história: quatro teses”. In: *Sopro*, n. 91, p. 4-22, Florianópolis, 2013. Tradução: Denise Bottmann, Fernanda Ligocky, Diego Ambrosini, Pedro Novaes, Cristiano Rodrigues, Lucas Santos, Regina Félix e Leandro Durazzo. Disponível em: <http://culturaebarbarie.org/sopro/n91.html>. Acesso em: 16 dez. 2020.

CHERTOK, Léon & STENGERS, Isabelle. *A Critique of Psychoanalytic Reason: Hypnosis as a Scientific Problem from Lavoisier to Lacan*. Tradução: Martha Noel Evans. Stanford: Stanford University Press, 1992.

DANOWSKI, Deborah & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Há mundo por vir?: Ensaios sobre os medos e os fins*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2017.

DUNKER, Christian. *Mal-estar, sofrimento e sintoma*. São Paulo: Boitempo editorial, 2015.

_____. “Crítica da razão diagnóstica: por uma psicopatologia não-toda”. In: SAFATLE, Vladimir; SILVA JUNIOR, Nelson da; DUNKER, Christian (orgs.). *Patologias do social: arqueologias do sofrimento psíquico*. São Paulo: Autêntica Editora, 2019.

FISHER, Mark. *Ghosts of My Life: Writings on Depression, Hauntology and Lost Futures*. Alresford: Zero Books, 2014.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Tradução: Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

HAN, B. C. *A sociedade do cansaço*. Tradução: Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Editora Vozes, 2015.

_____. *Topologia da violência*. Tradução: Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Editora Vozes, 2017.

_____. *Psicopolítica*. Tradução: Maurício Liesen. Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2018.

_____. *Hiperculturalidade: cultura e globalização*. Tradução: Gabriel Savi Philipson. Petrópolis: Editora Vozes, 2019.

HARAWAY, Donna. *Staying with the trouble*. Durham: Duke University Press, 2016.

HUXLEY, Aldous. *Admirável Mundo Novo*. Tradução: Lino Vallandro. São Paulo: Globo, 2014.

JABBOUR, Elias. “A China (muito) além da ‘Sopa de Wuhan’”. *Le monde diplomatique Brasil*, 2020. Disponível em: <https://diplomatique.org.br/a-china-muito-alem-da-sopa-de-wuhan/>. Acesso em 19 dez. 2020.

KEHL, Maria Rita. *O tempo e o cão*. São Paulo: Editora Boitempo, 2009.

KILOMBA, Grada. *Memórias da Plantação – Episódios de racismo cotidiano*. Tradução: Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2019.

KLEIN, Thais. & HERZOG, Regina. “A melancolia em Lars Von Trier e a psicanálise”. In: *Psicol. clin.*, v. 30, n. 1, p. 129-145, Rio de Janeiro, 2018. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-56652018000100008. Acesso em: 16 dez. 2020.

KRENAK, Ailton. *Histórias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019

KOPENAWA, Davi & ALBERT, Bruce. *A queda do céu. Palavras de um xamã Yanomami*. Tradução: Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LAPOUJADE, David. *William James, a construção da experiência*. Tradução: Hortência Santos Lencastre. São Paulo: n-1 edições, 2017.

LATOURE, Bruno. *Diante de Gaia*. Tradução: Maryalua Meyer. São Paulo: Ubu, 2020a.

_____. “Imaginar os gestos-barreiras contra o retorno da produção anterior à crise”. Tradução: Déborah Danowski & Eduardo Viveiros de Castro. *n-1 edições*, 2020b. Disponível em: <https://www.n-1edicoes.org/textos/28>. Acesso em: 16 dez. 2020.

LERNER, Ben. *10:04*. Tradução: Maira Parula. São Paulo: Rocco, 2018.

LOWE, Lisa. *The Intimacies of Four Continents*. Durham: Duke University Press, 2015.

MACCANNELL, Dean. *The tourist: a new theory of the leisure class*. Los Angeles: University of California Press, 1999.

MACKAY, Graeme. “CHRONOLOGY OF A CARTOON GONE VIRAL”. *Mackay Cartoons*, 2020. Disponível em: <https://mackaycartoons.net/2020/03/18/wednesday-march-11-2020/>. Acesso em: 24 jun. 2021.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. Tradução: Renata Santini. São Paulo: n-1 edições, 2018a.

_____. *Crítica da razão negra*. Tradução: Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 edições, 2018b.

MINISTÉRIO DA SAÚDE. *Depressão*. 2020. Disponível em: <https://saude.gov.br/saude-de-a-z/depressao>. Acesso em: 10 dez. 2020.

NATHAN, Tobie & STENGERS, Isabelle. *Doctors and healers*. Tradução: Stephen Muecke Cambridge: Polity Press, 2018.

PIGNARRE, Philippe. *O que é o medicamento?*. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 1999.

PIGNARRE, Philippe & STENGERS, Isabelle. *Capitalist sorcery: breaking the spell*. Tradução: Andrew Goffey. Palgrave Macmillan, 2011.

PIKHALA, Panu. *Climate grief: How we mourn a changing planet*. BBC, 2020. Disponível em: <https://www.bbc.com/future/article/20200402-climate-grief-mourning-loss-due-to-climate-change>. Acesso em: 16 dez. 2020.

RIVAT, Mathieu & BERLAN, Aurélien. “Conversa com Isabelle Stengers sobre as feiticeiras neopagãs e a ciência moderna”. Tradução: Mariana Patrício. In: *Revista DR*, Edição 4, Dez. 2017. Disponível em: <http://revistadr.com.br/posts/o-preco-do-progresso-conversa-com-isabelle-stengers/>. Acesso em: 24 jun. 2021.

*Pharmakon? An answer that isn't barbaric? **KEYWORDS:** Depression; Gaia; Psychopolitics; Cosmopolitics; Anthropocene.*

Recebido 20/12/2020
Aprovado 09/07/2021

Sistemas abertos e sistemas isolados no contexto da flecha entrópica do tempo: uma análise termodinâmica do conflito entre os seres vivos e a atividade capitalista.

Amanda Bueno de Oliveira

Graduanda em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR)

amandaboliveira@ufpr.br

RESUMO: Tendo em vista a emergência do pensamento ecológico em tempos do atual cenário antropocênico, o presente artigo procura refletir acerca da relação entre os seres vivos e o capitalismo, de modo a corroborar um conflito termodinâmico que permeia entre eles, tendo a entropia como mediação. Deste modo, constituiu-se, por um lado, os sistemas abertos, que são capazes de trocar matéria e energia com o meio e, assim, esfriar seu sistema, de modo a impedir ou desacelerar sua autodestruição entrópica; e por outro, os sistemas isolados, que não trocam energia e matéria com o meio e, por isso, alimentam e antecipam a morte térmica do seu sistema. Sendo assim, apresentam-se dois cenários antagônicos sobre a entropia: primeiramente, parte-se do ponto de vista da entropia enquanto elemento evolucionário da vida, visto

que é responsável pela autossustentação de organismos vivos, e nesta atividade, mantém o fluxo entrópico entre o sistema e o meio; e, inversamente, coloca-se sobre perspectiva do caráter antropocênico da entropia, que, a partir do capitalismo, acelera a flecha entrópica do tempo e desenvolve, portanto, a luta pela existência entre o sistema econômico e o ecossistema. Neste sentido, fala-se, no presente trabalho, sobre a tensão entre os dois sistemas e sua relação com o colapso ambiental.

PALAVRAS-CHAVE: Sistemas; Termodinâmica; Biosfera; Economia; Entropia.

1. INTRODUÇÃO

1.1. Especulação termodinâmica: a natureza é, majoritariamente, irreversível.

Como se sabe, o segundo princípio da lei termodinâmica consiste na decorrência de sua primeira lei, que resulta na tese de que a energia total de um sistema é constante, uma vez que não é criada nem destruída, mas transformada em um tipo de energia para outro, através do trabalho, ou então transferida de um corpo a outro. Por ser o universo um sistema isolado, a inferência que se extrai da primeira lei é que, na conversão de uma forma útil de energia para uma forma inútil — isto é, no processo de transformação ou transferência de energia, em que parte dela é dissipada em forma de calor, e que esta parte, sozinha, não gera energia mecânica —, o calor resultante do processo desse sistema, não sendo útil ao restante da energia produzida, se fomenta na aleatoriedade das partículas, gerando energia térmica.

Este processo é o que a segunda lei da termodinâmica chama de entropia, que se refere a uma função de estado que diferencia processos reversíveis e irreversíveis

de acordo com a medida do grau de desordem de um sistema, visto pelo aumento ou diminuição do nível de agitação das partículas. Neste sentido, a entropia, diferentemente da energia, não pode ser conservada, uma vez que sempre tenderá ao máximo¹.

Em um sistema isolado, como o universo, há uma troca da baixa entropia pela alta entropia, que pode ser entendida como uma passagem da entropia negativa, ou neguentropia, pela entropia positiva. A entropia negativa nada mais é do que o estado de entropia zero de um sistema, em que não há desordem das moléculas e, portanto, não há aleatoriedade e dissipação de calor. A entropia positiva, no sentido contrário, é quando o sistema recebe calor, e a partir da dissipação de energia pela realização de trabalho, aumenta-se a agitação das moléculas e, consequentemente, a desordem do sistema. Deste modo, os processos espontâneos são eminentemente entrópicos positivamente, pois em última instância toda realização de trabalho gera uma dissipação de calor, cujo fim desencadeará, inevitavelmente, no equilíbrio térmico do universo.

A Segunda Lei da Termodinâmica afirma que a quantidade de trabalho útil que você pode obter a partir da energia do universo está constantemente diminuindo. Se você tem uma grande porção de energia em um lugar, uma alta intensidade dela, você tem uma alta temperatura aqui e uma baixa temperatura lá, então você pode obter trabalho dessa situação. Quanto menor for a diferença de temperatura, menos trabalho você pode obter. Então, de acordo com a Segunda Lei da Termodinâmica, há sempre uma tendência para as áreas quentes se resfriarem e as áreas frias se aquecerem – assim cada vez menos trabalho poderá ser obtido. Até que finalmente, quando tudo estiver numa mesma temperatura, você não poderá mais obter nenhum trabalho

1 “A distinção entre processos reversíveis e irreversíveis é introduzida na termodinâmica pelo conceito de entropia, que Clausius associa, já em 1865, ao “segundo princípio da termodinâmica.” Recordemos seu enunciado dos dois princípios da termodinâmica: “A energia do universo é constante. A entropia do universo cresce na direção de um máximo.” (PRIGOGINE, Ilya, 1996, p. 25).

disso, mesmo que toda a energia continue lá. E isso é verdade para TUDO em geral, em todo o universo (ASIMOV, 1983).

