



PÓS-HUMANO,

NOVOS

MATERIALISMOS E

LINGUAGEM



Este Pós-Humano, Novos Materialismos e Linguagem é o resultado

de algumas intra-ações, de alguns dispositivos e de alguns afectos.

O livro, como se verá, tem uma preocupação pungente:

como colocar o pós-humano e o neomaterialismo,

naquilo que oferecem de suspeição do paradigma linguageiro,

no interior de um pensamento linguístico.

Operar com a desconfiança e assumir um jogo aberto,

eis a tarefa de uma linguística porvir.

Esperamos que este dispositivo-livro possa suscitar -, como

fez em nós, organizadores e organizadora,

nesse processo - outras ideias, outros modos e

outras genealogias para o que chamamos de linguística.



PÓS-HUMANO,

NOVOS

MATERIALISMOS E

LINGUAGEM



PÓS-HUMANO,

NOVOS

MATERIALISMOS

E

LINGUAGEM

ORG. BUTTURI JR

BUZATO

CAMOZZATO



BUTTURI JR

BUZATO

CAMOZZATO

ATILIO BUTTURI JUNIOR É PROFESSOR ASSOCIADO DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA, LÍDER DO GRUPO DE ESTUDOS NO CAMPO DISCURSIVO (UFS/CNPQ) E MEMBRO DOS GRUPOS DE PESQUISA A CONDIÇÃO CORPORAL (PUC-SP/CNPQ), CARTOGRAFIAS DO CONTEMPORÂNEO (UFU/CNPQ) E DO LABORATÓRIO PÓS-HUMANISMO E HUMANIDADES DIGITAIS (UNICAMP). DESDE 2015, É EDITOR-CHEFE DA REVISTA FÓRUM LINGÜÍSTICO, DOCENTE DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LINGÜÍSTICA DA UFSC (QUE COORDENOU ENTRE 2018 E 2020). ATUALMENTE, É COORDENADOR DO PROJETO É SÓ MAIS UMA CRÔNICA, FINANCIADO PELA FAPESC, COM PESQUISA VOLTADA AO DISPOSITIVO CRÔNICO DA AIDS NO BRASIL E À CONSTRUÇÃO DE UMA ANÁLISE NEOMATERIALISTA DOS DISCURSOS.

MARCELO BUZATO É LIVRE-DOCENTE EM LINGÜÍSTICA APLICADA COM PÓS-DOUTORADO NA UNIVERSIDADE DA CALIFÓRNIA - SAN DIEGO E COFUNDADOR DO CENTRO DE PESQUISAS EM PÓS-HUMANISMO E HUMANIDADES DIGITAIS DO INSTITUTO DE ESTUDOS DA LINGÜAGEM DA UNICAMP. ATUALMENTE, É COORDENADOR DO GRUPO DE TRABALHO EM LINGÜAGEM E TECNOLOGIAS DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM LETRAS E LINGÜÍSTICA (ANPLL).

NATHALIA MULLER CAMOZZATO É DOUTORA EM LINGÜÍSTICA PELA UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA. ATUALMENTE ESTÁ EM ESTÁGIO PÓS-DOUTORAL NO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LINGÜÍSTICA DA UFSC. É PESQUISADORA DO GRUPO DE ESTUDOS DO CAMPO DISCURSIVO (UFSC) E DO LABORATÓRIO DE PÓS-HUMANISMO E HUMANIDADES DIGITAIS. ATUA NO PROJETO É SÓ MAIS UMA CRÔNICA, FINANCIADO PELO CNPQ/FAPESC. PESQUISA A VOZ DESDE O PRISMA TECNOBIOPOLÍTICO E DAS VIRADAS ONTOLÓGICAS, ELABORANDO O CONCEITO DE BIOTECNOVOZ E DE GÊNERO-DISSONÂNCIA. DEDICA-SE, AINDA, À ELABORAÇÃO DE UMA ANÁLISE NEOMATERIALISTA DOS DISCURSOS.

PÓS-HUMANO, NOVOS MATERIALISMOS E LINGUAGEM

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Tuxped Serviços Editoriais (São Paulo – SP)
Bibliotecário Pedro Anizio Gomes CRB-8/8846

B989p Butturi Junior, Atilio; Buzato, Marcelo; Camozzato, Nathalia Muller (orgs.).
Pós-humano, novos materialismos e linguagem /
Organizadores: Atilio Butturi Junior, Marcelo Buzato e Nathalia Muller Camozzato.
1. ed. – Campinas, SP : Pontes Editores, 2024; figs.; tabs.; fotografias.

Inclui bibliografia.
ISBN 978-85-217-0405-8.

1. Análise do Discurso. 2. CAPES. 3. Linguística. 4. UFSC.
I. Título. II. Assunto. III. Organizadores.

Índices para catálogo sistemático:

1. Análise do discurso. 401.41
2. Linguística. 410



PÓS-HUMANO,

NOVOS

MATERIALISMOS

E

LINGUAGEM

ORG. BUTTURI JR

BUZATO

CAMOZZATO



Copyright © 2024 - Dos organizadores representantes dos colaboradores
Coordenação Editorial: Pontes Editores
Editoração: Eckel Wayne
Capa: @longe_far - (imagem gerada em IA)
Revisão: Joana Moreira

CONSELHO EDITORIAL:

Angela B. Kleiman
(Unicamp – Campinas)
Clarissa Menezes Jordão
(UFPR – Curitiba)
Edleise Mendes
(UFBA – Salvador)
Eliana Merlin Deganutti de Barros
(UENP – Universidade Estadual do Norte do Paraná)
Eni Puccinelli Orlandi
(Unicamp – Campinas)
Gláís Sales Cordeiro
(Université de Genève - Suisse)
José Carlos Paes de Almeida Filho
(UnB – Brasília)
Rogério Tilio
(UFRJ – Rio de Janeiro)
Suzete Silva
(UEL – Londrina)
Vera Lúcia Menezes de Oliveira e Paiva
(UFMG – Belo Horizonte)

PONTES EDITORES

Rua Dr. Miguel Penteadó, 1038 - Jd. Chapadão
Campinas - SP - 13070-118
Fone 19 3252.6011
ponteseditores@ponteseditores.com.br
www.ponteseditores.com.br

Impresso no Brasil - 2024

SUMÁRIO

| | |
|--------------------|---|
| APRESENTAÇÃO | 7 |
|--------------------|---|

PRIMEIRA PARTE

| | |
|---|-----|
| NOTAS SOBRE O <i>TECNOBIODISCURSIVO</i> E A ANÁLISE NEOMATERIALISTA DOS DISCURSOS: CHEMSEX NA INTRA-AÇÃO MATERIAL-DISCURSIVA..... | 13 |
| Atilio Butturi Junior | |
| O PÓS-HUMANO NO CIBERFEMINISMO NEOMATERIALISTA | 43 |
| Lucia Santaella | |
| TRADUÇÃO RADICAL E SF (<i>SCIENCE FICTION, STRING FIGURES</i>)..... | 61 |
| Jerzy A. Brzozowski | |
| UMA VOZ FRONTEIRIÇA: POR UMA ANÁLISE NEOMATERIALISTA DOS DISCURSOS QUE NARRE ESTÓRIAS..... | 83 |
| Nathalia Muller Camozzato | |
| POR UMA VISÃO DE LINGUAGEM CIBORGUE E COLETIVA..... | 123 |
| Eduardo Espíndola Braud Martins Rodrigo Ferreira Viana | |
| COSMOPOLÍTICA E A ESPECTRALIDADE LINGUÍSTICA DE EXU | 155 |
| Alline de Souza Pedrotti Cristine G. Severo | |

SEGUNDA PARTE - TRADUÇÕES

| | |
|--|-----|
| FC: FIÇÃO CIENTÍFICA, FABULAÇÃO ESPECULATIVA, FIGURAS DE CORDA, ATÉ ENTÃO..... | 177 |
| Donna J. Haraway | |
| Tradução de Nathalia Muller Camozzato | |
| EMARANHADOS MATERIAL-DISCURSIVOS: ENTENDENDO O CONCEITO DE DISPOSITIVO | 201 |
| Thomas Lemke | |
| Tradução de Atilio Butturi Junior e Camila de Almeida Lara | |
| UM REFERENCIAL TEÓRICO PARA AS PÓS-HUMANIDADES CRÍTICAS | 243 |
| Rosi Braidotti | |
| Tradução de Mario Marcio Godoy e Marcelo El Khouri Buzato | |
| LINGUÍSTICA APLICADA PÓS-HUMANISTA | 291 |
| Alastair Pennycook | |
| Tradução de Atilio Butturi Junior | |
| SOBRE OS ORGANIZADORES E A ORGANIZADORA..... | 321 |
| SOBRE OS TRADUTORES E AS TRADUTORAS..... | 323 |
| SOBRE OS AUTORES E AS AUTORAS..... | 325 |

APRESENTAÇÃO

Este *Pós-Humano, Novos Materialismos e Linguagem* é o resultado de algumas intra-ações, de alguns dispositivos e de alguns afectos.

Nós três nos encontramos de modos um tanto fortuitos, um tanto formais. Faz alguns anos, enquanto um fazia um evento sobre pós-humano, o outro organizava revista sobre o tema, enquanto a outra ainda achava, no neomaterialismo, uma aposta metodológica.

Obviamente, este arranjo que agora se vê como uma matéria, traz no bojo esses encontros, esses fluxos e essas disjunções. O que nos interessou foi a parcela, foram as camadas de coisas e discursos em comum que poderiam perfazer isto: um livro.

O livro, como se verá, tem uma preocupação pungente: como colocar o pós-humano e o neomaterialismo, naquilo que oferecem de suspeição do paradigma languageiro, no interior de um pensamento linguístico. Operar com a desconfiança e assumir um jogo aberto, eis a tarefa de uma linguística porvir.

Nosso primeiro ímpeto, como trio, foi aventar a possibilidade de verter alguns “clássicos” do pós-humano, das teorias com-postas e do neomaterialismo para o português. Surpreendentemente (ou nem tanto), tivemos respostas animadas, gentis e doces dos autores basilares que traduzimos. Então, o que se encontra na segunda parte do livro, deve ser lido com a alegria

das coisas que, ainda na Universidade, proliferam. Os nomes que conseguimos reunir têm trajetórias e são assinaturas: Braidotti, Haraway, Lemke, Pennycook. Nós acreditamos, como acadêmicos devidamente terraqualizados, mundanos e bastardos disciplinares, que há muitos nós importantes para desatarmos e reatarmos entre esses textos e esses nomes.

O segundo ímpeto perfaz a primeira parte do livro, nesse movimento de inversão. Resolvemos chamar pessoas que se interessam pelos temas que aqui tentamos deslindar. Algumas, infelizmente, não puderam entregar o texto na fissura de tempo, mas eis que estão aqui Santaella, Severo, Martins, Viana, Pedrotti, Brzozowski e os três dos organizadores que escrevem esta apresentação, Butturi Junior, Camozzato e Buzato. Os objetivos e temas dessas pessoas, dessas criaturas, vão do exu ao chemsex, vão de uma hermenêutica pós-quineana ao feminismo das redes, vão em busca de ciborgues mais ou menos suleados. Todos, como se verá, demandam uma topologia cheia de humanos, não humanos, mais que humanos, outros que humanos. Contra o exclusivismo, em direção da encruzilhada.

Nessa topologia sudaca e terrestre em que humanos e não humanos contaminam-se e fazem mundos – este livro, em sua parcialidade –, destacamos que os cortes agenciais, as especulações, os gestos de conhecer ora empreendidos só podem se dar em uma dinâmica colaborativa, atravessada pelo mundo: são as questões postas pelas materialidades, pelos corpos, pelas tecnologias, pelas espécies companheiras que encetam método e teorizações que pedem que sejam dilatadas as fronteiras do que entendemos como linguagem, como pragmática e como discurso.

Nós – Atilio, Nathalia e Marcelo – queremos agradecer às colaborações, aos belos textos, aos computadores, às redes sociais, aos animais de estimação etc. etc. etc., que permitiram que todos, todas e todes figurassem aqui. Mais formalmente, à CAPES

e ao Programa de Pós-Graduação em Linguística da Universidade Federal de Santa Catarina pelo apoio financeiro.

Por fim, esperamos que este dispositivo-livro possa suscitar –, como fez em nós, nesse processo – outras ideias, outros modos e outras genealogias para o que chamamos de linguística.

Atilio Butturi Junior
Marcelo Buzato
Nathalia Muller Camozzato



PRIMEIRA PARTE



NOTAS SOBRE O *TECNOBIODISCURSIVO* E A ANÁLISE NEOMATERIALISTA DOS DISCURSOS: CHEMSEX NA INTRA-AÇÃO MATERIAL-DISCURSIVA

Atilio Butturi Junior

O acontecimento é um dom de Deus.
(Félix Guattari)

Eu começo mais este texto com um problema afeto às minhas pesquisas, qual seja, o *chemsex* (em algumas traduções livres que circulam, o “sexo químico”). Em termos muito gerais, trata-se de um discurso sobre como uma parcela de homens gays cis fazem sexo – ainda que possa aparecer, amiúde, ligado a pessoas trans e à categoria médica HSH¹. Também diz respeito aos efeitos de algumas substâncias psicoativas – notadamente, metanfetaminas, mefredonas e nitritos – no nível do corpo e nas modalidades de excitação que isso pode produzir. Diz respeito, nesse caso, a uma cisão entre as próprias substâncias, já que a literatura se divide entre o *Party and Play*² como uma prática sexual com qualquer psicoativo – e aí entram álcool e cocaína, por exemplo – e uma categoria à parte, a dos sintéticos *meta* e *mefre* (digamos, pós-LSD). Há, ainda, nesse cadinho, um governo farmacológico dos prazeres numa sexopolítica (Preciado, 2008) e a um governo da

1 Homens que fazem sexo com homens, como consta em muitos documentos e pesquisas.

2 Outro modo de se referir ao *chemsex*.

vida homossexual (ou gênero-dissidente³), que tem passado a ser, novamente, motivo de escrutínio público segundo a ordem de uma moralidade neoliberal-cristã (o que tenho chamado de topologia governamental, com Collier (2011)).

Posso dizer, ainda, que o *chemsex* pode ser lindo como modalidade que resiste à produção do *good gay* (Halperin, 2017, 2008, 2006), no nível dos discursos e das práticas, e da *psicologia homossexual*. É uma afirmação um tanto ousada e peremptória, mas que pode ganhar amparo como um uso inventivo de uma regra, a Foucault – e nesse caso eu falaria de tecnoregra e numa possibilidade parresisástica de autoafirmação e de constituição de uma ética ciborgue (ou de um completo controle e esvaziamento das possibilidades de invenção, como sugeriu Preciado (2015) acerca da PrEP).

Como em Butturi Junior (2019), o que faço é sugerir que estamos num terreno das associações e da divisão da agência entre atores humanos e não humanos, como apontava Latour (1994) no início do *Jamais Fomos Modernos* acerca do hiv – exemplo com que abri o texto, então. O *chemsex* ainda diz respeito a um problema de governo da vida pelo Estado; diz respeito à produção de pânicos morais racializados e gendrados. Diz respeito, o que não é menos importante, a uma *problematização* de nosso tempo (nos moldes foucaultianos, como uma questão a se questionar) e, no Brasil, a uma pequena explosão material-discursiva nos últimos anos – como problema de saúde (relacionado à ISTs e ao hiv, novamente como memória e como atualização), como problema midiático, como problema subjetivo, que abordarei adiante.

Gostaria de tomar essas diferentes topologias como uma associação e como uma *assemblage* e refazer uma leitura que propus, em 2019, sobre o conceito de *tecnobiodiscursivo*. Naquele 2019, o tecnobiodiscursivo era a porta de entrada para o neomaterialis-

3 Uso gênero-dissidente como Camozzato (2023), a fim de evitar categorias que tendem à universalização.

mo e para o pós-humano na minha discussão sobre uma análise foucaultiana dos discursos. Ainda é. No entanto, aqui gostaria de pensá-lo na exigência das *assemblages neomateriais*, segundo a ordem dos acontecimentos-fenômenos *intra-ativos* e, não menos importante, a partir de semióticas a-significantes – nesse último caso, lendo Deleuze e Guattari (2010 [1972]) e a leitura que Lazzarato (2014 [2010]) faz deles.

Então, dito de outro modo, meu interesse aqui é retomar o conceito de *tecnobiodiscursivo* levando em conta o que tenho pensado, desde 2019, como uma análise neomaterialista dos discursos (Butturi Junior; Camozzato, 2023) e como implicação dos arranjos nem sempre discursivos para esse saber acadêmico. O *chemsex* aparece como a *intra-ação tecnobiodiscursiva* a perscrutar.

Organizo o escrito da seguinte maneira: primeiro, volto-me a duas questões-chave. A primeira, das várias semióticas disjuntivas, que busco em Lazzarato (2014 [2010]), que coloca a leitura de Foucault de modo, digamos, deleuziano – o que parece sustentar as implicações mais interessantes para o campo de uma *análise neomaterialista dos discursos*. Depois disso, retomo meu conceito de *tecnobiodiscursivo*, atualizando e esclarecendo alguns de seus pontos. Por fim, volto ao *chemsex* e coloco em funcionamento algumas perguntas caras ao neomaterialismo discursivo, esse oxímoro em que insisto.

UMA LÓGICA DAS ESTRATÉGIAS E DA AMBIGUIDADE

Primeiro, cabe trazer à tona a inscrição foucaultiana do conceito de *tecnobiodiscursivo*. Em 2020, escrevi um texto sobre o conceito de *Formação Discursiva* (Butturi Junior, 2020a). Ali, o que estava em jogo era a constituição da arqueogenealogia como assunção do discursivo e do não-discursivo como uma associação sempre presente.

Como se sabe, este problema foi descrito muito antes, por Deleuze (2005 [1986]). Em seu texto, que me parece fulcral, ao invés de tensionar o estratificado e o não estratificado, o enunciável e o visível, Deleuze apresenta a teoria política da dispersão foucaultiana. É interessante que, pouco mais tarde, ele irá, com Guattari, justamente pensar um amálgama de linguagem e coisas que diz respeito à disjunção, operada segundo a ordem da glossemática. Diferentemente do que fazia Hjemslev, porém, eles vão problematizar o formalismo e, entre aquilo que é máquina (humana e não-humana), vão reivindicar planos de expressão e planos de conteúdo que nunca redundam em êxito (Deleuze; Guattari, 1995 [1980]) – e é sabido que um dos exemplos caros a ambos é o de dispositivo, do qual falarei adiante⁴.

Quero pensar essa disjunção e esse amálgama necessários (digamos, arranjos difrativos, como em Barad, 2017) – segundo duas lógicas que Foucault e Guattari sugeriram: a da estratégia e a da ambiguidade. Quanto a Foucault, leiamos: “A lógica da estratégia tem por função estabelecer quais as conexões são as conexões possíveis entre termos díspares que permanecem díspares. A lógica da estratégia é a lógica das conexões do heterogêneo, não é a lógica da homogeneização do contraditório” (Foucault, 2022 [1978-1978], p. 58). Foucault está novamente fazendo uma distinção em relação ao freudo-marxismo, pois não se trata de dialética e nem de camadas, mas de *assemblages* entre humanos e não humanos que se dão na ordem de acontecimentos (ver, adiante, Lemke, 2021); de sua parte, em entrevista a Negri, Guattari vai responder, sobre os “pares conflitantes” de *Mil Platôs*: “Essa lógica da ambiguidade, eu não vejo tanto como uma ‘tensão insolúvel’, mas como o jogo multívoco, polifônico, de escolhas paralelas, por vezes antagônicas, que não lhe deixa recurso senão o da má-fé, a bifurcação interrompendo todo o resto” (Guattari, 2003, p. 16).

4 Ver também Butturi Junior e Camozatto (2023).

Má-fé das coisas e dos humanos, má-fé dos arranjos, difração. É Barad (2017, p. 27) que solicita esse fenômeno para dar conta da ambiguidade e da estratégia e pensar processos material-discursivos como emaranhados difrativos:

As práticas discursivas e os fenômenos materiais não permanecem em uma relação de externalidade uns aos outros; melhor, nas dinâmicas de intra-atividade, matéria e significado estão mutuamente implicados. Não são tampouco redutíveis um ao outro. A relação entre o material e o discursivo é de implicação recíproca.

Então, vejamos: estratégia, ambiguidade, difração. É mister, pois, pensar nas implicações dessa má-fé, dessa disjunção, quando pretendemos traçar relações entre a linguagem e as coisas ou, dito de outro modo, quando nos voltamos para os nós entre o discursivo e o material. Neste texto, considerarei esses arranjos sempre no interior de *acontecimentos-fenômenos* de imbricação e de implicação, nos termos de Barad (2017) e, como se verá, de Lazzarato (2014 [2010]) – e de uma leitura específica da governamentalidade foucaultiana.

O SENTIDO E O NÃO-SENTIDO

Início a subseção com uma citação de Lazzarato (2006) que consta no meu texto de 2019 (Butturi Junior, 2019) sobre o *tecnobiodiscursivo*:

Os regimes de signos, as máquinas de expressão, os agenciamentos coletivos de enunciação (o direito, os saberes, as linguagens, a opinião pública) agem como engrenagens dessas maquinações, da mesma forma que os agenciamentos maquínicos (fábricas, prisões, escolas) (Lazzarato, 2006, p. 64).

Vou dar a ela a atenção que merece, desta feita a partir de outro texto de Lazzarato (2014 [2010]) e a reboque das máquinas de Deleuze e Guattari (2010 [1972]). De todo modo, elenquemos o que a citação oferece: regimes de signos, máquinas de expressão, agenciamentos coletivos da enunciação e, não menos importantes, os tais agenciamentos maquínicos. Lembremos que se trata de estratégia, ambiguidade e difração e sigamos, adiante.

De Lazzarato, tomo inicialmente a remissão às máquinas de Deleuze e Guattari. Num texto curto traduzido como *A Paixão das Máquinas*, Guattari (2003) coloca em xeque o “anátoma” que relaciona a máquina à “inumanidade”. Ele começa seu texto, aliás, com a afirmação de que a máquina é um objeto conceitual e afetivo, a um só tempo. Como os carros de Preciado (2008), há algo de ambíguo nas máquinas – que não se pode desqualificar pelo pior, como ensinava Foucault.

A máquina, para Guattari (2003), tem uma filogênese e uma ontogênese – há um modo de pertencimento ao *phylum* assim como há genealogias possíveis. No entanto, não estamos no “problema da técnica” heideggeriano, mas numa forma de seu ultrapassamento: não há oposição nem catástrofe na relação entre ser e máquina, entre ser e sujeito (na medida que um ser se tornaria sujeito *a posteriori*), mas “uma pluralidade ontológica”. Guattari sustenta que o que existem são os agenciamentos maquínicos “ontológicos heterogêneos”.

O autor ainda se refere a máquinas desejanter: “O que define precisamente as máquinas desejanter é o seu poder de conexão ao infinito, em todos os sentidos e em todas as direções” (Deleuze; Guattari, 2010 [1972], p. 514). As máquinas não são estruturas. Não estão num “jogo de interações”. Há sempre um “[...] núcleo de consistência, de insistência, de afirmação ontológica” em que estão em jogo, disjuntivamente (porque sem tradução entre si) algo de “proto-subjetivo, e protobiológico”. Por fim, não se trata de psicanálise e de buscar elementos inconscientes, sua repressão

e sua materialização. Diferente do fantasma da psicanálise, a máquina assume uma constituição desde sempre: “a discursividade não se dissocia deste foco não discursivo”. O discurso, afinal, é um liame de coisas não discursivas, de afetos e de tecnologia maquínica. O desejo das máquinas é um vetor de relação: acoplamento.

A partir das máquinas, vou a Lazzarato (2014 [2010]), para quem o capitalismo neoliberal e, por conseguinte, grande parte das leituras da filosofia contemporânea a esse respeito, teria falhado pela “crise de subjetividade” proclamada nos anos setenta do século XX por Guattari: a produção de fluxos econômicos e tecnológicos não mais foi capaz de produzir subjetividades – daí a ligação entre as formas de subjetivação⁵. Nesse viés, as máquinas de Deleuze e Guattari sustentam então a argumentação de Lazzarato (2014 [2010]), que coloca em xeque a “virada linguística” e o modelo psicanalítico de um inconsciente para pensar o discursivo e o não-discursivo e as relações de poder. Para tanto, pensa em termos de produção, em termos de sujeição social e servidão maquínica. Ora, eis aí a questão-chave: enquanto a sujeição social e os agenciamentos coletivos da enunciação e suas máquinas⁶ se sustentam discursivamente, numa governamentalidade que implica sujeitos mais ou menos coerentes, mais ou menos territorializados, o que neoliberalismo faz, em sua diagramática⁷ – que extrapola a materialidade da linguagem – a servidão funciona em outra inscrição: a de fluxos, a de uma semiótica a-significante que não se reduz à semiologia:

5 Essa crise é semelhante àquela do “ocaso da política” e do problema da subjetivação nos dispositivos contemporâneos lida por Agamben (2014) ou do “dividual” de Deleuze (2017).

6 “Deleuze e Guattari (1995 [1980]) afirmam que a língua existe entre os agenciamentos coletivos da enunciação e as máquinas locais que os materializam. Dito de outro modo, num regime político-relacional (um *rizoma*) de territorialização e desterritorialização de linhas de força mais gerais (os agenciamentos) e mais imediatos e corporais (as máquinas). Porque arbitrário e contingente, esses amálgamas definiram modalidades majoritárias, a que se imporiam, porém, *devires minoritários* – justamente pela fragilidade da invenção dos sistemas. Um devir é da ordem de uma prática transformadora e só é dado ao que é minoritário, que disjunge e coloca em xeque a plenitude da estrutura” (Butturi Junior; Camozzato, 2024, no prelo).

7 Ver adiante.

Guattari chama as operações semióticas a-significantes de diagramática. O diagrama é uma semiótica e uma modalidade de escrita que preenche a condição de signos do poder [...] Signos diagramáticos, ao agirem no lugar das próprias coisas, produzem redundância maquínica em vez de redundância significativa (Lazzarato, 2014 [2010], p. 77).

O que se estabelece aqui é pensar o liame que, no caso de Foucault – no dispositivo ou mesmo no próprio conceito de discurso ou enunciado – relaciona discursivo e não-discursivo. Deleuze (2005 [1986]), como é sabido, já havia postulado o enunciável e o visível na arqueogenealogia, erigindo um modelo diagramático no qual o poder extrapolava o discursivo, mas, ao mesmo tempo, com o discursivo guardava uma relação de constituição. A relação, não nos enganemos, baseava-se na leitura de Hjemslev, já pontuada: havia disjunção entre expressão e conteúdo dos dois planos, havia rizoma, havia fluxo e des-territorialização.

Ora, esse movimento molecular a que Lazzarato faz referência, diz respeito ao a-significante justamente porque, no mundo em que vivemos, a profusão de máquinas não é um epifenômeno, mas acontecimento para o sujeito, o poder e o desejo:

As semióticas a-significantes e as máquinas operam da mesma maneira com O mundo pré-verbal da subjetividade humana, habitado por semióticas não-verbais, afetos, temporalidades, intensidades, movimentos, velocidades, relações impessoais e não atribuíveis a um eu ou a um sujeito individual e, desse modo, dificilmente apreensíveis pela linguagem.

“Maquinocêntrico”, esse mundo é o dos fluxos *individuais* de que Deleuze falava ao propor uma nova leitura da disciplina, via

controle e digitalização. Eis que, agora, tudo que se dá passa por máquinas de expressão, mas também pelo que não se inscreve. Afasia é o nome que se dá ao estado humano “[...] sem máquinas, sem dispositivos, sem diagramas” (Lazzarato, 2014 [2010], p. 78).

É interessante notar que, na constituição do conceito de tecnobiodiscursivo e, adiante, na descrição de uma *Análise Neomaterialista do Discurso* (Butturi Junior; Camozzato, 2023) é esse problema dos limites, da disjunção e da intra-ação que esteve e está em jogo. Como em Barad (2020, 2017, 2014), estamos diante de um problema logocêntrico moderno, que coloca a linguagem como centro da ontologia. Isso não se dá. Barad sugere que estamos sempre em *intra-ações* – processos material-discursivos de linguagem, de matéria e de relações de afecção – e acessamos fenômenos em cortes agenciais (fraturas-fluxos de territorialização em que estão em jogo humanos, não humanos, mais-que-humanos).

Essa virada neomaterial e pós-humana, todavia, pode ser lida no próprio Foucault, como defendem Lazzarato (2014 [2010]), Lemke (2021) e Butturi Junior (2023). Dessa perspectiva, o conceito de discurso e, mais tarde, de dispositivo, reúnem a um só tempo sujeição e servidão – o que se estabelece como inscrição e aquilo que diz respeito à agonística de invenção, resistência, poder. Leiamos Lemke (2021):

Em uma entrevista após a publicação do livro, Foucault invoca a noção de dispositivo para abordar o problema do método que calcava suas investigações históricas. Ele explicava, então, que havia deslocado sua atenção analítica da busca do não dito, do oculto ou do reprimido para analisar estratégias explícitas e organização consciente, defendendo a substituição da ‘lógica do inconsciente’ por ‘uma lógica da estratégia’⁸, concentrando-se em ‘táticas com seus

8 “[...] a lógica da estratégia é a lógica da conexão do heterogêneo, não é a lógica da homogeneização do contraditório” (Foucault, 2022 [1978-1979], p. 58).

dispositivos' (Foucault, 2022 [1978-1979], p. 58; Rabinow, 2003, p. 49-50, tradução minha).

Como se pode notar, essa leitura de uma agência distribuída e de uma materialidade específica (molecular e maquínica) requer, eu diria, uma adesão à tese de que a governamentalidade em Foucault é difusa e não diz mais respeito aos sujeitos, ao homem, mas a relação entre humanos e não humanos, a produção de suas linhas divisórias, a invenção de suas linhas de fuga.

Neste caso, voltando ao meu texto de 2019 que é objeto deste capítulo-glosa, o que chamo de *tecnobiodiscursivo*, refere-se a: i) uma discussão ampliada sobre a vida, pós-humana e relacional; ii) um aporte dos dispositivos lidos como diagramas, no qual estão, agonisticamente em intra-ação, máquina de sujeição e de servidão, sendo a intra-ação entendida com Barad (2017); iii) uma teoria do discurso radicalmente territorializada, com distribuição agentiva de efeitos; iv) uma assunção política racial-gendrada-geonto-localizada dos modos pelos quais se produz exceção e morte.

Se, pois, o hiv funcionou como mote de produção inicial, volto-me, como aponte na Introdução, ao *chemsex* e às topologias governamentais (Collier, 2011) diagramáticas que ele faz notar.

CHEMSEX COMO EMARANHADO TECNOBIODISCURSIVO

Recorro ao hiv e a aids para passar ao *chemsex* no *tecnobiodiscursivo*. Primeiro, porque é com o hiv e o dispositivo crônico da aids que se estabelece uma espécie de permanente “crise” (Kagan, 2015), que coloca em seu centro uma psicologia e uma prática homossexual perigosas (Halperin, 2017). No Brasil, inclusive, a topologia neoliberal-cristã (Butturi Junior; Camozzato; Silva, 2022) chegou a afirmar que havia uma responsabilidade dos homossexuais, o que retoma efetivamente um dispositivo e uma governamentalidade e a injunção de uma subjetividade específica

a se determinar (Butturi Junior, 2023). Depois, porque há uma relação entre a medicalização da vida homossexual (da psiquiatria à biologia), que coloca no centro da governamentalidade tecnobiopolítica o imperativo do uso de medicamentos e de uma bioascese radical, ambígua e em curso no que tenho chamado de *dispositivo crônico da aids* (Butturi Junior, 2019). Nesse segundo caso, como apontava Preciado (2008) acerca do *Testo Gel*, há uma distribuição desigual do regime farmacopolítico: enquanto se assume como prevenção biopolítica, o regime de uso de medicamentos é entendido como prática necessária; já quando usado para os prazeres, ele acaba relacionado ao risco e à desmesura, qual acontecia nos anos oitenta ou noventa.

Explico, mais detidamente: na “*assemblage caótica*”, o que está em jogo, entre outras coisas e outros discursos, é a tríade sexualidade-anormalidade-fármaco. Vejamos que, por exemplo, a PrEP, aparece ao mesmo tempo como um regime de prevenção e normalização, mas também como perigo – e neste perigo se incluem tanto práticas médicas quanto práticas de usuários comuns, que tendem a cindir as homossexualidades entre boas ou más, promíscuas ou não-promíscuas. Por certo, há zonas nebulosas, inescrutáveis e difusas. Porém, o que chama a atenção é que o *chemsex* aparece nessa *assemblage* que demanda memórias, discursos, práticas corporais, remédios, psicoativos, sexo, moralidade, tecnologias digitais, tecnologias analógicas, hiv, PrEP etc.

Creio que é possível pensar essa *assemble tecnobiodiscursiva* na ordem de uma genealogia bastante breve. Vejamos: já falei em alguns eventos que 1987 foi um ano central para pensar o hiv. Foi quando Treichler falou de uma *epidemia de significações* e quando, na ONU, Mann trouxe à tona o problema de uma terceira onda da aids, que era a ideológica. É interessante notar que, nos dois casos, havia uma centralidade em se pensar os discursos sobre a aids e sobre as pessoas que viviam com hiv (PVHIV) – que, aliás, foi e é ainda uma estratégia fundamental na resposta ao hiv e

na produção de outras formas de subjetivação, mais inventivas e prontas à resistência.

Quero, todavia, recortar Treichler (1987, p. 32, destaques meus) e o problema *intra-ativo* em que ela se detém: “[...] epidemic of meanings is readily apparent **in the chaotic assemblage** of understandings of AIDS that by now exist”. Segundo a autora, haveria uma “epidemia de significação na produção da aids, mas há também aquilo que produz efeitos nos corpos, no limite da morte. Não se trata, pois, de construcionismo, tampouco de uma produção discursiva apenas, porque há um vírus e ele age sobre os corpos. Como na disjunção das maquinações semióticas e a-semióticas, a aids de Treichler já funcionava intra-ativamente e distribuía os efeitos entre humanos e não humanos. Eis de onde podemos partir.

Um ano antes do texto de Treichler, em 1986, vinha à tona *DEATH RUSH~ Poppers* & AIDS*. Escrito por dois ativistas do movimento homossexual, John Lauritsen e Hank Wilson, o livrinho trata dos *nitritos inaláveis*, que conhecemos (alguns de nós, é claro), como *poppers*. Ora, a partir do isolamento do vírus – narrado no livro –, chega-se a ideia de cofatores para a infecção. Assim, se oitenta por cento dos homossexuais parecem ter o vírus, os nitritos funcionariam como “acionadores da aids” (como faria, por exemplo, a pobreza e a desnutrição para os presidentes da África do Sul, anos mais tarde (Fassin, 2006)):

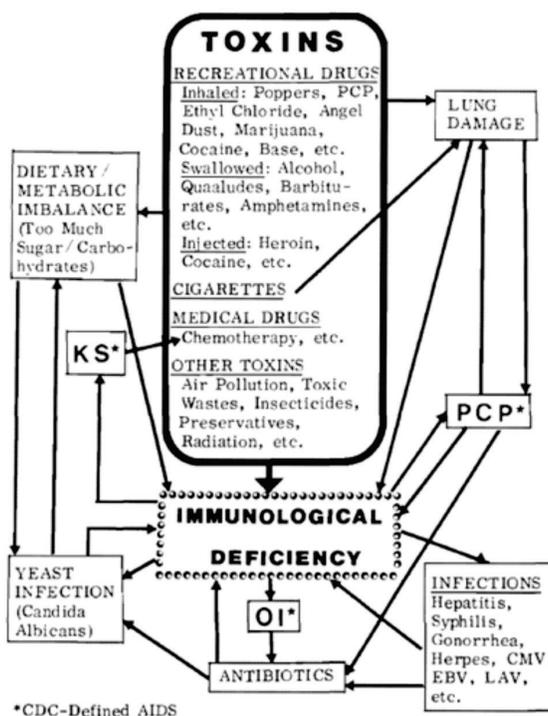
Toxic effects of amyl nitrite (the pharmaceutical predecessor of ‘Rush’, ‘Locker Room’, etc.) have been known for years. With the outbreak of the AIDS epidemic, medical researchers began to suspect that poppers may play a role in causing AIDS in gay men—either as the primary cause or in conjunction with other factors (Durack, 1981 *apud* Lauritsen; Wilson, 1986).

Poppers, segundo Lauritsen e Wilson, eram imunodepressores e, por conseguinte, poderiam *causar aids*. Eis o achado que os autores passam a destacar na literatura médica – e aí abundam textos e citações, que destacam desde as potências cancerígenas até a possibilidade de dizimação do sistema imune. A lógica epidemiológica, note-se, é voltada para uma população, a dos homens gays (não se falava em cis, então). Para completar o quadro de objetividade epidemiológica e de causalidade científica, eles tomam a seguinte citação: “The chronology is suggestive: Poppers became a fad among gay men beginning in 1972, just seven years before the first cases of AIDS began to be diagnosed” (Newell, 1984 *apud* Lauritsen; Wilson, 1986).

Não vou aqui me deter à assunção que os autores fazem das citações médicas e científicas, as mesmas que, à época, evocavam um “câncer gay” ou os 4H (homossexuais, *hookers*, heroinômenos e haitianos) – como é sabido, o governo da vida é racializado e o da vida com hiv leva essa racialização aos seus limites (Butturi Junior, 2019, 2023). O que interessa é pensar que: i) as substâncias psicoativas têm agência nos corpos, na saúde e na vida; ii) as substâncias são problemas de e para homossexuais; iii) há uma genealogia que pode fazer remontar o hiv ao uso de *poppers* e, portanto, colocar os homossexuais promíscuos e perigosos como ponto de surgimento da epidemia; iv) a aids aparece como uma intra-ação material-moral-sexual-racial.

Vejamos a imagem a seguir:

Imagem 1 – Quadro geral da imunodeficiência e de seus fatores;



Fonte: Lauritsen e Wilson (1986).

O gosto pelos diagramas e pelas funções, como é sabido, faz parte das tecnologias de escrita do verdadeiro e da busca de se separar o saber e a ciência (Foucault, 2012 [1969]). Na imagem 1, à análise crítica dos discursos, a própria distribuição da informação dá conta da fatalidade dos “toxins” e da série sexual em que se envolvem. As “drogas recreativas” são uma espécie de recreação para aqueles que, ao não assumirem as responsabilidades, parecem sustentar uma infância e uma inscrição na vida nua – aqui tratada como um problema tecnobiopolítico.

Vou voltar ao problema da introdução, qual apólogo, para com Lazzarato (2014 [2010]) ler suas questões e o tecnobiodis-

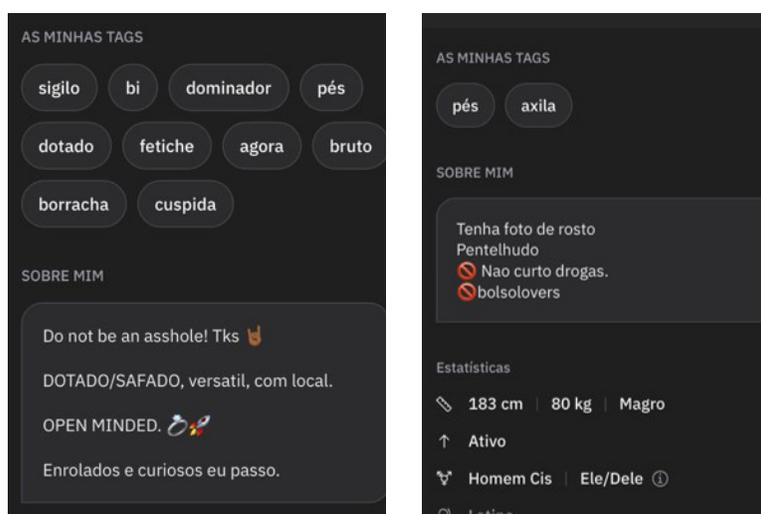
cursivo. Então, imaginemos aqui numa cena banal para alguns homens homossexuais cis no Brasil e o *chemsex*. Há um aplicativo de geolocalização – fique-se à vontade para escolher o que mais lhe agrada ou aquele que a memória informa. No aplicativo, um dos perfis que suponho é “Suruba na praia” – porque estou em Florianópolis, afinal. A imagem é de três torsos com pelos. O dia é de sol, desses dias escaldantes de 2023 em que o El Niño e o aquecimento global fizeram-se notar. O perfil teria isso tecnoescrito (vamos pensar com Paveau (2021) nos *tecnosignos*):

“Três passivos masculinos com local no norte da Ilha. Curtimos semelhantes. Temos local e ar-condicionado. ⚡

Vou adiante. Analistas do discurso sempre se confrontaram como o interdiscurso e a memória – e com seus efeitos. Ora, aqui, temos ainda um problema relacionado ao dispositivo técnico, que nem se limita ao linguístico e cuja economia passa por afecções não-significantes. Eis que descobrimos que esse simples *post* que inventei, sem sequer dar a ver os tais torsos, guarda consigo muitos problemas: do antropoceno, quando indica que o ar-condicionado é uma questão para a escolha sexual; dos aplicativos e da agência dos algoritmos (Henman, 2021), quando pensamos em tecnodiscurso; da produção de homossexualidades mais ou menos normais e de sua encenação pública, ou, de outro modo, de modificações nos prazeres homossexuais na atualidade, quando pensamos em práticas discursivas em sua relação com a visibilidade dos dispositivos; da cisão entre homossexuais mais masculinos e menos masculinos, que perfaz regras de exceção, quando pensamos no material-discursivo de marcas corporais (masculinos/semelhantes) – ver Butturi Junior (2012, 2020a, 2020b); da presença de substâncias psicoativas como prática e como tecnodiscurso (Paveau, 2021) – e tecnomemória no uso dos emojis – raio, anel, foguete (dos que falarei adiante).

Tendo esse exemplo em vista, gostaria de oferecer algumas imagens, desta feita do aplicativo Grindr, coletadas em janeiro de 2024, entre o interior do Rio Grande do Sul e São Paulo. Elas têm por função aquele efeito de verdade que gostamos quando estamos a analisar o material-discursivo. Tais imagens foram enviadas pelo pesquisador João Marcelo Faxina⁹ e tomei o cuidado de recortar aquilo que identificava os sujeitos – nome e cidade.

Imagens 2 e 3 – capturas do Grindr



Fonte: Grindr (2024).

Como se sabe, em geral, os aplicativos de geolocalização trazem uma “imagem de si”, devidamente editada. Eles trabalham com uma governamentalidade algorítmica que os permite fazer filtragens por interesse e têm produzido novas formas de se relacionar. O Grindr, especificamente, tem inclusive uma política voltada para a saúde e um espaço para se “confessar” o *status* sorológico – devidamente marcando-se a data do último exame –, como já discuti em outra publicação (Butturi, 2020b). Em suas *Guidelines* (que, muitas vezes, são “burladas”), o aplicativo é ex-

⁹ Coorientado a tese de doutoramento de João, que será defendida ainda no primeiro semestre de 2024, e cujo tema é a intra-ação entre PrEP e TARV.

plícito quanto ao que causa banimento: “If something is illegal offline, well guess what: it’s also illegal on Grindr! Yes, this includes drugs. Illegal content and depictions of illegal activity will be taken down and, when appropriate, reported to the appropriate authorities” (Grindr, 2024).

Quero dizer com isso que estamos num regime *tecnobiodiscursivo* já ao menos de alguns modos: i) diante de um deslocamento da sociabilidade e da sexualidade de homens gays cis e das exceções que produz; ii) diante de uma produção de si que passa pelo caráter de *perfilização dividida* algorítmica (Henman, 2021), o que significa que há uma agência do aplicativo e do celular, ao menos, na construção do que se pode e não se pode ser no app (que redundam em restrições de toda sorte); iii) diante do uso de um tecnodiscurso em que os emojis podem ganhar relevância.

Os mesmos emojis, aliás, têm um papel importante na produção do perigo e da moralidade homossexual cis brasileira mais recente. Não há muito tempo, foram motivo de certo alarde quando um usuário de aplicativo imaginou que a presença do escorpião significava “carimbadores”, aquela invenção midiática que teve por função estratégica colocar o risco novamente à tona no que diz respeito ao hiv (Butturi Junior, 2023). Na imprensa tradicional, os mesmos emojis ganharam destaque numa matéria da *Folha de S. Paulo*¹⁰, assinada por Bruno Lucca e intitulada *Emoticons ganham novos significados em aplicativo gay de pegação*. O subtítulo diz o seguinte: *Usuários economizam tempo condensando preferência sexual e desejo por drogas em figuras digitalizadas*.

A pergunta a se fazer seria: por que aparece esse enunciado na *Folha* e não outro? Ora, além de informar seu leitor médio sobre os emojis – com material gráfico variado –, Lucca (2023) faz uso estratégico das narrativas dos usuários. Os dois primeiros parágrafos condensam nossa intra-ação:

10 Usarei aqui textos da *Folha*. Porém, há um texto ainda mais problemático, publicado na PI.

Nova notificação no Grindr. ‘Macho dotadão’ enviou uma mensagem e fotos de todos os ângulos. O fisioterapeuta Fernando Campos, 25, estava deitado. Ao ver aquilo, levantou. O pretendente certamente preencheria seu vazio, pensava. Era maio deste ano, ele havia terminado um relacionamento dois meses antes e seguia solitário desde então.

Fernando, morador do Brooklin, na zona sul de São Paulo, não perdeu tempo. ‘Quero agora!’, digitou ao pretendente. Este o respondeu com emoticon de um raio. Ao questionar significado daquilo, o jovem teve uma surpresa. ‘O grandão perguntou se eu curti a cocaína. Assim, na lata. Talvez seja muita inocência, mas fiquei passado’.

Lá estamos nós no plano da confissão, da confissão sexual, da psicologização da sexualidade homossexual (Fernando tinha “um vazio”), da descrição da promiscuidade (“agora”) e, finalmente, do encontro de tudo isso com a cocaína, que faz brilhar – tal qual seu emoji de raio – os olhos do conservadorismo à brasileira. O “dotadão”, atentemos, perguntou na “lata”, o que não foi bem recebido nem por Fernando, nem pela *Folha*.

Nossos emojis, como se vê, estão na mesma senda do perigo: raio, foguete. Eles têm sido usados como marca tecnosubjetiva do uso de cocaína, do uso de metanfetaminas e do “estar pronto para a festa” (no caso do foguete). Dito de outro modo, eles indicam que o usuário está no *chemsex*. Não é muito difícil encontrar esses perfis nos apps, tampouco aqueles da imagem 3, os que explicitam diretamente sua discordância, que pode ir ao limite da injúria (não é incomum que as pessoas denunciem umas às outras, por motivos variados). No campo dos emojis, como se vê, dá-se uma luta estratégica entre formas de subjetividade e práticas de prazer consideradas mais ou menos morais, nos termos da produção de um *good gay* (Halperin, 2016; Butturi Junior, 2023) inventado

como um corpo mais masculino, uma prática de atividade e não de passividade sexual e, no que aqui nos interessa, separado entre a promiscuidade química e a “limpeza” de um corpo “natural.

É importante notar ainda que o problema do *raw* (cru, supostamente não mediado) é uma questão, que, nas práticas dos homossexuais cis masculinos, é espaço ainda aberto e que perfaz uma agonística. É um problema de saúde pública (o *raw sex*, nosso *bareback*) e de moral, mas também uma forma de sociabilidade e de invenção e, por fim, uma forma de produção de si que coloca em cheque os agenciamentos farmacológicos de si. Não raro, a contestação das práticas de *chemsex* como promíscuas aparecem num emaranhado (de humanos e não humanos, discursos e práticas, como aponta Barad) em que, a PrEP (a Profilaxia Pré-Exposição) aparece como escândalo (Butturi Junior, 2023). Dito de outro modo, há efeitos de natureza (de uma certa natureza, ao sabor do século XIX) em jogo quando se exige uma pureza, ao mesmo tempo subjetiva, moral e física.

Sigo. Os emojis e o *chemsex*, não por acaso nos últimos anos de topologia neoliberal-cristã e de recrudescimento da produção perigo das pessoas gênero-dissidentes ou daquelas que têm práticas de prazer não heteronormativas, fez surgir uma problematização biopolítica e midiática sobre o *chemsex*. Esse acontecimento não se deu apenas no Brasil e tem sido noticiado em países tão distintos quanto a Espanha e Coreia do Sul. A produção científica sobre o tema, arrisco, tem o ponto de deslocamento na Inglaterra e nas estatísticas que relacionam o aumento dos riscos de IST às práticas de *chemsex*¹¹.

Entre os emojis e o perigo, noto que o texto de Lucca (2023), o que é mais profícuo apontar, sai exatamente dois dias depois de um mais bombástico, escrito por Julia Braum para a BBC e

11 Ver Bolding, G. *et al.* (2006) ou Kirby and Thornber-Dunwell (2013). No Brasil, um artigo Souza, Rodrigues, Araújo Netto (2022) faz uma interessante revisão dos temas e das discussões mundiais sobre o *chemsex*. Muito próximo às pesquisas internacionais (nos sujeitos, efeitos e abordagem), ver, por exemplo, Souza *et al.* (2020).

publicado na mesma *Folha*. Além do gênero da autora, outra diferença: o texto é publicado sob a égide da tag LGBTQIA+, que figura exatamente ao lado da logo da BBC. Braum (2023) recorre à narrativa da homossexualidade emocionalmente frágil, como aquela que Halperin (2008) criticou como a obsessante busca de uma universal fratura e de um ódio de si mesmo explicado por psicologias diversas produzidas sobre os homens homossexuais: ‘*Fiquei 4 dias sem comer e dormir, só com drogas e sexo*’; o que é *chemsex, prática que cresce no Brasil*. [subtítulo] *Psiquiatra aponta que muitos adeptos “acabam atrelando sua vida sexual ao uso de drogas e passam a não conseguir mais ter relações sem elas”*.

O texto então descreve uma genealogia, uma modalidade de sujeito e um perigo: o uso de metanfetaminas aumentou depois da covid-19; esse aumento, que não é pensando em termos de aumento geral de consumo por toda a população, passa a ser lido como aumento de uso de sintéticos por homossexuais. Não há qualquer comparação com as substâncias, lícitas e ilícitas, de uso cotidiano e também para fins sexuais no Brasil – por exemplo, o uso e abuso de álcool entre os chamados “heterossexuais”. De todo modo, assim como *poppers* em 1986, no período de recrudescimento moral republicano, o *chemsex* é a causa de vulnerabilização. Mais do que isso, o uso de metanfetaminas diz respeito à psicologia frágil de um sujeito, o “homossexual”. Estamos, com Irvine (data) no campo da produção de afetos, de reações extremas, daquilo que aqui entendemos como o a-semiótico e que se dá entre a sujeição e a servidão social. Mais importante, em estratégias *intra-ativas* que têm entre seus efeitos retomar a “crise” e imputá-las a um grupo de pessoas.

Não obstante esse itinerário, vou a mais um dos atores, muitas vezes minorado, desse amaranhado: as substâncias psicoativas. Tomo um quadro de um artigo médico, publicado na revista *Adicciones*:

Quadro 1 – Classificação dos psicoativos

| Sustancia psicoactiva | Mefedrona y otras catinonas sintéticas: pentédrona, 4-MEC | Metanfetamina | GHB/GBL | Nitritos de alquilo/ Butilo | MDMA | Cocaína | Ketamina |
|-----------------------------------|---|---|---|---|---|---|--|
| Nombres populares | Mefe, miau-miau, mel, sales de baño. | Tina, <i>crystal meth</i> , vidrio, liza, <i>crack</i> , <i>speed</i> . | Éxtasis líquido, G. | <i>Poppers</i> . | Éxtasis, eme, cristal, x. <i>Sexstasy</i> (con <i>silденаflilo</i>). | Coca, blanca, <i>farlopa</i> . | Keta, vitamina K, <i>Special K</i> . |
| Efectos buscados | Estimulación, excitación sexual, euforia, sentimientos de empatía. | Estimulación, desinhibición, excitación sexual, incremento de confianza y autoestima. | Sedación, relajación del esfínter anal. Euforia, desinhibición, borrachera, estimulación sexual. | Euforia, socialización. Excitación y aumento de potencia e incremento de placer sexual. | Estimulación, sentimientos de empatía, aceptación y conexión. | Activación, excitación sexual, hiperalerta. | Estimulación inicial, relajación, empatía, mejora de la percepción. Disociación. |
| Efectos adversos y complicaciones | Dependencia. Psicosis. Convulsiones, distonias. Toxicidad cardiológica. | Síntomas psicóticos. Hipertensión. Dependencia. Xerostomía y caries. | Somnolencia, pérdida de control motor (con dosis acumulativas). Convulsiones. <i>Delirium</i> , Coma. Dependencia. Síntomas psicóticos. | Toxicidad retiniana. Hipoxia. Anemia hemolítica. | Ansiedad. Taquicardia, bruxismo, "golpe de calor". Síntomas afectivos y resaca. | Hiperactivación adrenérgica. Vasoespamo e isquemia. Ideación paranoide. | Midriasis. Desrealización. Accidentes. Confusión. Hepatotoxicidad. Neurotoxicidad. |

Fonte: Dolengevich-Segal (2017).

Estamos bastante acostumados às estratégias que colocam no centro do debate o que nosso quadro chama de “Efectos adversos y complicaciones”. Há um número quase infindável de publicações a esse respeito e efetivamente há pessoas em sofrimento, sob a égide de um discurso guarda-chuva de adição. Não é minha tarefa dar conta desse outro emaranhado aqui. Diferentemente, quero pensar nos “Efectos buscados”, que o quadro parece imputar aos sujeitos, mas que dizem respeito a agência das substâncias. Notemos que basicamente se trata de estimulação, de excitação e de perda de inibição, agência dos psicoativos sintéticos arrilados na tabela. Estamos, pois, no campo dos não humanos e na demanda de pensar que seus efeitos precisam ser levados em consideração e descritos.

Além deles, caberia também se questionar sobre a cisão entre “bons” e “maus” psicoativos e a origem moral que governa seu uso e as práticas que o constituem como problema de governo da vida. Olhemos a Ketamina, o último dos psicoativos do quadro. No mesmo final de 2023, a Anvisa liberou seu uso para pessoas com depressão. O Ministério da Saúde, ao dar a informação, adota a interessante estratégia de fazer o recorte de seu uso, o anestésico:

“O remédio (Spravato) tem como base a molécula escetamina. O princípio ativo tem relação com a cetamina, um medicamento usado em doses elevadas em anestésias” (Brasil, 2020).

Esses psicodélicos polivalentes, aliás, têm aparecido sob a égide de variadas estratégias em que, cabe marcar, têm seus efeitos positivados no tratamento e não na causa do sofrimento emocional. Na Espanha, no campo da pesquisa científica, formou-se, inclusive a Sociedade Espanhola de Medicina Psicodélica (SEMPsi, 2024). Em seu manifesto, os médicos e cientistas afirmam que há uma relação entre conhecimentos e saberes tradicionais, saberes químicos e um novo modo de pensar psicoativos:

Por otro lado, somos conscientes del amplio conocimiento tradicional que ha nutrido el uso de los psicodélicos en el pasado, y deseamos que esta Sociedad sea un punto de encuentro que permita el diálogo entre distintas disciplinas, conocimientos y abordajes epistémicos para beneficio mutuo. También sabemos que dichas sustancias no están exentas de riesgos, por lo que nos proponemos elaborar códigos deontológicos, protocolos de tratamiento, y guías de buenas prácticas que sirvan para garantizar la seguridad de los usuarios.

Minuano (2020), em seu texto *Viagem que Cura*, para o UOL, dava conta das pesquisas e das narrativas de pessoas que faziam uso de psicoativos. Na matéria, figuravam o LSD e o MDMA – a segunda, substância típica das descrições de *chemsex* tanto da ciência quanto da medicina e da imprensa. No texto, pode-se ler que o MDMA foi, inclusive, liberado pelo FDA para o uso em pessoas com estresse pós-traumático¹².

12 Ainda caberia pensar nos próprios medicamentos que perfazem a Terapia Antirretroviral para o HIV: o Efavirenz tem sido objeto de discussão por seus efeitos parecidos ao do LSD.

Os recortes não são exaustivos, mas dão conta de outro ponto fulcral desse emaranhado, mais ambíguo e disjuntivo. O que faço notar é a divisão *farmacopornográfica* (Preciado, 2008) deste *tecnobiodiscurso chemsex*. Eis que não se trata de um “problema emocional dos homossexuais, mas de um arranjo bioquímico em *intra-ação* com o material-discursiva que chamamos de sujeito”. Neste ponto, o mesmo parece-me que Preciado (2008, p. 255) desenha um problema, o da assunção negativa das maquinarias em sua relação com certas formas de vida:

Frente ao paroquianismo e a doutrinação moral que tem dominado as políticas feministas, *queer* e a prevenção da aids, é necessário desenvolver micropolíticas de gênero, de sexo e de sexualidade, baseados em práticas de autoexperimentação (mais que de representação) intencionais que se definam por sua capacidade de rechaçar e de resistir à norma, de criar novos planos de ação e de subjetivação.

Ora, diante da paróquia, a alternativa é ambígua, disjuntiva. Não há garantias teleológicas de resistência, mas há práticas, que envolvem, inclusive, os limites da saúde pública e das políticas, que envolvem uma tensão entre bioascese, o cuidado de si e as práticas de prazer em que os sujeitos se engajam. No caso do emaranhado do *chemsex*, temos assistido um agenciamento coletivo da enunciação moral e racializante, que recupera os homossexuais como um problema e que apaga a agência dos psicoativos naquilo que também produzem como diferença entre usuários distintos, segundo estratégias específicas.

Esse retorno obsessivo da crise, em que certas vidas e certas práticas, em que certas *intra-ações* entre humanos e não humanos são tornadas problema, reinstauram também práticas de exceção. Tecnobiodiscursivamente, esse emaranhado ainda conta com aquilo que de a-significante tem efeitos nos dispositivos e na

racionalidade da esfera pública, como afecção (Irvine, 2007). O *chemsex*, pois, aparece como uma maquinaria a ser descrita em seus efeitos discursivos e não-discursivo, e na economia governamental em que aparece como acontecimento e como questão que não se reduz ao paroquianismo nem tampouco deixa de entrever a série de agenciamentos relacionados aos prazeres, à população e às práticas de gestão da vida – e suas resistências.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No mesmo 2023 de alguns de meus recortes, no Brasil, os efeitos adversos dos psicoativos eram tema da palestra de Ivone de Paula, do Ministério da Saúde, no IV Congresso da Sociedade Brasileira de DST, em Florianópolis. Intitulada “Drogas Psicoativas e sexo”. O relato da fala é importante porque diz respeito a certos deslocamentos. Há, por certo, a relação com os aplicativos de geolocalização. Porém, os efeitos estão relacionados a vulnerabilidades, geralmente socioeconômicas, “A gente não sabe [o contexto socioeconômico] de cada sujeito, mas provavelmente a qualidade da droga usada [pelos mais pobres] é pior; e quanto mais componentes ela tiver, pior será para a qualidade de vida das pessoas”, falou ao reforçar que políticas públicas de enfrentamento às desigualdades sociais, estratégias de acolhida e de redução de danos são fundamentais, noticiada pela Agência Aids (2023).

Eis que colocamos ainda mais uma linha e mais um fluxo nessa *intra-ação*, o da cisão entre pessoas mais ou menos vulneráveis – e podemos então multiplicar vulnerabilidades e suas combinatórias disjuntivas. Destaquemos as drogas, separadas por *melhores* ou *piores* de acordo com um critério de pureza e de acesso. Estamos nos distanciando da injunção moral dos sujeitos promíscuos e produzidos na injúria que caracterizaria os homens gay cis, e colocando no jogo tanto a assunção da agência dos

psicoativos quando a diferença que guardam entre si, de acordo com critérios químicos.

Obviamente, esta é mais uma das linhas de tensão desse diagrama. Se a escrevo aqui, ao final do capítulo, é para pensar nos movimentos moleculares e na agonística ambígua do *chemsex*. Por fim, parece que uma descrição tradicional do discursivo e da materialidade deixaria esse arranjo centrado nos discursos. O esforço do tecnobiodiscursivo e da análise neomaterialista dos discursos diz respeito à distribuição de agência e à capacidade difrativa de produção de efeitos – de sentido ou não. Digamos que, assim como no texto de 2019, o tecnobiodiscursivo permanece atento à acontecimentalidade, desde que com nela se incluam emaranhados de humanos e não humanos, cuja consequência é deslocar a linguagem (mas não prescindir dela) para pensar aquilo que é ao mesmo tempo técnico, natural, afectivo, político e discursivo.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, G. *O amigo*. O que é um dispositivo. Tradução de Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2014.

AGÊNCIA AIDS. *Chemsex*: os profissionais de saúde precisam estar capacitados para atender sem julgamentos pessoas que usam drogas para ‘turbinar’ o sexo, defende psicóloga Ivone de Paula. 7 out. 2023. Disponível em: <https://agenciaaids.com.br/noticia/chemsex-os-profissionais-de-saude-precisam-estar-capacitados-para-atender-sem-julgamentos-pessoas-que-usam-drogas-para-turbinar-o-sexo-defende-psicologa-ivone-de-paula/>. Acesso em: 10 jan. 2024.

BARAD, K. Performatividade queer da natureza. *REBEH*, v. 3, n. 11, p. 300-346, 2020. Disponível em: <https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/rebeh/article/view/11882>. Acesso em: 8 ago. 2023.

BARAD, K. Performatividade pós-humanista: para entender como a matéria chega à matéria. Tradução de Thereza Rocha. *Vazantes*, v. 1, n. 1, 2017.

BARAD, K. Diffracting diffraction: cutting together-apart. *Parallax*, v. 30, n. 3, p. 168-187, 2014. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/13534645.2014.927623>. Acesso em: 10 jan. 2023.

BOLDING, G. *et al.* Use of crystal methamphetamine among gay men in London. *Addiction*, v. 101, n. 11, p. 1622-1630, 2006.

BRASIL. Anvisa autoriza primeiro medicamento inalável para tratar depressão grave. 13 nov. GOV. BR, 2020. Disponível em: [https://www.gov.br/pt-br/noticias/educacao-e-pesquisa/2020/11/anvisa-autoriza-primeiro-medicamento-inalavel-para-tratar-depressao-grave#:~:text=O%20rem%C3%A9dio%20\(Spravato\)%20tem%20como,com%20a%20cetamina%20e%20derivados](https://www.gov.br/pt-br/noticias/educacao-e-pesquisa/2020/11/anvisa-autoriza-primeiro-medicamento-inalavel-para-tratar-depressao-grave#:~:text=O%20rem%C3%A9dio%20(Spravato)%20tem%20como,com%20a%20cetamina%20e%20derivados). Acesso em: 10 jan. 2024.

BRAUM, J. ‘Fiquei 4 dias sem comer e dormir, só com drogas e sexo’; o que é chemsex, prática que cresce no Brasil. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 6 jul. 2023. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2023/07/fiquei-4-dias-sem-comer-e-dormir-so-com-drogas-e-sexo-o-que-e-chemsex-pratica-que-cresce-no-brasil.shtml>. Acesso em: 10 dez. 2023.

BUTTURI JUNIOR, A. O hiv, o ciborgue, o tecnobiodiscursivo. *Trabalhos em Linguística Aplicada*, v. 58, p. 637-657, 2019. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/tla/a/kgpnjbsdxvskhpqbldc3fbp/?lang=pt>. Acesso em: 23 maio 2022.

BUTTURI JUNIOR, A. Uma filosofia política na dispersão: as formações discursivas e o não-discursivo. In: BARONAS, R. L. (org.). *Análise de discurso: apontamentos para uma história da noção-conceito de formação discursiva*. Araraquara: Letraria, 2020a. p. 210-234.

BUTTURI JUNIOR, A.; CAMOZZATO, N. M.; SILVA, B. F. Uma monstrosidade linguístico-moral: os discursos sobre a linguagem neutra nos projetos de lei do Brasil. *Calidoscopio*, UNISINOS, v. 20, p. 323-350, 2022. Disponível em: <https://revistas.unisinos.br/index.php/calidoscopio/article/view/24588>. Acesso em: 10 jan. 2023.

BUTTURI JUNIOR, A.; CAMOZZATO, N. M. Prolegômenos a uma análise neomaterialista dos discursos. In: BUZZATTO, M. E. K.; SEVERO, C. G. *Cosmopolítica e linguagem*. Campinas: Letraria, 2023. p. 73-95. Disponível em: https://www.academia.edu/104568174/CAP%C3%8DTULO_Proleg%C3%B4menos_a_uma_an%C3%A1lise_neomaterialista_dos_discursos. Acesso em: 20 ago. 2023.

BUTTURI JUNIOR, A. Sobre viados, *raw sex* e hiv. In: BUTTURI JUNIOR, A.; LEME, J. L. C.; SOUZA, P. de; SABOT, P. *Vidas precárias, vidas inventadas*. Campinas: Pontes Editores, 2023. p. 143-167.

BUTTURI JUNIOR, A. A polivalência tática dos discursos sobre a soropositividade e os dispositivos do Fast Foda. *Cadernos Discursivos*, Catalão, v. 1, n 1, p. 21-39, 2020b.

BUTTURI JUNIOR, A. *A passividade e o fantasma: o discurso monossexual no Brasil*. 2012. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Linguística,

Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/96117/301572.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 10 jan. 2024.

CAMOZZATO, N. M. *Vozes gênero-dissonantes: uma cartografia pós-humanista*. 2022. Tese (Doutorado em Linguística) – Programa de Pós-Graduação em Linguística, Universidade Federal de Santa Catarina, 2022.

COLLIER, S. J. Topologias de poder: a análise de Foucault sobre o governo político para além da “governamentalidade”. Dossiê “Dominação e Contra-poder”. *Revista Brasileira de Ciência Política*, n. 4, p. 245-284, 2011. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcpol/a/v3FYnZDxxhm5s3CHRWSvScXr/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 19 fev. 2019.

DELEUZE, G. *Foucault*. Tradução de Claudia Sant’Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 2005 [1986].

DELEUZE, G. *Conversações*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: 34, 2017.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. 20 de novembro de 1923 – Postulados da Linguística. In: DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. v. 2. Coordenação da tradução Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: Editora 34, 1995 [1980].

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia I*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: 34, 2010 [1972].

DOLENGEVICH-SEGAL, H.; RODRÍGUEZ-SALGADO, B.; BALLESTEROS-LÓPEZ, J.; MOLINA-PRADO, R. Chemsex. Un fenómeno emergente. *Adicciones*, v. 29, n. 3, p. 207-209, 2017.

FASSIN, D. *Quand les corps se souviennent: expériences et politiques du sida en Afrique du Sud*. Paris: La Découverte, 2006.

FOUCAULT, M. *Nascimento da biopolítica*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins, 2022 [1978-1979].

FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 8. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012 [1969].

GRINDR. *Guidelines*, 2024. Disponível em: <https://www.grindr.com/community-guidelines>. Acesso em: 10 jan. 2024.

GUATTARI, F. O comunismo da imanência. Entrevista a Toni Negri. *Cadernos de Subjetividade*, São Paulo, n. 11, 2003. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/cadernossujetividade/article/view/38763>. Acesso em: 5 out. 2020.

HALPERIN, D. M. The biopolitics of HIV prevention discourse. In: VERNON, W.; MORAR, N. (ed.). *Biopower: Foucault and beyond*. Chicago; London: The University of Chicago Press, 2016. p. 199-227.

HALPERIN, D. M.; TRAUB, V. Beyond gay pride. HALPERIN, D. M.; TRAUB, V. (ed.). *Gay shame*. Chicago: Univ. of Chicago Press, 2006.

HALPERIN, D. M. Introduction: the war on sex. In: HALPERIN, D. M.; HOPPE, T. (ed.). *The war on sex*. Durham: Duke University Press, 2017. p. 1-62.

HALPERIN, D. M. *What do gay men want? An essay on sex, risk, and subjectivity*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2008.

HENMAN, P. Governing by algorithms and algorithmic governmentality: towards machinic judgement. In: SCHUILENBURG, M.; PEETERS, R. *The algorithmic society: technology, power, and knowledge*. London; New York: Routledge, 2021. p. 19-35.

IRVINE, J. M. Transient feelings: sex panics and the politics of emotions. *GLQ*, v. 14, n. 1, p. 1-40, 2007.

KAGAN, D. 'Re-crisis': barebacking, sex panic and the logic of epidemic. *Sexualities*, n. 0, p. 1-21, 2015.

KIRBY, T., THORNER-DUNWELL, M. High-risk drug practices tighten grip on London gay scene. *Lancet*, n. 381, p. 101-2, 2013. Disponível em: <https://www.thelancet.com/action/showPdf?pii=S0140-6736%2813%2960032-X>. Acesso em: 20 set. 2021.

LATOURE, B. *Jamais fomos modernos: ensaios sobre antropologia simétrica*. Tradução de Carlos Irineu da Costa: Rio de Janeiro: Edições 34, 1994.

LAURITSEN, J.; WILSON, H. *Death rush: Poppers* & AIDS*. New York: Pagan Press, 1986.

LAZZARATO, M. *As revoluções do capitalismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LAZZARATO, M. *Signos, máquinas, subjetividades*. Tradução de Paulo Domenech Oneto. São Paulo: SEC, n-1, 2014 [2010].

LEMKE, T. *The government of things: Foucault and the new materialisms*. New York: New York University Press, 2021.

LUCCA, B. Emoticons ganham novos significados em aplicativo gay de pegação. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 8 jul. 2023. Disponível em: <https://www.acessa.com/noticias/2023/07/159572-emoticons-ganham-novos-significados-em-aplicativo-gay-de-pegacao.html>. Acesso em: 10 dez. 2023.

MINUANO, C. Viagem que cura. *UOL*, 24 set. 2020. Disponível em: <https://www.uol.com.br/ecoa/reportagens-especiais/terapias-psicodelicas-podem-virar-o-jogo-no-tratamento-de-doencas-mentais/#cover>. Acesso em: 6 dez. 2023.

PAVEAU, M.-A. *Análise do discurso digital*: dicionário das formas e das práticas. Organizadores: Julia Lourenço Costa e Roberto Leiser Baronas. Campinas: Pontes Editores, 2021.

PRECIADO, P. B. *Texto yonque*. Madrid: Espasa, 2008.

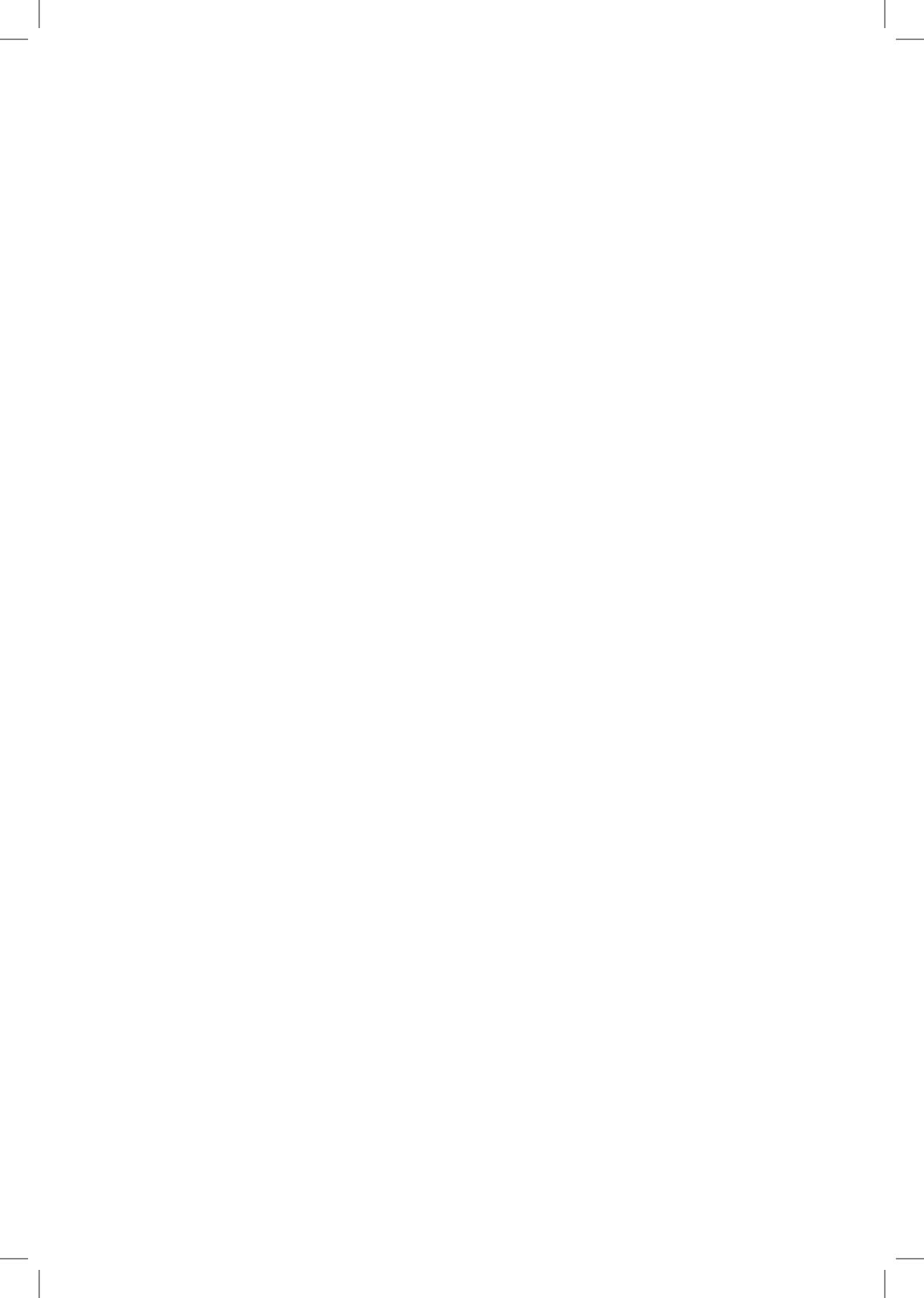
PRECIADO, P. B. Condoms chimiques. *Liberación*, Paris, 11 juin 2015. Disponível em: https://www.liberation.fr/chroniques/2015/06/11/condoms-chimiques_1327747/. Acesso em: 10 dez. 2020.

SOCIEDADE ESPANHOLA DE MEDICINA PSICODÉLIA. *Manifiesto*. 2024. Disponível em: <https://sempsi.org/>. Acesso em: 10 jan. 2024.

SOUZA, D. C.; RODRIGUES, I. M.; ARAÚJO NETTO, D. S. Chemsex entre hsh: revisão integrativa. *Revista Brasileira de Sexualidade Humana*, n. 34, e1136, 2022. Disponível em: https://www.rbsh.org.br/revista_sbrash/article/view/1136/921. Acesso em: 7 out. 2023.

SOUZA, Á. F. L. de *et al.* Prática de *chemsex* entre homens que fazem sexo com homens (HSH) durante período de isolamento social por COVID-19: pesquisa *online* multicêntrica. *Cad. Saúde Pública*, v. 36, n. 12, 2020. Disponível <https://www.scielo.br/j/csp/a/jB5K8h7mwjC8dTWkYwjGMvg/#>. Acesso em: 7 out. 2023.

TREICHLER, P. A. AIDS, homophobia, and biomedical discourse: an epidemic of signification. *The MIT Press*, v. 47, 1987.



O PÓS-HUMANO NO CIBERFEMINISMO NEOMATERIALISTA

Lucia Santaella

INTRODUÇÃO

Ao dar início a reflexões sobre o pós-humano, é necessário marcar a distinção radical, um verdadeiro divisor de águas entre, de um lado, o movimento culturalista chamado de transumano e seu consequente transumanismo. De outro lado, o pós-humano e pós-humanismo crítico que se estende da filosofia, à crítica cultural e às artes. Infelizmente o transumano tornou-se difundido e popularizado devido ao seu caráter sensacionalista. Trata-se de uma fábula tecnofuturista que floresceu no *way of living* californiano, hoje devidamente apadrinhada pelos bilionários do Vale do Silício. Suas eufóricas promessas preconizam que tecnologias atuais e emergentes – como engenharia genética, criônica, inteligência artificial (IA) e nanotecnologia irão aumentar as capacidades humanas e melhorar a condição humana rumo à perfectibilidade de um *Sapiens* melhorado que transcende a humanidade ao atingir o *status* de pós-humano (Ostberg, 2024).

Este artigo não seguirá por esse caminho. Ao contrário, tem por objetivo rastrear, por meio de fontes selecionadas, o desenvolvimento do pós-humano crítico, para proceder a uma análise que coloque em destaque suas fontes e focos de maior relevo. Desde os

anos 1990, fui atraída pelas questões trazidas pelo pós-humano e foi grande o número das publicações que fiz sobre os seus mais variados aspectos, como por exemplo, o livro *Culturas e artes do pós-humano* (Santaella, 2003) que leva o tema no seu título e que contém uma versão do pós-humano com foco nas questões do corpo ciborgue que prefiro chamar de corpo biotecnológico. A seguir, retornei à centralidade da questão do corpo na cultura, mas agora em paralelo com a discussão da crise da noção do sujeito, herdeira de Descartes (Santaella, 2004). Então, fui buscar a emergência do pós-humano na literatura ciberpunk (2007) para, a seguir, enfrentar o pós-humanismo, no questionamento filosófico do humanismo em Heidegger (Santaella, 2010) à luz de Sloterdijk (2000). Por fim, em coautoria com Erick Felinto (2012, p. 25-44), agrupamos os variados tipos de interpretação do pós-humano nas versões céticas, apocalípticas, populares e críticas. São inumeráveis os artigos que fui publicando paralelamente sobre o tema em livros e revistas acadêmicas, mas, de uma forma ou de outra, apresentando sínteses das referências acima.

Desse modo, retornar ao tema, sem cair em repetições, coloca-me diante do desafio de encontrar um filão ainda não explorado. De fato, embora tenha seguido até certo ponto o movimento e respectivas produções das ciberfeministas na esteira do pós-humano, esse movimento estendeu-se no tempo e multiplicou-se em uma pletora de tendências, dentre elas, a que parece mais instigadora encontra-se na proposta de um neomaterialismo. É esse caminho que será tomado por este artigo na busca de uma cartografia para fazer uso justamente do método que é proclamado pelas ciberfeministas atuais.

