

BIOPOLÍTICAS

no século XXI

Volume 2



Organizadores

Augusto Jobim do Amaral

Cássia Zimmermann Fiedler

Evandro Pontel

Isis Hochmann de Freitas

Jair Tauchen

Nuno Castanheira



Editora Fundação Fênix

No decorrer de 2021, entre os meses de outubro e novembro, ocorreu a segunda edição do Congresso Internacional Biopolíticas no século XXI, demarcado por um contexto pandêmico, do qual emerge a presente obra. Diante desse cenário, o evento buscou ser um espaço de interlocução e de diálogo sob perspectivas multi, inter e porque não indisciplinadas, tendo como eixo articulador as temáticas biopolíticas, embora suas diversificadas matizes, concepções e abordagens possíveis. Nesse sentido, esse espaço de debate e de reflexões acerca da condição humana em tempos de pandemia global visou a tematizar como a vida é tocada e gerida pelos dispositivos de poder, os modos como é moldada e administrada no interior das sociedades - enquanto urgência de posição crítica, condição de possibilidade de resistência, potência criativa que permita visibilizar novos modos de vida e formas de organização para além do estatuído, enquanto indicativo de um por vir. Portanto, o "ainda-não" enquanto utopia – o pensamento tocado como tarefa capaz de lançar luzes sobre os mais distintos panoramas e contextos sociais emergentes. Agradecemos, por fim, aos envolvidos tanto no Congresso quanto na edificação dessa obra, a cada um e a cada uma que dedicou seu tempo para que fosse trazida a lume.



Editora Fundação Fênix



ESCOLA DE
HUMANIDADES



Biopolíticas no Século XXI

V. 2

Série Filosofia

Conselho Editorial

Editor

Agemir Bavaresco

Conselho Científico

Agemir Bavaresco – Evandro Pontel
Jair Inácio Tauchen – Nuno Pereira Castanheira

Conselho Editorial

Augusto Jobim do Amaral
Cleide Calgaro
Draiton Gonzaga de Souza
Evandro Pontel
Everton Miguel Maciel
Fabián Ludueña Romandini
Fabio Caprio Leite de Castro
Fabio Caires Coreia
Gabriela Lafetá
Ingo Wolfgang Sarlet
Isis Hochmann de Freitas
Jardel de Carvalho Costa
Jair Inácio Tauchen
Jozivan Guedes

Lucio Alvaro Marques
Nelson Costa Fossatti
Norman Roland Madarasz
Nuno Pereira Castanheira
Nythamar de Oliveira
Orci Paulino Bretanha Teixeira
Oneide Perius
Raimundo Rajobac
Renata Guadagnin
Ricardo Timm de Souza
Rosana Pizzatto
Rosalvo Schütz
Rosemary Sadami Arai Shinkai
Sandro Chignola

Augusto Jobim do Amaral
Cássia Zimmermann Fiedler
Evandro Pontel
Isis Hochmann de Freitas
Jair Tauchen
Nuno Castanheira
(Organizadores)

Biopolíticas no Século XXI

V. 2



Editora Fundação Fênix

Porto Alegre, 2022

Direção editorial: Agemir Bavaresco
Diagramação: Editora Fundação Fênix
Imagem da capa e arte: Nuno Pereira Castanheira

O padrão ortográfico, o sistema de citações, as referências bibliográficas, o conteúdo e a revisão de cada capítulo são de inteira responsabilidade de seu respectivo autor.

Todas as obras publicadas pela Editora Fundação Fênix estão sob os direitos da Creative Commons 4.0 –
[Http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)

Este livro foi editado com o apoio financeiro do Ministério das Relações Exteriores da República Federal da Alemanha através do Serviço Alemão de Intercâmbio Acadêmico (DAAD).



Série Filosofia – 100

Catálogo na Fonte

B615 Biopolíticas no século XXI [recurso eletrônico] / organizadores: Augusto Jobim do Amaral ... [et al.]. – Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2022.
v. 2 (142p.) - (Série Filosofia ; 100)

Demais Organizadores: Cássia Zimmermann Fiedler, Evandro Pontel, Isis Hochmann de Freitas, Jair Tauchen, Nuno Castanheira
Disponível em: <<http://www.fundarfenix.com.br>>
ISBN 978-65-81110-79-6
DOI - <https://doi.org/10.36592/9786581110796>

1. Biopolítica. 2. Filosofia Política. 3. Ecologia. I. Amaral, Augusto Jobim do (org.)

CDD: 100

Responsável pela catalogação: Lidiane Corrêa Souza Morschel CRB10/1721.