Dentre os corolários que se extraem da segunda lei da termodinâmica, têm-se que: é impossível construir uma máquina que, operando em ciclos termodinâmicos, tenha como único efeito converter integralmente em trabalho todo o calor recebido², isto é, nenhum sistema pode converter totalmente uma energia em outra; sempre há dissipação de energia em forma de calor. Conclui-se que é inerente à natureza do universo o aumento de entropia³.

2. PROCESSOS IRREVERSÍVEIS

2.1. Processos irreversíveis em sistemas abertos: biosfera e seres vivos

Tendo em mente estas implicações no que diz respeito à natureza física do universo, podemos passar agora à operação da entropia em sistemas menores e mais específicos. Observando os processos naturais e ontogenéticos, é possível perceber que neles a operação da entropia se faz enquanto agente impulsor de vida, uma vez que a biosfera, enquanto sistema aberto que troca energia e matéria, possui uma relação, por assim dizer, “mutualista”, na medida em que se beneficia do fluxo entrópico com o meio, da mesma forma que beneficia este, ao desacelerar seu processo entrópico. Desta relação se conclui que a entropia, apesar de ser quantitativa e matematicamente relacionada à passagem de calor, é também, segundo os princípios da bioquímica, um processo de autossustentação e organização dos organismos que privilegiam a vida. Em termos da segunda lei da termodinâmica, pensados exclusivamente sob perspectiva de sistemas isolados e irreversíveis, os se-

2 Enunciado de Kelvin Planck.

3 “A natureza apresenta-nos ao mesmo tempo processos irreversíveis e processos reversíveis, mas os primeiros são a regra, e os segundos, a exceção.” (PRIGOGINE, Ilya, 1996, p. 25).

res vivos são responsáveis pelo que se caracteriza como a condição primordial que mantém a vida, visto que eles se alimentam de neguentropia, isto é, possuem a capacidade de incorporar a energia livre recebida de uma fonte externa, permitindo ao ser vivo se alimentar de ordem e, assim, produzir desordem. A matéria viva, portanto, é o que mantém o fluxo constante entre entropia negativa e entropia positiva. Nas palavras de Schrödinger, a Natureza tende ao aumento da entropia espontaneamente, mas é responsabilidade do organismo vivo manter o fluxo entrópico entre eles e o meio:

[...] numa palavra, tudo o que acontece na Natureza significa um aumento da entropia da parte do mundo onde acontece. Assim, um organismo vivo aumenta continuamente sua entropia - ou, como se poderia dizer, produz entropia positiva - e, assim, tende a se aproximar do perigoso estado de entropia máxima, que é a morte. Só posso me manter distante disso, isto é, vivo, através de um processo contínuo de extrair entropia negativa do ambiente, o que é algo muito positivo, como já veremos. Um organismo se alimenta, na verdade, de entropia negativa. Ou, exprimindo o mesmo de modo menos paradoxal, o essencial no metabolismo é que o organismo tenha sucesso em se livrar de toda a entropia que ele não pode deixar de produzir por estar vivo. (SCHRÖDINGER, 1977, p. 79).

À vista disso, é justificável afirmar que o progresso da vida caminha ao encontro da entropia, pois é nesta relação que se fornece o fluxo entrópico necessário para os organismos produzirem, a partir da desordem, a ordem necessária para a termodinâmica da vida. Segundo Alfred Lotka (1880-1949), mesmo não sendo possível afirmar que a evolução é privilegiada pelo fluxo entrópico, o princípio da seleção, porém, pode ser entendido em linha tênue com a lei da entropia, pois a evolução biológica se dá pela energia disponível na luta pela vida (LOTKA, 1922, p. 147). Há, portanto, no processo da Natureza, aquilo que se entende por seleção natural dos seres vivos, que se encontram em constante relação com a ordem e

desordem do universo, buscando, nesta mútua relação, um material favorável à sua existência. Este material nada mais é do que a energia.

Como poderíamos expressar em termos da teoria estatística a maravilhosa faculdade do organismo vivo, pela qual ele atrasa o decaimento no equilíbrio termodinâmico (morte)? Dissemo-lo antes: “Ele se alimenta de entropia negativa”, como se atraísse um fluxo de entropia negativa para si mesmo, a fim de compensar o aumento de entropia que produz por viver e, assim, manter-se em um nível de entropia estacionário e bem baixo. (SCHRÖDINGER, 1977, p. 80).

Sabendo, pois, que a entropia é entendida como uma lei de autossustentação — isto é, como transformação da ordem ou neguentropia do universo, em benefício da vida —, faz-se necessário, agora, pensar sob perspectiva da desordem, e sob o ponto de vista no qual o processo irreversível, resultante do sistema isolado, alimenta e entra em conflito com os sistemas abertos.

2.2. Processos irreversíveis em sistemas isolados: capitalismo e atividade econômica

Como supradito, a segunda lei da termodinâmica confere a afirmação de que o universo tende a um aumento da entropia, e conseqüentemente, ao equilíbrio térmico. Dado o postulado: “*se um processo irreversível ocorre num sistema fechado, a entropia S do sistema sempre aumenta, ela nunca diminui*”, isto é, todo e qualquer processo irreversível é responsável por aumentar a entropia⁴. Como enfatiza Ilya Prigogine, enquanto os processos reversíveis mantêm a entropia constante, os pro-

⁴ É importante destacar que a concepção adotada neste artigo baseia-se em uma perspectiva clássica da Termodinâmica. Neste sentido, compreende-se todo processo irreversível como agente entrópico positivo, embora seja possível fazer uma outra interpretação sobre o conceito de irreversibilidade na entropia. Na obra *Entre o Tempo e a Eternidade*, Isabelle Stengers e Ilya Prigogine falam sobre estruturas dissipativas que, distantes do equilíbrio, se comportam de maneira diferente ao que dita as leis da física clássica termodinâmica. Deste modo, pode-se concluir que, embora a irreversibilidade seja a regra na Natureza, ela tanto possibilita que seja feita desordem a partir da ordem, como aceita que um sistema se auto-organize através de uma atividade coerente da matéria (PRIGOGINE & STENGERS, 1992, p. 62), isto é, permite que esse sistema produza ordem a partir da desordem. Neste contexto, portanto, nem todo processo irreversível é responsável por aumentar a entropia, visto que o conceito de irreversibilidade é ambíguo.

cessos irreversíveis a produzem (PRIGOGINE, 1996, p. 25). Nota-se aqui que o segundo princípio da termodinâmica é a única lei que estabelece uma distinção entre passado e futuro, de modo que a entropia se apresenta enquanto uma “flecha do tempo”, que é conduzida de acordo com o fluxo entrópico, ou a falta deste. Disto se resulta que, do ponto de vista físico, o tempo histórico tende ao fim entrópico, e todos os seus processos irreversíveis aceleram o encontro com este.

A atividade econômica, neste sentido, pode ser entendida como resultado do sistema isolado, isto é, do sistema econômico, segundo o qual a necessidade de subsistência requer extrair matéria, utilizar energia e produzir entropia positiva indefinidamente, sem que haja possibilidade de compensá-la, como o organismo vivo faz. No que tange ao segundo princípio da termodinâmica, a distinção entre energia útil e inútil se faz eficiente para a perspectiva econômica. Isto porque as máquinas que deram origem à segunda lei da termodinâmica também são objeto da atividade econômica, e nelas é possível observar o processo irreversível, posto que não há 100% de eficiência em qualquer máquina que produz energia, tendo sempre uma parte dela dissipada no processo. Em suma, é possível observar um valor econômico nos princípios da termodinâmica; ou melhor, é possível assegurar, pelas leis da entropia, que a própria atividade econômica é um processo irreversível, visto que se trata de um sistema isolado que tende ao acréscimo da entropia, não trocando matéria e nem energia com o meio, somente produzindo entropia positiva incessantemente.

A segunda lei da termodinâmica nos mostra a impossibilidade de reutilizar a energia, sendo impossível queimar o mesmo carvão indefinidamente, por exemplo. A atividade econômica, em última instância, se apresenta irreversível e eminentemente entrópica, posto que, diferente da matéria viva, que compensa a produção de entropia positiva alimentando-se de entropia negativa, a economia se alimenta de recursos não reutilizáveis, que não concernem somente à energia, como também à matéria como um todo. A economia, sendo por constituição um sistema isolado,

corroborar uma lógica fundada nas necessidades humanas, e por isso, não encontra limites que privilegiem os outros sistemas, pois não há troca alguma com estes. Além disso, a premissa que estabelece a crença econômica consiste em afirmar os processos econômicos podem perdurar, sem que utilize recursos de baixa entropia. Deste modo, pois, constitui-se a relação unilateral do sistema econômico com o meio ambiente, pois o primeiro ignora o fluxo entrópico necessário para manter a estabilidade entre a baixa e a alta entropia do segundo.

Segundo Nicholas Georgescu-Roegen (1906-1994), o problema está no fundamento da ciência econômica, que pensa este caráter entrópico da economia voltado à mecânica física clássica, baseada na locomoção do fluxo circular da renda, mas que ignora a mudança qualitativa, presente nas leis da Natureza. Portanto, a atividade econômica reside na perspectiva mecanicista de produção e consumo enquanto um sistema cíclico isolado, transformando recursos brutos em artefatos que, posteriormente, se tornarão lixo, produtos inutilizáveis. Nas palavras de Georgescu:

As leis da entropia nos ensinam que a regra da vida biológica e, no caso homem, de sua continuação econômica é muito mais severa. Em termos de entropia, o custo de qualquer empreendimento biológico ou econômico é sempre maior que o do produto. Em termos de entropia, qualquer atividade resulta necessariamente em um déficit. (GEORGESCU-ROEGEN, 1980, p. 53, tradução nossa).