PANORAMA BREVE DO PÓS-HUMANO CRÍTICO

As primeiras sementes explícitas do pós-humano, que, para aumentar a confusão, são tomadas como fontes tanto do transu-

mano quanto do pós-humano crítico, encontram-se na literatura *cyberpunk*, que surgiu por volta dos anos 1980 e que teve como representante mais bem-sucedida a novela de ficção científica *Neuromancer* (William Gibson, 1984). O ciberpunk popularizou-se a ponto de ter inspirado a trilogia de filmes *Matrix* (escrita e dirigida pelas irmãs Wachowski): *Matrix* (1999), *Matrix Reloaded* (2003) e *Matrix Revolutions* (2003). Em 2021, foi lançada a sequência *revival Matrix Resurrections* (Lana Wachowski). As versões repetidas são uma prova da enorme popularidade da série que, a meu ver, deve seu sucesso à visão neocartesiana que professa, na drástica separação entre corpo e mente, justamente o dualismo que o transumanismo acalenta e o pós-humanismo luta por superar.

Não por acaso, as fontes do pós-humano vêm de mais longe. Desde o início do século 20, os artistas já pressentiam as transformações pelas quais o corpo humano iria passar sob ação das tecnologias. Tanto é que, a partir do movimento Fluxus, passaram a tomar como objeto da arte seu próprio corpo vivo em exposições performáticas (Santaella, 2003, p. 251-270). Tudo isso encontrou seu clímax já no início dos anos 1990, em que, com as nomenclaturas diferenciadas de pós-humano, pós-orgânico, pós-biológico etc., artistas e críticos de cultura, alertas aos sinais dos tempos, problematizavam o corpo injetado de próteses que implodiam a ontologia do vivo (Santaella, 2004, p. 27-34). Vale lembrar que, no meio desse caminho, os anos 1950 foram decisivos, já que nessa época a biologia havia passado pela grande revolução da descoberta do código genético, enquanto o computador já dava início à sua escalada, que veio dar hoje nas redes sociais e nos algoritmos de IA.

Dos anos 1990 em diante, o pós-humano foi se espalhando pelos departamentos de crítica cultural não só norte-americanos, dando origem a um movimento ciber pós-humanista de cunho filosófico, tendo como uma das maiores representantes, entre

outros, Catherine Hayles. Fiz uma seleção de passagens do seu livro *How we became post-human* (1999), que já utilizei repetidas vezes, porque é indicativa das ideias em que o pós-humano estava mergulhado na época.

Quando você olha para os tremeluzentes significantes escorregando pela tela dos computadores, não importa que identificações você concede para as entidades corporificadas que não se podem ver, você já se tornou pós-humano(a) (p. xiv). [...] A qualidade heterogênea coletiva do pós-humano implica a cognição distribuída, localizada em partes disparatadas que podem estar em tênue comunicação umas com as outras (p. 3). [...] Mesmo que intervenções não tenham sido feitas no corpo, novos modelos de subjetividades emergentes em campos como ciência cognitiva e vida artificial implicam que até um inalterado *Homo sapiens* conte como pós-humano (p. 4). [...] No paradigma da vida artificial, a máquina torna-se o modelo para compreender o humano. Assim o humano transfigura-se em pós-humano (p. 239). [...] Embora um conceito nascente, [o pós-humano] já é tão complexo que envolve uma extensão de domínios culturais e técnicos que incluem nanotecnologia, microbiologia, realidade virtual, vida artificial, neurofisiologia, inteligência artificial e ciência cognitiva, entre outros (p. 247). [...] Não há consenso sobre o que o pós-humano pressagia, em parte porque a maneira como ele é construído e imaginado varia amplamente (p. 251). [...] O prospecto de se tornar pós-humano evoca terror e excita o prazer (p. 283). [...] Para alguns e para mim, o pós-humano evoca o prospecto estimulante de sair das velhas caixas e abrir novos caminhos de pensamento sobre o que ser humano significa (Hayles, 199, p. 285).

Por volta de 2010, os discursos sobre o pós-humano começaram a desaguar no movimento filosófico e cultural do não humano, estimulado pela obra dos autores do realismo especulativo (Bryant *et al.*, 2011; Lemos, 2013) e, nas artes, já estavam sendo criadas obras sob a égide do “pós-digital” (Santaella, 2017). Tendo em vista que acabo de entregar para publicação um artigo sobre essas questões (Santaella, no prelo), desloco o nosso foco para o caminho escolhido para o presente artigo, a saber, explorar o pós-humano presente nos discursos das ciberfeministas com foco no neomaterialismo que elas defendem.

O PRIMEIRO CIBERFEMINISMO

Antes de tudo, o prefixo “ciber”, nomenclatura usada para o universo digital, marca suas fontes nos estudos de cibernética originários de Norbert Wiener (1948). Embora o estruturalismo nos tenha ensinado sobre a veleidade da busca das origens, há sempre um ponto que, sem arbitrariedades, devemos tomar como ponto de partida, no caso, de um pós-humano explícito. Antes que as figuras do ciborgue começassem a infestar a cinematografia hollywoodiana – e tivessem de esperar algumas décadas para a chegada da *Wonder Woman* (Patty Jenkins, 2000) –, sob o título de *Ciborgue – Evolução para o super-homem*, em 1964, D. S. Hallacy publicou uma versão popular do ciborgue, propondo que uma nova fronteira estava se abrindo através de uma ponte entre a mente e a matéria, entre o espaço interno e o externo. Nessa ponte, o ciborgue aparecia como uma entidade reversível precisamente porque era uma combinação entre o humano e a máquina, que permitia os dispositivos feitos pelo humano serem incorporados nas cadeias de *feedback* regulatório do corpo humano.

Vinte anos depois, tanto o pós-humano quanto o ciberfeminismo encontraram sua marcação histórica n’*O manifesto ciborgue*, texto seminal da bióloga feminista, californiana, Donna Haraway,

publicado já em 1985 (1991), curiosamente no mesmo ano da novela *Neuromancer*. Que seja também observado que a Califórnia não é apenas o berço das fantasmagorias eufóricas do transumano, mas de um pensamento de lucidez alegórica notável, desmistificador da figura, vestida de homem, do ciborgue. Pontilhado de muita ironia, o texto propõe a ruptura do ciborgue com suas tradicionais categorias ideológicas e epistemológicas, especialmente com a sua violação das distinções entre o ser humano, o animal e a máquina. Para a autora, os ciborgues não são apenas seres da ficção, mas existentes. Exibem-se nas hibridações do corpo com as próteses tecnológicas, nas fabulações da imaginação e nos discursos da cultura e da ciência.

Esse texto lançou as bases para o ciberfeminismo nos estudos culturais. Por usar a figura do ciborgue como uma metáfora irônica, a imagem funciona como uma blasfêmia contra o capitalismo patriarcal dominante. Isto porque há no ciborgue algo de monstruoso, na medida que implica o derretimento de quaisquer fronteiras, entre humano e animal, entre gêneros, entre humano e maquínico, natural e artificial, mente e corpo, físico e não físico. Gera-se, assim, um argumento prazeroso, e mesmo perverso, acerca de uma ontologia de fronteiras transgredidas, fusões potentes, possibilidades perigosas e sobre uma epistemologia que não teme identidades parciais e pontos de partida contraditórios. O alvo da transgressão, ao fim e ao cabo, é a constituição histórica e social de gênero, raça e classe própria do patriarcado, colonialismo e capitalismo (Felinto; Santaella, 2012, p. 29-34).

As ideias do texto tiveram poder germinativo para deslanchar o ciberfeminismo que foi gradativamente expandindo-se do embrião da imagem do ciborgue para as mais variadas contradições do sistema capitalista neoliberal que, em vez de refrear, intensifica seus “podres poderes”. A própria evolução da obra de Haraway – recentemente engajada na batalha do Antropoceno, que ela batizou de “Capitaloceno” – acompanhou a busca de resistência

contra as fronteiras bem demarcadas, bandeira defendida pelas ciberfeministas, junto a uma série de reivindicações que hoje alcançam a defesa das diversidades de raça, gênero em prol do múltiplo, do instável, do volátil, livre das amarras das hierarquias institucionalizadas.

O CIBERFEMINISMO ATUAL

Valendo-se de uma pluralidade de fontes, na realidade cento e quinze referências do punho de ciberfeministas, o texto de Milford (2017) é capaz de nos oferecer uma visão confiável do ciberfeminismo no seu estado atual. Como é comum a toda revisitação do desenvolvimento de um tema no tempo, o texto começa apontando para as lacunas do primeiro ciberfeminismo.

Para a autora, as primeiras ciberfeministas caracterizaram os espaços digitais como libertadores, capazes de livrar as mulheres dos binarismos e das limitações da política feminista tradicional. As novas relações humano-máquina poderiam romper com as hierarquias patriarcais convencionais e facilitar a emergência de um mundo pós-gênero até o ponto de avançar na direção das igualdades sociais.

O quadro aí desenhado assemelha-se a um “admirável mundo novo” que, certamente, reclamava por um equilíbrio desenhado pela realidade dos fatos. Segundo Gajjala (2000), esse primeiro quadro ciberfeminista reduziu a desigualdade a apenas um problema de acesso material a equipamentos, redes e formação técnica, sem considerar que as desigualdades sociais não podem ser reduzidas à crítica a binarismos simplificados, pois necessariamente implicam contextos sociopolíticos mais amplos que impactam a construção dos próprios ambientes do ciberespaço.

Pior do que isso, os discursos deram origem a inesperados binarismos entre o real e o virtual – de resto, típico dos primei-

ros anos da emergência da cibercultura – e, relativo ao próprio ciberespaço, surgiu um novo binarismo entre utopias e distopias. A partir dessas críticas, o ciberfeminismo seguiu o proliferante curso da diversidade de discursos. Já no início do século, *Matrix* (2001) nos forneceu uma impressionante bibliografia anotada que flagrou um momento em que o crescimento dos textos voltados para gêneros e tecnologias computacionais era notável. Mais impressionante ainda é a autora afirmar que a bibliografia não era exaustiva e que a maioria das fontes se limitava a ontologias. O elenco de temas tratados, que colocava o ciberfeminismo em referências cruzadas no contexto da cibercultura, era o seguinte: biotecnologia, cibercultura, ciberfeminismo, ciberpunk, cibersexo, ciberespaço, corporeidade digital, feminismo, genética, gênero, Haraway, imagem, informática, internet, pós-feminismo, pós-humano, tecnologias reprodutivas, ficção científica, tecnocultura, tecnofeminismo, realidade virtual.

Mais recentemente, a teia complexa de temas, de que o texto de Milford (2017) nos fornece um panorama, pode ser sintetizada sob o domínio da busca de mapeamentos que coloquem em relevo a mobilização ciberfeminista contra “iniciativas políticas que tentam governar o gênero e os espaços virtuais para que, de outro lado, seja possível contemplar novas direções para futuras estratégias regulatórias” (*Ibid.*). Ao fim e ao cabo, a crítica às lacunas e fragilidades, que o ciberfeminismo deixou pelo caminho, ampliou as discussões para ações inclusivas, interseccionais e fortalecedoras.

Eis que aí encontramos uma palavra-chave que tem dominado nos discursos feministas ciber ou não: “interseccionalidade”. Infelizmente, a palavra vem sendo utilizada no boca a boca, sem o devido cuidado com as fontes em que se constrói o significado de sua natureza de conceito e suas decorrentes consequências pragmáticas.

Para Cottom (2016), “interseccionalidade” é um conceito relevante para a sociologia, entendida como a observação entre-cruzada dos processos sociais nos níveis micro, meso e macro, os quais se transformaram sob a mediação da lógica digital e das plataformas. As mídias sociais são hoje habitadas por pessoas que aí navegam, complicadas identidades não capturáveis pelas molduras analíticas de raça, classe, gênero e sexo. Nesse contexto, emerge o potencial do conceito de interseccionalidade para compreender as relações de poder que reproduzem as desigualdades tanto no nível macro, meso ou institucional. Para isso, a interseccionalidade é uma teoria social com perfil próprio por combinar precisão de mecanismos com amplitude de método, o que serviu para a sua difusão ao mesmo tempo em que cria tensões quanto ao próprio entendimento do conceito e, o mais importante, sobre quais são as melhores formas de medi-lo. Por isso, a discussão das desigualdades cruzadas e plataformas digitais implica a clareza sobre qual estrutura de interseccionalidade está sendo adotada (Cottom, *Ibid.*).

Conforme a autora, a teoria ciberfeminista negra indica caminhos para, “centralizada na interseccionalidade” (por mais que isso soe como um paradoxo entre centro e inter), seja refinada a compreensão da sociologia digital sobre identidades, instituições e economia política na era dos dados. Do seu ponto de vista, os debates sobre privacidade “beneficiam-se quando a análise interseccional revela o modo pelo qual diferentes grupos usam a hipervisibilidade estratégica como resistência ao colapso forçado do contexto. Um exemplo do refinamento encontra-se nos temas do ciberfeminismo negro para examinar, por meio de situações classificadas, um mecanismo, o de estratificação algorítmica, que diferencialmente dá acesso e retorno às interações digitalmente mediadas.

A questão é complexa e seu escrutínio envolveria uma pesquisa mais ampla e diversificada. Textos sobre isso não faltam.

Entretanto, para manter a coerência com o objetivo deste artigo, devemos passar para o subtema prometido: o neomaterialismo no interior do plurívoco movimento do ciberfeminismo.

O NEOMATERIALISMO CIBERFEMINISTA

O mero pronunciamento da palavra “materialismo” remete ao materialismo histórico e materialismo dialético marxista, discurso que, na sua forma atual, recebe o nome de “neomaterialismo”. Um bom exemplo disso, encontra-se na obra exemplar do neomaterialismo de cunho marxista de Joshua Simon (2013). Com o olhar atento ao *Zeitgeist*, explora o peso crescente da base tecnológica, econômica e material do mundo contemporâneo. O livro se pauta por uma filosofia política do significado do trabalho e do fetiche pela mercantilização do mundo e dos próprios seres humanos, ou seja, processos sociais materializados em coisas (Simon, 2013, p. 17). Estranhamente, um tipo de desmaterialização providenciada por um novo tipo de materialidade, em que até o simbólico e o abstrato ganham substratos materiais. Convivendo e absorvendo hábitos nesse ambiente que nos envolve, desenvolvemos relações mais íntimas com as mercadorias do que entre nós mesmos (Simon, 2013, p. 32). Nada a estranhar pois se viramos nós mesmos mercadorias, inclusive nossos sentimentos, não há mais nada aquém ou além da mercadoria.

Entretanto, por relevante que seja o materialismo ser retomado em sua versão neomarxista, não é essa a fonte que costuma ser tomada pelas ciberfeministas, mas sim uma fonte muito citada de punho do filósofo apreciado pelo movimento filosófico do realismo especulativo, Manuel DeLanda. O materialismo é um conceito filosófico, ao qual temos de prestar as honras da filosofia. Adicionar o prefixo “neo” não facilita as coisas. Antes de tudo, como esse conceito de “materialismo” se situa diante do dualismo milenar entre o idealismo e o realismo?

DeLanda (2018) publicou um conhecido texto sobre ontologia materialista que teve início com a diferença entre idealismo e realismo. No seu entendimento, a realidade do idealismo é uniformemente povoada por aparências ou fenômenos e estruturada por representações linguísticas ou convenções sociais. Assim, esse discurso extrai segurança para o envolvimento em especulações metafísicas sabendo que o conteúdo do seu mundo foi resolvido antecipadamente. Os realistas, por outro lado, “[...] estão empenhados em afirmar a autonomia da realidade em relação à mente humana, mas depois devem lutar para definir o que habita essa realidade”. Desse modo, “um metafísico materialista só pode ser realista sobre entidades imanentes, isto é, entidades que podem não subsistir sem alguma conexão com um substrato material ou energético”, porém tendo que enfrentar formas de transcendência que são difíceis de remover.

Se, no realismo, “[...] as entidades materiais devem ter uma identidade que não depende da consciência humana, a existência e a resistência desta identidade deve ser explicada”, o que costuma ser feito por uma identidade estável que postula a existência de essências, entidades transcendentais que fazem parte do realismo há mais de dois mil anos, não sendo fácil de eliminar. Como exemplo, DeLanda coloca em discussão o realismo aristotélico.

Embora bastante complexas, chamar a atenção para essas duas tendências filosóficas é importante para evidenciar suas diferenças em relação àquilo que DeLanda (2018) chama de “ontologia materialista” ou “metafísica neomaterialista”, cuja explicação foi buscar em Gilles Deleuze, para o qual “todas as entidades reais são consideradas como singularidades individuais, isto é, todas pertencem ao nível mais baixo (*Singular*) da hierarquia ontológica de Aristóteles, enquanto os papéis dos dois níveis superiores (*Genus* e *Species*) são realizados por singularidades universais”. Ou melhor, “as categorias aristotélicas do geral e do particular são substituídas na ontologia deleuziana pelo singular universal

e pelo singular individual” (*Ibid.*). O texto prossegue por explicações mais detalhadas que não iremos aqui seguir, uma vez que a menção a ele tem por propósito apenas demarcar um dos importantes fundamentos que algumas ciberfeministas bastante citadas encontraram para o desenvolvimento de suas versões do neomaterialismo.

No livro, contendo entrevistas de neomaterialistas – que levam aos extremos a crítica ao antropocentrismo e aos dualismos para poder demoli-los –Dolphijn e van der Tuin (2012) afirmam que a transversalidade do neomaterialismo encontra seus (suas) maiores filósofo(a)s em Rosi Braidotti (2012, p. 19-37, 2019, 2022, para indicar apenas poucos exemplos de uma obra prolífica), Manuel DeLanda (2006, 2012, p. 38-47), Karen Barad (2007, 2012, p. 48-70) e Meillassoux (2008 [2006], 2012, p. 71-48). Para ele(a)s, trata-se de um mapeamento da questão que leve em conta a genealogia do novo materialismo, explicando-o como sendo ele próprio de natureza genealógica. As fontes encontram-se principalmente na obra de Jean-François Lyotard, na noção de história não limitada às pessoas, mas incluindo a natureza e as coisas de bruno Latour (1993), e na “reescrita” ou “criação de conceitos” de Gilles Deleuze.

DeLanda e Braidotti chegaram ao conceito de neomaterialismo de modo independente, tendo havido, portanto, uma convergência. Braidotti conecta o neomaterialismo ao pós-humano e ao feminismo. Ela mesma se filia, com visões próprias, aos grandes materialistas continentais como Georges Canguilhem, Michel Foucault e Deleuze. Sua defesa vai na direção da necessidade de desenhar cartografias situadas dos neomaterialismos para percorrer esses mapas com vistas às alternativas criativas à própria crítica. Segundo Dolphijn e van der Tuin (*Ibid.*, p. 14-15) Braidotti (2012, p. 19-37) parte da “univocidade” deleuziana ou “matéria única”, reconhecendo a diferença como uma força de divergência sexual, assim como uma diferença sexual que precisa ser atraves-

sada para chegar às visões pós-humanas, pós-antropocêntricas e pós-seculares de sustentabilidade e justiça (intergeracional).

Para Manuel DeLanda (2012, p. 38-47), os novos materialismos estão, de fato, repletos de uma força visionária e, a partir de seus estudos de um mundo material, ele reivindica um novo olhar para noções como a mente ou subjetividade da qual este mundo material equivocadamente parece independente. Nessa direção, Braidotti busca a genealogia na forma de morfogênese dinâmica como um processo histórico que também é constitutivo do mundo material. Mas DeLanda está também voltado (daí o interesse que ele desperta nos realistas especulativos) para a forma como, por exemplo, o pós-modernismo, mas principalmente o idealismo linguístico afastou a teorização acadêmica dos processos materiais, como se ela também não tivesse capacidades dinâmicas e morfogenéticas próprias. A metodologia deleuziana de DeLanda propõe que a subjetividade ou mente estão sempre implícitas em vez de estabelecidas *a priori* (Dolphijn; van der Tuin, 2012, p. 15).

As posições defendidas por Karen Barad comprovam que se trata aí de atravessamentos do epistemológico com o ontológico, fíncadas na filosofia e na ética. Para ela, ao utilizar uma metodologia “difrativa”, que emaranha a genealogia de Braidotti com a univocidade de DeLanda, o neomaterialismo se torna um “realismo agencial”, cujas fontes são encontradas na física quântica bohriana. Com isso, evidenciam-se emaranhamentos entre as teorias feministas e, na base delas, emaranhamentos tanto entre o sujeito, seus instrumentos e o chamado objeto de pesquisa, quanto entre a matéria e o significado. Tudo isso se abre para uma nova noção de matéria ao afirmar que a matéria “sente, conversa, sofre, deseja, anseia e lembra” porque “sentir, desejar e experimentar não são características ou capacidades singulares da consciência “humana” (Barad, 2012, p. 48-70).

Quentin Meillassoux, um dos mais jovens pais do realismo especulativo, parece apoiar-se no neomaterialismo proposto por

DeLanda. “Enquanto Barad e Braidotti trabalham em direção a um neomaterialismo que é imediatamente ontológico, epistemológico e ético”, por seu lado, “DeLanda e Meillassoux parecem mais interessados no ontológico, seja às custas de um objetivo imediato ou de um interesse simultâneo em epistemologia e ética (DeLanda) ou liderando até questões epistemológicas de tipo classificatório (Meillassoux)” (Dolphijn e van der Tuin, 2012, p. 16; Meillassoux, 2012, p. 71-84).

Os discursos do neomaterialismo ciberfeminista não param nesse(a)s autore(a)s-chave, mas distribuem-se hoje entre inumeráveis feministas que, com o nome de neomaterialismo, reivindicam, por exemplo, a fluidez fora do seu antônimo em algo fixo. Elizabeth Stephens (2014), citando várias autoras de referência, indica a relevância dos estudos de fluidos corporais específicos – como lágrimas, sangue menstrual, leite materno e ejaculação feminina – mas pretende ir além deles, ao buscar o questionamento do conceito de fluidez, contra as armadilhas do seu oposto facilitado em “fixo” e “estável”. Além desse exemplo, os discursos das ciberfeministas neomaterialistas alcançam temas como ciberneomaterialismo e vida artificial (Kember, 2003) ou ecomaterialismo (Miles, s/d), entre outros.

Entre eles, vale ainda mencionar o artigo recente de Sholtz (2022) pela ênfase que coloca na questão da tecnologia. A autora busca clarificar as diversas respostas do feminismo relacionadas à tecnologia, em suas versões históricas do pessimismo feminista radical e do ecofeminista eivado de otimismo cibernético e tecno-feminista. São bases a serem consideradas nas tendências atuais do feminismo neomaterialista e do pós-humanismo, “à medida que procuram reformular-se com as contingências radicais da tecnologia e da existência humana dentro de uma matriz mais ampla de vida unívoca”. Para isso, as tecnologias têm de ser consideradas “à luz, não apenas do seu impacto nos seres humanos, mas em termos de como afetam o mundo das relações mútuas e co-constitutivas”.

Isso imbrica “a tecnologia na existência relacional, em vez de ser vista apenas como uma ferramenta para agências e interesses humanos, pois se baseia em uma transformação na linguagem – a passagem da divisão tecnologia/cultura para a linguagem do maquínico, como uma designação para o tipo de ser unívoco da materialidade em geral” – determinação que se move pelo trabalho de Deleuze e Guattari, ao afirmar que “o materialismo deleuziano não mantém uma separação categórica entre entidades naturais e artefatos manufaturados” (Sholtz, 2022).

A autora ainda chama atenção para o fato de que, embora os novos materialistas e pós-humanistas tenham, de certo modo, “rejeitado essa linguagem da máquina, em favor de uma linguagem mais vitalista – como a matéria vibrante – o caminho aberto por Deleuze e Guattari deve ser mantido na sua crítica “ao tecnocapitalismo, suas operações de escravização maquínica e os efeitos diferencialmente opressivos do capitalismo em relação às relações sociais/de gênero e à tecnologia” (Sholtz, 2022).

Todos esses são apenas indicadores da complexidade do estado da arte do ciberfeminismo neomaterialista. Trata-se de um movimento que evoluiu junto com os discursos sobre o pós-humano que hoje desaguam em um movimento mais amplo: o neo-humano (Grusin, 2015). Quando ideias deitam raízes que valem a pena para o diagnóstico da realidade contemporânea, elas tendem a crescer, multiplicar-se em teias que se mesclam tal como o conceito ciberfeminista da interseccionalidade hoje exemplifica.

A RELEVÂNCIA DO DEBATE SOBRE O NEOMATERIALISMO

De que tenho notícia, em nosso meio, o da comunicação, cultura e tecnologia, o primeiro a colocar o debate do neomaterialismo em discussão foi um dos pioneiros e entre os maiores especialistas em cibercultura, André Lemos (2020). Sua leitura é marcada por sua especialidade e publicações anteriores na obra

de Bruno Latour que, na sua defesa do “parlamento das coisas”, é não só um dos autores preferenciais dos filósofos do realismo especulativo e das cyberfeministas neomaterialistas, mas também do movimento atual do não humano, que, na Europa, vem recebendo, muito recentemente, a nova nomenclatura do “mais que humano”.

O debate está aberto, à espera de continuidades à altura do texto inaugural de Lemos, no sentido de uma discussão disposta ao diálogo com as mesmas fontes ou outras que se possam acrescentar para o enriquecimento das ideias. Ao fim e ao cabo, é isso que interessa para que nossas ações e nossas condutas intelectuais e práticas possam ser equilibradas pela necessária lucidez.

REFERÊNCIAS

- BARAD, K. Interview. In: DOLPHIJN, R.; TUIN, I. van der. *New materialism: interviews & cartographies*. Ann Arbor: University of Michigan Library; Open Humanities Press, 2012. p. 48-70.
- BARAD, K. *Meeting the universe halfway*. Quantum physics and the entanglement of matter and meaning. North Caroline: Duke University Press, 2007.
- BRAIDOTTI, R. Interview. In: DOLPHIJN, R.; TUIN, I. van der. *New materialism: interviews & cartographies*. Ann Arbor: University of Michigan Library; Open Humanities Press, 2012. p. 19-37.
- BRAIDOTTI, R. *Posthuman knowledge*. Cambridge: Polity Press, 2019.
- BRAIDOTTI, R. *Posthuman feminism*. Cambridge: Polity Press, 2022.
- BRYANT, L. R.; SRNICEK, N.; HARMAN, G. *The speculative turn: continental materialism and realism*. Melbourne: re.press, 2011.
- COTTOM, T. M. Black cyberfeminism: Ways forward for intersectionality and digital sociology. In: DANIELS, J.; GREGORY, K.; COTTOM, T. M. (ed.). *Digital sociologies*. Bristol: Policy Press, 2016.
- DELANDA, M. *Assemblage theory*. New York: Continuum, 2006.
- DELANDA, M. Interview. In: DOLPHIJN, R.; TUIN, I. van der. *New materialism: interviews & cartographies*. Ann Arbor: University of Michigan Library; Open Humanities Press, 2012. p. 38-47.

DELANDA, M. *Materialist ontology*, 2018. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/316363151>. Acesso: 10 jan. 2024.

DOLPHIJN, R.; TUIN, I. van der. *New materialism: interviews & cartographies*. Ann Arbor: University of Michigan Library; Open Humanities Press, 2012.

FELINTO, E.; SANTAELLA, L. *O explorador de abismos*. Flusser e o pós-humanismo. São Paulo: Paulus, 2012.

GAJJALA, R. Internet constructs of identity and ignorance: ‘Third World’ contexts and cyberfeminism. *Works and Days*, v. 17 & 18:33/34/35/36, p. 117-137, 1999-2000.

GRUSIN, R. Introduction. In: GRUSIN, R. (org.). *The nonhuman turn*. Minneapolis: The University of Minnesota Press, 2015. p. vii-xxix.

HARAWAY, D. *A cyborg manifesto: science, technology, and socialist feminism in the late twentieth century*. New York: Routledge, 1991 [1985].

HAYLES, C. *How we became post-human*. Virtual bodies in cybernetics, literature, and informatics. Illinois: The University of Chicago Press, 1999.

KEMBER, S. *Cyberfeminism and artificial life*. London; New York: Routledge, 2003.

LATOUR, B. *We have never been modern*. Tradução de C. Porter. London: Prentice Hall, 1993.

LEMOS, A. *A comunicação das coisas: teoria ator-rede e cibercultura*. São Paulo: Annablume, 2013.

LEMOS, A. Sete pontos para compreender o neomaterialismo. A epistemologia da comunicação, neomaterialismo e cultura digital. *Galaxia*, v. 404, n. lii, p. 54-66, 2020.

MEILLASSOUX, Q. *Après la finitude*. Paris: Seuil. Tradução para o inglês: *After finitude*, Ray Brassier (trad.). London: Continuum, 2008 [2006].

MEILLASSOUX, Q. Interview. In: DOLPHIJN, R.; TUIN, I. van der. *New materialism: Interviews & Cartographies*. Ann Arbor: University of Michigan Library; Open Humanities Press, 2012.

MILES, K. Ecofeminism. Sociology and environmentalism. *Britannica*. [S. l.; s. d.]. Disponível em: <https://www.britannica.com/topic/ecofeminism>. Acesso: 22 jan. 2024.

MILFORD, T. S. Revisiting cyberfeminism: theory as a tool for understanding young women’s experiences. In: BAILEY, J.; STEEVES, V. (ed.). *Egirls ecitizens*. Law, technology, and media. Ottawa: University of Ottawa Press, 2017. p. 55-81.

OSTBERG, R. Transhumanism: social and philosophical movement. *Encyclopaedia Britannica*. [S. l.]: 2024. Disponível em: <https://www.britannica.com/topic/transhumanism>. Acesso em: 05 fev. 2024.

PARIKKA, J.; TIAINEN, M. Opening address. In: *The New Materialism and Digital Culture Symposium*. Anglia Ruskin University, Cambridge, 21 June 2010.

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

SANTAELLA, L. *Corpo e comunicação*. Sintoma da cultura. São Paulo: Paulus, 2004.

SANTAELLA, L. *Linguagens líquidas na era da mobilidade*. São Paulo: Paulus, 2007.

SANTAELLA, L. *A ecologia pluralista da comunicação*. Conectividade, mobilidade, ubiquidade. São Paulo: Paulus. 2010.

SANTAELLA, L. Ignições das artes contemporâneas na virada especulativa. In: SANTAELLA, L.; ROCHA, C. (org.). *Ignições*. Goiânia, UFG, v. 1, p. 69-86, 2017.

SANTAELLA, L. *Do pós-humano ao não humano e o mais que humano*. No prelo.

SHOLTZ, J. Inside the matrix: matriarchs, materialisms, and machinic being. *Technology, Urban Space and the Networked Community*, p. 165-196, 2022. Disponível em: https://link.springer.com/chapter/10.1007/978-3-030-88809-1_7. Acesso em: 10 jan. 2024.

SIMON, J. *Neomaterialism*. London: Sternberg Press, 2013.

SLOTERDIJK, P. *Regras para o parque humano*. Uma resposta da carta de Heidegger sobre o humanismo. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

STEPHENS, E. Feminism and new materialism: The matter of fluidity. *Interalia*, n. 9, Special Issue, 2014. Disponível em: <https://espace.library.uq.edu.au/data/>. Acesso em: 10 jan. 2024.

WIENER, Norbert. *Cybernetics or control and communication in the animal and the machine*. Cambridge: MIT Press, 1961 [1948].

TRADUÇÃO RADICAL E SF (SCIENCE FICTION, STRING FIGURES)

Jerzy A. Brzozowski

Em diversos escritos, o filósofo estadunidense W. v. O. Quine defendeu a chamada *tese da indeterminação da tradução*. De início, essa tese pode ser apresentada como a ideia de que, dadas duas traduções igualmente boas, porém incompatíveis entre si de determinada linguagem, não existe nenhum tipo de fato que permita decidir qual das duas é a correta. A formulação inicial da tese remonta ao livro *Palavra e Objeto* (2010 [1960]), onde é apresentada com auxílio o famoso exemplo “Gavagai”, uma situação hipotética do que Quine chamou *tradução radical*. Uma situação de tradução radical é aquela em que falantes de determinada língua se deparam com falantes de outra completamente desconhecida a eles¹, e a partir desse contato passam a construir hipóteses de tradução entre as duas.

Mais tarde, no artigo *Relatividade Ontológica* (1969), Quine pretende mostrar como, da indeterminação da tradução, chega-se à inescrutabilidade da referência e, por fim, à relatividade ontológica. Essas três teses quineanas estão entre as mais polêmicas da filosofia analítica (Gaudet, 2006; Kemp, 2006), mas não pretendo aqui reconstruir esse caminho argumentativo. Inclusive, em um

1 O uso do pronome masculino é proposital aqui, por razões que ficarão evidentes mais adiante.

texto posterior (1970), o próprio Quine rejeita essa estratégia que começa pela tradução radical – estratégia que ele considera ser “de baixo para cima” – em favor de uma “de cima para baixo”, que parte da ideia de *subdeterminação* de teorias científicas pelas evidências².

Meu objetivo neste texto é discutir a própria noção de tradução radical, a forma como aparece para dar suporte à tese da indeterminação da tradução em Quine, e quais seus limites, considerando as situações ainda mais extremas de tradução radical que aparecem no subgênero das histórias de “primeiro contato” na ficção científica. Este texto é um híbrido desinibido; seus tentáculos teórico-metodológicos têm origens diferentes. Por um lado, cumpre criticar Quine a partir de sua própria tradição de pesquisa, a da filosofia analítica da linguagem. Sob esse aspecto, quero sugerir que a noção de tradução radical é fruto de uma concepção metassetântica demasiadamente espartana, que não leva em consideração todo o leque de fontes de evidência atualmente empregado na linguística. Por outro lado, o quadro da filosofia analítica se revela insuficiente para vislumbrarmos alguns dos desdobramentos políticos da concepção de tradução radical que emergem a partir da consideração de cenários de ficção científica. Então, a partir do léxico de Donna Haraway (2016), quero sugerir que as versões pessimistas desse tipo de estória – penso aqui sobretudo nos livros de Stanisław Lem que discutirei adiante –, e também a versão não-SF, mas igualmente colonialista de Quine, estão profundamente imbuídas de uma desencarnação nefasta, de uma rejeição da própria ideia de que os atores encontram-se, queiram ou não, emaranhados em uma rede interespecífica de construção de sentidos. A tradução radical de Quine é, ao mesmo tempo, radical de menos e demais.

Começo, na primeira seção deste texto, estabelecendo as bases da tese da indeterminação da tradução, mostrando como

2 Ver Wright (2017) para uma análise dessa outra estratégia.

ela pretende se opor ao que Quine chama de “mito do museu”. Na segunda seção, discuto um dos exemplos do próprio Quine a favor da tese da indeterminação da tradução – o caso dos classificadores em japonês. Por fim, na terceira seção, abordo a tradução radical na ficção científica.

TRADUÇÃO RADICAL E INDETERMINAÇÃO

Convém começar pela concepção de significado que Quine pretende combater com a tese da indeterminação da tradução, enunciada logo nos primeiros parágrafos de “Relatividade Ontológica”:

A semântica acríica é o mito de um museu no qual as peças expostas são os significados e as palavras são os rótulos. Mudar de linguagens é mudar os rótulos. Ora, a objeção primária [...] a essa visão não é uma objeção aos significados por conta de eles serem entidades mentais, embora isso já seria suficiente. A objeção primária persiste mesmo se tomássemos as peças expostas não como ideias mentais mas como ideias platônicas ou mesmo como objetos concretos denotados. A semântica estará viciada por um mentalismo pernicioso enquanto encararmos a semântica de uma pessoa como de algum modo determinada em sua mente para além do que possa estar implícito em suas disposições ao comportamento aparente. São os próprios fatos sobre o significado, e não as entidades significadas, que devem ser interpretados em termos de comportamento (Quine, 1969, p. 27).

Nesse trecho, Quine já deixa entrever o que eu gostaria de chamar de seu *behaviorismo metassemântico*: a tese normativa de que uma ciência semântica, se for possível, deve ser feita tendo

como base fatos comportamentais – ou disposições comportamentais – que são *eo ipso* públicos. No mito do museu, temos uma situação na qual as referências dos termos estão determinadas; tal determinação *da referência* gera também uma determinação *da tradução*: uma tradução é correta se e somente se os rótulos forem trocados por rótulos em outra linguagem que preservem as mesmas referências. Embora o aspecto aparentemente determinado que os fatos mentalistas supostamente têm possa ser desejável para uma ciência da semântica, o argumento de Quine é que tal determinação é um mito, pois o próprio caráter mentalista de tais fatos os torna inescrutáveis. Por isso, o ataque de Quine ao mito do museu procede da seguinte maneira: se adotarmos um ponto de partida antimentalista, de uma *indeterminação* da tradução derivamos a *indeterminação* da referência.

Tal ponto de partida é precisamente o behaviorismo metasemântico. Quine articula essa abordagem através das noções de *disposição ao comportamento verbal* e *significado por estímulo*. O modelo behaviorista para o funcionamento e aprendizado da linguagem adotado pelo autor se opõe ao cognitivismo, que já na década de 1960 dava sinais de estar vencendo a disputa pela hegemonia teórica no campo da linguística (isso é inclusive salientado em Chomsky, 1969). Grosso modo, a proposta behaviorista é que o aprendizado da linguagem se dá a partir de um esquema “estímulo-resposta”: diante do estímulo proporcionado pela cor vermelha, por exemplo, o aprendiz é recompensado pelos falantes competentes ao enunciar a sentença³ ‘Vermelho’.

Sendo assim, uma disposição ao comportamento verbal é a *propensão* de um falante – sendo já competente em determinada língua – em concordar ou discordar, diante de um estímulo, com

3 Seguindo a convenção de Quine, quando eu estiver mencionando sentenças, iniciarei por uma maiúscula; quando a palavra mencionada for um termo, usarei minúsculas. Alguém poderia objetar que ‘Vermelho’ não é uma sentença; porém, Quine a está considerando como uma frase primitiva, talvez elíptica, sinônima a algo como ‘Percebo vermelho’ (Quine, 2010, p. 26).

certas enunciações naquela língua. Falantes do português, por exemplo, são propensos a concordar com ‘Vermelho?’ diante de estímulos que contenham a cor vermelha de forma proeminente. Por sua vez, o *significado por estímulo* de uma sentença, digamos ‘Isto é vermelho’, é o conjunto de estímulos não-verbais que induzem os falantes a concordar com ela (estímulos afirmativos) e dos estímulos que induzem à discordância (estímulos negativos). Conforme explica Francesca Ervas,

Quine define o significado por estímulo de uma sentença como um par ordenado (significado por estímulo afirmativo, significado por estímulo negativo): o significado por estímulo afirmativo é a classe de todos os estímulos que incitariam o falante a concordar com a sentença, enquanto o significado por estímulo negativo é a classe de todos os estímulos que levariam o falante a discordar (Ervas, 2023, p. 19).

A tese da indeterminação da tradução resulta de considerações acerca de como esse aparato teórico behaviorista poderia ser utilizado pelo linguista para se elaborar um manual de tradução de uma língua até então desconhecida – uma situação de *tradução radical*. O procedimento consistiria em começar pelas chamadas *sentenças observacionais*⁴, que para Quine formam parte da classe mais ampla das *sentenças de ocasião*, isto é, aquelas cuja concordância ou discordância é incitada por estímulos presentes no momento da enunciação.

Quine nos convida então a imaginar a prototípica situação de tradução radical – com sobretons terrivelmente colonialistas (já notados por Hacking, 1975). Há uma expedição a certa ilha longínqua povoada por nativos cuja língua não tem nenhuma relação com aquelas até então conhecidas (pelos ocidentais, supõe-se). Um linguista nessa expedição começa a estudar a língua dos nativos.

⁴ O termo é uma herança da filosofia da ciência positivista.

O linguista percebe que, toda vez que há um coelho nas proximidades, os nativos falam ‘Gavagai’ – uma sentença observacional. Prontamente, supõe que o termo ‘gavagai’ significa ‘coelho’ (Quine, 2010 [1960], p. 53). Os nativos, quando interrogados ‘Gavagai?’, concordam de modo consistente se e somente se estiverem diante de um coelho. Utilizando o vocabulário de Quine, podemos dizer que o *significado por estímulo das sentenças* ‘Coelho’ e ‘Gavagai’ é o mesmo. Porém, estaria o linguista justificado em afirmar que a *referência dos termos* ‘coelho’ e ‘gavagai’ é a mesma? A resposta de Quine é negativa:

Pois, considere ‘gavagai’. Quem sabe se os objetos aos quais esse termo se aplica afinal não são coelhos, mas meros estágios, de breves segmentos temporais, de coelhos? Em qualquer evento, as situações de estimulação que incitam assentimento a ‘Gavagai’ seriam as mesmas que para ‘Coelho’. Ou, quem sabe se os objetos aos quais ‘gavagai’ se aplica são a totalidade das partes não destacadas de coelhos; novamente o significado por estímulo não registraria diferença. Quando, da igualdade de significado por estímulo de ‘Gavagai’ e ‘Coelho’, o linguista salta à conclusão de que um gavagai é um coelho inteiro contínuo, ele está apenas dando por certo que o nativo é suficientemente parecido a nós a ponto de ter um termo geral breve para coelhos e não um termo geral breve para estágios de coelho ou partes (Quine, 2010, p. 80).

O ponto é que o *significado por estímulo* de ‘coelho’ é idêntico ao de ‘estágios temporais de coelhos’, e até mesmo ao de ‘partes não-destacadas de coelho’. Como saber, então, qual dos três⁵ seria o *significado (simpliciter, não por estímulo)* de ‘gavagai’? O exemplo tem por objetivo mostrar que o conjunto das disposições ao

5 Ou mais, é claro. ‘Gavagai’ (enquanto sentença) poderia significar ainda ‘Vede! A coelhitude!’ (*Lo! Rabbithood!*), etc.

comportamento verbal dos falantes nativos é insuficiente para determinar qual de uma série de traduções possíveis, todas compatíveis com os fatos comportamentais, mas incompatíveis entre si, seria a tradução correta. Disso, se segue que as referências dos termos que ocorrem nas sentenças dessa língua (ainda que sejam sentenças de uma só palavra) também permanece indeterminada pelos dados comportamentais.

Em síntese, eis o modo como Wright formula a tese quineana da indeterminação da tradução:

Para qualquer expressão usada em dada linguagem há ao menos duas hipóteses incompatíveis sobre seu significado que explicam igualmente bem – e de forma *não-melhorável* (*unimprovable*) – todos os aspectos observáveis de seu uso naquela linguagem (Wright, 2017, p. 673).

As hipóteses de tradução são incompatíveis entre si pois estão apoiadas em ontologias – em formas de recortar o mundo – incompatíveis. Para uma, há coelhos; para outra, apenas partes temporais de coelhos; para uma terceira, apenas a coelhitude. A incompatibilidade de que Quine precisa para conseguir rodar a tese da indeterminação da tradução fica mais aparente quando ele apresenta um exemplo de tradução entre línguas familiares (isto é, tradução não-radical), ainda que distantes entre si. Trata-se do exemplo das palavras chamadas *classificadores* em japonês, e a forma como tais palavras interagem com os nomes, apresentado em “Relatividade Ontológica”.

O JAPONÊS DE QUINE

O raciocínio que tenta mostrar que mesmo traduções familiares são indeterminadas é o seguinte. Para Quine, quaisquer pressupostos que fazemos ao traduzir línguas familiares em outras

línguas familiares podem contar como itens de conhecimento, em princípio, apenas se puderem justificados pelos métodos da tradição radical (Wright, 2017, p. 672). Então, se a tradução radical for indeterminada, isso tem como consequência que *toda tradução é indeterminada*, no sentido de que a escolha entre esquemas alternativos de tradução pode estar além de qualquer justificação que seja feita por meio do apelo a qualquer fato. Isto é, não há fatos de nenhuma espécie que possam nos ajudar a decidir entre duas traduções alternativas, igualmente boas e *não-melhoráveis* (mais uma vez, expressão de Wright, 2017). Por fim, para Quine, se toda tradução é indeterminada, então *o significado linguístico é indeterminado*, ou seja, não há nada que possamos chamar de *fatos semânticos* – fatos cognoscíveis acerca do que as pessoas querem dizer com as palavras.

Para Wright, este último passo depende de um pressuposto adicional, de que não pode haver fatos sobre o significado que não sejam acessíveis a um intérprete radical (Wright, 2017, p. 672). Aqui é possível entrever mais uma vez o behaviorismo metassemântico de Quine, porque ele está pressupondo que não há nenhuma assimetria entre primeira e terceira pessoa na epistemologia do entendimento linguístico. Esse requerimento, que aparece também no segundo Wittgenstein, porém sem esse verniz behaviorista, pode ser enunciado da seguinte maneira: tudo o que posso saber sobre o que quero dizer com uma expressão particular deve ser acessível para qualquer outra pessoa, inclusive para um tradutor radical. Uma discussão sobre as nuances deste, que poderíamos chamar de *requerimento da transparência de acesso aos fatos semânticos*, nos levaria a ter de tratar de um outro domínio da literatura em filosofia analítica da linguagem, a saber, para o debate acerca do realismo *versus* irrealismo acerca do significado, um tanto longe do que pretendo tratar aqui⁶. Estritamente falando, o requerimento da transparência não é inextricável da metassemântica behavio-

6 Pessoas interessadas podem consultar Dummett (1978) para conhecer o início desse debate.

rista, mas, por outro lado, não fica claro em que medida ele deve permanecer no horizonte das abordagens não-behavioristas em linguística. Retornarei a este ponto no fim desta seção, ao discutir as variadas fontes de evidência em linguística.

Aplicando tudo o que vimos até aqui, temos a seguinte situação: dadas duas línguas naturais familiares – digamos, o japonês e o português –, para que não haja indeterminação da tradução, não deveria haver hipóteses ontologicamente incompatíveis entre si para a tradução de expressões e sentenças da primeira na segunda. Quine pretende mostrar duas hipóteses desse gênero, que chamaremos de A e B, abaixo, para defender que há, sim, indeterminação da tradução a partir do japonês.

No japonês, o sistema de contagem depende de certas palavras, chamadas *contadores* ou *classificadores*, que devem obrigatoriamente ser acrescidas aos numerais de modo a especificar a forma ou tipo dos objetos que estão sendo contados (Lammers, 2005, p. 45). Classificadores são palavras como ‘fatia’ na construção do português ‘cinco fatias de pão’, mas seu uso no japonês é requerido em todos os numerais, até mesmo nos casos em que os objetos a serem contados são de natureza desconhecida. Há dezenas de classificadores: para anos, passos, animais pequenos, caixas de papel, caixas em geral, fatias, objetos finos cilíndricos, objetos planos (tais como folhas de papel, pratos, ou roupas), livros, atos em peças de teatro, pessoas, máquinas, etc. Quine (1969, 35ss) apresenta como exemplo a construção ‘cinco bois’, que em japonês poderia ser escrita em qualquer dos dois modos a seguir (Iida, 1998, p. 114):

| | | | | |
|-----|-----------|---------------|-----------|-------------|
| | 五 | 頭 | の | 牛 |
| (1) | <i>go</i> | <i>tō</i> | <i>no</i> | <i>ushi</i> |
| | cinco | cabeça | de | gado |
| | numeral | classificador | partícula | nome |

| | | | |
|-----|-------------|-----------|---------------|
| | 牛 | 五 | 頭 |
| (2) | <i>ushi</i> | <i>go</i> | <i>tō</i> |
| | gado | cinco | cabeça |
| | nome | numeral | classificador |

O classificador em questão, *tō* ('cabeça'), é aplicado em contagens de animais grandes e borboletas (!). O ponto de Quine é que há duas hipóteses de tradução possíveis, ontologicamente incompatíveis entre si, acerca da relação entre essa palavra e o nome *ushi* ('gado'):

A. Nas construções (1) e (2), o nome '*ushi*' é um termo individual. Por sua vez, o classificador '*tō*' é algo como uma declinação do numeral cuja função é torná-lo aplicável ao tipo de objetos que compõem a extensão do nome. Em português brasileiro, não conseguiríamos expressar essa hipótese de uma forma natural, mas poderíamos fazer uma tradução aproximativa na forma 'cinco-[animal grande] bois'.

B. Nas construções (1) e (2), o nome '*ushi*' é um *termo de massa*, não-individual (semelhante a 'água' no português). A individualização dos objetos é feita pelo classificador '*tō*', e o numeral se aplica sem declinação à expressão individual complexa formada pelo classificador juntamente com o nome. Uma tradução para o português que se aproxima desta interpretação é 'cinco cabeças de gado', desde que 'gado' seja entendido como termo de massa.

Eis que, segundo Quine, a indeterminação da tradução ocorre aqui também: dentre A e B, não há como dizer que uma hipótese está certa e a outra errada. Suponhamos que haja cinco bois nos arredores; uma pessoa falante do português brasileiro que concordar com ‘Aqui tem cinco bois’ concordará também com ‘Aqui tem cinco cabeças de gado’. Não é tão evidente, por outro lado, que termos como ‘gado’ e ‘boi’ impliquem ontologias incompatíveis entre si; as teorias semânticas divergem quanto a esse ponto (Chierchia, 1998; Rothstein, 2010).

Num primeiro momento, a diferença entre as duas hipóteses parece girar apenas em torno da questão sobre se o nome *ushi* no japonês é um termo contável, individuativo (hipótese A), ou bem se é um termo de massa, não-individuativo (hipótese B).

Pelo critério dos classificadores, o mínimo que podemos dizer é que todos *se comportam como* termos de massa (Rothstein, 2010), mas será que isso implicaria que falantes japoneses *concebem* todos os nomes como sendo de massa? Iida é bastante enfático em responder que não: se assim fosse, os japoneses não distinguiriam entre termos de massa cuja referência, de um certo modo, já é individuada (como ‘gado’), de termos de massa (como ‘*biiru*’, ‘cerveja’) cuja individuação da referência depende de um algo como um recipiente. De acordo com Iida (1998, p. 114-15), essa diferença se manifesta de modos sutis no uso dos classificadores em japonês: termos como ‘*ushi*’ e ‘*kuruma*’ (‘carro’) admitem apenas um tipo de classificador cada; por sua vez, um termo como ‘*biiru*’ admite uma grande variedade de classificadores, tais como ‘*hon/bon*’ (‘garrafa’), ‘*hai/bai*’ (‘copo’), e ‘*taru*’ (‘barril’). Desse modo, Iida oferece uma hipótese intermediária entre (A) e (B), na qual o papel da individuação da referência é feito ora pelo classificador, ora pelo nome. No caso de nomes do tipo ‘gado’, cuja referência só pode ser dividida de uma única maneira, a individuação é realizada pelo classificador. Caso contrário, como em ‘cerveja’, a individuação é feita pelo classificador (Iida, 1998, p. 117).

Até recentemente, uma generalização da hipótese B para todos os nomes do japonês era a mais aceita. Segundo essa hipótese, defendida famosamente por Chierchia (1998), o que faz o japonês ser uma língua com uso obrigatório de classificadores é a semântica *dos nomes*: as denotações de todos os nomes japoneses seriam não-contáveis, e a função dos classificadores seria torná-las contáveis. Mas os apontamentos de Iida sugerem que talvez tenhamos de considerar alternativas. Com efeito, mais recentemente Sudo (2016) fez uma defesa de que o uso obrigatório dos classificadores no japonês se deve à semântica *dos numerais*, ou seja, que a hipótese de tradução correta seria a. De acordo com a tese defendida por Sudo, os numerais no japonês (e, na verdade, em todas as línguas naturais) são termos singulares, e a função dos classificadores é transformá-los em predicados.

Para Quine, porém, por mais que falantes nativos como Iida e Sudo, este último inclusive um semanticista profissional, argumentem em favor de uma outra hipótese, a rigor,

Se aquela terceira palavra japonesa [o substantivo ‘*ushi*’] é ela própria verdadeira de cada boi, ou se por outro lado é um termo de massa que deve ser juntado ao classificador para formar um termo que é verdadeiro de cada boi – eis uma questão que permanece não-decida pela totalidade das disposições humanas ao comportamento verbal. Ela é indeterminada em princípio; não há nenhum fato decisivo a respeito [*there is no fact of the matter*] (1969, p. 38).

Então, fica claro que, para Quine, nem falantes nativos, nem pessoas bilíngues poderiam saber qual é a hipótese de tradução correta (Kemp, 2006, p. 56-66).

Mas isso diz mais acerca das limitações do behaviorismo metassemântico, e talvez da impraticabilidade do requerimento de transparência, do que de limitações da linguística enquanto

ciência(s). Essa postura metassemântica impõe a Quine uma cegueira acerca de qual a efetiva metodologia da pesquisa linguística contemporânea, de como são construídas hipóteses e teorias, e de que tipo de evidências são aduzidas a favor delas. O trabalho de Sudo mencionado anteriormente, por exemplo, alia uma formalização teórica bastante elegante a um conjunto de evidências interlinguísticas para argumentar que numerais são termos singulares em todas as línguas naturais.

Embora meu intuito aqui não seja o de discutir a natureza das evidências para as ciências linguísticas, o parágrafo inicial do volume *Linguistic Evidence* (2005), editado por Stephan Kepser e Marga Reis, dá uma ideia do número de tipos de evidência que Quine simplesmente desconsidera:

Como bem se sabe, os objetos centrais da pesquisa linguística – a linguagem, as línguas, e os fatores/mecanismos que sistematicamente (co-)governam a aquisição de linguagem, o processamento de linguagem, o uso da linguagem, e a mudança linguística – não podem ser diretamente acessados; eles devem ser reconstruído através das manifestações acessíveis de comportamento linguístico [*linguistic behavior*]. Estas manifestações constituem o domínio dos dados linguísticos possivelmente utilizáveis. [...] [E]sses dados são de muitos tipos – dados introspectivos, dados de *corpora*, dados de experimentos (psico-)linguísticos, dados sincrônicos vs. diacrônicos, dados tipológicos, dados neurolinguísticos, dados de aprendizagem de primeira e segunda língua, de distúrbios linguísticos, etc. (Kepser; Reis, 2005, p. v1).

(A menção ao “comportamento linguístico” deve ser lida em chave não-behaviorista, como fica claro a partir da enumeração feita logo em seguida.)

Enfim, como conclusão até aqui, gostaria de sugerir que a derivação da tese da indeterminação da tradução a partir do cenário de tradução radical – e sua extensão para a tradução familiar – é apenas um artefato da própria perspectiva metateórica adotada por Quine, o behaviorismo metassemântico. Os requisitos colocados por Quine para o que pode contar como fato semântico são demasiadamente restritivos: mesmo se não houver fatos do tipo requerido por ele, isso não quer dizer que a tradução entre línguas familiares seja indeterminada.

Mas, se traduções familiares não são indeterminadas, talvez situações de tradução radical imaginadas pela ficção científica possam fornecer tais *loci* de indeterminação que Quine almeja.

A TRADUÇÃO RADICAL É RADICAL DE MENOS E DEMAIS

Para soterrar a tradução radical sob uma pá de húmus, porém, é preciso ainda radicalizá-la; ir além das línguas humanas e pensar as trocas interespecies, tanto terranas quanto extra-terranas. Aqui, utilizarei alguns dos tropos ensinados por Donna Haraway (2016).

“A tradução radical entre línguas humanas”, podemos imaginar nosso interlocutor quineano objetando, “não é radical o suficiente. Certamente em situações de contato com alienígenas teríamos indeterminação da tradução”. De fato, a ficção científica já pensou a tradução radical antes de Quine, e de forma mais radical que Quine.

Um dos temas recorrentes na obra do escritor de ficção científica polonês Stanisław Lem é a impossibilidade de comunicação entre criaturas alienígenas. Há nos livros de Lem uma profunda ininteligibilidade mútua nas situações de primeiro contato. Penso aqui em *Eden* (1989 [1959]), *Solaris* (2021 [1961]), *A Voz do Dono* (1999 [1968]), e *Fiasco* (1987). Os alienígenas de Lem na maioria das vezes não são nem acolhedores, nem diretamente hostis, mas

indiferentes à presença humana e a quaisquer tentativas de estabelecer comunicação. Exemplos são as civilizações dos planetas Edén (no livro homónimo) e Quinta (em *Fiasco*), tão absortas em suas próprias guerras frias privadas que sua reação à presença dos seres humanos é a de enclausuramento passivo-agressivo. Em *Edén*, os aliens tentam cercar a nave dos humanos em uma redoma de vidro construída por nano-robôs; por sua vez, em *Fiasco*, são os quintanos que cercam seu próprio planeta com nano-robôs que desmontam qualquer coisa que tente atravessar a atmosfera e pousar na superfície.

Lem também concebe situações imaginadas em que os alienígenas são tão profundamente incompreensíveis (ou distantes no tempo e espaço, em *A Voz do Dono*) que sequer é possível saber o que contaria como um proferimento dessas criaturas, ou então se uma suposta mensagem é, de fato, uma mensagem; esse é o caso de *Solaris* e *A Voz do Dono*.

Também em *A Voz do Dono*, uma suposta mensagem alienígena é recebida na Terra, e cria-se um grupo de cientistas e militares, estilo Projeto Manhattan, para tentar decifrá-la. Algumas das tentativas que interpretam a mensagem como uma receita ou algoritmo têm como resultados, por um lado, armamentos pouco confiáveis (por exemplo, uma explosão atômica que pode ser teleportada, mas cuja precisão do local de detonação diminui drasticamente com a distância) ou substâncias inúteis (por exemplo, uma apelidada de “Senhor das Moscas”, cujo único efeito perceptível é causar inquietação em insetos). Todas as tentativas de tradução (se é que havia algo para traduzir em primeiro lugar) acabam falhando.

No caso de *Solaris*, a entidade alienígena em questão é um oceano que recobre todo o planeta, capaz de produzir formações enigmáticas na sua superfície (algumas delas são batizadas de “mimoides”, pois imitam as formas de objetos e veículos trazidos consigo pelos humanos, como um helicóptero). Boa parte do livro

está dedicada à descrição dessas formações e das hipóteses dos pesquisadores sobre sua função, mais uma vez sem que se chegue a nenhuma conclusão concreta.

Alguém poderia argumentar que esses exemplos sequer configuram situações de tradução radical, pois não há o que traduzir. Situações como as imaginadas por Lem esbarram nos obstáculos identificados por Davidson através da noção de *interpretação radical*:

[A] dificuldade central é que não podemos esperar dar sentido à atribuição de intenções finamente discriminadas independentemente da interpretação da fala. A razão não é que não podemos fazer as perguntas necessárias, mas sim que a interpretação das intenções de um agente, de suas crenças e palavras, são partes de um único projeto, do qual nenhuma parte pode ser completada sem que todo o resto esteja. Se isto estiver certo, não podemos tomar toda a panóplia de intenções e crenças como base evidencial para uma teoria da interpretação radical (Davidson, 1973, p. 315).

Com essa noção, Davidson aponta para o fato de que o entendimento linguístico não pode ser atingido em abstrato, e sim é um fenômeno holístico, que envolve a compreensão – no sentido prezado pela tradição hermenêutica – de crenças e intenções dos interlocutores. As situações *in extremis* imaginadas por Lem boicotam qualquer possibilidade de que os intérpretes radicais sequer consigam propor teorias interpretativas minimamente adequadas; podemos chamar essa atitude de *pessimismo hermenêutico*.

Assim, as histórias de Lem nos mostram que a tradução radical de Quine não é radical o suficiente. Elas mostram que o arcabouço metassemântico de Quine se aplica, na melhor das hipóteses, a tentativas de tradução entre línguas humanas.

Por outro lado, a tradução radical talvez seja radical demais. Pensando com Haraway (2016) e LeGuin (2021), talvez o pessimismo hermenêutico seja um exagero do ideal de desencarnação; um delírio causado pela cegueira em relação à condição de corporeidade dos intérpretes. Afinal, os alienígenas de Lem são como o Eichmann de Arendt⁷:

Aqui estava alguém que não conseguia ser um andarilho, não conseguia se emaranhar, não conseguia rastrear as linhas do viver e morrer, não conseguia cultivar responsabilidade, não conseguia tornar presente a si o que está fazendo, não conseguia viver em consequências ou com consequência, não conseguia compostar (Haraway, 2016, p. 36).

Os aliens – e sobretudo os homens – de Lem não estendem os tentáculos, não conseguem se emaranhar em figuras de barbante com espécies companheiras. Eles não estão situados, não estão corporificados, não estão nem aí; são desencarnados como os fantasmas de neutrinos em *Solaris*, sequer capazes de interagir com a matéria. Como sintoma, diferentes formas de encapsulação literal e metafórica aparecem nessas estórias.

Então, quais seriam as estórias capazes de curar nossa ressaca do pessimismo hermenêutico? Um primeiro exemplo de otimismo aparece em uma ficção-bolsa como *A mão esquerda da escuridão*, da própria LeGuin, curiosamente de 1969, mesmo ano de *Relatividade Ontológica*. No romance de LeGuin, a civilização agênera de Gethen é incompreensível ao protagonista terrano Genly Ai até o momento em que é salvo da prisão pela pessoa getheniana Estraven. Na fuga, essas duas pessoas aprendem a confiar uma na outra, e quando Ai ensina Estraven a se comunicar telepaticamente, Estraven ouve a voz de Ai em sua mente como a de um amante.

7 Tradução minha. A tradução de Ana Luiza Braga (n-1, 2023) opta por “não podia” ao invés do meu “não conseguia” para traduzir *could not*.

Outro *locus* de otimismo são as estórias tentaculares; não as dos tentáculos racistas e misóginos de Lovecraft, mas aquelas inspiradas nos tentáculos curiosos dos polvos terranos comuns, *Octopus vulgaris* e suas espécies-irmãs e primas. Quando a impressionante inteligência dos polvos foi descoberta pela ciência e pela filosofia (Godfrey-Smith, 2019), a ficção científica começou a sonhar com a possibilidade de que tenhamos uma situação de primeiro contato sem que precisemos ir a outros planetas. É o caso do recente *The Mountain in the Sea* (2022) de Ray Nayler, no qual uma civilização de polvos é descoberta no arquipélago de Con Dao, Vietnã, e a cientista Ha Nguyen é designada para tentar se comunicar e decifrar sua linguagem. Diferente do anticlímax e frustração inerentes às estórias de Lem, Nguyen é bem-sucedida, não só porque se deixa enlaçar na rede tentacular da cultura octópode, mas também porque tem a ajuda de uma outra rede – a rede neural explicitamente descrita como “sem bordas”, de Evrim, a inteligência artificial mais complexa já criada.

A estória de Nayler não só desenrola – como a voluta de uma samambaia – algo que está implícito na não-ficção de Godfrey-Smith, mas também simpoetiza uma estória anterior, a “História da sua vida” (Chiang, 2016). Exceto por serem heptápodes e não octópodes, os aliens de Chiang são claramente inspirados nos polvos terranos, inclusive escrevendo seus logogramas com “tinta” na adaptação ao cinema de Dennis Villeneuve (*A Chegada*, 2016). A protagonista de Chiang, a linguista Louise Banks, é mulher e mãe (“sua vida” no título se refere à vida da filha de Louise). Mais uma vez, Louise consegue compreender a língua heptápode quando hermeneuticamente “se atira nos braços” – nos tentáculos – e deixa de pensar causalmente, como é o usual na física humana, e passa a pensar teleologicamente, como no princípio de Fermat e na física dos heptápodes. Quando se torna fluente em heptápode, consegue se descolar do tempo – mas não de forma desencarnada, pelo

contrário – e ver a história inteira da vida da filha que ainda não tem, até sua trágica morte aos 25 anos. Mesmo sabendo desse *telos*, Louise se entrega, o aceita.

Por fim, há outra estória de SF recente que contempla o mundo em seu “absoluto não-ensimesmamento” (Haraway, 2016, p. 36). *Planeta dos abutres* (*Scavengers Reign*, 2023) é uma série animada que é uma “estória de Gaia”, uma geoestória (Haraway, 2016, p. 40). A verdadeira protagonista de *Planeta dos abutres* é a rica rede de relações simbióticas, a teia trófica que recobre o planeta Vesta. As pessoas que trabalharam na animação parecem ter se divertido ao retratar a natureza de Vesta em todo seu *horror vacui* – as interações entre a fauna e flora do planeta são exuberantes, e se insinuam para dentro de cada *frame* da animação com o vigor do rizoma rastejando pelo solo.

Alguns humanos e não humanos terranos estão náufragos em Vesta. O conflito central da série se dá entre quem se deixa emaranhar no jogo de figura de barbante de Vesta (as mulheres Ursula, Azi, e notavelmente a androide Levi) e quem é encapsulado por uma das espécies do planeta (o causador do naufrágio, Kamen). O arco de Levi é particularmente harawayano: a máquina se torna encarnada, vira zoon quando é compostada pelo planeta.

Com esses exemplos, espero ter minimamente mostrado que, na SF tentacular, a tradução radical é radical demais. No Chthuluceno não nos é facultada a tradução radical, não há tempo nem espaço para ela. Subvertendo Terêncio com Haraway, se nunca fomos humanos, nada nos é alienígena.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A tese da indeterminação da tradução, e seu ponto de partida na concepção de tradução radical, foram levadas demasiadamente a sério na história da filosofia analítica. Aqui, tentei mostrar as debilidades da noção de tradução radical a partir de duas pers-

pectivas teóricas filogeneticamente distantes entre si. Do ponto de vista de uma filosofia das ciências linguísticas, o repertório de tipos de evidência aceitos por Quine para servir de base para hipóteses de tradução é demasiadamente limitado; poderíamos dizer que sua abordagem metasssemântica behaviorista estrita já estava datada na época das publicações originais. Tais limitações ficam evidentes quando consideramos a aplicação da teoria de Quine ao exemplo dos classificadores em japonês.

Sob outra ótica, na segunda parte do texto, me dediquei a recordar de algumas situações de primeiro contato na literatura de SF, com a pretensão de pensar se a tradução radical de Quine é radical o suficiente. A partir das estórias de Stanisław Lem entendemos que, quando não há base comum entre interlocutores – uma comunidade corpórea, de se estar na mesma região do tempo-espaco, ou pelo menos comungar de uma bioquímica mínima –, não há a mais remota possibilidade de interpretação radical. Com Donna Haraway, atribuí esse pessimismo hermenêutico justamente a seu caráter de desencarnação. Não querer compreender e não se deixar compreender é, em primeiro lugar, *não estar aí*.

O Chthuluceno requer um *otimismo hermenêutico* que não deixa espaço para a tradução radical. Ao fim do texto, sugeri algumas estórias de SF (*science fiction, string figures*) recentes que podem inspirar esse otimismo.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Aline Terumi, pelas aulas de japonês; a Janyne Sattler, pela chave de leitura para a *Mão Esquerda da Escuridão*; a Sara Uckelmann, por me fazer ver como a ficção científica de Lem é machocêntrica.

REFERÊNCIAS

CHIANG, T. *História da sua vida e outros contos*. Tradução de Edmundo Barreiros. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2016.

CHIERCHIA, G. Plurality of mass nouns and the notion of “Semantic Parameter”. *Events in Grammar*, p. 53-103, 1998.

CHOMSKY, N. Quine’s empirical assumptions. In: DAVIDSON, D.; HINTIKKA, J. (ed.). *Words and objections: essays on the work of w. V. Quine*, edited by Donald Davidson Jaakko Hintikka, Dordrecht: Reidel, 1969. p. 53-68.

DAVIDSON, D. Radical Interpretation. *Dialectica*, v. 27, n. 3/4, p. 313-328, 1973. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/42968535>. Acesso em: 13 jan. 2024.

DUMMETT, M. *Truth and other enigmas*. Londres: Duckworth, 1978.

ERVAS, F. *Translation in analytic philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2023.

GARDNER, H. *A nova ciência da mente*. São Paulo: EdUSP, 2003.

GAUDET, E. *Quine on meaning*. London: Continuum, 2006.

GODFREY-SMITH, P. *Outras mentes: o polvo e a origem da consciência*. Tradução de Paulo Geiger. São Paulo: Todavia, 2019.

HACKING, I. *Why does language matter to Philosophy?* Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

HARAWAY, D. J. *Staying with the trouble: making kin in the chthulucene*. Durham: Duke University Press, 2016.

IIDA, T. Professor Quine on japanese classifiers. *Annals of the Japan Association for Philosophy of Science*, v. 9, n. 3, p. 111-18, 1998.

KEMP, G. *Quine: a guide for the perplexed*. London: Continuum, 2006.

KEPNER, S.; REIS, M. (ed.). *Linguistic evidence: empirical, theoretical and computational perspectives*. Berlin: Mouton de Gruyter, 2005.

LAMMERS, W. P. *Japanese the manga way*. Berkeley: Stone Bridge Press, 2005.

LE GUIN, U. K. *A mão esquerda da escuridão*. Tradução de Suzana L. de Alexandria. São Paulo: Aleph, 2009.

LE GUIN, U. K. *A teoria da bolsa de ficção*. Tradução de Luciana Chieregati. São Paulo: n-1, 2021.

LEM, S. *Fiasco*. Tradução de Michael Kandel. San Diego; New York; London: Harcourt Brace & Company, 1987.

- LEM, S. *Eden*. Tradução de Marc E. Heine. San Diego; New York; London: Harcourt Brace & Company, 1989.
- LEM, S. *His master's voice*. Tradução de Michael Kandel. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1999.
- LEM, S. *Solaris*. Tradução de Eneida Favre. São Paulo: Aleph, 2021.
- LIMA, M. L. C. Semântica e psicolinguística experimental. In: FREZZAREZI JUNIOR, C.; BASSO, R. (ed.). *Semântica, semânticas - uma introdução*. São Paulo: Conte, 2013. p. 121-134.
- LOUX, M. J.; W. David Solomon. Quine on the inscrutability and relativity of reference. *Notre Dame Journal of Formal Logic*, XV, n. 1, p. 16-24, 1974.
- NAYLER, R. *The mountain in the sea*. New York: MCD; Farrar, Strauss and Giroux, 2022.
- PULVERMÜLLER, How neurons make meaning: brain mechanisms for embodied and abstract-symbolic semantics. *Trends in Cognitive Sciences*, v. 17, n. 9, p. 458-470, 2013.
- QUINE, W. v. O. *Ontological relativity and other essays*. New York: Columbia University Press, 1969.
- QUINE, W. v. O. On the reasons for indeterminacy of translation. *Journal of Philosophy*, v. 67, p. 178-83, 1970.
- QUINE, W. v. O. Indeterminacy of translation again. *Journal of Philosophy*, v. 84, n.1, p. 5-10, 1987.
- QUINE, W. v. O. *Palavra e objeto*. Tradução de Sofia Stein. Petrópolis: Vozes, 2010 [1960].
- ROTHSTEIN, S. Counting and the mass/Count distinction. *Journal of Semantics*, v. 27, p.343-97, 2010.
- SUDO, Y. The semantic role of classifiers in Japanese. *Baltic International Yearbook of Cognition, Logic and Communication*, v. 11, 2016.
- WRIGHT, C. Indeterminacy of translation. In: HALE, B.; CRISPIN, W.; MILLER, A. *A companion to the philosophy of language*. Londres: John Wiley & Sons, 2017. p. 670-701.

UMA VOZ FRONTEIRIÇA: POR UMA ANÁLISE NEOMATERIALISTA DOS DISCURSOS QUE NARRE ESTÓRIAS

Nathalia Muller Camozzato

INTRODUÇÃO

Venho trabalhando com a noção de biotecnovoz (Camozzato, 2022a, 2022b) e, em uma aliança política, afetiva e acadêmica com Atilio Butturi Junior, quem orientou minha tese e hoje supervisiona meu estágio pós-doutoral, produzido isso que chamamos de análise neomaterialista dos discursos (Butturi Junior; Camozzato, 2023). Nossa *intentona* é inscrever no âmbito dos estudos do discurso *coisas* e *fenômenos* como referentes, materialidades (não apenas a linguística), o tensionamento da cesura não/humano, uma ética atinente à distribuição desigual de precariedade, entre outras coisas de que buscarei me ocupar neste capítulo. Em termos de discurso, a análise se orientará, então, não mais para *efeitos de sentido*, senão que em termos de fenômeno intra-ativos (Barad, 2007, 2014, 2017), para *efeitos coisa*, ou seja, da ordem do acontecimental, do emaranhado, do poder da coisa (Bennett, 2010), dos dispositivos (Foucault, 1999 [1976]) e da produção de efeitos na mundificação. Ademais será orientada para uma ética que toma, como ponto de partida, os processos de racialização, nos termos foucaultianos, isto é, as vidas/corpos/sujeitos marcados

pelo gendramento, pela racialização, pela variabilidade funcional, pela estranheza, pela abjeção, pela incidência de diferenciais de precarização.

Assim, a biotecnovoz emergiu como uma questão em uma noção dilatada de discursividade para tentar dar conta de amálgamas em que semiótico e material são indissociáveis. Desafiando os postulados do *Curso de Linguística Geral* (Saussure, 2004 [1916]), assumimos que a materialidade vocal importa (*matter*) na materialização da língua(gem), ela mesma lida como um dispositivo, na fratura entre infância e história (Agamben, 2008). Falando particularmente sobre o conceito, que dirá, em última instância do que faz a voz na inteligibilidade e no arranjo dos corpos e de quais rizomas produzem um efeito de unidade vocal, há que endereçar algumas palavras nesta introdução. Primeiramente, com biotecnovoz não busco definir **o que é a voz**, um conceito apriorístico – em última instância anódino – atribuível a toda e qualquer voz à revelia de sua localidade, parcialidade e corporeidade (Haraway, 2016), mas, sob o signo da perturbação e da difração, o conceito se propõe a descrever e especular (Le Guin, 2021), desde uma objetividade parcial (Haraway, 2009), um **como a voz**, ou seja, quais os efeitos que a perturbação-materialidade vocal produz nos rizomas/dispositivos que integra – e que, neste caso, dirão sobretudo do arranjo entre os corpos articulados com dispositivos gendrado-sexuais.

Mencionei dois conceitos/figurações/arranjos oriundos da ondulatória que são importantes aqui: a noção de difração e de perturbação. É importante fazer notar que, no caso da voz, mobilizar a ondulatória lida em conjunção/disjunção com estudos feministas/pós-estruturalistas/discursivos não é só um exercício conceitual, senão que, como assumo desde Barad (2017 [2011]), trata-se da própria discursividade da matéria, aqui a discursividade da voz, sua intra-atividade iterativa. Um exemplo disso que tem efeitos no delineamento da biotecnovoz é a caracterização

da onda como algo espacialmente distribuído – em oposição, por exemplo, à partícula, cuja localização se pode precisar – o que dirá, na máquina da voz, de uma deriva, de uma economia rizomática, de uma dispersividade.

Da difração, tal como Barad (2014) o articula, tem-se uma proliferação de diferenciações que estressa a própria noção de identidade/diferença e desestabiliza binários como orgânico e inorgânico, animado e inanimado, problematizando a noção mesma de dicotomia. Ler a biotecnovoz difrativamente é abrir o conceito para a multiplicidade, para a indeterminação, para superposição, para o disparate, para a fabulação. A outra noção particularmente interessante para a biotecnovoz é a compreensão da onda como uma perturbação – de um meio, no caso das ondas mecânicas feito as sonoras. Tal como praticada nos manuais incipientes de física – a exemplo de Borges (2009) e Nussenzveig (1981) – se um pulso provoca a perturbação em um meio, a onda é o movimento provocado pela perturbação que se propaga sem transportar matéria. É desde a figuração (Haraway, 1993), a fabulação e a especulação, mas também da discursividade da matéria (Barad, 2017 [2011]) de uma perturbação em vias de propagar-se – dos estudos dos discurso, da língua(gem) mesma, das ontologias de gênero –, que gostaria, brevemente, de explorar o fenômeno materialdiscursivo que o conceito de biotecnovoz busca narrar/descrever/especular.

Se partirmos do fenômeno ondulatório-acústico para circunscrever o problema-perturbação da voz, por outro lado, a biotecnovoz, em sua **unidade objetual difusa**, não dirá apenas da dispersão das ondas sonoras, dado que seu funcionamento é rizomático (Deleuze; Guattari, 1995), ou seja, da maquinação e da concatenação entre intensidades e relacionalidades, como, por exemplo, entre sujeitos envolvidos na fonação e na escuta, enunciação, movimentos da língua (e a própria língua), energia imprimida ao sopro de ar na fala, o arranjo do músculo

diafragmático, a composição da massa gasosa inspirada/expirada, a vibração das pregas vocais (e as pregas vocais), o *setting* articulatório (véu do palato mole, lábios, dentes, nariz, língua, mucosas, mucos etc.), o corpo vocal (conceito de Connor, 2004), mobilizando, ainda, as materialidades onde as ondas incidem e refratam e, na escuta, a materialidade do tímpano, bigorna, martelo e estribo e a conversão do som em impulsos elétricos. Em outras palavras, se as ondas sonoras, enquanto ondas mecânicas, são perturbações da matéria e não um transporte de matéria, a biotecnovoz, como um amálgama, poderia ser fabulada especulativamente (Haraway, 2016) como um fenômeno cuja tentacularidade engaja intra-ativamente o material, o ondulatório, o discursivo. Nesse ínterim, são materialdiscursivamente articuladas cadeias técnico-semióticas, dispositivos de gênero e sexualidade, produção de racialização e exceção, redes de significações, fluxos linguísticos e representacionais. E... e... e... (Deleuze; Guattari, 1995).

A agência, outra questão fulcral à biotecnovoz, é distribuída entre o que é da esfera do vivente (pensado como corpo, como resto, como zoé, como não/mais que/outro que/humano, mas também como *potentia*) e o que é da esfera dos discursos, da linguagem e das técnicas em uma horizontalidade rizomática, cara aos dispositivos, aos emaranhados e aos fenômenos. Nessa maquinação de agência distribuída, a cesura que cinde humanos de um lado e não/outros que/menos que humanos de outro é, senão suspensa, pelo menos posta em questão (Barad, 2014). Uma última consideração sobre o fenômeno da biotecnovoz diz sobre os poderes da coisa (*thing*) *power* (Bennett, 2010) aí emaranhados: tem-se, então, o que a voz, como “**coisa**” **faz**, sua própria agência que extrapola funcionamentos como “intencionalidade do sujeito”, e, ainda, o que **as “coisas” fazem na voz** (aludindo, ao estado de coisa, as materialdiscursividades, os fenômenos, as intra-ações, os enredamentos).

Indicadas algumas das tentacularidades intra-ativas da biotecnovoz é hora de fazê-la funcionar. Como já descrevi (Camozzato, 2022a, 2022b), a biotecnovoz está diretamente relacionada a outro fenômeno, o da gênero-dissonância, ou seja, a materialização e o transbordamento de fronteiras de gênero e sexualidade na voz e seus efeitos ontológicos – por exemplo, a distribuição de vozes, como da ordem de algo como “caracteres sexuais secundários”, em femininas e masculinas em um diagrama biopolítico calcado em determinadas frequências fundamentais (f_0 de 120 Hz para homens, 210 Hz para mulheres e 250 Hz para crianças). Entendemos, assim, que a materialização da voz é afim à materialização do sexo nos termos de Butler (2020), ou seja, não se trata de um dado corporal/natural sobre o qual o gênero seria “artificialmente” imposto, mas de materialidades emaranhadas em uma normatividade cultural que governa a materialização dos corpos, a mesma que produz exclusões, abjeções e traça as zonas-limite do humano e do reconhecível. Não obstante, desde uma leitura baradiana, entendemos que se trata não apenas de uma iteração, mas de uma intra-ação iterativa.