Sumário

Apresentação

Os Organizadores 9

1. Chicas sueltas y perr@s sin correas. Amor, diplomacia y hospitalidad entre mujeres y canes en algunas prácticas artísticas contemporáneas

Paula Fleisner 11

2. No princípio era o movimento

Jean Tible 35

3. Quem deve a quem? Manifesto pela desobediência financeira

Silvia Federici; Verônica Gago; Luci Cavallero 71

4. Reflexos de um dizer sobre corpo na Base Nacional Comum Curricular em uma perspectiva biopolítica

Gabriela Sehnem Heck; Larissa de Assis Nunes 75

5. O dilema das redes: a perspectiva operacional dos algoritmos e o esgotamento social

Jeferson Forneck 93

6. Controle e vigilância: a ascensão do reconhecimento facial na política criminal

Lorena Melo Coutinho; Mauricio Dal Castel 111

7. Sistemas de governo comunal indígena: a organização da reprodução da vida

Gladys Tzul 131

Apresentação

No decorrer de 2021, entre os meses de outubro e novembro, ocorreu a segunda edição do Congresso Internacional Biopolíticas no século XXI, demarcado por um contexto pandêmico, do qual emerge a presente obra. Diante desse cenário, o evento buscou ser um espaço de interlocução e de diálogo sob perspectivas multi, inter e porque não indisciplinares, tendo como eixo articulador as temáticas biopolíticas, embora suas diversificadas matizes, concepções e abordagens possíveis.

Nesse sentido, esse espaço de debate e de reflexões acerca da condição humana em tempos de pandemia global visou a tematizar como a vida é tocada e gerida pelos dispositivos de poder, os modos como é moldada e administrada no interior das sociedades - enquanto urgência de posição crítica, condição de possibilidade de resistência, potência criativa que permita visibilizar novos modos de vida e formas de organização para além do estatuído, enquanto indicativo de um por vir. Portanto, o "ainda-não" enquanto utopia - o pensamento tocado como tarefa capaz de lançar luzes sobre os mais distintos panoramas e contextos sociais emergentes.

Nessa senda, sob os reflexos de um contexto global demarcado por múltiplas metamorfoses, bem como seus correlatos dilemas - sejam tecnológicos, ecológicos, políticos, educacionais, sanitários etc. - desencadeiam-se novos desafios que provocam a reflexão sobre as condições de possibilidade de sobrevivência das formas de vida em um planeta que eminentemente demonstra-se esgotado. Sintoma do próprio modelo de organização social baseada na lógica espetacular centrada no capital.

Assim, colocar em questão a condição humana e o desafio da construção de uma política da sobrevivência impõem-se como dever e uma particular responsabilidade que Universidade precisa encarar, construindo espaços plurais que propiciem diálogo numa dinâmica para além dos biombos disciplinares. É nessa direção que a presente obra pretende contribuir por meio das reflexões que ora são

apresentadas, com o intuito de instigar o exercício reflexivo, seja em âmbito acadêmico seja com a comunidade em geral.

Agradecemos, por fim, aos envolvidos tanto no Congresso quanto na edificação dessa obra, a cada um e a cada uma que dedicou seu tempo para que fosse trazida a lume.

Boas leituras.

Porto Alegre, maio de 2022.

A Comissão Organizadora.