3. DISTINÇÃO ENTRE A MECÂNICA E A TERMODINÂMICA NO PENSAMENTO ECONÔMICO

À vista do funcionamento dos sistemas econômicos, e tendo em mente seu caráter mecanicista de pensamento e produção, é possível perceber que a ativida-

de econômica compreende, erroneamente, que seu processo é feito independentemente do tempo ou espaço, assim como a Mecânica não reconhece estes termos e atua de modo contrário a eles, isto é, partindo de um tempo indiferente e um espaço indiferente. Georgescu-Roegen reconhece esta problemática, e enfatiza uma crítica epistemológica à atividade econômica, que custa a entender que sua produção não se faz no âmbito do tempo indiferente, mas sim no tempo histórico⁵.

Sendo assim, Georgescu-Roegen estabelece uma diferença entre a Mecânica e a Termodinâmica, que consiste em esclarecer que a distinção entre o tempo dinâmico e histórico da Mecânica se encontra, na verdade, nas leis da termodinâmica, que reconhecem que em um sistema isolado a dissipação de energia tende a um máximo, o que decorre no aumento da entropia e, conseqüentemente, em um processo irreversível. Conclui-se, pois, que a atividade econômica não pode ser entendida como um fenômeno mecânico, uma vez que os parâmetros da economia agem em consonância com as leis da entropia, sendo a atividade econômica uma transformação entrópica. (CECHIN, 2008, p. 55).

4. CONSEQUÊNCIAS DO PENSAMENTO MECANICISTA DO SISTEMA ECONÔMICO

À luz do que foi explicado até então, conclui-se que ambos os sistemas produzem processos irreversíveis, isto é, compactuam com o aumento da entropia do universo. Contudo, embora os dois sistemas supracitados produzam entropia positiva, é necessário retomar e enfatizar o caráter eminentemente entrópico presente no sistema econômico, pois este é responsável pela aceleração do equilíbrio térmico

5 “Possivelmente, a crítica epistemológica mais importante de Georgescu, já presente na introdução de *Analytical Economics*, se refere ao fato de a Economia Neoclássica considerar o processo econômico como um fenômeno mecânico, independente do lugar e do tempo histórico. O que a Mecânica entende por espaço e tempo não é no sentido de lugar/local e tempo cronológico, mas sim ‘distância indiferente’ e ‘intervalo de tempo indiferente’. [...] Georgescu mostrou aos economistas que a raiz dessa distinção não está nas ciências históricas, e sim no coração da própria Física, entre a Mecânica e a Termodinâmica. Mostrou que, mesmo do ponto de vista físico, a Economia não pode ignorar o tempo histórico, pois a produção econômica é uma transformação entrópica.” (CECHIN, André, 2008, p. 55).

do sistema, além de ser agente ocasionador do cenário antropocênico. Isto se dá, pois, além de produzir e se autoproduzir através da entropia positiva, um sistema isolado, tal como o sistema econômico capitalista, não compactua com a troca com o meio, o que torna seus processos mais prejudiciais do que os processos irreversíveis resultantes dos sistemas abertos.

Além disso, deve-se destacar que há um conflito direto entre ambos sistemas, uma vez que o sistema econômico se beneficia dos recursos e matérias da biosfera. Deste modo, enquanto os seres vivos resistem na luta pela vida, alimentando-se de entropia negativa para criar uma retribuição com o meio, pela produção de entropia positiva, o capitalismo, entrando em conflito com este sistema, busca cada vez mais utilizar-se dos recursos naturais, de modo a criar uma relação unilateral, ignorando a escassez que a produção infundável ocasiona. Neste sentido, sistemas abertos, produzindo metabolismo, tendem a impulsionar a vida, na medida em que trocam energia e matéria com o meio; o capitalismo caminha em sentido oposto, esgotando cada vez mais o estoque energético, até que ele cesse e, em última instância, acelere o aumento da entropia no sistema, fazendo com que este se autodestrua.

Pensando em sistemas abertos como a biosfera, podemos concluir que a economia, assim como seu representante estatal, o capitalismo, é insustentável em termos ambientais e ecológicos. Como evidência Luiz Marques, no livro *Capitalismo e Colapso Ambiental*, o historiador aponta que o princípio ontológico do capitalismo reside em uma produção infinita, uma vez que não há limite para o crescimento. Em termos da lei da entropia, o capitalismo é insustentável, pois não é homeostático, não retroage sobre si mesmo de modo a compensar, na troca com o ambiente, o aumento de entropia positiva, ou de desordem destrutiva:

No estágio atual avançado das crises ambientais, todo crescimento choca-se com uma impossibilidade física: a entropia gerada pelo próprio crescimen-

to, como estabelecido há quase meio século pelo *opus magnum* de Nicholas Georgescu-Roegen. [...] Choca-se, em suma, com o fato de que as escalas atuais das atividades econômicas e seu constante incremento em indústrias de alto impacto ambiental vêm-se mostrando objetivamente incompatíveis não apenas com os estoques de recursos naturais disponíveis, mas com os equilíbrios do sistema Terra que permitiram o rápido desenvolvimento das civilizações humanas desde o fim do último período glacial, há cerca de 12 milênios. [...] Ora, o mecanismo básico de funcionamento do mercado capitalista não apenas não funciona por feedback negativo, mas é mesmo oposto ao mecanismo da homeostase dos organismos. [...] Eis o segundo erro de atribuir ao mercado os atributos da homeostase: atingida sua escala ideal, todo organismo cessa de crescer e passa à fase em que prevalecem adaptações conservativas. [...] Contrariamente ao organismo, se o mercado capitalista não cresce, ele se desequilibra. (MARQUES, 2015, p. 40 e p. 476)

5. CONCLUSÃO: NECESSIDADE DO PENSAMENTO ECOLÓGICO À LUZ DO ANTROPOCENO

Em síntese, na flecha do tempo, os sistemas abertos e isolados, tais como a biosfera e o sistema econômico, encontram-se em constante conflito, visto que a produção econômica impacta diretamente no processo de autossustentação dos organismos vivos. Mais precisamente, o capitalismo, sendo agente entrópico por excelência, é responsável por alimentar e intensificar o cenário antropocênico, ao impedir a própria troca entre os seres vivos e o meio. Além disso, o sistema capitalista é o que desacelera o fluxo entrópico da biosfera, pois a destrói deliberadamente, ao lidar com a atividade econômica de modo dissociado ao tempo histórico. Logo, é no pensamento mecanicista da lógica econômica e capitalista que se encontra a origem do Antropoceno e tudo que dele se desencadeia.

À vista disso, vê-se a emergência do pensamento ecológico na atividade econômica. Sobretudo, vê-se a necessidade urgente de reformular o pensamento econômico, de modo entender que a economia não se trata de uma lei mecânica, mas sim termodinâmica, na qual a atividade econômica é eminentemente um processo irreversível e entrópico, o que significa que deve ser comedida. À luz deste cenário antagônico, e tendo em vista a flecha entrópica do tempo, têm-se duas possibilidades: caminhar no sentido do pensamento termodinâmico, da luta pela conversação da vida, em que os sistemas operam abertamente com o meio, em busca de trocar energia para compensar o caos produzido; ou seguir a linha tênue entre produção e morte, dentro de um sistema isolado e mecânico, que se encontra o sistema capitalista e os processos irreversíveis da economia.

REFERÊNCIAS

ASIMOV, Isaac. *The Origin of the Universe*, em *ORIGINS: How the World Came to Be*. série em vídeo. PO Box 1167, Marysville WA 98270-1167, USA: Films for Christ, 1983.

CECHIN, Andrei Domingues. “Georgescu-Roegen e o desenvolvimento ambiental: diálogo ou anátema?”. Orientador José Eli da Veiga. São Paulo, 2008. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/90/90131/tde-15092008-102847/pt-br.php>. Acesso em: dez. 2020.

GEORGESCU-ROEGEN, Nicholas. *Economics, ecology, ethics: essays toward a steady-state economy*. San Francisco: H.W. Freeman Co, 1980.

MARQUES, L. *Capitalismo e colapso ambiental*. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.

LOKTA, Alfred J. ‘*Contributions to the Energetics of Evolution*’. Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States. Volume 8, 1922.

PRIGOGINE, Ilya. *O fim das certezas: tempo, caos e as leis da natureza*. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Ed. da Unesp, 1996.

STENGERS, Isabelle; PRIGOGINE, Ilya. *Entre o tempo e a eternidade*. Tradução: Roberto Leal Ferreira. Companhia das Letras, São Paulo, 1992.

SCHRÖDINGER, Erwin. *O que é a vida? O aspecto físico da célula viva*. Editora UNESP. Brasil, São Paulo. 1997.

Open systems and isolated systems in the context of the entropic arrow of time: a thermodynamic analysis of the conflict between living beings and capitalist activity.

ABSTRACT: *In the light of the emergence of ecological thought in times of the current anthropocenic scene, this article seeks to reflect on the relationship between living beings and capitalism, in order to corroborate a thermodynamic conflict, having entropy as a mediation. On this matter, in one hand we see open systems, which are able to exchange matter and energy with the environment and, thus, cool its system in order to prevent or slow down its entropic self-destruction; and, on the other hand, we see isolated systems, which do not exchange energy and matter with the environment, and because of that, feed and anticipate the thermal death of its system. Consequently, two antagonistic scenarios about entropy are presented: firstly, from the perspective of entropy as an evolutionary element of life, since it is responsible for the self-sustainability of living organisms, and in this activity, maintains the entropy flux between the system and the environment; and contrarily, it is put into perspective of the anthropogenic quality of entropy which, starting from capitalism, accelerates the entropic arrow of time and develops the struggle for existence between the economic system and the ecosystem. In this sense, this paper discusses the ten-*

sion between the two systems and its relation to environmental collapse. **KEYWORDS:** Systems; Thermodynamics; Economy; Entropy

Recebido 18/12/2020
Aprovado 09/07/2021

Aborto: da demonização da mulher na Idade Média à criminalização no ordenamento jurídico contemporâneo

Carla Letícia Domingues

Universidade Federal do Paraná (UFPR)

<https://orcid.org/0000-0001-7664-4118>

RESUMO: O presente trabalho pretende demonstrar o papel da mulher no contexto da acumulação primitiva, com ênfase na transição do sistema feudal para o sistema capitalista, situando a vida sexual e reprodutiva da mulher como objetos do mecanismo de controle do Estado e da Igreja para alcance de seus interesses e perpetuação de seu poder. Analisamos o fenômeno da caça às bruxas dentro da obra *Calibã e a Bruxa* (2004), de Silvia Federici, pautando a questão da criminalização do aborto na legislação brasileira como resultante da biopolítica e do biopoder.