Não é menor retomar, para a estória que será contada nas próximas páginas, os agenciamentos entre dispositivos de racialidade (Carneiro, 2005) – o fenômeno da materialização da racialização como um processo de vulnerabilização simultaneamente corporal e discursivo – e a inteligibilidade de gênero desde um nexos cisheterossexual. Na particularidade das chamadas teorias pós-humanistas e neomaterialistas, o linguista Mel Y. Chen (2012) discute a noção de animacidade, qualidade que dirá de atributos como vivacidade, senciência e humanidade e as hierarquias ontológicas (homem>animal>planta>objeto) que estabelecem as forças linguísticas e pragmáticas. Chen, então, problematiza a noção de animacidade, tal como formulada linguisticamente, não apenas para tensionar as fronteiras não/humano, vivo/não vivo ou agente/não agente tal como materializadas linguística e discursivamente, mas para mostrar como o traço animacidade é também uma

questão moldada por atravessamentos como raça, sexualidade e diversidade funcional, ou seja, como a racialização de grupos específicos acaba por render-lhes afetos de condições menos animadas – no sentido de que tais grupos são biopoliticamente rendidos como menos agentivos, uma questão de intra-ção entre linguagem, biopolítica e racialização, portanto. O trabalho de Chen (2012), nesse sentido, está para aquilo que Braidotti (2018) cartografou como pós-humanismo crítico, ou seja, emergência de um desmantelamento da supremacia do Antropos a partir das diferenças de raça, sexualidade, gênero etc.

Diante de todas essas problematizações o que proponho aqui, na senda das “artes de ficar com o problema” (Haraway, 2016) e do gesto de ouvir e contar uma profusão de estórias como um método (Tsing, 2022) é que nos aproximemos dos problemas colocados pela voz desde narrativas locais, parciais, não inocentes, terráqueas, finitas, emaranhadas, de agências vibráteis e sedimentadas (Rolnik, 2006). As estórias são tomadas então como uma forma difrativa de enlaçar as outras histórias da arqueogenealogia foucaultiana, em seus acidentes e descontinuidades, e as estratégias que emergiram no solo dos saberes com-postos (Haraway, 2016) e neomaterialistas (Barad, 2017; Tsing, 2022), em um radical compromisso com as mundificações em curso. É desde esse viés multissituado que passo/passamos a narrar a estória da trajetória vocal de Fronteira, quem colaborou com a cartografia da tese que produzi em 2022, no programa de Pós-Graduação em Linguística da UFSC, e, para usar o termo de Tsing (2022), contaminou-a.

O encontro com Fronteira foi considerado um acontecimento vocal em que aglutinavam-se entrevista pós-qualitativa e voz sem órgãos (Mazzei, 2013), ética do relato de si (Butler, 2017) como uma tarefa sempre em vias de ser refeita e voz como materialidade que se remete a si mesma, diz a si mesma naquele instante, inaugurando uma reflexividade não apenas linguístico-discursiva, mas, neste caso, material discursiva. Nosso encontro se deu em uma

região arborizada da UFSC, Universidade em que completávamos nosso doutorado, a conversa foi registrada em meu celular e durou cerca de duas horas.

COMEÇO DE CONVERSA

Esta é a estória de uma voz e de uma subjetividade fronteiriças. O nome escolhido por quem a narra já o indica: Fronteira. Quando Fronteira soube que eu estava às voltas com uma pesquisa de doutorado que dava conta das exceções sofridas na e pela voz por pessoas gênero-dissidentes – outros vínculos além da cartografia já nos uniam – indicou toda uma sorte de injunções, interpelações, racializações, violências, mas também produções de si, agonísticas e bioasceses que se dão/deram na esfera da materialidade de sua voz ou a pretexto de sua voz, adjetivada por Fronteira, então como uma “voz bicha”. Posso afirmar, nesse sentido, que a contaminação e a colaboração de Fronteira a la Tsing, a que me referi na última seção, anteciparam e excederam o acontecimento entrevista.

Dito isto, apresento Fronteira. Fronteira tinha, quando de nossa entrevista, 39 anos, é uma pessoa preta/negra, também àquela altura cursava o doutorado em Estudos da Tradução, produzindo uma tese voltada aos processos de tradução entre línguas orais hispânica e portuguesa e Língua Brasileira de Sinais (Libras). Fronteira nasceu no Espírito Santo, onde trabalha como docente em uma instituição de ensino superior, e cursou mestrado e doutorado em Florianópolis. Elu morou em Florianópolis entre 2007 e 2010, depois novamente entre 2011 e 2014, e retornou em 2016, sempre para cursar pós-graduação. Sobre seu (des)pertencimento sexual-gendrado, diz o seguinte

Ai Jesus [ri]. Hoje, hoje, eu já não sei dizer. Minha identificação de... de... ai sou uma bicha preta, sou

uma bicha estranha e fim [ri]. Sou uma bicha preta, sou uma bicha estranha. É isso, eu sou um gênero dissident... dissidente, digamos assim. Já estamos entrando nessa categoria que é muito acadêmica, mas que na verdade, é uma bicha, é uma bicha que é identificada pelo andar, pela voz [*ruído forte no microfone*], pelos gritos, pelos tons [...]

Já sobre sua voz, diz que representa “muito do que sou” desde sua infância, porque “desde muito pequeno era colocada em xe-que” [...] “Da minha voz que era uma voz de bichinha que era uma voz.. que não era... que não era nem de homem, nem de mulher...”.

A liminaridade de Fronteira no que tange ao enquadramento e à performatividade que põem em relação gênero e sexualidade é um dos motivos que parecem subsidiar sua escolha por este nome na cartografia e, na sua narrativa, a fronteira parece emergir menos como um efeito de escansão do que a zona intersticial em que prologamentos e descontinuidades estão emaranhadas: fronteira como espécie de encruzilhada em que é possível habitar simultaneamente dois (ou mais) territórios e território nenhum. A liminaridade em Fronteira, contudo, não se restringe à experiência de ser um corpo racializado, gendrado e sexuado. Em uma descrição não exaustiva, nesta estória também são fronteiriças: as modalidades linguísticas, entre linguagem vocal-oral, como português/pretuguês (Gonzalez, 1984), e linguagem gesto-visual, como a Libras, dada sua atuação como intérprete, docente e pesquisadore; o atravessamento por diferentes inteligibilidades – inclusive em variações geracionais – e categorias para a variabilidade sexual e de gênero, como bicha, não-binária e trans*; os universos que constituem Fronteira, entre sua formação religiosa na infância e juventude como Testemunha de Jeová, as alianças com outras pessoas bichas e travestis e com movimentos de negritude e ancestralidade cosmológica; e, finalmente, são fronteiriços os países pelos quais viajou no trabalho de campo

de sua tese sobre tradução em línguas de sinais entre Brasil, Argentina e Paraguai.

Por ter a voz como algo que se produz na intersecção entre dispositivos, fenômenos e discursos, a própria voz como algo liminar entre como soaria um homem ou como soaria uma mulher no dimorfismo binário sexo-gênero, Fronteira enuncia a própria voz como fronteira: “A voz como uma representação de fronteira, né? Acho. Durante muito tempo eu pensei muito nessa fronteira. Eu tou nessa fronteira dos dois, né? Em relação ao meu corpo, em relação à minha voz, né?”.

Ainda que Fronteira não tenha utilizado o termo não-binário para autodesignar-se quando da entrevista, pleiteando “bicha” como uma forma de ser sujeito dada na fissura da categorização e normalização dos corpos entre femininos, masculinos e cisheterossexuais, em conversas posteriores, quando lhe pergunto com quais pronomes e declinações de gênero desejava que contássemos sua estória, disse-me preferir que eu me referisse a si a partir de estratégias neutras de enunciação, utilizando, para isso, além de marcações pronominais e declinações de gênero como “elu” e “-e”, também recursos preexistentes na língua, como concordância com “a pessoa” como sujeito do discurso.

É pertinente rememorar aqui, como Butturi Junior, Camozzato e Silva (2022) preconizam, que os gestos de inscrição e materialização de subjetividades não-binárias na linguagem parecem não buscar recompor uma gramática unitária ou um genérico totalizante, mas, antes, dizem respeito à dispersão de diferentes formas de enunciar que, além de contornarem o masculino genérico e a compulsoriedade de generificação dos sujeitos e proporem coalizações e alianças com populações trans*, também perfazem uma ética pautada não pela prescrição linguística, mas pela processualidade das formas de dizer a dissidência na heterogeneidade linguística. Neste sentido, tal como indicado por Bourcier (2020, p. 8), a tônica aqui é, dadas as constantes injunções da língua em

que esta estória é escrita a gendrar o sujeito o do discurso, procurar por estratégias linguísticas “[...] baseadas em afinidades políticas e afetivas, às vezes afetuosas. Sem constância ou sistematicidade, então. Ao inferno com a correção e o estruturalismo da gramática e da orto-grafia de boa reputação”. Para escrita desta estória, serão admitidas as variações entre a declinação no feminino (“a bicha” presente no relato de Fronteira), o uso estratégico de “a pessoa” como sujeito com que o discurso concorda, o uso de gramáticas não-binárias emergentes, como “elu” e declinação “e” e, inclusive, a recorrência de formas no masculino, presentes em algumas partes do relato de si de Fronteira.

Dito isto, para adentrar o emaranhado vocal-material-discursivo, parto de uma zona de intensidade que me parece ser um primeiro platô na narrativa da própria voz tecida por Fronteira: a voz enquadrada, desde sua infância, como inapropriada para seu sexo/gênero, a saturação de dizeres alheios sobre ela – voz como índice de um devir bicha, também na infância, e a voz bicha que, gargalhando, desterritorializa o gendramento.

“A VOZ... É BICHA MESMO, NÃO TEM COMO, É BICHA MESMO”

Os relatos de Fronteira sobre sua voz, feitos em sua voz, acontecimento da biotecnovoz, materialdiscursivo e intra-ativo, são um emaranhado não facilmente destrinchável. “Uma profusão de estórias não pode ser resumida de maneira organizada”, retomo Tsing (2022, p. 85). As maquinarias aí constituídas concatenam múltiplos elementos como uma voz bicha racializada, sobre a qual recaiu determinada forma de atenção e vigilância familiar, escolar e religiosa quando de sua infância e adolescência, e, em sua vida adulta, uma voz que materializará e inscreverá em sua reverberação em espaços artísticos (os saraus, dos quais, como veremos, participa) a positivação da experiência gênero dissidente e racializada. Nesta parcela da estória vocal de Fron-

teira que chamaremos de voz bicha, nos determos na primeira escala vocal.

Os primeiros enunciados de Fronteira narram, quando de seus 3 ou 4 anos, a própria voz como *hiperaudível* em relação a outras vozes infantis na escuta de sua família e de seu círculo social religioso. A voz, tal como dita por Fronteira, era “muito demarcada”, e seu soar era aglutinado, nesse enquadramento, à sua performatividade corporal e ao seu gosto por dançar:

Por volta de quatro anos já, por volta de três ou quatro anos ela era muito demarcada. Quando eu já fui pra escola, porque também aí já tinha a minha performance do corpo, eu gostava de dançar, eu gostava... enfim, de dançar... e aí, então, sempre, ‘ah, eu não sei, não’. Sempre essa frase foi muito demarcada, ‘eu não sei não’. Acho que pra muitas, pra muitos LGBTs deve ter vivido isso ‘ai eu não sei não’.

O que gostaria de destacar, na forma como Fronteira produz uma espécie de narrativa de origem para sua voz bicha que tem na escuta familiar que perscruta aí um índice de qualquer coisa (“não sei não”), é como Fronteira parece acusar uma espécie de *saturação de dizeres* sobre sua voz em uma coalisão de forças entre a família, a escola e a igreja. Na estória de Fronteira, havia sempre o risco de sua voz ser índice de um devir homossexual que seria comentado pelos estratos de sua sociabilidade: “E aí nos membros da família também, a família sempre trazia isso, as minhas irmãs, a minha irmã mais velha sempre colocava ‘ai, tá todo mundo comentando’, ‘todo mundo comenta da sua voz’”.

Particularmente sobre esse enquadramento vocal narrado, há aí algo de curioso que perpassará uma certa atenção e vigilância da infância e um certo pânico moral/homossexual, dado que a compartimentalização genefericada e bipolítica das vozes em

termos de sua frequência fundamental cinde-as em masculinas, femininas e infantis – sendo muito sutis as unidades discretas de feminização ou masculinização das vozes infantis nesse aparato, como já visto quando descrevi uma biopolítica da voz¹. Nesse sentido, no *continuum* naturezacultura (Haraway, 2016) e no debate *nature/nurture* que caracteriza as formas de dizer a infância gênero dissidente (Sedgwick, 1993), teríamos aqui algo da ordem da injúria que, a pretexto da voz em um rizoma com gestos, formas de dançar e de andar, vigia a infância dos perigos da homossexualidade/transgeneridade.

A igreja Testemunhas de Jeová, que Fronteira frequentou até seus 24 anos, parece aqui uma *caixa de ressonância* que oferece determinado enquadramento discursivo à voz infantil de Fronteira como algo da ordem da injúria: a voz sobre a qual recai a homofobia, nas palavras de Fronteira. Como me conta, a igreja que frequentava possuía uma espécie de escola chamada de Escola do Movimento Teocrático, em que, dada a ênfase desse movimento religioso em pregar publicamente a narrativa bíblica, eram ensinadas técnicas de dicção, oratória e determinadas estratégias de comunicação oral, ou seja, também aí uma certa pedagogia da voz, em que, segundo Fronteira, critérios como modulação, tom e dicção eram avaliados. Fica implícito um problema neste platô da narrativa de Fronteira que conjuga as práticas de pregação de Testemunhas de Jeová e a si mesma como uma criança/adolescente enquadrada como afeminada e como um risco homossexual, ou seja, a voz, que deveria ser pública em tais práticas religiosas, torna-se ela mesma um índice de desmesura, um risco, infância perigosa e racializada (Oliveira, 2018).

1 Em outras palavras, a biopolítica tal como praticada em dispositivos biomédicos e fonoaudiológicos cinde as vozes em “masculinas” ou “femininas”, escalonando-as desde sua frequência fundamental, após a puberdade e a “muda vocal”. As vozes infantis é atribuído o estatuto de indiferenciação em termos de sexo-gênero, como se pode ler na literatura da área (Cielo *et al.*, 2009).

Algumas marcas da voz que aparecem em seu relato evidenciam esse problema: a primeira, no campo de uma bio-ascese (Ortega, 2005) de uma agonística material-discursiva-subjetiva, diz do seu próprio esforço em ajustar sua vocalidade para que correspondesse às expectativas daquela comunidade daquilo em que consistiria uma boa voz pública, o que emerge no seguinte enunciado de Fronteira:

Por exemplo, nos espaços religiosos eu sempre, que a gente tinha que, ah, fazer algum discurso, alguma oratória, participar, sempre tentava empostar mais a voz, sempre. Lembro de uma situação que uma, uma amiga comentou ‘a sua voz, tinha horas que você falava de um tom, daqui a pouco você falava de outro tom’. Exatamente porque estava forçando e aí era uma forçação daquilo que... que tava ali e como que eu vou fazer diferente, né? Nesse controle pra não ser, pra não ser visto, pra não ser discriminado, né? Pra não ter homofobia, né?

Outra marca narrada diz respeito ao fato de que, diferentemente de seus colegas que proferiam discursos já com 8 ou 9 anos, Fronteira vai proferir seu primeiro discurso eclesiástico apenas com 12 anos, ou seja, parece ter havido uma espécie de interdição de seu falar naquele ambiente público a despeito de todo o investimento que relatou empregar para mostrar-se uma pessoa atuante e engajada em sua comunidade. É marcante que a repercussão pública da voz de Fronteira seja autorizada apenas aos doze anos, a idade indicada por alguns autores, como Bommarito e Behalau (2001), para o início da muda vocal, modo de nomear as alterações anatômicas pelas quais passa a laringe na puberdade – aumento pronunciado do diâmetro, das cartilagens e das pregas vocais e que acarreta, em homens cis, o abaixamento de uma oitava. Outra característica desse agenciamento materialdiscursivo chamado

de puberdade no que tange à biotecnovoz, conforme Cielo *et al.* (2009), é a instabilidade das fonações, que se dá pelo processo adaptativo às novas condições anatômicas, instabilidade vocal que também intra-age no relato acima transcrito.

A terceira marca se dá nas dramatizações bíblicas, quando a Fronteira correspondem apenas os personagens sem fala e, mesmo que sua voz não soasse naquele teatro, como me narra, seu próprio andar e seus movimentos corporais são objetos de riso por seus colegas, uma pecha de humor que lhe é atribuída de forma injuriosa da qual, como será visto em outra paragem da estória, Fronteira se apropria criticamente.

Antes de seguir, gostaria de fazer alguns apontamentos. O primeiro é que mesmo no narrar de Fronteira, a vigilância e controle de sua infância gênero dissidente e gênero-dissonante não é necessariamente algo que lhe tolhesse de agenciar seu próprio desejo e sua performatividade intra-ativa (*continuum* corpodiscurso e naturezacultura) naquilo que lhe é possível de agência, enquanto corpo e enquanto sujeito. Isso se torna bastante evidente em um dos primeiros enunciados de seu relato, quando me diz:

Dessa questão da minha voz, por exemplo, ‘fala grosso’, ‘para de rebolar’, e aí sempre fui reafirmando que eu não conseguia fazer diferente, porque a minha construção de gênero, ela foi construída socialmente diante desses vínculos que eu tinha. Que às vezes, aí, porque era... eu só tenho irmãs, as suas irmãs te influenciaram. Não! É algo que eu fui construindo no correr do tempo e aquilo e me representava independente dos veículos de controle, que era a religião, a própria família, né?

Em diversos momentos da entrevista, inclusive, Fronteira aludiu aos benefícios que obteve dos treinamentos de oratória de sua escola religiosa, entre eles, a intimidade com a fala pública,

de que se vale nos Saraus Vozes Negras de que participa, a facilidade em ampliar sua potência vocal para que seja ouvida por uma grande audiência e a perfeição de sua dicção.

Faço notar aqui outra complexidade que é a coincidência de um efeito de naturalização entre uma voz enquadrada como gênero-dissonante na infância e o problema dos desvios da heterossexualidade e da cisgeneridade – aqui inextrincáveis – na infância. Como Eve Sedgwick (2007 [1993]) mostrou ainda na década de 1990, crianças gênero desviantes (especialmente aquelas com pênis e performances e identificações com a feminilidade) têm sido paradoxal e simultaneamente objeto de investimento e escrutínio por parte de aparatos – biomédicos e das ciências psi – que endereçam algo da ordem da medicalização e cura dos desvios de gênero e, por outro lado, têm sido eclipsadas das discussões que buscam despatologizar e positivar subjetividades de minorias eróticas, sobretudo o movimento gay. Cornejo (2010) chamou esse processo de “*la guerra declarada contra el niño afeminado*”. O exemplo evidente disso trazido por Sedgwick (2007 [1993]) se dá na dissociação entre homossexualidade, transgeneridade e infância que ocorreu quando da retirada da entrada “Homossexualidade”, do DSM-III (1980), após forte pressão do ativismo gay norte-americano, e simultânea inclusão da entrada “Transtorno da Identidade de Gênero na Infância” (“*Gender Identity Disorder of Childhood*”) naquela mesma edição.

Além da invenção do transtorno recair diferencialmente entre crianças de diferentes anatomias, com flagrante incidência de racializações diretas e indiretas, patologizando determinadas infâncias e evidenciando uma femininofobia, esse movimento marca, na despatologização da homossexualidade, também uma cesura entre sexualidade e gênero, de modo que, de emaranhados, nessa zona que chamamos (Butturi Junior; Camozzato, 2023) de materialdiscursiva cada qual passa a compor um centro diferente na economia do sujeito. Ocorre que, para desnaturalizar a sexu-

alidade, é necessário naturalizar o gênero. Em outras palavras, deixa de ser problemático que um homem gay deseje outro homem gay contanto que ambos correspondam às expectativas sociais de masculinidade – inclusive vocais, adiciono – o que mostrará que crianças e adultos afeminados não são objeto de ação política no movimento gay: “É assim que a despatologização de uma escolha atípica de objeto sexual pode ser associada à nova patologização de uma identificação atípica de gênero” (Sedgwick, 1993, p. 73, tradução minha)².

Essa pendular patologização-despatologização tem múltiplas ressonâncias na estória de Fronteira, das quais destaco três. A primeira diz respeito ao aparato a que foi submetida como uma espécie de tentativa de “cura gay”, no final da década de 1990, quando tinha 15 anos e já havia contado para sua mãe de sua atração por meninos. Fronteira relata que, por ser tomada como desmesurada, “bicha escandalosa”, com aquela sua voz no ambiente religioso, uma das companheiras com quem pregava ligou para sua mãe propondo que Fronteira visitasse uma série de profissionais para que realizasse um tratamento já feito por outro membro da comunidade religiosa que, tendo sido bem-sucedido no processo, então estava em um casamento heterossexual.

Entre os profissionais visitados estavam um andrologista que, tal como esperado pela comunidade eclesiástica, analisaria os hormônios e glândulas de Fronteira na busca de uma origem para sua feminilidade deslocada; um psiquiatra; um psicólogo e uma fonoaudióloga. A tentativa parece ser a de formação de uma coalisão médica que investigaria as camadas e cavidades corporais, as confissões do interior do sujeito, o balanço neuroquímico e hormonal e o soar da voz para encontrar ali uma origem medicalizável e tratável para o desvio. Felizmente nesta estória os profissionais furtaram-se a dar curso a algo da ordem de uma

2 Do original: “This is how it happens that the depathologization of an atypical sexual object-choice can be yoked to the new pathologization of an atypical gender identification”.

“terapia de conversão” e, como me relata Fronteira, o andrologista lhe falou que tudo estava bem com seus hormônios; o psiquiatra disse à sua mãe que “o que tiver que ser, ele vai ser”, a psicóloga foi vista apenas algumas vezes pelo alto custo que representava às condições financeiras da família; e, finalmente, a fonoaudióloga elogiou a potência vocal e a dicção de Fronteira, estimulando-lhe a cantar em corais.

Não é menor nesta cartografia o fato de que, mesmo que negado na consulta a primeiros profissionais, o desejo familiar e da comunidade religiosa de promover uma espécie de conversão – Berenice Bento o chama de heteroterrorismo (Bento, 2011) – persista aí a consulta à fonoaudióloga – a última profissional consultada – como forma de incidir sobre a voz de modo que sua materialidade recite intra-ativamente as instâncias hipernormalizadas do gênero. Se biomedicamente o corpo e o espírito foram considerados como da ordem da normalidade ou da ordem de uma “incurabilidade” (“o que tiver que ser, vai ser”), persiste a feminilidade na voz como uma marca do desvio a ser aniquilada. Ademais, Fronteira repetiu-me muitas vezes a frase que lhe foi dita “o que ele tiver que ser vai ser”, como se, na separação entre o “core da sexualidade” e o “core do gênero”, referida por Sedgwick (1993), seu lugar de bicha racializada de 15 anos fosse um lugar impossível: ou viraria um “homossexual saudável”, masculinizado e bem ajustado às expectativas sociais, ou faria a transição de gênero – mesmo as travestis que viviam nas redondezas de seu bairro com quem tinha amizade quando já adolescente esperavam tal transição, como me relata Fronteira, “[...] era porque elas achavam que eu ia chegar nesse momento de passar pelo processo de transição”.

Como veremos no próximo platô desta estória, em muitos momentos de nossa conversa, Fronteira divagou sobre seu não-lugar nas categorias que cindem peremptoriamente cisgeneridade e transgeneridade, parecendo acumular-se em seu discurso

tanto o não lugar da bicha afeminada no mundo “gay padrão”; a racialização e os diferenciais de precariedade que ela implica e, por outro lado, os pertencimentos, alianças e modos de vida que se dão em uma recuperação da negritude como potência de aliança cosmopolítica; e a memória discursiva da patologização dos desvios de gênero e “transtornos de identidade de gênero na infância”. A voz emerge, nesse horizonte, como uma espécie de índice anterior de uma existência que transgride as normas de gênero: “Uma voz. Porque a transfobia, aí a gente pensa, a trans no corpo, o corpo dela, né? [...] Mas, agora, o meu é a voz que ela já tem. Assim como outras trans, assim como outras bichas também, mas aí o processo é: quando esse ataque ele é homofobia ou ele é transfobia? Ele tá, pra mim, ele tá nos dois”.

Voltaremos à voz na intersecção entre dissidências de gênero e sexualidade, bem como à espécie de femininofobia que atravessa determinadas zonas da sociabilidade gay. Cabe atentar, como fechamento provisório desta primeira zona de intensidades, que o que se buscou aqui, a partir de um tratamento material-discursivo, o que temos chamado de análise neomaterialista dos discursos (Butturi Junior, Camozzato, 2023) foi observar quais foram as estratégias de naturalização da voz de Fronteira em uma economia afim à naturalização do gênero apontada por Sedgwick (1993), ou seja, a inspeção de seu corpo e seu soar pela igreja, pela comunidade e pelos familiares, que acabam por oferecer um enquadramento que toma sob o signo do desvio elementos vocais e corpóreo-performativos justamente na tentativa de medicalizá-los, buscando restituir a Fronteira a masculinidade perdida.

Se como materialidade cujas fronteiras são dadas intra-ativamente a voz gênero-dissonante parece ser um problema semelhante àquele da infância gênero-dissidente, a opção que faço é oferecer um tratamento que se nega a postular a voz como índice biológico e destino de um tornar-se homossexual, bicha, trans* ou travesti. Nesse sentido, o que buscarei na próxima sub-

seção é cotejar a agência da materialidade da voz e as estratégias e tecnologias – inclusive aquelas de si– que redundam na produção dos seus efeitos de unidade objetual de algo como a voz bicha.

FEMININOFOBIA DA PREGAÇÃO À PEGAÇÃO

Fazendo uma passagem entre a voz afeminada na infância – objeto de cuidado, atenção, vigilância e intervenção da família e da igreja – e a voz bicha como um substrato material cuja discursividade³ também compõe a máquina de práticas de si em Fronteira, gostaria, inicialmente, de esboçar como a biotecnovoz bicha desafia efeitos de diferenciação ontológica entre bichice, travestilidade, *queerness* e formas de não-binariedade, algo que já apareceu acima quando Fronteira se indagava se o que sofria era homofobia ou transfobia.

Evidentemente não se trata de postular aqui que a autodesignação bicha ou trans*/travesti são equivalentes ou de algum modo simetrizáveis, dado que cada uma solicitará determinadas filiações e discursivo-material-tecnologicamente acarretará uma sorte de efeitos entre os diferenciais de precariedade e o enquadramento mais ou menos coincidente com a idealidade do humano – quanto mais se questões raciais adentrarem esse jogo. Antes, trata-se de, na esteira de Habib (2021) e de seu conceito de corpos transformacionais, de demonstrar que o criar um efeito de cesura – postulando, por exemplo, uma transição de gênero – além da autoafirmação do sujeito, é uma passagem ritualístico-transformativa que mobilizará a materialidade do corpo – e a materialidade da voz – em uma discursividade intra-ativa.

Na cena mesma da entrevista, na forma como a voz, a partir do enquadramento da fala, materializava as categorias de variabi-

3 Pensemos, como Barad (2017), na discursividade da matéria como os fenômenos pelos quais os emaranhados encetam diferenças, produzindo-se, então, efeitos de fronteiras e devires de mundificação.

lidade sexual e gendrada, pude observar um movimento de deslize no momento mesmo que Fronteira as pronunciava. Por exemplo, observei que todas as vezes que falava “*queer*” – fosse referindo-se aos estudos ou a uma forma de se autodesignar – Fronteira de certo modo titubeava, vacilava e, após um breve intervalo, lançava mão de uma expressão que empregou muito durante a entrevista como um modo de modalização e coletivização do seu enunciado: “*queer, diríamos assim*”. Parecia haver ali, no momento mesmo em que inscrevia, desde sua voz, a palavra queer como um modo de dizer-se, um conflito se instalava no discursividade da materialidade desse rizoma a que chamamos aqui de voz, algo que poderia estar na mesma série que aquela que Rivas (2011) nomeou como “*diga queer com la lengua afuera*”: um estrangeirismo, um estranhamento. A filigrana de um vacilo vocal índice de um conflito – talvez não intencional, talvez não exatamente algo que Fronteira controlasse ou estivesse a par no relato de si que produzia para mim – pode remontar à tensão entre a existência de formas de autodesignação (inclusive historicamente anteriores ao fenômeno *queer*) que se apropriam criticamente da injúria, como a própria expressão bicha o faz para o homossexual afeminado brasileiro, e a incidência de teorias do norte global anglófono como via de mão única para oferecer inteligibilidade à variabilidade de gênero e às minorias eróticas (Mombaça, 2006; Butturi Junior, 2020; Rivas, 2011; Camozzato, 2022). “E, aí... eu não gosto muito de... acho que *queer*, né? O quer ele, que, que causa essa estranheza, que causa... É uma coisa que se aproxima... eu acho que é essa questão da bicha, da sapatão, né? Que é essa voz grossa que você ali, é a fronteira”.

Assume-se, na parcialidade local, corporal, molecular, subjetiva e material desta estória, a possibilidade de uma fronteira onde as categorias denominativas das diferentes formas assumidas pela dissidência de gênero encontrem-se antes de apontarem para diferentes vértices. Não obstante, persiste, na narrativa de Fronteira a nomenclatura bicha como uma zona de intensidades: a voz bicha

preta. “Porque aí, quando a gente pensa, aí a poesia do Teodoro Albuquerque, eu tô trazendo pra esse universo meu de uma bicha que vai ser pensada como cis, como trans, depende, pode variar porque às vezes, aí eu fico pensando, é não-binária?”. Trata-se, como elaborei alhures (Camozzato, 2022) de uma **polivalência tática materialdiscursiva**, em que a variabilidade estratégica das posições deixa de ser apenas discursiva, tal qual postulada por Foucault quando esquadrinhou o dispositivo (Foucault, 1999 [1976]), para açambarcar, neste emaranhado baradiano, também a materialidade. Para chegar à materialidade gênero-dissonante desta voz bicha, materialidade vocal que discursivamente resiste a ser capturada nos binarismos de gênero – “Hoje eu já não consigo perceber tanto, porque a minha voz, ela, ela pode ser aguda, pode ser grave, depende do que eu tou falando [...]” –, encontro os seguintes enunciados de Fronteira sobre sua voz:

Então, isso sempre foi demarcado desde a infância, esse era o foco ‘aí mas não sei, não’; ‘aí, mas essa voz’. E aí essa voz quando era ouvida por alguém, por exemplo, sem me ver pessoalmente, era uma voz, era uma voz sempre feminina. Era uma voz de uma mulher, a senhora, era. Nunca, nunca essa voz foi chamada no masculino. [...] No telefone essa voz era sempre e... e depois de um tempo, virou uma voz de senhora, era uma voz de senhora. ‘A’ senhora. Ou, por exemplo, em algumas situações que a pessoa não perguntava diretamente o nome, quem tá falando, aí era ‘ah, é a dona [nome suprimido]’, que dona [nome suprimido] é a minha mãe, [...] ‘Não’, ‘Então quem é?’, ‘É o [nome suprimido]... ou [nome suprimido], né?’, nessa época eu usava, usava mais o meu nome de registro. Então, assim, com isso.

E:

Que aí, eu imaginava: se eu perguntar para alguém: ‘aquela voz ali é de quem? É de que?’. Que aí, ah, essa identificação demarcada. ‘Ah, é de uma mulher’. É de uma mulher. Ai, algumas, digamos no caso, quem é da comunidade LGBT já poderia identificar ‘não, é uma voz de uma bicha’, ‘é uma voz de uma trans’, Entendeu? Então isso pode, pode variar bastante.

Além da própria marcação gênero-dissonante inscrever a incidência de uma racialização biopolítica (Foucault, 2005) que se dá pela/na voz, somam-se aqui outras camadas de racialização, como aquela que diz respeito a traços fenotípicos de Fronteira, bicha preta, e aquela que separa, no universo homossexual masculino – que, como visto com Sedwick (1993), constitui-se a partir da higienização de outras expressões não gênero-conformes – as/os gays e as bichas. Para se falar em racialização pela voz, há que se pensar na voz como criadora de uma instância de exceção a partir do efeito de naturalização que recai sobre ela. Como vim argumentando, no *continuum naturezacultura* (Haraway, 2016), a voz, tal qual algo que se pudesse chamar de “universo gay”, não é “natural”, não é pura *physis*, antes, adensada no conceito de biotecnovoz, é uma maquinação bios/zoé. Ademais, como vimos na estória da infância de Fronteira, naturalizar as gênero-dissonâncias na infância, transformando, por exemplo, as dissidências sexuais e de gênero em um destino, parece acarretar que ela corresponderia apenas aos poderes do corpo e da matéria, e não a uma intra-ação entre discursos, poderes, dispositivos e materialidades. Nessa racialização, o processo de naturalização da dissidência de gênero tem, em seu final, a medicalização e o sujeito é desprovido de qualquer tipo de agência ou possibilidade de prática de si.

Sobre o entrecruzamento entre racismo sobre a voz e racismo sobre outros traços fenotípicos, nos poemas de sua autoria que me mostrou e na narrativa de si de Fronteira é recorrente o imbricamento de duas injunções: “Corta esse cabelo!” e “Fala grosso!”

em todo caso, uma voz não que não deve parecer tão bicha e um corpo que não deve parecer tão negro.

Dizendo pra mim que eu não devia ser assim, que eu não deveria falar assim que eu não deveria estar assim. E aí que se passava por exemplo a questão da raça, do cabelo. De manter o cabelo curto, né? Para não aparecer tão negro também. A questão do corpo e da voz né? É um corpo muito masculino, é um corpo negro pensado como um corpo extremamente masculino E aí o que ... em alguns períodos, assim, acho que já com mais de vinte anos, por exemplo, não queria ter barba, não queria ter barba, eu buscava de alguma forma, cheguei a fazer durante um tempo laser, mas achei um pouco agressivo, né? Porque aí é uma busca de uma feminilidade que, digamos assim, me parecia um pouco sofrido passar por aquilo entendeu?

Ora, há aqui outra descontinuidade, desta feita entre gênero, dissidência e pertencimento racial. Se há, por um lado, uma injunção de que, cortando o cabelo, Fronteira não parecerá “tão negro assim”, por outro, sua performatividade desviante de gênero – e aqui ponho em relevo, é claro, a sua voz – desafia a topologia racializante em que o homem negro é colocado, simultaneamente, um homem hipersexualizado e hipermasculinizado e um homem animalizado (Fanon, 1983).

Fronteira conta, em sua compreensão de si, ter passado por uma espécie de dilema diante da injunção racializante e objetificante do que seria ser “mulato” e sua própria corporalidade: “E o mulato também tem a questão de um homem bonito, alto, muitas vezes até de uma objetificação do corpo, e aí o mulato não chegou pra mim, porque eu sou baixinho [ri], sou baixinho, sou uma bicha baixinha, ne? Não sou uma bicha alta”. Nesse gesto de

ter de haver-se com a objetificação do homem mulato a partir de uma solicitação de masculinidade que narra Fronteira, incidiram sobretudo dois textos literários: *O Mulato*, de Aluísio de Azevedo, e *O Bom Crioulo*, de Adolfo Caminha.

Elu relata ainda que passou boa parte de sua infância lendo nas bibliotecas de sua cidade. Paradoxalmente, o encontro com obras literárias da fase romântica brasileira produziu em si duas marcas, a primeira é a de encontrar, em uma literatura majoritariamente branca, a representação de homens negros e inclusive de homoafetividade incluindo homens negros, caso de *O Bom Crioulo* – “[...] eu lembro quando li pela primeira vez, ele me trazia aquela questão ali daquele corpo malhado, né, daquele homem que gosta de homem! Um homem negro que gosta de homem, né?” –; e a segunda é de sua própria diferença, enquanto infância bicha, daquele homem negro representado.

[...] era o que se tornava referência pra mim, né? Eram as bichas? Eram os homossexuais e aí diríamos as gays, que diríamos assim, são intactas da performatividade de gênero, são homens que gostam de homens e ponto, que não tem essa relação da voz, como um todo dessa performatividade do corpo, de gênero, né? Então, como não tendo essa performatividade de gênero que eu vou especificando nas minhas poesias, já relatando, né?

O enunciado transcrito acima deixa entrever duas coisas: a primeira é que, diante de seu desencaixe desta representação de homoafetividade, à Fronteira coube a busca por uma filiação e por alianças outras, com bichas que também desviavam da masculinidade a partir do uso estratégico do humor. A segunda, já indicada aqui, é a escansão entre homossexuais cuja performatividade, mais masculinizada, destoa menos da hipernormatividade de gênero e as bichas afeminadas.

O humor é uma marca continuamente materializada na narrativa de Fronteira. Nesse caso, tal como no caso *queer* e no caso bicha (Oliveira, 2018), o funcionamento do humor na estória de Fronteira dirá da apropriação crítica de uma interpelação injuriosa – “com humor vivo/com humor sobrevivo”, diz seu poema. Quando me narra os pretextos usados para que seu desvio de gênero fosse medicalizado em sua infância, até mesmo ali algo da ordem do humor está presente: “[...] alguns traziam essa narrativa, traziam diretamente pra mim, algumas vezes teve situações, assim, principalmente nesse ambiente religioso, que sempre traziam a questão da voz, a questão da, da palhaçada, desse humor, que era exagerado, a visão da bicha escandalosa, né?”.

Se na sua infância ser uma figura humorística para seus pares de sociabilidade religiosa por sua voz/corpo/movimentos corporais esteve em uma economia afim à injúria e ao ódio, menos humor que escárnio, na vida adulta de Fronteira, nas alianças que faz com uma certa genealogia de bichas pretas brasileiras, como Vera Verão e Laila Dominique mencionadas na entrevista, o humor corresponderá a uma forma parresística cínica (Foucault, 2014) de contrapoder.

Até eu escrevi uma poesia falando um pouco de mim, que é sobre essa coisa da voz, aí realmente eu tento fazer o alcance de uma voz mais gritante, que talvez é a voz estereotipada para pensar numa bicha, principalmente na bicha preta quando a gente tem essas figuras, né, as figuras que foram pensadas enquanto bicha preta, também como uma resistência, por exemplo, a Vera Verão, a Laila Dominique...

O diagrama que desenhará os limites da materialidade da voz de Fronteira, desse modo, é conformado também pelo soar de vozes/performances de Vera Verão e Laila Dominique, iterabilidade intra-ativa, e sua tomada como referências de re-

sistência e sobrevivência da bicha preta. Reproduzo ainda mais um enunciado de Fronteira que emaranha voz, comicidade e formas de resistência.

Sim, sim. Ah, minha voz... é aquilo, a gente foi percebendo, eu fui... e as outras colegas nós fomos percebendo, assim, que a minha voz era o alcance mais cômico. Né, aí também tem essa coisa da bicha cômica, por uma questão de ter o humor como uma resistência também pra sobreviver, que aí a gente vai se dar conta, que até no poema eu escrevi ‘com humor vivo/com humor sobrevivo’, né? Porque você vira piada, você vira palhaçada. Só que aí, a partir do momento que você vira tudo isso, como é que você resiste?

Em se tratando da apropriação crítica de um humor que é modo de aniquilação, gostaria de marcar a força do questionamento: “como é que você resiste?”, que encerra o excerto acima. Persiste, nesta narrativa humorístico-vocálica, o paradoxo da interpelação injuriosa tal como formulado por Butler (2021 [1997]): aquela garante existência na linguagem – aqui, existência materialdiscursiva – e a sociabilidade do corpo. Como se resiste se a existência social, material-semiótico-discursiva, é uma existência cujo reconhecimento simultaneamente lança à abjeção? Qual agência do corpo-sujeito, dada, nos termos de Butler, sua vulnerabilidade diante da agência da linguagem?

Na cadeia ritual de ressignificações que imbricam corpo, voz, precariedade, ato de fala e linguagem, o que excede a iterabilidade do termo/ameaça “bicha preta”, o ressignifica e lhe oferece um novo horizonte temporal são as alianças de Fronteira com outras pessoas gênero dissidentes e racializadas, com aquelas que viabilizaram a produção do Sarau Vozes Negras.

Sim, eu acho que por exemplo, ter vindo pra cá pra fazer o doutorado e ter tido essas relações com o pessoal do movimento negro e do movimento poético fez com que eu percebesse, por exemplo, agora, um pensar e ser uma pessoa firme, ter essa firmeza, tipo ‘ô bichinha!’, sou bicha mesmo! Sou bicha mesmo, qual o problema de ser bicha?

Retornemos à cesura entre aquilo que, nas palavras de Fronteira, seriam as gays (“intactas de performatividade de gênero, gostam de homem e ponto, que não tem essa relação da voz”) e as bichas (“afeminadas”), discursividade ubuesca que oferece positividade à masculinidade gay ao que simultaneamente repele o fantasma do afeminado (Butturi Junior, 2012). Apreende-se, do relato de Fronteira, a existência de algo como uma dimensão intrassubjetiva do enquadramento do corpo e da voz, uma autorregulação (Butler, 2017a) a partir de um enquadramento e uma disciplinarização externas, e a existência de um discurso sobre a voz que separa efeminados e masculinizados no mundo gay, o que, nessa economia do desejo, parece ter como consequência a demanda por uma voz masculina, afinada cisheteronormativamente e o rebaixamento da vocalidade afeminada no sistema hierárquico do valor sexual (Rubin, 2017 [1984]). Nesse caso, a tecnologia que separa vozes em masculinas e femininas é a mesma do dispositivo cisheterossexual, mas usada em distintas estratégias. Vejamos.

Então sempre me batia, é, o que? Qual é, pra mim Fronteira, qual é o indício de um afeminado? É a voz. E muito forte pra mim essa questão da voz, que ela vai ser, ela vai projetar, diríamos assim, o que eu sou, então, se eu, aí eu lembro assim, dos meus amigos dizendo... e no telefone, sempre foi uma questão, no telefone, a voz [modula em um registro mais grave]: ‘Oi’.

Ao dizer que, em sua concepção, o indício de um gay afeminado se dará pela voz, Fronteira também relata cenas em que, manipulando a materialidade de seu corpo e o registro de seu soar, buscou ajustar-se a uma escuta que centraliza sonoridades afinadas em uma separação tonal do mundo em masculino e feminino, virilizando seu falar. Além de fazê-lo ao telefone, como aparece acima, Fronteira observou-se modificando sua própria voz em contextos *de pegação*.

Então a voz... O sarau dá, diríamos assim, de perder essa vergonha. Fiz teatro, trabalhei com teatro, mas era assim, não queria que nada fosse filmado. As pessoas gostam, mas 'não, não filma'. Pra não ter que ouvir essa voz. E assim por muito tempo e também o controlar a voz, né? Eu lembro assim que eu... e às vezes em algumas situações... a minha amiga [nome suprimido] disse que eu... na pegação com um rapaz... 'Tá falando grosso, bicha? A senhora não fala assim!'. E aí tá também que eu vi que sempre foi mexendo a voz comigo, nas pegações, porque tem o 'ah, não gosto de afeminados', tem nesses aplicativos... Aí as pessoas dizem 'ai, não tenho nada contra, mas não curto afeminados', 'não sinto tesão pelos afeminados'. E a gente tem que se dar conta disso, e eu só tou me dando conta agora que eu ainda continuo com esses resíduos com essa questão da minha voz.

Na dimensão intrassubjetiva de autorregulação do soar, referida acima, Fronteira conta estar em um processo de aceitação e positivação de sua voz e sua performatividade de gênero – pensemos aqui em um entroncamento entre o fantasma a ser regulado tal como posto por Butturi Junior (2012) e a coletivização da experiência subjetiva de dissidência de gênero/gênero-dissonância e racialização vivida por Fronteira junto a um certo movimento negro, à pós-graduação e ao Sarau Vozes Negras. Aparecem,

ademais, como linhas paralelas de injunção e vigilância, o enquadramento à voz de Fronteira feito pela família/sociabilidade religiosa e aquele feito por possíveis parceiros afetivo-sexuais em aplicativos de pegação.

A despeito dos “resíduos” em sua relação com a própria vocalidade com que Fronteira diz ter de lidar, a voz reaparece no discurso como uma materialidade, que, sonante em espaço público, no cotidiano e nas pegações, é índice da apropriação corporal e cotidiana de uma ética de si que constrói desde seus estudos acadêmicos, de suas redes e de suas afetividades, como se vê em:

[...] mas o meu cotidiano, nas minhas relações, as minhas relações afetivas, não, aí por isso que eu falo, a gente tava falando, os gays não têm a voz, não tem a delicadeza, não tem... diríamos assim, sempre a virilidade, então assim, não são pessoas pra eu me relacionar mais, eu estou chegando a essa conclusão, não são pessoas mais pra eu me relacionar, porque trazem a transfobia, trazem, diríamos aí, a femininofobia.

E em:

[...] eu falei ‘porque sabe, querido, vou te jogar uma real, independente desse brinco ou de um batom que eu passar, as pessoas me estereotipam, como uma bicha afeminada, e deu meu querido, e deu! As pessoas vão demonstrar os preconceitos delas, as homofobias delas, as transfobias delas comigo independente de um brinco ou não’. Com brinco eu vou potencializar mais, mas aí se eu quero o problema é de quem? O problema é meu. Ai se eu não posso ter um amigo que dê conta disso, que amigo é esse? Ai ele falou ‘ah, mas a senhora é abusada, a senhora é atrevida’. Eu sou abusada, eu sou atrevida mesmo!

Sou abusada, faço o que eu tenho vontade de fazer! E aí nessa situação a gente olha ‘ai, uma pessoa que pesquisa interseccionalidade’, tem um artigo sobre mateusa, a gente fica pensando, que praticas? Porque aí eu também me questiono que práticas cotidianas em relação a gênero e sexualidade eu estou passando, que práticas que eu mostro esse discurso de, de performatividade de gênero...

Já deflagradas as agências da voz, do movimento negro e da afroperspectiva de ancestralidade, e de um movimento poético que se materializa nos Sarau Vozes Negras naquilo que poderíamos chamar de apropriação materialdiscursiva da injúria “bicha” na parcialidade da estória de Fronteira, passo ao próximo platô que dirá justamente da confluência de vozes poéticas no delineamento da própria voz e de uma topologia afropoética para a voz de Fronteira, organizadas por eleu como o “o corpo de dentro e o corpo de fora”.

CORPO INTERNO, DIRÍAMOS ASSIM

Na topologia que vem sendo descrita para a estória vocal de Fronteira, como visto, sobejam elaborações literárias e poéticas de si e de sua voz que ressignificam o humor do escárnio alheio tornado uma prática cínica de si. Na narrativa de sua própria voz, Fronteira me disse fazer uma elaboração poética em que discerne o “corpo externo” sua visualidade, seus movimentos, e o “corpo interno”, concernente à voz, alvo do “primeiro ataque”: “O corpo externo é o corpo que fala, o corpo interno ele fala, mas ele não é visto, diríamos assim, ele é ouvido. A voz é ouvida, ela é escutada. E mais ou menos isso que eu vou trazendo nas poesias que eu tô escrevendo”.

Na forma como significa performativa e intra-ativamente sua voz, Fronteira parece colá-la em uma interioridade recôn-

dita de si não apenas da ordem do corporal – as caixas de ressonância, as vibratilidades da glote, as barreiras supraglóticas de articulação, a laringe vigiada por sua família e pela igreja – mas também de uma profundidade subjetiva, uma emanção de si com a qual parece narrar coincidir em maior grau – em que pese que a voz é uma marcação adensada de seu discurso de si. Pesa, nesta categorização do corpo, a atuação profissional de Fronteira como docente de curso superior/intérprete de Libras, trabalho que atravessa duas modalidades linguísticas, oral e gesto-visual. Há que se notar que nesse trânsito tradutório em que diferentes códigos linguísticos estão colados em diferentes instâncias corporais, a agência/discursividade dessas instâncias corporais redundando em diferentes possibilidades de código linguístico. Neste caso, a língua oral falada por Fronteira solicita seu corpo interno, enquanto a língua gesto-visual solicita seu corpo externo.

O efeito de diferença entre corpo interno e corpo externo é acrescido do enquadramento produzido pela gênero-dissonância: se no momento da entrevista a visualidade de Fronteira, perpassada pela geografia da racialização, poderia ser atribuída à masculinidade cisheterossexual, o mesmo não corre com sua voz. Conta: “Né? Se eu tô calado, pode ser que me identifique como, como um homem, mas agora quando sai essa voz, ela se torna algo, algo que as pessoas vão causar uma estranheza, porque aí – que é a questão da bicha...”.

Gostaria de me voltar agora para uma expressão do enunciado que nomeia este platô: “diríamos assim”. A expressão é recorrentemente utilizada por Fronteira na entrevista, já o indiquei, e desejo não tomá-la apenas como um maneirismo seu, mas como um índice de como outras vozes constituem a *assemblage* de sua voz e outros enunciados: diríamos, nós, um sujeito coletivo. Rememoro, nesse sentido, as reflexões de Souza (2009), acerca do papel da voz em Foucault: heterotopicamente fazer falar outras vozes.

Passo a ventilar a possibilidade de que, como extensão do Sarau Vozes Negras de que participa, a voz de Fronteira como rizoma e como biotecnovoz, é produzida de modo polifônico (Bakhtin, 2013 [1929]) – polifonia aqui, que não se restringirá à economia do discurso e do enunciado, mas resgatará a materialidade voco-sonora apenas metaforizada pelo Círculo de Bakhtin, e, mais, dirá da agência da vocalidade na carnavalização como força de proliferação diante de forças sociais centrípetas e conservadoras, para me ater aos termos do arcabouço teórico russo como modo de me referir ao humor como estratégia parresiástica de Fronteira.

Demarco, nesse sentido, como Fronteira, quando lhe insto a falar de sua voz, renovadamente reporta a poemas e a enunciados de outras pessoas dissidentes sexuais e de gênero e racializadas, e o faz não apenas recitando os outros poemas ou demonstrando a partir de quais poemas elabora os seus – em uma trama intertextual e interdiscursiva –, mas de fato pegando seu celular e me mostrando alguns vídeos, fazendo soar na gravação da entrevista outras vozes que cantam, declamam, gritam: a materialização voco-sonora de uma polifonia. “Então a voz... O sarau dá, diríamos assim, de perder essa vergonha”.

A voz sem órgãos (Mazzei, 2013) de Fronteira produzida no acontecimento da entrevista materializa-se em uma fronteira local com minha própria voz e com outros sons ambientes presentes na gravação, mas, também, com as vozes materiais e poéticas com as quais faz coro e que ressoam a partir de seu celular. Trata-se, tal como aponta por Ratts (2009) acerca do movimento negro de base acadêmica, de uma encruzilhada pela atravessada por linhas de força entre individualidade (a voz singular, corpo interno de Fronteira) e coletividade (a força da voz política em um movimento poético).

É nessa encruzilhada que a voz de Fronteira é constitutiva dos sentidos de ancestralidade, dessa feita, como me narra, em relação de devir com um tambor. Parece que, na materialidade de

sua voz que se furta a ser apreendida nos regimes que cindem entre vozes mais graves e agudas, femininas ou masculinas – “Porque às vezes eu olho pra minha voz, a minha voz é grave. Só que ela é grave com um tom mais nasalizado, ou como que ela... ou, por exemplo, ela é aguda através de uma... de um tom mais alto que eu dou a ela, de... enfim...” – Fronteira localiza seu peito como ponto de emergência da voz, e a força soante de sua voz de peito é que faz relação com o tambor, esse agente não-humano a constituir os limiares *dessa* voz:

[*a minha amiga me disse*] ‘a sua voz, é uma voz de tambor. A sua voz é como um tambor, ela sai, ela sai, do seu peito, né?’, ela é como se tivesse um tambor. Tambor pra ela sair, porque ela alcança... Até mesmo no Sarau, eu consigo alcançar, assim, diríamos assim, uma distância bem grande pra ser ouvida. Pra, né, por exemplo, pra pessoa me ouvir [...].

E:

Sim, dessa voz e ancestralidade, desse tambor, como a gente falou. Então essa voz está demarcada pela minha raça... Às vezes eu pensei nisso, quando a [*nome suprimido*] falou isso pra mim, que é essa minha amiga, eu pensei, eu falei, é a minha ancestralidade essa minha voz: não é grave, não é aguda, é nasalizada, é misturada, e um pouco de tudo, e aí isso pra mim trouxe essa questão ancestral, e aí quando veio o sarau, essa representação traz ainda pra mim dessa voz do tambor, que é diferente da voz [*de demais componentes do sarau*] cada uma com as suas particularidades... mais ou menos seria isso.

É demarcando a agência não-humana ou mais que humana das vozes poéticas e do tambor que a voz de Fronteira devém que gostaria de encerrar provisoriamente essa estória. Inscreve-se

nela, ademais, uma voz cujo soar é atravessado por coletividades – “diríamos assim”, da passagem da coletividade religiosa, repressiva, à coletividade negra gênero dissidente, potencializadora da voz-bicha-peito-tambor.

À guisa de conclusão, seleciono, entre os enunciados produzidos por Fronteira na entrevista, mais um que dirá justamente desse arco – da voz que não servia para incorporar personagens que falassem nas encenações da escola litúrgica à voz que deixa de ser objeto de autorregulação e desaprovação por Fronteira para ressoar instâncias públicas:

Mas eu não tive interesse que eu achava minha voz muito feia, achava a voz feia. Até mesmo até pouco tempo quando eu ia fazer interpretação de Libras pro português, eu ouvia ‘gente...!’. Aí as amiga, as bicha também ‘olha a voz dela, maravilhosa!’, ‘olha a voz dela!’, a voz... é bicha mesmo, não tem como, é bicha mesmo. Eu lembro de assistir um vídeo, um vídeo dessa minha voz e aí eu lembro que eu mostrei pra minha mãe, minha mãe tava toda emocionada que era na TV, né, transmissão nacional. Então assim, que aí esse alcance, diríamos também, de classe, ganhando, num lugar que você vai ganhando espaço, então se essa voz aparece fora, como a gente vê nesses vídeos, nesses memes, não, essa voz aparece em espaços públicos, essa voz aparece num espaço de arte, numa poesia, já tem todo um requinte.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A estória vocal de Fronteira ou a estória fronteira desta biotecnovoz se desenrolou aqui sob a marca da complexidade seja pelo lastro rizomático do conceito que fiz funcionar aqui, seja pela profusão de estórias convocadas pelo nada simples gesto de relatar

a própria voz em sua própria voz – inscrição materialdiscursiva do sujeito voz.

A tentativa, ao contar esta(s) estória(s), foi acompanhar as linhas de indefinição, chamaríamos de linhas vibráteis (Rolnik, 2009), todos esses movimentos realizados por Fronteira para furtar-se, na biopolítica voz/sexo/gênero, a atribuir ontologias generificadas, mesmo sexo e gênero-dissidentes, à sua voz. É assim que, relatando ter seu substrato vocal esquadrinhado desde muito jovem como índice de desvio e perigo fônico, Fronteira, em seu narrar, opta por não nomeá-lo peremptoriamente no *continuum* da variabilidade sexo/gênero, muitas vezes especulando se o modo como soa é um modo trans*, é um modo bicha, ou é um modo não-binário e não ocupando-se de resolver essa deriva intra-ativa.

Nessa profusão de estórias e emaranhados solicitada por uma singular voz, não obstante, Fronteira é assertiva ao reivindicar a nomeação bicha preta como uma positivação e uma reivindicação de uma topia específica, em que à racialização biopolítica são inventados modos materialdiscursivos e coletivos de resistência e agonística. É aí que a voz de Fronteira faz rizoma com o tambor, e se torna uma caixa de ressonância de uma ancestralidade específica de outras bichas pretas: Vera Verão, Laila Dominique, Moonlight.

Finalizando este capítulo, um comentário metodológico: na análise do discurso arqueogenealógica ora proposta, em que a noção de discurso é ampliada para o fenômeno materialdiscursivo, a estratégia de contar estórias, como visto aqui, é também um modo de descrever as regularidades e os dispositivos, percorrer os deslocamentos, fazer notar os acontecimentos, delimitar os diagramas. É uma estratégia radicalmente relacional que dirá de quais mundos produzem estórias e quais estórias produzem mundos, como nos falou Haraway (2016). Trata-se, em outras palavras, de uma narratividade implicada com os fazeres analíticos, e de fazeres analíticos empenhados em cultivar habilidades respon-

sivas e ficar com o problema. As estórias, como visto, também orientam-se à fabulação de vidas mais vivíveis diante das desiguais precarizações, explicitando, nos dispositivos e agenciamentos, as invenções e as práticas de si da ordem do híbrido, do compósito e da agência distribuída.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, G. *Infância e história*. Destruição da experiência e origem da história. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

BAKHTIN, M. *Problemas de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Editora Forense, 2013 [1929].

BARAD, K. Performatividade pós-humanista: para entender como a matéria chega à matéria. Tradução de Thereza Rocha. *Vazantes*, v. 1, n. 1, 2017 [2011].

BARAD, K. Diffracting diffraction: cutting together-apart. *Parallax*, v. 30, n. 3, p. 168-187, 2014. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/13534645.2014.927623>. Acesso em: 10 jan. 2023.

BARAD, K. *Meeting the universe halfway: quantum physics and the entanglement of matter and meaning*. Durham: Duke University Press, 2007.

BENNETT, J. *Vibrant matter – A political ecology of things*. Durham: Duke University Press, 2010.

BENTO, B. Na escola se aprende que a diferença faz a diferença. *Revista Estudos Feministas*, v. 19, n. 2, p. 549-559, 2011. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104026X2011000200016/19404>. Acesso em: 10 abr. 2022.

BOMMARITO, S.; BEHLAU, M. Ocorrência da muda vocal em deficientes auditivos: análise perceptiva auditiva e acústica da frequência fundamental. In: BEHLAU, M. (org.). *Voz: o livro do especialista*. São Paulo: Revinter, 2001. p. 143-150.

BORGES, P. D. *Apostila de física*. Santa Maria: UFSM, 2009.

BOURCIER, S. *Homo Incorporated – O triângulo e o unicórnio que peida*. São Paulo: n-1 edições; Crocodilo, 2020.

BRAIDOTTI, R. A theoretical framework for the Critical Posthumanities. *Theory, Culture & Society*, v. 36, n. 6, p. 1-31, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/0263276418771486> Acesso em: 17 out. 2023.

BUTLER, J. *Discursos de ódio* – Uma política do performativo. São Paulo: Editora UNESP, 2021 [1997].

BUTLER, J. *Relatar a si mesmo* – Crítica da violência ética. Tradução de Rogério Bettoni. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2017.

BUTLER, J. *A vida psíquica do poder: teorias da sujeição*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2017a.

BUTTURI JUNIOR, A. Bio-Cu-Ir: uma leitura sobre poderes, racialização e resistências no Brasil. 2020. In: MITIDIERI, A. (org.). *Revisões do cânone*. Uberlândia: O sexo e a palavra, 2020.

BUTTURI JUNIOR, A. A passividade e o fantasma: o discurso monossexual no Brasil. 2012. 280p. Tese (Doutorado em Linguística) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012.

BUTTURI JUNIOR, A.; CAMOZZATO, N. M. Prolegômenos a uma análise neomaterialista dos discursos. In: SEVERO, C. G.; BUZATO, M. E. K (org.). *Cosmopolítica e linguagem*. São Paulo: Letraria, 2023. p. 76-95. [livro eletrônico]. Disponível em: <https://www.lettraria.net/cosmopolitica-e-linguagem/>. Acesso em: 29 out. 2023.

BUTTURI JUNIOR, A.; CAMOZZATO, N. M.; SILVA, B. F. da. Uma monstruosidade linguístico-moral: os discursos sobre a linguagem neutra nos projetos de lei do Brasil: the discourses on neutral language in Brazilian bills. *Calidoscópico*, [S. l.], v. 20, n. 1, p. 322-350, 2022. DOI: 10.4013/cld.2022.201.16. Disponível em: <https://revistas.unisinos.br/index.php/calidoscopio/article/view/24588>. Acesso em: 15 jan. 2024.

CAMOZZATO, N. M. Biotecnovoz e gênero-dissonância: a voz e o discurso no realismo agencial. *Fórum Linguístico*, v. 19, p. 8335-8350, 2022a.

CAMOZZATO, N. M. *Vozes gênero-dissonantes: uma cartografia pós-humanista*. 2022b. Tese (Doutorado em Linguística) – Programa de Pós-Graduação em Linguística, Universidade Federal de Santa Catarina, 2022b. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/235993#:~:text=Resumo%3A,e%20mais%2Dque%2Dhumanos>. Acesso em: 29 out. 2023.

CARNEIRO, S. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

CHEN, M. Y. *Animacies* – Biopolitics, racial mattering and queer affect. Durham: Duke University Press, 2012.

CIELO, C. et al. Disfonia funcional psicogênica por puberfonia do tipo muda vocal incompleta: aspectos fisiológicos e psicológicos. *Est. Psicol.*, v. 26, n. 2, 227-236, June 2009. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/estpsi/a/XNxbqdxXPYcGbhCrYjNc3z/?format=pdf&lang=pt> Acesso em: 12 nov. 2023.

CONNOR, S. *The Strains of Voice*. Tradução de Holger Wölfe. 2004. Disponível em: <https://stevenconnor.com/>. Acesso: 6 fev. 2020.

CORNEJO, G. La guerra declarada contra el niño afeminado. FAZENDO GÊNERO – DIÁSPORAS, DIVERSIDADES, DESLOCAMENTOS, 19. Florianópolis, 23 a 26 de agosto de 2010. *Anais [...]*, 2010. Disponível em: http://www.fg2010.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1278291734_ARQUIVO_giancarlocornejoFazendogenero.pdf. Acesso em: 4 jan. 2022.

DELEUZE, G; GUATTARI, F. Introdução: Rizoma. In: DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil platôs – capitalismo e esquizofrenia*, v. 1. Tradução de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995. p. 17-51.

DOLAR, M. *Una voz y nada más*. 1. ed. Tradução de Daniela Gutierrez e Beatriz Vignoli. Buenos Aires: Manantial, 2007.

FANON, F. *Peles negras, máscaras brancas*. Rio de Janeiro: Fator, 1983.

FOUCAULT, M. *A coragem da verdade – O governo de si e dos outros II*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade – Curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade I – A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1999 [1976].

GONZALEZ, L. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*, São Paulo, p. 223-244, 1984.

HABIB, I. *Corpos transformacionais: a transformação corporal nas artes cênicas*. 2021. Dissertação (Mestrado em Artes da Cena) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2021.

HARAWAY, D. J. *Staying with the problem: making kin in the chthulucene*. Durham: Duke University Press, 2016.

HARAWAY, D. J. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, Campinas. n. 5, p. 7-41, 2009. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1773>. Acesso em: 15 nov. 2021.

HARAWAY, D. J. O Humano numa paisagem pós-humanista. *Revista Estudos Feministas*, v. 1, n. 2, p. 277-292, 1993. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/16064/14593> Acesso em: 5 out. 2023.

LE GUIN, U. K. *A teoria da bolsa da ficção*. São Paulo: n-1, 2021.

MAZZEI, L. A. A voice without organs: interviweing in posthumanist research. *International Journal of Qualitative Studies in Education*, v. 26, n. 6, 732-740, June

2013. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/09518398.2013.788761>. Acesso em: 18 nov. 2023.

MOMBAÇA, J. *Para desaprender o queer dos trópicos: Stonewall não foi aqui*. Ssexbbox. 2016. Disponível em: <http://www.ssexbbox.com/paradesaprenderoqueerdestropicostonewallnaofoiaqui/>. Acesso em: 4 ago. 2023.

NUSSENZVEIG, H. M. *Curso de física básica – fluidos, oscilações e ondas, calor*. São Paulo: Edgard Blücher, 1981.

OLIVEIRA, M. R. G. de. Trejeitos e trajetos de gayzinhos, afeminados, viadinhos e bichinhas pretas na educação. *Periódicus*, v. 1, n. 9, p. 161-191, maio/out. 2018. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/revistaperiodicus/article/view/25762>. Acesso em: 18 nov. 2023.

ORTEGA, F. Da ascese à bio-ascese ou do corpo submetido à submissão ao corpo. In: RAGO, M.; ORLANDI, L. B. L.; VEIGA-NETO, A. *Imagens de Foucault e Deleuze: ressonâncias nietzschianas*. Rio de Janeiro: DP&A, 2005. p. 139-173.

RATTS, A. Encruzilhadas por todo percurso: individualidade e coletividade no movimento negro de base acadêmica. In: PEREIRA, A. M. SILVA, J. da. (org.). *Movimento Negro Brasileiro: escritos sobre os sentidos de democracia e justiça social no Brasil*. Belo Horizonte: Nandyala Livros e Serviços Ltda., 2009. p. 81-108.

RIVAS, F. “Diga ‘queer’ con la lengua afuera”: Sobre las confusiones del debate latinoamericano. In: CUDS. *Por un feminismo sin mujeres*. Santiago de Chile, CUDS, 2011. p. 59-75.

ROLNIK, S. *Cartografia sentimental – Transformações contemporâneas do desejo*. Porto Alegre: Sulina; Editora da UFRGS, 2006.

SAUSSURE, F. de. *Curso de Linguística Geral*. 26 ed. São Paulo: Cultrix, 2004 [1916].

SEDGWICK, E. K. How to bring your kids up gay. In: WARNER, M. *Fear of a queer planet – Queer politics and social theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press. 1993. p. 69-81.

SEDGWICK, E. K. A epistemologia do Armário. *Cadernos Pagu*. v. 28, p. 19-54, jan./jun. 2007. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cpa/a/hWcQckryVj3MMbWstF5pnqn/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 10 abr. 2022.

TSING, A. L. *O cogumelo no fim do mundo – Sobre a possibilidade de vida nas ruínas do capitalismo*. São Paulo: n-1 edições, 2022.



POR UMA VISÃO DE LINGUAGEM CIBORGUE E COLETIVA

Eduardo Espíndola Braud Martins
Rodrigo Ferreira Viana

INTRODUÇÃO

O chamado capitalismo contemporâneo se desenvolve por meio de um imbricamento intenso e intrincado entre ditos “humanos” e “máquinas”. Para Lazzarato (2010, p. 172-173), a produção capitalista configura “[...] um agenciamento de agenciamentos, um processo de processos, isto é, uma rede de agenciamentos ou processos (a empresa, o social, o cultural, o tecnológico, o político, o gênero, a comunicação, a ciência, o consumo) articulados uns aos outros”. Definir e delimitar os limites ontológicos de cada um dos participantes desse processo se torna cada vez mais complexo e infrutífero, uma vez que sua ação se engendra muito mais por meio desse convoluto agrupamento do que pela ação de “seres individuais”.

É exatamente essa coletividade que precisa ser levada em conta ao produzirmos conhecimento sobre linguagem na atualidade. Com isso, argumentamos neste artigo que uma visão de linguagem antropocêntrica, a qual possui uma certa ideia de “humano” e a tem como base norteadora de seus pensamentos, perde gradualmente sua pertinência na produção de conhecimen-

to sobre as práticas de linguagem no capitalismo contemporâneo, bases essas responsáveis pela determinação de uma ciência linguística que buscou criar esse mesmo humano ao qual dizia se referir, apagando a hibridez e a pluralidade de entidades não-humanas que participam dos processos interativos e semióticos – constitutivos do que entendemos por socialidades (Latour, 2012)¹. Com isso, o que propomos aqui é uma reformulação do modo de se conceber a linguagem que contemple a indeterminabilidade subjetiva de sua própria visão, uma perspectiva de linguagem ciborgue (Haraway, 2009 [1991]), que desloca a ideia de linguagem de seu centro gravitacional modernista e antropocêntrico e se volta para a produção de sentidos sobre as coisas do mundo a partir da uma elaboração coletiva, diversificada e ecológica em seus atores interacionais (Bennett, 2010).

Para desenvolvermos aqui uma teorização sobre a Linguística Aplicada voltada para questões pós-humanas (Pennycook, 2018), o fio condutor de nossas elucubrações não será o “linguístico”, e sim o corpóreo. Optamos por esse caminho justamente para mostrar que há uma série de ideologias linguísticas (Irvine; Gal, 2000) em operação quando se fala do “corpo” sem questionar sua matriz orgânica, as quais trabalham para manter esse mesmo corpo em um pedestal de pureza e naturalidade (“biológica”), garantindo à própria ciência Linguística um chão sólido para erguer seus alicerces epistemológicos. Dessa forma, é a partir de uma teorização sobre o corpo que questionaremos os fundamentos ontológicos das teorias estruturais sobre a linguagem, argumentando que não podemos simplesmente nos voltar para esse “corpo” sem nos questionarmos o que essa noção abarca, e tampouco sem problematizarmos o que ela deixa de fora (e por quê). Afinal de contas, que corpo é esse que produz sentido, e quais efeitos essa produção pode implicar sobre si mesmo e

1 Para Latour (2012), o social não é algo que acontece *a priori*; ele é tido como o resultado das associações traçadas entre actantes diversos (sejam eles compreendidos como humanos ou não humanos) em redes que vão sendo momentânea e continuamente (re)traçadas.

sobre os outros? É a partir desses mesmos questionamentos que tecemos uma reflexão sobre como pensar a linguagem sem tomar esse corpo enquanto uma unidade *totalmente orgânica* ou *puramente linguística*.

Com isso no horizonte, na próxima seção nos deteremos na noção de corpo na atualidade, a qual compõe uma forma de subjetividade específica em conformidade com as práticas sociais e econômicas atuais de uma sociedade de controle (Deleuze, 1990) e farmacopornográfica (Preciado, 2018), transformando esse corpo em um dispositivo aplicável e plugável, uma espécie de nexo de partes encaixáveis que pode ser montado e modulado das mais variadas formas – o que chamaremos de “plataforma” – e que, em uma economia neoliberal radicalizada pelas plataformas (Guyer, 2016), fabrica o que chamaremos de sujeito-plataforma – um sujeito que, através dessa interconexão, é capaz de borrar suas “extremidades” e limites de reconhecimento, haja vista que os agentes operantes de suas relações consigo o mesclam e hibridizam continuamente.

Essa movimentação nos levará à conceptualização ciborguiana de Haraway (2009 [1991]), para pensarmos esse corpo ao mesmo tempo enquanto metáfora ficcional e como integrante de um circuito material de agenciamentos cibernéticos que produz capital e saber-poder, e nos fará indagar como desenvolver uma teoria de linguagem a partir dessa forma de corpo(real)idade. Na seção seguinte, exploraremos os fundamentos antropocêntricos da Linguística Estrutural (Saussure, 2006 [1916]) para, em seguida, reformulá-la a partir da “matriz” ciborguiana anteriormente explorada. Concluímos com alguns apontamentos e questionamentos que podem fomentar mais discussões a respeito de uma episteme que desloque a linguagem do centro pressuposto de humanidade que a sustenta, indicando formas de pensar uma Linguística Aplicada preocupada com as multiplicidades que compõem o coletivo de nossas (enunci)ações (Deleuze; Guattari, 1995 [1980]).

Salientamos que este trabalho não está voltado à descoberta de verdades absolutas ou à postulação de generalizações universais sobre a linguagem e seus usos, o que buscamos é exatamente o contrário: romper com os ecos de uma tradição moderna, cartesiana e positivista de fazer ciência (Bauman; Briggs, 2003). Oferecemos aqui uma leitura possível sobre como conceber a linguagem de maneira epistemo(nto)lógica, propondo que ela seja vista de maneira ciborgue e coletiva, com base em uma visão de linguagem performativa (Austin, 1990 [1962]; Pennycook, 2007) e comprometida com a dimensão ética e responsabilidade social dos conhecimentos produzidos (Fabrício, 2006; Moita Lopes, 2006). Os sentidos aqui construídos se entrelaçam às visões de mundo que embasam os conhecimentos empregados e se somam às particularidades subjetivas de nossas formas de estar no mundo, uma vez que a prática científica é calcada em um conhecimento interessado (e, muitas vezes, interesseiro) e não buscamos apagar isso. Nesse sentido, o pesquisador e o conhecimento por ele produzido é tido aqui como in-mundo (Abrahão *et al.*, 2014) e se mescla aos campos, aos corpos e às práticas em sociedade.

CORPO E SUJEITO-PLATAFORMA

Atualmente, estamos vivenciando uma paisagem cada vez mais fluida das técnicas, saberes e procedimentos que pensam e arregimentam as corporeidades. O corpo vem, paulatinamente, deixando as estruturas rígidas a que outrora era submetido, se soltando das mãos tirânicas do soberano e deixando de ser fabricado através do confinamento disciplinar dentro dos muros de instituições totalizantes (Foucault, 2005 [1975]) para estar em circulação livre e intensa pelos espaços em que habita². A em-

2 É importante frisar, todavia, que esse esquema de sociabilidade não se aplica a todos os corpos, já que, para funcionar, o atual regime opera por uma lógica de exclusão daqueles que são tidos como improdutivos (e portanto não-rentáveis) no atual momento capitalista de produção. A própria separação entre corpos produtivos ou não fabrica novos confinamentos, formando subjetividades rígidas o suficiente

presa – antiga fábrica – está agora dissolvida em todos os lugares e práticas, e a gerência de seu fluxo, longe de tirânica (mas cada vez mais capturadora), acontece em um esquema pretensamente aberto, acolhedor e confortável, num circuito contínuo de modulações sociais, no qual “indivíduos” são empresários de si mesmos (Lazzarato, 2010) e devem atuar, colaborativamente, na administração e capitalização de seus próprios estabelecimentos – tanto no sentido de “firma” quanto no sentido de “gestão de si”. Esse corpo compõe, então, o que chamaremos de *sujeito-plataforma*, um processo específico de subjetivação contemporânea que se alinha às práticas econômicas atuais e é operacionalizado por meio de nódulos de conexões microfísicas que o engendram e plastificam, mas que também indeterminam essa própria ideia de corpo enquanto unidade de composição puramente e/ou totalmente orgânica.

Para compreendermos como nos tornamos dispositivos aplicáveis e aplicados, fragmentos de uma estrutura que se apresenta aberta e arquitetada a partir de circuitos em rede, precisamos entender onde esse corpo está situado atualmente. Deleuze (1990) denominou o presente momento de *sociedade de controle*, um modo de governo proveniente de uma mutação do capitalismo que, em sua capacidade produtiva pós-industrial, é capaz de lidar com a subjetividade em sua forma mais fluida, penetrando a vida de cada pessoa de forma capilar e minuciosa, chegando aos “gânglios da estrutura social” (Hardt; Negri, 2001 [2000], p. 43). A estrutura que embasava toda a formatação homogênea dos sujeitos nos regimes disciplinares (Foucault, 2005 [1976]) vem sendo modificada para, ao invés de um esquema de blocos fixos, ser constituída e pensada a partir de módulos, isto é, modelagens sociais operadas de forma modular e contínua, o que amplia largamente a arregimentação dos sujeitos e garante a eles uma maior plasticidade e malea-

para legitimar necropolíticas (Mbembe, 2018), tais como as que presenciamos com o caso dos refugiados ao redor do mundo. Esses confinamentos também fazem parte das biopolíticas que compõem a engrenagem capitalista que sustenta a fluidez de movimento expressada por outras corporeidades (tidas como produtivas).

bilidade em suas formas de ser, agir e governar. Essa gerência é realizada por máquinas informatizadas que transformam tudo em cifras calculáveis, uma espécie de “modulação” ininterrupta que intervém nos corpos dos indivíduos, separando-os internamente e transformando-os em sujeitos “dividuais” (Deleuze, 1990), com códigos informacionais que podem ser combinados *ad infinitum* e que também possibilitam ao corpo formas imprevisíveis e ilimitadas de combinação tecnocientífica.

Essa era informatizada da sociedade de controle, no ápice de sua modulação biopolítica (Foucault, 2005 [1976]), é descrita por Preciado (2018) nos termos de um regime capitalista pós-industrial, global e midiático denominado *farmacopornográfico*. Nele, a tecnociência, um esquema de poder-saber-prazer (Foucault, 2005 [1976]) extremamente sofisticado, funciona como reguladora e definidora das produções tecnológicas de corporeidade, elaboradas a partir de aparatos discursivo-materiais que regulam, gerenciam e formatam os corpos a partir de substâncias farmacológicas e próteses cibernéticas voltadas para uma construção tecnicista de si. Essa lógica cibernético-computacional é alicerçada e orientada por um novo regime de saber-poder sexual que norteia as composições e limites corpóreos em suas possibilidades orgasmáticas e em diferentes modos e graus de excitabilidade e reprodutibilidade, definindo, organizando, prescrevendo, patologizando e remediando subjetividades para que a força motriz de suas atividades seja sempre o sexo e suas formas de exercê-lo e dominá-lo. Aqui, o conceito de informação é aplicado e projetado nos recônditos internos e moleculares de cada sujeito, possibilitando que fármacos e próteses sejam desenvolvidos de formas particulares e assim consumidos de modo específico por cada pessoa.

As práticas desenvolvidas nesse regime farmacopornográfico operam em uma lógica de *feedback loop* advinda de teorias da informação, as quais concebem qualquer entidade como uma sequência de códigos informacionais que se autogerenciam (Hay-

les, 1999). Isso faz circular todo um esquema de práticas e saberes que tomam a sexualidade como base de todo processo, pois, assim como o sexo é aquilo que dá início a um circuito, ele também é o destino final desse mesmo ciclo, para então começar novamente a partir de uma outra requisição sexual-farmacológica. Nesse *loop* circular, a necessidade de se administrar um fármaco é produzida em conjunto com o próprio fármaco que medica tal necessidade – a tecnociência elabora saberes e técnicas precisos sobre sujeitos e corporeidades ao mesmo tempo em que lança no mercado fórmulas específicas para combatê-las (caso sejam consideradas enfermidades) ou regulá-las (caso sejam consideradas condição variável). Preciado (2018, p. 37) ilustra esse *feedback* performativo do regime farmacopornográfico ao afirmar que

O sucesso da indústria tecnocientífica contemporânea consiste em transformar nossa depressão em Prozac, nossa masculinidade em testosterona, nossa ereção em Viagra, nossa fertilidade ou esterilidade em Pílula, nossa aids em triterapia, sem que seja possível saber quem vem primeiro: a depressão ou o Prozac, o Viagra ou a ereção, a testosterona ou a masculinidade, a Pílula ou a maternidade, a triterapia ou a aids.