1. Chicas sueltas y perr@s sin correas. Amor, diplomacia y hospitalidad entre mujeres y canes en algunas prácticas artísticas contemporáneas



<https://doi.org/10.36592/9786581110796-01>

Paula Fleisner¹

Resumen

La asociación entre figuras femeninas y perrunas ha sido una constante en la tradición occidental desde la Grecia antigua. Concebidos por una zootecnia milenaria para la asistencia de la humanidad, los canes han tenido roles opuestos según una diferenciación de género: por un lado, un carácter negativo, un insulto a las mujeres (perra, *cagna*, *bitch*: varios idiomas evidencian la naturaleza peyorativa de esta palabra); y por otro, en su declinación masculina, el perro es el ser fiel, auxiliar y subordinado que refuerza la masculinidad de su dueño. Si el idealismo humanista propone la trascendencia de lo humano que requiere el sacrificio de su naturaleza animal irreductible a un juego simbólico entre "amos" y "perros", el materialismo posthumano apunta a una literalización de los vínculos interespecies entre los cuerpos transformados en "disponibles". En esta oportunidad analizaré ciertas prácticas artísticas que buscan desatar la correa que anuda a los perros y a las mujeres con el orden andro/antropocentrista de las cosas y explorar las políticas de obligación mutua, diplomacia y hospitalidad que comprometen sus relaciones.

Palabras clave: canes-mujeres-amor interespecies-antropocentrismo-androcentrismo.

¹ Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones en ciencia y tecnología (CONICET), Argentina. Docente en Problemas especiales de Estética en el departamento de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires. Dirección de correo electrónico: pflaisner@gmail.com

Abstract

The association between female figures and dogs has been a constant in the Western tradition since ancient Greece. Conceived by an ancient zootechnics for the assistance of humanity, dogs have had opposite roles according to a gender difference: on the one hand, a negative character, an insult to women (bitch, *cagna*, *perra*: several languages show the pejorative nature of this word); and on the other, in its masculine declination, the dog is the faithful, auxiliary and subordinate being that reinforces the masculinity of its owner. If humanist idealism proposes the transcendence of the human that requires the sacrifice of its irreducible animal nature to a symbolic game between "masters" and "dogs", posthuman materialism points to a liberalization of the interspecies links between bodies transformed into "available" bodies. On this occasion I will analyze certain artistic practices that seek to untie the leash that ties dogs and women with the andro/anthropocentric order of things and explore the policies of mutual obligation, diplomacy and hospitality that compromise their relationships.

Key words: dogs-women- interspecies love- androcentrism-antropocentrism

Se interna en la llanura dando grandes rodeos, y retorna a nosotros; escarba en la tierra,
me ve y ya brinca a mi vera. ¿Dónde se queda?
Ahora ha encontrado compañeros de juego. Se hostigan, huyen y se buscan;
El que acosaba, ahora huye. Pero, mira, se están alejando demasiado. ¡Ven aquí! La palabra
le arranca del instinto y le obliga a volver al amo.
Pero una perra vuelve a tirar de él. ¡Quieto!
¡Vuelve aquí! No escucha. Te espera el palo. Ya no lo veo.
Camina junto al seto con pasos que la mala conciencia hace más lentos.
¡Ven aquí! Me rodeas de lejos, mueves el rabo. Tiene que [hacerlo]:
¡Nunca habéis visto qué es "tener qué"? Aquí lo veis. No tiene otro remedio.
¿Gimes bajo los palos? Pues obedece a la llamada de tu amo.
G. W. F. Hegel, "Final de un poema A SU PERRO", 10-XII-1798

You may not agree, you may not care, but
If you are holding this book you should know
That of all the sights I love in this world –
and there are plenty – very near the top of
the list is this one: dogs without leashes

"If you are holding this book", Dog Songs, Mary Oliver.

La asociación entre figuras femeninas y perrunas ha sido una constante en la tradición occidental desde la Grecia antigua. Concebidos por una zootecnia milenaria para la asistencia de la humanidad, los canes han tenido roles opuestos según una diferenciación de género: por un lado, un carácter negativo, un insulto a las mujeres (perra, *cagna*, *bitch*: varios idiomas evidencian la naturaleza peyorativa de esta palabra); y por otro, en su declinación masculina, el perro es el ser fiel, auxiliar y subordinado que refuerza la masculinidad de su dueño. Los dos epígrafes con los que se abre este escrito servirán como marco de referencia para la reflexión que se ofrecerá a continuación en torno a las figuras de las mujeres y los perros. Se trata de dos poemas, uno escrito por el mayor filósofo del idealismo alemán en su juventud; el otro, escrito por una poeta estadounidense de fines del siglo XX. Ambos serán, de alguna manera, el hilo conductor para pensar las diferencias entre el uso simbólico del perro como contrafigura del amo dentro del idealismo humanista y el materialismo posthumano que apunta a una literalización de los vínculos interespecies entre mujeres y perros, a la vez figuras y cuerpos disponibles para los modos de producción material y simbólico en Occidente. Así, podríamos decir que, si el idealismo humanista propone la trascendencia de lo humano que requiere el sacrificio de su naturaleza animal irreductible en un juego simbólico entre “amos” y “perros”, el materialismo posthumano busca pensar la interacción literal, a la vez obligatoria y constitutiva, entre mujeres y perros en una solidaridad de cuerpos mediales transformados en recursos para conseguir un fin, cuerpos que, juntos, a veces, desatan la correa que los mantiene atados para seguridad del “amo”.