PALAVRAS-CHAVE: Criminalização; Aborto; Inquisição; Biopolítica; Biopoder.

.....

INTRODUÇÃO

Eles dizem que é amor.
Nós dizemos que é trabalho não remunerado.
Eles chamam de frigidez.
Nós chamamos de absenteísmo. Todo aborto é um acidente de trabalho. Tanto a homossexualidade quanto a heterossexualidade são condições de trabalho... Mas a homossexualidade é o controle da produção pelos trabalhadores, não o fim do trabalho. Mais sorrisos? Mais dinheiro. Nada será tão poderoso em destruir as virtudes de cura de um sorriso. Neuroses, suicídios, dessexualização: doenças ocupacionais da nossa casa.

— (FEDERICI, 2019)

Atualmente, a prática do aborto é criminalizada no Brasil, salvo duas exceções de ilicitude constantes do Código Penal: (i) quando não há outra forma de salvar a vida da gestante ou (ii) quando a gestação é decorrente de estupro. Há, ainda, hipótese supralegal de interrupção voluntária da gestação em casos de anencefalia dos fetos, autorização dada pelo Supremo Tribunal Federal ao julgar a Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) 54, em 12 de abril de 2012. Nos demais casos, trata-se de crime positivado pelo Código Penal de 1940 nos artigos 124 e 126:

Aborto provocado pela gestante ou com seu consentimento

Art. 124 - Provocar aborto em si mesma ou consentir que outrem lho provoque:

Pena - detenção, de um a três anos.

Aborto provocado por terceiro

Art. 125 - Provocar aborto, sem o consentimento da gestante:

Pena - reclusão, de três a dez anos.

Art. 126 - Provocar aborto com o consentimento da gestante:

Pena - reclusão, de um a quatro anos.

Parágrafo único. Aplica-se a pena do artigo anterior, se a gestante não é maior de quatorze anos, ou é alienada ou débil mental, ou se o consentimento é obtido mediante fraude, grave ameaça ou violência.

Mesmo a permissão nos casos excepcionais sofre reprovações de cunho cultural e de religiosidade dogmática, o que leva mulheres nessa situação a serem constrangidas a não realizar o procedimento ou, ainda, a terem sua solicitação negada pelas redes de saúde que integram o SUS. Há, portanto, um problema de ineficácia no que tange às autorizações legais de prática do aborto.

Em 2018, a Sugestão Legislativa de nº 14 foi para a pauta da Comissão de Direitos Humanos, oportunidade em que o autor da proposta, André de Oliveira Kiepper, asseverou: “A atual legislação vitimiza a mulher tornando-a refém de clínicas de aborto clandestinas” (BRASIL, 2014). Tal afirmação parece encontrar respaldo científico. Segundo os resultados da Pesquisa Nacional do Aborto, divulgados em 2016, o aborto é um fenômeno frequente e persistente entre mulheres de todas as classes sociais, grupos raciais, níveis educacionais e religiões. Em 2016, quase 1 em cada 5 mulheres, aos 40 anos, já tinha realizado pelo menos um aborto; em 2015, foram, aproximadamente, 416 mil mulheres (DINIZ *et al.*, 2017).

Buscando fazer interlocução com tais dados, aporta-se uma perspectiva histórica ao presente artigo, no qual abordaremos, em seu primeiro tópico, como se situa a vida laboral, sexual e reprodutiva da mulher na transição do sistema feudal para o sistema capitalista. O estudo será desenvolvido a partir da análise da obra de Silvia Federici, *Calibã e a Bruxa*, mostrando como a imagem herética se constituiu exclusivamente na figura do feminino e como posteriormente foi mobilizada poli-

ticamente para controle da reprodução e da vida sexual da mulher, pautando limitações à vida laboral durante o período medieval, em que vigorava o feudalismo. Pretende-se, ainda, demonstrar como a transição para o capitalismo contribuiu para a constituição da categoria de mulheres como classe social inferior e submissa à ordem e controle do Estado dentro de um contexto patriarcal.

Em um segundo momento, serão analisados os conceitos de biopolítica e biopoder segundo a obra *História da Sexualidade*, de Michel Foucault, analisando-se a época em que se consolida uma política dos corpos como mecanismo de controle do Estado e sobre como isso ecoa na legislação atual brasileira, diante da criminalização do aborto, entendendo tal disposição normativa como violação de liberdades e de direitos reprodutivos.

1. A REPRODUÇÃO NA IDADE MÉDIA: UMA QUESTÃO POLÍTICO-LIBERAL

“A reprodução precede a produção social. Se toca às mulheres, toca a base”

— (LINEBAUGH, 2008)

Para começar a compreender a cultura de pensamento que submete o corpo das mulheres à exploração pelo capital, seja pela atividade da reprodução e maternidade, seja pela acumulação primitiva do trabalho doméstico, é preciso entender como fenômenos carregados de implicações socioculturais e econômicas se relacionam com os significados atribuídos aos gêneros, sob a raiz dos discursos que deslocam para a mulher o papel de submissa, de cuidadora do lar e do papel materno.

O processo de naturalização do trabalho doméstico e reprodutivo da mulher tem seu início na transição do sistema feudal para o sistema capitalista, com múlti-

plas motivações concomitantes, segundo Silvia Federici em *Calibã e a Bruxa*. Sua origem se liga à crise demográfica ocasionada pela grande peste negra e à necessidade de se formar um corpo social disciplinado para essa nova ordem econômica que se estabelecia, na qual as relações monetizadas transformaram totalmente o modo de vida da população. Era necessário, portanto, que houvesse uma população disponível para fins de exploração, e é então que se dá início à concepção do corpo da mulher como fábrica de produção de mão de obra a serviço da acumulação:

Nos séculos XVI e XVII, a privatização da terra, e a mercantilização das relações sociais (a resposta dos senhores e dos comerciantes à crise econômica) também causaram ali uma pobreza e uma mortalidade generalizadas, além de uma intensa resistência que ameaçou afundar a nascente economia capitalista. Sustento que esse é o contexto histórico em que se deve situar a história das mulheres e da reprodução na transição do feudalismo para o capitalismo, porque as mudanças que a chegada do capitalismo introduziu na posição social das mulheres especialmente entre as proletárias, seja na Europa, seja na América foram impostas basicamente com a finalidade de buscar novas formas de arregimentar e dividir a força de trabalho (FEDERICI, 2016, p. 126).

Federici observa, ainda, que foi a crise populacional dos séculos XVI e XVII, e não a fome na Europa durante o século XVIII, como definiu Michel Foucault em *História da Sexualidade - volume I - A Vontade de Saber*, que teria transformado a reprodução e o crescimento populacional em assuntos do Estado e objetos principais do discurso intelectual.

O Estado e as Igrejas cristãs eram instituições irmãs que operaram em conluio no controle do poder nesses séculos. Para atingir seu objetivo de restituição demográfica e transformar a força de trabalho em algo controlável, começaram a obstruir com brutalidade comportamentos que atrapalharam o crescimento populacional. Segundo Federici, foi a partir de medidas que visavam a contracepção

que se instaurou um controle efetivamente biopolítico sobre os corpos femininos e a reprodutividade.

Formava-se, assim, uma ideologia que enfatizava a centralidade do trabalho na vida. O declínio dos índices populacionais levou a introdução, nos códigos legais europeus, de sanções mais severas destinadas a castigar mulheres consideradas culpadas de crimes reprodutivos. O desdobramento concomitante de uma crise populacional, de uma teoria expansionista da população e da introdução de políticas que promoviam o crescimento populacional é documentado pela autora. Em meados do século XVI, a ideia de que a quantidade de cidadãos determinava a riqueza de uma nação havia se tornado algo similar a um axioma social.

Federici assevera que a preocupação com o crescimento da população pode ser detectada também no programa da reforma protestante, pela rejeição, por exemplo, da tradicional exaltação cristã da castidade: os reformadores valorizavam o casamento, a sexualidade e até mesmo as mulheres por sua capacidade reprodutiva.

‘As mulheres são necessárias para produzir o crescimento da raça humana’, reconheceu Lutero, refletindo que ‘quaisquer que sejam suas debilidades, as mulheres possuem uma virtude que anula todas elas: possuem um útero e podem dar à luz (FEDERICI, 2016 p. 171).

O apoio ao crescimento populacional chegou ao seu auge com o surgimento do mercantilismo, que fez da existência de uma grande população a chave da prosperidade e do poder de uma nação. De acordo com Max Weber,

A reforma do corpo está no coração da ética burguesa porque o capitalismo faz da aquisição ‘o objetivo final da vida’ em vez de tratá-la como meio para

satisfazer nossas necessidades? Para tanto é necessário que percamos o direito a qualquer forma espontânea de desfrutar a vida. (WEBER, 1958)

1.1. A reprodução como centro da biopolítica e a fundamentação da Caça às Bruxas

O ataque ao corpo como fonte de todos os males sustentou-se ocultamente pelo medo que o proletariado impingia na classe dominante, ainda mais num período temporal no qual o baixo nível de desenvolvimento tecnológico fez do corpo dos humanos e outros animais o recurso produtivo mais importante.

Um dispositivo discursivo foi difundido por meio de interpretações litúrgicas durante as missas da Igreja Católica, depois se propagando para os meios sociais a fim de criar uma rede de pensamento comum que regulava condutas comportamentais humanas, instigando as pessoas a acreditarem que crises como a peste negra eram uma conspiração sobrenatural e que precisavam punir os responsáveis. As mulheres e a fogueira seriam, mais tarde, o local desse “acerto de contas” entre sociedade e aquelas transformadas no personagem a quem correspondia a culpa pelos males que acometiam o mundo nesse tempo.