Diante disso, podemos entender que a estética da existência desenvolvida na contemporaneidade transformou o cuidado de si (Foucault, 2006 [1982]) em uma espécie de *edição de si*. O esquema informacional estendido a toda e qualquer coisa faz com que os sujeitos hoje encarem suas próprias vidas em termos de autoformatação, modulando suas subjetividades e corporeidades de forma semelhante ao que é feito com um botão de regulação de volume, aumentando ou diminuindo a característica que se quer moldar. Atualmente, isso é tornado possível através da geração de perfis editáveis e modulados de acordo com o uso que

cada pessoa faz das tecnologias digitais. Os mais diversos tipos de dispositivos digitais traduzem os dados obtidos de usuários em cifras numéricas (os famosos algoritmos) que são capazes de mapear e fazer corresponder determinada condição subjetiva a padrões de consumo e comportamento – farmacológico, midiático, prostético etc.

Estamos entrando em um momento tão intenso dessa *edição de si* que tal tarefa está cada vez mais imbuída, gerida e promulgada por aplicativos de sistemas informacionais. Essa questão é conceituada por Guyer (2016) a partir do que ela denomina *economia de plataforma*, um termo que busca se distanciar de uma ideia engessada e opaca de “mercado”, que não corresponde às mudanças e práticas econômicas ocorridas na atualidade. Guyer (2016, p. 114) argumenta que “enquanto um mercado é tido como um lugar, pessoas e *commodities*, uma plataforma é feita de componentes integrados e aplicações, cujas ações são realizadas para construir um mundo ainda por vir”. Vistas enquanto uma combinação entre arquitetura, aplicações padrão e espaço para inovações, plataformas têm como foco o contexto específico em que as trocas comerciais ocorrem, isto é, a própria cena – seu local e atores – de uma determinada atividade econômica, e envolvem o desenrolar de tais atividades sem antevê-las. Uma plataforma, então, é tanto a estrutura quanto o palco onde os acontecimentos econômicos se desenvolvem, é aquilo que sustenta tais práticas ao mesmo tempo que possibilita suas constantes modificações e adaptações. E são elas que permitem que editemos, continuamente, nossas subjetividades.

Em um momento cada vez mais povoado e gerido por tecnologias e sistemas de informação e seus aplicativos, os *apps*, Guyer (2016) sugere que se preste atenção às performances desses mesmos aplicativos diante de suas *oportunidades de inovação* – o que ela chama de *apportunity* (“oportunidade”), unindo ambas as questões, tecnológicas e adaptativas, de plataformas em um único

termo. Nesse viés, plataformas³ como as que estão presentes nos aplicativos de nossos *smartphones* oferecem “oportunities” que definem e configuram a rotina dos corpos, suas formas e extensões, onde e como devem ir, assim como suas possibilidades e limites de interação. Isso significa que, hoje, dispositivos de controle estão passando a ser totalmente gerenciados e exercidos por aplicativos que orientam as formulações e condutas de nossas subjetividades, “plataformizando” as mais variadas subjetivações: para cada saber ou prática envolvendo uma questão biopolítica, isto é, um modo de governo da vida, há também um aplicativo em uma plataforma para que seja possível conhecê-lo, explorá-lo, administrá-lo, compartilhá-lo, conectá-lo e controlá-lo. Assim, para além do esquema sexual que embasa os modos de conceber o corpo e as formas de administrá-lo farmacopornograficamente, como a relação entre a ereção e o Viagra desenvolvida por Preciado (2019), no esquema econômico atual temos o desenvolvimento de uma série de plataformas de gestão da vida que regulam nossos entendimentos e limites subjetivos. São elas que, por sua vez, transformam nossa carência em Tinder, nosso desejo em Grindr, nossa dúvida em Google, nossa fama em YouTube, nossa fome em iFood, nossa diversão em Candy Crush, nossa comunicação em WhatsApp, nosso deslocamento em Uber, nossa leitura em Kindle, nosso exercício em SmartFit e nossa produção científica em ORCID.

Nos transformamos, assim, em *sujeito-plataforma*. Inserido em um regime social de controle e farmacopornográfico (Deleuze, 1990; Preciado, 2018), esse modo pós-humano de subjetivação contemporânea faz do sujeito um nexo de (inter)conexões, uma plataforma de aplicações a serem unidas a outras plataformas e aplicativos, concebendo o corpo como um gradiente interativo e

3 Por serem ambos, “aplicações” e “palcos”, onde as práticas econômicas acontecem, aplicativos e plataformas serão aqui utilizados de forma intercambiável, ressaltando ora suas facetas tecnológicas (enquanto dispositivos e *softwares* computacionais e informacionais), ora suas facetas inovativas (enquanto nódulos de desenvolvimento subjetivo e inovativo).

modulável que realiza as mais variadas transações, conexões, colaborações e inovações. Códigos informacionais geram padrões de conexão e movimentação corpórea ao mesmo tempo em que corpos influenciam padrões numéricos que, em infinitos cálculos probabilísticos, gerenciam as plataformas de acordo com esse esquema duplo de retroalimentação, o qual segue o mesmo esquema de circuito em *feedback* descrito por Hayles (1999). O importante, para esse esquema, são as possibilidades inovativas que emergem a cada nova combinação, e por isso o sujeito, formado em conjunto com as tecnologias que o cercam, colabora horizontal e coletivamente na produção de toda essa gama de outros agentes na criação de novos esquemas platafórmicos. O corpo “orgânico”, aqui, é apenas um dos nódulos desse feixe de ligações, assim como também o são todos os outros componentes de uma economia de plataforma – estão todos dispostos em um mesmo horizonte de relações modulares. Segundo Preciado (2018, p. 46), esse corpo atual “é uma entidade tecnoviva multiconectada que incorpora tecnologia”.

A multiplicidade de agentes na construção de nossa corporeidade evidencia a hibridez de nossa constituição “humana”, escancarando a grande coletividade de aparatos que comumente e constantemente separamos na edificação do que foi concebido como nossa materialidade “original”, isto é, a de uma natureza “orgânica”. Esse trabalho de transparência e purificação subjetiva é delatado por Latour (1994, p. 16) como o cerne epistemológico da modernidade, que buscava criar “duas zonas ontológicas inteiramente distintas, a dos humanos, de um lado, e a dos não humanos, de outro”. Esse esforço, todavia, nunca chegou a concretizar tal separação de fato, já que os híbridos sempre estiveram a desestabilizar as ontologias puras e naturais do empreendimento moderno e não houve um momento sequer em que se chegou à “natureza propriamente dita”. É isso que faz com que Latour (1994) afirme que *Jamais Fomos Modernos*. Seguindo esse argumento, podemos concluir, também, que *jamais fomos humanos*. Ou, como bem nos lembra Hayles (1999, p. 291), “sempre fomos pós-humanos”.

A categoria ciborguiana desenvolvida por Haraway (2009 [1991]) pode nos ser bastante útil para pensarmos o hibridismo formado entre humano e máquina na produção das formas de corpo(real)idade da atual sociedade de controle e farmacopornográfica (Deleuze, 1990; Preciado, 2018). O empréstimo de uma figura ciborguiana do espaço, guerreando nas estrelas por um *telos* apocalíptico, é subvertido pela autora em uma personagem política e pós-moderna sem fim e sem origem, que implode a necessidade moderna de busca por uma matriz identitária natural e derruba a ideia de construção ontológica e teleológica enquanto totalidade. Em seu projeto, ciborgues são ao mesmo tempo criadores e criaturas, não têm pai, nem mãe, nem deus, nem deusa. Não vieram do pó e nem retornarão a ele. Não possuem gênero, nem sexualidade, nem qualquer identidade, específicos. Em sua base constitutiva está a ironia, a dispersão, o simulacro, o desmontamento e o remontamento. Em suas redes, a busca incessante por sobrevivência. Todavia, essa “liberdade” gozada por ciborgues não deixa de vir acompanhada de desespero e desamparo: a destituição de origens ontológicas nos deixa órfãos das perspectivas transcendentais que nos asseguravam, trazendo à tona a responsabilidade e o desafio de se pensar, de forma ética e responsiva, as alianças formadas entre quaisquer agentes, sem que para isso se remonte a uma raiz intrínseca e natural, e sem que se estabeleça um produto final e completamente determinado para o que está em processo de produção (Haraway, 2016). Trata-se então de um trabalho incessante de tensionamento fronteiro, como a própria Haraway (2009 [1991], p. 96-97) afirma:

O corpo do ciborgue não é inocente; ele não nasceu num Paraíso; ele não busca uma identidade unitária, não produzindo, assim, dualismos antagônicos sem fim (ou até que o mundo tenha fim). Ele assume a ironia como natural. Um é muito pouco, dois é apenas uma possibilidade. O intenso prazer na ha-

bilidade – na habilidade da máquina – deixa de ser um pecado para constituir um aspecto do processo de corporificação. A máquina não é uma coisa a ser animada, idolatrada e dominada. A máquina coincide conosco, com nossos processos; ela é um aspecto de nossa corporificação. Podemos ser responsáveis pelas máquinas; elas não nos dominam ou nos ameaçam. Nós somos responsáveis pelas fronteiras; nós somos essas fronteiras.

Assim, ao invés de empregar as modernas narrativas de gênese identitária das quais tão facilmente, rapidamente e ignorantemente nos apropriamos na tradição da ciência e da política ocidentais, a figura do ciborgue nos propõe pensar em termos de fluxos e intensidades. Em qualquer evento analisado atualmente, tais intensidades se manifestam em correntes e circuitos – os quais, como já discutimos, são vistos como informacionais – que vão compondo as corpo(real)idades e formando os sujeitos tais como os conhecemos e nomeamos. Para que isso ocorra, é preciso entender o ciborgue não enquanto “humano” e nem enquanto “máquina”, e muito menos como a junção desses dois: ele é, justamente, a impossibilidade de delimitação desses extremos, ao mesmo tempo em que se atualiza nessas duas instâncias em suas movimentações platafórmicas ao (re)unir “pessoas” e “tecnologias” interacionalmente. Assim, vamos dizer “hasta la vista, baby” para uma versão robocop e androide de ciborgue para entendê-lo como uma produção biopolítica de contestação fronteira da “humanidade” enquanto tal. O cerne, aqui, está justamente na indeterminação de uma subjetividade fixa e puramente orgânica ou maquínica, com foco na tensão e no movimento entre tais instâncias, em uma unidade em aberto, atenta às redes formadas, e sagaz o suficiente para não delimitar nenhum fechamento às novas conexões que se apresentam.

A LINGUÍSTICA ESTRUTURAL E SUA BASE ANTROPOCÊNTRICA

Se nossas corpo(real)idades são ciborgues e não obedecem à dicotomia entre natureza e cultura que tanto norteou nossas formas de compreensão do “humano”, não podemos simplesmente nos voltar para o “corpo” sem nos questionarmos os sentidos que essa noção abarca, e tampouco sem entendermos o que ela deixa de fora (e por quê). Desse modo, como pensar a materialidade dos “corpos” quando o que temos diante de nós não é humano e sim um ciborgue? Como pensar esse “corpo” em uma teoria de linguagem sem tomar sua suposta organicidade como dada?

Refletir sobre o corpo enquanto uma categoria em si mesma é importante para que percebamos como sua essencialização é base para uma série de teorizações modernistas que engendram e naturalizam essa mesma ideia de corpo “humano”, a qual ainda muito bebe da velha dicotomia natureza/cultura e toma essa “humanização” como centro de suas racionalizações – não é à toa que estamos inseridos em uma área do conhecimento denominada “Humanidades”. Para a Linguística Estrutural, isso forneceu o embasamento necessário para o estabelecimento de seus objetos de estudo mais básicos, totalmente ancorados em um modelo Antropocêntrico de reflexão, estruturação e funcionamento da linguagem. Tomando o corpo-ciborgue como ponto de partida, voltemo-nos à Linguística Aplicada a partir de uma noção que não toma essa “humanidade” como ponto de partida e sim como ponto de contestação, advogando em prol de uma visão “desumanizada” de “corpo” e, conseqüentemente, de uma Linguística Aplicada voltada ao pós-humano (Pennycook, 2018).

Para tanto, precisamos compreender como uma determinada ideia de “humano” foi utilizada como alicerce epistemológico para garantir à Linguística se desenvolver enquanto disciplina e inaugurar sua área de conhecimento durante a modernidade. Ela conseguiu se instaurar enquanto campo do conhecimento justa-

mente por conjecturar, para si, o próprio domínio “natural” de sua investigação. As “cabeças falantes” de Saussure (2006 [1916]) são um bom ponto de partida e ilustram bem esse ideário esterilizado e homogeneizante da episteme linguística moderna, que, ao somente “descrever” línguas, produziu efeitos de verdade na forma como são concebidos os próprios usos de linguagem. Os “indivíduos” – como são chamados – do circuito de fala saussuriano são aparentemente retratados de forma bastante uniforme e insossa, sem nomes ou traços marcantes a pretexto de serem lidos como universais. Todavia, apesar da generalização padronizada que se queria estabelecer, tais indivíduos apontam para marcadores de raça e gênero bem específicos: se contextualizarmos aspectos sociais, culturais e históricos de sua produção, podemos perceber que são cabeças de homens brancos e cisgêneros⁴. Além disso, em suas interações, nenhum problema de comunicação parece acontecer: as verbalizações ocorrem sem dificuldades articulatórias ou acústicas e os sons saem, viajam e chegam ao ouvido (e ao cérebro) do outro lado de forma clara, transparente e sem ruídos, ou seja, pressupõe que seus sentidos são interpretados sem quaisquer mal-entendidos, fiéis aos significantes utilizados.

Imagem 1 – Circuito de fala saussuriano

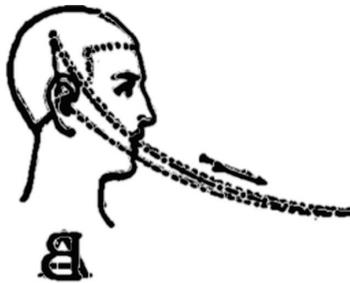


Fonte: Saussure (2006 [1916], p. 19).

4 Esses homens são também cisgêneros, pois a constituição de um sujeito “natural” e “universal” é tecida também pela ideia de que sexo e gênero correspondem a instâncias equivalentes e que, portanto, um determinado gênero equivale a um determinado sexo (Butler, 1999).

Mas, se prestarmos bem atenção, podemos também nos indagar se o que está acontecendo ali é uma conversa entre duas “pessoas”, uma de frente para a outra, ou apenas uma interação de uma pessoa consigo mesma. Ao dobrarmos essa imagem ao meio (ver imagem 2), veremos que se trata de um desenho espelhado, e o que deveria contar como “interação verbal” pode ser entendido como alguém falando de si para/com si próprio, já que o que está do outro lado não é outra coisa que seu próprio reflexo. A constituição da Linguística enquanto ciência foi erguida, portanto, sob um esquema semiótico que representa a ideia de um grande monólogo, uma teorização que promulga como ponto mais básico a enunciação de um indivíduo único e padrão. Tal unidade do “eu” nos faz lembrar de vertentes do humanismo iluminista, bem representado no “cogito, ergo sum” de Descartes (1962 [1637]), trazendo consigo uma perspectiva de humanidade, racionalidade e individualidade particulares à filosofia ocidental. Pretensamente universal, o sujeito retratado na imagem carrega consigo sentidos políticos e econômicos que garantiram ao ocidente um tipo ideal dominante de humanidade e de corpo modernos: europeu, branco, masculino, hétero, cisgênero, racional, civilizado e capitalista. Foi a partir dessa ideia singularizada e individualizante de “humano” que a Linguística fundamentou seu pensamento edificante, projetando-o de si para si mesmo, à sua imagem e semelhança, ao mesmo tempo em que definia, delimitava e circunscrevia exatamente aquilo que se pretendia estudar.

Imagem 2 – Circuito de fala saussuriano dobrado ao meio



Fonte: Editado de Saussure (2006 [1916], p. 19) no MS Paint.

A partir do momento que se construiu todo um modo de pensar a linguagem com base na ideia de uma fala exercida de um “eu” para um “eu mesmo” (sendo esse “eu” o “humano” pensado como nódulo teórico central), foi possível elaborar conceitos precisos e apurados sobre o que vinha a ser a comunicação “linguística” como um fenômeno universal. O objeto primordial da Linguística pôde enfim ser instituído – a chamada “língua” – e, pela elaboração de seu conceito, ele pode ser visto como algo existente e “concreto” a ser estudado para além da materialidade da “fala”. Assim, uma vez estabelecido o local em que esse sistema existia – na estrutura mental abstrata dos tais “falantes” –, foi possível delimitá-lo e destrinchá-lo para então analisar as partes constituintes de seu funcionamento. E da mesma forma que Butler (1997) mostrou como certos corpos são tidos como abjetos e excluídos das matrizes de inteligibilidade que concebem esses mesmos corpos, o esquema de produção verbal saussuriano tratou, em suas dicotomias, de instituir certos “falantes” e desconsiderar outros, excluindo de sua teorização todas as pessoas que não fossem tais quais o “humano” “produtor” de tal “língua” e previsto para utilizar tal linguagem.

A base da Linguística Estrutural (e da dita ciência moderna) carrega consigo, então, sentidos que demonstram sua estruturação eurocêntrica, branca, heterossexual, cisgênera, masculina e capitalista. Esse edifício não para por aí: suas sustentações são ainda cimentadas sob modos específicos de psiquismo (Manning, 2018), pois pressupõem um “sujeito” “saudável” e “pleno” em suas capacidades “mentais”, “capaz” de produzir “racionalidades” que só são tidas como “razão” caso sejam frutíferas e produtivas em um mundo capitalizado – um mundo em que o conhecimento produzido está, em grande medida, a serviço da manutenção de hierarquias institucionais e econômicas. Cada uma dessas instâncias dá a mão à outra e forma essa noção “padrão” de “ser humano comum”, a partir da qual se vai, ignorantemente, tecendo todo um conjunto de teorizações que reforçam ainda mais a

argamassa que valida tais concepções ao mesmo tempo em que aliena todo e qualquer agenciamento que não obedeça às suas regras preestabelecidas.

Desse modo, a teoria saussuriana possibilitou a afirmação de que, em um “circuito de fala” supostamente dialógico, uma “compreensão mútua” acontecia, pois, uma vez que era firmada sob um modelo espelhado de produção/recepção de linguagem, aquilo que chegava do “outro lado” era recebido da mesma forma como era pensado e produzido pela outra “ponta” (afinal, era a mesma ponta), sendo capaz, portanto, de ser “compreendido”. Essa noção de reciprocidade em um processo linguístico de “se fazer entender” foi também muito importante na formulação de todo arcabouço teórico da Linguística Estrutural, já que a própria noção de signo linguístico, outro objeto muito caro a essa ciência, requeria uma conceituação alheia ao ato comunicativo em que ele ocorria. Alojado no “cérebro humano”, os dois componentes essenciais dos signos, conceito (significado) e imagem acústica (significante), estão situados em um esquema de significação fixo, externo e já determinado em si antes da interação verbal, justamente para não lidarem com a “imprecisão” de seus momentos enunciativos. Nesse esquema, portanto, tudo é fixo: signos e falantes pré-determinados garantem a “compreensão” de tudo aquilo que é enunciado pois estão voltados a si próprios – “eu” falo, “eu” escuto, “eu” entendo: este “eu” puramente “humano”. Para Pennycook (2018, p. 92):

Um aspecto das crenças universais que sustentam o humanismo é uma suposição de semelhança acoplada a um modelo de comunicação que começa com a ideia de mentes se comunicando entre si por meio de palavras. Muito do pensamento linguístico tem sido pressuposto sob um modelo de entendimento mútuo, de transmissão de mensagens codificadas que vêm e vão de uma cabeça a outra, em uma comunidade de

fala com normas combinadas de uso de linguagem e compreensão.

Se complexificamos minimamente esse circuito de fala – acrescentando no circuito ou um muro, ou o barulho de carros ao longe, ou uma leve dor de cabeça, ou sujeira em um dos ouvidos, ou um braço gesticulativo, ou um corte de cabelo diferenciado, ou uma máquina em um dos dois lados –, todo seu edifício desmorona, pois sua sustentação depende dessa projeção “humana”, aut centrada e homogeneizada para que a comunicação aconteça. Tal circuito de fala puro e impecável está apoiado na tríade “nação”, “povo” e “língua”, sustentáculos mais básicos da modernidade (Fabrício, 2016), para formar um todo perfeito e acabado, permitindo à teoria dos signos se desenvolver progressivamente em suas dicotomias, sem o que Saussure (2006 [1916], p. 92) chamou de “acidentes” e “acessórios” do entorno social. Só que muita coisa está faltando nesse circuito estruturalista de interação verbal, Pennycook (2018, p. 93) argumenta que ele carece de: “[...] o contexto e a desordem da comunicação, seu conflito, ambiguidade e incerteza, o papel de corpos, lugares, artefatos, roupas, sentimentos, cheiros, relações sociais, gênero, raça, classe e muito mais”. Como podemos perceber, está faltando muito *mais* que o *tudo* que ele pretende abarcar.

TRAÇANDO UM ESQUEMA DE LINGUAGEM CIBORGUE

Precisamos repensar, então, esse datado modelo de comunicação, removendo o *anthropos* (o “homem”) de seu núcleo e colocando o ciborgue em seu lugar. É necessário elaborar um esquema teórico sobre a linguagem que não coloque sua enunciação sob bases humanistas de recepção/produção de sentidos; que pense seus objetos na emergência dos eventos comunicativos em que ocorrem e não os aloque em locais específicos da “mente humana”; que leve em consideração o movimento, a circulação e a imprecisão dos processos semióticos e, por fim, que amplie seu

entendimento sobre o que vem a ser “linguagem” para além de esquemas estruturais, com foco nas ações sociais que são produzidas durante os incessantes atos de agenciamentos coletivos nos quais a linguagem está presente. Isso sem, todavia, pressupor um modelo de linguagem que abarque a totalidade desses mesmos acontecimentos. O que precisamos, então, não é de um “circuito de fala”, mas provocar um “curto-circuito na linguagem”, para colapsar as bases antropocêntricas que ainda mantêm esse circuito em funcionamento. Precisamos de um esquema ciborgue (Haraway, 2009 [1991]), aberto, caótico, irreduzível, rizomático (Deleuze; Guattari, 1995 [1980]), material, performativo (Austin, 1990 [1962]; Pennycook, 2007), acoplável, situacional (Moita Lopes, 2006) e in-mundo (Abraão *et al.*, 2014). Para que isso aconteça, é preciso levar em conta os seguintes pontos nesse tipo de teorização pós-humana de linguagem: a quebra de um paradigma referencial de linguagem e uma percepção emergente, indexical e situada de produção semiótica, desenvolvida em processos de descontextualização e recontextualização; a visão performativa de linguagem na construção sociodiscursiva do “ser humano” e a expansão da ideia de performatividade a esquemas de materialidade, sendo esta última não restrita ao corpo “humano”; a reformulação da ideia de entendimento em interações verbais e, por fim, uma apuração mais ecológica de fenômenos de linguagem, baseada em um entendimento de negociação de semioses enquanto agenciamentos comunitários.

Em primeiro lugar, escapar de um paradigma referencial significa perceber como uma ideia naturalizada de “humanidade” pressupõe uma ideia naturalizada de linguagem, na qual palavras e coisas estão ligadas diretamente e se relacionam de uma para outra de maneira icônica, tal como acontece com a projeção espelhada das cabeças saussurianas. Sob essa visão, a realidade constitui um domínio próprio e a linguagem (também autônoma) é tão somente a representação desse cenário, possuindo o mero papel de intermediar a produção de sentidos desenvolvida entre alguém e sua

experiência no mundo. São essas expectativas icônico-referenciais que possibilitam o estabelecimento de definições precisas entre entidades e seus nomes, como é o caso da noção de identidade, considerada por algumas vertentes de estudos como algo “real” e “intrínseco” de uma “pessoa” e que permite a detecção e descrição de suas propriedades essenciais, manifestadas “naturalmente” toda vez que esse “indivíduo” interage no mundo. Esse árduo trabalho de carpintaria linguística garante uma fixidez entre os domínios da linguagem, da “realidade” e de seus conceitos, parafusando e atarraxando coisas no mundo com muito esmero e precisão para que a conexão entre palavras e coisas se mantenha sempre fixa e fidedigna (Fabrício, 2016).

Ao colocarmos essa metafísica referencial em xeque, abrimos espaço para formas de pensar a linguagem sem precisar operar por uma lógica de autenticidade, estabilidade e universalidade linguística. Em vez de referentes cravejados e imóveis, a produção de sentidos precisa ser contemplada em sua movimentação incessante, na qual o processo de se “referir a” algo não corresponde a uma ligação direta e a-histórica entre conceitos/coisas e suas respectivas nomeações. Nesse viés, os significados construídos devem ser vistos junto ao entorno contextual em que estão ocorrendo, ou seja, na situacionalidade das interações semióticas em que acontecem. A “referência”, no caso, não alude a uma instância em separado dessa mesma situação, ela é a relação momentânea e imanente que se estabelece ao se utilizar determinadas semioses e as dimensões espaço-temporais para as quais elas apontam. Assim, saímos de um domínio de pensamento que enxergava as estruturas linguísticas como formas preestabelecidas de significação (enclausuradas no recôndito saussuriano da *langue*) para adentrarmos num modo de se conceber a linguagem como indissociável do seio contextual em que acontece e *faz acontecer*.

Contemplar a produção de significados enquanto emergente das interações em que ocorrem significa, então, levar em conta

sua indexicalidade, conceito que abarca uma visão de significado enquanto situadamente (re)construído. Para Silverstein (2009, p. 756), “as coisas nunca são bem as mesmas como eram antes”, e itens semióticos, por mais que conservem alguns traços de seus usos anteriores, estão sempre em processo de atualização sobre aquilo a que se referem ou predicam no momento em que são utilizados. Daí a necessidade de se analisar usos de linguagem em contextos (situ)acionais⁵ – é somente no arranjo circunstancial específico de seus usos que as estruturas semióticas estabelecem os significados que erigem. Não sendo fixos, é nessa abertura e maleabilidade que os itens semióticos podem ser modificados em suas formas e significados, assim como é no olhar para essas mesmas mudanças que repousa a possibilidade de verificar processos de ressignificação enquanto práticas coletivas de agenciamento e resistência – como ocorreu com a palavra *queer*, que de vocábulo ofensivo passou a ser utilizada no âmbito teórico com o objetivo de combater essencialismos na produção de conhecimento, sobretudo sobre gênero e sexualidade (Butler, 1997).

Uma visão emergente, indexical e situada de significação também requer uma visão maleável de produção e circulação textual. Para potencializar o conceito de indexicalidade, textos também precisam ser vistos em sua movimentação, no incessante processo de condensamento a que são submetidos – suas *entextualizações* (Bauman; Briggs, 1990). Uma vez que “texto” corresponde a um modo de interpretar uma determinada porção de itens semióticos em conjunto, organizados de tal forma a serem vistos como uma forma unitária de significação (Silverstein; Urban, 1996), é preciso também enxergá-los enquanto entidades entrecortáveis, reorganizáveis e reaplicáveis a novos contextos interativos, em um processo contínuo de descontextualização – remoção de textos de seus formatos anteriores – e recontextualização – o uso renovado de textos em práticas discursivas atuais (Bauman; Briggs, 1990).

5 No sentido de posição, localidade, posicionamento; e de ação, acionamento, cruzamento de ações.

Assim, a noção de entextualização, aliada à de indexicalidade, contribui para que se preste atenção ao amplo e interminável processo de significação em suas consolidações (con)textuais. Por esse viés, como bem argumenta Fabrício (2016, p. 136),

[...] contextos e referentes são concebidos como ambientes processuais, o que torna o fenômeno de significação em geral um acontecimento nômade, paradoxalmente durável-itinerante, no qual a possibilidade de determinação de sentidos é remetida, não a referentes perenes ou originais, mas a textos que apontam para textos, signos que apontam para signos, e histórias que apontam para histórias – um jogo *ad infinitum*.

O caráter indexical da produção semiótica evidencia também uma visão de linguagem enquanto um fazer performativo, isto é, uma ação interpretativa que se caracteriza no próprio desenrolar de sua encenação. Mais que simplesmente uma manifestação de essência ou o mero resultado de condições discursivas assujeitadoras, atos de linguagem performativos configuram produções espe(ta)culares⁶ que envolvem “[...] a interação de padrões formais complexos e heterogêneos na construção social da realidade” (Bauman; Briggs, 1990, p. 65). Assim, uma noção performativa de linguagem traz à tona o negociar contínuo das atividades semióticas entre participantes que, ao se engajarem em eventos específicos, constroem suas realidades e formas de entender a ação no mundo. Há uma mudança de enfoque muito significativa aqui: ao invés de enxergar em usos de linguagem determinados *estilos* que orientariam uma prática discursiva em específico – pessoas de características A, B e C “falam” de modo Y –, é a *estilização* performativa de padrões linguísticos que garante a instituição desses mesmos esquemas de subjetividade – porque

6 Tanto no sentido de “espetáculo” quanto de “especulação” de sentidos.

a pessoa X performa de forma Y é que pode ser entendida como A, B ou C. Nesse sentido, por exemplo, o conceito de “identidade” é tido como o resultado de performances ao invés de uma “manifestação intrínseca” por meio da linguagem (Pennycook, 2007), fazendo com que esse mesmo conceito não seja visto como uma característica inata de pessoas que “expressam suas identidades” discursivamente, e sim como um fazer contínuo de subjetividades por meio de práticas discursivas em sociedade.

Performances iluminam a faceta teatralizada e criativa da linguagem. Nesse viés, eventos discursivos passam a ser vistos como uma apresentação em aberto, na qual sentidos não estão dados *a priori*, mas são acordados contínua e laboriosamente, modificados e reformulados a todo momento a depender da forma como são recebidos e reencenados – e a indexicalidade entra aqui como importante recurso para se verificar tais construções. Nesse movimento, não há um momento final de encenação: significados estão sendo recorrentemente negociados, sendo cada entextualização um novo apontar para outros sentidos, outras práticas, outras lógicas e outros contextos, em um elo intrincado e ininterrupto de conexões discursivas que nunca terminam e tampouco têm origem, pois se constroem na repetição, na citacionalidade exaustiva de suas produções (Bakhtin, 1997 [1979]; Derrida, 1973). É nessa reiteração, inclusive, que reside a possibilidade de ressignificação semiótica e a quebra com narrativas hegemônicas de inteligibilidade, pois a linguagem configura esse local onde ocorre, ao mesmo tempo, estabilidades e transformações sociais (Butler, 1997).

Não havendo essência, é preciso voltar a atenção para como os atos de linguagem são operacionalizados na construção de efeitos de verdade, os quais garantem às coisas e conceitos a própria aparência de substância a que são associados (Butler, 1999). Sob um viés pós-humano, isso significa olhar para como uma certa ideia de “humanidade” é sociodiscursivamente construída em

interações que versam sobre essa mesma instância naturalizada, criando a ideia de que há um corpo genuíno e intrinsecamente orgânico, que existe “de fato” no mundo como tal. Aquilo que entendemos por matéria não pode incidir (novamente) em uma lógica de pensamento que organi(ci)za – isto é, organiza em sua própria organicidade – e estabelece níveis de essencialização entre as coisas do mundo, já que o ciborgue, como vimos, é a contestação a uma unidade natural e puramente orgânica e também de uma unidade artificial e totalmente construída – ele performatiza uma guerra constante à organização dos órgãos (Deleuze; Guattari, 1996 [1980]). Um ciborgue não obedece a uma lógica dialética que apaga as diferenças em nome de uma totalidade identitária, é antes produzido a partir de uma disjunção inclusiva⁷, constituindo um comum na e a partir da diferenciação (Deleuze; Guattari, 2004 [1972]), ou seja, compondo sua corpo(real)idade de modo heterogenético, na e com a multidão em (in)formação (Hardt; Negri, 2004). Isso nos faz considerar entidades “não-humanas” como pertencentes ao mesmo nível de entidades “humanas” na produção de sentidos e, portanto, como participantes ativas na construção e configuração sociodiscursiva dos eventos que tomam parte (Latour, 2012). Ao mesmo tempo, nos move a considerar que toda ação só é possível justamente porque as entidades dela participantes, sejam quais forem, modificam suas próprias constituições em suas interactâncias.

Para que esse ponto fique claro, precisamos entender que ao sairmos de uma perspectiva de linguagem que se voltava exclusivamente ao “humano” para um modo pós-humano de enxergar a produção de sentidos, isto é, ao considerarmos que eventos são

7 Entender a produção de sentido como disjunção inclusiva (ou síntese disjuntiva) é, para a visão ciborgue de linguagem aqui proposta, ser capaz de revelar a força desconhecida do uso imanente do que entendermos por linguagem, sem que o reconhecimento desse uso seja exclusivo ou limitativo de seus agentes. A questão, nas palavras de Deleuze (p. 1974 [1969], p. 180), “[...] é de saber em que condições a disjunção é uma verdadeira síntese e não um procedimento de análise que se contenta em excluir predicados de uma coisa em virtude da identidade de seu conceito (uso negativo, limitativo ou exclusivo da disjunção)”.

formados tanto por entidades humanas quanto não-humanas, o conceito de performance, voltado à negociação contínua dos atos enunciativos, precisa também ser estendido a esses agentes não humanos. A performance, no caso, não é algo desenvolvido somente por “pessoas” e sim por todos os participantes da interação, os quais negociam, coletivamente, os sentidos, estruturas, limites e associações das atividades que estão a desenvolver naquele momento. Uma visão performativa precisa estar estendida, então, não só à linguagem, mas também a toda materialidade não-humana que transforma os sentidos daquilo que chamamos de linguagem. Segundo Rose-Redwood e Glass (2014, p. 10) “a delimitação entre ‘discurso’ e ‘materialidade’ já é, por si só, um movimento performativo que traça um horizonte conceitual à existência ao invés de simplesmente descrever uma realidade ontológica pré-existente”. Discurso e materialidade, então, se imbricam no fazer performativo das corpo(real)idades existentes, sejam elas humanas ou não.

Se a produção de sociabilidades em práticas discursivas é aqui vista enquanto um fazer coletivo de entidades variadas, isso também resvala na questão do “entendimento” em uma interação. Essa noção é complicada pois ainda opera com a ideia de “mentes falantes” do circuito saussuriano e sua noção estanque de “língua”, já que “compreender” algo é afirmar que houve uma transposição, de igual para igual, de um sentido enunciado de um lado para o outro. Daí, mais uma vez linguagem e actantes ficam como meros conduítes passivos desse esquema (Blommaert, 2015), já que o que vai para o outro lado não sofre nenhuma alteração nesse percurso. Para trabalhar com essa noção sob um outro prisma e considerar as mudanças ocorridas cada vez que mediadores se engajam em um evento, devemos pensar a comunicação não em relação a um “entendimento”, e sim a partir de uma adequação à produção da própria sociabilidade ali desenvolvida. Para Pennycook (2018, p. 107), “a questão não é que não há compreensão, e sim que essa compreensão é confusa, diferente, complicada e nunca totalmente

transmitida”. A partir dessa perspectiva, o autor desenvolve o conceito de sintonia (*attunement*) para pensar a comunicação não enquanto um processo em que duas pessoas “se entendem”, e sim um movimento no qual interactantes diversos se engajam em uma atividade de sintonia, síntese, comum, comunhão e afinidade em suas semioses no desenrolar de uma interação específica.

Isso nos leva ao último ponto do desenvolvimento de nosso curto-circuito. Se eventos sociais (nos quais a linguagem é componente pertinente e significativo) se desenrolam em práticas que reúnem e integram diversos atores de modo comunitário, é preciso considerar essa produção de forma ecológica, considerando a complexa e intrincada rede de relações formadas por múltiplos corpos em cada socialidade aflorante. Para isso, não só a “humanidade” precisa ser removida de seu pedestal ontológico como a própria ideia de “matéria” – da “máquina” ou do “corpo” – precisa também ser repensada; não enquanto um fim em si mesma, mas sim enquanto uma formação (re)vigorante, com atenção para as constantes produções de suas próprias raias e para a própria indeterminabilidade entre as fronteiras precisas daquilo que é “humano” ou “maquínico”. Uma sensibilidade ecológica nos ajuda a perceber que sempre que agimos, agimos em conjunto, e isso nos permite abrir novas possibilidades e potencialidades para nossa existência na composição do comum. Como bem desenvolve Bennett (2010, p. 108):

Se a cultura humana é intrincadamente entrelaçada com agências humanas e vibrantes, e se a intencionalidade humana age somente se acompanhada por vastas associações não-humanas, então parece que a unidade de análise apropriada para uma teoria democrática não é nem o indivíduo humano nem um coletivo exclusivamente humano, mas o ‘público’ (ontologicamente heterogêneo) que se aglutina em volta de algo. Precisamos inventar ou reevocar não

só conceitos como conatus, actante, assemblagem, pequena agência, operador, disrupção etc. mas também conceber novos procedimentos, tecnologias e regimes de percepção que nos permitam analisar agentes não humanos mais de perto, ou ouvi-los e responder com mais cuidado a seus rompimentos, objeções, indícios e proposições. Tais questões são de extrema importância para a saúde das ecologias políticas das quais pertencemos.

CONCLUSÕES

Segundo Haraway (2009 [1991], p. 88), “[...] a política do ciborgue é a luta pela linguagem, é a luta contra a comunicação perfeita, contra o código único que traduz todo significado de forma perfeita – o dogma central do falocentrismo”. Nesse sentido, uma reflexão sobre a imbricação formada entre pessoas e máquinas nos processos de sociabilidade atuais também perpassa discussões sobre o fazer linguístico que compõe e suporta essas mesmas bricolagens ciborgueanas, e é parte dessa luta contra o universalismo, tanto linguístico quanto subjetivo. O que buscamos, neste trabalho, foi argumentar em prol de uma produção de conhecimento sobre a linguagem que leve em consideração toda essa amálgama composicional que entrelaça nossos corpos, nossas máquinas, nossas subjetividades e nossas formas de viver na contemporaneidade, para que, nessa batalha, “pessoas”, “animais”, “objetos” etc. participem coletivamente da produção de sentidos e das elaborações dos eventos de que tomam parte.

Diante do exposto, esperamos ter demonstrado o desafio epistemológico que é pensar uma linguística que leve a sério a heterogênesse do corpo contemporâneo, sendo que essa expectativa, para além de uma preocupação didática, configura também “o sonho utópico da esperança de um mundo monstruoso” (Haraway, 2009 [1991], p. 98). Em outras palavras, “multiplicar o número de

agências que povoam o mundo” como disse Latour (*apud* Viveiros de Castro, 2007, p. 96), reconhecendo os sentidos fabricados por aquilo cuja agência e existência fora apagada, negada ou feita abjeta pela linguística modernista. Esse processo está longe de simplório ou acabado: uma vez ciborgue, não é mais possível nos referirmos a uma materialidade “corpórea” sem perceber que essa referência já projeta para si uma ideia humanizante de “corpo” a qual é preciso problematizar. Se a força conceitual e política da categoria ciborgue reside em seu potencial desessencializador, não podemos deixar que ela recaia em alguma outra ontologia; é preciso continuarmos atentos para que a diferença entre humano e não-humano – ou natureza e cultura, pessoa e prótese, sujeito e objeto – esteja sempre em tensionamento, sem que se chegue a uma “conclusão” sobre os limites finais do que é o que nesse embate de fronteiras.

Por conta disso, a linguagem, esse fenômeno que nos ajuda a entender a construção relacional e ecológica dos coletivos quando pensada num viés ciborgue e pós-humano, contribui para a horizontalização das relações entre entidades envolvidas na composição do que chamamos de realidade. Se hoje torna-se cada vez mais importante não apagar a voz de sujeitos historicamente marginalizados pelo “padrão” pretensamente universal (porque europeu) de humanidade, temos de perceber que esse mesmo ideal de humanidade baseou seu esquema de dominação em uma leitura antropocêntrica do mundo; atitude essa que colocou o “homem” como termo primeiro em relação aos não humanos, relegando a estes últimos um *status* de recurso, matéria inerte à qual a “verdadeira humanidade” dá forma e função. Assim, para garantir que haja mundo por vir, temos a urgência política e ética de retirá-lo das vozes narcísicas do Antropoceno (Danowski; Viveiros de Castro, 2017).

REFERÊNCIAS

- ABRAHÃO, A. L. *et al.* O pesquisador IN-MUNDO e o processo de produção de outras formas de investigação em saúde (a título de fechamento, depois de tudo que escrevemos). In: GOMES, M. P. C.; MERHY, E. E. (org.). *Pesquisadores IN-MUNDO: um estudo da produção do acesso e barreira em saúde mental*. Porto Alegre: Rede UNIDA, 2014. p. 89-104.
- AUSTIN, J. L. *Quando dizer é fazer*. Tradução de Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990 [1962].
- BAKHTIN, M. *Estética da criação verbal*. Tradução de Maria Ermantina Galvão G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1997 [1979].
- BAUMAN, R.; BRIGGS, C. *Voices of modernity*. Language ideologies and the politics of inequality. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- BAUMAN, R.; BRIGGS, C. Poetics and performance as critical perspectives on language and social life. *Annual Review of Anthropology*, v. 19, p. 59-88, 1990.
- BENNETT, J. *Vibrant Matter: a political ecology of things*. United States: Durham: Duke University, 2010.
- BLOMMAERT, J. Meaning as a nonlinear effect: the birth of cool. *AILA Review*, v. 28, n. 1, p. 7-17, Jan. 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.1075/aila.28.01blo>. Acesso em: 1 mar. 2024.
- BUTLER, J. *Excitable speech*. A politics of the performative. New York: Routledge, 1997.
- BUTLER, J. *Gender Trouble*. Feminism and the subversion of identity. New York: Routledge, 1999.
- DANOWSKI, D.; VIVEIROS DE CASTRO, E. *Há mundo por vir?* Ensaio sobre os meios e os fins. Florianópolis: Desterro, 2017.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Tradução de Joana Moraes Varela e Manuel Maria Carrilho. Lisboa: Assírio & Alvim, 2004 [1972].
- DELEUZE, G. *Pourparlers*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1990.
- DELEUZE, G. *Lógica do sentido*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 1974 [1969].
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. 28 de novembro de 1947 – Como criar para si um corpo sem órgãos. Tradução de Aurélio Guerra Neto. In: DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil Platôs*. Vol. 3. Rio de Janeiro: Editora 34, 1996 [1980].

DELEUZE, G; GUATTARI, F. *Mil Platôs*. Vol 1. Capitalismo e esquizofrenia. Tradução de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995 [1980].

DERRIDA, J. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 1973.

DESCARTES, R. Discurso do método. In: DESCARTES, R. *Os pensadores*. Tradução de Jacob Guinsburg e Bento Prado Jr. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 25-71.

FABRÍCIO, B. Mobility and discourse circulation in the contemporary world: the turn of the referential screw. *Revista da Anpoll*, Florianópolis, n. 40, p. 129-140, jan./jun. 2016.

FABRÍCIO, B. F. Linguística Aplicada como espaço de “desaprendizagem” – redescrições em curso. In: MOITA LOPES, L. P. (org.). *Por uma Linguística Aplicada Indisciplinar*. São Paulo: Parábola Editorial, 2006. p. 45-66.

FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006 [1982].

FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005 [1975].

GUYER, J. G. From market to platform: shifting analytics for the study of current capitalism. In: GUYER, J. G. *Legacies, logics, logistics*. Essays in the Anthropology of the platform economy. Chicago: The University of Chicago Press, 2016. p. 110-130.

HARAWAY, D. J. *Staying with the trouble*. Making kin in the Chthutlucene. Durham: Duke University Press, 2016.

HARAWAY, D. J. Manifesto ciborgue. Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: TADEU, T. (org.). *Antropologia do ciborgue*. As vertigens do pós-humano. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009 [1991]. p. 33-118.

HARDT, M.; NEGRI, A. *Multitude*. War and democracy in the age of empire. Nova Iorque: The Penguin Press, 2004.

HARDT, M.; NEGRI, A. *Império*. Tradução de Berílio Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2001 [2000].

HAYLES, N. K. *How we became posthuman: virtual bodies in cybernetics, literature and informatics*. London: University of Chicago Press, 1999.

IRVINE, J. T.; GAL, S. Language ideology and linguistic differentiation. In: KROSKRITY, P. (org.). *Regimes of language*. Ideologies, politics and identities. Santa Fe: School of American Research Press, 2000.

LATOURE, B. *Reagregando o social – uma introdução à teoria ator-rede*. Tradução de Gilson César Cardoso de Souza. Salvador: Edufba, 2012.

LATOURE, B. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Tradução de Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

LAZZARATO, M. Sujeição e servidão no capitalismo contemporâneo. *Cadernos de Subjetividade*, n. 12, p. 168-179, 2010. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/cadernossujeitividade/article/view/38458>. Acesso em: 1 mar. 2024.

MANNING, E. Me lo dijo un pajarito. Neurodiversity, black life, and the university as we know it. *Social Text*, v. 36, n. 136, v. 36, p. 1-24, Sep. 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1215/01642472-6917742>. Acesso em: 1 mar. 2024.

MBEMBE, A. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MOITA LOPES, L. P. da (org.). *Por uma Linguística Aplicada INdisciplinar*. São Paulo: Parábola Editorial, 2006.

PENNYCOOK, A. Performance and performativity. In: PENNYCOOK, A. *Global Englishes and transcultural flows*. New York: Routledge, 2007.

PENNYCOOK, A. *Posthumanist applied linguistics*. New York: Routledge, 2018.

PRECIADO, P. B. *Testo junkie. Sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica*. São Paulo: n-1, 2018.

ROSE-REDWOOD, R.; GLASS, M. R. (org.). *Performativity, politics, and the production of social space*. New York: Routledge, 2014.

SAUSSURE, F. de. *Curso de Linguística Geral*. Tradução de Antônio Chelini, José Paulo Paes, Izidoro Bilkstein. São Paulo: Cultrix, 2006 [1916].

SILVERSTEIN, M.; URBAN, G. The Natural history of discourse. In: SILVERSTEIN, M.; URBAN, G. (org.). *The Natural histories of discourse*. Chicago: The University of Chicago Press, 1996.

SILVERSTEIN, M. Pragmatic Indexing. In: MEY, J. L. (org.). *Concise Encyclopedia of Pragmatics*. Londres: Elsevier, 2009. p. 759-759.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Filiação intensiva e aliança demoníaca. *Novos estudos CEBRAP*, n. 77, p. 91-126, 2007.



COSMOPOLÍTICA E A ESPECTRALIDADE LINGUÍSTICA DE EXU

Alline de Souza Pedrotti
Cristine G. Severo

INTRODUÇÃO

Este trabalho explora a aplicabilidade e a importância da noção de cosmopolítica (Stengers, 2010 [1997]) para os estudos de língua(gem) (Severo; Buzato, 2023), enfocando, para isso, a espectralidade (Deumert, 2022; Ludueña Romandini, 2012; Derrida, 1994) exusíaca que se insere em um cenário de cosmogonias amefricanizadas (Gonzalez, 1988) dos candomblés na diáspora afro-brasileira (Severo; Makoni, 2015; Rufino; Simas, 2018; Cunha, 2022). Mais especificamente, trata-se de colocar em suspenso a dicotomia vivos vs. não vivos, para considerar as “[...] múltiplas maneiras pelas quais os mortos e os vivos continuam a interagir e a afetar-se profunda e produtivamente, em todas as culturas, razão pela qual existem vocabulários ricos, até mesmo sintaxes, que se esforçam para expressar essas relações”¹ (Despret, 2021, p. xi, tradução nossa). Entendemos que a cosmopolítica recoloca a questão da política em termos da coexistência não hierarquizada de uma diversidade de modos de existência, incluindo na

1 No original: “[...] multiple ways in which the dead and the living continue to interact and affect each other profoundly and productively, in all cultures, which is why there are rich vocabularies, even syntaxes, striving to express these relations”.

dimensão da vida compartilhada outras vozes: não-humanas, dos objetos, dos antepassados, entre outros/as/es (Stengers, 2010 [1997]). A espectralidade, no recorte deste texto, é uma das faces da cosmopolítica (Bensusan, 2022).

A noção de espectro inclui a ideia de fluxo recombinatório, que opera como “preparações, presságios, sequelas, resíduos” (Bensusan, 2022, p. 25). Ou, ainda, o “espectro é uma estrutura que resiste às oposições metafísicas. Não é nem sensível, nem inteligível, nem vivo e nem não-vivo” (Derrida, 1994, sem paginação). Espectros também incluem “os entes que sobrevivem (mesmo que sob a forma de um postulado) à sua própria morte, ou que estabelecem um ponto de indistinção entre vida e morte” (Ludueña Romandini, 2012, p. 13). Nos distanciamos, assim, da ideia de ausência/presença (Deumert, 2022) ou de invisibilidade fantasmagórica. O espectro, portanto, é anacrônico e rompe com uma ideia temporal dicotômica e linear de passado vs. presente vs. futuro. A especificidade do espectro que analisamos neste texto – materializada em Exu – se insere no âmbito das religiões de matrizes africanas em solo brasileiro, orientando o nosso olhar para a relação com as vozes ancestrais de potência transformadora no mundo e de existência ativa (Beniste, 1997). No contexto das cosmogonias amefricanizadas dos candomblés, Exu está espiralado em tudo que existe, em lugares, em casas, em seres e em orixás (Rocha, 2000; Santos; Santos, 2014), para além de uma configuração linear de tempo presente-passado-futuro. Entendemos que os espectros reativam a nossa relação com a ancestralidade, especialmente em tempos quando nos ocupamos “[...] mais e mais de nós mesmos, tanto que temos pouco tempo para ancestrais” (Bensusan, 2022, p. 6). Este trabalho, portanto, é uma reflexão sobre o que seria a linguagem dos espectros.

Sobre a noção de espectro e as possíveis relações com a linguagem, Ana Deumert (2022) propõe uma sociolinguística dos espectros, que visa romper com uma visão linear de temporalidade,

em prol de um engajamento com o tempo pós-colonial, marcado por memórias coloniais, conforme veremos em algumas reflexões neste texto. Nesse sentido, a linguagem é necessariamente um fenômeno assombrado, pois cada elemento – palavra, sotaque, expressão, canto, etc. – está repleto de vozes passadas (Deumert, 2022). Contudo, aquilo que Deumert categoriza como *haunting*, preferimos chamar, aqui, de *encantamento*², na acepção cabocla brasileira – noção radicalmente diferente da díade tradicional morte vs. vida e do conceito platônico de reminiscência –, e que dá cabo de trazer reflexões contundentes sobre a mutabilidade incessante, impura e espiralar do cosmo e da linguagem a partir de uma perspectiva suleada (Makoni; Severo, 2022). Com isso, enfocamos o potencial ancestral de agência (cosmopolítica) de Exu.

Justamente com essa visão espectral, serão levadas em conta algumas perspectivas capazes de tecer construções não binarizadas de vida (Krenak, 2022; Oyěwùmí, 2021; Santos, 2015; Grosfoguel, 2016; Kopenawa; Albert, 2015 [2010]; Ogundipe, 1978; Mudimbe, 1988), acerca da concepção de tempo, da relação entre humanos e não humanos (Kopenawa; Albert, 2015 [2010]; Stengers, 2015 [2011]; Latour, 2005) e da agência daquilo que a percepção ocidental tradicional chama de invisível (Deumert, 2022).

Nos atemos, mais especificamente, ao conhecimento linguístico exusíaco em direção ao que se entende como estudos linguísticos hoje (Pedrotti, 2022). Para tanto, evocaremos, como ponto de partida, a encruzilhada como princípio epistemológico. No complexo simbólico do candomblé, que consta no *itàn*³, *Orisìrìṣi Eṣu* revela uma de suas tantas facetas: a de falante de todas as línguas e intercessor de caminhos, abrindo e fechando um sem fim de vias, com intuito de reparação e multiplicação. “*Gbogbo ohun ti mbe lóde ayé’ yí tí Eṣù bá kóo sínú, inúu rẹ kó ní ga ju bí ó ti ẹ wà bẹ̀è tẹ̀lẹ̀ lo*” (Santos; Santos, 2014, p. 114-115) significa que Exu

2 Designação de cada uma das entidades nos candomblés de caboclo (Lopes, 2011).

3 Cada um dos relatos míticos da tradição iorubana, segundo a *Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana*, de Nei Lopes (2011).

consegue ter em si todas as coisas do mundo, ainda assim não se mostrando maior do que antes, e que as coisas que traz dentro de si possibilitam que alguém tenha uma vida feliz. Tal potencial de afetação caracteriza a complexidade agentiva e multiexistencial que essa deidade aporta ao nos questionarmos sobre o modo como se tem concebido língua, como veremos desde sua origem também contada em seu *itàn* de criação, e que pode nos indicar maneiras de enfrentar a cosmofobia (Santos, 2015) advinda da empreitada colonial em cujo espelho a academia ainda se admira.

Tendo feita essa breve apresentação, o texto a seguir compreende as seguintes seções: (i) (cosmo)política, linguagem e Exu; (ii) a linguagem espectral exusíaca e o tempo espiralar.

(COSMO)POLÍTICA, LINGUAGEM E EXU

Talvez seja importante, antes de prosseguirmos em nossa reflexão, atentarmos para os sentidos que podem ser atribuídos ao termo *política* e de que maneira se pretende aqui fazer uso de um ou outro desses sentidos.

A título de um breve questionamento que dialoga com a proposta cosmopolítica deste texto, Davi Kopenawa (2015 [2010]), ao se deparar com as habitações marginalizadas na cidade de Nova York, questionou-se como é possível o branco daquela cidade se dizer tão inteligente, esperto e valente, possuir tantas mercadorias e, ao mesmo tempo, deixar seu próprio povo sobreviver em condições miseráveis. Ao seu ver, a política feita pela pólis tem potencial de desencanto, porque as grandes democracias do mundo matam de fome e de bala diariamente as pessoas que dizem constituir o seu próprio povo. Sobre isso, basta recordarmos a violência das milícias (Franco, 2014) – que são erguidas e mantidas por políticos locais de vertente conservadora em união a integrantes do braço armado do Estado – exercida sobre as populações moradoras das periferias do Rio de Janeiro. No instante em que este trabalho está

sendo escrito, morre uma pessoa jovem negra no Complexo da Maré durante operação da Polícia Militar do Estado do Rio de Janeiro. Na data de hoje, caças israelenses lançam bombas sobre um campo de refugiados em Jabalia, matando dezenas de palestinos (Israel..., 2023). Não nos esquecemos da chacina no Jacarezinho (Semana..., 2021). A necropolítica (Mbembe, 2011) é cria da pólis moderna e, a partir de seu próprio relato sobre as existências todas, essa pólis tenta justificar sua posição de autoridade e necropoder em busca de um futuro construído sobre as bases da narrativa de uma histórica única, como nos alertou Chimamanda Ngozi.

Por outro lado, a existência de experimentações democráticas diversas ao redor do mundo nos possibilita atentar também para a ocorrência de democracias plurais e interculturais, como o caso daquela instaurada pela nova Constituição boliviana, de 2009, que se caracteriza pela pluralidade linguística, jurídica, cultural e política, a partir do reconhecimento dos direitos coletivos dos povos indígenas (Mayorga, 2011). Assim, em atenção ao reconhecimento radical da pluralidade, o conceito de cosmopolítica (Stengers, 2010 [1997]) expande o sentido antropocêntrico de política, para abarcar as vozes das florestas, dos rios, dos ancestrais e de não humanos, como nos indicam as reivindicações dos povos indígenas na Bolívia, e como nos mostra a pulsação espectral de Exu no candomblé.

Para esboçarmos uma abordagem das potencialidades exusíacas na relação entre cosmopolítica e linguagem, é importante ressaltar que o conjunto de saberes que diz respeito a Exu não se resume a um espaço físico composto por esquinas e ebó, mas inclui o vento que vem dos lados da encruzilhada, sem que seja possível prever sua nova rota, ou seja, abarca, nos ventos, a pluriuniversalidade do mundo (Rufino, 2019, p. 31). E, por isso, desde sua própria criação⁴, sua linguagem e imagem não se encaixam

4 Na cosmogonia iorubá, Exu, que se materializa como laterita, foi a primeira forma de existência na Terra, e os fragmentos dessa laterita primordial são todos os outros exus provenientes da grande repartição de Exu-Yangí devido ao golpe de Orumilá,

na fórmula de categorização proveniente da mitologia europeia (Irvine, 1995).

Entendemos que a relação entre cosmopolítica e linguagem no âmbito das religiões de matrizes africanas implica conversar e caminhar em confluência (Santos, 2015) com o espectro linguístico (Deumert, 2022) evocado pelos aspectos que permeiam o rum⁵, o rumpi⁶, o lé⁷ e o gonguê⁸ (Pedrotti; Severo, 2022), conforme veremos. Aspectos esses que, assim como a língua, carregam e convocam dispositivos sensoriais: sons, gestos, ritmos, pulsação, sabor, cheiro (Oliveira Filho, 2023; Deumert, 2022), constituindo uma materialidade multissemiótica e multissensorial. Tempo e ritmo ancestrais revelam uma outra lógica que, apesar da pouco mencionada nas revistas acadêmicas mais conceituadas, existe para além das práticas humanas e é concebida por um princípio organizador cósmico.

A título de exemplo do que chamamos de uma abordagem das potencialidades exusíacas sobre a linguagem, mencionamos o modo como os atabaques, na potência de seus ritmos, são capazes de invocar e chamar es orixás do *òrun* ao *àyé* (Rocha, 2000), para, então, serem alimentadas, cuidadas, reverenciadas e cumprimentadas de maneiras específicas. Orixás recebem obrigações anuais,

que multiplicou a laterita em 200 pedaços, ou seja, em 200 exus. Exu foi golpeado porque queria devorar o mundo. E de fato devorou, mas o devolveu transformado quando cessou a guerra que havia se iniciado na cidade de Iworó, atribuindo aos yangí (laterita ferruginosa, minério de ferro) todo o seu poder, para que este fosse utilizado pelas pessoas.

- 5 Nos candomblés jejes-nagôs, o maior e mais grave dos três tambores da orquestra ritual, responsável, ao contrário do que se supõe, pelas variações rítmicas, já que o tempo é estabelecido pelo agogô ou gã. O termo vem do fongbé houn, “tambor”, vocábulo que forma o radical de diversas palavras do mesmo contexto, como roncó, runtó etc. É também usado na tradicional expressão “dar rum para o santo”, que significa tocar para o orixá dançar (Lopes, 2011).
- 6 Na orquestra ritual dos candomblés, atabaque médio, entre o rum e o lé (Lopes, 2011).
- 7 O menor dos três atabaques da orquestra ritual dos candomblés jejes-nagôs (Lopes, 2011).
- 8 O termo gonguê, segundo o novo dicionário Bantu (Lopes, 2012), se refere: (i) ao termo quimbundo ngonge, que significa sino; e/ou (ii) ao termo de origem banto ngoma, que significa tambor.

são reverenciadas como divindades e compõem, junto aos cantos, uma sequência interligada às mensagens e narrativas que trazem, correspondente a cada orixá.

Abaixo ilustramos um canto dedicado a Oxalá (Beniste, 1997, p. 220):

Ikú tí íbá ni ígbele
 Fọlá ran nil
 O sọ enikanşoşo
 digba èniyàn
 Sọ mi dirún

Poderoso que habita com uma pessoa
 Faça com que ela prospere
 Multiplicai-me em 200 pessoas
 Multiplicai-me em 400 pessoas

Entendemos que o toque e o canto dedicados a esse orixá compõem um espectro linguístico, pois carregam pulso ancestral, que transcende a dicotomia vivo vs. não-vivo. Esse espectro linguístico, ao colocar em suspenso as dicotomias vivo vs. não-vivo, passado vs. presente, humanos vs. não humanos, expande a noção de comunicação e de linguagem, para incluir não apenas o papel dos antepassados, mas também dos objetos e da natureza.

Mais especificamente, sobre as regras que orientam a comunicação nos terreiros de candomblé, o *iró*, a linguagem dos tambores, é determinado pelo orixá, o que significa que cada orixá, a depender da matriz de candomblé em que se cultua, terá seu toque, e este toque trará recados. A linguagem do toque de Oxalá, por exemplo, de tempo e ritmo caracterizados como vagarosos – que pode ser *ijèşà* ou *ìgbìn* –, evoca, no contexto dos terreiros, prosperidade, paz e bênçãos, e difere do *jìká* de Ogum⁹, cujo tempo e ritmo caracterizam a índole desbravadora deste orixá. Compreendemos que há uma política polirrítmica e polifônica (Oliveira Filho, 2023)

9 Ogun yê!

presente nessa gramática dos tambores (Rufino; Simas, 2018), que acolhe a concomitância de vozes humanas e não humanos (Stengers, 2010 [1997]) em agentividade, em diálogo com uma sociolinguística dos espectros (Deumert, 2022). A voz ancestral está espiralada no espaço-tempo (Martins, 2021), assim como a casa-casca de *ìgbìn*¹⁰, encaminhada e multiplicada no sopro dos cantos, dos tambores e de Exu, que venta os discursos de outros lugares e de outros tempos.

Já o gonguê, instrumento idiófono tocado nos maracatus do Brasil, é feito pelo ferro trabalhado por Ogum, orixá com relação de irmandade com Exu, e, assim como os tambores, ecoa vozes ancestrais, que estão repletas de axé¹¹. Sua voz, bem como seu silêncio, traz afetações multissensoriais com sentidos diversos: força, combatividade, arrependimento e festividade. Ao percebermos parte da complexidade inscrita no gonguê, damos mais um passo na compreensão de língua como espectro, que transcende a sua estrutura, para incluir um complexo de elementos semióticos indissociáveis de quem ou o que o manifesta, conforme proposto por Deumert (2022, p. 142, tradução nossa).

[...] empiricismo, como uma epistemologia, é muito mais do que a coleta e análise de formas materiais de dados (textos escritos, fotografias, áudios/vídeos). Abrange *todo* conhecimento derivado da experiência sensorial. O que inclui não apenas o que alguém vê ou ouve, mas o que cheira, sente o gosto ou toca. A totalidade daquilo que uma pessoa experimenta nem sempre é fácil de colocar em palavras, assim como não pode sempre ser necessariamente gravada ou

10 Caramujo, em língua iorubá.

11 Segundo Lopes (2011), termo de origem iorubá que, em sua acepção filosófica, significa a força que permite a realização da vida, que assegura a existência dinâmica, que possibilita os acontecimentos e as transformações. Entre os iorubanos (*àse*), significa lei, comando, ordem – o poder como capacidade de realizar algo ou de agir sobre uma coisa ou pessoa –, e é usado em contraposição a *agbara*, poder físico, subordinação de um indivíduo a outro por meios legítimos ou ilegítimos.

arquivada como ‘dato’. Então, uma pessoa pode experimentar a força de uma palavra de maneira visceral, que afete seu corpo, revire seu estômago e acelere a batida de seu coração. Às vezes uma pessoa pode cheirar a língua, às vezes sentir o seu gosto – muito embora linguistas queiram nos dizer que podemos apenas ouvir seus sons (língua falada) ou ver suas manifestações materiais (sinais ou escrita)¹².

Como espectro/deidade da comunicação, das possibilidades e da mudança, Exu tem existido e resistido no Brasil, em diálogo com uma memória (contra)colonial¹³ (Santos, 2015). Ainda que, na diáspora, os donos dos engenhos tenham violentamente separado e misturado, a fim de suprir as necessidades da exploração do trabalho, grupos étnicos inteiros (Pessoa de Castro, 1983; Severo; Makoni, 2015; Lugones, 2012; Gonzalez, 1988; Fanon, 1968 [1961]; Santos, 2015) – como Iorubá, Fon, Ewe, Hausa, Tapa, Mandingo, Fulah e Congo – que possuíam culturas diferentes, podemos dizer que o espectro de Exu compõe e tece as diversas práticas de linguagem no Brasil e na América Latina. A reverência a Exu integra grande parte dos terreiros brasileiros, mobilizando a sua força de recombinação, imprevisibilidade, transformação e multiplicação. Exu aparece e reaparece nas dobras da linguagem, integrando as lutas contracoloniais (Ogundipe, 1978; Santos, 2015; Rufino,

12 No original: “[...] empiricism as an epistemology is much more than the collection and analysis of material forms of data (written texts, photographs, audio/vídeo). It encompasses all knowledge that is derived from sensory experience. This includes not only what one sees and hears, but also what one smells, tastes and touches. What one experiences through the totality of one’s senses is not always easy to put into words, nor can it necessarily be recorded and archived as ‘data’. Thus, one might experience the force of a word viscerally, affecting one’s body, churning one’s stomach, and accelerating one’s heart rate. Sometimes one smells language, sometimes one tastes it – even though linguists might want to tell us that we can only hear its sounds (spoken language) or see its material manifestation (sign or written language)”.

13 Na ótica de Antônio Bispo dos Santos (2023, p. 58), “[...] o contracolonialismo é simples: é você querer me colocar e eu não aceitar que você me colonize, é eu me defender. O contracolonialismo é um modo de vida diferente do colonialismo. O contracolonialismo praticado pelos africanos vem desde a África”.

2019) e tensionando a situação colonial (Balandier, 1993) que foi estruturada em setores com domínios específicos e precisos (político, econômico e, quase sempre, espiritual)¹⁴.

O espectro de Exu aparece e reaparece como um elo de comunicação entre não humanos e humanos, sendo, por isso, alimentado no início de qualquer sessão religiosa para que abra os caminhos por onde as mensagens transitarão. Em tempos mais antigos, Exu foi considerada uma divindade amiga das pessoas escravizadas, uma vez que matava e envenenava o opressor. Outro entendimento que se tem de Exu é o de força dinâmica, tanto individual como coletiva, que ocupa as encruzilhadas das ruas, o lado de fora das portas das casas, das lojas e dos terreiros, por transitar entre os mundos, aquela porque se acredita que cada ser tem seu Exu, que definirá sua existência e seu lugar nos mundos (Santos; Santos, 2014). Assim, sendo a língua uma prática social que concerne à vida, em sua dimensão ontológica, e ao conhecimento, em sua dimensão epistemológica, podemos nos perguntar: por que não estudar as práticas de linguagem em relação radical com seus contextos sociais e políticos de uso? A cosmogonia iorubá, assim como a organização social de Oyó (Oyěwùmí, 2021) e de tantos outros povos, reúnem um complexo conjunto de conhecimentos e usos políticos da linguagem que contribuem para expandir nossa compreensão sobre o que conta como língua(gem).

Exu e a língua iorubá sofreram caracterizações coloniais (Makoni; Pennycook, 2015) que dizem muito mais sobre a perspectiva europeia ocidental de língua do que sobre a perspectiva jeje-nagô brasileira ou dos povos de iorubá em África. A esse respeito, Irvine (1995) aponta para o papel colonialista de linguistas,

14 A respeito do apagamento dos saberes não hegemônicos, mencionamos os trabalhos de Antônio Bispo dos Santos (2015, p. 31-32), que utiliza o conceito de *cosmofobia* para caracterizar o terror psicológico exercidos pelo colonizador ao introjetar o Deus da bíblia como fundamento ideológico na tragédia da escravização e missionarização (Severo, 2018; Kopenawa; Albert, 2015 [2010]). Outros efeitos coloniais incluem a eliminação da heterogeneidade daqueles povos, de suas cosmopercepções e tudo que as compunha, inclusive suas concepções de língua.

no século XIX, em agrupar em famílias as línguas africanas sob os moldes da tradição da filologia germânica (Irvine, 1995, p. 144). Como exemplo dos limites dessas categorizações aplicadas às línguas africanas, certas traduções de seus *itàn* operam como imposição da perspectiva binária de gênero a uma língua que não fazia tal distinção (Oyěwùmí, 2021), com um agravante: a uma orixá que também não tinha gênero para o povo que ela cultuava. Na Iorubalândia, por exemplo, as identidades sociais eram formadas a partir das relações entre indivíduos, estas organizadas por meio da senioridade (Oyěwùmí, 2021, p. 92). A sociedade mencionada não privilegiava socialmente uma pessoa a partir de sua anatomia, mas sim a partir de sua juventude ou senioridade em relação ao grupo em que estivesse inserida. Isso significa que, ao contrário das línguas europeias, a língua iorubá não “faz gênero”, e sim “faz senioridade” (Oyěwùmí, 2021 [1997], p. 96).

002 Olódùmárè pélu Oriṣa Igbòwújí

003 Ní wòn tii mea ọọ

004 Jókò ó ṣe eḍá ènìà

[...]

050 Yébiré bí ọmọ tí o lẹyún rẹ Ọrúnmilà yí

051 Ọmọ náà sí jẹ ọkùnrin

207 ní wòn dé sí,

208 ní Ìyà Eṣù bá bẹrẹ síí bí

O trecho mencionado inicia um dos *itàn* de Exu (Santos; Santos, 2014), que conta como *Olódùmárè* e *Igbòwújí* trabalharam na criação do mundo/de tudo (*ènìà*). Um exemplo de como essa categorização binária foi aplicada em línguas africanas pode ser compreendido quando observamos as traduções de palavras da língua iorubá para a nossa língua: a palavra *ènìà* foi ampla e equivocadamente traduzida como “homem” com sentido de humanidade, entretanto, se traduzida ao português, equivaleria ao sufixo “oni”, que significa “tudo”. Outra problemática é a in-

terpretação que se deu, aos moldes binários de gramatização, das palavras *omọ* e *okùnrin*, também visualizadas no mesmo trecho: filho e varão, respectivamente. *Omọ* denota grau de parentesco sem distinção de gênero, não podendo significar filho, mas, sim, cria/prole. Generificar o termo *okùnrin* também é um equívoco, segundo Oyěwùmí (2021), e traduzi-lo para “varão”, que é um termo pouco popular no cotidiano do povo brasileiro e muito mais utilizado na bíblia cristã¹⁵, merece reflexão acerca da influência do cristianismo no processo de binarização da língua e acerca de quais padrões escolhemos repetir à manutenção. Outro termo erroneamente generificado quando traduzido ao português é *wòn*, cuja tradução difundida no Brasil é “pessoas de sexo masculino e feminino” ou “todos”, quando em sua origem o termo não é generificado e, obviamente, não binarizado.

Tal esforço de agrupamento demonstra uma atitude colonialista por parte de linguistas em relação às maneiras como iorubás e outros povos falam sobre suas próprias línguas e culturas, o que ocasionou uma grande distorção tanto na representação da imagem de Exu como na tradução de sua história, apagando, especialmente, a dimensão cosmopolítica fortemente presente na sua atuação comunicativa espectral.

Tendo feito essa exposição sobre a noção de espectralidade de Exu em relação à linguagem, a seguir exploramos a relação dessa concepção com uma noção de tempo espiralar.

A LINGUAGEM ESPECTRAL EXUSÍACA E O TEMPO ESPIRALAR

Como lembra Krenak (2022), nosso planeta está sofrendo o estresse da aplicação de uma noção de tempo linear calcado pela modernidade, obcecado por um futuro enclausurado no suposto

15 Conceção binária de gênero: “Disse então o varão: esta, sim, é osso dos meus ossos e carne da minha carne! Ela será chamada varoa, porque do varão foi tirada” (Gênesis 2:23).

progresso da metrópole e erguido por sua imaginação desencantada e pelo esquecimento dos espectros de seus ancestrais¹⁶. Trata-se de uma noção de futuro que evidentemente não conflui¹⁷ com as línguas dos não humanos, dos rios e mangues, das florestas, dos ancestrais (Kopenawa; Albert, 2015 [2010]).

O conceito dicotômico europeu de tempo¹⁸ aplicado sobre as atitudes de povos não europeus produz uma ilusão de simetria (Haraway, 1991, p. 194). Isso se dá porque as noções de tempo desses diversos povos são outras, ressoantes e não lineares. A aplicação de modelos lineares de tempo à lógica temporal e espectral de povos não europeus pode ser vista como uma espécie de equívoco de tradução, que acaba submetendo esses povos a uma leitura orientada pelos ideais de modernidade e progresso e, por tabela, gerando interpretações desses povos como atrasados ou selvagens (Martins, 2021). Trata-se de um equívoco que vem se repetindo há alguns séculos e que não se limita ao campo dos estudos linguísticos, cujos desdobramentos vêm afetando massivamente as vidas das pessoas que habitam o sul global e outras partes. Muitos desses equívocos são denunciados por perspectivas e olhares não europeus (Krenak, 2022; Oyěwùmí, 2021; Grosfoguel,

16 Um exemplo da relação entre a emergência de uma ideia de modernidade, atrelada à noção de progresso, pode ser visto pelo modo como a cidade de Recife foi construída/urbanizada a partir da destruição sistemática do mangue, conforme denunciado pelo manifesto Caranguejos com Cérebro (1992). A trajetória espectral das estimadas duas mil espécies de microrganismos e animais vertebrados e invertebrados compõe o acervo do Memorial Chico Science, na cidade de Recife, em Pernambuco, é explicada a partir do esmiuçamento do conceito mangue, das consequências da colonização holandesa, da insolência de uma noção de progresso que levou a cidade a *status* de metrópole, após aterramento e destruição dos manguezais, acarretando um quadro de miséria e caos urbano. O manifesto descreve, ainda, a imagem de uma cidade que chama de infartada, uma vez que teve suas veias (veios) obstruídas e sua alma esvaziada pela morte dos rios e aterro de estuários, atribuindo, então, à linguagem da música e à expansão da consciência – características de seu povo – a potência de reorganização e resgate da fertilidade.

17 Adoto o significado de confluência aportado por Antônio Bispo dos Santos (2015, p. 89): lei que rege a relação de convivência entre os elementos da natureza e nos ensina que nem tudo que se junta se mistura, ou seja, nada é igual. Rege também os processos de mobilização provenientes do pensamento plurista dos povos politeístas.

18 Nas palavras de Latour e Schultz (2023, p. 68), esse conceito se refere a uma visão linear, caracterizado nas fronteiras entre o passado e o contemporâneo.

2016; Kopenawa; Albert, 2015 [2010]), em direção a uma política pluriversal que seja capaz de abrir novas possibilidades sobre a realidade (Escobar, 2020).

A proposta de Pignarre e Stengers (2005), de nos voltarmos a saberes até então desqualificados nas áreas canonizadas de conhecimento, para então conhecermos a força da natureza e cultivarmos meios apropriados de evitar catástrofes, aponta para o tempo espiralar do *òkòtó* (caracol coniforme), uma das denominações de Exu, assim como para o tempo espiralar do *ìgbìn*, contido na linguagem do espectro de Oxalá. A espiral de *òkòtó*, assim como a de *ìgbìn* – descrita pela matemática europeia como espiral logarítmica –, rola “espiraladamente”, abrindo-se a cada revolução, cada vez mais, até verter-se em uma circunferência aberta para o infinito. Explica-se, assim, o fator de expansão e de crescimento a partir do pé de *òkòtó*, a partir de um Exu, de cuja natureza as múltiplas unidades participam (Santos, 1986) e tomam significados dinâmicos. Exu-Yangí, Exu ancestral, é, ao mesmo tempo, Exu ancestral e primeiro ser nascido, criança. Simultaneamente, pé e topo da espiral de *òkòtó*, profana em sua simbologia a hegemonia ocidental de linearidade de tempo, e capacita a linguagem a articular com a ancestralidade a partir da ontologia desta.

Há um movimento de deslocamento temporal na espectralidade linguístico-comunicacional de Exu que não deve ser encarado apenas como epifenômeno ou mero efeito nas vidas sociais, mas como produtor de efeitos diversos (Garuba, 2003; Martins, 2021) e contínuos, em sua agência comunicativa e existência. Portanto, essa espectralidade linguístico-comunicacional age como força motriz na formação da subjetividade coletiva em sua ressurreição – em sentido diverso à ressurreição do Cristo, por não se tratar de dualismo vida e morte – e permanência transatlântica. A abrangência de seu espectro, longe de homogeneizar os povos sequestrados de África até o Brasil,

revela aspectos não humanos dos quais os estudos linguísticos dominantes não têm se ocupado nas discussões sobre o que efetiva uma língua.

Os espectros orixás, espiralares no tempo dos candomblés brasileiros, coexistem em seus efeitos nas formulações simbólicas (Pessoa de Castro, 2022) que a estrutura das palavras e frases nem sempre são capazes de captar, tampouco homogeneizar. Trata-se daquilo que Pessoa de Castro (2022, p. 101) nomeia como competência simbólica: “[...] ou seja, saber, por exemplo, para que santo e em que momento esse ou aquele cântico deve ser entoado, e não o que cada um deles significa literalmente”. Muitas vezes, o ritmo das repetições gestuais e/ou sonoras humanas e não humanas e o pronunciamento certo em momento de gesto, palma, corte, sopro, trinado, arpejo e/ou silêncio pode ser maior e mais importante do que a repetição da estrutura da palavra ou da frase por si. Não há palavra pronunciada corretamente que tenha chance de se estabelecer quando o tempo das espectralidades não é respeitado, quando não se alimenta quem abrirá os caminhos para que aquelas palavras possam se tornar efetivas em sua enunciação.

Nesse sentido, podemos elencar os seguintes elementos como constituintes de uma visão espectral de linguagem em aliança com as práticas linguísticas de religiões de matrizes africanas no Brasil, em especial o candomblé: i) espectros ancestrais também têm agência e também fazem língua/linguagem; ii) a validação e efetividade das línguas que fazem não depende da análise da estrutura ou léxico dessa língua; iii) a espectralidade dessas línguas, tanto abarcada como engendrada em fluxo re-combinatório, revela um tempo radicalmente diferente daquele linear e sequencial de enumeração (Makoni; Pennycook, 2015); (iv) a espectralidade linguística inscreve uma relação material com a memória; (v) a espectralidade engloba tanto um elemento de repetição, como de inovação, no modelo espiralar; (vi) a

espectralidade exuística inscreve a senioridade como elemento organizador e legitimador dos discursos, bem como rompe com uma categoria binarizada de gênero. Defendemos que essa perspectiva espectral de linguagem dialoga com uma visão cosmopolítica, ao incluir a agentividade das vozes ancestrais nos debates e questões atuais envolvendo a vida e a relação entre humanos e não humanos.

PALAVRAS FINAIS

Este texto, de caráter ensaístico, foi escrito em atenção ao gesto colonial de supressão da confluência (Santos, 2015) entre linguagens humanas e não humanas (Krenak, 2022; Kopenawa; Albert, 2015 [2010]; Latour, 2005), que alimenta a situação catastrófica do nosso planeta, ao silenciar as vozes de agentes não humanos, sejam os ancestrais, sejam os rios, as matas e florestas. Ao invés de reverberarmos aquilo que Stengers (2010 [1997], p. 55) coloca como limitações do fazer ciência, divididas em requisitos e obrigações, buscamos atentar para a dimensão criativa da produção de saberes, comprometida com a realidade à qual se direciona esse fazer e para os valores que tentam definir esse fazer. Entendemos que um dos desafios postos para a Linguística envolve o reconhecimento de outros saberes e discursos sobre a língua, como aqueles oriundos dos terreiros de Candomblé ou da língua de sabiás cantores que, para o povo yanomami (Albert, 2018 [2015]; Kopenawa; Albert, 2015 [2010]), convive em situação de equivalência com as línguas humanas.

Por fim, buscamos expandir os sentidos de linguagem em direção a uma compreensão de cosmopolítica que considere a relação linguístico-comunicativa entre humanos e não humanos, rompendo as fronteiras entre passado e presente, vivos e não-vivos. Trata-se, com isso, de contribuir para “a discussão sobre

os conceitos de linguagem em diálogo com a cosmopolítica como espaço plural e interdependente de vozes e discursos provenientes da relação entre humanos e não humanos” (Severo; Buzato, 2023, p. 19). Um caminho possível é a linguagem dos espectros, conforme exploramos sucintamente neste capítulo.

REFERÊNCIAS

- BALANDIER, G. A Noção de Situação Colonial. *Cadernos De Campo*, v. 3, n. 3, p. 107-131, 1993.
- BENISTE, J. *Òrun Àiyé: o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a Terra*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.
- BENSUSAN, H. Daqui deste planeta: (t/T)erra deíctica e sazonalidade cosmopolítica. *Cadernos IHU ideias*, São Leopoldo, v. 20, n. 344, 2022. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/images/stories/cadernos/ideias/344cadernosihuideias.pdf> Acesso em: 17 nov. 2023.
- CUNHA, M. *Em busca de um espaço: a linguagem gestual no candomblé de Angola*. São Paulo: Hucitec, 2022.
- DERRIDA, J. Derrida caça os fantasmas de Marx. [Entrevista cedida a] Betty Milán. *Folha de S. Paulo*, 26 jun. 1994. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1994/6/26/mais!/24.html>. Acesso em: 21 nov. 2023.
- DESPRET, V. *Our grateful dead: stories of those left behind*. Minneapolis: University of Minnesota, 2021.
- DEUMERT, A. The sound of absent-presence towards formulating a sociolinguistics of the spectre. *Australian Review of Applied Linguistics*, v. 45, n. 2, p. 135-153, July 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.1075/aral.21039.deu> Acesso em: 17 nov. 2023.
- ESCOBAR, A. *Pluriversal politics: the real and the possible*. Durham: Duke University Press, 2020.
- FANON, F. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1968 [1961].
- FRANCO, M. *UPP – A redução da favela a três letras: uma análise da política de segurança pública do estado do Rio de Janeiro*. 2014. 136 f. Dissertação (Mestrado em Administração) – Universidade Federal Fluminense, 2014. Disponível em: <https://app.uff.br/riuff/bitstream/handle/1/2166/Marielle%20Franco.pdf;jsessionid=F58C239E57B91577C636EC820A89D8B0?sequence=1> Acesso em: 21 nov. 2024.

GARUBA, H. Explorations in animist materialism: notes on reading/writing African literature, culture, and society. *Public Culture*, v. 15, n. 2, p. 261-285, 2003. Disponível em: <https://muse.jhu.edu/article/42967/pdf> Acesso em: 17 nov. 2023.

GONZALEZ, L. A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 69-82, jan./jun. 1988.

GROSGOUEL, R. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. *Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1, Dossiê: Decolonidade e perspectiva negra, p. 25-49, jan./abr. 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-69222016000100003> Acesso em: 17 nov. 2023.

HARAWAY, D. J. *Simians, cyborgs, and women: the reinvention of nature*. New York: Routledge, 1991.

IRVINE, J. The family romance of colonial linguistics: gender and family in nineteenth-century representations of African languages. *Pragmatics*, v. 5, n. 2, p. 139-153, 1995.

ISRAEL confirma ter atacado campo de refugiados e palestinos afirmam que há dezenas de mortos. *BBC New Brasil*, 31 out. 2023. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/articles/ced5dylp874o> Acesso em: 17 nov. 2023.

KOPENAWA, D.; ALBERT, B. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Tradução de B. Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015 [2010].

KRENAK, A. *Futuro ancestral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

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

LATOURE, B.; SCHULTZ, N. *Memorando sobre a nova classe ecológica: como fazer emergir uma classe ecológica, consciente e segura de si*. Petrópolis: Vozes, 2023.

LOPES, N. *Enciclopédia brasileira da diáspora africana*. 4. ed. São Paulo: Selo Negro, 2011.

LUGONES, M. Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples. In: CONEXIÓN FONDO EMANCIPACIÓN, *Pensando los feminismos en Bolivia*. La Paz: Serie Foros, 2012.

MAKONI, S.; PENNYCOOK, A. Desinventando e (re)constituindo línguas. Tradução de Cristine G. Severo. *Working Papers em Linguística*, v. 16, n. 2, p. 9-34, 2015. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/workingpapers/article/view/1984-8420.2015v16n2p9>. Acesso em: 17 nov. 2023.

MAKONI, S.; SEVERO, C. G. Southern perspectives of language and the construction of the common. *Language & Communication*, v. 87, p. 80-86,

2022. Disponível em: <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S0271530922000374?via%3Dihub>. Acesso em: 17 nov. 2023.

MARTINS, L. M. *Performances do tempo espiralar*: poéticas do corpo-tela. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

MAYORGA, F. Dilemas. *Ensayos sobre democracia intercultural y Estado Plurinacional*. La Paz: Plural, 2011.

MBEMBE, A. *Necropolítica seguido de sobre el gobierno privado indirecto*. Tradução de Elisabeth Falomir Archambault. Espanha: Editorial Melusina, 2011.

MUDIMBE, V. Y. *The invention of Africa*: gnosis, philosophy and the order of knowledge. Bloomington: Indiana University Press, 1988.

OGUNDIPE, A. *Esu elegbara, the Yoruba god of chance and uncertainty*: a study in Yoruba Mythology. 1978. Tese (Doutorado em Filosofia) – Indiana University, Bloomington, 1978.

OLIVEIRA FILHO, P. A. de Políticas polirrítmicas: o mundo é composto como música, mas não é uma sinfonia. In: SEVERO, C. G.; BUZATO, M. E. K. *Cosmopolítica e linguagem*. Araraquara: Letraria, 2023. p. 96-114.

OYĒWŪMÍ, O. *A invenção das mulheres* – Construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2021.

PEDROTTI, A. *Linguista Exu e não binariedade*: desestabilizações de gênero na língua. 2022. 70 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharel em Letras – Língua portuguesa e literaturas de língua portuguesa) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis. 2022,

PEDROTTI, A.; SEVERO, C. G. Maracatu nação e a língua como prática social: dos legados afro-diaspóricos. *Mandinga* – Revista de Estudos Linguísticos, v. 6, n. 1, p. 17-33, jan./jun. 2022. Disponível em: <https://revistas.unilab.edu.br/index.php/mandinga/article/view/902> Acesso em: 17 nov. 2023.

PESSOA DE CASTRO, Y. *Africanias em terras brasileiras*. Belo Horizonte: FALÉ, 2022.

PESSOA DE CASTRO. Das línguas africanas ao português brasileiro. *Afro-Asia*, Salvador, v. 14, p. 81-106, 1983.

PIGNARRE, P.; STENGERS, I. *La sorcellerie capitaliste*. Pratiques de desenvoûtement. Paris: La Découverte, 2005.

LUDUEÑA ROMANDINI, F. *A comunidade dos espectros*. I. Antropotecnia. Tradução de Alexandre Nodari e Leonardo D'Ávila. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2012.

- ROCHA, A. M. *As nações Ketu: origens, ritos e crenças. Os candomblés antigos do Rio de Janeiro*. Mauad, 2000.
- RUFINO, L.; SIMAS, L. A. *Pedagogia das Encruzilhadas*. 1. ed. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.
- RUFINO, L.; SIMAS, L. A. *Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas*. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.
- SANTOS, A. B. dos *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Ubu, 2023.
- SANTOS, A. B. dos. *Colonização, quilombos: modos e significações*. Brasília: INCT/UnB, 2015.
- SANTOS, J. E. dos. *Os Nagô e a morte. Pàde, asèsè e o culto Égun na Bahia*. Traduzido pela Universidade Federal da Bahia. Petrópolis: Vozes, 1986.
- SANTOS, J. E. dos.; SANTOS, D. M. dos (Mestre Didi Aşipa). Èşù. Salvador: Corrupio, 2014.
- SEMANA no MPF: investigação criminal no RJ e ações de combate ao racismo e à tortura. *Associação Nacional dos Procuradores da República*. 23 jul. 2021. Disponível em: <https://www.anpr.org.br/comunicacao/noticias/semana-no-mpf-investigacao-criminal-no-rj-e-aco-es-de-combate-ao-racismo-e-a-tortura?highlight=WyjqYWNhcmV6aW5obyJd>. Acesso em: 17 nov. 2023.
- SEVERO, C. G. *Os jesuítas e as línguas no contexto colonial Brasil-África*. 2018. Tese (Doutorado em Ciências Humanas) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2018.
- SEVERO, C. G.; BUZATO, M. E. K. *Cosmopolítica e linguagem*. Araraquara: Letraria, 2023.
- SEVERO, C. G.; MAKONI, S. *Políticas Linguísticas Brasil-África: Por uma perspectiva crítica*. Florianópolis: Insular, 2015.
- STENGERS, I. *Cosmopolitics I*. Tradução de Robert Bononno. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010 [1997].
- STENGERS, I. *No tempo das catástrofes*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

SEGUNDA PARTE
TRADUÇÕES



FC: FIÇÃO CIENTÍFICA, FABULAÇÃO ESPECULATIVA, FIGURAS DE CORDA, ATÉ ENTÃO¹

Donna J. Haraway

Tradução de Nathalia Muller Camozzato

Dizer que estou surpresa por receber o Prêmio Pilgrim da *Science Fiction Research Association* [Associação de Pesquisa em Ficção Científica] (SFRA) seria um eufemismo, assim como o seria o reconhecimento da surpreendente tradição de ficção científica e seu pessoal que me fazem me sentir honrada e grata. Eu vejo a lista de quem já recebeu o Pilgrim Award antes de mim e eu não posso acreditar que estou na companhia de minhas heroínas de todos os gêneros e de todas as categorias disponíveis. Eu não o mereço, mas estou imensamente alegre. Eu estou triste de não estar em Lublin com vocês, mas alguns compromissos familiares impossibilitaram que eu fosse à Europa neste mês de julho, então eu espero que esta gravação audiovisual projetada digitalmente possa transmitir uma parte da gratidão que eu sinto pelo comitê do Prêmio Pilgrim e pela comunidade de ficção científica.

1 Este texto, com título original, é o discurso proferido por Donna Haraway para a *Science Fiction Research Association* (SFRA) quando foi agraciada com o Troféu Pilgrim, no ano de 2011. Agradecemos a Donna Haraway e à SFRA pela gentileza em permitir-nos traduzi-lo e publicá-lo. [N. T.].

Primeiro Contato: em homenagem ao livro *Memoirs of a Spacewoman* [Memórias de uma mulher do espaço], de Naomi Mitchison, onde nenhum contato travado por uma especialista em comunicação fica sem receber ou recompensa ou punição

Figura 1 – Limão-galinha



Fonte: por Rusten Hogness.

Apenas por diversão, aqui vai uma foto de um primeiro contato ocorrido em meu fogão. Esse encontro doméstico diz das minhas primeiras experiências com FC². Observe o encontro da tecnologia contemplativa e obcecada pelo tempo com a fruta ácida e terráquea. O que mais pode ser considerado um sinal de FC: a galinha de plástico roliça, cortesia da história da química industrial, do laboratório Purity Hall da Dupont e da estória dos relógios ou a magia do meu limoeiro moderno, cortesia do International Citrus Genome Consortium, e seus caprichos multiflorais maturados no seu tempo de desenvolvimento? Escritoras e pensadoras de FC me moldaram desde metade da década de 1970, quando, já adulta, eu li *Female Man*

2 Optou-se, aqui, por traduzir o polissêmico SF (sigla para *Science Fiction* de que Donna Haraway usa para estendê-la às *string figures* – figuras de corda –, *speculative fiction* – ficção especulativa –, por ora, *so far*) para o português brasileiro como FC, tradução já praticada no Brasil por Juliana Fausto [N. T.].

[O homem fêmea], de Joanna Russ (1986 [1975]), logo seguido de *Babel 17*, de Samuel R. Delany (1966), que já datava de uma década. Ignorante de quase tudo nesta multiforme prática de mundificação, eu cheguei à FC tardiamente, guiada por companhias que já sabiam como lê-la e por que ela importava. Eles me lançaram em rios turbulentos e gerativos de FC, nos quais eu tenho me inspirado continuamente, embora nem sempre de forma evidente. Eu tenho tentado acrescentar meus próprios riachos aos fluxos da FC. Penso em meu trabalho como uma narração feminista de estórias multiespécie.

Munida de um doutorado em biologia molecular, do desenvolvimento e evolutiva, eu ganhei a vida como acadêmica de humanidades em estudos da ciência e em estudos feministas com uma espécie de visto para habitar, sob estrita vigilância, a antropologia biológica e cultural. A arte nos modos biológico, ecológico e ciborgue contribuiu com o corpo a corpo da FC que eu chamo de mundificação. Esses campos de fazer conhecimento e fazer mundo informam um ofício que, para mim, é implacavelmente repleto de criaturas e estórias orgânicas e inorgânicas em seus densos tecidos materiais e narrativos. O estreito acoplamento entre escrita e pesquisa – em que ambos os termos requerem o factual, o ficcional e o fabulado, e com ambos os termos materializados na ficção e na academia – parece-me estar incorporado nos circuitos elétricos tecno-orgânicos, poliglotos e polimórficos da FC. Minha narração de estórias multiespécie está atravessada pela FC em todas as fibras das figuras de corda que eu tento moldar e passar adiante.

ESTRELAS-DO-MAR

Figura 2 – Corais-sol



Fonte: por Nick Hobgood.

Orientada por uma galinha relógio de cozinha e por um limão com questões de desenvolvimento, eu estou no domínio da FC que uma ex-aluna minha, Eva Hayward (2010), chama de “**dedolhos**”, o que outra ex-aluna minha, Katie King, chama “reinstaurações em rede” ou “transconhecimentos”. “Dedolhos” e “tentacularidade” são os termos de Eva para trânsito sensual e articulações intersiciais. Apreciando os “dedolhos” de Hayward, Katie King escreve:

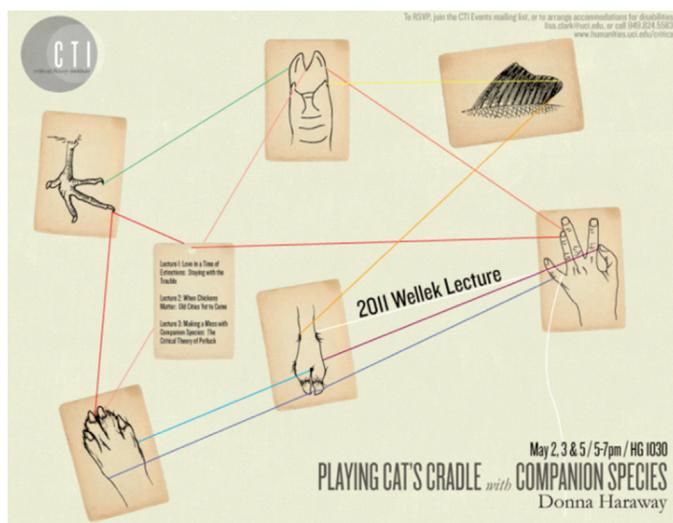
Operando em um multiverso de disciplinas articuladas, interdisciplinaridades e multidisciplinaridades, essa perspectiva transdisciplinar de fato desfruta de diversos sabores dos detalhes, das contribuições, das paixões, das linguagens, das coisas, enquanto também demonstra que suas próprias formas de validação não estão vinculadas apenas com tais elegantes, mas divergentes, simplificações das explicações. Em vez

disso, um dos índices para avaliação do trabalho transdisciplinar é quão bem ele aprende e modela modos de afetar-se e mover-se, como ele se abre para elementos inesperados para suas próprias corporeidades em mundos vivos e re-sensibilizados (King, 2011, p. 18).

Eu acho que esses critérios se aplicam à FC em todas suas formas e modos. Não há nenhuma surpresa no fato de que Katie é uma dessas companhias que me ensinaram como acessar os voluptuosos prazeres da FC.

CAMA DE GATO³

Figura 3 – Pôster das palestras oferecidas por Haraway no Wellek Lecture, em 2011, com ilustrações de figuras de corda, fabulação especulativa e jogo cama de gato



Fonte:

3 *Cat's Cradle* (Cama de gato), de Kurt Vonnegut, de 1963, é provavelmente o primeiro texto de ficção científica em que as pessoas pensam quando ouvem o termo, mas, em toda a minha ignorância, minha relação umbilical com os jogos de cordas de FC remonta a *The Female Man*. Neste ano da morte de Joanna Russ, preciso registrar essa matriz.

A antropóloga social britânica Marilyn Strathern, que escreveu *O gênero da dádiva* (Strathern, 1988) baseada em seu trabalho etnográfico nas terras altas de Papua-Nova Guiné (Mt. Hagen), ensinou-me que “Importa quais ideias usamos para pensar outras ideias” (Strathern, 1992, p. 10). Para mim, Marilyn incorpora a prática de fabulação especulativa feminista no modo acadêmico. Importa quais matérias usamos para pensar outras matérias, importa quais estórias nós contamos para contar outras estórias. Importa quais nós atam nós, quais pensamentos pensam pensamentos, quais laços enlaçam laços. Importa quais estórias produzem mundos, quais mundos produzem estórias. Marilyn escreveu sobre aceitar o risco da contingência implacável, ela pensa a antropologia como uma prática de conhecimento que estuda as relações com relações, que coloca as relações em risco com outras relações oriundas de outros mundos inesperados. Em 1933, Alfred North Whitehead, matemático norte-americano e filósofo do processo que inunda meu sentido de mundificação, escreveu *The Adventures of ideas*. FC é, precisamente, cheia de tais aventuras. Isabelle Stengers, uma química estudiosa de Whitehead, e uma filósofa feminista belga muito singular, me dá “pensamento especulativo” em abundância. Isabelle insiste que não podemos denunciar o mundo em nome de um mundo ideal. No espírito do feminismo comunitário anarquista e na linguagem da filosofia de Whitehead, ela sustenta que decisões devem ser tomadas de algum modo na presença de quem enfrentará suas consequências⁴.

4 Isabelle Stengers (2011) faz uma retransmissão, via Guatarri, de *Relaying a War Machine*: “Tentar fazer o revezamento, tentar se tornar parte de ‘um povo ambulante de retransmissores, em vez de uma cidade modelo’ [Guattari] produz um efeito bastante particular. ... Mais precisamente, com-mentar, se isso significa pensar com, ou seja, devir-com, é, em si mesmo, uma forma de retransmissão... Mas saber que o que você pega já foi segurado implica um pensamento particular ‘intersticial’. Ele não exige fidelidade, muito menos obrigatoriedade, mas, sim, um tipo específico de lealdade, a resposta à confiança da mão estendida. Mesmo que essa confiança não esteja em ‘você’, mas na ‘incerteza criativa’, mesmo que as consequências e o significado do que foi feito, pensado ou escrito não pertençam a você, assim como não pertenciam àquele de quem você pegou a cadeia em transmissão, de uma forma ou de outra, o retransmissor está agora em suas mãos, juntamente com a demanda de que você não proceda com ‘confiança mecânica” (Stengers, 2011, p. 134) [...] “As próprias

Nesse mesmo conjunto virtual de irmãs, Marleen Barr (1992), para mim, transformou a ficção especulativa de Robert A. Heinlein em fabulação feminista. Em transmissões e retornos, FC se transforma em fabulação especulativa e em figuras de corda nas minhas escrita e pesquisa. Transmissões, cama de gato, passar padrões adiante, dar e receber, criar padrões, segurar o padrão não solicitado nas mãos, respons-habilidade, série *Paterrnmaster* de Octavia Buttlar.

Minhas dívidas aumentam. De novo e de novo, FC me deu as ideias, as histórias e as formas pelas quais eu penso ideias, formas e histórias na teoria feminista e nos estudos da ciência. Não há modo pelo qual eu possa nomear todas as minhas dívidas a criaturas e mundos da FC, humanos ou não, então eu registrarei apenas alguns e esperarei por um aumento de crédito nos anos porvir. Eu vou incluir essas dívidas em um livro-razão de minhas aulas e minhas publicações.

Começo com *Women on the Edge of Time* [Mulheres à beira do tempo], de Margie Piercy (1985), um trecho do meu currículo datilografado que fazia parte de uma ficha para pedido de promoção no Departamento de História da Ciência da Universidade Johns Hopkins em 1979-80, e um frasco de corretivo.

Eu escrevi uma resenha de *Women on the Edge of Time* para a publicação ativista *Women, a Journal of Liberation* (Haraway, 1979) e inseri devidamente essa pequena publicação no meu currículo. “O passado é a zona contestada” – o passado é nosso presente

palavras de Haraway para o tipo de ajuda de que ela precisa e ama pertence, sem surpresa, ao registro do familiar e do ordinário – a cama de gato, aparentemente uma brincadeira de criança, mas também um jogo que dispõe de versões em culturas de todo o mundo. São necessários dois pares de mãos [eu na retransmissão: ou pelo menos muitos tentáculos, independentemente de estarem ou não ligados a indivíduos], e em cada etapa sucessiva, um é ‘passivo’, oferecendo o resultado de sua operação anterior, um emaranhado de cordas, para o outro operar, apenas para se tornar ativo novamente na próxima etapa, quando o outro apresenta o novo emaranhado. Mas também se pode dizer que, a cada vez, o par ‘passivo’ é aquele que mantém e é mantido pelo enlace, apenas para ‘soltá-lo’ quando o outro faz a retransmissão. Uma dança complexa, de fato...” (Stengers, 2011, p. 145).

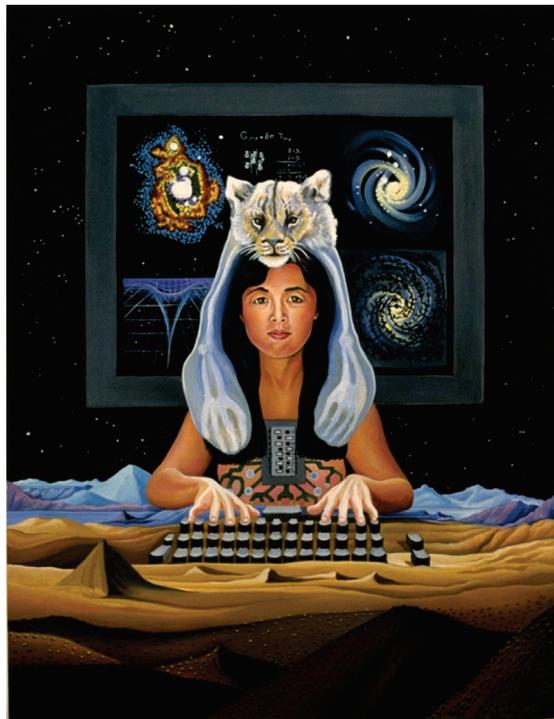
denso, ainda não fixado, quando-onde o que ainda está por vir está em jogo – é o elemento que me levou à estória de Piercy e eu estava orgulhosa da resenha. Um colega mais experiente no departamento de História da Ciência, que apoiava a minha promoção, veio até mim com um sorriso amigável demais e com aquele frasco de corretivo traiçoeiro me pedindo que apagasse aquela publicação de meus registros acadêmicos “para meu próprio bem”. Ele também queria que eu removesse *Signs of dominance* [Signos de dominação] (Haraway, 1983), um ensaio longo e de intensa pesquisa sobre a semiótica e os sociogramas desenvolvidos em trabalho de campo com primatas feitos na metade do século XX com macacos e símios.

Eu o obedeci, o que hoje me envergonha, mas ninguém foi enganada, o que hoje me alivia. As temporalidades de Piercy e o meu crescente senso de uma estrutura FC no trabalho de campo com primatas me fizeram escrever dois ensaios para a nova, corajosa e hipernotada *Sign* (Haraway, 1978, 1978a), uma revista de teoria feminista da Universidade de Chicago, e a nomear esses ensaios reconhecendo a prioridade e o padrão transmitido de Piercy para mim. Eu não poderia negar – ou refutar – a pesquisa feita por Piercy para *Woman on the Edge of Time*, que a levou aos experimentos com implantes telemétricos controlados remotamente realizados pelo psiquiatra José Delgado no Rockland State Hospital, e o fato de ter encontrado em minha própria pesquisa de arquivo o trabalho de Delgado financiado pelo National Institute of Mental Health e aplicado ao estudo de Gibões na colônia de macacos em Halls’s Island. As raízes e rotas coloniais e imperiais da FC são implacavelmente reais e inescapavelmente fabuladas.

Mais tarde, vivendo (de modo não opcional, nas histórias realmente reais de FC) com e como ciborgues, Piercy e eu jogamos cama de gato de novo, dessa vez no meu *Manifesto Ciborgue* (Haraway, 2023 [1991]) e no *He, She and It* (Piercy, 1991) dela. Ciborgues nunca foram apenas sobre as interdigitações entre

humanos e máquinas informacionais; ciborgues foram, desde o início, a materialização de seres humanos-máquinas informacionais-organismos multiespécie implodidos (não híbridos). Ciborgues sempre foram simultaneamente implacavelmente reais e inescapavelmente fabulados. Como todas as boas FC, eles refizeram o que conta como – o que é – real. O roteiro obrigatório de narração de estórias multiespécies foi escrito na pesquisa espacial dos Estados Unidos de 1960, quando Manfred Clynes e Nathan Kline (1960) cunharam a palavra “ciborgue” em um artigo sobre seus ratos implantados e sobre as vantagens dos sistemas autorregulados homem-máquina no espaço.

Figura 4 – Lynn Randolph, *Cyborg*, óleo sobre tela (1994)



Fonte:

Porque ninguém foi enganada por um currículo palimpséstico pintado com um corretivo transparente, precisamente pelas mesmas razões e no mesmo mês, já em 1980, eu fui demitida da John Hopkins e contratada no primeiro cargo de professora titular em teoria feminista nos EUA, no programa de História da Consciência da Universidade da Califórnia em Santa Cruz. Se é que já existiu um na academia, HistCon é um espaço de FC imbuído do espírito de Gregory Bateson (um dos primeiros professores do programa) e seu tipo de aventuras especulativas no pensamento. Em 1980 o programa era usualmente chamado de HisCon. Assim, provocada a dar uma aula inaugural chamada *HerScam*, usei descaradamente as seções cônicas de Galileu para modelar 1) a trágica detumescência parabólica das fantasias da HisCon de velocidade de fuga da Terra por meio de uma coisa desencarnada e fugidia chamada “teoria” (ou seriam apenas minhas paranoias hiperfeministas?); 2) as estratégias brutais, perfeitamente circulares, fúteis e direcionadas de uma cosmopolítica capitalista tardia, fielmente kantiana, em um estado de guerra global permanente; e 3) as luxúrias hiperbólicas, saturadas pelo corpo, luxúrias definidas por limites de práticas de teoria feministas *HerScam*, também conhecida como a seção cônica pela qual eu continuo apaixonada.

Nesse modelo cilíndrico da torre de marfim universitária, ficamos com a elipse modesta, historicamente rica e salvadora de fenômenos, uma forma com dois focos que sugeria um com-promisso. De algum modo, um “t” acabou entrando na pronúncia de His(t) Com, e um acordo foi firmado, embora minha estória de atribuição de causalidade seja, aqui, altamente suspeita. O que se seguiu, para mim, foi uma comunidade inesquecível de colegas e alunas, com a qual foi possível escrever *Manifesto Ciborgue* (Haraway, 2023 [1991]), *Conhecimentos Situados* (Haraway, 2023a [1991]), *Teddy Bear the Patriarchy* (Haraway, 1984), *A reinvenção da natureza – símios, ciborgues e mulheres* (Haraway, 2023b [1991]), *Modest_Witness@Second_Millennium. FemaleMan@_Meets_OncoMouse™. Feminism and Technoscience* (Haraway, 1997), *O manifesto das espécies com-*

panheiras (Haraway, 2021 [2003]), *Quando as espécies se encontram* (2022 [2007]), e o, agora em progresso, *Ficar com o problema*⁵.

Pessoas que escrevem/pensam/criam FC estão entre as células-tronco de cada um desses esforços de narração de histórias acadêmicas multiespécie, às vezes de forma óbvia, às vezes de forma enigmática. Refazendo mundos na matriz de abdução, gerações e regenerações forçadas e encarnações monstruosas, a trilogia *Xenogenesis* de Octavia Butler moldou meu senso de trabalho de campo na história dos estudos científicos de macacos e símios de vida livre. James Tiptree Junior (2004) nunca esteve muito longe de meus teclados. Suzette Haden Elgin (2000 [1984]) ensinou a mim e a minhas alunas o poder da linguística. Os seminários de pós-graduação em teoria feminista se dividem veementemente em dois quando lemos *Motherlines*, de Suzy McKee Charnas (1999), entre garotas loucas por cavalos e psicanalistas feitos de material teórico mais severo. O agora famoso manuscrito de Ursula Le Guin (2021 [1986]) chamado *A Teoria da Bolsa da Ficção*, mas que então era mimeografado e circulava de mão em mão, deu-me a coragem e o dispositivo conceitual para torcer pela mulher coletora em sua disputa com o homem caçador em relatos confiáveis da evolução dos hominídeos. *Tales of Nevèrjôn* de Delany (1993), especialmente o *Tale of Old Venn*, e a maneira de Fred Jameson (1991) fazer a lógica cultural do capitalismo tardio reensinaram-me a semiótica após o trauma da pesquisa *Signs of Dominance* (Haraway, 1983). Isso me deu mais liberdade para ler e ensinar a história de John Varley (2004), *Press Enter*, e sua indisciplinada trilogia de Gaean como textos fundamentais da teoria feminista em seminários de pós-graduação⁶, um esforço que, somado ao “outro des/inapropriado” de Trinh T. Minh-há (1989), de seu *Woman, Native, Other: Writing Postcoloniality and*

5 O livro mencionado foi publicado no ano de 2016 nos Estados Unidos sob o título *Staying with the trouble: making kin in the chthulucene* e, no Brasil, em 2023, traduzido para *Ficar com o problema: fazer parentes no chthuluceno* [N. T.].

6 A proposta era ler e ensinar esses textos de FC como Teoria e não como um material para teorizar sobre.

Feminism [Mulher, nativa, outra: escrevendo a pós-colonialidade e o feminismo], resultou em um ensaio intitulado *The Promises of Monsters: Reproductive Politics for Inappropriate/d Others* [As promessas dos monstros: políticas reprodutivas para outros des/inapropriados] (Haraway, 1991).

Aprendi mais do que posso imaginar com as células-tronco pluripotentes de FC semeadas em minha já promíscua medula ciborgue/canina/roedora/primata: Sarah Lefanu, Pamela Sargent, Shulamith Firestone, Judith Merrill, Marleen Barr, Vivian Sobchack, Fran Bartkowsky, Eric Rabkin, Laura Chernaik, Marilyn Hacker, Veronica Hollinger, Sherryl Vint, Teresa De Lauretis, Margaret Atwood, Monique Wittig, Istvan Csicsery-Ronay, Vonda McIntyre, Gwyneth Jones, Julie Czerneda, Joshua LaBare e muitas outras, anteriores, posteriores e contínuas – e sempre e novamente aquelas que mostraram a mim e a tantas outras como viver e morrer na aventura da mundificação, a aventura do pensamento, chamada FC: Samuel R. Delany, Ursula K. Le Guin e Joanna Russ. No ano passado, escrevi um ensaio chamado *Sowing Worlds: a Seed Bag for Terraforming with Earth Others* [Semear mundos: Uma bolsa de sementes para terraformar com alteridades terrestres] para o livro *Beyond the Cyborg* [Além do Ciborgue], de Helen Merrick e Margaret Grebowicz (2013). Merrick (2009) havia instigado-me com seu extraordinário livro, *The Secret Feminist Cabal: a Cultural History of Science Fiction Feminisms* [A cabala secreta feminista: uma história cultural dos feminismos de ficção científica]. Le Guin e Butler voltaram para mim, dessa vez trazendo a therolinguística, as formigas e as sementes de acácia, e a adolescente hiperempática norte-americana Lauren Oya Olamina, nomeada em homenagem à iorubá Oya, mãe de nove filhos, a orixá do rio Níger, com seus nove afluentes. Sentiremos falta para sempre da última parábola de Butler, a inacabada *Parable of the Trickster* [Parábola do Malandro]. A morte, hiperbólica e definidora de limites, é mais do que HerScam.

Figura 5 – Cayenne em uma prova de *agility*

Fonte:

O livro *The Companions* [Os companheiros], de Sheri S. Tepper, conheceu minha companheira Cayenne, minha cachorra praticante de *agility* princesa guerreira Klingon, depois que escrevi *Quando as espécies se encontram* (em 2008), mas é evidente que os caninos hipercompetentes e aprimorados de Tepper viajaram no tempo para se tornarem ainda mais capazes do que já eram, as criaturas mundanas com as quais trabalho e brinco. *Quando as espécies se encontram* está repleto de todos os tipos de criaturas vegetais, microbianas, animais e tecnológicas envolvidas no trabalho/jogo terrestre para aprender a se envolverem com responsabilidade, como companheiros, *cum panis*, com pão, à mesa juntos, quando quem está no cardápio permanece permanentemente em jogo. Os biólogos são os protagonistas de *Quando as espécies se encontram*, especialmente aqueles que nos ensinam sobre a biologia evolutiva do desenvolvimento ecológico, popularmente conhecida como EcoEvoDevo, ou seja, a cocriação de espécies com e por outras espécies em uma sorte intra-ação transmissiva e coconstitutiva.

Voltamos redondamente ao compromisso de Strathern com a contingência implacável das relações. Os parceiros não precedem o relacionamento; o mundo é um verbo ou, pelo menos, um gerúndio; a mundificação é a dinâmica da intra-ação (palavra de Karen Barad em *Meeting the Universe Halfway*, 2007) e da intrapaciência, o dar e receber padrões, até o fim, com consequências para quem vive, quem morre e como.

Ω

$\int \text{Terra}[X] = \int \int \int \dots \int \int \text{Terra}(X \ X \ X \ X \ X, t) \ dX \ dX \ dX \ dX \dots dX \ dt = \text{Terrápolis}$

a

As espécies companheiras estão engajadas na antiga arte da terraformação; elas são os atores em uma equação matemática de FC que descreve Terrápolis. Acabando de uma vez por todas com a cosmopolítica globalizante kantiana e com a mundificação do excepcionalismo-humano rabugento de Heidegger, Terrápolis é uma palavra mestiça compostada em uma micorriza de raízes gregas e latinas e seus simbioses. Terrápolis existe na rede FC de conexões sempre excessivas, em que a responsabilidade deve ser arranjada, e não na hiância existencialista, sem vínculos, solitária e produtora do Homem teorizada por Heidegger e seus seguidores. Terrápolis é um mundo rico, inoculado contra o pós-humanismo, mas rico em com-posto⁷, inoculado contra o excepcionalismo humano, mas rico em húmus, propício para a narração de estórias multiespécies. Essa Terrápolis não é o mundo natal para o humano como Homo, aquela autoimagem do mesmo, sempre parabólica, re- e detumescente, mas do humano que, por meio de um truque etimológico indo-europeu, é transformado em *guman*, aquele trabalhador do e no solo. Minhas criaturas FC são seres da lama, não do céu. Minhas amigas linguistas e estudiosas de civilizações antigas me dizem que esse *guman* é adama/adam, composto de

7 O termo usado por Haraway, *com-post*, ironiza as viragens pós (em inglês “post”), especialmente com pós-humanismo. [N. T].

todos os gêneros e categorias disponíveis e competente para criar um mundo natal para a *Battlestar Galactica*, certamente em luta, mas não mais em estado de guerra permanente. Essa Terrápolis tem relações de parentesco, de cama de gato e de figuras de cordas com o tipo de cosmopolítica carnal de Isabelle Stengers e com as práticas de mundificação das escritoras FC. Essa Terrápolis reconhece os túneis de *Makers of Duna* como espécies companheiras fazedoras de planetas.

SIMBIONTES MICROSCÓPICOS

Figura 6 – Endossimbiose, homenagem à Lynn Margulins, Shoshanah Dubiner, 2012



Uma equação integral múltipla ordinária, fabulada para a mundificação terrestre, Terrápolis é um volume n-dimensional FC nas naturezasculturas da Terra. Essa equação FC me fez lembrar do que aprendi no final da década de 1960 sobre nicho espacial n-dimensional com G. Evelyn Hutchinson, ecologista teórico-matemático e meu supervisor de doutorado, quando eu era uma estudante de pós-graduação no Departamento de Biologia de Yale, uma refugiada no laboratório de Hutchison de um

laboratório de biologia molecular do tipo “programação genética” que não tinha nada a ver, pelo menos era o que eu pensava, com organismos terrestres em todas as suas substâncias enlameadas e hiperconectadas, e em seus processos indeterminados, mas bastante definidos. Hutchinson me deu a matemática, os hábitos de leitura e a coragem para os fluxos biogeoquímicos irregulares e turbulentos e para os hipervolumes da Terra. Como eu poderia ter esquecido? Portanto, considerem a equação integral múltipla fictícia a seguir, que é um tropo falho e uma piada séria, em um esforço para imaginar como uma teoria interseccional – ou intra-acional – poderia parecer em Terrápolis. Pensem nesse formalismo como a matemática da FC. FC é esse potente signo material-semiótico para as riquezas da fabulação especulativa, do feminismo especulativo, da ficção científica, da ficção especulativa, do fato científico, da fantasia científica – e, sugiro, das figuras de cordas. Em fios de repetição e retransmissões de padrões, essa prática de ficção científica é um modelo para a mundificação. Portanto, FC também deve significar “até aqui” (*so far*), abrindo o que ainda está por vir nos tempos emaranhados e multifacetados de passados, presentes e futuros.

$$\Omega \int \text{Terra}[X] = \iiint \dots \iiint \text{Terra}(X X X X X, t) dX dX dX dX \dots dX$$

dt = Terrapolis a

X = coisas/*physis*,

X = capacidade,

X = socialidade,

X = materialidade,

X = ??

a (alpha) = não zöe, mas epigênese multiespécie EcoEvoDevo

Ω (omega) = não bios, mas pluriverso da Terra em recuperação

t = tempo da mundificação, não tempo contentor, mas tempos emaranhados de passado presente e futuro porvir.

Terrápolis é uma equação integral fictícia, uma fabulação especulativa, um nicho para o devir-com multiespécie. Terrápolis é uma quimera aberta, mundana, indeterminada e politemporal de materiais, linguagens, estórias e espécies companheiras – não “pós-humana”, mas “com-postas”, uma equação para o *guman*, para o húmus, para o solo.

Nesse nicho n-dimensional, lembro-me de que, ao receber o Prêmio Pilgrim em 2008, Gwyneth Jones definiu FC

[...] como um volume, um conjunto (que se sobrepõe a muitos outros), no vasto, contido, mas ilimitado oceano de informações – equipado com os ícones do gênero... Nesse volume, cada escritor significativo abre um novo Espaço de Imaginação... Talvez o trabalho do acadêmico de ficção científica... [seja] forjar ligações, construir complexidade, refinar os detalhes: e resgatar a novidade genuína da contribuição de cada escritor ao gênero (Jones, 2008, p. 11-12).

Gosto dessa abordagem, mas quero caracterizar o trabalho da FC e da FC acadêmica como um todo, e também como um jogo cama de gato ou de figuras de cordas, de dar e receber padrões, de soltar fios e, na maioria das vezes, fracassar, mas às vezes encontrar algo que funcione, algo substancial e talvez até bonito, que não estava lá antes, de transmitir conexões que importam, de narrar estórias transmitindo-as de mão em mão, dígito em dígito, conexão local em conexão local, para criar condições para o florescimento no mundo terrestre.

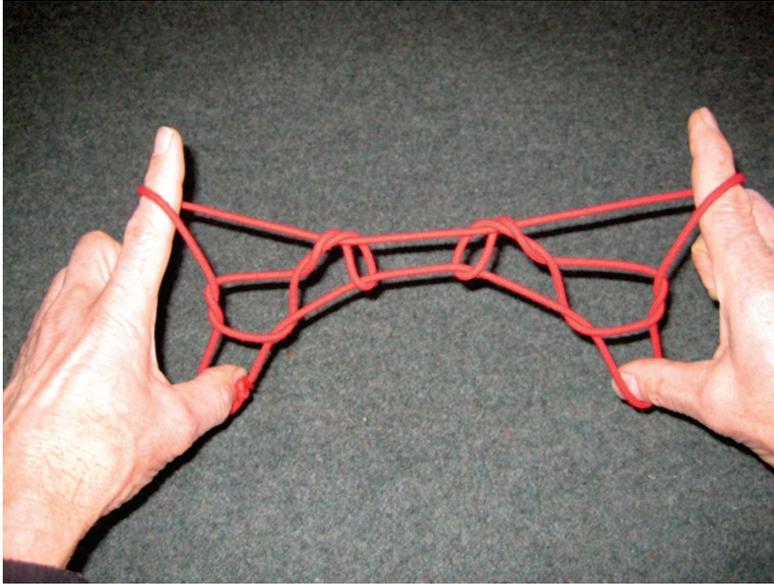
Como eu, Jones diz que recebeu seu batismo na política sexual da FC em *The Female Man*. Quero terminar com figuras de cordas como FC, em parte em homenagem a Janet Evason, de Joanna Russ, que aterrissou em uma mesa em frente a homens que, em sua concepção nativa de Whileway, estavam estranhamente vestidos – homens que, nós, no mundo de Joanna, sabemos

vestir uniformes militares – e lhes propôs um jogo de cama de gato para acalmá-los. Eles não entenderam; não apanharam os fios e não se maravilharam com a criação de padrões. Inocente como é, Janet pensou que cama do gato fosse um sinal universal de paz.

Esse é certamente um dos jogos mais antigos da humanidade, mas, assim como *guman* em vez de *homo*, figuras de corda não são o mesmo jogo em todos os lugares. Como todos os descendentes de estórias colonizadoras e imperiais, eu/nós tenho/temos que reaprender que nem todas as figuras de corda são exatamente iguais às camas de gato inglesas e estadunidenses. No final do século 19 e início do século 20, etnólogos americanos e europeus coletaram jogos de figuras de cordas de todo o mundo; esses viajantes disciplinadores ficaram surpresos com o fato de que, quando mostravam os jogos de figuras de cordas que haviam aprendido em casa quando crianças, seus anfitriões já conheciam esses jogos em variedade maior. Os jogos de figuras de cordas chegaram tarde à Europa, provavelmente pelas rotas comerciais asiáticas. Todos os desejos e fábulas epistemológicos daquele período da história da antropologia comparativa foram estimulados pelas semelhanças e diferenças, com suas invenções indiscutivelmente independentes ou difusões culturais atadas pelos fios da mão e do cérebro, da criação e do pensamento, nos revezamentos de padrões nos jogos de figuras de cordas “nativos” e “ocidentais”⁸.

8 Para uma etnologia tradicional, ver *String figures and how to make them: a study of cat's cradle in many lands*, de Caroline Furness Jayne (1906).

Figura 7 – Figuras de corda



Esta imagem mostra as mãos de Rusten Hogness, parceiro de Donna, aprendendo Ma'ii Ats'áá' Yílwoí, em português “Coiotos correndo para lados opostos”. O coioote é o malandro [trickster] que constantemente espalha a poeira da desordem na ordenação dos padrões estelares criados pelo Deus do Fogo, estabelecendo as performances não inocentes de desordem e ordem na criação de mundos que moldam a vida das criaturas terrestres.

Na língua navajo, os jogos de figuras de cordas são chamados de *na'atl'o'*. Eles são uma forma de “tecelagem constante”, práticas para contar as estórias das constelações, do surgimento do povo, dos Diné⁹. Essas figuras de cordas são, assim como práticas de

9 Naabeehó Bináhásdzoo (a Nação Navajo, o território legal definido geograficamente para a nação semiautônoma), ou Diné Bikéyha (o nome de seus habitantes para as terras Navajo), está localizada na área de Quatro Cantos, no sudoeste dos Estados Unidos, cercada pelo Colorado, Arizona, Utah e Novo México. Para conhecer a intelectualidade navajo sobre sua história, escrita no enredamento entre as estórias da criação da Diné e a disciplina acadêmica de história, ver Jennifer Nez Dinetaale, em *Reclaiming Diné History* [Solicitando a história Diné] (2007). Há várias fontes para jogos de corda e figuras de corda navajo, com nomes e estórias variadas (ver a Biblioteca de Jogos de Corda Navajo). Para um vídeo extraordinário de uma anciã

pensar e de fazer, também práticas pedagógicas e performances cosmológicas. Alguns pensadores Navajo descrevem as figuras de cordas como um tipo de feitura de padrões para restaurar o *hózhó*, um termo imperfeitamente traduzido para o português como harmonia, beleza e relações certas do mundo, incluindo relações certas entre humanos e não humanos. Não no mundo, mas do mundo; isso é o que me leva a incluir as figuras de cordas navajo, *na'atl'o'*, na rede de mundos de FC. Os mundos da FC não são contêineres; eles são feitura de padrões, coproduções arriscadas, fabulações especulativas. Importa com quais ideias pensamos outras ideias; pensar ou fazer cama de gato com figuras de corda com *na'atl'o'* não é um gesto universal inocente, mas uma proposta arriscada em uma implacável contingência histórico relacional.

Janet Evason se recusou a ouvir a alegação de Jael de que o maravilhoso mundo de Whileaway teve seu início em uma guerra biológica – genocídio – que matou todos os machos humanos. Assim como Joanna, não podemos nos permitir esse tipo de esquecimento. Qualquer pessoa que reconheça os repetidos atos de genocídio que sustentam essa coisa preciosa chamada democracia certamente conhece esse fato básico. Como ser capaz de reagir é a questão fundamental do mundo FC. Os jogos de figuras de cordas são práticas de estudo, de retransmissão, de pensar com, de devir com, em criações material-semióticas. Assim como o FC, a cama do gato é um jogo de retransmissão de padrões, de uma mão, ou par de mãos, ou bocas e pés, ou outros tipos de coisas tentaculares, aguardando para receber algo de outra pessoa e, em seguida, retransmiti-lo, acrescentando algo novo, propondo outro nó, outra teia. Ou melhor, não são exatamente as mãos que dão e recebem, mas os padrões, a feitura de padrões. Cama de gato, figuras de cordas, *na'atl'o'* podem ser jogadas por muitas,

navajo, Maragert Ray Bochinlonny (chamada de Vovó Margaret neste vídeo curta), jogando jogos de corda, ver Navajo (2008). O neto de Margaret Ray, Terry Teller, explica as figuras de cordas de navajo de constelações. Os jogos de corda navajo são praticados sobretudo no inverno, estação das narrações de estórias da Mulher Aranha.

em todas as partes do corpo, desde que o ritmo de aceitar e dar seja mantido. A academia também é assim; ela é transmitida em voltas e meadas que exigem paixão e ação, mantendo-se quieta e em movimento, ancorando-se e lançando-se. Espero que, junto com outras pessoas, eu possa contribuir para tecer esse compromisso nas tramas multicoloridas e nas reviravoltas do mundo FC.

REFERÊNCIAS

- BARAD, K. *Meeting the universe halfway: quantum physics and the entanglement of matter and meaning*. Durham: Duke UP, 2007.
- BARR, M. S. *Feminist fabulation: space/postmodern fiction*. Iowa City: University of Iowa Press, 1992.
- BUTLER, O. *Seed to harvest*. New York: Grand Central Publishing, 2007.
- BUTLER, O. E. *Lilith's brood*. New York: Grand Central Publishing, 2000.
- CHARNAS, S. M. *The slave and the free*. New York: Tor Books, 1999.
- CLYNES, M. E.; KLINE, N. S. Cyborgs and space. *Astronautics*, n. 14, p. 26-27/74-76, set. 1960.
- DELANY, S. R. *Tales of neverjon*. Middletown: Wesleyan University Press, 1993.
- DELANY, S. R. *Babel-17*. New York, Ace Books, 1966.
- DENETDALE, J. N. *Reclaiming diné history – The legacies of Navajo Chief Manuelito and Juanita*. Tucson: University of Arizona Press, 2007.
- ELGIN, S. H. *Native Tongue*. New York: The Feminist Press, 2000 [1984].
- HARAWAY, D. J. Um manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo socialista no final do século XX. In: HARAWAY, D. J. *A reinvenção da natureza – símios, ciborgues e mulheres*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2023 [1991]. p. 259-318.
- HARAWAY, D. J. Conhecimentos situados: a questão da ciência no feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. In: HARAWAY, D. J. *A reinvenção da natureza – símios, ciborgues e mulheres*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2023a [1991]. p. 319-352.
- HARAWAY, D. J. *A reinvenção da natureza – símios, ciborgues e mulheres*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2023b [1991].

- HARAWAY, D. J. *Ficar com o problema: fazer parentes no Chtuhuluceno*. São Paulo: n-1 edições, 2023c [2016].
- HARAWAY, D. J. *Quando as espécies se encontram*. São Paulo: Ubu Editora, 2022 [2007].
- HARAWAY, D. J. *Manifesto das espécies companheiras*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021 [2003].
- HARAWAY, D. J. *Staying with the trouble – Making kin in the chthulucene*. Durham: Duke University Press, 2016.
- HARAWAY, D. J. Sowing worlds: a seed bag for terraforming with earth others. In: GREBOWICZ, M.; MERRICK, H. (ed.). *Beyond the cyborg: adventures with Donna Haraway*. New York: Columbia University Press, 2013. p. 137-146.
- HARAWAY, D. J. *When species meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.
- HARAWAY, D. J. *Modest_Witness@Second_Millennium. FemaleMan@_Meets_OncoMouse™*. Feminism and Technoscience. New York; London: Routledge, 1997.
- HARAWAY, D. J. A cyborg manifesto: science, technology, and socialist-feminism in the late twentieth century. In: HARAWAY, D. J. *Simians, cyborgs and women: the reinvention of nature*. New York: Routledge, 1991. p. 149-181.
- HARAWAY, D. J. The promises of monsters: reproductive politics for inappropriate/d others. In: GROSSBERG, Larry; NELSON, Cary; TREICHLER, Paula. *Cultural studies*. New York: Routledge, 1991.
- HARAWAY, D. J. Signs of dominance: from a physiology to a cybernetics of primate society, C.R. Carpenter, 1930-70. *Studies in History of Biology*, n. 6, p. 129-219, 1983.
- HARAWAY, D. J. The struggle for a feminist science: reflections based on woman on the edge of time and for her own good. *Women, a Journal of Liberation*, v. 6, n. 2, p. 20-23, 1979.
- HARAWAY, D. J. Animal sociology and a natural economy of the body politic. Part I. A political physiology of dominance. *Signs*, n. 4, 1978.
- HARAWAY, D. J. Animal sociology. Part II. The Past is the contested zone: human nature and theories of production and reproduction in primate behavior studies. *Signs*, n. 4, 37-60, 1978.
- HAYWARD, E. Fingeryeyes: impressions of cup corals. *Cultural Anthropology*, v. 25, n. 4, p. 577-599, 2010.
- JAMESON, F. *Postmodernism, or, the cultural logic of late capitalism*. New York: Verso, 1991.
- JAYNE, C. F. *String figures and how to make them: a study of cat's cradle in many lands*. New York: Charles Scribner & Sons, 1906.

- JONES, G. Pilgrim award acceptance. imagination space: a thank-you letter to the SFRA. *SFRA Review*, n. 285, Summer 2008.
- KING, K. *Networked reenactments: stories transdisciplinary knowledges tell*. Durham: Duke UP, 2011.
- LE GUIN, U. K. *A teoria da bolsa de ficção*. São Paulo: n-1 edições, 2021 [1986].
- MERRICK, H. The secret feminist cabal: a cultural history of science fiction feminisms. *Aqueduct Press*, 2009.
- MINH-HA, T. T. *Woman, native, other: writing postcoloniality and feminism*. Bloomington: Indiana UP, 1989.
- MITCHISON, N. *Memoirs of a spacewoman*. London: The Women's Press, 1985 [1962].
- NAVAJO String games by Grandma Margaret. [S. l.: s. n]. 2008. 1 vídeo (5 min.). Publicado pelo canal daybreakwarrior. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=5qdcG7Ztn3c> Acesso em: 7 dez. 2023.
- PIERCY, M. *He, she and it*. New York: Fawcett Books, 1991.
- PIERCY, M. *Woman on the edge of time*. New York: Fawcett Books, 1985 [1976].
- RUSS, J. *The female man*. Boston: Beacon Press, 1986 [1975].
- STENGERS, I. Relaying a war machine? In: ALLIEZ, É.; GOFFEY, A. (ed.). *The guattari effect*. New York: Continuum, 2011. p. 134-155.
- STRATHERN, M. *Reproducing the future: essays on anthropology, kinship, and the new reproductive technologies*. Manchester: Manchester UP, 1992.
- STRATHERN, M. *The gender of the gift*. Berkeley: University of California Press, 1988.
- TEPPER, S. S. *The companions*. New York: HarperCollins, 2003.
- TIPTREE JUNIOR, J. *Her smoke rose up forever*. San Francisco: Tachyon Publications, 2004.
- VARLEY, J. Press enter n. 1984. In: VARLEY, J. *The John Varley reader*. New York: Berkley Books, 2004. p. 271-327.
- VARLEY, J. *Demon*. New York: Berkley Books, 1984.
- VARLEY, J. *Titan*. New York: Berkley Books, 1981.
- VARLEY, J. *Wizard*. New York: Berkley Books, 1979.
- VONNEGUT, K. *Cat's cradle*. New York: Dial Press, 2010 [1963].
- WHITEHEAD, A. N. *The adventures of ideas*. London: The Syndics of the Cambridge University Press, 1933.



EMARANHADOS MATERIAL-DISCURSIVOS: ENTENDENDO O CONCEITO DE DISPOSITIVO

Thomas Lemke

Tradução de Atilio Butturi Junior e Camila de Almeida Lara¹

*Com a noção do dispositivo, encontro-me em
uma dificuldade da qual ainda não consegui
sair adequadamente.*

(Foucault, 1980b, p. 196, a partir de
tradução de Lemke)

Como se sabe, a série de cursos de Foucault de 1978 e 1979, ministradas no Collège de France, mostram que, até bem próximo ao século XVIII, o problema do governo ocupava uma posição central nas sociedades europeias (Foucault, 2008 [1978], 2010 [1980-1981]²). O termo circulava não apenas em textos políticos, mas também em textos filosóficos, religiosos, médicos e pedagógicos. Além da administração pelo Estado, o *governo* também voltava-se para problemas de autocontrole, orientação para a família e para as

1 Tradução de: LEMKE, Thomas. Material-Discursive Entanglements Grasping the Concept of the Dispositive. In: LEMKE, Thomas. *The government of things: Foucault and the new materialisms*. New York University Press, 2021.

2 Notas da tradução (doravante N. T.). Os principais cursos discutidos por Lemke no capítulo são: *Segurança, Território, População* (talvez o mais central para o texto) e *Do governo dos vivos*. Todos estão marcados em nota e referenciados ao final do texto em suas edições brasileiras. Optamos pela consulta às traduções dos textos de Michel Foucault. Os demais autores terão as citações traduzidas a partir do original de Lemke.

crianças, administração da casa, direção da alma e outras questões (Foucault, (2008 [1978]), 2014 [1982]); ver também Sellin (1984); Senellart (1995). Ao tomar esse significado histórico do termo, Foucault distingue “a forma política de governo” da “problemática do governo em geral” (Foucault, 2008 [1978]³), entendendo a primeira como um subgrupo da segunda.

Enquanto no decorrer das aulas Foucault se concentra na “gênese de um saber político” (Foucault, 2008 [1978], p. 489) sobre o governo dos seres humanos, ele também aponta para um entendimento mais abrangente das práticas governamentais – encapsuladas na ideia de um governo das coisas. Ao contrário de muitas interpretações, o trabalho de Foucault sobre o governo ultrapassa a preocupação com uma ética antropocêntrica e com as formas de subjetivação (humanas) para analisar as relações que conectam e separam humanos e não humanos. Como mostrarei, a proposta conceitual de um governo das coisas torna possível chegar a uma proposição relacional de agência e de ontologia que está melhor equipada do que muitas variantes do neomaterialismo para lidar com as questões teóricas e políticas em jogo nas sociedades contemporâneas.

Este capítulo argumenta que, em seu trabalho, a partir de meados da década de setenta, Foucault fornece as ferramentas conceituais para uma compreensão material-discursiva do governo que vai além das práticas centradas/orientadas de sujeitos humanos⁴. Primeiramente, elucidado o surgimento da noção de um *governo das coisas* nos cursos de Foucault no Collège de France de 1977-78. Na próxima seção, discuto o conceito de “governo

3 N. T. Aula de 1 de fevereiro de 1978, de *Segurança, Território, População*.

4 Sem dúvida, também há aspectos mais do que humanos no trabalho anterior de Foucault. Em sua dissertação tese, ele enfatizou como o antropocentrismo e o humanismo moldaram o pensamento moderno. Embora possa ser um pouco exagerado afirmar que esses “pontos de vista podem definitivamente ser considerados os textos fundadores do neomaterialismo” (Dolphijn; van der Tuin, 2012), tanto esse livro quanto *As palavras e as coisas* (Foucault, 1981 [1966]) enfatizam que o “homem” era uma figura histórica e uma invenção conceitual bastante recente.

econômico” (Foucault, 2008 [1978], p. 45) no trabalho de Foucault, relacionando-o à ideia de uma “administração das coisas”. Na terceira parte, destaco o entendimento material-discursivo de Foucault sobre o governo como “arranjo de coisas”, capturado na noção de dispositivo. Essa seção apresenta o uso distinto que Foucault faz desse termo e explica suas dimensões ontológica, tecnológica e estratégica. A última parte, contrasta a noção de dispositivo de Foucault com sua compreensão do arquivo e de episteme, por um lado, e com os usos neomaterialistas atuais de “apparatus” e “assemblage”, por outro⁵.

“IMBRICAÇÃO DOS HOMENS E DAS COISAS”⁶

Nas aulas do curso de 1978, no Collège de France⁷, Foucault traça a genealogia da governamentalidade desde os dias clássicos gregos e romanos, passando pela orientação pastoral cristã inicial, até a razão de Estado e a ciência política, enquanto o curso de 1979 se concentra no estudo das formas de governo liberais e neoliberais⁸. Distinguindo a racionalidade governamental que emerge no século XVI da ideia de política sugerida em *O Príncipe*, de Maquiavel, Foucault discute um tratado moderno sobre a arte do governo de Guillaume de la Perrière. Esse tratado⁹ contém uma “definição curiosa” (2008, p. 127), segundo a qual o governo é concebido como “as disposições corretas das coisas arranjadas de modo a levar a um fim adequado”¹⁰. Foucault enfatiza que a referência a “coisas” é decisiva nessa definição, pois distingue governo de soberania.

5 N. T. Preferimos manter *assemblage*, conceito comum a várias discussões acerca do neomaterialismo.

6 N. T. O excerto: “Que o governo tenha por objeto as coisas entendidas assim como imbricação dos homens e das coisas” (Foucault, 2008 [1978], p. 129).

7 N. T. Trata-se de *Segurança, Território, População* (Foucault, 2008 [1978]).

8 N. T. O curso é *Nascimento da biopolítica*.

9 Foucault se refere ao *Miroir Politique contenant diverses manières de gouverner*, publicado em 1555.

10 N. T. Preferimos manter a tradução usada por Lemke no texto. Na versão brasileira: “Governo é a correta disposição das coisas, das quais alguém se encarrega para conduzi-las a um fim adequado” (Foucault, 2008 [1978], p. 127).

Enquanto esta última é exercida “sobre o território, e, consequentemente, sobre os sujeitos que o habitam¹¹”, a primeira opera com e sobre “coisas”. De acordo com Foucault, a noção de La Perrière de um “governo das coisas” (Foucault, 2008 [1978], p. 127) não se refere a um domínio adicional de governo à parte e separado do governo dos humanos. Em vez de propor “uma oposição de coisas e homens”¹², ela se baseia em “uma espécie complexo constituído pelos homens e pelas coisas” (Foucault, 2008 [1978], p. 128). Vale a pena citar a passagem inteira:

[...] essas coisas de que o governo deve se encarregar, diz La Perrière, são os homens, mas em suas relações, em seus vínculos, em suas imbricações com essas coisas que são as riquezas, os recursos, os meios de subsistência, o território, é claro, em suas fronteiras, com suas qualidades, seu clima, sua sequidão, sua fecundidade. São os homens em suas relações com essas outras coisas que são os costumes, os hábitos, as maneiras de fazer ou de pensar¹³.

Há vários pontos importantes a serem observados aqui. Em primeiro lugar, a interpretação de Foucault sobre a arte de governar sugere um entendimento muito particular de “coisas”. O termo abrange tanto entidades materiais (como “riqueza” ou “território”) quanto elementos discursivos (como “costumes” ou “formas de pensar”) e inclui “matters of fact”, bem como “matters of concern¹⁴” (ver Latour,

11 N. T. Preferimos, novamente, manter a tradução usada por Lemke no texto. Na versão brasileira: “[...] é, de um lado, um território e, [de outro], as pessoas que moram nesse território” (Foucault, 2008 [1978], p. 127).

12 N. T. “Não creio que se trate de opor as coisas aos homens” (Foucault, 2008 [1978], p. 128).

13 Foucault (2008 [1978], p. 128).

14 Com base na discussão de Martin Heidegger (1967) sobre o termo, Bruno Latour destacou a ambiguidade semântica de “coisa”, apontando para etimologias mais antigas em que o termo denota uma assembleia política, um local de reunião ou um espaço para negociação: “Não é extraordinário que o termo banal que usamos para designar o que está lá fora, inquestionavelmente, uma coisa, o que está fora de qualquer disputa, fora da linguagem, é também a palavra mais antiga que todos

2004¹⁵). Para sinalizar essa abertura semântica em direção a um relato mais abrangente e historicamente informado, “coisas” aparece entre aspas. Ao propor uma compreensão relacional das “coisas”, Foucault, em primeiro lugar, não concebe duas esferas ontológicas estáveis e separadas – “humanos” e “coisas” – que interagem entre si. Em vez disso, ele coloca a ênfase nos laços constitutivos que as separam e as conectam. A qualificação “humano” ou “coisa” – e as distinções políticas e morais entre eles – é, em si, um instrumento e um efeito da arte do governo, e não marca sua origem ou ponto de partida. Assim, o governo das coisas não se baseia em uma classificação fundamental de sujeitos e objetos. Pelo contrário, Foucault questiona a ideia que contrasta sujeitos ativos e objetos passivos. Ele emprega o termo “sujeito-objeto” (Foucault, 2008 [1978], p. 57) para abordar o fenômeno da população como, por um lado, um corpo material, “para o que são dirigidos os mecanismos”, e, por outro, “[um] sujeito, já que é a ela que se pede para se comportar deste ou daquele jeito” (Foucault, 2008 [1978], p. 56). Nessa perspectiva, a arte de governo determina o que é concebido como ativo e passivo, como móvel e inerte. Além disso, estabelece e decreta os limites entre os seres socialmente relevantes e as formas de existência que são privadas de proteção legal e política e são reduzidas à “coisificação”¹⁶.

nós usamos para designar o mais antigo dos locais em que nossos ancestrais faziam suas transações e tentavam resolver suas disputas? Uma coisa é, em um sentido, um objeto lá fora e, em outro sentido, uma questão muito presente, de qualquer forma, uma reunião” (Latour, 2004, p. 233, destaques no original; ver também Latour; Weibel 2005).

- 15 N. T. Mantivemos a distinção entre “fact” e “concern” que diz respeito a uma genealogia de se pensar a distinção entre “conhecimento” e “interesse”. Para Latour, são sempre associações orientadas de atores (*concern*) o que se acessa e pelo que se acessa as coisas.
- 16 Ver também o conceito de “vida nua” de Giorgio Agamben (1998). Em seu livro *Persons and Things: From the Body’s Point of View*, Roberto Esposito volta ao conceito de pessoa no direito romano, procurando mostrar que ele está fundamentado em uma oposição às coisas: “Uma coisa é uma *não*-pessoa e uma pessoa é uma *não*-coisa” (Esposito, 2015, p. 17, destaques no original). Esposito argumenta que a pessoalidade está intimamente ligada à posse de coisas. De acordo com ele, esse enquadramento conceitual na história ocidental desde a antiguidade romana permitiu uma distinção hierárquica não apenas entre humanos e não humanos, mas também dentro da espécie humana e dentro de cada indivíduo. Isso possibilitou a negação de direitos aos animais não humanos e também a distinção de vários níveis de personalidade até o *status* de animalidade: a

Em segundo lugar, como não existe uma fronteira ontológica fixa e pré-dada entre humanos e coisas, é possível afirmar que os “humanos” são governados como “coisas”. Enquanto as formas medievais de governo buscavam direcionar as almas humanas para a salvação, o governo moderno trata os seres humanos como “coisas” como uma forma de atingir fins mais mundanos. Com isso, Foucault não quer dizer um processo global e onipresente de “reificação” (ver Panagia, 2019, p. 716-7); pelo contrário, os interesses, as sensações e os afetos humanos são fatos essenciais que a racionalidade política – um conhecimento racional que não se baseia mais em uma ordem divina das coisas ou nos princípios de prudência e sabedoria – tem de levar em conta. Em sua abrangente história das artes de governo, Michel Senellart destaca essa transformação histórica que distingue o conceito moderno de governo do princípio da soberania:

O governo das coisas substitui o antigo governo das almas e dos corpos. A questão não é mais, como era para os autores cristãos, o uso legítimo do poder; nem é a questão levantada por Maquiavel sobre a apropriação exclusiva do poder. A questão agora é sobre o uso intensivo da totalidade das forças disponíveis. Assim, notamos uma *passagem do direito de poder para uma física dos poderes* [*passage du droit de la force à la physique des forces*] (Senellart, 1995, p. 42-43, destaques no original)¹⁷.

linha de subordinação e exclusão vai desde os escravos na antiguidade romana até a denominação dos judeus como “antipessoas” na Alemanha nazista. Além disso, ela permitiu a distinção entre uma parte racional e uma parte animal dentro de cada indivíduo. Essa divisão entre pessoas e coisas não produz apenas efeitos excludentes e efeitos excludentes e discriminatórios no nível das pessoas, mas tem um resultado igualmente negativo no âmbito das “coisas”: “O processo de despersonalização das pessoas é paralelo ao processo de desrealização das coisas” (Esposito, 2015, p. 31). A distinção entre pessoas e coisas leva a uma transformação das coisas em objetos à disposição de alguma pessoa, mercadorias definidas pelo valor de troca e regidas por uma lógica de equivalência que nega sua singularidade.

17 Todas as traduções do francês são minhas [Thomas Lemke]. De acordo com Senellart, em suas palestras sobre governamentalidade, Foucault capta muito bem essa

Enquanto a soberania se concentra na vontade individual e nos sujeitos legais, o governo trabalha com dados empíricos – os fenômenos geofísicos (variáveis climáticas, abastecimento de água, estruturas geológicas, arquitetura etc.) –, bem como em fatos biodemográficos (taxas de nascimento e estado de saúde, acidentes, emprego etc.) (Foucault, 2008 [1978]). Ao agregar estatisticamente os homens no nível das populações, esses homens finalmente se tornaram calculáveis e mensuráveis e poderiam, então, ser concebidos como fenômenos físicos eles mesmos: uma “física social”, nas palavras do sociólogo do século XIX Adolphe Quételet (ver Ewald, 1986). O governante precisa levar em conta as paixões e os interesses da “multidão” da mesma forma que leva em conta o clima e o território, e deve governá-los de acordo com sua própria natureza¹⁸. Considerando essa perspectiva “física”, seria um erro endossar uma distinção política fundamental entre “humanos” e “coisas”. Como diz Foucault, “governam-se coisas” (Foucault, 2008 [1978], p. 128).

Em terceiro lugar, Foucault vê essa “imbricação de homens e coisas” (Foucault, 2008 [1978], p. 129), explicitada na metáfora do navio que aparece com frequência nos primeiros tratados sobre governo. De Cícero a Tomás de Aquino, o governo de um Estado é comparado à direção de um barco (Sellin, 1984; ver também

transformação de soberania para o governo. Entretanto, ele adverte que o livro de La Perrière não é um exemplo particularmente bem escolhido, pois repete a ideia tradicional de uma boa ordem das coisas já formulada por Agostinho no contexto cristão (Senellart, 1995, p. 43, nota 2). De modo semelhante, Danica Dupont e Frank Pearce (2001) criticam a interpretação de Foucault da obra de La Perrière; eles argumentam que a compreensão de governo de la Perrière é “mais derivada de um contexto humanista cristão renascentista de ordem cósmica”. Ver ainda o conceito de Tomás de Aquino de um “governo das coisas” como o governo do universo pela razão divina (Goerner, 1979, p. 111-12).

- 18 Joseph Görres declarou, no início do século XIX: “Se você quiser governar a humanidade, deve governá-la como ela governa a natureza: por si mesma” [“*Willst du die Menschheit regieren, so regiere sie, wie sie die Natur regiert, durch sich selbst*”] (citado por Sellin, 1984, p. 372, destaque no original). Como Bruce Braun e Sarah J. Whatmore (2010, p. xiv) observam com razão, a teoria política inicial de Maquiavel, Hobbes e Spinoza “entendia as coletividades [...] em termos decididamente materialistas, como uma questão de sua montagem contínua e não como questões primariamente teológicas ou filosóficas”. Sobre o conceito de governo de Spinoza, consultar Saar (2009).

Senellart, 1995). Pilotar um barco significa ser responsável pelos marinheiros, mas também envolve “cuidar do navio, da carga” e enfrentar “os ventos, os escolhos, tempestades, as intempéries” (Foucault, 2008 [1978], p. 129). O navio é, de acordo com Foucault, um símbolo político que enfatiza a especificidade da arte de governar. Ele cria e mobiliza o espaço no qual os seres humanos e as coisas estão reunidos, sem posse ou dominação. É um “espaço de flutuação” que não tem nada a ver com a arte de governar: “o barco é um pedaço flutuante de espaço, um lugar sem lugar, que vive por si mesmo, que é fechado sobre si e é entregue, ao mesmo tempo, ao infinito do mar” (Foucault, 2013, p. 121)¹⁹.

Sem mencioná-la explicitamente, Foucault baseia-se aqui na etimologia do governo. Os verbos “regere” e “gubernare” denotavam originalmente a direção de um navio, enquanto “gubernaculum” significava o leme. Essa imaginação política ainda está presente no século XVIII, quando, em Adelung, define-se “governo” (“Regierung”) nos seguintes termos: “[...] determinar a direção de um movimento de acordo com a própria vontade e preservar esse movimento” [*die Richtung einer Bewegung nach seinem Willen bestimmen und in dieser Bewegung erhalten*] (citado em Sellin, 1984, p. 372, destaques no original). Para ilustrar essa definição, ele se refere às seguintes metáforas que colocam em movimento a matéria não humana: “Governar um navio, governar a carruagem, o eixo, os cavalos na frente da carruagem” [*Ein Schiff regieren. Den Wagen, die Deichsel, die Pferde vor dem Wagen regieren*] (citado em Sellin, 1984, p. 372, destaques no original)²⁰.

O PRINCÍPIO DE QUESNAY

A ideia de um governo das coisas tomou forma em uma constelação histórica que buscava “racionalizar” a tomada de

19 N. T. Usamos a tradução publicada em 2013, *De Espaços Outros*.

20 A ideia de uma “concepção cibernética de governamentalidade” é desenvolvida no capítulo 5 do livro.

decisões políticas por meio da crescente adoção do conhecimento científico e tecnológico nas práticas governamentais. Em suas aulas no Collège de France, em 1980-81²¹, Foucault distingue entre várias “maneiras modernas de refletir as relações governo-verdade” (2010 [1980], p. 48), abrangendo um período de tempo que se estende da razão de Estado do início da modernidade até o realismo socialista do século XX. Embora o governo esteja sempre intimamente ligado à “manifestação da verdade”, uma vez que necessita de “[...] conhecimento da ordem das coisas e da conduta dos indivíduos” (Foucault, 2010 [1980], p. 48), ele observa uma transformação histórica decisiva na relação entre a verdade e o governo a partir do século XVIII em diante.

A economia política, que surgiu como um campo distinto de conhecimento por volta dessa época, introduz a questão da verdade e o princípio da autolimitação na arte do governo. Como consequência, não é mais importante saber se o príncipe governa de acordo com leis divinas, naturais ou morais; em vez disso, é necessário determinar a “natureza das coisas” (Foucault, 2008 [1978], p. 64) que define tanto os fundamentos quanto os limites da ação governamental. Os fisiocratas foram os primeiros a apresentar a ideia de um “governo econômico” (2008 [1978], p. 127) que respeita e segue o “curso natural das coisas”, afirmando sua autonomia e competências de autorregulação. O governo das coisas, conforme defendido por eles, busca reduzir ou mesmo eliminar formas autoritárias e arbitrarias de governo. Ele se conecta à ideia de auto-organização democrática, em que a distância entre os governantes e os governados se aproxima de zero:

Governantes e governados serão, de qualquer modo, atores e co-atores, atores simultâneos de uma peça que eles jogam em comum e que é aquela da natureza na sua verdade. Bem, essa idéia [sic] é inteiramente de

21 N. T. A referência é o curso *Do governo dos vivos*. Novamente, usamos a edição brasileira, com tradução e Nildo Avelino (Foucault, 2010 [1980-1981]).

Quesnay, é a idéia [sic] dos fisicocratas: idéia [sic] que se os homens governarem sob as regras da evidência, não serão mais os homens que governarão, serão as coisas por elas mesmas (Foucault, 2010 [1980], p. 45).

O “princípio de Quesnay” marca o ponto de partida da genealogia instrutiva de Ben Kafka (2012) acerca da ideia de uma “administração das coisas” (Foucault, 2008 [1978]). A partir daqui, uso o argumento de Kafka para complementar e expandir as breves observações de Foucault sobre as relações mutáveis entre o “exercício do poder e a manifestação da verdade” (Foucault, 2008a [1978]), p. 49). Kafka argumenta que, no século XVIII, ainda encontramos uma clara distinção política entre o governo dos homens e a administração das coisas.

Um exemplo é o ensaio *De la Félicité publique, ou Considérations sur le sort des hommes, dans les différentes époques de l’histoire* (1772), do Marquês de Chastellux: “[Em] nossa época, o termo política pode ser entendido como o governo dos homens, diferente da administração, que designa antes o governo da propriedade” (citado por Kafka, 2012, sem número de página). Nesse ensaio, como no século XVIII em geral, as duas tarefas políticas são concebidas como complementares e combinatórias. Não mais que apenas poucos anos depois, elas parecem estar em possível conflito ou contradição entre si. Louis de Bonard afirma, em seu livro *La Législation primitive considérée dans les derniers temps par les seules lumières de la raison* (1802): “No Estado moderno, aperfeiçamos a administração das coisas em detrimento da administração dos homens, e estamos muito mais preocupados com o material do que com o moral” (citado por Kafka 2012, sem número de página). Tendo em vista os recursos limitados do Estado, é uma escolha política que deve ser feita, priorizando o governo dos homens em detrimento da administração das coisas.

A proposta mais célebre para resolver esse conflito no século XIX é frequentemente atribuída a Saint-Simon, mas na verdade foi Auguste Comte quem sugeriu que deveríamos substituir o governo dos homens pela administração das coisas²². O objetivo de Comte era basear a política em um fundamento sólido que excluísse sistematicamente qualquer forma de despotismo. Enquanto pensadores políticos anteriores tendiam a associar a arbitrariedade a governos absolutistas, para Comte, qualquer forma de governo era suscetível, caso fosse baseada em preconceito, superstição ou religião, em vez de em princípios “positivos” (Comte, 1998²³; Kafka, 2012, sem número de página). Nessa perspectiva, a tomada de decisões políticas deve ser orientada pela experiência científica para permitir o desenvolvimento de uma sociedade democrática que ponha fim às lutas políticas e conflitos sociais. É nesse contexto pós-revolucionário, nas primeiras décadas do século XIX, que Comte propõe essa famosa fórmula: “O governo das coisas substitui o dos homens. É então que há realmente *lei* na política, no sentido verdadeiro e filosófico sentido dado a essa expressão pelo ilustre Montesquieu” (Comte, 1998, p. 108). Seguindo Montesquieu, Comte sugere um entendimento amplo de “coisas”. Como Kafka nos lembra, as “coisas” invocadas aqui são “res”, “[...] no sentido mais geral de res: objetos, mas também seres, assuntos, questões, eventos, fatos, circunstâncias, ocorrências, atos, condições, casos e assim por diante” (Kafka 2012, sem número de página). No entendimento inclusivo, pois, são as “coisas” que governam os assuntos humanos. A fórmula de um

22 Ver a reconstrução do debate feita por Kafka (2012, sem número de página): Comte “[...] apresentou esse argumento na terceira parte do *Cathéchisme des industriels* de Saint-Simon. O ensaio foi publicado em 1822 como o *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société* e novamente em 1824 como *Système de politique positive* (também seria conhecido como *Opuscule fondamentale*). Saint-Simon queria levar o crédito pela publicação, que Comte havia escrito a seu pedido, mas o jovem insistiu em ter seu nome ligado a ela. O resultado foi uma história editorial complicada e uma cisão ainda mais complicada entre mestre e discípulo, o que provavelmente explica por que os leitores posteriores ficaram confusos sobre sua autoria”.

23 N. T. A tradução brasileira: COMTE, A. *Reorganizar a sociedade*. Lebooks Editora, 2019. Preferi manter a tradução de Lemke nos trechos de Comte.

governo das coisas refere-se, então, a um *genitivus subjectivus*. Como Montesquieu escreve: “muitas coisas governam os homens: clima, religião, leis, as máximas do governo, exemplos de coisas passadas, costumes e maneiras” (Montesquieu, 1989, p. 310 citado por Kafka, 2012, sem número de página)²⁴.