O trabalhador camponês no sistema feudal se encontrava em um certo tipo de prisão, servidão a que ele necessitou se condicionar por uma série de fatores políticos externos, inclusive a busca pela sua própria proteção e de sua família em um contexto de incerteza sobre paz e guerra. Ainda que submetidos aos impostos tributários abusivos, em um cenário de precariedade absoluta, a expectativa de vida e a ideia de felicidade em uma próxima vida era muito mais creditada do que algum dia ser feliz nesse plano terrestre, o que podemos encontrar na ideia de utopia contrária a uma vida de trabalho.

Aproveitando-se desse *modus operandi* e do vínculo da vida laboral com a vida espiritual, o clero e os guerreiros se autodenominavam como os únicos capazes

de combater as “forças do mal”, que se caricaturavam na forma de seres fantásticos, bruxas, demônios, superstições, espelhos mágicos, etc. Havia, portanto, um poder expressivo da Igreja sobre aquela sociedade.

Alguns dos primeiros hereges a contestarem corajosamente os dogmas da Igreja foram os Cátaros, no sul da França. Federici comenta sobre a formação dos movimentos heréticos e suas motivações fundamentadas em oposição às concepções da Instituição Católica, enquanto procura estabelecer o contexto social tenso que mais tarde levaria à Grande Caça às Bruxas:

As principais seitas hereges tinham um programa social que reinterpretava a tradição religiosa e, ao mesmo tempo, eram bem-organizadas do ponto de vista de sua disseminação e difusão de suas ideias e até mesmo de sua auto-defesa. Não foi por acaso que, apesar da perseguição extrema que sofreram, persistiram durante muito tempo e tiveram um papel fundamental na luta antifeudal. (FEDERICI, 2016, p. 68)

Pouco se sabe, entretanto, sobre o conteúdo das doutrinas hereges devido à grande perseguição que sofreram pela Igreja, que tratou de apagar qualquer rastro dos seus fundamentos teóricos por se oporem diretamente aos da instituição oficial vigente, a Igreja Católica: “Os hereges eram queimados aos milhares na fogueira e, para erradicar sua presença, o papa criou uma das instituições mais perversas jamais conhecidas na história da repressão estatal, a Santa Inquisição” (VAUCHEZ *apud* FEDERICI, 2016, p. 69).

Houve, inclusive, cruzadas convocadas apenas para combater os grupos heréticos.

André Vauchez atribui o ‘sucesso’ da Inquisição a seus procedimentos. A prisão de suspeitos era planejada em absoluto segredo. A princípio, a perseguição consistia em incursões contra as reuniões dos hereges, organizadas em

colaboração com as autoridades públicas. Mais adiante, quando os valdenses e cátaros já haviam sido forçados á clandestinidade, os suspeitos eram chamados a comparecer ante um tribunal sem que lhes fossem ditas as razões pelas quais haviam sido convocados. O mesmo sigilo caracterizava o processo de investigação. Não eram informadas aos investigados quais eram as acusações contra eles, e era permitido manter-se o anonimato daqueles que denunciavam. Os suspeitos eram liberados se dessem informações sobre seus cúmplices e prometessem manter suas confissões em silêncio. Desta forma, quando os hereges eram presos, nunca podiam saber se alguém da sua congregação havia declarado em seu prejuízo. (VAUCHEZ *apud* FEDERICI, 2016, p. 69)

O caráter político é o grande núcleo dessa usurpação desenfreada do poder. O clero é, na Idade Medieval, jurista do direito canônico, inquire e condena.

Na Idade Média, era vigente uma trifuncionalidade dos poderes, entre a autoridade clérica, os *labores* (trabalhadores) e os *bellatores* (guerreiros). É importante entender que, na verdade, o que se entendia por poder era muito mais fiel a um conceito de autoridade do que poder em si (LE GOFF, 1980). Quando falamos do papel da Instituição Católica que, a partir de seus concílios que promulgavam leis que eram de ordem muito mais espiritual do que secular, fica enfatizado que a Igreja transferia a responsabilidade de sanção terrena para o Estado. Foi a partir desse pensamento que a palavra da Igreja foi legitimada e as cruzadas foram convocadas para caçar heréticos que contestavam essa ordem.

1.2. A doutrina dos Dois Gládios

A doutrina dos Dois Gládios defendida pelo Papa Gelásio I asseverava que o Gládio Espiritual governa as almas e o Gládio Temporal governa os corpos. O primeiro trata do espírito, e é superior ao segundo, que trata do corpo. Assim, o “Poder Espiritual” da Igreja nucleada no papado é superior ao “Poder Terreno” dos leigos, dos príncipes, dos reis, dos imperadores (CATÃO, 2012).

Aliados, Instituição Católica e Império visavam a consolidação e expansão de seus poderes, não medindo esforços para conter seus opositores. Lançaram, assim, uma guerra contra os hereges, convergindo posteriormente seus esforços contra a imagem do feminino, o que abriria as portas para a grande Caça às Bruxas.

A heresia era o equivalente a ‘teologia da libertação’ para o proletariado medieval. Selou um marco às demandas populares de renovação espiritual e justiça social, desafiando em seu apelo a uma verdade superior, tanto a Igreja quanto a autoridade secular. A heresia denunciou as hierarquias sociais, a propriedade privada e a acumulação de riquezas, e difundiu entre o povo uma concepção nova e revolucionária da sociedade que, pela primeira vez na Idade Média, redefinia todos os aspectos da vida cotidiana (o trabalho, a propriedade, a reprodução sexual e a situação das mulheres), colocando a emancipação em termos verdadeiramente universais. (FEDERICI, 2017, p. 70)

A concepção da vida sexual pela seita dos Cátaros, uma das principais referências de identidade herética, derivava da influência de ritos orientais, que, diferentemente da doutrina eclesiástica, repudiavam a procriação por considerar que é o ato pelo qual a alma fica presa ao mundo material: “O antinatalismo dos Cátaros não estava associado a uma concepção degradante da mulher e de sua sexualidade, como é frequente no caso das filosofias que desprezam a vida e o corpo. As mulheres ocupavam um lugar importante nas seitas” (FEDERICI, 2017, p. 78).

Para os camponeses, o período medieval não fornecia um espaço seguro, confortável e agradável para a procriação por conta da escassez de terras e do regime feudal que, sustentado por uma política abusiva de impostos sobre o uso das terras dos senhores feudais, criava um regime de sociedade estamental que inviabilizava o aclave de classe social, estando condenados à pobreza, às doenças venéreas, às guerras e aos saques, o que tornava indesejável ter muitos filhos.

Havia, então, um esforço comum para controlar a quantidade de nascimento dentro dessa casta social. A postergação do casamento era uma medida para tardar a abstinência sexual, talvez por isso, no ápice da crise do crescimento populacional, a heresia passou a ser associada aos crimes reprodutivos, especialmente à sodomia, ao infanticídio e ao aborto. As Instituições Cristãs, ao difundirem o pensamento de que as mulheres tinham um “poder” sobre os homens ao despertarem neles o desejo sexual, tentaram persistentemente exorcizar este, passando a relacionar o sagrado com a prática de evitar mulheres e o sexo.

Assim, percebemos definitivamente a transformação da representação da figura herética exclusivamente na imagem do feminino, acirrando a perseguição inquisitorial. A partir desse momento, as medidas de controle biopolítico se intensificam. A Grande Caça às Bruxas tem sua sustentação na demonização do feminino, propagando-se discursivamente que as “bruxas” tinham *pacto* com o demônio e matavam crianças em sua oferta, sendo o aborto e o infanticídio, práticas associadas a essa narrativa do mal.

Expulsar as mulheres de qualquer momento da liturgia e do ministério dos sacramentos; tentar roubar os poderes mágicos das mulheres de dar vida ao adotar trajes femininos; e fazer da sexualidade um objeto de vergonha, esses foram os meios pelos quais a casta patriarcal tentou quebrar o poder das mulheres e de sua atração erótica. (FEDERICI, 2016, p. 80)

1.3. A relação entre mulheres, bruxaria e o trabalho reprodutivo

Importa destacar que a bruxaria é um conceito multifacetado, sua conceituação é variável dependendo de sua localização, época temporal, etnia, costumes e tradições cultuados por influências ancestrais naturais ou sobrenaturais, mas podemos compreendê-las de modo mais abrangente na Idade Média, como práticas de mulheres curandeiras que conheciam ervas medicinais e produziam remédios

caseiros. Mulheres que rejeitavam o casamento; mulheres extremamente bonitas e sensuais que despertavam a cobiça em teor de luxúria nos homens; mulheres que praticavam qualquer tipo de contracepção reprodutiva; mulheres laicas que viviam juntas e mantinham seu trabalho fora do controle masculino. Enfim, todas essas qualidades eram possíveis motivações para condenar uma mulher à fogueira.

Todo esse fundo “sobrenatural” se tornou objeto de perseguição e aniquilação pelas autoridades católicas, que convocavam a população, a partir de promulgações ordinárias dos seus concílios, a condenar e destruir doutrinas e comportamentos heréticos.

Os *laboratores* denunciavam as seitas heréticas, os *bellatores*, cavaleiros guerreiros, prendiam, torturavam, matavam, e essa dinâmica toda visava um objetivo comum: demonstrar empiricamente qual era o destino único de quem se contrariava à ordem imperial-clérical, configurando uma biopolítica sobre os corpos das mulheres. Ao negarem a maternidade se valendo de qualquer forma de contracepção, as mulheres da época tinham sua individualidade assaltada. Os homens que não praticassem sexo reprodutivo também não estariam cumprindo com seu papel normal, sem considerar suas motivações provenientes de uma situação de vida pobre em recursos, à mercê de doenças e da guerra, pois a necessidade maior estava para o sistema. O capitalismo vinha se difundido pelas relações de burguesia, e para que esse se perpetuasse, eram necessárias mais vidas a favor dessa instauração de sistema novo.