A proposta de Comte de substituir o governo dos homens pelo governo das coisas buscava substituir o poder arbitrário dos indivíduos e das coletividades pelo domínio da lei e da razão científica. Ela redundou no fim da política, pois um modo de administração tecnológica e cientificamente informado de administração finalmente poderia tomar o lugar das controvérsias políticas. Essa ideia se baseia em uma noção ampla de coisas e suas relações com os homens, incluindo natureza, cultura, costumes e religião. Por sua vez, essas relações são baseadas em uma ordem racional e inteligível que pode ser apreendida pela ciência empírica e pelo conhecimento objetivo. Assim, a arte do governo “[...] implica a constituição de um saber especializado [...] dessa verdade. E essa especialização constitui um domínio que não é exatamente próprio da política, e que define muito mais um conjunto de coisas e de relações que deverão se impor à política” (Foucault, 2010 [1980], p. 46).

Esse conceito abrangente de um governo das coisas se perde no decorrer do século XIX com o surgimento do marxismo, que é hostil à ideia de uma pacificação das clivagens sociais e políticas pela *expertise* científico-tecnológica. Enquanto Friedrich Engels adotou a fórmula de que o governo dos homens precisa ser substituído pela administração das coisas, ele lhe deu um significado completamente diferente, subsumindo Comte e Saint-Simon sob a rubrica de “socialismo utópico”. Aos olhos de Engels, a revolução

24 A passagem do início do capítulo 4 do Livro XIX é, frequentemente, mal traduzida. Aqui está a versão original em francês: “Plusieurs choses gouvernent les hommes: le climat, la religion, les lois, les maxims du gouvernement, les exemples des choses passées, les moeurs, les manières” (Montesquieu, 2008, p. 181). Para uma análise da influência de Montesquieu sobre Comte, consultar Pickering (1993, p. 46-48).

socialista tornaria o Estado desnecessário, pois sua única função é manter o domínio de classe e assegurar as relações de produção dominantes (Kafka, 2012, sem número de página). O marxismo inaugura uma compreensão diferente das relações entre o governo e a verdade com base na visão de “consciência universal” (Foucault 2010 [1980], p. 47). Enquanto a ideia de progresso de Comte dependia de especialistas e de seu conhecimento, Engels deles prescindia, pois o proletariado gerenciaria conscientemente as “coisas” quando a dominação de classe acabasse – e o Estado se tornasse obsoleto²⁵. Nessa perspectiva, o governo político se baseava em ideologias e no falso conhecimento do estado real das coisas, um problema a ser superado pela revolução proletária:

[...] façamos cair a máscara, descubramos as coisas tal como elas se passam, tomemos cada um de nós consciência disso que é realmente a sociedade na qual vivemos e do processo econômico no qual nós somos inconscientemente os agentes e as vítimas; tomemos consciência dos mecanismos de exploração e de dominação etc., e, imediatamente, o governo cai! (Foucault, 2010 [1980], p. 46-47).

Entretanto, Engels também alterou um elemento importante nessa apropriação da formulação de Comte. Enquanto Comte concebia as “coisas” como uma questão do governo (já que “muitas coisas governam os homens de acordo com a fórmula de Montesquieu”), Engels se referia a elas como objetos da ação governamental. A ideia de um governo das coisas agora funciona como um *genitivus objectivus*. Foi esse entendimento estreito das coisas que moldou o marxismo e o socialismo real do século XX.

25 Ver Engels (2000, p. 355, tradução livre do original de Lemke) no *Anti-Dühring*: “A interferência do poder estatal nas relações sociais torna-se supérflua em uma esfera após a outra, e então cessa por si mesma. O governo das pessoas é substituído pela administração das coisas e pela direção dos processos de produção. O Estado não é ‘abolido’, *ele murcha*”.

Como Kafka enfatiza, o livro de Lênin, *O Estado e a Revolução*²⁶, se baseou na visão de Engels e também encontrou seu lugar no *ABC do Comunismo* (1920), de Bukharin e Preobrazhensky²⁷, em que se afirma: “O governo dos homens será substituído pela administração das coisas – a administração de máquinas, edifícios, locomotivas e outros aparelhos” (citado por Kafka 2012, sem número de página).

Como mostra Foucault, o princípio de Quesnay passou por várias mutações nos últimos séculos. Embora o exercício do poder político sempre tenha exigido os saberes sobre meios de governar tanto coisas quanto essas pessoas (Foucault, 2022 [1979]), a ideia de um governo das coisas tem oscilado entre um *genitivus objectivus* e um *genitivus subjectivus* – resultando em um entendimento ora bastante restrito ora mais abrangente das “coisas”.

AS DIMENSÕES DO DISPOSITIVO

De acordo com Foucault, a fórmula de um governo das coisas define um modo de poder muito diferente da soberania: “[...] não se trata de impor uma lei aos homens, trata-se de dispor das coisas, isto é, de utilizar táticas, muito mais que leis, ou utilizar ao máximo as leis como táticas; agir de modo que, por um certo número de meios, esta ou aquela finalidade possa ser alcançada” (Foucault, 2018 [1978], p. 132). Esse modo de disposição de poder não opera proibindo, suprimindo ou dando ordens, mas sim atendendo a uma ordem de coisas que ele contribui para trazer à existência; em vez de construir e dirigir mecanicamente, ele coordena e orchestra arranjos materiais dinâmicos. Em uma entrevista, Foucault esclareceu melhor esse conceito de governo como associação e composição de materialidades. Ele afirma que

26 N. T. O texto de Lênin está disponível on-line, no *Arquivo Marxista da Internet* – <https://www.marxists.org/portugues/index.htm>.

27 N. T. Edição brasileira: Nikolai Bukharin, N.; Ievguêni Preobrajenski, I. *ABC do Comunismo*. Tradução de Aristides Lobo. 2. ed. São Paulo: Edipro, 2018.

o governo busca estruturar “o possível campo de ação dos outros” (Foucault, 2014 [1982], p. 341). Ele é caracterizado por “um modo de ação que não age direta e imediatamente sobre os outros. Em vez disso, age sobre suas ações [...]. Ele opera no campo de possibilidades no qual o comportamento dos sujeitos ativos é capaz de se inscrever” (Foucault, 2014 [1982], p. 340-341).

Essa compreensão relacional e performativa da montagem e do arranjo de complexos de seres humanos e coisas é capturada por uma noção que Foucault usou com frequência em seu trabalho a partir de meados da década de setenta: o dispositivo. Ele ocupa um papel crucial em *Vigiar e Punir* (2013 [1975]) e *A Vontade de Saber* (Foucault, 2009 [1976]), além de figurar nas aulas do *Collège de France*. Nas traduções para o inglês, o termo francês usado por Foucault, “dispositif”, é traduzido de forma variada e inconsistente como “deployment”, “apparatus”, “device”, “system”, “organization”, “mechanism” and “construct” (ver, por exemplo, Foucault (1978) ou Burchell (2006)). Embora haja certamente uma considerável sobreposição entre os significados de cada um desses sentidos no uso de *dispositif* por Foucault, eles tendem a destacar apenas uma parte seletiva do campo semântico ou até mesmo ocultar importantes laços etimológicos e dimensões conceituais do termo. Seguindo a proposta de Jeffrey Bussolini (2010), sugiro o termo em inglês “dispositive”²⁸ (doravante, dispositivo) como uma maneira melhor de manter a riqueza, os sentidos e a especificidade conceitual de “dispositif”²⁹.

Foucault parece ter usado o termo “dispositivo” pela primeira vez em suas aulas no *Collège de France*, entre 1973-1974,

28 N. T. Dada a manutenção de sentidos e relações do conceito em português, manteremos “dispositivo”.

29 Devido à tradução difícil, o conceito de dispositivo permaneceu para muitos estudiosos anglófonos como um “termo excessivamente vago” e “problemático” (Dreyfus; Rabinow 1983, p. 120), ao mesmo tempo em que atraiu muito interesse entre os pesquisadores do mundo francófono (Jacquinot-Delaunay; Monnoyer, 1999a; Beuscart; Peerbaye, 2006). Para uma breve história conceitual do termo, consultar: Jacquinot-Delaunay e Monnoyer (1999b); Peeters e Charlier (1999); Abadía, 2003; Beuscart e Peerbaye (2006).

intituladas *O Poder Psiquiátrico* (consulte, por exemplo, Foucault, 2006), com o objetivo de descrever o funcionamento do poder disciplinar e o papel do asilo como um “dispositivo de cura”³⁰ (ver também Elden, 2017). *Vigiar e Punir*, publicado originalmente em 1975, já faz uso extensivo da noção para analisar o panopticon e os “múltiplos dispositivos de ‘encarceramento’” (Foucault, 2013 [1975]). Em uma entrevista após a publicação do livro, Foucault invoca a noção de dispositivo para abordar o problema do método que calcava suas investigações históricas. Ele explicava, então, que havia deslocado sua atenção analítica da busca do não dito, do oculto ou do reprimido para analisar estratégias explícitas e organização consciente, defendendo a substituição da “lógica do inconsciente” por “uma lógica da estratégia”³¹, concentrando-se em “táticas com seus dispositivos” (Foucault, 2022 [1978-1979], p. 58; Rabinow, 2003, p. 49-50)³².

30 Agamben (2014) remonta o interesse de Foucault pela noção de dispositivo à *Arqueologia do Saber* (Foucault, 2012 [1969]), onde a noção de positividade (*positivité*) desempenha um papel importante. Esses dois termos compartilham a mesma fonte etimológica, pois ambos derivam do latim *ponere*. Agamben argumenta que Foucault adotou um entendimento particular de positividade desenvolvido por Jean Hyppolite, um de seus professores, e a interpretação de Hegel que ele defendia. Hyppolite concebeu as “positividades” em Hegel como o horizonte histórico que impõe regras e restrições específicas aos indivíduos. De acordo com essa leitura, Foucault já estava, em *A Arqueologia do Saber*, buscando investigar “modos concretos em que as positividades (ou os dispositivos) agem dentro das relações, mecanismos e ‘jogos’ de poder” (Agamben, 2014, p. 6, tradução modificada; ver também Pasquinelli, 2015, p. 88, nota 7).

Antes de Foucault adotar a noção, ela teve um papel central no trabalho de Jean-François Lyotard e Jean-Louis Baudry (Lyotard, 1973; Baudry, 1975). Para usos contemporâneos do conceito na teoria da mídia e nos estudos de ciência e tecnologia, ver: Paech (1997); Gomart e Hennion (1999); Kessler (2003); Thomas (2015); Callon e Muniesa (2003). Para uma exploração dos diferentes sentidos de “disposição” na história da filosofia e da psicologia, consultar Ritter e Pongratz (1972).

31 N. T. Em *Nascimento da Biopolítica*: “[...] a lógica da estratégia é a lógica da conexão do heterogêneo, não é a lógica da homogeneização do contraditório” (Foucault, 2022 [1978-1979], p. 58).

32 Foucault distingue a “lógica da estratégia” não apenas dos relatos psicanalíticos, mas também de uma “lógica dialética”, enfatizando sua forte compreensão relacional da coexistência e da diferença: “A lógica da estratégia tem por função estabelecer quais as conexões são as conexões possíveis entre termos díspares que permanecem díspares. A lógica da estratégia é a lógica das conexões do heterogêneo, não é a lógica da homogeneização do contraditório” (Foucault, 2022 [1978-1979], p. 58).

Em outra entrevista, realizada dois anos depois, Foucault esclarece novamente o significado e a função metodológica do termo dispositivo. Certamente não foi coincidência o fato de que essa entrevista tenha sido iniciada por um círculo de lacanianos, a quem Foucault desafiou com seu chamado para ir além da “lógica do inconsciente”. Ele propôs a seguinte definição, que explicita três componentes distintos:

Através deste termo tento demarcar, em primeiro lugar, um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre estes elementos. Em segundo lugar, gostaria de demarcar a natureza da relação que pode existir entre estes elementos heterogêneos. Sendo assim, tal discurso pode aparecer como programa de uma instituição ou, ao contrário, como elemento que permite justificar e mascarar uma prática que permanece muda; pode ainda funcionar como reinterpretação desta prática, dando-lhe acesso a um novo campo de racionalidade. Em suma, entre estes elementos, discursivos ou não, existe um tipo de jogo, ou seja, mudanças de posição, modificações de funções, que também podem ser muito diferentes. Em terceiro lugar, entendo dispositivo como um tipo de formação que, em um determinado momento histórico, teve como função principal responder a uma urgência. O dispositivo tem, portanto, uma função estratégica dominante (Foucault, 2009, p. 244)³³.

33 N. T. Usamos, novamente, a tradução brasileira: FOUCAULT, M. Sobre a história da sexualidade. In: FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. 27. ed. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2009a. p. 243-276.

Ao distinguir entre as três dimensões do dispositivo, Foucault baseia-se na complexa trajetória etimológica da palavra francesa *dispositif*. Ela foi usada primeiramente para se referir aos termos de promulgação de uma decisão legal, depois para o posicionamento de tropas na guerra e, finalmente, para significar um dispositivo técnico ou um aparelho. De acordo com o *Dictionnaire historique de la langue française* (2006, p. 1101), o termo era originalmente parte do vocabulário jurídico, designando as palavras finais de uma sentença em que a decisão de um tribunal era anunciada; elas traziam a decisão jurídica à existência. No século XVIII, a palavra entrou na linguagem militar, referindo-se a estratégias que colocavam em ação “a totalidade dos meios dispostos [*disposés*] de acordo com um plano” (p. 1101). No século XIX, o termo adquiriu seu sentido contemporâneo: a “maneira pela qual os órgãos de um aparelho são arranjados [*disposés*]” (p. 1101; Behrent, 2013, p. 87-88). Assim, a etimologia da palavra contém três dimensões que são regularmente evocadas nas traduções em inglês³⁴, e é crucial compreender sua interação se quisermos entender o interesse de Foucault pela noção: um significado “ontológico”, uma leitura técnica e um sentido estratégico^{35 36}.

Ontologicamente, o dispositivo é uma “rede” (*réseau*) (Foucault, 1980b, p. 194; tradução modificada)³⁷ que consiste em um conjunto heterogêneo de elementos discursivos e não discursivos, entidades materiais e semióticas, sem nenhuma separação

34 N. T. Consideramos que o mesmo ocorre em português.

35 Enquanto Agamben (2014) traça a distinção entre o uso jurídico, o tecnológico e o militar do termo, parece mais pertinente focar em sua dimensão ontológica em vez de um entendimento jurídico. O ponto importante não é a decisão legal em si, mas sim o fato de que ela é anunciada e, portanto, trazida à existência, promulgada como decisão. Curiosamente, o ensaio de Agamben *Che cos'è un dispositivo?*, que defende a especificidade etimológica e conceitual de *dispositif*, foi publicado em inglês com o título *What is an apparatus?* (Agamben, 2009 [2006]; ver também Bussolini, 2010, p. 85, nota 1).

36 N. T. A edição brasileira – aliás, trata-se de resultado de palestra realizada na Universidade Federal de Santa Catarina, no Brasil – intitula-se *O que é um dispositivo* (ver Agamben, 2014).

37 N. T. Acerca dos textos de Foucault que ainda não tinham tradução para o português, optamos pela tradução, conforme o texto de Lemke.

nítida entre eles – na verdade, a distinção “não importa muito” (Foucault, 1980b, p. 198; ver também Deleuze, 1992a, p. 160)³⁸. É um compósito de coisas que parece incluir praticamente qualquer coisa, desde discursos e instituições até corpos e edifícios. O dispositivo reúne os elementos que o compõem e é, ele próprio, o resultado desse processo de “formação” (Foucault, 1980b, p. 195). É a teia relacional que une esses elementos, definindo suas posições e dando-lhes uma forma e um formato específicos. Assim, o dispositivo não é “um objeto previamente dado” (Foucault, 2008 [1977-1978], p. 158³⁹), mas sim o resultado de um conjunto histórico específico de práticas reguladas, buscando calcular e gerenciar eventos futuros e desenvolvimentos aleatórios⁴⁰. Na medicina, por exemplo, o diagnóstico de uma predisposição aponta para fatores de risco (geralmente herdados) que aumentam as chances de desenvolver determinadas doenças no futuro – exigindo a supervisão e o controle dos processos corporais no presente⁴¹.

O dispositivo desempenha um duplo movimento⁴². Por um lado, ele mobiliza as coisas, colocando-as à disposição, definindo-as como instrumentos, recursos ou meios para alcançar objetivos específicos (ver Link, 2008). Um exemplo dessa dinâmica é dado pelo antropólogo médico Lawrence Cohen (2005), que se apropriou

38 Como veremos no Capítulo 7, Foucault compartilha essa ideia de uma rede heterogênea e móvel que liga humanos e não humanos, o material e o semiótico com a teoria do agente-rede (veja, por exemplo, Law, 1987; Callon, 1986).

39 N. T. Usamos, novamente, a tradução brasileira; usamos a edição brasileira, com tradução de Eduardo Brandão (Foucault, 2008 [1977-1978]).

40 Sobre a noção de aleatório e a ideia de um “materialismo aleatório”, consulte Althusser (2006 [1994]). Consulte o Capítulo 6 para uma análise do governo do aleatório. Em sua teoria filosófica da causalidade, Stephen Mumford e Rani Lill Anjum argumentam que “a disposicionalidade é uma modalidade primitiva e não analisável que é intermediária entre a possibilidade pura e a necessidade” (Mumford; Anjum, 2011, p. 193).

41 Cláudia Aradau e Rens van Munster analisam as operações de um “dispositivo de risco” no governo do terrorismo: O dispositivo “[...] cria uma relação específica com o futuro, o que requer o monitoramento do futuro, a tentativa de calcular o que o futuro pode oferecer e a necessidade de controlar e minimizar seus efeitos potencialmente prejudiciais” (2007, p. 97-98; Aradau 2010).

42 Esse movimento duplo é descrito por Seb Franklin em um resumo para uma conferência intitulada *Forms of Disposal* (Franklin, 2007).

do termo “biodisponibilidade” da farmacologia. Esse termo refere-se à “desagregação seletiva de células ou tecidos de uma pessoa e sua reincorporação em outro corpo (ou máquina)” (Cohen, 2005, p. 83). Ele aborda o surgimento da medicina de transplante e os desafios técnicos e normativos que acompanham o fato de que cada vez mais tecidos humanos “tornaram-se disponíveis para extração de um corpo seguido de infusão ou implantação em outros” (Cohen, 2005, p. 83). O termo “biodisponibilidade” procura investigar como as tecnologias médicas e as formas de atendimento estão intimamente ligadas a um regime neoliberal de empreendedorismo e governo econômico, abrindo espaços para comercialização e exploração (Cohen, 2005, p. 85).

Por outro lado, o dispositivo situa as coisas como “descartáveis”. Ele estabelece linhas de diferenciação e práticas de não consideração que tornam permissível discriminar, excluir ou até mesmo matar seres humanos e não humanos considerados inúteis, improdutivos ou perigosos: como “vida excedente” (Murphy, 2017, p. 135-45) ou “vida desprovida de valor” (Binding; Hoche, 1975 [1920]). Esse aspecto foi enfatizado por Tara Mehrabi (2016) em seu estudo sobre a doença de Alzheimer. Ela propõe o conceito de “matabilidade” para estudar como grandes quantidades de moscas-das-frutas transgênicas devem morrer para promover a pesquisa experimental sobre a doença. Mehrabi aborda a questão do que pode constituir um corpo matável e como as fronteiras entre a vida e a morte são permanentemente desenhadas e reencenadas no processo de pesquisa: “[...] o tornar-se humano e animal no laboratório é um processo relacional que pratica a violência como parte constitutiva da produção de conhecimento, uma vez que representa formas particulares de vida como passíveis de serem mortas” (Mehrabi, 2016, p. 54).

A segunda dimensão do dispositivo é *tecnológica*, enfatizando o “aspecto ontocriativo” (Bussolini, 2010, p. 100): “Cada dispositivo tem seu regime de luz, a maneira em que esta cai, se esvai,

se difunde ao distribuir o visível e o invisível, ao fazer nascer ou desaparecer o objeto que não existe sem ela” (Deleuze, 1992a, p. 160)⁴³. Os dispositivos são definidos pela forma como produzem e mantêm as posições diferenciais de seus elementos. Eles estabelecem uma rede distinta que permite o surgimento de certas materializações em vez de outras. Entretanto, um dispositivo não é uma configuração tecnológica estável e fechada, mas um “conjunto” dinâmico caracterizado por “mudanças de posição e modificações de função” (Foucault, 1980b, p. 195). É um arranjo móvel e mutante caracterizado pelas relações estruturais entre os elementos heterogêneos que o constituem. Com certeza, essas “funções” não são determinadas ou definidas pelas “necessidades” ou “demandas” de um sistema já existente (como na teoria funcionalista clássica); muito pelo contrário, elas estão sendo permanentemente retrabalhadas e modificadas no curso das operações do dispositivo – um processo que Foucault chama de *sobredeterminação funcional*, uma vez que os efeitos (não intencionais) de suas operações entram “em ressonância ou contradição” (Foucault, 1980b, p. 195, ênfase no original) com outros efeitos, de modo que os “elementos” do dispositivo estão permanentemente sendo redefinidos, realocados e reajustados.

Esses processos de adaptação e modificação vão além de um imaginário clássico de uma topografia sociomaterial sempre já dada, caracterizada por micro e macroníveis distintos e sua interação; em vez disso, o terreno político e suas condições de contestabilidade são traçados por forças e fluxos⁴⁴. Essa ideia

43 Davide Panagia vincula o conceito de dispositivo a uma leitura específica das palestras de Foucault sobre Manet (Foucault, 2009), argumentando que “as distribuições de visibilidades que Foucault utiliza em suas (e em nossas) visões tornam-se o modo visual estruturante que informa tanto sua mudança da linguagem de dispositivo para dispositivo em suas leituras formalistas de obras modernas de teoria política” (Panagia, 2019, p. 717).

44 Nesse sentido, os dispositivos “se incrustam e dependem, para suas condições de exercício, do nível das microrrelações do poder. Mas também há sempre movimentos na direção oposta” (Foucault, 1980b, p. 199): formas de coordenação e expansão das estratégias de poder que são dirigidas “de cima para baixo” (Foucault, 1980b, p. 200).

de recombinação e rearticulação permanente de elementos heterogêneos dentro de uma rede relacional se aproxima do que a filosofia da técnica de Gilbert Simondon concebe em termos de uma “montagem” (Simondon, 2017 [1958], p. 251). No trabalho de Simondon, a tecnologia não é um objeto material ou o produto do pensamento, mas sim um processo incessante de ajuste e reparo, uma atividade prática que “mais naturalmente continua a função de invenção e construção” (Simondon, 2017 [1958], p. 255). Seu pensamento foge dos dualismos ontológicos entre espírito e substância, humano e máquina, forma e matéria para atender à dinâmica móvel que compõe e modifica tipos específicos de entidades individuais. A abordagem de Simondon a esses processos de “individuação” enfatiza sua indeterminação e natureza inacabada, e também os analisa em termos de poder e potencialidade: “[O] mundo técnico oferece uma indefinida disponibilidade [*disponibilité*] de agrupamentos e conexões. Pois o que ocorre é uma liberação da realidade humana que está cristalizada no objeto técnico; construir um objeto técnico é preparar uma disponibilidade” (Simondon, 2017 [1958], p. 251, tradução modificada; LaMarre, 2013; Delitz, 2014; Lipp, 2017, p. 113-115)⁴⁵.

O terceiro aspecto do dispositivo é seu “*objetivo estratégico*” (Foucault, 1980b, p. 195, grifo nosso)⁴⁶. Os dispositivos existem na

45 Thomas LaMarre coloca a filosofia relacional da técnica de Simondon em diálogo com a analítica do poder de Foucault: Simondon “[...] refuta o realismo que toma a estrutura ou a forma como sendo a realidade; em vez disso, ele adere ao realismo da relação para mostrar não só que o indivíduo está em processo, mas também que a suspensão ou o prolongamento desse processo põe em jogo um *dispositif* (para usar o termo de Foucault), ou seja, um conjunto de técnicas, um ‘dispositivo’ ou ‘paradigma’, em torno do qual se podem reunir procedimentos de territorialização, disciplina ou controle” (Simondon, 2013, p. 87). Discutirei o papel das tecnologias na obra de Foucault com mais detalhes no Capítulo 5.

46 Foucault especificou o seu entendimento de estratégia no ensaio *O Sujeito e o Poder*, delineando três sentidos da palavra: (1) “designar a escolha dos meios utilizados para se chegar a um fim”; (2) “designar a maneira como um parceiro, em dado jogo, age em função daquilo que ele pensa dever ser a ação dos outros e do que ele estima que os outros pensarão ser a sua” [...] (3) “designar o conjunto dos procedimentos utilizados em um enfrentamento – guerra ou jogo – em que o objetivo é agir sobre um adversário de tal maneira que a luta seja para ele impossível” (Foucault, 2014 [1982], p. 138).

medida em que atendem a uma demanda ou “urgência” específica. Eles são impulsionados por um “processo perpétuo de *elaboração estratégica*” (Foucault, 1980b, p. 195) que possibilita registrar e mobilizar os efeitos não intencionais ou negativos em uma nova estratégia. Foucault ilustra esse processo com o exemplo do “dispositivo de prisão”. Embora a prisão parecesse ser a forma mais humana e racional de “um efeito totalmente imprevisto”:

[...] a constituição de um meio delinquente [...]. O que aconteceu? A prisão funcionou como um processo de filtragem, concentração, profissionalização e circunscrição de um meio criminoso. A partir da década de 1830, encontramos uma reutilização imediata desse efeito negativo e não intencional em uma nova estratégia que, de certa forma, veio para ocupar esse espaço vazio ou transformar o negativo em positivo. O meio delinquente passou a ser reutilizado para diversos fins políticos e econômicos, como a extração de lucro do prazer por meio da organização da prostituição. Isso é o que chamo de conclusão estratégica (*remplissement*) do dispositivo (Foucault, 1980b, p. 195-196, tradução modificada⁴⁷).

Assim, o objetivo estratégico e a forma existente do dispositivo são sempre marcados por uma distância – uma diferença que não é simplesmente o resultado de uma realização insuficiente ou um sinal de imperfeição; ao contrário, ela se torna um vetor na transformação do dispositivo (Brauns, 2003, p. 44). É exatamente essa “polivalência tática” (Foucault, 2017, p. 95)⁴⁸ ou “criatividade variável” (Deleuze, 1990, p. 05) que permite a flexibilidade e a dinâmica do dispositivo e torna possível contornar um viés funcionalista (consulte Foucault, 2007a, p. 118). Como argumenta

47 N. T. Como já asseguramos acima, o trecho em questão foi traduzido a partir do texto de Lemke, já que a tradução para o português ainda não foi realizada.

48 N. T. Trata-se de *História da Sexualidade 1: A vontade de saber* (Foucault, 2009 [1976]).

Foucault, o dispositivo traz “[...] uma questão de certa manipulação das relações de forças, seja desenvolvendo-as em uma determinada direção, bloqueando-as, estabilizando-as, utilizando-as etc.” (Foucault, 1980b, p. 196). É importante ressaltar que esse conceito de estratégia não se origina nas “decisões” ou nos “interesses” de um sujeito individual ou coletivo, mas informa as relações de poder que “são, ao mesmo tempo, intencionais e não subjetivas” (Foucault, 2009 [1976], p. 103⁴⁹; veja também Foucault, 1980b, p. 90).

Foucault ilustra essa ideia de uma “estratégia sem um sujeito”⁵⁰ usando outro exemplo: as tentativas feitas, no início do século XIX, na França, para prender os trabalhadores das primeiras indústrias pesadas a seus locais de trabalho. Ele se refere a uma série de táticas diversas e heterogêneas que mobilizavam entidades materiais e semióticas, humanas e não humanas. Elas variavam de pressionar os trabalhadores a se casarem e oferecer novas opções de moradia por meio do surgimento de discursos filantrópicos, até a construção de escolas para as crianças. Essas medidas táticas altamente diversificadas resultaram em “uma estratégia coerente e racional, mas para a qual não é mais possível identificar a pessoa que a concebeu” (Foucault, 1980b, p. 203). É importante ressaltar que essas medidas e instrumentos não foram “impostos” (Foucault, 1980b, p. 204) por determinados indivíduos ou classes sociais; ao contrário, eles “atendiam à necessidade urgente de dominar uma força de trabalho flutuante e vagabunda”. Portanto, o objetivo existia e a estratégia foi desenvolvida com uma coerência cada vez maior, mas sem que fosse necessário atribuí-la a um sujeito (Foucault, 1980b, p. 204; Foucault, 2017, p. 102-104, Foucault, 2006, p. 331-332; veja também Hubig, 2000)^{51 52}.

49 N. T. Novamente, a referência é de *História da sexualidade 1: a vontade de saber* (Foucault, 2009 [1976]).

50 Catherine Millot sugeriu esta fórmula numa entrevista com Foucault (Foucault, 1980b, p. 202).

51 Noël Nel também sublinha a dimensão estratégica do dispositivo na sua análise da evolução da televisão francesa desde o final dos anos 1960 até meados dos anos 1980 (Nel, 1999).

52 A última referência a Foucault trata-se do texto *A poeira e a nuvem*, publicado em

Entretanto, isso não significa que os dispositivos simplesmente respondam às crises, tentando resolver questões preexistentes. Há uma “regra de duplo condicionamento” (Foucault, 2009 [1976], p. 95) em ação: o dispositivo tem impacto sobre a estratégia tanto quanto a estratégia tem sobre o dispositivo. Como afirma Foucault, é possível chamar de estratégias de poder “[...] ao conjunto dos meios operados para fazer funcionar ou para manter um dispositivo de poder [*pour faire fonctionner ou maintenir un dispositif de pouvoir*]” (Foucault, 1995, p. 248)⁵³. Para analisar esse “duplo efeito” (Foucault, 1980b, p. 195) ou a “relação recíproca de produção” (Foucault, 1980b, p. 203) em jogo aqui, Foucault propõe o conceito de “instrumento-efeito” (Foucault, 2009 [1976], p. 47). O dispositivo não é exterior ao problema (ou independente de uma “urgência” ou “crise diagnosticada”); em vez disso, ele é, simultaneamente, o efeito de uma problematização específica e um instrumento projetado para responder a ela⁵⁴.

De acordo com Foucault, os dispositivos são caracterizados por modos de contestação e formas de “contraconduta” (Foucault, 2008 [1978], p. 253). Ele procura capturar esse caráter “agonístico” (ver Foucault, 2014 [1982]) dos dispositivos, referindo-se a “uma certa qualidade ou aspecto plebeu” (Foucault, 1980c, p. 138), argumentando que “a existência de uma ‘plebe’ [é] o alvo permanente e sempre silencioso para os dispositivos de poder” (Foucault, 1980c, p. 137, tradução modificada). Foucault rejeita

Ditos e escritos IV: Estratégia, poder-saber (Foucault, 2006).

53 Trata-se do texto “O sujeito e o poder”, publicado em *Michel Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica* (Dreyfus; Rabinow, 1995).

54 Em um debate com historiadores, Foucault insiste que os programas que ele analisa (por exemplo, o Panopticon) não são “tipos ideais” no sentido weberiano. Ele enfatiza que os programas “nunca funcionam como planejados”. Mas o que eu queria mostrar é que essa diferença não é entre a pureza do ideal e a impureza desordenada do real, mas que, de fato, há diferentes estratégias que são mutuamente opostas, compostas e sobrepostas de modo a produzir efeitos permanentes e sólidos que podem perfeitamente ser compreendidos em termos de sua racionalidade, mesmo que não estejam em conformidade com a concepção inicial: é isso que dá ao dispositivo (*dispositif*) resultante sua solidez e maleabilidade” (Foucault, 1991a, p. 80-81; ver também Silva-Castañeda; Trussart, 2016).

o entendimento da plebe como uma “entidade sociológica real” (Foucault, 1980c, p. 137) ou uma figura trans histórica e fundamento para revoltas políticas; em vez disso, ela é concebida “como um movimento centrífugo, uma energia inversa, uma descarga” (Foucault, 1980c, p. 138) que se materializa em certos arranjos de corpos. Essa compreensão da plebe não se refere exclusivamente a coletivos humanos ou categorias sociais, mas busca compreender as alianças humanas e não humanas e as forças materiais que são abordadas e direcionadas nas operações do dispositivo. Foucault enfatiza a importância teórica, mas também política, desse relato: “Esse ponto de vista da plebe, o ponto de vista do lado de baixo e do limite do poder, é, portanto, indispensável para uma análise de seus dispositivos; esse é o ponto de partida para entender seu funcionamento e seus desenvolvimentos” (Foucault, 1980c, p. 138, tradução modificada; Foucault, 1995, p. 246-249).

ALÉM DO ARQUIVO, DO APPARATUS E DA ASSEMBLAGE: CONCEITUANDO A POLÍTICA ONTOLÓGICA

O surgimento da noção de dispositivo no vocabulário conceitual de Foucault marca um complexo jogo de continuidade e ruptura teórica. A *episteme* e o arquivo desempenharam um papel importante em seu trabalho anterior (veja Foucault, 2016 [1966], 2012 [1969]⁵⁵), pois ambos constituíam o *a priori* histórico de determinados eventos discursivos específicos de uma época, ao mesmo tempo em que operam como uma estrutura geral que permitiu o surgimento desses discursos – o mesmo se aplica ao dispositivo. Entretanto, há duas diferenças importantes. O arquivo se concentra em um “sistema de discursividade” (Foucault, 2012 [1969], p. 158) que determina o que pode ser dito em uma determinada época, enquanto a *episteme* “define as condições

55 N. T. As referências dizem respeito, respectivamente, à *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*, com tradução de Salma Tannus Muchail; e *Arqueologia do saber*, com tradução de Luiz Felipe Baeta Neves.

de possibilidade de todo o saber” (Foucault, 2016 [1966], p. 230). Dessa forma, ambos os conceitos permanecem no horizonte do discurso. Por outro lado, Foucault concebe o dispositivo como “tanto discursivo quanto não discursivo” (Foucault, 1980b, p. 197; veja também Hubig, 2000)⁵⁶. Uma segunda diferença diz respeito ao caráter estratégico do dispositivo, enfatizando a coconstituição de relações de poder e campos de conhecimento. O dispositivo consiste em “estratégias de relações de forças que apoiam, e são apoiadas por tipos de conhecimento” (Foucault, 1980b, p. 196). O interesse na dimensão estratégica leva a um entendimento diferente da história. Foucault não ressalta mais as rupturas históricas e descontinuidades, como exemplificado pela sequência de diferentes epistemes e arquivos, mas concebe os processos históricos como impulsionados por forças agonísticas e retrabalhos estratégicos de dispositivos.

Giorgio Agamben (2009) sugeriu que o termo dispositivo, e seus precursores latinos *dispositio* e *disponere*, são representações do termo grego *oikonomia*, que significa a administração do *oikos*, da família e de seus bens e bem-estar, ou, de modo mais geral gerenciamento. Ela se refere a “[...] um conjunto de práxis, de saberes, de medidas, de instituições cujo objetivo é gerir, governar, controlar e orientar [...] os comportamentos, gestos e pensamentos dos homens” (Agamben, 2014, p. 37). Entretanto, a leitura de Foucault do dispositivo ultrapassa o foco de Agamben sobre o humano e seu enquadramento teológico do conceito, pois está ancorada em uma analítica de governo que busca orientar e dirigir processos de vida

56 O conceito foucaultiano de dispositivo tem sido usado (nas ciências sociais de língua alemã) em metodologias qualitativas de pesquisa para ampliar as abordagens analíticas de discurso convencionais, incluindo “*discursos, práticas, instituições, objetos e sujeitos*” (Bührmann; Schneider, 2008, p. 68; ênfase no original). O objetivo autodeclarado dessa “análise dispositiva” é investigar empiricamente as redes entre estruturas de conhecimento, campos institucionais e formas de subjetivação, a fim de fornecer uma análise mais abrangente e complexa do social (Bührmann; Schneider, 2008; Bührmann, 2013; veja também Diaz-Bone; Hartz, 2017). Para uma exploração do potencial analítico da análise dos dispositivos na pesquisa organizacional, consulte Raffnsøe *et al.*, 2016.

além da existência humana⁵⁷. Enquanto Agamben estabelece uma oposição entre “seres vivos (ou substâncias)” e “dispositivos” (Agamben, 2014, p. 39) e sugere uma relação externa e negativa na qual a vida dos indivíduos é “contaminada” (Agamben, 2009, p. 41) pelo funcionamento dos dispositivos, o uso do termo por Foucault enfatiza suas dimensões ontológicas e tecnológicas⁵⁸.

A genealogia de Foucault do dispositivo da sexualidade é um bom exemplo da interação entre as dimensões tecnológica, estratégica e ontológica do conceito. Em *História da Sexualidade*, volume 1, Foucault (2009 [1976]) contesta de duas maneiras o que ele chama de “hipótese da repressão”, a ideia freudiana-marxista de que as sociedades ocidentais negaram ou reprimiram a sexualidade a partir do século XVII devido ao surgimento do capitalismo e à hegemonia da burguesia. Em primeiro lugar, Foucault rejeita a ideia da sexualidade originária como algo que veio a ser restringida e agora precisa ser emancipada. Ele também critica a interpretação de que o dispositivo da sexualidade serve primordialmente à opressão de classe, afirmando que a sexualidade não é algo universalmente dado, regulamentado de forma diferente e conhecido em sociedades específicas. Pelo contrário, ele argumenta que a “sexualidade” é uma figura histórica que surgiu no século XIX e depois se tornou um objeto privilegiado de conhecimento em vá-

57 Matteo Pasquinelli argumenta que Agamben impõe à noção foucaultiana de dispositivo “uma linhagem cristã que, mesmo de uma perspectiva filológica, não é central para ela” (Pasquinelli, 2015, p. 85). Pasquinelli, em vez disso, remonta o uso do termo por Foucault ao trabalho de Georges Canguilhem e sua compreensão da normatividade orgânica e social. Canguilhem parece ter usado *dispositif* pela primeira vez no ensaio “Machine and organism” (Canguilhem, 2008a), publicado originalmente em 1952, para discutir o entendimento de Descartes sobre uma maquinaria de poder que busca substituir formas de poder que se apoiem na orientação e no controle pessoais (Pasquinelli, 2015, p. 84-85; ver também o Capítulo 5).

58 Em sua proposta de uma “sociologia do apego”, Emile Gomart e Antoine Hennion (1999) enfatizam a dimensão produtiva da noção foucaultiana do dispositivo, que possibilita contornar as dicotomias (sociológicas) convencionais, como ativo/passivo, livre/determinado ou subjugado/dominante. Ele se concentra nas “táticas e técnicas que possibilitam o surgimento de um sujeito” (Gomart; Hennion, 1999, p. 220) e desvia a atenção do conceito de agência para analisar “eventos”, a geração e proliferação de determinadas competências. Consulte o Capítulo 7 para uma discussão mais detalhada.

rias disciplinas. O dispositivo da sexualidade organiza e alinha um conjunto de comportamentos sociais, funções corporais e práticas institucionais, governando e controlando assim os indivíduos e seus corpos (consulte Foucault, 2019 [1976]⁵⁹; Behrent, 2013, p. 88; Elden, 2016, p. 53-59). Em segundo lugar, Foucault sustenta que “uma tecnologia do sexo” (Foucault, 2019 [1976], p. 111) foi inventada pela burguesia para produzir seu próprio tipo distinto de discursos, sensações e verdades, afirmando assim o corpo em vez de negá-lo: “Ao invés de uma repressão do sexo das classes a serem exploradas, tratou-se primeiro, do corpo, do vigor, da longevidade, da progenitura e da descendência das classes que ‘dominavam’” (Foucault, 2009 [1976]). Assim, Foucault argumenta que a “sexualidade” é uma inovação burguesa, um meio de autoafirmação para constituir seu “corpo de classe”. Somente mais tarde, no decorrer do século XIX, o dispositivo passou a operar no corpo social como um todo, no qual, como uma instância hegemônica, “induz, em seus deslocamentos sucessivos e em suas transposições, efeitos de classe específicos” (Foucault, 2017, p. 139; Foucault, 2008 [1978], p. 36-41)⁶⁰.

A importância estratégica da noção de dispositivo para o trabalho de Foucault fica ainda mais clara quando ele dissocia nitidamente o termo do *apparatus* em seus escritos. A distinção conceitual já está presente nas palestras no Collège de France de 1973-1974 (Foucault, 2006) e em *Vigiar e punir* (Foucault, 2013 [1975])⁶¹. Embora nesses textos anteriores Foucault use dispositivo

59 N. T. Novamente, a referência diz respeito à *História da sexualidade 1: a vontade de saber*.

60 Essa interpretação está muito alinhada com a interpretação de Canguilhem da burguesia como uma “classe normativa” que inaugurou novas normas em vez de impor leis e trabalhar por meio da repressão: “Entre 1759, quando surgiu a palavra ‘normal’, e 1834, quando surgiu a palavra ‘normalizado’, uma classe normativa ganhou o poder de identificar [...] a função das normas sociais, cujo conteúdo ela determinava, com o uso que essa classe fazia delas” (Canguilhem, 1991).

61 Veja, por exemplo, a seguinte passagem em *Vigiar e Punir*: “[O] soberano e sua força, o corpo social e o dispositivo administrativo [*l'appareil*]; marca, sinal, traço; cerimônia, representação, exercício; o inimigo vencido, o sujeito jurídico em processo de requalificação, o indivíduo submetido à coerção imediata; o corpo torturado, a alma com suas representações manipuladas, o corpo submetido a treinamento. Temos

em um sentido que às vezes se aproxima do significado técnico de mecanismo ou aparelho, ele já sugere um “sentido filosoficamente mais complicado” (Elden, 2017, p. 142). Esse determinado perfil conceitual toma forma no primeiro volume de *História da sexualidade* e informa o entendimento posterior de Foucault sobre o termo. Foucault distingue de forma consciente e consistente a noção de dispositivo do conceito mais limitado e circunscrito de *apparatus*, que permanece no âmbito da soberania e do poder do Estado e se concentra no uso instrumental (consulte, por exemplo, Foucault, 2009 [1976], p. 94-95, p. 97-98, p. 103-104). Esse entendimento de *apparatus* orienta as palestras de Foucault sobre governamentalidade no Collège de France quando ele discute os “dispositivos de segurança”, distinguindo-os dos “aparelhos específicos governamentais” (*appareils*) no sentido estrito (ver Foucault, 2008 [1978], p. 144)⁶².

Assim, no vocabulário conceitual de Foucault, *apparatus* (*appareil*) não é sinônimo de *dispositive* (*dispositif*) ou intercambiável com esse último termo; eles são “conceitos relacionados, de modo que *apparatus* é um subconjunto distinto de *dispositive*” (Bussolini, 2010, p. 94)⁶³. Essa primazia conceitual do dispositi-

aqui as três séries de elementos que caracterizam os três mecanismos [dispositivos] que se enfrentam na segunda metade do século XVIII” (1979, p. 131).

62 Analisarei o entendimento de Foucault sobre os dispositivos de segurança no Capítulo 5.

63 Bussolini (2010) argumentou de forma convincente que há diferenças semânticas e conceituais importantes, apontando para a derivação latina dos dois termos que ainda informa seus usos contemporâneos. A fonte etimológica de *appareil* é a palavra latina *apparātus*, preparação, do particípio passado de *apparāre*, preparar. Ela “refere-se a uma preparação ou preparação para algo: um fornecimento, provisão ou equipamento. [...] *Dispositio*, por outro lado, nomeia uma disposição regular – um arranjo – e está relacionado ao verbo *dispono* e sua raiz *pono* [...]. *Dispono* diz respeito a colocar aqui e lá, colocar em lugares diferentes, organizar, distribuir (regularmente), dispor; também se refere especificamente a colocar em também se refere especificamente a colocar em ordem, organizar ou estabelecer e determinar (nos sentidos militar ou jurídico). *Pono*, que está intimamente relacionado, refere-se a colocar, arrumar ou assentar (como coisas em ordem ou tropas), ou formar ou modelar (como obras de arte). [...] Assim, embora *apparatus* se refira a coisas reais e móveis, nessa leitura dispositivo tem a sensibilidade ontológica mais robusta como aquilo que cria (possivelmente) ou aquilo que cria um arranjo que dá importância estratégica e decisiva a um estado de coisas” (Bussolini, 2010, p. 96).

tivo também é teoricamente importante. Foucault se envolve criticamente com a ciência política tradicional na medida em que se concentra na soberania e no Estado como um dispositivo militar-administrativo, mas ele também distancia seu conceito do trabalho de Althusser sobre “aparelhos ideológicos de Estado” (Althusser, 1971; Althusser, 2014). Enquanto Althusser buscou expandir escopo da teoria do Estado ao levar em conta a produção de conhecimento e os processos de subjetivação, a análise ainda permaneceu centrada no Estado⁶⁴. O uso que Foucault faz do termo dispositivo, portanto, representa uma escolha conceitual explícita que é obscurecida quando ambos *appareil* e *dispositif* são traduzidos para o inglês sem nenhuma diferenciação como “*apparatus*”.

A noção do dispositivo abre a análise para as relações estratégicas de forças em vez de se concentrar na organização estrutural do poder do Estado. Ela busca examinar “[...] o apoio que essas relações de força encontram umas nas outras, formando assim uma rede ou um sistema, ou pelo contrário, as disjunções e contradições que as isolam umas das outras; e por fim, como as estratégias nas quais elas produzem efeito, cujo projeto geral ou cristalização institucional é incorporado no dispositivo estatal” (Foucault, 1978, p. 92-93; veja também Bussolini, 2010, p. 93-94)⁶⁵. Em contraste com essa noção do *dispositivo*, o dispositivo geralmente se refere à coleção estática de instrumentos, máquinas, ferramentas, peças ou outros equipamentos de uma determinada ordem de coisas, e não à sua composição estratégica: “Pode-se dizer que o dispositivo

64 A noção de *apparatus* também está presente no trabalho de Deleuze e Guattari, especialmente em seu conceito de “*apparatus de capture*” (aparelho de captura), que difere do foco althusseriano no Estado (Deleuze; Guattari, 1987, p. 424-473). É interessante notar que Althusser, em seu ensaio sobre os aparelhos ideológicos do Estado, também faz distinção entre *appareil* e *dispositif*; o último parece ser um subconjunto do primeiro (por exemplo, Althusser, 1971, p. 167; Bussolini, 2010, p. 94, nota 21). No entanto, em seu trabalho posterior sobre o materialismo aleatório, ele abandona a linguagem do *apparatus* para recorrer à noção de *dispositivo* (ver, por exemplo, Althusser, 2006; Panagia, 2019, p. 723, nota 27). Sobre a relação entre Althusser e Foucault, ver Montag (2013, p. 141-70).

65 O interesse de Foucault em introduzir a noção de governo é justamente desvincular o termo de seu “rigoroso significado estatal” (Foucault, 2007a, p. 120; ver Lemke 2007).

são os instrumentos ou conjuntos discretos de instrumentos em si – os implementos ou equipamentos. *Dispositive*, como usado por Foucault, por outro lado, pode denotar mais o arranjo – o arranjo estratégico – dos equipamentos em uma função dinâmica” (Bussolini, 2010, p. 96).

Há semelhanças e diferenças entre essa noção de dispositivo de Foucault e o conceito de *apparatus* no realismo agencial de Barad. Como vimos no último capítulo, o relato de Barad propõe uma mudança de uma compreensão estática e estável para uma performativa e dinâmica que torna possível explicar as práticas de criação de limites do *apparatus* (veja, por exemplo, Barad, 2007, p. 170). De acordo com Barad, os *apparatuses* não apenas “mudam no tempo; eles se materializam (por meio) do tempo” (Barad, 2007, p. 203), eles “não estão localizados no mundo, mas são configurações materiais ou reconfigurações do mundo que re(con)figuram a espacialidade e a temporalidade, bem como (a noção tradicional de) dinâmica” (Barad, 2007, p. 146). Assim, o realismo agencial traz à tona a dimensão inovadora e produtiva do *apparatus*, enfatizando seu papel nos “cortes agenciais” e nas “intra-ações”. No entanto, a ênfase na contingência radical do *apparatus* e as “relações de poder em constante mudança” (Barad, 2007, p. 237) não abordam adequadamente a questão de como os *apparatus* são estabilizados e consolidados na prática. Embora Foucault busque contornar qualquer “ontologia interna e circular” (Foucault, 2007a, p. 247-48; veja também p. 354) para dar conta de uma análise situada e estrategicamente informada, a análise de Barad tende a separar a dimensão governamental das operações do *apparatus*.

O conceito de dispositivo também pode ser contrastado de forma útil com a noção de *assemblage* (agenciamento) originalmente proposta por Deleuze e Guattari. Esse termo enfatiza a composição ontológica e a criatividade, e desempenha um papel central para a noção materialista que rejeita noções antropocêntri-

cas de agência. Em considerações materialistas importantes, como vimos, *assemblage* denota “[...] agrupamentos *ad hoc* de diversos elementos, de materiais vibrantes de todos os tipos” (Bennett, 2010a, p. 23). Bruce Braun observou que o uso da palavra inglesa inglês *assemblage* para traduzir a noção francesa de *agencement* de Deleuze e Guattari abrange apenas parcialmente o significado do termo. Enquanto a primeira se restringe a uma coleção de coisas, *agencement* “[...] relaciona a *capacidade de agir com a reunião de coisas* que é uma condição necessária e prévia para que qualquer ação ocorra, incluindo as ações dos seres humanos” (Braun, 2008, p. 671, ênfases no original). Embora esse seja certamente um importante esclarecimento sobre as composições fluidas e móveis que o termo evoca, a dimensão estratégica que o dispositivo foucaultiano articula não é adequadamente abordada pela alternativa conceitual *assemblage/agencement* por dois motivos.

Primeiro, a ênfase é colocada na heterogeneidade ontológica. As *assemblages* são geralmente definidas como conjuntos de práticas que conectam uma diversidade de entidades, dando origem a novos coletivos e configurações desconhecidas de espaço e tempo (consulte, por exemplo, Ong; Collier, 2014, p. 4). Nesse sentido, os *dispositives* poderiam ser “considerados um tipo de *assemblage*, porém mais propensos a (no sentido de antecipar, provocar, alcançar e consolidar) reterritorialização, estriamento, escalonamento e governança” (Legg, 2011, p. 131). Embora uma *assemblage* inclua indiscriminadamente humanos e não humanos, a noção do *dispositive* leva em conta os limites diferenciais entre esses elementos heterogêneos. Assim, em contraste com o primeiro, o último termo “dá um sentido maior à *integração* contínua de um campo diferencial de vários elementos” (Anderson, 2014, p. 35, ênfase no original)⁶⁶.

66 O fato de a noção de *assemblage* também figurar na tradução inglesa das palestras de Foucault de 1978 e 1979 no Collège de France (por exemplo, Foucault, 2007a, p. 296, Foucault, 2007a, p. 315) levou alguns intérpretes a notar “um deslizamento fascinante na linguagem de *apparatus/assemblage*” (Legg, 2011, p. 129). No entanto, Foucault não usou o termo *agencement*, mas sim empregou a palavra francesa *ensemble* nessas passagens.

Em segundo lugar, a noção de *assemblage* está associada principalmente ao surgimento, à inovação e à criação. Por outro lado, o dispositivo foucaultiano “[...] enfatiza os movimentos de estabilização que tendem a colocar elementos heterogêneos em ordem” (Silva-Castañeda; Trussart, 2016, p. 495). Embora o termo foucaultiano também esteja atento à dimensão processual das ontologias, enfatizando como os *dispositives* estão permanentemente rearticulando e transformando suas condições de existência, ele ainda é animado por um interesse na maneira como a ordem é reestabilizada e reencenada⁶⁷. Essa atenção à dimensão estratégica implica uma importante vantagem analítica, pois contorna uma abordagem dualista ao examinar os processos de estabilização e as linhas de contestação em um único quadro analítico. Essa sugestão metodológica está de acordo com a afirmação de Foucault de que o poder e a resistência não podem ser separados e sua ideia de uma “correlação imediata e fundamental entre conduta e contraconduta” (Foucault, 2007a, p. 196). Sob essa ótica, a crítica e as contestações não são (apenas) contrapartidas negativas e reativas; ao contrário, as formas de dissidência e desvio podem informar, reformar e/ou transformar um dispositivo existente: “[L]ooking through the lens of Foucault’s dispositif highlights that there is not necessarily contestation and institutionalization” (Silva-Castañeda; Trussart, 2016, p. 504; Raffnsøe *et al.*, 2016, p. 287-291)⁶⁸. Em resumo, a comparação do conceito de *dispositive*

67 Esse entendimento processual e relacional dos dispositivos difere crucialmente do entendimento restrito de Bennett sobre “estrutura”, que exclui a possibilidade de efeitos produtivos e permanece vinculado a um horizonte antropocêntrico: “a estrutura pode agir apenas negativamente, como uma restrição à agência humana, ou passivamente, como um pano de fundo ou contexto propício para ela” (Bennett, 2010a, p. 29; consulte Barnwell, 2017, p. 33).

68 Entretanto, a diferença semântica e conceitual entre “dispositivo” e “assemblage” é menos clara quando se trata de definições diferentes dos termos originais. Referindo-se a diferentes dicionários franceses, Panagia documenta como o significado do termo *agencement* muda entre o foco na conexão ou na combinação e as interpretações que enfatizam a ordem ou a organização, sendo esta última mais próxima de *dispositif*: “O Dictionnaire de la Langue Française define *agencement* como ‘Action d’agencer’ (a atividade de conectar); bem como ‘Ajuster, mettre en arrangement’ (ajustar, colocar em um arranjo); e, finalmente, ‘En termes de peinture, arranger des groups, des figures, ajuster les draperies, disposer les accessoires’” (em

com a noção de apparatus e assemblage traz à tona um contraste bastante esclarecedor. Enquanto os últimos termos tendam a se concentrar em questões ontológicas e tecnológicas, apenas o primeiro articula explicitamente essas dimensões com preocupações estratégicas. O conceito de dispositivo captura a interação de questões ontológicas, tecnológicas e estratégicas a fim de abordar o problema da “política ontológica”, abrindo caminho para uma abordagem mais materialista do governo. O próximo capítulo explora com mais detalhes o entendimento de Foucault sobre tecnologia, enquanto o Capítulo 6 discute o papel estratégico do espaço em um governo das coisas.

REFERÊNCIAS

ABADÍA, O. M. ¿Qué es un dispositivo? *Empiria: Revista de Metodología de Ciencias Sociales*, n. 6, p. 29-46, 2003.

AGAMBEN, G. *Homo sacer: sovereign power and bare life*. Stanford: Stanford University Press, 1998.

AGAMBEN, G. What is an apparatus? In: AGAMBEN, G. *What is an apparatus? And other essays*. Stanford: Stanford University Press, 2009.

AGAMBEN, G. What is a destituent power? *Environment and Planning D: Society and Space*, v. 32, n. 1, p. 65-74, 2014.

ALTHUSSER, L. Ideology and ideological state apparatuses. In: ALTHUSSER, L. *Lenin and philosophy and other essays*. Translated by Ben Brewster. New York: Monthly Review Press, 1971.

ALTHUSSER, L. *Philosophy of the encounter: later writings, 1978-1987*. London: Verso, 2006.

termos de pintura, organizar grupos, figuras, ajustar cortinas e dispor acessórios) (Dictionnaire de La Langue Française, s.v. ‘agencement’). O dicionário da Académie Française, por outro lado, define ‘agencement’ como ‘Manière d’arranger, de mettre en ordre’ (uma maneira de organizar ou colocar em ordem), bem como em arquitetura, ‘dispositions et rapport des différentes parties d’un edifice: l’arrangement, les proportions relatives des divisions d’un plan, d’une façade, d’une décoration’ (disposições e relações das diferentes partes de um edifício: o arranjo ou as proporções das divisões relativas de um plano, uma fachada ou uma decoração) (Dictionnaire de l’Académie Française, s.v. ‘agencement’)” (Panagia, 2019, p. 716-717, nota 7).

Meu argumento aqui é que a maior parte da literatura segue a primeira linha de interpretação (“conexão”) enquanto negligencia a segunda (“arranjo”).

- ALTHUSSER, L. *On the reproduction of capitalism: ideology and ideological state apparatuses*. London: Verso, 2014.
- ANDERSON, B. *Encountering affect: capacities, apparatuses, conditions*. Farnham: Ashgate, 1998.
- ARADAU, C. Security that matters: critical infrastructure and objects of protection. *Security dialogue*, v. 41, n. 5, p. 491-514, 2010.
- ARADAU, C.; VAN MUNSTER, R. Governing terrorism through risk: taking precautions, (un)knowing the future. *European journal of international relations*, v. 13, n. 1, p. 89-115, 2007.
- BARAD, K. *Meeting the universe halfway: quantum physics and the entanglement of matter and meaning*. Durham: Duke University Press, 2007.
- BARNWELL, A. Method matters: the ethics of exclusion. In: BARNWELL, A. *What if culture was nature all along?* Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017. p. 26-47.
- BAUDRY, J.-L. Le dispositif: Approches métapsychologiques de l'impression de réalité. *Communications*, v. 23, p. 56-72, 1975.
- BEHRENT, M. C. Foucault and technology. *History and Technology*, v. 29, n. 1, p. 54-104, 2013.
- BENNETT, J. *Vibrant matter: a political ecology of things*. Durham: Duke University Press, 2010a.
- BEUSCART, J.-S.; ASHVEEN, P. Histoires de dispositifs (Introduction). *Terrains & travaux*, v. 2, n. 11, p. 3-15, 2006.
- BINDING, K.; ALFRED, H. *The release of the destruction of life devoid of value, its measure and its form*. Santa Ana: Life Quality, 1975 [1920].
- BRAUN, B. Environmental issues: inventive life. *Progress in Human Geography*, v. 32, n. 5, p. 667-679, 2008.
- BRAUN, B.; WHATMORE, S. J. The stuff of politics: an introduction. In: BRAUN, B.; WHATMORE, S. J. *Political matter: technoscience, democracy, and public life*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010.
- BRAUNS, J. *Schauplätze. Untersuchungen zur theorie und geschichte der dispositive visueller medien*. Dissertation, Bauhaus-Universität Weimar, 2003. Disponível em: <https://e-pub.uniweimar.de/opus4/files/75/Brauns.pdf>. Acesso em: 10 jan. 2024.
- BÜHRMANN, A. D. V. 'Discursive Turn' zumum 'Dispositive Turn'? Folgerungen, herausforderungen und perspektiven für die forschungspraxis. In: WENGLER, J. C.; HOFFARTH, B.; KUMIĘGA, Ł. (ed.). *Verortungen des dispositiv-begriffs: analytische einsätze zu raum, bildung, politik*. Wiesbaden: Springer VS, 2013. p. 20-34.

BÜHRMANN, A. D. V.; SCHNEIDER, W. *Vom diskurs zum dispositiv*. Eine Einführung in die Dispositiv analyse. Bielefeld: transcript, 2008.

BURCHELL, G. Translator's note. In: FOUCAULT, M. *Psychiatric power: lectures at the Collège de France 1973-1974*, edited by Jacques Lagrange. Hampshire; New York: Palgrave Macmillan, p. xxiii-xxiv, 2006.

BUSSOLINI, J. What is a dispositif? *Foucault Studies*, Special Issue, n. 10, p. 85-107, 2010.

CALLON, M. Some elements of a sociology of translation: the domestication of the scallops and the fishermen of St. Brieuc Bay. In: LAW, J. (ed.). *Power, action & belief: a new sociology of knowledge?* London: Routledge & Kegan Paul, 1986. p. 196-233.

CALLON, M.; MUNIESA, F. Les marchés économiques comme dispositifs collectifs de calcul. *Réseaux*, v. 6, n. 122, p. 189-233, 2003.

CANGUILHEM, G. *The normal and the pathological*. New York: Zone Books, 1991.

CANGUILHEM, G. Machine and organism: the living and its milieu. In: CANGUILHEM, G. *Knowledge of life*. New York: Fordham University Press, 2008a. p. 75-120.

COHEN, L. Operability, bioavailability, and exception. In: ONG, A.; COLLIER, S. J. *Global assemblages: technology, politics, and ethics as anthropological problems*. Malden: Blackwell, 2005. p. 79-90.

COMTE, A. *Early political writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

DELEUZE, G. What is a dispositif? In: ARMSTRONG, T. J. (ed.). *Foucault: philosopher*. New York: Harvester Wheatsheaf, 1992a. p. 159-168.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *A thousand plateaus: capitalism and schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.

DELITZ, H. Gilbert Simondon's Ontologie, philosophische anthropologie und gesellschaftstheorie: ein recht verstandener bergsonismus. In: PLAS, G.; RAULET, G. (ed.). *Philosophische anthropologie nach 1945 rezeption und fortwirkung*. Nordhausen: Traugott Brautz, 2014. p. 277-302.

DIAZ-BONE, R.; HARTZ, R. *Dispositiv und ökonomie: diskurs- und dispositivanalytische perspektiven auf märkte und organisationen*. Wiesbaden: Springer VS, 2017.

DICTIONNAIRE HISTORIQUE DE LA LANGUE FRANÇAISE. v. 1. Alain Rey (ed.). Paris: Dictionnaires Le Robert, 2006.

DOLPHIJN, R.; VAN DER TUIN, I. *New materialism: interviews & cartographies*. Ann Arbor: Open Humanities Press, 2012.

- DREYFUS, H. L.; RABINOW, P. *Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics*. 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press, 1983.
- DUPONT, D.; PEARCE, F. Foucault contra Foucault: rereading the 'governmentality' papers. *Theoretical Criminology*, v. 5, n. 2, p. 123-158, 2001.
- ELDEN, S. *Foucault's last decade*. Cambridge: Polity Press, 2016.
- ELDEN, S. *Foucault: the birth of power*. Cambridge: Polity Press, 2017.
- ENGELS, F. *Herr Eugen Dühring's revolution in science (Anti-Dühring)*. London: The Electric Book Company, 2000.
- ESPOSITO, R. *Persons and things: from the body's point of view*. Cambridge; Malden: Polity Press, 2015.
- EWALD, F. *L'Etat providence*. Paris: Grasset, 1986.
- FOUCAULT, M. Truth and power [Interview with Alessandro Fontana and Pasquale Pasquino]. In: GORDON, C. *Power/knowledge: selected interviews and other writings 1972-1977*. New York: Pantheon Books, 1980a. p. 109-133.
- FOUCAULT, M. Questions of method. In: BURCHELL, G.; GORDON, C.; MILLER, P. *The Foucault effect: studies in governmentality*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf, 1991a. p. 73-86.
- FOUCAULT, M. *Manet and the object of painting*. London: Tate Publishing, 2009.
- FRANKLIN, S. *Dolly mixtures: the remaking of genealogy*. Durham: Duke University Press, 2007.
- GOERNER, E. A. On thomistic natural law: the bad man's view of thomistic natural right. *Political Theory*, v. 7, n. 1, p. 101-122, 1979.
- GOMART, E.; HENNION, A. A sociology of attachment: music amateurs, drug users. In: LAW, J.; HASSARD, J. (ed.). *Actor network theory and after*. Oxford; Malden: Blackwell, 1999. p. 220-247.
- HEIDEGGER, M. *What is a thing?* Chicago: Henry Regnery Company, 1967 [1962].
- HUBIG, C. 'Dispositiv' als Kategorie. *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, n. 1, p. 34-47, 2000.
- JACQUINOT-DELAUNAY, G.; MONNOYER, L. (ed.). Le dispositif – entre usage et concept. *Hermès*, n. 25, 1998a.
- JACQUINOT-DELAUNAY, G.; MONNOYER, L. Avant-propos. Le dispositif – entre usage et concept. *Hermès*, n. 25, p. 9-14, 1999b.
- KAFKA, B. The Administration of things: a genealogy. *West 86th*, 2012. Disponível em: www.west86th.bgc.bard.edu/articles/the-administration-of-things-a-genealogy/. Acesso em: 11 jan. 2024.

- KESSLER, F. La cinématographie comme dispositif (du) spectaculaire. *Cinémas*, v. 14, n. 1, p. 21-34, 2003.
- LAMARRE, T. Afterword: humans and machines. In: COMBES, M. (ed.). *Gilbert Simondon and the philosophy of the transindividual*. Cambridge; London: MIT Press, 2013. p. 79-119.
- LATOURE, B. Why has critique run out of steam? From matters of fact to matters of concern. *Critical Inquiry*, v. 30, n. 2, p. 225-248, 2004.
- LATOURE, B.; WEIBEL, P. *Making things public: atmospheres of democracy*. Cambridge: MIT Press, 2005.
- LAW, J. Technology and heterogeneous engineering: the case of Portuguese expansion. In: BIJER, W. E.; HUGHES, T. P.; PINCH, T. (ed.). *The social construction of technological systems: new directions in the sociology and history of technology*. Cambridge: MIT Press, 1987. p. 111-134.
- LEGG, S. Assemblage/apparatus: using Deleuze and Foucault. *Area*, v. 43, n. 2, p. 128-133, 2011.
- LEMKE, T. An indigestible meal? Foucault, governmentality and state theory. *Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory*, v. 8, n. 2, p. 43-64, 2007.
- LINK, J. Dispositiv. In: KAMMLER, C. (ed.). *Foucault-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart: Metzler, 2008. p. 237-241.
- LIPP, B. Analytik des interfacing: zur materialität technologischer verschaltung in prototypischen milieus robotisierter Pflege. *Behemoth – Journal on Civilisation*, v. 10, n. 1, p. 107-129, 2017.
- LYOTARD, J.-F. *Des dispositifs pulsionnels*. Paris: 10/18, 1973.
- MEHRABI, T. *Making death matter: a feminist technoscience study of Alzheimer's sciences*. Linköping: Linköping University, 2016.
- MONTAG, W. *Althusser and his contemporaries: philosophy's perpetual war*. Durham: Duke University Press, 2013.
- MONTESQUIEU, C. L. de S. *De l'esprit des loix*. Edited by Catherine de Volpilhac-Auger. Oxford: Voltaire Foundation, 2008 [1748].
- MUMFORD, S.; ANJUM, R. L. *Getting causes from powers*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- MURPHY, M. *The economization of life*. Durham; London: Duke University Press, 2017.
- NEL, N. Des dispositifs aux agencements télévisuels 1969-1983. *Hermès*, n. 25, p. 131-4, 1999.

- ONG, A.; COLLIER, S. J. *Global assemblages: technology, politics, and ethics as anthropological problems*. Oxford: Blackwell, 2004.
- PAECH, J. *Überlegungen zum dispositiv als theorie medialer topik*. *Medienwissenschaft*, n. 4, p. 400-420, 1997.
- PANAGIA, D. On the political ontology of the dispositif. *Critical Inquiry*, v. 45, n. 3, p. 714-746, 2019.
- PASQUINELLI, Matteo. What an apparatus is not: on the archeology of the norm in Foucault, Canguilhem, and Goldstein. *Parrhesia*, 22, p. 79-89, 2015.
- PEETERS, H.; CHARLIER, P. Contributions à une théorie du dispositif. *Hermès, La Revue*, 25, p. 15-23, 1999.
- PICKERING, M. *Auguste Comte: an intellectual biography*. Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- RAFFNSØE, S.; GUDMAND-HØYER, M.; THANING, M. S. Foucault's dispositive: the perspicacity of dispositive analytics in organizational research. *Organization*, v. 23, n. 2, p. 272-298, 2016.
- RITTER, J.; PONGRATZ, L. J. Disposition. In: RITTER, J. *Historisches wörterbuch der philosophie*. Vol. 2. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972. p. 262-266.
- SAAR, M. Politik der natur: spinozas begriff der regierung. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, v. 57, n. 3, p. 433-447, 2009.
- SELLIN, V. Regierung, regime, obrigkeit. In: BRUNNER, O.; CONZE, W.; KOSELLECK, R. (ed.). *Geschichtliche grundbegriffe. historisches lexikon zur politisch-sozialen sprache in Deutschland*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1984. p. 361-421.
- SENEILLART, M. *Les arts de gouverner: du regimen médiéval au concept de gouvernement*. Paris: Seuil, 1995.
- SILVA-CASTAÑEDA, L.; TRUSSART, N. Sustainability standards and certification: looking through the lens of Foucault's dispositive. *Global Networks*, v. 16, n. 4, p. 490-510, 2016.
- SIMONDON, G. *On the mode of existence of technical objects*. Minneapolis: Univocal Publishing, 2017 [1958].
- THOMAS, M. M. Dispositive, intermediality and society: tales of the bed in contemporary Spain. *SubStance*, v. 44, n. 3, p. 98-111, 2015.

REFERÊNCIAS EM PORTUGUÊS

AGAMBEN, G. *O amigo*. O que é um dispositivo. Tradução de Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2014.

FOUCAULT, M. *Segurança, território, população*: curso dado no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008 [1978].

FOUCAULT, M. *O governo dos vivos* – curso no Collège de France, 1979-1980. Excertos. Tradução de Nildo Avelino. São Paulo: CCS-SP; Achiamé, 2010 [1980].

FOUCAULT, M. Dos espaços outros. *Estudos avançados*, v. 27, n. 79, 2013.

FOUCAULT, M. O sujeito e o poder. In: FOUCAULT, M. *Ditos e escritos IX*: genealogia da ética, subjetividade e sexualidade. Tradução de Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014 [1982]. p. 118-140.

FOUCAULT, M. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

FOUCAULT, M. *O poder psiquiátrico* – curso dado no Collège de France. (1973-1974). Tradução de Eduardo Brandão. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 2006.

FOUCAULT, M. *Nascimento da biopolítica*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins, 2022 [1978-1979].

FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 8. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012 [1969].

FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*: história da violência nas prisões. Tradução de Raquel Ramalhete. 41. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2013 [1975].

FOUCAULT, M. Sobre a história da sexualidade. In: FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. 27. ed. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2009b. p. 243-276.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade I*: a vontade de saber. 19. ed. Tradução de Maria Thereza Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 2009 [1976].

FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*: uma arqueologia das ciências humanas. 2. ed. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 1981 [1966].

FOUCAULT, M. A poeira e a nuvem. In: FOUCAULT, M. *Ditos e escritos IV*: estratégia, poder-saber. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2006.



UM REFERENCIAL TEÓRICO PARA AS PÓS-HUMANIDADES CRÍTICAS

Rosi Braidotti

Tradução de Mario Marcio Godoy e
Marcelo El Khouri Buzato

INTRODUÇÃO

Este artigo argumenta que os tempos pós-humanos e os sujeitos pós-humanos do conhecimento neles constituídos estão produzindo novos campos de conhecimento transdisciplinar, que chamo de pós-humanidades críticas. A minha definição operacional da situação pós-humana é a convergência, ao longo do espectro do capitalismo cognitivo, do pós-humanismo, de um lado, e do pós-antropocentrismo, do outro. O primeiro centra-se na crítica do ideal humanista do “Homem” como a medida alegadamente universal de todas as coisas, enquanto o último critica a hierarquia das espécies e o excepcionalismo humano. De carácter igualmente interdisciplinar, os dois campos estão ligados a movimentos sociais distintos e a diferentes genealogias teóricas e disciplinares que não necessariamente decorrem umas das outras. A sua convergência está atualmente produzindo uma série de posições pós-humanistas¹, mas também um regresso a

1 Ver os diferentes tipos de pós-humanismo: insurgente (Papadopoulos, 2010); especulativo (Sterling, 2014; Roden, 2014); cultural (Herbrechter, 2013) e literário

uma variedade de reivindicações neo-humanistas². Uma visão geral completa das investigações contemporâneas sobre o que constitui a unidade básica de referência para o humano excede o escopo deste ensaio³. O que tentarei mostrar, em vez disso, é que o pós-humano constitui um campo *trans-disciplinar*⁴ de conhecimento que é mais do que a soma de suas partes e aponta para um salto qualitativo rumo à construção de sujeitos do conhecimento diferentes (Braidotti, 2013). O meu objetivo é fornecer um quadro teórico preliminar para esta mudança qualitativa em direção às pós-humanidades críticas ou nomádicas e explorar as suas implicações ético-políticas.

CARTOGRAFIAS NEOMATERIALISTAS

Meu projeto se apoia em pressupostos *inter-relacionados*. O primeiro é que definir a era pós-humana como o Antropoceno⁵ não lhe faz justiça: precisamos ter em conta a combinação de rápidos avanços tecnológicos, de um lado, e a exacerbação das desigualdades econômicas e sociais, de outro. Além disso, o Antropoceno já se tornou outro “Antropomeme” (Macfarlane, 2016), gerando uma série de termos derivados, como “Capitaloceno” (Moore, 2015), “Antropo-obsceno” (Parikka, 2015b), mas também: “Plasticeno”, “Plantationoceno” (Tsing, 2015), “Mis-antropoceno”

(Nayar, 2013); transumanismo (Bostrom, 2014); meta-humanismo (Ferrando, 2013) e a-humanismo (MacCormack, 2014). Ainda há o manifesto pós-humano (Pepperell, 2003) e a coleção pós-humanidades (Wolfe, 2010).

- 2 Essa variedade que vai do humanismo clássico de Martha Nussbaum (1999) ao pós-colonial (Gilroy, 2016), *queer* (Butler, 2004) e humanismo ligado à mortalidade (Critchley, 2014), para citar apenas alguns.
- 3 Para um panorama geral, veja Braidotti e Hlavajova (2018).
- 4 Nota dos tradutores: É do estilo da autora utilizar hífen em palavras não hifenizadas em inglês escrito padrão. Optamos por respeitar essa escolha da autora mantendo os hifens em português, com itálicos nos casos em que o hífen não condiz com a norma padrão em português brasileiro escrito.
- 5 O termo “Antropoceno”, cunhado em 2002 pelo ganhador do Prêmio Nobel, Paul Crutzen, descreve a atual era geológica como dominada pela ação humana pela mediação tecnológica, consumismo e destruição dos recursos do planeta terra. Foi oficialmente adotado pelo Congresso Geológico Internacional na África do Sul em agosto de 2016.

e “Chthuluceno” (Haraway, 2015). Estes neologismos expressam uma tendência aceleracionista e a sua proliferação evoca tanto excitação como exasperação nos pensadores que tentam explicar criticamente a situação pós-humana. Em vez de aumentar esta inflação discursiva, adotarei uma abordagem materialista e inscreverei o Antropoceno como uma situação pós-humana de múltiplas camadas que inclui as dimensões ambientais, socioeconômicas e afetivas e psíquicas das nossas ecologias de pertencimento (Guattari, 2000).

O segundo pressuposto diz respeito à importância das cartografias, como ramificação conceptual do neomaterialismo. O pensamento crítico desacelera a tendência aceleracionista de proliferação de discursos desenhando cartografias das relações de poder operacionais na, e imanentes à, produção e circulação do conhecimento. O foco específico das minhas cartografias é que tipo de sujeitos cognoscentes somos nós no processo de nosso devir e que discursos ressaltam esse processo. As cartografias também cumprem uma função metodológica ao fornecerem objetos discursivos de intercâmbio para uma troca dialógica, mas também potencialmente antagônica. Os sujeitos dessa troca compõem uma comunidade relacional, definida como uma “assemblagem/agenciamento⁶” nomádica e transversal (Deleuze; Guattari, 1987; Braidotti, 1994) que envolve atores não humanos e meios tecnológicos. Sujeitos pós-humanos materiais e mediados constituem uma comunidade corporificada e materialmente incorporada, um “povo”, unido por éticas afirmativas.

Quando fundamentada, qualquer representação cartográfica é necessariamente seletiva, parcial e nunca totalmente completa. Para mim, a produção de conhecimento é sempre múltipla e coletiva – daí o número atipicamente alto de referências bibliográficas

6 Nota dos tradutores: no original “assemblage”. Optamos por explicitar sempre, ao longo do capítulo, as duas formas usuais de tradução da palavra na literatura corrente em português com o propósito de preservar sua filiação conceitual à filosofia deleuziana, que influencia explicitamente a autora.

cruzadas neste ensaio. Sendo as notas de rodapé e bibliografias a expressão da democracia no texto, eu espero que os leitores tomem meu artigo superlotado delas como uma tentativa de compor uma comunidade de acadêmicos pós-humanos que falta: o ensaio como assemblagem/agenciamento. Resumindo: uma cartografia é uma representação teoricamente fundamentada e *politicamente-informada* do presente que objetiva rastrear a produção de conhecimento e subjetividade (Braidotti, 1994, 2011a, 2011b) assim como expor o poder, tanto enquanto apresamento (*potestas*) como enquanto empoderamento (*potentia*).

Um campo de relevância cartográfica imediata para o pós-humano são os estudos biopolíticos que cresceram com o trabalho seminal de Foucault sobre a política do viver e morrer. Os estudos biopolíticos lançaram uma nova luz sobre relações de poder no capitalismo avançado, porém não chegaram a abarcar totalmente os aspectos afirmativos da virada pós-humanista. Por exemplo, ainda que esses estudos focalizem a governança biopolítica contemporânea, ou “a política da vida em si” (Rose, 2007), eles também exibem um kantianismo residual em termos de valores. Ambos, *Bios* (Esposito, 2008) e *Anthropos Today* (Rabinow, 2003), aparecem como categorias fraturadas, mas os elementos não humanos e atores tecnológicos não recebem destaque suficientemente. Ainda assim, o conceito materialista de vida não humana (*zoe*) emerge como central não somente enquanto “a vida desnuda” vulnerável (Agamben, 1998), mas também como uma força vital e produtiva (Braidotti, 2002). Essas limitações tornam o arcabouço biopolítico um quadro referencial insuficiente para o pós-humano e, portanto, eu adotei um quadro conceitual de devir nomádico (Braidotti, 2011a, 2011b), desenhado a partir das ontologias vitais neoespinozistas (Deleuze, 1988, 1990)⁷.

7 O neomaterialismo é também entendido como um aceleracionismo no momento: o “matéria-realismo” (Fraser; Kember; Lury, 2006), neomaterialismo feminista (Braidotti, 1991; Alaimo; Hekman, 2008; Coole; Frost, 2010; Kirby, 2011; Dolphijn; Van der Tuin, 2012); vida inventiva (Fraser; Kember; Lury, 2006); vida generativa e viróide (Ansell-Pearson, 1997, 1999); vida carnal (Sobchack, 2004) e matéria vibrante (Bennet, 2010).

A subjetividade não é restrita aos indivíduos encerrados em si mesmos, mas sim a um esforço cooperativo transespécie (Margulis; Sagan, 1995) que acontece transversalmente - entre natureza/tecnologia; masculino/feminino; preto/branco; local/global; presente/passado - em assemblagens/agenciamentos que fluem entre tais binários e os destituem. Esses estados que ficam em entremeios desafiam a lógica do terceiro excluído e, apesar de permitirem uma função analítica ao negativo, eles rejeitam a negatividade e têm como propósito a produção de valores e projetos joviais ou afirmativos (Lloyd, 1996; Braidotti, 2011b). O pós-estruturalismo pavimentou o caminho para essa abordagem, mas a virada pós-humanista materializa essa abordagem e compõe um novo quadro ontológico de sujeitos-em-devir.