Nos primeiros séculos da Idade Média, as mulheres ainda gozavam de maior controle sobre seus corpos, tinham modos de vida coletivos para garantir seu sustento. À medida em que o fenômeno da mercantilização se expande nos séculos XII e XIV, a burguesia como berço do capitalismo cria sistemas de controles microfísicos sobre a vida das pessoas em geral, especialmente das mulheres, e esse controle só descentralizaria na modernidade. A operação de modo brando firmando o

aumento da população como um “efeito natural” na Idade Média gerou tragédias apoteóticas em forma de holocausto, como o espetáculo de horrores protagonizado pela fogueira das bruxas, que, segundo Federici, seria a primeira biopolítica dos corpos. No entanto, é na Idade Moderna que esse conceito seria potencializado.

Marx nunca reconheceu que a procriação poderia se tornar um terreno de exploração e, pela mesma razão um terreno de resistência. Ele nunca imaginou que as mulheres pudessem se recusar a reproduzir ou que esta recusa pudesse se transformar em parte da luta de classes. (FEDERICI, 2016, p. 179)

Seria na modernidade que a mulher sofreria uma desvalorização do seu trabalho na ascensão das grandes fábricas, durante a Revolução Industrial. Enquanto os homens ocupavam os cargos de produção, as mulheres foram excluídas desse processo ou, quando não excluídas, ganhavam menos e trabalhavam mais. A procriação recebe o status de “função natural” da mulher nesse cenário, pois, impedidas de trabalharem, ficavam em casa, realizando tarefas domésticas, artesanatos e cuidando dos filhos. O cuidado dos filhos era sua principal atividade e, não por acaso, esse status se consolida como “vocação da mulher”, mas isso estaria longe de ser um efeito natural, era um evento muito bem arquitetado por uma ordem patriarcal dentro de uma lógica capitalista.

Como nos conta Merry Wiesner, entre outros, ganhava espaço (no direito, nos registros de impostos, nas ordenações das guildas) a suposição de que as mulheres não deviam trabalhar fora de casa e de que tinham apenas que participar na ‘produção’ para ajudar seus maridos. Dizia-se até mesmo que qualquer trabalho feito por mulheres em sua casa era ‘não trabalho’ e não possuía valor, mesmo quando voltado para o mercado. (FEDERICI, 2016, p. 182)

Em *Notas sobre o gênero em O Capital de Marx*, Federici evidencia a omissão do papel do trabalho reprodutivo como um pilar do modo de produção capitalista,

e ainda afirma que há uma dicotomia ente produtivo e reprodutivo determinada historicamente pelo modo de produção capitalista.

Minha principal ideia é que Marx deixou a questão de gênero não teorizada porque, em parte, a “emancipação das mulheres” tinha uma importância periférica em seu trabalho político, de fato ele naturalizava o trabalho doméstico e, tal como o movimento socialista europeu em seu conjunto, idealizava o trabalho industrial como forma normativa de produção social e como potencial nivelador das desigualdades sociais. Assim, Marx considerava que, com o decorrer do tempo, as distinções em torno de gênero e idade se dissipariam. (FEDERICI, 2017, p. 86)

Enquanto Marx atribui a acumulação de capital a partir da *mais valia*, Federici entende que a acumulação só é possível porque as mulheres realizam o trabalho de manutenção da vida de forma gratuita. Originalmente, na transição do feudalismo para o capitalismo, há uma campanha de degradação das mulheres com culminância na Inquisição.

A partir do cercamento das terras comuns e da extinção do modo de vida coletivo e rural, enclausuradas no ambiente doméstico, foi indeferido às mulheres quaisquer acessos aos recursos. O avanço desse processo de degradação é acompanhado de justificativas teóricas e culturais - de que as mulheres eram ardilosas, históricas e descompensadas – e tem ápice na exclusão das mulheres do pacto político e civil, bem como na conseqüente feminização da pobreza. O capitalismo é essencialmente patriarcal e a misoginia contribuiu para a submissão das mulheres na implantação desse sistema político-econômico. É preciso alienar o corpo da mulher para que ela se torne propriedade, é preciso adequar esse corpo para que ela não se manifeste enquanto sujeito. Daí deriva a impossibilidade jurídica de reconhecimento da mulher como sujeito (pleno) de direitos.

Em *Salários contra o trabalho doméstico*, Federici redesenha essa alienação de pensamento que coloca como natural a atividade doméstica dentro do lar e concomitantemente o papel materno, a autora interpreta o viés romantizado dessa atividade como sendo algo sustentado pelo sentimento de amor, e como esse apelo emocional manipula e controla a vida das mulheres no âmbito familiar ainda na contemporaneidade.

[...] O trabalho doméstico não foi apenas imposto às mulheres, mas foi transformado em um atributo natural de nossa mente e personalidade femininas, uma necessidade interna, uma aspiração, que supostamente vem do fundo de nosso caráter feminino. O trabalho doméstico foi transformado em um atributo natural, ao invés de ser reconhecido como trabalho, porque estava destinado a não ser assalariado. O capital teve que nos convencer de que essa é uma atividade natural, inevitável e até mesmo realizadora, para nos fazer aceitar trabalhar sem salários. Por sua vez a condição não assalariada do trabalho doméstico tem sido a arma mais poderosa no reforço da pressuposição comum de que o trabalho doméstico não é trabalho, evitando, dessa maneira, que as mulheres lutassem contra ele, a não ser na disputa privatizada da cozinha e do quarto, que toda a sociedade concorda em ridicularizar com isso, diminuindo ainda mais a protagonista de uma luta. (FEDERICI, 2016, p.2)

É inegável a relação hierárquica entre gênero masculino e feminino e como isso se tornou evidente e potencializado na divisão sexual do trabalho dentro do capitalismo, onde o gênero *mulher* é um subproduto do gênero *homem* e serve para garantir ao sexo masculino (como classe ou casta superior) o acesso ao corpo feminino e a exploração do trabalho doméstico e reprodutivo executado pela fêmea. Essa contingência ainda ecoa em tempos atuais.

Em *O Ponto zero da Revolução*, Federici analisa a reprodução no pós-guerra, na globalização, na Nova Divisão Internacional do Trabalho (NDIT), os paradig-

mas de um processo histórico contínuo de expropriação pelo capital paralelo às resistências e revoluções, demonstrando como a pauta feminista da mulher enquanto sujeito de direitos é um processo de luta na Nova Ordem Mundial, pois, em um novo capítulo da história, as mulheres são coprotagonistas de uma racionalidade masculina e patriarcal.

2. BIOPOLÍTICA E BIOPODER: COMO A POLÍTICA DOS CORPOS AFETA A VIDA SEXUAL E REPRODUTIVA DE MULHERES

Em *A História da Sexualidade volume I - A Vontade de Saber e Vigiar e Punir*, Michel Foucault entende que, a partir do século XVIII, a vida começa a se converter em objeto de política, e hoje, no Brasil, esses mecanismos de controle dos corpos se manifestam não só através do Estado, mas também a partir de outras instituições como a escola e principalmente a Igreja.

Para compreender como opera a biopolítica e como se configura como biopoder, é necessário primeiramente entender como Foucault lê as relações de poder. O poder é objeto de estudo específico de Foucault, de onde ele parte para analisar suas expressões polimorfas nos ambientes diversos de socialização. Foucault apresenta a ideia de que o poder não age exclusivamente por repressão, mas por influências de relações entre sujeitos. O poder, assim, é sobretudo multidirecional, articulado para além das questões de Estado e seus aparelhos, porém, a análise do presente trabalho contempla a dimensão com ênfase no trabalho, sem desconsiderar seus outros canais.

Para o autor, é na modernidade que nasce uma nova incitação política, econômica e técnica ao falar de sexo sob forma de análise, contabilidade, classificação e especificação através de pesquisas quantitativas e causais, ao passo que o biopoder

se exerce sobre a vida, seja por meio do disciplinamento dos corpos ou para operação de controle das populações.

Por ter a capacidade reprodutiva, o corpo da mulher será o principal alvo desse processo de condicionamento biológico para o alcance do interesse político de quem gerencia esse controle. Opera-se por meio de discurso, ou da sua omissão, o potencial do saber que privilegia alguns grupos e a condição da ignorância que afeta outros dentro de uma ordem de desigualdade social.

Se a ordem é procriar, então se proíbe, recrimina, repreende, patologiza a sexualidade não proativa, seja em sua configuração homossexual ou por método contraceptivo. Tanto a homossexualidade já foi enquadrada como conduta criminal, quanto o aborto ainda o é no Brasil. Essa tipificação como conduta desviante da norma é a biopolítica e o biopoder atuando em sua forma mais pura e de modo abusivo.

O casal legítimo e procriador dita a lei. Impõe-se como modelo, faz reinar a norma, detém a verdade, guarda o direito de falar, reservando o princípio do segredo. No espaço social, como no coração de cada moradia, um único lugar de sexualidade reconhecida, mas utilitário e fecundo: o quarto dos pais. E se o estéril insiste e se mostra demasiadamente, vira anormal (FOUCAULT, 2017, p. 8)

A emergência do biopoder aparece com a ascensão do liberalismo, tanto para transformar o corpo laboral em corpo máquina, quanto para controlar o índice populacional. Nesse âmbito, o corpo da mulher opera como fábrica de trabalhadores através do trabalho reprodutivo forçado. A conduta sexual da população é tomada, ao mesmo tempo, como objeto de análise e intervenção. A partir de mecanismos que tentarão regular a procriação, ora a ordem é natalista, ora é de contenção, segundo as necessidades locais e temporais vigentes.

Ocorre que o poder desmedido causa o caos, gera uma desorganização da sociedade civil que é biologicamente manipulada para fins políticos, através de dispositivos discursivos, legislações sobre liberdades individuais e da produção da subjetividade conforme uma ordem institucional, para gozo das intenções onde esse poder é exercido e que se opera por vias polimorfas.

O controle das populações ao qual Foucault se refere não tutela apenas o índice quantitativo, mas também o teor qualitativo da vida das pessoas. Por exemplo, com relação à educação, as populações irão acessar o formato pedagógico hegemônico. Se a intenção é qualificação de mão de obra, o ensino médio integrado profissionalizante será o modelo ideal para alcançar esse objetivo. Pesquisa, extensão, erudição e emancipação intelectual serão possibilidades de conhecimento produzidas para outro público específico, que conseqüentemente gozará de outros privilégios nessa esfera e, assim, a sociedade vai se classificando a partir de classes distintas, e desigualdades sociais tornam-se característica eminente dessa verdadeira distopia.