Outro elemento crucial de minha abordagem cartográfica são as políticas de localização feministas (Rich, 1987), também conhecidas como conhecimentos situados (Harding, 1986, 1991; Haraway, 1988), que eu considero como a manifestação original do empiricismo carnal corporificado e incorporado. Esse método leva em conta a localização de um elemento em termos de espaço (dimensão *geo-política* ou ecológica) e tempo (memória histórica e dimensão genealógica), aterrando, portanto, a subjetividade política. A ênfase na imanência realça a rejeição do universalismo transcendental e o dualismo mente-corpo. Sendo toda matéria ou substância una e imanente a ela mesma, ela é inteligente e auto-organizada nos organismos humanos e não humanos (Lloyd, 1994, 1996; Protevi, 2013). A matéria vital é movida pelo desejo ontológico para a expressão de sua liberdade mais intrínseca (*conatus*). Essa concepção de matéria anima a composição dos sujeitos pós-humanos do conhecimento - corporificados, incorporados e mesmo assim fluindo em uma rede de relações com seus outros, humanos e não humanos. O neomaterialismo vital também proverá o fundamento ontológico para as pós-humanidades críticas como um campo transversal do conhecimento. Voltarei a esse ponto mais adiante.

A última característica principal da abordagem neomaterialista e vital que desejo enfatizar é a ideia de que cartografias críticas não são negativas, elas também implicam criatividade: elas nos assistem no processo de aprendermos a pensar – sobre nós mesmos de modo diferente, em resposta à complexidade de nossos tempos. O objetivo de uma cartografia adequada é apresentar figurações alternativas ou personagens conceituais⁸ para o tipo de sujeitos cognoscentes construídos atualmente. Todas as figurações são localizadas e, portanto, imanentes a condições específicas; por exemplo, os sujeitos nomádicos, ou o ciborgue, não são meras metáforas, mas sinalizações materiais e semióticas para locações *geo-políticas* e históricas. Como tal, expressam singularidades complexas situadas, não reivindicações universais (Braidotti, 2011a). As figurações apoiadas pelos relatos cartográficos visam a lidar com a complexidade das relações de poder. Elas expõem estruturas repressivas de subjetivação (*potestas*), mas também as visões afirmativas e transformativas dos sujeitos como processo nomádico (*potentia*). De algum modo, uma figuração é a dramatização do processo de vir-a-ser, sem se referir a um modelo normativo de subjetividade, muito menos a um modelo universal.

Embora o pós-humano seja empiricamente fundamentado, por ser corporificado e incorporado, ele funciona menos como uma entidade substantiva do que como uma figuração, ou personagem conceitual. Ele é uma ferramenta cartográfica movida a teoria que objetiva atingir um entendimento adequado desses processos de desfazer o humano. Isso não define uma condição de um futuro distópico, mas fornece um quadro para entender o processo continuado de sujeitos-em-devir em nossa época de rápidas mudanças. Meu argumento é que o pós-humano nos possibilita rastrear, cruzando vários campos interdisciplinares, a emergência dos discursos sobre o não/in/trans/meta/pós-

8 Nota dos tradutores: no original, “persona conceptual”. Adotamos a tradução de Bento Prado Jr; Alberto Alonso Muñoz em Deleuze e Guattari (2007).

-humano, os quais são gerados pela interseção das críticas do humanismo e do antropocentrismo. Qualquer noção persistente de natureza humana é substituída por um contínuo de “naturezas-culturas” (Haraway, 1997, 2003), que também leva ao seu fim a distinção categórica entre vida como *bios*, a prerrogativa do *Anthropos*, como distinta da vida dos animais e não humanos, ou *zoe* (Braidotti, 2006). O que vêm para o primeiro plano, pelo contrário, são novas conexões humano-não humano, novas “zoontologias” (De Fontenay, 1998; Gray, 2002; Wolfe, 2003), e também as complexas interfaces midiático-tecnológicas (Bono *et al.*, 2018), no contexto do Antropoceno. A situação pós-humana, além disso, é moldada pela comodificação oportunista de todas as vidas, que, como eu argumento a seguir, é a economia política do capitalismo avançado. Com isso em mente, permitam-me passar para minha cartografia dos conhecimentos pós-humanos e seus sujeitos emergentes.

O ESTUDO ADEQUADO DAS HUMANIDADES NÃO MAIS É O “HOMEM”

A virada pós-humanista mostra que o consenso sobre o valor universal das premissas eurocêntricas sobre o “Homem” se dissipou, e a figuração do humano está em risco⁹. O “Homem” como o tipo taxonômico agora se transformou em “Homem, a marca” (Haraway, 1997, p. 94), ou ainda “Ex-homem” (Massumi, 1998, p. 60). Esse “êxodo antropológico” produz uma hibridização colossal das espécies (Hardt; Negri, 2000, p. 215).

9 Outra série de neologismos marca essa mudança: o não humano (Raffnsøe, 2013); o inumano (Lyotard, 1989); o pós-antropocêntrico como entidade metamórfica (Clarke, 2008); as mutiespécies (Tsing, 2015); personalidade pós-humana (Wennemann, 2013); o “novo” humano (Rosendhal Thomsen, 2013); e performatividade pós-humana (Barad, 2007). A extinção da vida na terra (Lovelock, 2009; Van Dooren, 2014), e do humano (Colebrook, 2014a, 2014b), exclui qualquer futuro pós-humano (Kroker, 2014).

A mudança não é recebida com o mesmo entusiasmo em todas as áreas. Teóricos sociais de diferentes orientações políticas, como Habermas (2003), Fukuyama (2002), Sloterdijk (2009) e Derrida (*apud* Borradori, 2003), expressam intensa inquietação, beirando o pânico moral, sobre o futuro do humano e o legado humanista nos nossos tempos tecnologicamente avançados. Recentemente, o Papa Francisco (2015) se juntou ao debate, suplementando o dogma católico sobre direito natural com a análise de Naomi Klein sobre o papel destrutivo do capitalismo (Klein, 2014). Embora seja inegavelmente verdade que as máquinas estão muito vivas, e os humanos muito inertes (Haraway, 1985), a evidência fornecida pelos estudos pós-humanistas não mostram nenhuma “crise”, mas um notável surto de inspiração.

Do lado positivo, os estudos sobre a inquietação expõem um paradoxo ético-político que merece mais atenção. Esse paradoxo se divide em dois problemas: o primeiro é que o “humano” – que hoje tanto preocupa uma legião de pensadores e decisores políticos –, para começar, nunca foi um termo universal ou neutro. É muito mais uma categoria normativa que indexa o acesso a privilégios e titularidades de direitos. Apelos ao “humano” sempre foram discriminatórios: eles criam distinções estruturais e iniquidades entre diferentes categorias de humanos, para não falar de entre humanos e não humanos (Braidotti, 2013, 2016).

Como consequência, é inapropriado tomar o pós-humano, seja como apocalíptico, seja como uma categoria intrinsecamente subversiva, restringindo nossas opções ao binário: extinção-versus-libertação (do humano). Nós precisamos verificar as reações emocionais e resistir com lucidez igual a essa falácia dupla. O “pós-humano” é normativamente neutro e automaticamente não aponta para o fim das espécies, muito menos para as relações de pós-poder/gênero/classe/raça/espécies entre membros das espécies. Como uma figuração, o pós-humano é ao mesmo tempo situado e parcial – ele não define a nova condição humana, porém

oferece um espectro por meio do qual nós podemos capturar a complexidade do processo continuado da subjetificação. Em outras palavras, ele permite análises de poderes e de discursos mais sutis e complexas. Elas começam questionando quem o “nós” pode ser, de quem é a inquietação que ocupa o centro do palco nos debates públicos sobre a convergência do pós-humanismo e do pós-antropocentrismo. Eu quero insistir que o pós-humano – uma figuração transportada por uma leitura cartográfica específica das condições discursivas atuais – pode receber a tarefa coletiva da construção de novos sujeitos do conhecimento, por meio de assemblagens/agenciamentos imanentes ou alianças transversais entre múltiplos atores.

A segunda camada do paradoxo exposto pelos estudos da inquietação se interessa pela tendência ou de se lamentar (variante apocalíptica) ou de se celebrar (variante eufórica) a causa da nova humanidade, unida no e pelo Antropoceno, como uma categoria tanto vulnerável quanto insurgente: “estamos nisso juntos!”. A reinvenção do pan-humano é explícita no discurso conservador da Igreja Católica, no pan-humanismo corporativo, no intervencionismo militar beligerante e no humanitarismo da ONU. É mais oblíquo, mas igualmente forte, na Esquerda progressista, onde o legado do humanismo socialista provê as ferramentas para converter a inquietação em fúria política. Em todos os casos, nós vemos a emergência de uma categoria – o humano em perigo – tanto evanescente quanto fundacional.

Politicamente, é difícil não interpretar essa pan-humanidade vulnerável como uma reação instintiva do centro – a maioria – que Deleuze e Guattari (1987) definem, tão incisivamente quanto qualquer feminista, como macho/branco/heterossexual/possuidor de esposas e filhos/urbano/falante de uma língua padrão, ou seja, “Homem”, ou melhor, atualmente, “ex-Homem”. Na medida em que os riscos antropocênicos da mudança climática ameaçam o planeta inteiro, deve-se evitar, no entanto, qualquer cinismo.

Epistemologias radicais como feminismo e teoria pós-colonial são tão afetadas pela morte do Homem/Antropos (Chakrabarty, 2009) quanto as epistemologias universalistas.

Eu proponho, portanto, lidar com o problema conceitualmente, com a ajuda do materialismo nomádico ou vital. Neste quadro teórico, o paradoxo da super-exposição simultânea ao desaparecimento do humano é somente aparente, e se dissolve se nos aproximarmos com a útil distinção que Deleuze e Guattari (1994) fazem dentro da própria noção de presente. A força do presente – e o centro de sua inteligibilidade – é que ele não coincide completamente com o aqui e o agora. Essa sincronização nunca é completa, porque, no sistema vital neomaterialista, todas as entidades humanas e não humanas são sujeitos-em-processo nomádicos, em movimento perpétuo, imanentes à vitalidade da matéria auto-organizada. Abordar o presente, portanto, produz um efeito *multi-facetado*: por um lado, a consciência precisa de *o que estamos deixando de ser* (o fim do real) e, por outro, a percepção – em diferentes níveis de clareza – de *o que nós somos no processo de vir-a-ser* (a atualização do virtual). Ambos os fenômenos ocorrem ao mesmo tempo, em um contínuo temporal não linear.

Pense, por exemplo, na imagem, proposta por Foucault (1970), do rosto do “Homem” desenhado na areia na beira do mar, que é gradualmente apagada pelas ondas: ela é sobre extinção ou renovação? O método genealógico de Foucault mostra que é no momento de sua dissolução que o “Homem” emerge como uma categoria pensável; até esse momento, não tinha se apresentado ao olhar crítico, tinha sido o pressuposto implícito que dava suporte a essa mesma categoria. Deleuze avança nessa análise: se o presente é um processo complexo, a filosofia crítica não pode parar na crítica do atual (por exemplo, de o que nós estamos deixando de ser), mas precisa se mover para a atualização criativa do virtual (por exemplo, de o que somos no processo de vir-a-ser).

A interação entre o presente como real e o presente como virtual dá o ritmo à formação do sujeito.

Por extensão, o pós-humano como figuração cartográfica é um ramo do pensamento crítico contemporâneo que nos permite pensar no que “nós” estamos deixando de ser – por exemplo, a categoria eurocêntrica do “Homem” universal. Ele também sustenta, no entanto, o esforço para explicar o que esse “nós” é no processo de vir-a-ser – a multiplicidade de modos em que o humano está atualmente sendo recomposto. A teoria pós-humanista foca, pelas cartografias críticas e criativas, nas margens da expressão das possibilidades ainda não realizadas de superação tanto do humanismo como do antropocentrismo, ao concentrar-se na questão: quem é esse “nós” cuja humanidade está agora em jogo?

Se a cartografia é o registro *tanto* do que nós estamos deixando de ser *quanto* do que nós somos no processo de vir-a-ser, então o pensamento crítico significa a criação de novos conceitos, ou ferramentas de navegação, que nos ajudem a atravessar as complexidades do *presente*, com foco especial no projeto de *atualização* do virtual. Isso sinaliza uma mudança intensiva e qualitativa no devir, a qual eu conecto a éticas afirmativas. A criatividade – a imaginação – se reconecta constantemente à totalidade virtual do conjunto das experiências e afetos passados¹⁰, que se recompõem como ação no presente, realizando, conseqüentemente, seu potencial não realizado. Essa intensidade virtual está simultaneamente na frente e atrás de nós, tanto no passado quanto no futuro, em um fluxo ou processo de mutação, diferenciação ou vir-a-ser, que é o núcleo vital-material do pensamento. Nós sabemos agora que não há um Horário Padrão de Greenwich da produção de conhecimento na era pós-humana.

Portanto, não há paradoxo entre a *super-exposição* e a não existência simultâneas do “humano”, nem há o binário extinção/sobrevivência, o que significa que não há justificativa para

10 Ver também MacCormack (2012).

reinvenções sob pânico de uma “pan-humanidade” vulnerável (“nós” estamos *nisso* juntos!). O que nós temos é complexidade, diversidade corporificada e incorporada, assim como múltiplos devires. Nós estamos encarando um desafio conceitual de ter que suportar simultaneamente em nossas mentes ideias potencialmente contraditórias como materialismo e vitalidade, crescimento e extinção. Os conceitos fluem em um presente contínuo, o qual nunca coincide completamente com um “agora” saturado espacial-temporalmente, mas persiste devindo – ansiando pelo virtual. Segue-se, portanto, que nós precisamos focar nossos esforços coletivos nos projetos de definição do que “nós” poderíamos vir-a-ser como uma espécie e um conjunto de culturas materiais interconectadas tecnologicamente. O objetivo é rastrear modos múltiplos, situados e, logo, específicos e diversificados, em que nós estamos vindo a ser sujeitos cognoscentes, como “outros de outros modos” que não sejam as oposições dialéticas e as diferenças pejorativas postas pelo “Homem” humanista clássico, nem as afirmações supremacistas do “Anthropos”.

EXUBERÂNCIA TRANS-DISCIPLINAR

A seguir, argumentarei que o pós-humano, como um fenômeno de convergência dinâmico e criativo, está produzindo novos campos de estudo. O crescimento exuberante está concentrado em um número de *hubs* criativos transdisciplinares, que têm gerado sua própria prole *extra-disciplinar*. Raramente coincidem com as disciplinas tradicionais das humanidades e também são alimentados pelo conhecimento de áreas marginais e híbridas.

Por mais de 30 anos, o centro da inovação teórica das humanidades emergiu de uma série de práticas muitas vezes radicais e sempre interdisciplinares que se autodenominavam “Estudos” (Braidotti, 2013). Estudos sobre mulheres, Estudos Gays e Lésbicos, Estudos de Gênero, Estudos Feministas, Estudos *Queer*; Estudos

Raciais, Estudos Pós-coloniais e Estudos Subalternos, juntamente com os Estudos Culturais, de Cinema, de Televisão e de Mídia; são os protótipos das epistemologias radicais que deram voz aos conhecimentos situados dos “outros” dialéticos e estruturais do “Homem” humanista.

Outro *hub* gerativo *trans-disciplinar* crucial da produção do conhecimento pós-humanista são os Estudos de Ciência e Tecnologia (Stengers, 1997), que se conecta com os Estudos Culturais da Ciência (McNeil, 2007); da Saúde (Shildrick, 2009) e da Deficiência (Braidotti; Roets, 2012; Goodley; Lawthorn; Rusmwick, 2014); da Mídia (Bryld; Lykke, 2000; Smelik; Lykke, 2008); Estudos da topologia da Cultura e Mídia Digitais (Lury; Parisi; Terranova, 2012; Fuller; Goffrey, 2013; Parisi 2013).

Esses “Estudos” compartilham uma série de premissas teóricas: primeiramente, eles criticam a ideia do humano implicitamente sustentada pelas humanidades acadêmicas por duas razões: antropocentrismo estrutural, de um lado, e eurocentrismo intrínseco e “nacionalismo metodológico” (Beck, 2007), do outro. Anunciando, desse modo, o fim das “monoculturas da mente” (Shiva, 1993), criticamente, os Estudos des-comprometem-se com as regras, convenções e protocolos institucionais das disciplinas acadêmicas. Esse êxodo nômade dos “lares” disciplinares afasta o ponto de referência da autoridade do passado para a responsabilização pelo presente (tanto atual como virtual). Isso é o que Foucault e Deleuze chamaram de “pensamento do lado de fora¹¹”: pensar sobre, no e para o mundo – um *mondo-devir* de práticas de produção do conhecimento.

Em segundo lugar, os “Estudos” estão firmemente fundamentados no presente (como atual e virtual), o que significa que eles levam a sério os eventos da *vida-real* e, por extensão, levam

11 Nota dos tradutores: no original, “philosophy of the outside”; optamos pela tradução em português seguindo a tradução de Claudia Sant’Anna Martins e Renato Janine Ribeiro no volume “Foucault”, de Gilles Deleuze (Deleuze, 1988).

o poder a sério. Eles estão dispostos a expor a compatibilidade entre racionalidade e violência, progresso científico, de um lado, e as práticas estruturais de exclusão do outro (Said, 1978). Eles atendem a obrigação cartográfica de ser tanto crítica – de visões dominantes de sujeitos cognoscentes – quanto criativa – ao atualizar os *insights* e competências em estado virtual ou não ainda percebidas dos sujeitos marginalizados (Braidotti, 2002, 2006). Nem todos esses “estudos” simplesmente se opõem ao humanismo; porém, eles também oferecem visões alternativas do *self*, do conhecimento e da sociedade humanistas. Noções como humanidades femininas/feministas (Irigaray, 1993) e humanidade negra (Fanon, 1967) são parte dessa tradição de um humanismo mais inclusivo (Braidotti; Gilroy, 2016).

O caso dos Estudos de Mulheres e de Gênero é emblemático tanto na crítica incisiva quanto na exuberância criativa do *des-comprometimento* pós-humanista com as ideias dominantes sobre o sujeito cognoscente. O feminismo contemporâneo serviu como base para um êxodo orquestrado para o regime do *Anthropos/Homem*, definido como espécie que moponoliza o direito ao acesso aos corpos de todas as entidades vivas. *Eco-feministas*, em particular, são sempre *geo-centradas* e pós-antropocêntricas. Um profundo senso de não-pertencimento, de ser “forasteiras estando dentro” (Woolf, 1939), permeia a literatura feminista. Desde as feministas da década de 1970 (Kristeva, 1980; Barr, 1987, 1993; Haraway, 1992; Creed, 1993), esse é o resultado de uma aliança política imaginária com o mundo “*tecno-teratológico*” (Braidotti, 2002) do gênero terror na ficção científica. Essa aliança promove a insurreição das mulheres – como os outros do “Homem” – e outros “outros”, como LGBT+, não-brancos (sujeitos pós-coloniais, negros, judeus, indígenas e nativos) e não humanos (animais, insetos, plantas, árvores, vírus, fungos, bactérias e autômatos tecnológicos).

Desde então, o vínculo empático com o não humano, incluindo outros monstruosos e alienígenas, transformou-se em um *topos* feminista pós-humanista (Braidotti, 2002; Creed, 2009). Nunca totalmente seguras quanto aos direitos atribuídos aos seus sexos (MacKinnon, 2007), feministas e LGBT+ (Hird; Roberts, 2011; Gruen; Weil, 2012) aproveitaram todas as oportunidades para se evadir do sistema binário de gênero e dar um salto em direção às formações pós-humanas (Balsamo, 1996; Halberstam, 1995, 2012; Giffney; Hird, 2008; Livingston; Puar, 2011; Colebrook, 2014b). Alianças entre transespécies permitem experimentos com diversidade sexual, sexualidades alternativas e sistemas de gênero modelados na morfologia das espécies não humanas, incluindo insetos (Braidotti, 1994, 2002; Grosz, 1995), estrelas do mar (Hayward, 2011) e micro-organismos (Parisi, 2004). Há uma genuína superabundância em relação a todas as referências que, por necessidade, não podem estar nas minhas referências bibliográficas, porém não há dúvidas de que a teoria feminista contemporânea é produtivamente pós-humana¹².

Des-indentificações com o “Homem/Anthropos” aconteceram – no espaço de muitas gerações – ao longo do eixo do vir-a-ser-mulher/LGBT+ (sexualização); vir-a-ser-indígenas/outros (racialização) e vir-a-ser-terra (ecologização). A proliferação de neologismos está dizendo: se nós somos “humanimais”, compostos humano-animais trans-corpóreos (Alaimo, 2010), ou “eus transespeciados” (Hayward, 2008), então a terra e o seu *cosmos* se transformaram em uma arena política. Esse *insight* eco-planetário e a relação com a vida não humana (*zoe*) são postos em composição pela mediação da alta tecnologia, sendo a vida digital uma segunda natureza. Dado que não há “humanidade originária” (Kirby, 2011, p. 233), mas sim “tecnicidade originária” (Mackenzie, 2002), o que antes era “naturezaculturas” evoluiu para “midianaturezas” (Parikka, 2015a) e práticas “trans-mídia” (King, 2011). Um contínuo *mídia ecológico* (Fuller, 2005, 2008) pode sustentar uma ecologia

12 Para uma visão geral, consulte Braidotti (2015, 2017).

geral (Hörl, 2013), trazendo para primeiro plano não somente toda forma de materialidade, mas um tipo de materialismo geológico (Parikka, 2015) e terrestre (Braidotti, 2006; Protevi, 2013).

O que está surgindo agora é uma segunda geração de áreas de “Estudos”, genealogicamente tributárias da primeira geração em termos de objetivos críticos, afetos políticos e compromisso com a justiça social, porém abordando a questão do antropocentrismo de forma mais direta. Exemplos significativos são: estudos pós-humanos/in-humanos/não humanos; Estudos pós-humanistas de Deficiência, Obesidade, Sono, Moda, Celebridade, Sucesso e Alimentação; Estudos Críticos de Plantas etc. Os Estudos das Novas Mídias se proliferaram em subseções e *meta-campos*: Estudos de *Software*, de Internet, de Jogos, Estudos críticos de Código e Algoritmos muito mais.

Um campo relacionado e igualmente prolífico da pesquisa pós-humanista diz respeito aos aspectos inumanos e desumanos de nossa condição histórica: Estudos de Conflito e Paz; Estudos Pós-soviéticos/Comunistas; Estudos de Direitos Humanos, Gestão humanitária; Estudos de Migração, Mobilidade e Direitos Humanos; Estudos de Trauma, Memória e Reconciliação; Estudos de Segurança, Morte, Suicídio; Estudos de Extinção, e a lista ainda está crescendo. Essas gerações sucessivas de áreas de “Estudos” são, tanto institucional quanto teoricamente, o motor da crítica e da criatividade. Argumentarei a seguir que elas estão atualmente se cruzando nomadicamente, gerando novas práticas discursivas as quais eu chamo de Pós-Humanidades nomádicas ou críticas.

CAPITALISMO COGNITIVO REVISITADO

Antes de me aprofundar nesta nova fase, no entanto, deixe-me acrescentar que esses desenvolvimentos não ocorrem no vazio, mas sim dentro do sistema axiomático e voltado para o lucro (Toscano, 2005) do “capitalismo cognitivo” (Moulier Bou-

tang, 2012). Esse sistema se baseia em tecnologias avançadas, na financeirização da economia e no poder avassalador dos setores de mídia e cultura. A prática do trabalho em tal sistema é simultânea e altamente sofisticada, pois requer fluência cultural e algorítmica, e altamente desregulamentada e, portanto, transigente com a exploração.

O capitalismo avançado é um motor de diferenciação que promove a proliferação quantitativa de múltiplas opções em bens de consumo e produz ativamente diferenças desterritorializadas para fins de comodificação. A saturação do espaço social por mercadorias rapidamente modificadas cria um curto-circuito na carga virtual do presente, infectando-o com a temporalidade internamente contraditória do fetichismo da mercadoria (Massumi, 1992). Mercadorias nunca satisfazem ou libertam completamente, mas nos fazem voltar para pegar mais. Viciante e tóxico, o capitalismo é um sistema entrópico e autodestrutivo que “devora” o futuro e põe em perigo as próprias fontes de sua riqueza e poder (Holland, 2011).

O polo *bio-tecnológico* desse sistema é baseado na economia da “vida como excedente” (Cooper, 2008), que considera valor de capital o poder informacional da própria matéria viva, suas qualidades vitais e imanentes e sua capacidade de auto-organização. O lado de Tecnologia da Informação dessa mesma economia constrói sistemas virtuais inteligentes, principalmente aplicados à “mineração de dados”, uma acumulação de informações para fins de práticas extensivas de criação de perfis e avaliações de risco de grandes populações.

Como resultado, o capitalismo cognitivo avançado lucra com a compreensão científica e econômica de tudo o que é vivo. Como a vida, afinal, não é prerrogativa exclusiva dos humanos, essa economia política *bio-genética* oportunista induz, se não o apagamento real, pelo menos o obscurecimento da distinção entre a humana e as outras espécies, quando se trata de lucrar com elas.

Sementes, plantas, animais e bactérias se encaixam nessa lógica de consumo insaciável ao lado de vários espécimes da humanidade. A peculiaridade do *Anthropos*, portanto, é deslocada, produzindo uma forma funcional de pós-antropocentrismo que espuriamente unifica todas as espécies sob o imperativo do mercado. Os excessos do Capitaloceno ameaçam a sustentabilidade de nosso planeta como um todo.

Por extensão, os estudos pós-humanistas, que emergem e se proliferam em tal contexto, são contíguos e ressoam com o capitalismo avançado *bio-genético* e mediado tecnologicamente. O que impede que esses estudos sejam apenas uma forma epistêmica de aceleracionismo¹³? A resposta é a ética afirmativa, e a práxis política é a contra-atualização coletiva do virtual. A barreira contra o frenesi negativo e entrópico do axioma capitalista é fornecida pela política que decorre da ética da afirmação. O político começa com a *des-aceleração*, passando pela composição de assemblagens/agenciamentos transversais de sujeitos que realizam o potencial não realizado ou virtual daquilo que Deleuze chama de “um povo faltante”. Em linguagem antiga: des-acelerar e contribuir para a construção coletiva de horizontes sociais de esperança.

O problema crucial é a velocidade de *des-/re-territorialização* pelo capitalismo *bio-cognitivo* e a saturação tóxica do presente que isso encena, em detrimento da atualização do virtual. A eliminação violenta, ou bloqueio passivo-agressivo, do nosso desejo coletivo de expressar e materializar os potenciais virtuais afeta tanto a subjetificação quanto as práticas de conhecimento na sociedade. Também impacta a universidade contemporânea, a comunidade científica e o mundo da arte. A questão fundamental é como diferenciar os modos afirmativos e instrumentais, ou oportunistas, de produção de conhecimento. Como o poder, no meu esquema de pensamento, é uma entidade *multi-facetada* e dinâmica, e, como sujeitos incorporados e corporificados, relacionais e afetivos, nós

13 Agradeço a Sarah Nuttal.

somos imanentes às próprias condições que estamos tentando mudar, nós precisamos fazer uma cuidadosa distinção ética entre diferentes velocidades tanto de produção de conhecimento – com as margens previsíveis de capitalização institucional – quanto da construção de formações alternativas de sujeitos cognoscentes.

Uma posição vitalista neomaterialista oferece uma refutação robusta das práticas de conhecimento aceleracionistas e voltadas ao lucro do capitalismo cognitivo e *bio-mediado*. Se eu considero a “matéria viva” como um processo *zoe-geo-cêntrico* que interage de formas complexas com os ambientes tecno-sociais, psíquicos e naturais e que resiste à *sobre-codificação* pelo princípio capitalista do lucro (e as desigualdades estruturais que isso acarreta), acabo em um plano afirmativo de composição de subjetividades transversais. A subjetividade pode, então, ser *re-definida* como um eu expandido, cuja capacidade relacional não se limita à espécie humana, mas inclui elementos não-antropomórficos. *Zoe*, a força vital não-humana da vida, é a entidade transversal que nos permite pensar atravessando espécies, categorias e domínios anteriormente segregados. A imanência neomaterialista expande essa capacidade coletiva para a sustentabilidade de nossos modos de produção de conhecimento. O igualitarismo centrado em *Zoe* é, para mim, o núcleo de um pensamento pós-humanista que pode inspirar, trabalhar com ou sustentar práticas informacionais e científicas e resistir à mercantilização transespécies da vida pelo capitalismo avançado (Braidotti, 2006).

A importância dos atores não humanos nos sistemas de produção de conhecimento tem uma história notável nos Estudos de Ciência e Tecnologia, e a Teoria Ator-Rede faz parte dessa tradição. Ela avança na noção de redes colaborativas de atores humanos e não humanos em sistemas de produção de conhecimento, fornecendo inspiração para a *objeto-logia* e a ontologia orientada ao objeto contemporâneas. No entanto, ao postular

uma simetria generalizada entre atores e objetos, a TAR¹⁴ também impede qualquer análise das relações de poder em jogo entre eles, especialmente as diferenças *sócio-econômicas*. Latour descarta a tarefa crítica da epistemologia em favor da igualdade ontológica no plano achatado dos atores, o que resulta no movimento muito problemático que leva à rejeição da necessidade de qualquer teorização da subjetividade, desse modo desfazendo também a possibilidade de um projeto político. Com um histórico de ceticismo em relação à política de esquerda, teoria crítica e filosofias marxistas da modernidade, Latour prioriza observações etnográficas das práticas materiais que compõem a ciência em oposição ao que ele considera discussões excessivamente politizadas sobre poder e conhecimento, teorizadas por Foucault e outros pós-estruturalistas. As discussões atuais sobre a situação pós-humana revivem essas linhas divisórias tradicionais e, para mim, elas realçam a necessidade de *re-formular* a subjetividade ética e política para o nosso tempo.

RUMO ÀS PÓS-HUMANIDADES NOMÁDICAS

Diante da proliferação de áreas de “Estudos” de primeira e segunda geração nos ambientes acadêmicos, sua fertilização cruzada intensa e híbrida, assim como a velocidade com que elas são *sobre-codificadas* e entrelaçadas com o “capitalismo cognitivo” (por meio de práticas como o de rankings acadêmicos, as auditorias de pesquisa, a privatização de universidades, a ênfase em bolsas e captação de recursos etc.), podemos muito bem perguntar: onde esses desenvolvimentos colocam as disciplinas acadêmicas das humanidades institucionais? De que maneira elas são “críticas”?

Meu argumento é que hoje as humanidades críticas pós-humanistas estão emergindo como frentes discursivas pós-

14 Nota dos tradutores: acrônimo para Teoria Ator-Rede; “ANT”, acrônimo de “Actor-Network Theory”, no original.

-disciplinares, não apenas em torno das bordas das disciplinas clássicas, mas também como ramificações dos “Estudos” estabelecidos. Elas fornecem a resposta para o que as humanidades podem se tornar na era pós-humana, após o declínio da primazia do “Homem” universalista e do *Anthropos* supremacista. A pedra fundamental/plano de composição para as pós-humanidades críticas é o vitalismo monista que esbocei acima, impulsionado por sujeitos nômades, incorporados, corporificados e *mediados-tecnologicamente* (Braidotti, 2011b) e por complexa(o)s assemblagens/agenciamentos de forças humanas e não humanas, planetárias e cósmicas, dadas e manufaturadas. Essa estrutura *zoe*-centrada é aprimorada, ainda, pelas análises das relações de poder e das formas sociais de exclusão e dominação perpetuadas pela atual ordem-mundial de “*bio-pirataria*” (Shiva, 1997), *necro-política* (Mbembe, 2003) e expropriação sistêmica (Sassen, 2014).

Mais uma vez, o aceleracionismo epistêmico é revelador, como demonstrado até mesmo por uma rápida olhada na diversificação terminológica do campo. As Humanidades atualmente são defendidas como: Inumanas (Grosz, 2011), Digitais (Hayles, 1999, 2005), Ambientais, Transformativas (Epstein, 2012), Emergentes, Adjetivais (De Graef, 2016) e Nomádicas (Stimpson, 2016). Inovador e ameaçador em igual medida, o fenômeno que chamo de pós-humanidades críticas¹⁵ representa tanto uma alternativa à governança neoliberal do conhecimento acadêmico, dominada por dados e controle quantitativos, quanto uma *re-negociação* de seus termos. Como argumentam Deleuze e Guattari (1994), aprofundando a visão de Foucault sobre a estrutura *multi-facetada* do poder (como *potestas* e *potentia*): não se trata de ou/ou, mas de “e... e”. Contiguidade, porém, não é o mesmo que cumplicidade, e diferenças qualitativas podem e devem ser feitas. Mas como?

15 Ver também: médicas; bio-humanidades; energética; pública; cívica; comunitária; global; ecológica; sustentável; interativa; orgânica; neuro-evolucionária; empreendedor; translacional; maior; resiliente etc., etc.

Há pelo menos dois modos de avaliar os discursos em proliferação das pós-humanidades críticas. A primeira abordagem considera-os como discursos que expressam uma nova energia *meta-discursiva* por parte das disciplinas. Impulsionadas pela autorreflexividade, as disciplinas põem em prática uma mudança intensiva e se inspiram a se mover de dentro para fora, em direção a encontros *extra-disciplinares* com questões e eventos do mundo real. Ao fazer isso, elas também *re-afirmam* seu poder institucional e renovam seus perfis.

A segunda abordagem entende esses desenvolvimentos como uma expansão nomádica de práticas e discursos múltiplos. Esse crescimento rizomático se dá por meio de assemblagens/agenciamentos relacionais e fertilização cruzada gerativa, o que provavelmente continuará liberando descendentes híbridos e novas assemblagens/agenciamentos heterogênea(o)s (Deleuze; Guattari, 1994). Essa é uma abordagem pós-disciplinar (Lykke, 2011), alimentada pelo desejo ativo de realizar modos sem precedentes de relações epistêmicas. Sujeitos nômades produzem humanidades nômádicas (Stimpson, 2016).

Em ambos os casos, a característica definidora das pós-humanidades críticas é seu caráter “*supra-disciplinar*”. Proponho abordar tanto as disciplinas tradicionais quanto os “Estudos” como um bloco constitutivo, composto pela transformação das disciplinas clássicas e pelo crescimento dos “Estudos” *infra-disciplinares* e similares, com ambos mudando sob múltiplas pressões. Um afeto diferente também está em jogo. O ponto de encontro ou assemblagem/agenciamento das pós-humanidades críticas reconhece a natureza porosa não apenas de seus limites institucionais, mas também de seu núcleo epistêmico, que é redefinido em termos de capacidade relacional. A força motriz da produção de conhecimento, portanto, não é a busca pela pureza disciplinar, nem a força inspiradora da dissidência radical, mas sim os modos de relação que esses discursos são capazes de abrir e assim dispostos

a fazer. Eles prosperam na medida em que demonstram a habilidade e a disposição de seguir em frente, agindo de acordo com sua sensibilidade *supra-disciplinar* para que o movimento possa ser colocado em ação em direção a uma abordagem qualitativamente nova. Esse é um deslocamento nômade em direção às pós-humanidades críticas.

Mas isso me leva imediatamente à próxima pergunta: quais são os códigos e modos de re/territorialização desses novos campos de conhecimento *supra-disciplinares*? Como eles escapam do aceleracionismo epistemológico? Tomando os dois pilares das pós-humanidades – as Humanidades Ambientais e Digitais –, quais *meta-padrões* de desenvolvimento institucional podemos detectar em seu recente crescimento exponencial? O que pode torná-los nômades e “críticos”?

Vamos considerar primeiramente as Ambientais. Se adotarmos um primeiro *meta-padrão* baseado em formações majoritárias, idênticas e favoráveis à economia neoliberal, encontraremos a narrativa e prática institucional dominante. Por exemplo, digamos que a literatura comparada, no arcabouço do Antropoceno, após gerar o *Eco-criticismo* e os Estudos Animais e Vegetais, uniu forças com assemblagens/agenciamentos maiores de componentes *multi-disciplinares* (principalmente Ciências Sociais, Antropologia, Geologia e Ciências Ambientais, além de ideias corporativas de sustentabilidade) e *re-codificou* seu campo de atividade como as Humanidades Ambientais. O campo é muito dinâmico, parece irrefreável: já se subdividiu em “Humanidades Verdes”, focadas na terra, e “Humanidades Azuis”, concentradas na água. Reivindica não apenas uma, mas várias revistas acadêmicas especializadas¹⁶ e funciona como uma disciplina acadêmica estabelecida.

De forma análoga, a narrativa dominante ou molar sobre as humanidades digitais propõe um desenvolvimento direto dos

16 Ver os dois maiores: <http://environmentalhumanities.org/>; <http://www.resilience-journal.org/>.

Estudos Midiáticos, por meio da aplicação de métodos computacionais ao “conteúdo” das Humanidades, como bancos de dados de textos bíblicos, digitalização 3D de achados arqueológicos ou digitalização de partituras musicais. Isso coloca as relações *humano-tecnológicas* como um grande tema de pesquisa. Resulta em uma explosão quantitativa de estudos de objetos e temas não humanos. Sendo o poder tanto produtivo quanto proibitivo, o sistema neoliberal encontra maneiras de capitalizar também nas formações marginais e moleculares, recombinando-as como múltiplas molaridades (por exemplo, bilhões de páginas do Facebook).

Para ilustrar meu argumento, vamos dizer que os Estudos Midiáticos, afetados pelo capitalismo cognitivo, encontraram-se com as Ciências da Computação e os Estudos Culturais, sofrendo uma mutação para Estudos das Novas Mídias, depois para Estudos de Algoritmos e Mídias Digitais, que então uniram forças com assemblagens/agenciamentos maiores de componentes *multi-disciplinares* (principalmente Ecologia Política, Ciências Cognitivas e Filosofia) para produzir as Humanidades Digitais. O campo, atualmente, está tão avançado que pode se orgulhar de pelo menos seis periódicos especializados, seu próprio manual avançado (Schreibman; Siemens; Unsworth, 2004) e uma rede internacional de Centros de HD institucionalizados¹⁷.

Mas será que esse *meta-padrão* majoritário é tudo o que existe? Até que ponto esse *meta-padrão* é impulsionado pela velocidade de *re-territorialização* da economia neoliberal e, portanto, limitado por ela? Muitas das principais “universidades de pesquisa” do mundo hoje podem se orgulhar de ter centros ou institutos de Humanidades Digitais e Ambientais. Tal entusiasmo por práticas *trans-disciplinares* dificilmente pode ser gratuito, especialmente dentro do capitalismo cognitivo. Seguindo a análise dos “Estudos” críticos acima, eu argumentaria que as Pós-Humanidades críticas

17 Esse é o CenterNet Network que publica o DH Commons: <http://www.dhcenter.net.org/>.

são um bloco constitutivo de discursos *supra-disciplinares* que compõem um *meta-padrão* indexado ao vir-a-ser-minoritário dos sujeitos cognoscentes e das práticas do conhecimento. Elas são carregadas por forças éticas afirmativas.

Esses desenvolvimentos minoritários, no entanto, não impedem a recorrência de padrões de exclusão. Então, o que isso diz sobre as pós-humanidades contemporâneas, já que tão poucas instituições abraçaram as “humanidades feministas/*queer*/migrantes/pobres/*de-coloniais*/diaspóricas/doentes”? A velocidade de *des-territorialização* dessas áreas minoritárias do conhecimento é claramente de uma ordem totalmente diferente da aceleração epistêmica voltada para as majoritárias. O capitalismo cognitivo não pode ou não quer *sobre-codificar* esses minoritários na mesma medida em que territorializa os mais lucrativos. Mas ele seleciona “estrelas individuais” dessas áreas minoritárias, sem lhes conceder organogramas e fundos. No entanto, essa disjunção entre dominante/marginal, ou majoritário/minoritário, também é uma força e concede aos sujeitos minoritários o potencial político de carregar modos alternativos de devir – um *meta-padrão* diferente que atualiza o que chamo de “povos faltantes”¹⁸. Voltarei a eles após um breve esclarecimento teórico dessa disjunção.

EPISTEMOLOGIA NEOMATERIALISTA

O pensamento – na filosofia, arte e ciência – é a contraparte conceitual da habilidade de entrar em modos de relação, de afetar e ser afetado, sustentando mudanças qualitativas e tensões criativas adequadamente. Escapando da atração gravitacional dos sistemas de pensamento logocêntricos, o pensamento nômade crítico/criativo busca a realização de relações transversais, habitadas por uma afetividade *multi-direcional* vitalista e materialista que

18 Nota dos tradutores: no original “the missing peoples”. Braidotti (2019, p. 162) define a referência da expressão como “sujeitos da vida-real cujo conhecimento nunca entrou em nenhuma das cartografias ou genealogias oficiais”.

opera em termos de transposições, ou seja, fertilização cruzada gerativa e *inter-conexões* híbridas (Crist, 2013; Bastian; Jones; Moore; Roe, 2017). O pensamento é realmente a substância do mundo (Alaimo, 2014).

Este posicionamento produz a distinção crucial entre estados quantitativos, ou extensivos, e qualitativos, ou intensivos, que Deleuze (1988) adapta do sistema ético de Espinoza. Por exemplo, minha cartografia mostra uma proliferação quantitativa clara de discursos gerados a partir de localizações pós-humanas. Isso tem produzido uma série de novos “objetos” de estudo, muitos dos quais não são sobre o humano, mas sim sobre agentes não humanos, artefatos tecnológicos, animais, coisas etc. O que está acontecendo agora é que esses “objetos” foram catalogados e quantificados para o mercado acadêmico neoliberal, gerando novos campos de investigação. Isso significa que qualquer pessoa que pesquise objetos/coisas pode afirmar que está fazendo Pós-Humanidades Críticas de maneira pós-humanista e pós-antropocêntrica? Essa proliferação quantitativa de discursos é suficiente para sustentar a reivindicação de uma mudança paradigmática? Acho difícil que seja assim.

Meu argumento é que uma mera propagação quantitativa, sem mudanças qualitativas, é uma condição insuficiente para a produção de novos conceitos e práticas conceituais. Para estabelecermos Pós-Humanidades Críticas críveis e rigorosas, precisamos de uma mudança qualitativa. Os critérios qualitativos que eu quero sugerir são: *supra-disciplinaridade*, *meta-discursividade*, fundamentação na materialidade, força nomádica gerativa e ética afirmativa. Esses princípios gerais se tornam operacionalizados em uma série de diretrizes metodológicas, que incluem: a precisão cartográfica, com o corolário da responsabilidade ética, e a combinação de crítica com criatividade, incluindo um faro para paradoxos e o reconhecimento da especificidade das práticas artísticas. Outros critérios são: não linearidade, os poderes da

memória e da imaginação e a estratégia de *des-familiarização* (Braidotti, 2013).

Não posso abordar todos esses critérios aqui, então deixe-me destacar apenas os cruciais. Por exemplo: a não linearidade é inerente à lógica rizomática. Também é necessária para lidar com a complexidade da ciência contemporânea e com o fato de a economia global funcionar em forma de rede, dispersa e *poli-cêntrica*. A heteroglossia dos dados contemporâneos desafia a lógica do terceiro excluído e demanda topologias complexas de conhecimento, para sujeitos estruturados pela relacionalidade *multi-direcional*. A racionalidade crítica hoje é contingente e nômade em seu caráter.

Traduzido para termos temporais, seguindo Deleuze, a linearidade é o modo dominante de *Chronos* – o guardião do tempo institucional e defensor da autoridade do passado – em oposição ao tempo dinâmico, insurgente e mais cíclico do devir ou *Aion*. Aplicado às práticas de produção de conhecimento, *Chronos* sustenta a ciência/conhecimento “régio(a)” – implementada institucionalmente e bem-financiada –, compatível com os imperativos econômicos do capitalismo avançado e suas “incurções cognitivas na matéria viva” (Bonta; Protevi, 2004). *Aion*, por outro lado, produz ciência/conhecimento “minoritária(o)” – subfinanciada(o) e marginalizada(o) –, a(o) qual, no entanto, é eticamente transformador(a) e politicamente empoderador(a). Um é sedentário e vinculado-a-protocolos; o outro é nômade e define o processo de pesquisa como a criação de novos conceitos.

O contínuo materialista vital sustenta a epistemologia do devir, é o motor conceitual das Pós-Humanidades Críticas. Ele também suporta um novo paralelismo entre Filosofia, Ciências e Artes (Deleuze; Guattari, 1994). Bonta e Protevi (2004) enfatizam que a “*geo-filosofia*” de Deleuze redefine a relação entre as “duas culturas” das ciências “moles” (humanas) e “duras” (naturais) e incentiva novos engajamentos criativos entre elas. De Landa

(2002) elogia o modo intensivo da ciência deleuziana por seu antiessencialismo e aponta que a ciência “minoritária” também substituiu o pensamento tipológico. O devir virtual e intensivo substituiu o princípio dominante da semelhança, identidade, analogia e oposição. A continuidade entre o presente e o atual, *Cronos e Aion*, ativa múltiplas linhas genealógicas de ressonância (Deleuze, 1988).

Para aplicar tudo isso à distinção que fiz anteriormente entre diferentes velocidades de *des-/re-territorialização* das práticas contemporâneas de conhecimento, fica claro que as Pós-Humanidades Críticas estão capturadas na espiral acelerada da lógica neoliberal de capitalizar a própria vida. Elas estão se desenvolvendo mais rápido do que as instituições acadêmicas conseguem acompanhar e estão crescendo ou a partir dos “Estudos” *trans-disciplinares*, ou nas “zonas de intercâmbio” (Galison, 1997) entre a universidade, movimentos sociais e interesses corporativos. Descrever esse modelo *multi-facetado* de desenvolvimento como uma “crise” das humanidades não é acurado nem particularmente útil. A pergunta é mais sobre até que ponto tanto os “Estudos” (especialmente a segunda geração) quanto as humanidades *co-existem* e até mesmo *co-constroem* as *re-aquisições* voltadas para o lucro da vida como capital – tanto financeiro quanto cognitivo – que é o cerne do capitalismo avançado. A distinção que busco é ética, mas seus efeitos são políticos: trata-se de que tipo de assemblagens/agenciamentos afirmativa(o)s nós somos capazes de sustentar, sabendo que sua força política reside na realização de “imaginações coletivas” (Gatens; Lloyd, 1999).

Complexidade torna-se – novamente – a palavra-chave para distinguir-se entre os estados atualizados da “ciência régia” e o devir virtual da “ciência menor”. A visão neomaterialista da matéria como *auto-poiética* exige um *re-ajuste* das leis científicas de acordo com a visão do sujeito do conhecimento como uma singularidade complexa, um(a) assemblagem/agenciamento afetiva(o) e uma

entidade vitalista relacional. A virada *zoe*-orientada, *eco*-sófica e *geo-cêntrica* que sustenta as Pós-Humanidades Críticas, portanto, não assume apenas a forma de uma proliferação quantitativa de objetos de estudo, mas também de mudanças qualitativas e metodológicas. Essa estrutura ontológica influencia as concepções epistemológicas. Num mundo assombrado por retrocessos de todo tipo, as Pós-Humanidades Críticas realizam uma política imanente que evita as generalizações retóricas sobre a pan-humanidade. Elas oferecem *kits-de-ferramentas* para abordar a singularidade situada e complexa dos sujeitos do conhecimento contemporâneos.

A combinação da hibridização *supra-disciplinar* com a força do *zoe-geo-centrismo* vital empurra a tarefa de *des-familiarização* de nossos hábitos de pensamento para o limite de uma mudança qualitativa. Somos encorajados a expandir da injunção pós-colonial de “desaprender nosso privilégio como nossa perda” (Spivak, 1990, p. 9) para uma avaliação qualitativa de nossos déficits e feridas relacionais, principalmente em relação aos nossos outros não humanos. O quadro de referência torna-se o mundo, em todos os seus fluxos abertos do *devir*, *inter-relacionais*, transnacionais, *multi-sexuais* e transespécies: uma forma nativa ou vernacular de cosmopolitismo (Bhabha, 1996; Braidotti, 2006, 2013).

Estes são os blocos de construção das mudanças qualitativas em direção às Pós-Humanidades Críticas, em oposição à exploração de objetos quantitativos não humanos de estudo. Atualmente, a alternativa institucional às Pós-Humanidades Críticas já está em vigor. O Instituto Oxford para o Futuro da Humanidade personifica o modelo hegemônico do pós-humano como trans-humanismo, implementado pelo programa chamado “*super-inteligência*”. Ele combina uma crença humanista na perfectibilidade do homem pela racionalidade científica com um programa de aprimoramento humano. O diretor Nick Bostrom jura lealdade ao Iluminismo Europeu e adota um discurso moralizante para combinar pesquisas sobre o cérebro com robótica e ciências computacionais, além de

psicologia clínica e filosofia analítica, de modo a definir o pós-humano como uma entidade *meta-racionalista super-humana*. Bostrom é um defensor do Capitaloceno, e sua abordagem recebe amplo apoio econômico tanto da comunidade científica – “ciência régia” – quanto do mundo corporativo.

O que eu quero propor é uma alternativa a essa abordagem, a saber: “ciência menor” e Pós-Humanidades Críticas nomádicas¹⁹. Uma visão diversa da matéria mediada apoia a política da imanência, abrindo margens de negociação dentro das *re-territorializações* e agrupamentos de interesse enredados do capitalismo cognitivo. Os códigos transbordantes do capital nunca saturam completamente os processos de devir, assim como o presente não está saturado, mas sempre aberto ao atual. Consequentemente, os discursos “menores” sempre contêm margens de *des-emancipação* da “ciência régia”, porque o poder não é uma entidade única, mas um processo *multi-laminado*, dinâmico e estratégico.

Desse modo, poderíamos dizer que as Pós-Humanidades Críticas, no platô da “ciência régia”, são impulsionadas por poderosos interesses financeiros. No eixo da “ciência menor”, no entanto, o crescimento assume a forma não lucrativa de *inter-cruzamento* e fertilização cruzada por meio de múltiplos elos que faltam e espaços liminares. Isso não significa que tudo é permitido, mas sim que a *multi-direcionalidade* nomádica é a regra para as ciências “menores” e para os sistemas de produção de conhecimento relacionados. Porém, devemos ter em mente o princípio central da ontologia neomaterialista, ou seja, que esses platôs não são dialeticamente distintos e opostos, mas sim contíguos e *co-constituídos*. Para ser mais precisa: as linhas nomádicas de fuga das “ciências menores” atravessam, *re-territorializam* e *re-compoem* os sistemas dominantes de produção de conhecimento precisamente ao criar múltiplos elos que faltam, abrir fissuras gerativas

19 Um modelo é o Linköping University’s Feminist Posthumanities Hub: <https://www.tema.liu.se/tema-g/Posthuman/posthumanities-hub>.

e habitar espaços liminares. Se existe apenas uma matéria, então não há um “fora”, puro e não contaminado, em relação ao poder; tudo o que temos é o trabalho obstinado de operacionalizar espaços críticos dentro, abaixo e além do presente – como o registro tanto do que estamos deixando de ser quanto do que somos no processo de vir-a-ser.

Considerando a política da imanência radical como o único materialismo efetivo hoje, a tarefa da teoria crítica consiste em ativar sujeitos para entrar em novas assemblagens/agenciamentos transversais afetiva(o)s, *co-criar* forças éticas alternativas e códigos políticos – em outras palavras, compor um povo faltante.

AS HUMANIDADES DOS POVOS FALTANTES

Devido a seu caráter altamente especializado, as Pós-Humanidades Críticas estão formando planos múltiplos de organização do conhecimento. Como resultado, há risco de *re-segregar* os discursos críticos da nova paisagem pós-humana? Para voltar à disjunção mencionada anteriormente, o que fazemos com o fato de tão poucos *meta-padrões* institucionais terem surgido em torno das “humanidades feministas/*queer*/migrantes/pobres/*de-coloniais*/diaspóricas/doentes”? Qual é a velocidade e intensidade dessas *des-territorializações* em relação àquelas da “ciência régia”?

Felizmente, a energia rizomática do campo já está fornecendo respostas: a força dos sujeitos minoritários consiste na sua capacidade de realizar modos alternativos de vir-a-ser e de relações transversais que rompem padrões segregacionistas. Novas *travessias-de-fronteiras* estão sendo estabelecidas com o objetivo de realizar os conhecimentos e visões virtuais desses povos faltantes. Por exemplo, desde o trabalho seminal de Rob Nixon sobre violência lenta (2011), os elos que faltam entre as teorias pós-coloniais, as humanidades ambientais e as epistemologias indígenas foram expostas e analisadas, resultando em uma

convergência crescente entre elas. Argumentando que o *status* do ativismo ambiental entre os pobres do Sul Global se deslocou para o movimento transnacional de justiça ambiental e a avaliação dos danos causados pela guerra, Nixon propõe desenvolver novos diálogos transversais entre esses movimentos e as – agora já “clássicas” – humanidades ambientais. No nível da economia política das Pós-Humanidades, isso resulta na produção de novas áreas de estudo que cruzam os complexos eixos pós-antropocêntricos de investigação. As humanidades ambientais pós-coloniais vêm à tona; a literatura ambiental transnacional também emerge como um cruzamento entre os Estudos de Nativos Americanos e outras áreas de Estudos Indígenas.

Desenvolvimentos similares estão surgindo para preencher os elos que faltam nas humanidades digitais. Por exemplo, baseando-se no trabalho de pioneiras como Lisa Nakamura (2002), Ponzanesi e Leurs (2014) afirmam que as Humanidades Digitais Pós-coloniais são agora um campo totalmente constituído, sendo a mídia digital a provedora da plataforma mais abrangente para *re-pensar* os espaços e contextos transnacionais²⁰. Essa(s) nova(o)s assemblagens/agenciamentos buscam os objetivos dos Estudos Pós-coloniais “clássicos”, através da plataforma das Humanidades Digitais *re-territorializadas*, na complexidade da “ciência menor”. O projeto de *des-colonizar* as novas mídias é oportuno, considerando-se que o campo é *co-extensivo* com interesses corporativos e institucionais que o tornam indispensável para o crescimento econômico e para a guerra ao terror.

A ideia de que a adoção de tecnologias digitais pode exacerbar a devastação dos modos de conhecimento indígena também é central para o movimento decolonial de Mignolo. Ela resulta em um apelo para a “*des-vinculação*” da mídia digital do legado desastroso do colonialismo europeu e da modernidade ocidental

20 Ver também o *blog* e *website* Postcolonial Digital Humanities: <http://dhpoco.org/>.

(Mignolo, 2011, p. 122-3). Isso redundava em novas alianças entre ambientalistas e especialistas jurídicos, epistemologias indígenas e não ocidentais, povos das Primeiras Nações, ativistas de mídia digital, engenheiros de TI e forças *anti-globalização*, que constituem um exemplo significativo de nova(o)s assemblagens/agenciamentos política(o)s²¹. Eles produziram as Humanidades Digitais Decoloniais, por exemplo, o Hastac Scholars Forum²², explicitamente inspirado no trabalho de Mignolo.

Esses discursos transversais teoricamente sofisticados combinam a atenção à Terra com o cuidado permanente com as pessoas que vivem mais próximas à terra – populações indígenas – dessa maneira aumentando o cacife de questões éticas e políticas. A crítica ao imperialismo e ao racismo ocidentais fornece uma distância crítica adicional – uma camada extra de *des-identificação* – que posiciona esses pensadores críticos pós-humanos mais próximos dos despossuídos e dos desempoderados, acrescentando que muitos deles não são humanos nem necessariamente antropomórficos. Muitos reivindicam o humanismo indígena não ocidental como sua plataforma (Bignall; Hemming; Rigney, 2016).

Seria intelectualmente preguiçoso tomar a proliferação contínua de novos discursos como a expressão do relativismo, e pode ser tentador, mas falacioso, simplesmente ler o rápido crescimento das Pós-Humanidades Críticas como sendo auto gerado. O fato de a produção rizomática de conhecimento apoiada pela internet poder estar se tornando viral não a torna espontânea. As múltiplas conexões híbridas das “ciências menores” que sustentam essas novas aberturas epistemológicas são o resultado do trabalho árduo de comunidades de pensadores e ativistas – assemblagens/

21 Ver, por exemplo, o projeto territorial/midiático/indígena baseado em British Columbia (Bleck *et al.*, 2013).

22 Co-ordenado por Micha Cárdenas, Noha F. Beydon e Alainya Kavaloski; veja o *website*: <http://www.hastac.org/forums/colonial-legacy-postcolonialrealities-and-decolonial-futures-digital-media>. Agradeço a Matthew Fuller.

agenciamentos coletiva(o)s alternativa(o)s – que reconstituem não apenas os elos perdidos nas práticas acadêmicas, mas também e especialmente os “povos faltantes”.

Para começar, de que forma eles estavam “faltando”? Se olharmos para os sistemas de conhecimento indígena, para feministas, *queer*, pessoas com deficiências físicas, não humanos ou humanos *mediados-tecnologicamente*, esses são sujeitos da *vida-real*, cujo conhecimento nunca entrou em nenhuma das cartografias oficiais. A luta por sua visibilidade e emergência impulsiona a política radical da imanência, visando a atualizar os conhecimentos orientados a minorias pelas alianças transversais. As pessoas que estavam empiricamente ausentes – mesmo da “ciência menor” – se constituem como sujeitos políticos do conhecimento através dessas alianças.

Mas os outros povos faltantes são os virtuais. Como argumentei anteriormente, dentro de uma estrutura neomaterialista, o político – ou seja, a atualização do virtual – é impulsionado pela ética da afirmação. Isso implica na derrubada da negatividade pela reformulação do eu resistente oposicional (“Eu preferiria não”) em um(a) assemblagem/agenciamento coletiva(o) (“nós”). Esta aliança transversal hoje envolve agentes não humanos, elementos *mediados-tecnologicamente*, outros-da-terra (solo, água, plantas, animais) e agentes inorgânicos não humanos (plástico, fios, rodovias da informação, algoritmos etc.). Uma práxis ética pós-humana envolve a formação de uma nova aliança, um novo povo.

Se o presente é o registro do que estamos deixando de ser e, correntemente, ele registra o declínio do “Homem/Anthropos” e de suas humanidades, mas, se também é o gatilho para o que somos no processo de vir-a-ser-sujeitos, então o povo faltante é uma categoria emergente, assim como as Pós-Humanidades. Esse fenômeno de emergência se refere a uma singularidade complexa, que expressa as forças incorporadas, corporificadas, relacionais e afetivas que geram padrões de devir, de “ciência menor”, de mu-

danças intensas. O fator de ativação na política da imanência é um plano de transposição de forças – tanto em termos espaciais quanto temporais – do passado para o futuro e do virtual para o atual. É a atualização de uma virtualidade, viajando a uma velocidade diferente daquela da aceleração capitalista.

A questão dessa atualização é fornecer uma expressão *adequada* do que os corpos – tanto corporificados quanto cerebrados – podem fazer e pensar e realizar. Adequada a quê? Adequada ao que os povos faltantes – sujeitos corporificados, cerebrados, relacionais, afetivos, como assemblagens/agenciamentos transversais – podem fazer, em termos de sustentar intensidade, processar negatividade e produzir afirmação. Adequada à tarefa ética de transformar a experiência dolorosa da inexistência em encontros relacionais gerativos e em produção de conhecimento. Isso é libertação por meio da compreensão da nossa escravidão, como Espinoza nos ensina: isso extrai conhecimento e ativismo da dor por meio da transformação do negativo. A política da imanência compõe planos de devir para um povo faltante que nunca fez parte totalmente do “humano”, entendido como o “Homem da Razão”, cuja crise tanto preocupa as humanidades hoje. Deleuze e Guattari acertam em cheio: o “humano” é apenas um vetor do devir; nós precisamos compor um novo povo e uma nova terra.

Essa política de imanência radical – para atualizar o surgimento de um povo faltante – também expõe a fraqueza da *re-composição* reativa da *pan-humanidade* como uma categoria ameaçada, o cosmopolitismo vulnerável que mencionei anteriormente. Em vez de fugir para a ideia abstrata de um “novo” *pan-humano*, ligado a paixões negativas como o medo da extinção, em uma sociedade de risco mundial (Beck, 1999), quero defender uma política afirmativa monística baseada em *inter-conexões* imanentes e diferenças gerativas: uma composição transversal de múltipla(o)s assemblagens/agenciamentos de sujeitos minoritários ativos, de muitos “povos” que não estejam mais faltando.

CONCLUSÃO

Esta cartografia demonstra tanto a exuberância quanto a ontologia processual que sustentam algo que podemos chamar de sujeito pós-humano. A categoria surge no momento da evanescência do Homem humanista e do *Anthropos* supremacista. É menos um conceito do que uma personagem conceitual, uma ferramenta de navegação que nos ajuda a iluminar as formações discursivo e material de poder contemporâneas.

Argumentei que a proliferação de discursos *trans-disciplinares* – como “Estudos” e como Pós-Humanidades Críticas – é tal que garante sérias credenciais acadêmicas. Ela implica em formações de “ciência régia”, mas também assemblagens/agenciamentos múltipla(o)s de “ciência menor”. Argumentei que atualmente nós estamos nos confrontando não meramente com um crescimento quantitativo de áreas de estudo e objetos de pesquisa “não humanos” quantificados, mas, isto sim, com uma mudança qualitativa. Enquadrei essa mudança dentro de uma epistemologia neomaterialista vital que propõe um contínuo naturocultural e mídianaturezacultura, dentro da política da matéria como sendo *auto-poiética*, *sim-poiética* e, portanto, relacional.

Tal estrutura fornece fundamentação teórica para a emergência das Pós-Humanidades Críticas como um campo *supra-disciplinar* e rizomático de produção de conhecimento contemporâneo, que é contíguo, mas não idêntico, ao aceleracionismo epistêmico do capitalismo cognitivo. Ele funciona em diferentes velocidades, move-se em diferentes linhas-de-tempo e é alimentado por afetos éticos radicalmente diferentes. A novidade das Pós-Humanidades Críticas, o seu “frescor”, se assim quisermos, é definida pela divisão da temporalidade do presente como sendo ambos, o que estamos deixando de ser e o que somos no processo de vir-a-ser. As Pós-Humanidades Críticas projetam um horizonte de devir – uma “ci-

ência menor” acadêmica – da qual a universidade contemporânea e, especialmente, as Humanidades acadêmicas poderiam se beneficiar. Essa abertura é *multi-direcional*: envolve movimentos sociais e culturais, novos tipos de práticas economicamente produtivas em uma economia de mercado emancipada dos axiomas capitalistas, assim como múltiplas práticas de conhecimento orientadas à curiosidade que não coincidem com os fins lucrativos do capitalismo cognitivo.

Sendo o poder *multi-facetado* (*potestas* e *potentia*), o contemporâneo *multi-dimensional* (o presente e o atual), o tempo *multi-direcional* (*Chronos* e *Aion*), e o capitalismo cognitivo sintonizado com a *bio-genética* e com os códigos informacionais, não resta nada para os pensadores críticos fazerem a não ser perseguir a práxis pós-humana, demasiadamente humana, do falar franco ao poder e trabalhar para a composição de planos de imanência para povos faltantes. Em vez de novas generalizações sobre uma *pan-humanidade* engendrada, precisamos de um foco mais nítido nas singularidades complexas que constituem nossas respectivas localizações. As Pós-Humanidades Críticas podem ser o veículo epistemológico para este projeto.

“Nós” – os habitantes deste planeta neste momento – estamos *inter-conectados*, mas também internamente fraturados. Classe, raça, gênero e orientação sexual, idade e capacidade/deficiência continuam a funcionar como marcadores significativos na estruturação e no policiamento do acesso à “humanidade” normal. As Pós-Humanidades Críticas fornecem uma gama diversificada das mutáveis percepções e formações do “humano” na era pós-humana. Este campo não visa a nenhum consenso sobre uma nova “humanidade”, mas nos dá uma estrutura para a atualização dos muitos povos faltantes, cujo conhecimento “menor” ou nômade é o terreno fértil para futuros possíveis. A ética neomaterialista da afirmação que sustenta a *re-composição* complexa da “ciência menor” nas Pós-Humanidades Críticas está nos dando uma medida do que realmente somos no processo do devir.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, G. *Homo sacer: sovereign power and bare life*. Stanford: Stanford University Press, 1998.

ALAIMO, S. *Bodily natures: science, environment, and the material self*. Bloomington: Indiana University Press, 2010.

ALAIMO, S. Thinking as the stuff of the world. *O-Zone: A Journal of Object-Oriented Studies* 1, 2014.

ALAIMO, S.; HEKMAN, S. (ed.). *Material feminisms*. Bloomington: Indiana University Press, 2008.

ANSELL PEARSON, K. *Viroid life: perspectives on Nietzsche and the transhuman condition*. London; New York: Routledge, 1997.

ANSELL PEARSON, K. *Germinal life: the difference and repetition of Deleuze*. London; New York: Routledge, 1999.

BADMINGTON, N. Theorizing posthumanism. *Cultural Critique*, v. 53, n. 1, p. 10-27, 2003.

BALSAMO, A. M. *Technologies of the gendered body: reading cyborg women*. Durham: Duke University Press, 1996.

BARAD, K. *Meeting the universe halfway: quantum physics and the entanglement of matter and meaning*. Durham: Duke University Press, 2007.

BARR, M. S. *Alien to femininity: speculative fiction and feminist theory*. Westport: Greenwood Press, 1987.

BARR, M. S. *Lost in space: probing feminist science fiction and beyond*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1993.

BASTIAN, M.; JONES, O.; MOORE, N.; ROE, E. *Participatory research in more-than-human worlds*. London: Routledge, 2017.

BECK, U. *World risk society*. Cambridge: Polity Press, 1999.

BECK, U. The cosmopolitan condition: why methodological nationalism fails. *Theory, Culture & Society*, v. 24, n. 7/8, p. 286-290, 2007.

BENNETT, J. *Vibrant matter. A political ecology of things*. Durham: Duke University Press, 2010.

BHABHA, H. Unsatisfied: notes on vernacular cosmopolitanism. In: GARCIA-MORENA, L.; PFEIFER, P. C. (ed.). *Text and nation*. London: Camden House, 1996.

- BIGNALL, S.; HEMMING, S.; RIGNEY, D. The ecosophies for the Anthropocene: environmental governance, continental posthumanism and indigenous expressivism. *Deleuze Studies*, v. 10, n. 4, p. 455-478, 2016.
- BLECK, N.; DODDS, K.; WILLIAMS, B. *Picturing transformations*. Vancouver: Figure 1 Publishing, 2013.
- BONO, J. J.; DEAN, T.; ZIAREK, E. P. *A time for the humanities: futurity and the limits of autonomy*. Fordham: Fordham University Press, 2008.
- BONTA, M.; PROTEVI, J. *Deleuze and geophilosophy: a guide and glossary*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004.
- BORRADORI, G. *Philosophy in a time of terror*. Chicago: University of Chicago Press, 2003.
- BOSTROM, N. *Superintelligence: paths, dangers, strategies*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- BRAIDOTTI, R. *Nomadic subjects: embodiment and sexual difference in contemporary feminist theory*. New York: Columbia University Press, 1994.
- BRAIDOTTI, R. *Metamorphoses: towards a materialist theory of becoming*. Oxford: Blackwell, 2002.
- BRAIDOTTI, R. *Transpositions: on nomadic ethics*. Cambridge: Polity Press, 2006.
- BRAIDOTTI, R. *Nomadic subjects: embodiment and sexual difference in contemporary feminist theory*. New York: Columbia University Press, 2011a.
- BRAIDOTTI, R. *Nomadic theory: the portable Rosi Braidotti*. New York: Columbia University Press, 2011b.
- BRAIDOTTI, R. *The posthuman*. Cambridge: Polity Press, 2013.
- BRAIDOTTI, R. The posthuman in feminist theory. In: DISCH, L.; HAWKESWORTH, M. (ed.). *Oxford handbook of feminist theory*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- BRAIDOTTI, R. The contested posthumanities. In: BRAIDOTTI, R.; GILROY, P. (ed.). *Contesting humanities*. London: Bloomsbury Academic, 2016.
- BRAIDOTTI, R. Four theses on posthuman feminism. In: GRUSIN, R. (ed.). *Anthropocene feminism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2017.
- BRAIDOTTI, Rosi. *Posthuman knowledge*. Medford: Polity, 2019.
- BRAIDOTTI, R.; GILROY, P. (ed.). *Contesting humanities*. London: Bloomsbury Academic, 2016.
- BRAIDOTTI, R.; HLAVAJOVA, M. (ed.). *Posthuman glossary*. London; Oxford; New York; New Delhi; Sydney: Bloomsbury Academic, 2018.

- BRAIDOTTI, R.; ROETS, G. Nomadology and subjectivity: Deleuze, Guattari and critical disability studies. In: GOODLEY, D.; HUGHES, B.; DAVIS, L. (ed.). *Disability and social theory*. New York: Palgrave Macmillan, 2012.
- BRYLD, M.; LYKKE, N. *Cosmodolphins: feminist cultural studies of technology, animals and the sacred*. New York: Zed Books, 2000.
- BUTLER, J. *Precarious lives*. London: Verso Books, 2004.
- CHAKRABARTY, D. The climate of history: four theses. *Critical enquiry*, v. 35, p. 197-222, 2009.
- CLARKE, B. *Posthuman metamorphosis: narrative and systems*. New York: Fordham University Press, 2008.
- COLEBROOK, C. *Death of the posthuman*. Ann Arbor: Open Humanities Press, 2014a.
- COLEBROOK, C. *Sex after life: essays on extinction*. Vol. 2. Ann Arbor: Open Humanities Press, 2014b.
- COOLE, D.; FROST, S. (ed.). *New materialisms: ontology, agency and politics*. Durham: Duke University Press, 2010.
- COOPER, M. *Life as surplus: biotechnology and capitalism in the neoliberal era*. Seattle: University of Washington Press, 2008.
- CREED, B. *The monstrous-feminine: film, feminism, psychoanalysis*. London: Routledge, 1993.
- CREED, B. *Darwin's screens: evolutionary aesthetics, time and sexual display in the cinema*. Melbourne: Melbourne University Press, 2009.
- CRIST, E. On the poverty of our nomenclature. *Environmental Humanities*, v. 3, p. 129-147, 2013.
- CRITCHLEY, S. *The faith of the faithless*. London: Verso Books, 2014.
- CRUTZEN, P. J.; STOERMER, E. F. The Anthropocene. *Global Change Newsletter*, v. 41, p. 17-18, 2000.
- DE FONTENAY, E. *Le silence des bêtes*. Paris: Fayard, 1998.
- DE GRAEF, O. *Muscular humanities*. Presentation at the European Consortium of Humanities Institutes and Centres (ECHIC) Annual Conference, Macerata, 21-22 April, 2016.
- DELEUZE, G. *Foucault*. Tradução de Claudia Sant'Anna Martins; Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 1988.

- DELEUZE, G. *Spinoza: practical philosophy*. San Francisco: City Lights Books, 1988.
- DELEUZE, G. *Expressionism in philosophy: Spinoza*. New York: Zone Books, 1990.
- DELEUZE, G. *Pure immanence. Essays on a life*. New York: Zone Books, 2003.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *A thousand plateaus: capitalism and schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *What is philosophy?* New York: Columbia University Press, 1994.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O que é a filosofia?* Tradução de Bento Prado Jr.; Alberto Alonso Muñoz. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora 34, 2007.
- DOLPHIJN, R.; VAN DER TUIN, I. (ed.). *New materialism: interviews and cartographies*. Ann Arbor: Open Humanities Press, 2012.
- EPSTEIN, M. *The transformative humanities: a manifesto*. London: Bloomsbury, 2012.
- ESPOSITO, R. *Bios: biopolitics and philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.
- FANON, F. *Black skin, white masks*. New York: Grove Press, 1967.
- FERRANDO, F. From the eternal recurrence to the Posthuman multiverse. *The Agonist*, v. 4, n. 1-2, p. 1-11, 2013.
- FOUCAULT, M. *The order of things: an archaeology of human sciences*. New York: Pantheon Books, 1970.
- FRASER, M.; KEMBER, S.; LURY, C. (ed.). *Inventive life. Approaches to the New Vitalism*. London: SAGE Publications, 2006.
- FUKUYAMA, F. *Our posthuman future: consequences of the biotechnological revolution*. London: Profile Books, 2002.
- FULLER, M. *Media ecologies: materialist energies in art and technoculture*. Cambridge: MIT Press, 2005.
- FULLER, M. *Software studies. A lexicon*. Cambridge: MIT Press, 2008.
- FULLER, M.; GOFFREY, A. *Evil media*. Cambridge: MIT Press, 2013.
- GALISON, P. *Image and logic: a material culture of microphysics*. Chicago: Chicago University Press, 1997.
- GATENS, M.; LLOYD, G. *Collective imaginings*. New York: Routledge, 1999.
- GIFFNEY, N.; HIRD, M. J. *Queering the non/human*. New York: Routledge, 2008.

- GILROY, P. *The black atlantic and the re-enchantment of humanism*. Salt Lake City: University of Utah Press, 2016.
- GLOTFELTY, C.; FROMM, H. (ed.). *The ecocriticism reader*. Athens: University of Georgia Press, 1996.
- GOODLEY, D.; LAWTHORN, R.; RUSMICK, K. Posthuman disability studies. *Subjectivity*, v. 7, n. 4, p. 341-361, 2014.
- GRAY, J.. *Straw Dogs*. London: Granta Books, 2002.
- GROSZ, E. *Space, time and perversion: essays on the politics of bodies*. New York: Routledge, 1995.
- GROSZ, E. *Becoming undone: darwinian reflections on life, politics, and art*. Durham: Duke University Press, 2011.
- GRUEN, L.; WEIL, K. Animal others: Editors' introduction. *Hypatia*, v. 27, n. 3, p. 477-487, 2012.
- GRUSIN, R. *Anthropocene feminism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2017.
- GUATTARI, F. *Chaosmosis. An ethico-aesthetic paradigm*. Sydney: Power Publications, 1995.
- GUATTARI, F. *The three ecologies*. London: The Athlone Press, 2000.
- HABERMAS, J. *The future of human nature*. Cambridge: Polity Press, 2003.
- HALBERSTAM, J. *Gaga feminism*. Boston: Beacon Press, 2012.
- HALBERSTAM, J.; LIVINGSTON, I. (ed.). *Posthuman bodies*. Bloomington: Indiana University Press, 1995.
- HARAWAY, D. A manifesto for cyborgs: science, technology, and socialist feminism in the 1980s. *Socialist Review*, v. 5, n. 2, p. 65-107, 1985.
- HARAWAY, D. Situated knowledges: the science question in feminism as a site of discourse on the privilege of partial perspective. *Feminist Studies*, v. 14, n. 3, p. 575-599, 1988.
- HARAWAY, D. *Simians, cyborgs and women*. London: Free Association Press, 1990.
- HARAWAY, D. *The companion species manifesto: dogs, people and significant otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003.
- HARAWAY, D. The promises of monsters: a regenerative politics for inappropriate/d others. *The Haraway Reader*. New York: Routledge, 2004 [1992].
- HARAWAY, D. Anthroposcene, capitaloscene, plantationoscene, cthuluscene: making kin. *Environmental Humanities*, v. 6, p. 159-165, 2015.

- HARAWAY, D.; GOODEVE, T. *Modest_Witness@Second_Millennium. FemaleMan_Meets_Oncomouse™*. London: Routledge, 1997.
- HARDING, S. *The science question in feminism*. Ithaca: Cornell University Press, 1986.
- HARDING, S. *Whose science? Whose knowledge?* Ithaca: Cornell University Press, 1991.
- HARDT, M.; NEGRI, A. *Empire*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.
- HAYLES, N. K. *How we became posthuman: virtual bodies in cybernetics, literature and informatics*. Chicago: University of Chicago Press, 1999.
- HAYLES, N. K. *My mother was a computer: digital subjects and literary texts*. Chicago: University of Chicago Press, 2005.
- HAYWARD, E. More lessons from a starfish: prefixial flesh and transspciated selves. *WSQ: Women's Studies Quarterly*, v. 36, n. 3-4, p. 64-85, 2008.
- HAYWARD, E. Sensational jellyfish: Aquarium affects and the matter of immersion. *Differences*, v. 25, p. 5, p. 161-196, 2011.
- HERBRECHTER, S. *Posthumanism: a critical analysis*. London: Bloomsbury, 2013.
- HIRD, M. J.; ROBERTS, C. Feminism theorizes the nonhuman. *Feminist theory*, v. 12, n. 2, p.109-117, 2011.
- HOLLAND, E. *Nomad citizenship*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2011.
- HÖRL, E. A thousand ecologies: The process of cyberneticization and general ecology. In: DIEDERICHSEN, D.; FRANKE, A. (ed.). *The whole earth: California and the disappearance of the outside*. Berlin: Sternberg Press, 2013.
- IRIGARAY, L. *An ethics of sexual difference*. Ithaca: Cornell University Press, 1993.
- KING, K. *Networked reenactments: stories transdisciplinary knowledges tell*. Durham: Duke University Press, 2011.
- KIRBY, V. *Quantum anthropologies: life at large*. Durham: Duke University Press, 2011.
- KLEIN, N. *This changes everything: capitalism vs. the climate*. New York: Simon and Schuster, 2014.
- KRISTEVA, J. *Desire in language: a semiotic approach to literature and art*. New York: Columbia University Press, 1980.
- KROKER, A. *Exits to the posthuman future*. Cambridge: Polity Press, 2014.
- LIVINGSTON, J.; PUAR, K. (ed.). Interspecies. *Social Text*, v. 29, n. 1 [Special Issue], 2011.