A mecânica do poder age repressivamente, mas com discrição, através de censura, negação e interdição. O poder age diretamente sobre os corpos, toma-os como instrumento de sua ação de modos plurais. As disciplinas configuram uma dessas técnicas polimorfas de controle e objetivam principalmente tornar os corpos dóceis nas relações cotidianas de socialização dentro das instituições, mas também excedem esses espaços agindo diretamente sobre a espontaneidade da subjetividade. A sexualidade será o objeto principal de análise pois é a partir dela que ocorre a fecundação da vida. Será abordada, assim, a impossibilidade legal e segura do direito reprodutivo ao aborto para as mulheres no Brasil.

Foucault cunha um conceito chamado *vigilância hierárquica*, cuja compreensão é de extrema importância, pois serve como mecanismo de biopolítica nos discursos socializados.

[...] O olhar vai exigir muita pouca despesa. Sem necessitar de armas, violências físicas, coações materiais. Apenas um olhar. Um olhar que vigia e que cada um, sentindo-o pesar sobre si, acabará por interiorizar, a ponto de observar a si mesmo; sendo assim, cada um exercerá esta vigilância sobre e contra si mesmo. (FOUCAULT, 1982, p. 218)

É a moralidade o termômetro que afere o esplendor ou decadência das civilizações e ela é oriunda da vigilância hierárquica. Esse olhar sobre os outros e sobre si próprio deve se encaixar no que foi normalizado discursivamente; igualmente, por meio da linguagem, delimita locais de diálogo e suas pautas, assim como o lugar do silêncio, da censura e do tabu.

Segundo Foucault podemos vislumbrar essa proposição no controle das enunciações:

Seria o início de uma época de repressão própria das sociedades chamadas burguesas, e da qual talvez ainda não estivéssemos completamente liberados. Denominar o sexo seria, a partir desse momento, mais difícil e custoso. Como se para dominá-lo no plano real, tivesse sido necessário, primeiro, reduzi-lo ao nível da linguagem, controlar sua livre circulação no discurso, bani-lo das coisas ditas e extinguir as palavras que o tornam presente de maneira demasiado sensível. (FOUCAULT, 2017, p. 19)

A vigilância hierárquica apoia-se no exame, que opera com o fim de objetivar os indivíduos para melhor controlá-los, formar corpos inteligíveis e úteis, por meio de observações que colocam o indivíduo como objeto de conhecimento, para, a partir dos perfis delineados, criar formas de controle específicas para cada categoria de indivíduo. Seria uma verdadeira anatomia política dos corpos, que, por fim, repousa na sanção normalizadora, um tipo de punição que tenta minimizar os desvios do que é socialmente normatizado e reconduzir os indivíduos a essa ordem.

Na oficina, na escola, no exército funciona como repressora toda uma micropenalidade do tempo (atrasos, ausências, interrupções das tarefas), da atividade (desatenção, negligência, falta de zelo) da maneira de ser (grosseira, desobediência), dos discursos (tagarelice, insolência), do corpo (atitudes ‘incorretas’, gestos não conformes, sujeiras), da sexualidade (imodéstia, indecência). (FOUCAULT, 1977, p. 159)

O efeito dessas normas ecoa diretamente na questão dos direitos reprodutivos e do direito ao aborto.

Foucault assevera que a história da sexualidade em nossa sociedade é a “história de uma sexualidade moderna, que já se forma em grande parte com a pastoral cristã” (FOUCAULT, 2017, p. 25). Para compor uma naturalidade biológica por meio do disciplinamento dos corpos, houve uma associação entre instituições, Estado e Instituições Cristãs, as quais deram tônica a uma moral de bons costumes fundamentada pela interpretação das sagradas escrituras.

O aborto, nesse sentido, é compreendido como uma postura imoral da mulher que interrompe a gestação, pois só Deus teria esse poder sobre a vida, segundo as doutrinas cristãs. Portanto, a mulher que rompe com essa ordem celestial comete pecado, desordena o cosmo e é demonizada religiosamente e indiciada juridicamente. A moral cristã vai ao encontro da moral do direito secular positivado.

Observamos, dessa forma, como os conceitos assimilados e descritos por Foucault nos auxiliam a compreender como instituições, discursos, linguagens, censuras, enfim, agem sobre a deliberação da liberdade individual dos sujeitos. Sobre esses pilares será observada a questão da criminalização do aborto no Brasil, o que sustenta jurídica e moralmente a validade dessa norma, quais seus problemas constitucionais e quem é mais afetada por ela.

3. A CRIMINALIZAÇÃO DO ABORTO NO BRASIL: CONFLITOS JURÍDICOS E A QUESTÃO SOCIAL NO ÂMBITO DOS DIREITOS REPRODUTIVOS

Aspectos constitucionais conflitam com os códigos penais que criminalizam o aborto (art. 124 e art. 126 do CP).

Nessa esteira, a ADPF 442 foi ajuizada visando revogar o caráter criminal do ato do abortamento pela mulher, porque entende que a interrupção da gestação é uma decisão de foro íntimo da gestante, que deve ser deliberada conforme sua autonomia enquanto sujeito de direitos (Brasil, 2017). Proibir o aborto significa, assim, limitar a dignidade da pessoa humana, pois o mínimo de direito a se resguardar é a liberdade em decidir ter ou não o fruto dessa gravidez.

O artigo 5º da Constituição Federal, por sua vez, preconiza que “Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do *direito à vida*, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade” (BRASIL, 1988).

A Constituinte falhou em esclarecer de forma clarividente se o *direito à vida* é garantido a partir de sua concepção, ou após o nascimento, o que dá margem jurídica para discussão doutrinal. Há uma linha hermenêutica, uma das mais convenionadas na magistratura, que entende que a vida humana se inicia em sua forma embrionária e se conserva. Segundo os ensinamentos de Ricardo Cunha Chimenti:

O Constituinte de 1988, não esclareceu se garante o direito à vida desde a concepção ou somente após o nascimento com vida. Não tendo optado por nenhuma das duas hipóteses, significa que a questão pode ser tratada pela legislação infraconstitucional. Foi o que ocorreu quando o art. 4º do CC/1916 (art. 2º do novo CC) assegurou, desde a concepção, os direitos

do nascituro. Reconheceu-se, portanto, a existência da vida intrauterina. (CHIMENTI, 2008)

O conflito entre princípios no âmbito jurídico é tão amplo e complexo, que o autor, ao delimitar o direito à liberdade, coloca novamente a questão do aborto em um campo paradoxal. Se a mulher protagoniza o papel de sujeito de direitos, nessa linha interpretativa, goza constitucionalmente da liberdade sobre questões inerentes ao seu corpo: “é o direito à escolha, à opção, ao livre-arbítrio, ao poder de coordenação consciente dos meios necessários à realização pessoal” (CHIMENTI, 2008)

O livre-arbítrio representa o poder que cada indivíduo possui de decidir por si só e dar sequência às suas ações, somado ao direito à dignidade humana que o compreende. O direito ao aborto, portanto, deve ser analisado com olhar mais abrangente, uma vez que vivemos em uma sociedade desigual socioeconomicamente, e o modo como o aborto se delineia dentro da vida reprodutiva é diferente conforme a camada social em que cada mulher que se depara com tal questão se encontra.

A biopolítica atinge com mais intensidade as classes menos favorecidas. O acesso aos métodos contraceptivos varia dependendo da condição econômica de um núcleo familiar, tanto em sua materialização aquisitiva, quanto em relação ao acesso informativo. No Brasil, mesmo nos tempos atuais, existem mulheres que possuem pouco conhecimento acerca da pílula contraceptiva, que não têm condições de comprá-la e que, mesmo que o SUS a ofereça, não raro, o medicamento se esgota nos postos de abastecimento, além de muitas vezes terem de enfrentar o machismo de companheiros/cônjuges que não aceitam usar preservativo, ficando, assim à mercê de uma gestação indesejada.

Mulheres abortam em todas as classes, mas são as mais vulneráveis que morrem, porque não têm o direito de saúde reprodutiva assegurado, e são essas que

eventualmente acabam sendo punidas pelo Estado, em prol de um discurso protetivo a “moral e bons costumes”.

A proibição do abortamento viola a liberdade individual de mulheres e está associada à anulação da mulher enquanto sujeito de direitos, na tentativa de silenciar sua capacidade racional, intelectual e social para dominar os corpos femininos - e sobretudo a reprodução.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A falta de acesso ao serviço de aborto legal, o estigma em torno do tema, a dificuldade de se conseguir informações com fontes seguras, a ilegalidade no uso de medicamentos abortivos e a demora na busca por atendimento de saúde são razões que levam milhares de mulheres à morte todos os anos no Brasil.

Débora Diniz, especialista em bioética e ativista pela causa da descriminalização do aborto no Brasil, é autora de pesquisa publicada em 2016 na revista *Ciência e Saúde Coletiva* do Rio de Janeiro, a qual embasa este artigo (DINIZ *et al.*, 2017). Segundo a antropóloga,

O aborto pode estar associado a um evento reprodutivo individual, mas a prática de aborto está enraizada na vida reprodutiva das mulheres e responde à forma como a sociedade brasileira se organiza para a reprodução biológica e social. Isso permite dizer que o aborto é comum no Brasil. Os números de mulheres que declaram ter realizado aborto na vida são eloquentes: em termos aproximados, aos 40 anos, quase uma em cada cinco das mulheres brasileiras fez um aborto; no ano de 2015 ocorreram cerca de meio milhão de abortos. Considerando que grande parte dos abortos é ilegal e, portanto, feito fora das condições plenas de atenção à saúde, essas magnitudes colocam, indiscutivelmente, o aborto com um dos maiores problemas de saúde pública do Brasil. O Estado, porém, é negligente a respeito, sequer enuncia

a questão em seus desenhos de política e não toma medidas claras para o enfrentamento do problema. A frequência de abortos é alta e, a julgar pelos dados de diferentes grupos etários de mulheres, permanece assim há muitos anos. Entre a PNA 2010 e a PNA 2016, por exemplo, a proporção de mulheres que realizaram ao menos um aborto não se alterou de forma relevante. Ou seja, o problema de saúde pública chama a atenção não só por sua magnitude, mas também por sua persistência. As políticas brasileiras, inclusive as de saúde, tratam o aborto sob uma perspectiva religiosa e moral e respondem à questão com a criminalização e a repressão policial. A julgar pela persistência da alta magnitude, e pelo fato do aborto ser comum em mulheres de todos os grupos sociais, a resposta fundamentada na criminalização e repressão tem se mostrado não apenas inefetiva, mas nociva. Não reduz nem cuida: por um lado, não é capaz de diminuir o número de abortos e, por outro, impede que mulheres busquem o acompanhamento e a informação de saúde necessários para que seja realizado de forma segura ou para planejar sua vida reprodutiva a fim de evitar um segundo evento desse tipo. (DINIZ & MEDEIROS, 2010)

À luz dos resultados de tal pesquisa, compreende-se que o aborto é um fenômeno comum na vida reprodutiva da mulher, seja na sua forma espontânea ou quando é provocado externamente. As mulheres que realizam o aborto, que, em sua maioria, o fazem pelas suas condições socioambientais e socioeconômicas, aderem a métodos clandestinos e inseguros, e estão em situação de risco.