- LLOYD, G. *Part of nature: self-knowledge in Spinoza's Ethic*. Ithaca: Cornell University Press, 1994.
- LLOYD, G. *Spinoza and the ethics*. London: Routledge, 1996.
- LOVELOCK, J. *The vanishing face of Gaia: a final warning*. New York: Basic Books, 2009.
- LURY, C.; PARISI, L.; TERRANOVA, T. (ed.). Topologies of culture. *Theory, Culture & Society*, v. 29, n. 4-5 [Special Issue], 2012.
- LYKKE, N. This discipline which is not one: Feminist studies as a postdiscipline. In: LYKKE, N.; BUIKEMA, R.; GRIFFIN, G. (ed.). *Theories and methodologies in postgraduate feminist research: researching differently*. New York: Routledge, 2011. p. 137-151.
- LYOTARD, J.-F. *The inhuman: reflections on time*. Oxford: Blackwell, 1989.
- MACCORMACK, P. *Posthuman ethics*. London: Ashgate, 2012.
- MACCORMACK, P. *The animal catalyst*. London: Bloomsbury, 2014.
- MACFARLANE, R. Generation Anthropocene: How humans have altered the planet forever. *The Guardian*, 1 April, 2016. Disponível em: <https://www.theguardian.com/books/2016/apr/01/generation-anthropocene-alteredplanet-for-ever>. Acesso em: 21 jun. 2016.
- MACKENZIE, A. *Transductions: bodies and machines at speed*. New York: Continuum, 2002.
- MACKINNON, C. A. *Are women human?* Cambridge: Harvard University Press, 2007.
- MARGULIS, L.; SAGAN, D. *What is life?* Berkeley: University of California Press, 1995.
- MASSUMI, B. 'Anywhere you want to be': an introduction to fear. In: BROADHURST, J. (ed.). *Deleuze and the transcendental unconscious*. Warwick: Warwick Journal of Philosophy, 1992. p. 175-215.
- MASSUMI, B. Sensing the virtual, building the insensible. *Architectural Design*, v. 68(5/6), p. 16-24, 1998.
- MASSUMI, B. *Parables for the virtual: movement, affect, sensation*. Durham: Duke University Press, 2002.
- MBEMBE, A. Necropolitics. *Public Culture*, v. 15, n. 1, p. 11-40, 2003.
- MCNEIL, M. *Feminist cultural studies of science and technology*. London: Routledge, 2007.

- MIDGLEY, M. *Utopias, dolphins, and computers: problems of philosophical plumbing*. London: Routledge, 1996.
- MIGNOLO, W. *The darker side of western modernity: global futures, decolonial options*. Durham: Duke University Press, 2011.
- MOORE, Jason W. (org.). *Anthropocene or Capitalocene? nature, history, and the crisis of capitalism*. Oakland, CA: PM Press, 2016.
- MOULIER BOUTANG, Y. *Cognitive capitalism*. Cambridge: Polity Press, 2012.
- NAKAMURA, L. *Cybertypes: race, ethnicity and identity on the internet*. London: Routledge, 2002.
- NAYAR, P. K. *Posthumanism*. Cambridge: Polity, 2013.
- NIXON, R. *Slow violence and the environmentalism of the poor*. Cambridge: Harvard University Press, 2011.
- NUSSBAUM, M. C. *Cultivating humanity: a classical defense of reform in liberal education*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- PAPADOPOULOS, D. Insurgent posthumanism. *Ephemera*, v. 10, n. 2, p. 134-151, 2010.
- PARIKKA, J. *A geology of media*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2015a.
- PARIKKA, J. *The anthroscence*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2015b.
- PARISI, L. *Abstract sex: philosophy, bio-technology, and the mutation of desire*. London: Continuum, 2004.
- PARISI, L. *Contagious architecture: computation, aesthetics, and space*. Cambridge, MA: MIT Press, 2013.
- PEPPERELL, R. The posthuman manifesto. *Intellect Quarterly*, 2003. Disponível em: www.intellectbooks.co.uk/File:download,id¼412/Pepperell2.PDF. Acesso em: 26 maio 2016.
- PONZANESI, S.; LEURS, K. Introduction to the special issue: on digital crossings in Europe. *Crossings: Journal of Migration and Culture*, v. 4, n. 1, p. 3-22, 2014.
- POPE FRANCIS. *Encyclical letter: laudato si: on care for our common home*. Rome: The Vatican Press, 2015.
- PROTEVI, J. *Life, war, earth*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2013.
- RABINOW, P. *Anthropos today*. Princeton: Princeton University Press, 2003.
- RAFFNSOE, S. *The human turn: the makings of a contemporary relational topography*. Copenhagen: Copenhagen Business School, 2013.

- RICH, A. *Blood, bread and poetry*. London: Virago Press, 1987.
- RODEN, D. *Posthuman life: philosophy at the edge of the human*. London: Routledge, 2014.
- ROSE, H.; ROSE, S. *Alas, poor darwin: arguments against evolutionary psychology*. New York: Harmony, 2000.
- ROSE, N. *The politics of life itself*. Princeton: Princeton University Press, 2007.
- ROSENDHAL THOMSEN, M. *The new human in literature: posthuman visions of change in body, mind and society after 1900*. London: Bloomsbury Academic, 2013.
- SAID, E. *Orientalism*. New York: Pantheon Books, 1978.
- SASSEN, S. *Expulsions – Brutality and complexity in the global economy*. Cambridge: Harvard University Press, 2014.
- SCHREIBMAN, S.; SIEMENS, R.; UNSWORTH, J. *A companion to digital humanities*. Oxford: Blackwell, 2004.
- SHILDRICK, M. *Discourses of disability, subjectivity and sexuality*. London: Palgrave Macmillan, 2009.
- SHIVA, V. *Monocultures of the mind*. London: Palgrave, 1993.
- SHIVA, V. *Biopiracy: the plunder of nature and knowledge*. Boston: South End Press, 1997.
- SLOTERDIJK, P. Rules for the human zoo: A response to the ‘Letter on Humanism’. *Environment and Planning D. Society and space*, v. 27, p.12-28, 2009.
- SMELIK, A.; LYKKE, N. (ed.). *Bits of life: feminism at the intersections of media, bioscience, and technology*. Seattle: University of Washington Press, 2008.
- SOBCHACK, V. *Carnal thoughts*. Berkeley: University of California Press, 2004.
- SPIVAK, G. C. Criticism, feminism and the institution. In: SPIVAK, G. C. *The post-colonial critic*. New York: Routledge, 1990.
- STENGERS, I. *Power and invention: situating science*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.
- STERLING, B. *The manifesto of speculative posthumanism*. Disponível em: <http://www.wired.com/2014/02/manifesto-speculative-posthumanism/>. Acesso em: 6 abr. 2018, 2014.
- STIMPSON, C.R. The nomadic humanities. *Los Angeles Review of Books*, 12 Jul. 2016.
- TOSCANO, A. *Axiomatic: the Deleuze dictionary*. ed. Parr, Adrian. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2005. p. 17-18.

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

VAN DOOREN, T. *Flight ways: life and loss at the edge of extinction*. New York: Columbia University Press, 2014.

WENNEMANN, D. J. *Posthuman personhood*. Lanham: University Press of America, 2013.

WOLFE, C. (ed.). *Zoontologies. The question of the animal*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003.

WOLFE, C. *What Is Posthumanism?* Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010.

WOOLF, V. *Three Guineas*. London: Hogarth Press, 1939.



LINGUÍSTICA APLICADA PÓS-HUMANISTA

Alastair Pennycook

Tradução de Atilio Butturi Junior¹

INTRODUÇÃO: A CONDIÇÃO PÓS-HUMANA

O pensamento pós-humanista é um campo bastante amplo e, às vezes, caótico. Em seu cerne está a questão do que significa ser humano: como os seres humanos se tornaram humanos? O que as definições de humano excluem? Como a noção de humano pode estar se transformando? A condição pós-humana, sugere Rosi Braidotti (2013, p. 1-2), “[...] introduz uma mudança qualitativa em nosso pensamento sobre o que exatamente é a unidade básica de referência comum para nossa espécie, nossa política e nossa relação com os outros habitantes deste planeta”². O pós-humanismo pode se referir a uma série de preocupações, que vão desde um questionamento da centralidade e do excepcionalismo humanos

-
- 1 Tradução de PENNYCOOK, Alastair. Posthumanist Applied Linguistics. *Applied Linguistics*, v. 39, n. 4, p. 445-461, August 2018. Disponível em: <https://academic.oup.com/applij/article-abstract/39/4/445/2544439>. Os direitos foram concedidos pela Oxford University Press. Agradecemos ao professor Alastair Pennycook pela gentileza e pela prontidão, sem as quais esta tradução não seria possível.
 - 2 Notas da Tradução (doravante N. T.). Para a tradução, adotei o seguinte critério: textos que têm tradução brasileira foram traduzidos conforme tal tradução e modificamos a referência. Já para textos sem tradução brasileira, adotei o original de Pennycook e o traduzi, de modo livre.

como atores neste planeta, ou o relacionamento dos humanos com outros habitantes da Terra, até uma reavaliação do papel dos objetos e do espaço em relação ao pensamento e à ação humana, ou a extensão do pensamento e da capacidade humana por meio de várias formas de melhoramento humano.

A questão que o pós-humanismo nos coloca diz respeito a *como e por que* chegamos a pensar sobre os seres humanos de maneiras específicas, estabelecendo limites específicos entre humanos e outros animais, humanos e artefatos, humanos e natureza. O pós-humanismo, de acordo com Karen Barad (2007, p. 136), “[...] evita tanto os relatos humanistas quanto os estruturalistas do sujeito que posicionam o ser humano como pura causa ou puro efeito, enquanto pensam o corpo como a linha divisória natural e fixa entre interioridade e exterioridade”. Desse modo, o pensamento pós-humanista questiona as fronteiras entre o que é visto como interior e exterior, inquirindo sobre seu acontecimento localizado e sobre que papel um mundo supostamente exterior pode desempenhar na cognição e na linguagem. O pós-humanismo “não presume a separação de qualquer coisa, tampouco a suposta distinção espacial, ontológica e epistemológica que separa os seres humanos” (Barad, 2007, p. 136). Isso coloca sob escrutínio o que Latour (2004b) descreve como as *Grandes Divisões* entre natureza e sociedade, humanos e não humanos.

Esse pensamento suscita questões importantes para a linguagem, a cognição e o sujeito humano, que são elas mesmas centrais para a Linguística Aplicada. Em um dos níveis, isso amplia o debate recente da LA sobre o papel da prática (no sentido do estudo de uma prática de linguagem ou do domínio prático da linguagem, à Bourdieu) (Kramsch, 2015, p. 455) e a necessidade de “apreciar plenamente o desafio representado pelo pós-estruturalismo” (McNamara, 2015, p. 475). Adicione-se a isso a problematização de Busch (2012, 2015) sobre a dispersão do sujeito pós-estruturalista e a opção por uma interação afetiva, um sujeito pós-humanista

como entendido por Braidotti (2013, p. 188). O materialismo pós-humanista segue uma linha de pensamento que vai de Spinoza a Deleuze, em vez de Hegel a Marx, sugerindo uma política alternativa descentrada da infraestrutura material, da economia política e dos projetos de desmistificação da crítica ideológica (que reduzem a agência política à agência humana); em vez disso, aposta em uma política que reorienta os seres humanos para sua interdependência ética com o mundo material (Bennett, 2010).

O ocaso das distinções entre interioridade e exterioridade nos permite compreender os sujeitos, a linguagem e a cognição não como propriedades de sujeitos humanos individuais, mas sim distribuídos entre pessoas, lugares e artefatos. Uma Linguística Aplicada Pós-humanista não pressupõe sujeitos humanos racionais engajados em um diálogo mutuamente compreensível; as práticas semióticas multimodais e multissensoriais do cotidiano incluem as relações dinâmicas entre recursos semióticos, atividades, artefatos e espaço. Dessa perspectiva, não precisamos mais pensar em termos de competência como uma capacidade individual, de identidade como pessoal, de línguas como entidades que adquirimos ou de comunicação intercultural como algo exclusivamente humano. O pensamento pós-humanista nos incita não apenas a ampliar compreensão da comunicação, mas a mudar o local onde acontece a semiótica social.

Esse pensamento pós-humanista também traz à tona um conjunto diferente de preocupações éticas e políticas para a LA, questões relacionadas às relações humanas com o planeta e seus outros habitantes. Como Chakrabarty (2009, p. 209) observou, uma vez que os desafios históricos e filosóficos impostos pela mudança climática nos forcem a considerar os seres humanos como nos obrigarem a considerar os seres humanos como “uma força da natureza no sentido geológico”, as relações entre os seres humanos e a história e entre os seres humanos e a natureza mudam consideravelmente (Chakrabarty, 2015). Os desafios im-

postos pela destrutividade humana, pela degradação ambiental, pela diminuição dos recursos e pelo nosso trato dos animais (Cook, 2015) apresentam uma série de preocupações éticas e políticas que estão profundamente interconectadas com as lutas em torno do neoliberalismo, do racismo, da igualdade de gênero, da migração forçada e de muitas outras formas de discriminação e desigualdade (perpetradas, não nos esqueçamos, por humanos).

Meu argumento neste texto não é nem que tudo isso seja novo (discussões sobre ecologia, *nexus amalysis*³, sujeito pós-estruturalista e linguagem como uma prática local trazem consigo questões semelhantes) nem o de que o pensamento pós-humanista ofereça necessariamente o único caminho para sair da estagnação que parece ter se abatido sobre a Linguística Aplicada na última década. De outro modo, uma série de desenvolvimentos recentes na linguística Aplicada e nas ciências sociais podem ser mais bem compreendidos se olharmos através de lentes pós-humanistas. Os principais centrais desse pensamento serão analisados na próxima seção, com foco especial nas tecnologias convergentes, relações entre animais e humanos, Antropoceno (o período geológico em que os seres humanos tiveram um grande impacto sobre os ecossistemas da Terra) e o neomaterialismo. Isso será seguido por uma discussão – por meio de uma visão geral de uma série de projetos de pesquisa recentes – da noção de repertório, sugerindo que ela pode ser mais bem compreendida se abandonarmos ideias humanistas de indivíduo e de comunidade e, em vez disso, analisarmos a noção de linguagem e de repertórios espacialmente distribuídos. Isso, então, será seguido de uma discussão mais aprofundada sobre as implicações para a Linguística Aplicada.

3 N. T. Sugiro os trabalhos de Ron Scollon para pensar a *nexus analysis* como modelo de etnografia/análise do discurso que parte de relações entre discurso, pessoas, espaços, objetos e ação social.

PÓS-HUMANISMO: DA MORTE DO HOMEM AO MELHORAMENTO HUMANO

Da mesma forma que as diferentes abordagens do pós-modernismo podem ser categorizadas como pós-modernidade (os efeitos efetivos da mudança de vida na modernidade tardia) ou pós-modernismo (os desafios epistemológicos ao pensamento modernista) (Pennycook, 2006), o pós-humanismo pode ser considerado em termos de mudanças na condição humana provocadas por mudanças ambientais e tecnológicas ou como desafios à noção de humanidade como um ideal modernista. O pós-humanismo é um conceito guarda-chuva, que responde à necessidade de repensar o que significa ser humano à luz dos desenvolvimentos tanto “ontopistemológicos quanto científicos e biotecnológicos dos séculos XX e XXI” (Ferrando, 2013, p. 26). Dificilmente separadas e separáveis, ambas as perspectivas sugerem a importância de se envolver com a “precariedade ontológica do ser humano” (Fuller, 2011, p. 72).

O *locus classicus* do problema ontológico está na afirmação de Foucault (1981 [1966])⁴, no final de *As palavras e as Coisas*, de que o homem é uma invenção recente e talvez esteja chegando ao fim. O argumento de Foucault era que o desenvolvimento das ciências humanas ou sociais entre os séculos XVIII e XX tornou os seres humanos uma problematização⁵ do estudo científico. O idealismo e o positivismo do Iluminismo teriam produzido a “humanidade universal” como um objeto científico e um projeto político (Fuller, 2011, p. 70). A era humana só se desenvolveu durante o período da modernidade ocidental e não foi nem precedida nem seguida por períodos em que o humano necessariamente tivesse uma importância central. A humanidade, sugere Douzinas (2007, p. 51),

4 Nota do Autor: O título original *Les mots e les choses* – apresenta melhor a ideia aqui defendida do que sua tradução em inglês, *The order of things*.

5 N. T. Prefiro usar *problematização* no sentido foucaultiano, como condição de emergência de um objeto de saber e como seu próprio acontecimento.

“[...] é uma invenção da modernidade”. Junto com o surgimento dessa noção de humano aparece aquilo que Latour (1994)⁶ chama de “acordo modernista” – aquelas divisões amplamente aceitas entre humanos e animais, humanos e objetos, interior (mente) e exterior (sociedade, ambiente).

Outra parte importante do argumento pós-humanista se concentra nas formas como “[...] os seres humanos estão aumentando sua capacidade de manipular e transformar o caráter material de seu ser” (Fuller, 2011, p. 109). Aqui entramos no domínio das “tecnologias convergentes” que transcendem, aprimoram e prolongam a vida por meio de uma série de “melhoramentos” da mente e do corpo. Enquanto alguns aspectos dessa abordagem pós-humanista – ou, melhor, da transhumanista – tendem a fantasias ciborgue-futuristas sobre a integração de humanos e máquina, essa problematização também precisa ser entendida em termos de mudanças sociais e políticas mais profunda. Em nenhum outro lugar mais do que no *Manifesto Ciborgue*⁷, de Haraway (1991) ela é mais evidente. O foco de Haraway estava em uma nova política “fiel ao feminismo, ao socialismo e ao materialismo” (Haraway, 2009 [1985], p. 35) que desafiava “[...] a tradição do capitalismo racista, dominado pelos homens; a tradição do progresso; a tradição da apropriação da natureza como matéria para a produção da cultura” (Haraway, 2009 [1985], p. 37). Essa nova política seria possível por meio de três rupturas de fronteiras: entre o humano e o animal, entre o animal-humano e a máquina, entre o físico e o não-físico. A metáfora do ciborgue sugere a possibilidade de transcender linhas tradicionais de gênero, feminismo, política e identidade. “O ciborgue é uma criatura de um mundo pós-gênero: ele não tem qualquer compromisso com a bissexualidade, com a simbiose pré-edípica, com o trabalho não alienado. O ciborgue não tem qualquer fascínio por uma totalidade orgânica [...]” (Haraway, 2009 [1985], p. 38).

6 N. T. Usei aqui a edição brasileira, *Jamais Fomos Modernos* (Latour, 1994). O original francês é de 1991.

7 N. T. A edição brasileira é Haraway (2009 [1985]).

Junto da possibilidade de uma humanidade “melhorada”, a condição pós-humana também sugere a necessidade de repensar a relação entre animais humanos e não humanos. Pelo menos desde Aristóteles, como observa Tomasello (2014), os seres humanos têm especulado sobre sua relação com os animais, um projeto limitado por muitos séculos pela falta de primatas não humanos como ponto de comparação na Europa, tornando mais fácil postular a razão ou o livre-arbítrio como marcadores da distinção. Embora um “traço definidor” do que significa ser humano tenha sido “uma conexão com os animais”, que remonta a milhões de anos (Shipman, 2011, p. 13), o chamado excepcionalismo humano (que parte de uma distinção/incomensurabilidade entre humanos e animais) tem sido “a visão padrão” (Cook, 2015, p. 591). Para Haraway (2008, p. 4), de outro modo, “[...] espécies de todos os tipos, vivas e não vivas, são consequência de uma dança de encontros que moldam o sujeito e o objeto”.

Um conjunto relacionado de questões surge com o reconhecimento de que os seres humanos desempenham um papel importante na evolução do planeta: Nós entramos – dizendo de outro modo – na era do Antropoceno quando o clima e outras mudanças ambientais mudanças ambientais claramente não são mais apenas “naturais”. Latour (2015, p. 146) observa que o Antropoceno pode nos ajudar a finalmente rejeitar a “[...] separação entre Natureza e humana que tem paralisado a ciência e a política desde o início do modernismo”. O Antropoceno marca potencialmente o fim da divisão natureza/cultura que tem sido uma parte central do pensamento da modernidade ocidental (e a dicotomia entre natureza inumana e cultura humana). As suposições da modernidade – a natureza é externa, a natureza é um recurso a ser explorado, os seres humanos são separados e autônomos e caminham numa espiral ascendente de autoaperfeiçoamento para escapar dos limites da natureza – são estão sendo submetidas a escrutínio minucioso. Como Žižek, (2012)⁸ também observa, as

8 N. T. Utilizei a edição brasileira, *Vivendo no fim dos tempos* (Žižek, 2012).

preocupações apresentadas pelo Antropoceno desafiam o foco no conhecimento e no “trabalho intelectual” como as principais preocupações de nosso tempo, já que [...] agora a materialidade se reafirma vigorosamente em todos os seus aspectos, da luta vindoura por recursos escassos (comida, água, energia, minérios, comida) à poluição ambiental”.

Esse retorno ao materialismo envolve uma reconsideração do que a matéria significa. Meillassoux (2008, p. 121), por exemplo, propõe um materialismo especulativo como um caminho a seguir em sua crítica ao humanismo, à metafísica e ao antimaterialismo na filosofia ocidental. Matéria, afirma Barad (2013, p. 17), “[...] não é meramente material. Não é um dado inanimado”. A performatividade pós-humanista de Barad (2003, p. 808) junta a performatividade de Butler (1997) e nela injeta uma renovada materialidade, e um foco renovado na materialidade, “[...] Uma abordagem pós-humanista coloca em questão a imediatidade das categorias diferenciais de ‘humano’ e ‘não humano’, ao examinar as práticas através das quais essas fronteiras diferenciais são estabilizadas e desestabilizadas” (Barad, 2003 [2017], p. 14). Esse foco na “estrutura vital auto-organizada e, ainda assim estrutura vital auto-organizada e, ainda assim, não naturalista da própria matéria viva” (Braidotti, 2013, p. 2) sugere a necessidade de repensar as relações entre linguagem, humanos e objetos: não há mais um mundo “lá fora” e representado na linguagem, exclusivo de humanos, mas sim uma inter-relação dinâmica entre diferentes materialidades.

Ao colocar essas vertentes do pensamento pós-humanista juntas, muitos temas aparecem. Precisamos levar a precariedade ontológica da humanidade seriamente. As ideias que vieram junto com a noção de humanidade – humanismo, natureza humana, direitos humanos – nunca foram tão inclusivas quanto ela supõe (Douzinas, 2007; Phillips, 2015). A volatilidade do que é “humano” é “contestada e fiscalizada com precisão demoníaca” (Bourke, 2011, p. 5). Essa contestação tem tido particular importância para

os “outros” que, muitas vezes, nem sequer receberam o *status* de verdadeiramente humanos (cujo epítome é “o Homem”). Como Douzinas (2000, p. 109) ressalta, após as grandes declarações dos direitos humanos, “[...] todas as reivindicações de direitos humanos pelos grupos e classes excluídas da cidadania, mulheres, negros, trabalhadores ou reformadores políticos e sociais, foram descartadas como ataques egoístas contra o bem comum e a vontade democrática”.

Um posicionamento pós-humanista busca repensar o relacionamento com todos aqueles Outros que sofreram na construção da humanidade (deuses, máquinas, objetos, coisas, animais, monstros, mulheres, escravos etc., conforme Latour (2004b) ou Haraway (2008)) e, ao mesmo tempo, desloca a ideia do que significa ser humano. A noção do que constitui o humano e as divisões que são feitas entre animais humanos e não humanos e entre esses e objetos passam a ser inquiridas, particularmente em um momento em que a destrutividade humana sugere não apenas uma precariedade bastante real e, além disso, a necessidade de considerar as divisões humanas feitas entre cultura e a natureza. O pensamento pós-humanista nos leva na direção de uma reconsideração do materialismo, a uma insistência na incorporação⁹ e uma reavaliação da importância do espaço e do local. Voltarei, adiante, às implicações para a Linguística Aplicada depois de investigar com mais profundidade o tema dos repertórios linguísticos como concepções humanistas ou pós-humanistas.

REPERTÓRIOS: DO INDIVIDUAL E SOCIAL AO ESPACIAL E DISTRIBUÍDO

Aqui, para tornar a discussão aqui mais concreta, eu me volto para uma série de estudos recentes que sugerem que os repertórios sociolinguísticos precisam ser compreendidos em termos de

9 N. T. Resolvi traduzir, como em muitos textos, *embodiment* por “incorporação”.

distribuição espacial, práticas sociais e incorporação material, em vez da competência individual do ator sociolinguístico que ocupou o centro do palco nas últimas décadas. A noção de repertório remonta ao trabalho de Gumperz e outros na década de 1960, e foi explicada como “[...] a totalidade de formas linguísticas empregadas regularmente no curso de uma interação socialmente significativa” (Gumperz, 1964, p. 137). A importância da ideia de um repertório linguístico como um meio de descrever uma pluralidade de códigos que fundamentam uma comunidade ancora-se no imperativo sociolinguístico de lidar com a “fala real e não com a *langue*”, obrigando o pesquisador a “[...] reconhecer a existência de uma pluralidade de códigos ou variedades de códigos na mesma comunidade linguística” (Giglioli, 1972, p. 15).

Dessa perspectiva, a noção de repertório tem sido usada de diversas maneiras, ressurgindo mais recentemente como parte do que foi descrito como sociolinguística “pós-fishmaniana” (Blommaert *et al.*, 2012, p. 18), um desejo de se afastar terminologia sedimentada do bilinguismo e do *code-mixing*, voltando-se para um relato mais flexível de como as pessoas empregam diferentes recursos linguísticos em sua prática cotidiana (Pennycook, 2016). A dificuldade da noção de repertório, no entanto, é que ela tem oscilado constantemente entre os ideais modernistas do indivíduo e da sociedade [“aqui dentro” ou “lá fora”, como diz Latour (1999)].

Platt e Platt (1975, p. 36) fizeram uma distinção entre *repertório de fala* como “[...] o repertório de variedades linguísticas utilizadas por uma comunidade de fala que seus falantes, como membros da comunidade, podem usar apropriadamente” e *repertório verbal* como “as variedades linguísticas que estão à disposição de um determinado falante”. Embora essa terminologia tenha ganhado pouca força, uma ideia semelhante reaparece na distinção de Bernstein entre *repertório* (“o conjunto de estratégias e seu potencial analógico que qualquer indivíduo possui”) e *reservatório* (“o total de conjuntos e seu potencial da comunidade como um

todo”) (Bernstein, 2000, p. 158). Assim, embora alguns sociolinguistas tenham reconhecido essa tensão, um consenso mais amplo parecia seguir a sugestão de Wardaugh (1986, p. 129) de que “[o] conceito de ‘repertório de fala’ pode ser mais útil quando aplicado a indivíduos do que a grupos. Podemos usá-lo para descrever a competência comunicativa de falantes individuais. Cada pessoa terá um repertório de fala distinto”.

Essa inscrição do uso social da linguagem em uma noção de competência individualizada nos leva de volta à cabeça do sujeito humanista. Orientações sociolinguísticas mais recentes que questionam a possibilidade da noção de comunidade nas condições atuais de mobilidade e fragmentação também tiveram que se concentrar no indivíduo e em sua história de vida como o local do repertório porque não há uma comunidade coerente para manter a noção de repertório: “Os repertórios são complexos individuais, biograficamente organizados de recursos e seguem os ritmos das vidas humanas reais” (Blommaert; Backus, 2013, p. 15). A noção de Rymes (2014, p. 9-10) de *repertório comunicativo* como “[...] o conjunto de maneiras pelas quais os indivíduos usam a linguagem e outros meios de comunicação (gestos, vestimenta, postura, acessórios) para funcionar efetivamente nas múltiplas comunidades das quais participam” amplia as possibilidades comunicativas do que pode estar contido em um repertório, mas, ainda assim, concentra-se na utilização individual de um repertório comunicativo.

Embora o vestuário e os acessórios nessa versão comecem a abrir uma compreensão mais ampla do que está envolvido na interação comunicativa, é preciso partir de um relato mais pós-estruturalista para mostrar como o próprio sujeito é uma entidade temporária e dispersa, um produto dos discursos que o formam, em vez de um indivíduo com competências linguísticas (Busch, 2012, p. 2013). O foco na dimensão corporal e afetiva na interação intersubjetiva na “experiência vivida da linguagem” (*Spracher-*

leben) (Busch, 2015, p. 2) não toma as línguas individuais como ponto de partida, mas, ao contrário, concentra-se no “sujeito com seu repertório linguístico de múltiplas camadas” (Busch, 2015, p. 3). No entanto, os fundamentos fenomenológicos da *Spracherleben* mantêm o sentido do sujeito da experiência. A noção de um sujeito disperso, de linguagem distribuída e aprendido em um conjunto mais amplo de possibilidades do que apenas o indivíduo e a sociedade pode ser aprimorada ao se pensar em termos de sujeitos e repertórios materialistas, vitalistas, incorporados.

Em uma série de estudos criados para esclarecer a noção de repertório em interações *online* e face a face¹⁰, ficou claro que ver a noção de um repertório linguístico que reside no indivíduo ou na comunidade não poderia explicar adequadamente a diversidade de recursos utilizados. A postagem do Facebook de um participante mongol (Sultana *et al.*, 2015), por exemplo – “*Zaa unuudriin gol zorilgo bol ‘Oppa ajaa ni Gym-yum style’ Guriinee kkkkkk*” (“OK, o objetivo principal de hoje é ‘Sua senhora está no estilo *Gym-yum*’. Continue fazendo isso! kkkkk”) – aponta para a importância das possibilidades pós-humanas dos recursos *online*, espaciais e materiais. Junto a *selfie* dele mesma na academia (um dispositivo com amplo potencial semiótico), há a reelaboração lúdica do estilo coreano 오빠 강남 스타일 (*Oppan Gangnam style*), com sua referência intertextual ao *Gangnam style* (Sultana *et al.*, 2013) (modificado com “gym” e “yum”), adaptação do coreano “*Oppa*” (homem/irmão mais velho) e do mongol “ajaa” (irmã mais velha), a risada onomatopaica, “kkkkkk”, popular entre os usuários *online* coreanos e mongóis, e o uso de gíria juvenil contemporânea da Mongólia (“*Guriinee*” – “Continue fazendo isso!”).

10 Nota do autor: Não temos uma tradição forte desse tipo de macroanálise de pesquisa (reunir os próprios projetos de pesquisa) em LA, mas sigo o exemplo de Appadurai (2015) e outros nessa abordagem. Isso significa, é claro, que os detalhes da metodologia e do contexto não são relatados aqui, mas isso redundaria em permitir uma argumentação e uma reinterpretação mais amplas de estudos anteriores.

Em vez de tentar identificar esses aspectos translíngues (uso de itens de várias línguas), transmodal (uso de sons, imagens e textos) e transtextual (referência a formas variadas de cultura popular) das práticas semióticas (Pennycook, 2007) em termos de um repertório individual ou de uma comunidade *online*, é mais útil pensar em termos de um conjunto distribuído de possibilidades semióticas *online*. Quando Ria, em Dhaka (Bangladesh), inicia uma postagem no Facebook com: “ouoooooooooooooooooooo arrey jala jala ei ontore arrey jala jala”, ela está fazendo uma série de coisas: ela usa meios textuais específicos para enfatizar sua impaciência (ouoooooooooooooooooooo), usa outro som escrito (*arrey*) para mostrar que concorda com um comentário anterior, e, em seguida, vai para a canção de Bangla (*fire, fire, fire, this heart is on fire*) com uma referência transtextual a um filme e uma música bem conhecidos de Bangladesh (Dovchin *et al.*, 2015). Isso é retomado por Aditi: “*hai hai, pran jaye, pran jaye jaye pran jaye!* **P LMAO! P**” com outra expressão escrita de (*hai hai*, expressando surpresa ou alegria), mais uma retomada da música cinematográfica de Bangladesh (*my heart is falling deep in love*), seguida de um emoticon comum (:P) e da expressão LMAO (*laughing my ass off*).

Esses exemplos sugerem que os interactantes em ambientes *online* não são apenas as pessoas nomeadas, mas também os recursos semióticos distribuídos em redes *online* e *offline*. Embora os recursos translíngues formem uma parte dessa interação *online*, igualmente importante é o uso de sons, expressões afetivas e o envolvimento com determinados gêneros da cultura popular: no exemplo acima, canções de amor de Bangladesh são usadas e, em outros lugares, os jovens usam roteiros de filmes hindus, dramas coreanos, música popular como *Gangnam Style*, luta de sumô, comerciais da Pepsi, hip hop e muito mais. Esses ambientes *online* nos ajudam a ver como a gama de recursos à disposição deles pode ser de recursos à sua disposição de diferentes idiomas, possibilidades paralinguísticas, textos e gêneros da cultura popular. Consequentemente, a noção de repertório pode ser entendida

como um recurso emergente e interativo do espaço *online* em vez de uma capacidade individual ou comunitária.

Embora a atividade *online* permita uma dispersão específica de recursos, esses repertórios espaciais virtuais não estão tão distantes dos repertórios espaciais de contextos *offline*. Quando observamos as maneiras pelas quais as atividades, os recursos linguísticos as particularidades do lugar interagem em cozinhas, restaurantes e mercados, também fica evidente que a noção de repertório é mais bem compreendida como espacial e distribuída, e não vinculada a indivíduos ou comunidades. Com seus fluxos de pessoas, recursos linguísticos e atividades, é difícil definir a cozinha do restaurante Patris Pizza, em Sydney, em termos de uma comunidade de fala (Pennycook; Otsuji, 2014a). Nischal, do Nepal, que fala nepalês, bangla, “um pouco de Gujarati, Punjabi... definitivamente muito indiano”, bem como “um pouco de tcheco e eslovaco”, afirma que o idioma da cozinha é o polonês, enquanto os dois irmãos, Krzysztof e Aleksy, de origem polonesa, afirmam que é o inglês. Mas nesse espaço entram outros recursos: Jaidev, um garçom indiano, aparece para pedir um cigarro a Nischal, uma troca que usa recursos do hindi e do inglês e recursos em inglês [‘*Acha ye last pada hua hai?*’ – OK, este é o último? – ‘*It’s alright*’ (.) *it’s all yours*’]; não inesperadamente, termos gastronômicos como *mozzarella* e *formaggio* aparecem nas conversas entre os cozinheiros; quando a namorada colombiana de Aleksy liga para o celular dele, Nischal o provoca (‘*Hola, como estas?*’ – Oi, como você está?). Uma série de recursos semióticos é distribuída dentro e fora desse local de trabalho movimentado, atravessado por trajetórias de pessoas (cozinheiros, funcionários do andar, chamadas telefônicas), artefatos (facas, peneiras, pratos, ingredientes) e práticas (lavar, cortar, cozinhar, servir).

Da mesma forma, os artefatos materiais e as atividades em um pequeno bistrô em Tóquio: os clientes trazem comida e pratos, espremendo-se no pequeno e lotado restaurante, menus, pedidos

de comida, música, garrafas de vinho – todos desempenham um papel no repertório espacial do *Petit Paris* (Pennycook; Otsuji, 2014a). Em um curto período, Nabil se movimenta pelo chão do pequeno restaurante, negociando com o chef sobre o prato, passando entre as mesas, lidando com os clientes (“*sorry, gomen nasai*” – “desculpe”), servindo a comida (“*hotate no carpaccio*” – “carpaccio de vieiras” – “*voila, bom appe’ tit*” – “aqui está, aproveite sua refeição”), antes de passar os pedidos de pão (“*pain*”) e outro prato (“*encore une assiette*”), além de indicar a outro membro da equipe para atender a dois novos clientes que acabaram de chegar (“duas pessoas, e duas pessoas *onegaishimasu*” – “por favor”). Enquanto ele, entre as mesas, recebe os pedidos, entrega as refeições, orienta a equipe e gerencia o restaurante de modo geral, Nabil está envolvido em uma série de tarefas que não mapeiam de forma discreta e funcional os recursos linguísticos que ele usa. Portanto, o que importa aqui são as inter-relações entre o restaurante multitarefa do restaurante, os recursos linguísticos e o papel que os alimentos e os artefatos materiais desempenham no repertório espacial.

Voltando ao contexto de dois mercados movimentados em Sydney (Pennycook; Otsuji, 2014b, 2015), podemos ver como a própria mercadoria se torna uma parte central da ação. Quando os dois irmãos Talib e Muhibb negociam os preços das abobrinhas com um cliente usando inglês e árabe libanês (“*Diga a ele arba wa ashreen*” – “Eu disse a ele. Ele quer tentar comprar mais barato”. “*Arba wa ashreen*” – “Vinte e quatro”), o fato de que as abobrinhas que eles estão tentando vender ficaram amarelas (“*Hadol misfareen. Misfareen hadol*” – “Estas estão amarelado” “*They’ve gone yellow*”) exige uma renegociação, especialmente quando o cliente de origem maltesa reconhece a palavra para amarelo (*Isfar* – entendemos *isfar* em libanês). Como no bistrô de Tóquio, podemos ver aqui a circulação de recursos e artefatos linguísticos, que fazem parte desse repertório espacial. É digno de nota que essa troca esteja acontecendo no início da manhã (ainda está escuro

lá fora) em uma seção de uma enorme área de mercado aberto onde muitos dos trabalhadores são de origem libanesa (embora não todos, os sete funcionários são de origem turca, paquistanesa, marroquina, sudanesa-egípcia, somali e filipina); é digno de nota também que o cliente possa evocar alguns termos comuns de um cruzamento compartilhado entre maltês e árabe, e é importante que as abobrinhas tenham começado a ficar amarelas.

Ao analisarmos esses diferentes espaços, fica evidente que as práticas linguísticas estão inseridas em um repertório espacial mais amplo. Quando um jovem em um mercado menor (Pennycook; Otsuji, 2014b), que, segundo seu relato, usa os recursos do hokkien, indonésio, hakka, cantonês, mandarim e inglês, nos diz enquanto descasca o milho sobre uma grande lixeira verde: “Todos os tipos de idiomas estão misturados”, temos de considerar como esses recursos linguísticos se cruzam com a organização espacial de outros repertórios, enquanto as práticas de compra e venda, troca e negociação, descascar milho e empilhar caixas colocam em jogo uma série de outras práticas semióticas. Quando uma mulher que vende mangas em sua barraca insiste com o cliente ‘...’, (*Olhe, olhe, olhe... sim, sim. Essa cor é gostosa*), as próprias mangas, sua cor, sabor e cheiro tornam-se parte da ação e, de fato, podemos sugerir que essas mangas amarelas interpelam o cliente tanto quanto qualquer outra pessoa ou coisa no mercado. Abobrinhas amareladas (o preço cai) e mangas amareladas (o preço sobe), o barulho e a urgência da venda no mercado, tudo isso desempenha papéis cruciais na forma como os vários recursos serão usados e aproveitados e, portanto, o que constitui, em qualquer lugar e momento, os repertórios dos quais a comunicação pode se valer. Em vez de serem individuais, biográficos ou algo que as pessoas possuem, os repertórios devem ser lidos como uma propriedade emergente decorrente das interações entre as pessoas. Desse ponto de vista, elas são mais parecidas com a noção de *assemblage* em que “a materialidade e a mediação são melhor tratadas como condições mútuas de possibilidade e como efeitos uma da outra”

(Appadurai, 2015, p. 233). A discussão de Kell (2015, p. 442) sobre como “[...] as coisas fazem as pessoas acontecerem” sugere que “os objetos, em si mesmos, têm consequências”. Os repertórios são o produto de espaços sociais à medida que recursos semióticos, objetos e espaço interagem. Imaginar que os repertórios são, de alguma forma, uma competência individual internalizada (Wardaugh, 1986) ou que podem ser encontrados em um *reservatório* comunitário (Bernstein, 2000) é ignorar a dinâmica de objetos, lugares e recursos linguísticos.

LINGUÍSTICA APLICADA PÓS-HUMANISTA

A noção de repertórios espaciais nos leva ao terreno do pensamento pós-humanista, com um papel mais forte e mais dinâmico para os objetos e o espaço, concentrando-se em “[...] como a ecologia composta de interações humanas e não humanas no espaço público funciona social e politicamente orientada” (Amin, 2015, p. 239). Desse ponto de vista, há um forte enfoque tanto nas práticas – aqueles atos sociais e materiais repetidos que ganharam estabilidade suficiente ao longo do tempo para se reproduzirem – quanto no “vasto vazamento de coisas” que recebem o mesmo peso de outros atores e se tornam “parte de *assemblages*¹¹ híbridadas”: concreções, configurações e fluxos” (Thrift, 2007, p. 9). O movimento em direção a “alternativas performativas ao representacionalismo”, argumenta Barad (2017 [2003], p. 9), “O movimento na direção de alternativas performativas ao representacionismo desloca o foco da questão de correspondência entre descrições e realidade (por exemplo, elas refletem a natureza ou a cultura?) para questões de práticas/fazeres/ações¹²”.

Essa mudança de pensamento tem implicações importantes para a Linguística Aplicada. O pensamento pós-humanista está

11 N, T. Para uma discussão das *assemblages*, sobretudo em Manuel DeLanda, ver o texto de Lúcia Santaella, neste livro.

12 N. T. Usei a tradução de Barad (2017 [2003]).

intimamente relacionado a uma série de temas que surgiram na última década. Houve um movimento para expandir o terreno semiótico (além da linguagem mais estritamente interpretada) em relação à materialidade circundante e ao espaço, com um foco maior no lugar, nos objetos e na semiótica (paisagens linguísticas, geossemiótica, *nexus analysis*), bem como em relatos emergentes e distribuídos de identidade e cognição (ecologia da linguagem, teoria sociocultural, pós-estruturalismo). Como Van Lier (2000) explica, por exemplo, em vez de seguir as suposições nativistas, construtivistas ou comportamentalistas de que a aprendizagem ocorre quando o cérebro processa as informações, uma perspectiva ecológica enfatiza a noção de emergência de uma série de interações que ocorrem no ambiente mais amplo. A análise de nexo de Scollon e Scollon (2004) concentra-se em como as pessoas, os lugares, os discursos e os objetos, juntos, facilitam a ação e a transformação social.

Os linguistas integracionistas têm defendido algo semelhante há muito tempo (sem necessariamente aderir a uma perspectiva pós-humanista). Em vez de suposições linguísticas padrão – que o signo linguístico é arbitrário, que as palavras têm significados, que a gramática tem regras, que os idiomas existem, que precisamos falar o mesmo idioma para nos comunicarmos –, Harris (2009) e outros defenderam uma versão mais ampla e mais distribuída da linguagem (Cowley, 2012), que coloca a comunicação (entendida de forma ampla) no centro e sugere que os idiomas não são fundamentais para esse processo. Isso nos leva a repensar o que está em jogo quando analisamos a linguagem. Como linguistas aplicados, gostamos de pensar que temos uma visão mais ampla da comunicação do que é comum na linguística, mas a questão aqui não é simplesmente que a linguagem serve a propósitos comunicativos, mas sim que a linguagem faz parte de um conjunto muito mais amplo de possibilidades semióticas. Da mesma forma, embora a compreensão da alfabetização como prática social situada tenha melhorado muito a compreensão contextual das práticas

de alfabetização, ela ainda não se abriu para uma compreensão mais pós-humanista do papel dos “[...] artefatos materiais da alfabetização, como papel, canetas, teclados e dispositivos móveis” (Gourlay, 2015, p. 485).

Na medida que a linguística tem frequentemente apoiado a visão de que a linguagem nos separa dos animais, ela tem desempenhado um papel fundamental na manutenção do excepcionalismo humano. A linguagem humana é considerada única e não relacionada à comunicação animal (Evans, 2014), uma proposição necessária para a crença de que a linguagem é um sistema separado dos modos de comunicação mais amplos, um sistema que surgiu em um salto evolutivo em vez de um desenvolvimento mais comum dos modos de comunicação animal. Há muito tempo, um objetivo central da linguística é descobrir as leis que “[...] pertencem a todas as línguas humanas, representando as propriedades universais da linguagem” que fazem parte da “faculdade de linguagem biologicamente dotada do ser humano” (Fromkin; Rodman, 1997, p. 19). O universalismo e o nativismo, bem como noções como a de natureza humana, são o outro lado do excepcionalismo humano: para defender uma noção de seres humanos como distintos de outros animais (ou objetos), o humanismo também teve de defender uma semelhança entre os seres humanos, daí o universalismo (que se aplica a todos, mas somente aos seres humanos) e o nativismo (as características humanas são biologicamente dotadas), embora o último não seja, de forma alguma, um pré-requisito para a crença no primeiro.

Só mais recentemente é que uma compreensão muito mais profunda do pensamento e da comunicação dos grandes primatas (Tomasello, 2014) enfraquece essa grande divisão. Os grandes primatas “[...] representam cognitivamente o mundo de modo abstrato, fazem inferências causais e intencionais complexas com estrutura lógica e parecem saber, pelo menos em certo sentido, o que estão fazendo enquanto o fazem” (p. 150). Toda a suposição

de universalismo também foi convincentemente demonstrada como uma quimera, porque “[...] as línguas diferem tão fundamentalmente umas das outras em todos os níveis de descrição (som, gramática, léxico, significado) que é muito difícil encontrar qualquer propriedade estrutural única que elas compartilhem” (Evans; Levinson, 2009, p. 429)¹³. Agora está claro que “[...] as qualidades distintivas da linguagem humana” não sugerem “uma divisão nítida entre a linguagem humana e os sistemas comunicativos não humanos” (Evans, 2014, p. 258).

O pensamento pós-humanista pode nos ajudar a pensar numa compreensão mais distribuída da localização dos recursos semióticos e da cognição. A noção de mente estendida nos leva a um passo em direção a uma compreensão alternativa do pensamento humano, enfatizando como determinados objetos e ferramentas – como um telefone celular – podem estender nosso pensamento para fora de nossas próprias cabeças (Clark, 2008). Em muitos aspectos, não há nada de novo aqui: desde o desenvolvimento da escrita até o uso de telescópios e relógios, os seres humanos têm aprimorado seu próprio pensamento por meio de novas tecnologias. Mitchell (2003, p. 38) sugere, entretanto, que agora é possível nos vermos como *ciborgues móveis*, pois as novas tecnologias de comunicação mudam as relações entre os seres humanos e os espaços urbanos, sugerindo que não há distinção clara entre “processos cognitivos internos e processos computacionais externos”: percebemos, agimos, aprendemos e conhecemos, sugere ele, “[...] por meio de corpos e memórias estendidos mecanicamente, eletronicamente e de outras formas que construímos e reconstruímos para nós mesmos” (p. 38). No lugar do homem vitruviano – aquela imagem de Da Vinci do ser humano masculino encerrado em um círculo perfeito que se tornou o foco da oposição no discurso anti e pós-humanista (Haraway, 2008; Braidotti, 2013) – Mitchell (2003, p.

13 Evans e Levinson (2009), no entanto, levam esse *insight* de volta a uma perspectiva cognitivista humana, sugerindo que os seres humanos são a única espécie com um sistema de comunicação que é fundamentalmente variável em todos os níveis.

39) sugere que nos tornemos um “[...] ciborgue espacialmente estendido”. Esse é o mundo pós-cartesiano em que “faço *links*, logo existo” (Mitchell, 2003, p. 62).

Enquanto a mente estendida opera, portanto, em uma escala espacial maior do que o indivíduo, a cognição distribuída expande essas percepções para analisar não apenas esses recursos cognitivos no tempo e no espaço imediatos, mas também ecossistemas cognitivos mais amplos. Como explicam Michaelian e Sutton (2013, p. 6), a cognição pode ser “[...] multiplamente distribuída, tanto em redes neurais quanto em corpos, artefatos e grupos sociais”. A cognição distribuída, diferentemente da mente estendida, não é um tipo de cognição que se afasta de um centro presumido, mas sim a condição de toda cognição: “A cognição distribuída começa com a suposição de que todas as instâncias de cognição podem ser vistas como emergentes de processos distribuídos” (Hutchins, 2014, p. 36). Pensar a partir desse ponto de vista é espacial: a concepção humanista de que o pensamento está trancado em uma mente (lá dentro) que é separada de um mundo (lá fora), como diz Latour (1999), é desafiada pelo enquadramento da cognição – e da linguagem – como distribuída.

Nem o uso nem o aprendizado da linguagem ocorrem apenas dentro de nossos crânios. Uma abordagem de mente estendida os veria como ocorrendo, adicionalmente, fora da cabeça, enquanto uma abordagem de cognição distribuída vai além, sugerindo não apenas que a mente e a linguagem se estendem para fora da cabeça, mas que estão localizadas no espaço físico: “O surgimento de uma língua é um processo cognitivo que ocorre em um ecossistema cognitivo em evolução que inclui um mundo compartilhado de objetos e eventos, bem como recursos adaptativos internos de cada membro da comunidade” (Hutchins, 2014, p. 37). Em domínios linguísticos aplicados, essa linha de pensamento compartilha várias afinidades com as teorias sociais da mente de Vygotsky (1978) e o que foi denominado *teoria sociocultural* (Lantolf; Thorne 2006).

Nessa perspectiva, “[...] o ser humano não é abordado como um agente autônomo, mas está localizado em um amplo sistema de relações” (Ferrando, 2013, p. 32). Thrift (2007, p. 8) fala de um “esquematismo material no qual o mundo é composto de todos os tipos de coisas colocadas em relação umas com as outras por muitos e vários espaços por meio de um processo de encontro contínuo e em grande parte involuntário”.

Para que não pareça que o ser humano se dissolve completamente nesse mar de outros objetos, vários argumentos sugeriram modos de reagrupamento diante das posições pós-humanistas. Como Thrift (2007) observa, embora a Teoria Ator-Rede (Latour, 2005) ofereça muitos *insights* importantes – a agência dos objetos, a noção de pessoalidade distribuída e provisória e a rejeição da ideia de “[...] um sujeito humano centrado que estabelece um domínio exato sobre tudo” (Thrift, 2007, p. 111), ela também é limitada em seu foco em redes em vez de eventos (e na incapacidade de lidar, portanto, com o inesperado; Pennycook, 2012) e em uma “coabitação achatada de todas as coisas” às custas de “capacidades especificamente humanas de expressão, poderes de invenção, de fabulação” (p. 111). Appadurai (2015, p. 233) também preocupa-se com o fato de que, embora a noção de actantes possa erodir a centralidade da agência humana, pode ser mais útil pensar em termos de *mediadores* para evitar a possível paralisia social e política de análises em que a agência está em toda parte. É interessante lembrar que uma posição pós-humanista não tem como objetivo apagar a humanidade, mas repensar a relação entre os humanos e o que é tomado como não-humano.

O pensamento pós-humanista tem implicações importantes sobremaneira como pensamos o sujeito (o indivíduo, a identidade, a pessoa). O sujeito autônomo e do livre-arbítrio do humanismo claramente não é mais o foco, abrindo uma maneira de pensar sobre o sujeito que não está preso na vacilação interminável entre estrutura e agência: nem como um efeito do sistema, nem

como uma propriedade do indivíduo. Nessa perspectiva, o sujeito também não precisa se apoiar apenas em processos discursivos ou antifundacionalistas (não essencialistas), em que o sujeito pós-estruturalista de identidade em luta mantém aspectos de um sujeito humanista ao assumir a fragmentação interna em vez da dispersão espacial. Embora possa ser útil resistir às reivindicações mais fortes em torno dos objetos como agentes, podemos, no entanto, começar a considerar o sujeito em termos mais materiais, como parte de uma distribuição mais ampla de recursos semióticos e materiais, como interpelado por objetos, não mais como aquele que garante o significado, como um produto em vez de um precursor de interações específicas.

Uma perspectiva pós-humanista exige que repensemos as alegações de excepcionalismo humano e linguístico e também pode nos levar além do “[...] velho debate entre o realismo científico e o construtivismo social” (Barad 2017 [2003], p. 12): “O fato de ter havido um tempo em que uma guerra podia ser travada entre ‘relativistas’, que afirmavam que a linguagem se refere apenas a si mesma, e ‘realistas’, que afirmavam que a linguagem pode ocasionalmente corresponder a um verdadeiro estado de coisas, parecerá aos nossos descendentes tão estranho quanto a ideia de lutar por pergaminhos sagrados” (Latour, 1999, p. 296). Tanto os realistas quanto os construtivistas sociais, argumenta Barad (2003, 2007), compartilham a crença de que o conhecimento científico medeia o acesso ao mundo material, diferindo com base nessa divisão entre a natureza (como as coisas realmente são) e a cultura (como elas são vistas). Ambas as posições, sugere ela, aderem a uma forma de representacionismo que o novo materialismo pode nos ajudar a evitar. A crença de que temos melhor acesso às representações das coisas do que as próprias coisas, sugere Barad (2017 [2003], p. 13), é “[...] um fato contingente da história e não uma necessidade lógica; quer dizer, é tão somente um hábito mental cartesiano”.

Como outras áreas das ciências sociais, a Linguística Aplicada se viu envolvida em argumentos em que os realistas afirmam que a realidade é independente de como ela é descrita, embora reconheçam que nossas descrições são sempre influenciadas pelo discurso (Sealey, 2007), enquanto os construtivistas reconhecem a realidade, mas a veem como igualmente influenciada pelo discurso. O novo materialismo pode nos ajudar a repensar a agenda crítica e política por meio do “[...] cultivo de uma atitude teimosamente realista” baseada em um realismo que lida com “questões de interesse, não questões de fato” (Latour, 2004a, p. 231). Para Barad, uma abordagem preferível não é reciclar os debates sobre construtivismo e realismo, mas buscar um caminho no qual nosso “pensamento, observação e teorização” sejam entendidos como “[...] práticas de engajamento com o mundo em que vivemos e como parte dele” (Barad, 2007, p. 133).

CONCLUSÃO

Produzir um alinhamento entre as mudanças atuais no planeta, na humanidade, na teoria e na política, um caminho útil para a Linguística Aplicada pode ser levar a sério o pensamento pós-humanista. Isso não significa, de forma alguma, descartar as preocupações do passado. Em um momento em que as garras do neoliberalismo estão minando as possibilidades de pensar em termos de bem comum, propriedade pública, bem-estar ou salvaguardas contra a discriminação e a desigualdade, e produzindo novas classes móveis de despossuídos (Standing, 2014; Holborow, 2015), este não é o momento de dar as costas aos entendimentos mais tradicionais da materialidade. Como Appadurai (2015) adverte, um mundo achatado de objetos iguais pode nos deixar sem um modo adequado de ação política. E, no entanto, como Haraway (1991, p. 181) sugeriu há muito tempo, pensar em termos de ciborgues, por exemplo, pode oferecer uma nova maneira de pensar sobre a vida e a política, um “[...] sonho não de uma linguagem comum, mas de uma poderosa e infiel heteroglossia” que pode nos levar a outras

maneiras de pensar sobre os seres humanos, a cultura, a natureza e a política. A aceitação de questões de melhoramento humano, tecnologias convergentes, mudança climática ou relações entre humanos e animais não sugere que elas devam ser o foco principal de estudo. Como sugere Urry (2011, p. 8), o desafio apresentado pela mudança climática é sociológico, uma vez que percebemos que “[...] os mundos social e físico/material estão totalmente interligados”. Os *insights* mais relevantes da análise de Cook (2015) de diferentes representações discursivas dos animais também dizem respeito às relações entre o uso da linguagem e as mudanças sociais, econômicas e ideológicas mais amplas no domínio das associações entre humanos e animais e do excepcionalismo humano. Estudos de comunicação móvel (Deumert, 2014) podem nos dizer muito sobre novos modos de comunicação, mas podem ser mais significativos pelo que revelam sobre linguagem e cognição distribuídas.

Então, o que seria projeto pós-humanista crítico? A linguística, que há muito tempo desempenha um papel excessivamente proeminente na Linguística Aplicada, tem sido castigada por sua separação entre linguagem e materialidade, por ser a pedra angular do desalinhamento entre linguagem e humanidade (Latour, 2013). Uma linguística aplicada pós-humanista reformulada faria bem em aproveitar essa oportunidade para repensar essas relações, para reconstruir uma forma de pensar na qual um campo que se envolve seriamente com uma noção de prática (Kramsch, 2015) pode contribuir muito para questões mais amplas sobre linguagem, prática, materialidade e agência. O que está em jogo, como sugere Amin (2015, p. 245), “[...] é a reordenação da identidade social como uma troca recíproca entre corpos pensantes, máquinas e ambientes”. Essa reordenação é algo que a Linguística Aplicada poderia se beneficiar ao considerar (Pennycook, no prelo), pois as formas como entendemos a linguagem em relação às pessoas, aos objetos e ao lugar, e as formas como consideramos uma compreensão mais distribuída da linguagem, da cognição e da agência, têm grandes implicações para um campo como o nosso.

REFERÊNCIAS

- AMIN, A. Animated space. *Public Culture*, n. 27, p. 239-258, 2015.
- APPADURAI, A. Mediants, materiality, normativity. *Public Culture*, n. 27, p. 221-237, 2015.
- BARAD, K. Posthumanist performativity: toward an understanding of how matter comes to matter. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, n. 28, p. 801-831, 2003.
- BARAD, K. Performatividade pós-humanista: para entender como a matéria chega à matéria. Tradução de Thereza Rocha. *Vazantes*, v. 1, n. 1, 2017 [2003].
- BARAD, K. *Meeting the universe halfway: quantum physics and the entanglement of matter and meaning*. Durham: Duke University Press, 2007.
- BARAD, K. Ma(r)king time: material entanglements and re-memberings: cutting together-apart. In: CARLILE, P.; NICOLINI, D.; CARLILE, D.; LANGLEY, A; TSOUKAS, H. (ed.). *How matter matters: objects, artifacts and materiality in organisation studies*. Oxford: Oxford University Press, 2013. p. 16-31.
- BENNETT, J. *Vibrant matter: a political ecology of things*. Durham: Duke University Press, 2010.
- BERNSTEIN, B. *Pedagogy, symbolic control and identity: theory, research, critique, revised*. Edinburgh: Taylor & Francis, 2000.
- BLOMMAERT, J.; BACKUS, A. Super diverse repertoires and the individual. In: SAINT-GEORGES, I. de; WEBER, J.-J. (ed.). *Multilingualism and multimodality: current challenges for educational studies*. Rotterdam: Sense Publishers, 2013. p. 11-32.
- BLOMMAERT, J.; LEPPA NEN, S.; SPOTTI, M. Endangering multilingualism. In: BLOMMAERT, J.; LEPPA NEN, S.; PAHTI, P.; RA ISA NEN, T. (ed.). *Dangerous multilingualism: northern perspectives on order, purity and normality*. London: Palgrave Macmillan, 2012. p. 1-21.
- BOURKE, J. *What it means to be human: reflections from 1791 to the present*. London: Virago, 2011.
- BRAIDOTTI, R. *The posthuman*. Cambridge: Polity, 2013.
- BUSCH, B. The linguistic repertoire revisited. *Applied Linguistics*, n. 33, p. 503-523, 2012.
- BUSCH, B. *Mehrsprachigkeit*. Salzburg: Facultas, 2013.

- BUSCH, B. Expanding the notion of the linguistic repertoire: On the concept of *Spracherlebe* – The lived experience of language. *Applied Linguistics*, n. 38, p. 340-358, 2015.
- BUTLER, J. *Excitable speech: a politics of the performative*. London; New York: Routledge, 1997.
- CHAKRABARTY, D. The climate of history: four theses. *Critical Inquiry*, n. 35, p. 197-222, 2009.
- CHAKRABARTY, D. The Anthropocene and the convergence of histories. In: HAMILTON, C.; GEMENNE, F.; BONNEUIL, C. (ed.). *The Anthropocene and the global environmental crisis*. London: Routledge, 2015. p. 44-56.
- CLARK, A. *Supersizing the mind: embodiment, action, and cognitive extension*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- COOK, G. A pig is a person' or 'You can love a fox and hunt it': Innovation and tradition in the discursive representation of animals. *Discourse and Society*, n. 26, p. 587-607, 2015.
- COWLEY, S. Distributed language. In: COWLEY, S. (ed.). *Distributed language*. Amsterdam: John Benjamins Publishing, 2012. p. 114.
- DEUMERT, A. *Sociolinguistics and mobile communication*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014.
- DOUZINAS, C. *The end of human rights: critical legal thought at the turn of the century*. Melbourne: Hart, 2000.
- DOUZINAS, C. *Human rights and empire: the political philosophy of cosmopolitanism*. London: Routledge, 2007.
- DOVCHIN, S.; SULTANA, S.; PENNYCOOK, A. Relocalizing the translingual practices of young adults in Mongolia and Bangladesh. *Translation and Translanguaging in Multilingual Contexts*, n. 1, p. 4-26, 2015.
- EVANS, N.; LEVINSON, S. The myth of language universals: Language diversity and its importance for cognitive science. *Behavioral and Brain Sciences*, n. 32, p. 429-492, 2009.
- EVANS, V. *The language myth: why language is not an instinct*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- FERRANDO, F. Posthumanism, transhumanism, antihumanism, metahumanism, and new materialisms: Differences and relations. *Existenz*, n. 8, p. 26-32, 2013.
- FOUCAULT, M. *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard, 1966.

- FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. 2. ed. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 1981 [1966].
- FROMKIN, V.; RODMAN, R. *An introduction to language*. 6th edn. Boston: Heinle and Heinle, 1997.
- FULLER, S. *Humanity 2.0: what it means to be human past, present and future*. London: Palgrave-Macmillan, 2011.
- GIGLIOLI, P. Introduction. In: GIGLIOLI, P. (ed.). *Language and social context*. London: Penguin, 1972. p. 7-17.
- GOURLAY, L. Posthuman texts: Nonhuman actors, mediators and the digital university. *Social Semiotics*, n. 25, p. 484-500, 2015.
- GUMPERZ, J. Linguistic and social interaction in two communities. *American Anthropologist*, n. 66, p. 137-153, 1964.
- HARAWAY, D. Manifesto ciborgue. Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: TOMAZ, T. *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009 [1985]. p. 33-117.
- HARAWAY, D. *Simians, cyborgs, and women: the reinvention of nature*. London: Routledge, 1991.
- HARAWAY, D. *When species meet*. Minnesota: Minnesota University Press, 2008.
- HARRIS, R. *After epistemology*. [S. l.]: Authors Online, 2009.
- HOLBOROW, M. *Language and neoliberalism*. London: Routledge, 2015.
- HUTCHINS, E. The cultural ecosystem of human cognition. *Philosophical Psychology*, n. 27, p. 34-49, 2014.
- KELL, C. "Making people happen": materiality and movement in meaning making trajectories. *Social Semiotics*, n. 25, p. 423-445, 2015.
- KRAMSCH, C. Applied linguistics: a theory of the practice. *Applied Linguistics*, n. 36, p. 454-465, 2015.
- LANTOLF, J.; THORNE, S. *Sociocultural theory and the genesis of second language development*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- LATOUR, B. *Jamais fomos modernos: ensaios sobre antropologia simétrica*. Tradução de Carlos Irineu da Costa: Rio de Janeiro: Edições 34, 1994.
- LATOUR, B. *We have never been modern*. Tradução de C. Porter. Cambridge: Harvard University Press, 1993.
- LATOUR, B. *Pandora's hope: essays on the reality of science studies*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

- LATOUR, B. Why has critique run out of steam? From matters of fact to matters of concern. *Critical Inquiry*, n. 30, p. 225-248, 2004a.
- LATOUR, B. *Politics of nature: how to bring the sciences into democracy*. Cambridge: Harvard University Press, 2004b.
- LATOUR, B. *Reassembling the social: an introduction to actor-network theory*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- LATOUR, B. *An inquiry into modes of existence: an Anthropology of the moderns*. Cambridge: Harvard University Press, 2013.
- LATOUR, B. Telling friends from foes in the time of the Anthropocene. In: HAMILTON, C.; GEMENNE, F.; BONNEUIL, C. (ed.). *The anthropocene and the global environmental crisis*. London: Routledge, 2015. p. 145-155.
- MCNAMARA, T. Applied linguistics: The challenge of theory. *Applied Linguistics*, n. 36, p. 466-77, 2015.
- MEILLASSOUX, Q. *After finitude: an essay on the necessity of contingency*. London: Bloomsbury, 2008.
- MICHAELIAN, K.; SUTTON, J. Distributed cognition and memory research: History and future directions. *Review of Philosophy and Psychology*, n. 4, p. 1-24, 2013.
- MITCHELL, W. *Me ++ the cyborg self and the networked city*. Massachusetts: MIT Press, 2003.
- PENNYCOOK, A. Postmodernism in language policy. In: RICENTO, T. (ed.). *An introduction to language policy: theory and method*. New Jersey: Blackwell, 2006. p. 60-77.
- PENNYCOOK, A. *Global Englishes and transcultural flows*. London: Routledge, 2007.
- PENNYCOOK, A. *Language and mobility: unexpected places*. Bristol: Multilingual Matters, 2012.
- PENNYCOOK, A. Mobile times, mobile terms: the trans-super-poly-metro movement. In: COUPLAND, N. (ed.). *Sociolinguistics: theoretical debates*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016. p. 201-216.
- PENNYCOOK, A.; OTSUJI, E. Metrolingual multitasking and spatial repertoires: 'Pizza mo two minutes coming'. *Journal of Sociolinguistics*, n. 18, p. 161-184, 2014a.
- PENNYCOOK, A.; OTSUJI, E. Market lingos and metrolingua francas. *International Multilingual Research Journal*, n. 8, p. 255-270, 2014b.

- PENNYCOOK, A.; OTSUJI, E. *Metrolingualism: language in the city*. London: Routledge, 2015.
- PHILLIPS, A. *The politics of the human*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- PLATT, J.; PLATT, H. *The social significance of speech: an introduction to and workbook in sociolinguistics*. Amsterdam: North-Holland, 1975.
- RYMES, B. *Communicating beyond language: everyday encounters with diversity*. London: Routledge, 2014.
- SCOLLON, R.; SCOLLON, S. W. *Nexus analysis: discourse and the emerging internet*. London: Routledge, 2004.
- SEALEY, A. Linguistic ethnography in realist perspective. *Journal of Sociolinguistics*, n. 11, p. 641-660, 2007.
- SHIPMAN, P. *The animal connection: a new perspective on what makes us human*. New York: Norton & Company, 2011.
- STANDING, G. *The precariat: the new dangerous class*. London: Bloomsbury, 2014.
- SULTANA, S.; DOVCHIN, S.; PENNYCOOK, A. Styling the periphery: linguistic and cultural takeup in Bangladesh and Mongolia. *Journal of Sociolinguistics*, n. 17, p. 687-710, 2013.
- SULTANA, S.; DOVCHIN, S.; PENNYCOOK, A. Transglossic language practices of young adults in Bangladesh and Mongolia. *International Journal of Multilingualism*, n. 12, p. 93-108, 2015.
- TOMASELLO, M. *A natural history of human thinking*. Cambridge: Harvard University Press, 2014.
- THRIFT, N. *Non-representational theory: space/politics/affect*. London: Routledge, 2007.
- URRY, J. *Climate change and society*. Cambridge: Polity Press, 2011.
- VAN LIER, L. From input to affordance: Social-interactive learning from an ecological perspective. In: LANTOLF, J. (ed.). *Sociocultural theory and second language learning*. Oxford: Oxford University Press, 2000. p. 155-77.
- VIYGOTSKY, L. *Mind in society*. The development of higher psychological processes. Cambridge: Harvard University Press, 1978.
- WARDAUGH, R. *An introduction to Sociolinguistics*. Hoboken: Wiley, 1986.
- ŽIŽEK, S. *Vivendo no fim dos tempos*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2012.

SOBRE OS ORGANIZADORES E A ORGANIZADORA

Atilio Butturi Junior é doutor em Linguística pela Universidade Federal de Santa Catarina (2012). Realizou estágio pós-doutoral no IEL/UNICAMP (2014-2015), sob supervisão do Prof. Dr. Kanavillil Rajagopalan, e estágio pós-doutoral na Faculdade de Filosofia da Ciência da Universidade Nova de Lisboa (2017-2018), com bolsa da CAPES-Brasil. É professor Associado da Universidade Federal de Santa Catarina, líder do Grupo de Estudos no Campo Discursivo (UFS/CNPq) e membro dos Grupos de Pesquisa A condição Corporal (PUC-SP/CNPq), Cartografias do Contemporâneo (UFU/CNPq) e do Laboratório Pós-Humanismo e Humanidades Digitais (UNICAMP). Desde 2015, é editor-chefe da revista *Fórum Linguístico*, docente do Programa de Pós-Graduação em Linguística da UFSC (que coordenou entre 2018 e 2020). Atualmente, é coordenador do projeto *É só mais uma crônica*, financiado pela FAPESC, com pesquisa voltada ao dispositivo crônico da aids no Brasil e à construção de uma análise neomaterialista dos discursos.

Marcelo Buzato é livre-docente em Linguística Aplicada com pós-doutorado na Universidade da Califórnia – San Diego e cofundador do Centro de Pesquisas em Pós-humanismo e Humanidades Digitais do Instituto de Estudos da Linguagem da UNICAMP. Atualmente, é coordenador do Grupo de Trabalho em Linguagem e Tecnologias da Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Letras e Linguística (ANPOLL).

Nathalia Muller Camozzato é doutora em linguística pela Universidade Federal de Santa Catarina. Atualmente está em estágio pós-doutoral sob supervisão de Atílio Butturi Junior no Programa de Pós-Graduação em Linguística da UFSC e é professora da mesma universidade em regime celetista. É pesquisadora do Grupo de Estudos do Campo Discursivo (UFSC) e do Laboratório de Pós-Humanismo e Humanidades Digitais. Atua no projeto *É só mais uma crônica*, financiado pelo CNPq/FAPESC que aglutina uma visada não antropocêntrica aos estudos dos discursos e o dispositivo crônico do hiv na elaboração de um produto digital voltado à vida emaranhada ao hiv na cidade de Florianópolis. Pesquisa a voz desde o prisma tecnobiopolítico e das viradas ontológicas, elaborando o conceito de biotecnovoz e de gênero-dissonância. Dedicase, ainda, à elaboração de uma análise neomaterialista dos discursos.

SOBRE OS TRADUTORES E AS TRADUTORAS

Além dos organizadores e da organizadora, traduziram os textos deste livro:

Camila de Almeida Lara é doutora em Linguística (Universidade Federal de Santa Catarina) e graduada em Línguas e Literaturas de Língua Portuguesa e Inglesa. Realizou doutorado sanduíche com bolsa Capes, na Escola de Ciência e Tecnologia da Universidade Nova de Lisboa. Atualmente, realiza estágio pós-doutoral em Linguística no Programa de Pós-Graduação em Linguística da UFSC e integra o projeto *É só mais uma crônica*. Seus estudos situam-se no âmbito geral da Linguística Aplicada Contemporânea e têm como tema principal a arqueogenealogia foucaultiana, especialmente o discurso, a biopolítica e à produção de subjetividades.

Mario Marcio Godoy Ribas é professor adjunto da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. Mestre em Letras pela Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul e doutorando em Linguística Aplicada pela Universidade Estadual de Campinas. É membro do grupo de pesquisa LiTPos – Linguagens Tecnologias e Pós-humanismo/humanidades da UNICAMP.



SOBRE OS AUTORES E AS AUTORAS

Alastair Pennycook é professor emérito de Linguagem, Sociedade e Educação na University of Technology Sydney, professor pesquisador no Centre for Multilingualism in Society across the Lifespan at the University of Oslo e membro da Australian Academy of the Humanities. Suas principais áreas de atuação abordagens críticas à globalização e ensino de inglês, linguísticas aplicadas críticas e pós-humanistas e estudos sociolinguísticos do multilinguismo, da diversidade, da cultura popular e da mobilidade. Entre suas publicações: *The Cultural Politics of English as an International Language*; *Critical Applied Linguistics*; *Language as a Local Practice*; *Language and Mobility*; *Popular Culture, Voice and Linguistic Diversity: Young Adults On- And Offline*; e *Posthumanist Applied Linguistics*, diversas delas premiadas com o BAAL Book Prize.

Alline de Souza Pedrotti é mestranda em Linguística pela Universidade Federal de Santa Catarina (2023-2025). Realizou estágio de Iniciação Científica (CNPq) (2021-2022), sob supervisão da Prof.^a Dr.^a Cristine Gorski Severo. É bolsista CAPES e compõe o Grupo PoLiTiCas, grupo de pesquisa em Políticas Linguísticas Críticas e Direitos Linguísticos (UFSC CNPq).

Atilio Butturi Junior é doutor em Linguística pela Universidade Federal de Santa Catarina (2012). Realizou estágio pós-doutoral no IEL/UNICAMP (2014-2015), sob supervisão do Prof. Dr. Kanavillil Rajagopalan, e estágio pós-doutoral na Faculdade de Filosofia da Ciência da

Universidade Nova de Lisboa (2017-2018), com bolsa da CAPES-Brasil. É professor Associado da Universidade Federal de Santa Catarina, líder do Grupo de Estudos no Campo Discursivo (UFSC CNPq) e membro dos Grupos de Pesquisa A condição Corporal (PUC-SP CNPq), Cartografias do Contemporâneo (UFU CNPq) e do Laboratório Pós-Humanismo e Humanidades Digitais (UNICAMP). Desde 2015, é editor-chefe da revista *Fórum Linguístico*, docente do Programa de Pós-Graduação em Linguística da UFSC (que coordenou entre 2018 e 2020). Atualmente, é coordenador do projeto *É só mais uma crônica*, financiado pela FAPESC, com pesquisa voltada ao dispositivo crônico da aids no Brasil e à construção de uma análise neomaterialista dos discursos.

Cristine Gorski Severo é doutora em Linguística pela Universidade Federal de Santa Catarina (2007). Realizou estágio pós-doutoral na Penn State University (2014), sob supervisão do Prof. Sinfree Makoni, com bolsa da CAPES-Brasil. É professora associada da Universidade Federal de Santa Catarina, pesquisadora PQ (CNPq), líder do Grupo PoLiTiCas (UFSC/CNPq) e membro do Grupo de Estudos no Campo Discursivo (UFSC CNPq) e do Instituto Kadila de Estudos Africanos e das Diásporas (UFSC). É docente do Programa de Pós-Graduação em Linguística e do Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas (UFSC). Atualmente, é coordenadora dos projetos Sociopolítica do português brasileiro: diálogos Brasil-África e Oralidades, multilinguismos e letramentos políticos: diálogos com a educação, ambos financiados pelo CNPq, com enfoque nas políticas linguísticas em contextos afro-brasileiros e africanos.

Donna J. Haraway é professora emérita dos departamentos de História da Consciência e de Estudos Feministas da Universidade da Califórnia, Santa Cruz. Atua nas áreas de estudos de ciência, tecnologia e medicina; teoria feminista, relações entre ciências humanas e ciências da vida; histórias das relações humano-animal; culturas da natureza e do ambiente; ciência e política; e estudos animais. Suas publicações incluem *A Reinvenção da Natureza – Símios, Ciborgues e Mulheres; O manifesto*

das espécies companheiras – Cachorros, pessoas e alteridade significativa; Quando as espécies se encontram; Ficar com o problema – Fazer parentesco no Chtuhuluceno. Sua obra é profusamente premiada, destacando-se o prêmio J. D. Bernal da Society for Social Studies of Science, recebido em 2000, o Prêmio Pilgrim, da Science Fiction Research Association, recebido em 2011, e a Wilber Cross Medal, oferecida pela Universidade de Yale em 2017.

Eduardo Espíndola Braud Martins é licenciado em Letras – Português/Inglês (UFMS – 2010), especialista em Tradução (Universidade Gama Filho – 2012), mestre em Estudos de Linguagens (UFMS – 2014) e doutor em Linguística Aplicada (UFRJ – 2020). Professor adjunto do Curso de Letras – Inglês da Universidade Federal de Uberlândia. Seus interesses de estudo atuais giram em torno de imbricamentos entre linguagem e materialidade, pós-humanismo, agenciamentos ciborgue, performance, estudos *queer*, afetos e novos materialismos.

Jerzy André Brzozowski é doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (2012). Foi professor visitante na University of Utah em 2018. É professor adjunto na Universidade Federal de Santa Catarina, e coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Atua sobretudo na área de Filosofia, particularmente em Filosofia da Linguagem, Filosofia da Ciência e Filosofia da Biologia. Recentemente, tem pesquisado alguns temas na filosofia da ficção.

Lucia Santaella é pesquisadora 1A do CNPq, doutora em Teoria Literária (PUC-SP) e livre docente em Ciências da Comunicação (ECA/USP). É professora titular na PG em Comunicação e Semiótica e em Tecnologias da Inteligência e Design Digital (PUC-SP). Publicou 56 livros e organizou 32, além da publicação de quase 500 artigos no Brasil e no exterior. Recebeu os prêmios Jabuti (2002, 2009, 2011, 2014), o prêmio Sergio Motta (2005) e o prêmio Luiz Beltrão (2010).

Nathalia Muller Camozzato é doutora em linguística pela Universidade Federal de Santa Catarina. Atualmente está em estágio pós-doutoral sob supervisão de Atilio Butturi Junior no Programa de Pós-Graduação em Linguística da UFSC e é professora da mesma universidade em regime celetista. É pesquisadora do Grupo de Estudos do Campo Discursivo (UFSC) e do Laboratório de Pós-Humanismo e Humanidades Digitais. Atua no projeto *É só mais uma crônica*, financiado pelo CNPq/FAPESC que aglutina uma visada não antropocêntrica aos estudos discursos e o dispositivo crônico do hiv na elaboração de um produto digital voltado à vida emaranhada ao hiv na cidade de Florianópolis. Pesquisa a voz desde o prisma tecnobiopolítico e das viradas ontológicas, elaborando o conceito de biotecnovoz e de gênero-dissonância. Dedicou-se, ainda, à elaboração de uma análise neomaterialista dos discursos.

Rodrigo Ferreira Viana é doutor no programa Interdisciplinar em Linguística Aplicada da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) é graduado em Ciências Sociais e tem mestrado em Linguística Aplicada pelo Programa de Pós-Graduação em Linguística Aplicada da Universidade Estadual do Ceará (PosLA/UECE). É membro do Núcleo de Pesquisa em Discursos e Sociedade (NUDES/UFRJ), do grupo de pesquisa Pragmática Cultural vinculado ao PosLA/UECE. Atua principalmente em pesquisas referentes às construções de gênero, sexualidade, corporeidade e letramentos digitais.

Rosi Braidotti é filósofa, professora emérita de Estudos Feministas da Universidade de Utrecht, Holanda. Possui diplomas em filosofia pela Australian National University e pela Sorbonne, além de títulos honorários de diversas Universidades ao redor do mundo. Pioneira em perspectivas europeias na filosofia e prática feminista, tem sido influente nos feminismos de terceira onda e pós-seculares, bem como no pensamento pós-humanista crítico, para o qual contribuiu com obras de referência como *The Posthuman* (2013), *The Posthuman Glossary* (2018), *Posthuman Knowledge* (2019) e *Posthuman Feminism* (2022). Em 2022, recebeu o Prêmio Humboldt por sua contribuição à academia ao longo da vida.

Thomas Lemke é professor de sociologia na Faculdade de Ciências Sociais da Universidade J. W. Goethe, em Frankfurt, Alemanha. Seu foco de atuação é em biotecnologia, natureza e sociedade, pesquisando teorias sociais e políticas, governamentalidade e biopolítica, novos materialismos e estudos sociais de tecnologias genéticas e reprodutivas. Sua obra inclui *Biopolitics: An Advanced Introduction*; *Foucault, Governmentality, and Critique*; e *Government of things: Foucault and the new materialisms*.