Há um perfil social e racial que impera no índice numérico de vítimas: são as mulheres de baixa renda, de pouca instrução intelectual, negras, pardas ou indígenas, enfim, mulheres marginalizadas (DINIZ *et al.*, 2017). Não raro, são mulheres que em parte já possuem filhos e sabem da responsabilidade do peso materno e do preço que custa criar, e educar. Ser mãe é muito mais do que apenas gerar. Não é a “defesa da vida” que criminaliza o aborto, mas, sim, o uso alegórico da fecundação como “início da vida”. Não há dilema na questão do aborto, pois sua descriminali-

zação se impõe como necessidade de saúde pública e remediação à perseguição do Estado patriarcal aos corpos femininos.

REFERÊNCIAS

BRASIL. *Código Penal*. Arguição de descumprimento de preceito fundamental nº 442. Disponível em: https://apublica.org/wp-content/uploads/2018/08/adpf_442_federal_-_codigo_penal_-_aborto__legislador_positivo__direito_comparado__ausencia_direito_fundamental_ao_aborto_vf__1_.pdf (acesso: novembro/2019).

_____. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Brasília, DF: Presidência da República, 2016. Disponível em: https://www.senado.leg.br/atividade/const/con1988/con1988_15.12.2016/art_5_.asp (acesso: novembro/2019)

_____. Congresso. Senado. Sugestão nº 15 de 4 de dezembro de 2014. Regular a interrupção voluntária da gravidez, dentro das doze primeiras semanas de gestação, pelo sistema único de saúde. *Memorando nº 60*. 2014.

_____. Supremo Tribunal Federal. Audiência Pública. *ADPF 442*. Interrupção Voluntária da Gravidez. 2017. Disponível em: <http://www.etec.ufsc.br/file.php/1/cr/pretextos/8.html> (acesso: novembro/2019).

CATÁO, Leandro Pena. “Os dois gládios do rei: O sagrado e o temporal nas monarquias ocidentais entre a Idade Média e a Moderna”. *Revista Tempo de Conquista*, v.1, 2007. Disponível em: <http://revistatempodeconquista.com.br/documents/RTC1/LEANDROCATAO.pdf>. Acesso em: novembro/2019.

CHIMENTI, Ricardo Cunha. et al. *Curso de Direito Constitucional*. 5ª Ed. São Paulo: Saraiva, 2008.

DINIZ, Débora; MEDEIROS, Marcelo. “Aborto no Brasil: uma pesquisa domiciliar com técnica de urna”. *Ciência e Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 15, suppl.1, p. 959-966, 2010.

DINIZ, Débora; MEDEIROS, Marcelo; MADEIRO, Alberto. Pesquisa Nacional de Aborto 2016. *Ciência & Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 22, nº 2, 2017.

FEDERICI, Silvia. *Calibã e a Bruxa*. São Paulo: Editora Elefante, 2017.

_____. *O Ponto Zero da Revolução*. São Paulo: Editora Elefante, 2019.

_____. “Notas sobre o gênero em O Capital de Marx”. *Cadernos Cemarx*, n. 10, p. 83111, 2017. 2017.

_____. “Salários Contra o Trabalho Doméstico. Tradução para o português brasileiro”. *Revolution at Point Zero: Housework, Reproduction, and Feminist Struggle*. PM Press, 2012. Disponível em: <<https://autonomistablog.wordpress.com/2016/08/15/salarios-contra-o-trabalhodomestico-silvia-federici/>>. Acesso em: novembro, 2019.

_____. “Sobre o Feminismo e os Comuns”. *Outras Palavras*, 2018. Disponível em: <<https://outraspalavras.net/feminismos/federici-sobre-o-feminismo-e-os-comuns/>>. Acesso: novembro/2019.

FOUCAULT, Michel. *A História da Sexualidade vol. I. A Vontade de Saber*. São Paulo: Paz e Terra, 2009.

_____. *A História da Sexualidade vol. II. O Cuidado de Si*. São Paulo: Paz e Terra, 2009.

_____. *Vigiar e Punir*. São Paulo: Vozes Editora, 1977.

LE GOFF, Jacques. “Nota sobre sociedade tripartida, ideologia monárquica e renovação econômica na Cristandade do século IX ao século XII”. *Para um novo conceito de Idade Média*. Lisboa: Estampa, 1980.

LINEBAUGH, Peter. *The Magna Carta Manifesto: Liberty and Commons for All*. Berkeley: University of California Press, 2008. Disponível em: <https://outraspalavras.net/feminismos/federici-sobre-o-feminismo-e-os-comuns/> (acesso: novembro/2019).

MORAES, A. *Constituição do Brasil Interpretada*. 6ª Ed. São Paulo: Saraiva. 2006.

WEBER, Max. *The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism*. New York: Charles Scribners Sons, 1920(1958).

Abortion: from the demonization of women in the Middle Ages to criminalization in the contemporary legal system

ABSTRACT: *The present work aims to demonstrate the role of women in the primitive accumulation with emphasis in the transition from feudal system to the capitalist system, placing the sexual and reproductive life of women as objects of the state control and church control to reach their interest and perpetuation of*

*their power, analyzing the event of witch hunt based on the work Caliban and the Witch, from Silvia Federici, later guiding as a central theme the issue of criminalization of abortion in Brazilian legislation an echo resulting from biopolitic and biopower. **KEYWORDS:** Criminalization; Abortion; Inquisition; Biopolitic; Biopower.*

Recebido 16/12/2020
Aprovado 24/06/2021

DIRETRIZES PARA AUTORXS

1. A revista *Cadernos PET Filosofia* aceita colaborações em forma de textos inéditos nos seguintes moldes:

1.1. ARTIGOS de até 12.000 palavras, incluindo referências bibliográficas e notas de rodapé. Devem vir acompanhados por resumo, em português e em inglês, contendo entre 100 e 200 palavras, e por uma lista de até cinco palavras-chave, em português e em inglês.

1.2. RESENHAS críticas de um livro ou de vários, cujos temas sejam correlatos, publicados nos últimos cinco anos. As resenhas críticas devem apresentar no início do texto a referência completa da(s) obra(s) analisada(s). O limite é de até 5.000 palavras, incluindo referências bibliográficas e notas.

1.3. TRADUÇÕES acompanhadas do texto original utilizado, bem como da autorização do detentor dos direitos autorais, quando for o caso. O limite é de 12.000 palavras, incluindo referências bibliográficas e notas de rodapé.

1.4. ENTREVISTAS de até 12.000 palavras, incluindo referências bibliográficas e notas de rodapé. As entrevistas devem apresentar o tema, com até 600 palavras, bem como apresentar entrevistadxs e entrevistadorxs. Pede-se, adicionalmente, uma autorização dxs entrevistadxs, concordando com a publicação.

2. As colaborações recebidas são submetidas à Comissão Editorial, que avalia apenas a pertinência e adequação com relação à linha editorial. Os trabalhos aceitos seguem então ao processo de avaliação por pares (*peer-review*), às cegas (*double blind review*), havendo ainda um terceiro parecer quando os dois anteriores forem divergentes. Por fim, a colaboração pode ser (1) aceita, (2) aceita com correções, ou (3) recusada.

3. As colaborações devem ser submetidas por meio da biblioteca digital de periódicos, da UFPR, através do endereço <revistas.ufpr.br/petfilo>. O acesso é gratuito e não há taxas para submissão ou publicação. Em caso de dúvidas ou problemas no envio de colaborações, entre em contato pelo email <pet.filosofia@ufpr.br>.

4. Quanto à formatação dos arquivos a serem enviados, eles devem seguir as seguintes especificações:

4.1. As colaborações devem estar formatadas em tamanho “A4”, alinhamento “justificado”, espaçamento de “1,5 pontos”, margens laterais “entre dois a três centímetros”, corpo “12” e utilizando apenas uma “única fonte tipográfica” (por exemplo, *Times New Roman*).

4.2. As notas de rodapé são utilizadas na mesma página de referência. Citações com mais de três linhas devem ter recuo e fonte corpo 11. O formato geral de citação é <SOBRENOME, ANO, Página>, com referências bibliográficas ao final do trabalho, em ordem alfabética. Para uma lista detalhada de casos de citação, basta seguir as diretrizes do Manual de Documentos Científicos da UFPR, disponível em <www.portal.ufpr.br/normalizacao.html>.

4.3. O arquivo para submissão deve ser em formato XML (extensões “.doc” / “.docx” / “.odt”), gerado por programas tais como *Microsoft Word*, *Google Docs* ou *Apache OpenOffice*.

5. A identificação de autoria deverá ser registrada diretamente na plataforma de submissão (nome e sobrenome, filiação institucional, e-mail, ORCID-iD). Não deve constar identificação de autoria no próprio arquivo submetido, assegurando assim uma avaliação por pares às cegas.

6. Lembramos que as afirmações feitas por meio de artigos, resenhas, traduções ou entrevistas são de inteira responsabilidade dos autorxs que assinam as respectivas contribuições.