Este escrito forma parte de una investigación en curso en la que se analiza la existencia parergonal de los cánidos tal y como aparece en determinadas obras de arte en las que superan la metáfora humana y el idealismo especista que los estetiza (cfr. Fleisner 2017 y 2018). Luego de plantear algunas coordenadas teóricas para la lectura y analizar los poemas, terminaré mi exposición con un análisis de dos obras de la artista argentina Claudia Fontes, expuestas en la muestra *Simbiologías* en el Centro Cultural Kirchner de Buenos Aires entre fines de 2021 y comienzos de 2022. Se trata, creo, de prácticas artísticas que intentan explorar las políticas de obligación mutua, diplomacia y hospitalidad que comprometen sus relaciones.

I. De la biopolítica antropocéntrica a la zoopolítica andrópica

En su intento de pensar la “cuestión animal” desde una perspectiva que se aleje de cierto idealismo presente en los estudios animales, Nicole Shukin señala una limitación de los estudios biopolíticos a la hora de pensar el funcionamiento del poder en Occidente. Y es que desde allí suele pensarse a los animales sólo como metáforas de la parte corporal del hombre, es decir, se tiende a considerar el proceso de animalización del hombre y a dejar de lado el problema de la administración de la vida de los animales. Esto es así, porque, como podemos derivar de lo que dice Agamben, la distinción entre hombre y animal es la materia prima a partir de la cual se realizan las cesuras jerárquicas entre todo lo existente (2002b, 82)². Pero, por ese mismo motivo, la máquina de producir humanidad es un sistema de producción, disposición y distribución que administra no solo la vida biológica de los individuos y las poblaciones humanas, produciendo una separación y una teleología entre *zoé* y *bios*, sino que administra la vida de los demás vivientes y la materia, volviéndolos recursos disponibles. El pensamiento biopolítico heredero de Foucault no mira el efecto de poder más allá de la producción de vida social de la especie humana, señala Shukin: “Los análisis biopolíticos que inspiró se ven constreñidos por su renuencia a perseguir los efectos del poder más allá de la producción de vida social humana y/o de la especie hacia la zoopolítica del capital animal” (2009, 11). Habría que decir, entonces, que la biopolítica es también y desde siempre una zoopolítica porque hay una contigüidad ineludible entre *bios* y *zoé*, entre la política de la vida social humana y la política de la animalidad que se extiende hacia otras especies.

Es a partir de este señalamiento, desde donde se podría pensar la relevancia política de un estudio como el que aquí propongo: es necesario tener en cuenta que también la vida reproductiva y el trabajo de otras especies, no solo animales, y la transformación de todo lo existente en un medio, son necesarios para el sostenimiento material y simbólico de una humanidad que, por lo demás, no está

² El interés de Agamben en *L'aperto* es por de la cesura en el interior del hombre entre su animalidad y su humanidad, pero es posible comprender a partir de allí el dispositivo de funcionamiento de la máquina de jerarquizar lo existente. Por supuesto, es aceptable la crítica que Shukin hace de la teorización de la vida desnuda como una oclusión de la relación de los animales con el biopoder capitalista en la asimilación entre *zoé* y *homo sacer* (cfr. Shukin, 2009, 10 y nota 35, 236).

recortada sobre un *anthropos* abstracto sino sobre un muy particular tipo de *andros*: varón, blanco, burgués, heterosexual, hablante de un idioma estándar, ciudadano de una comunidad reconocida por el norte global, etc. Si el centro del discurso biopolítico antropocentrado no es más que una figura, el *anthropos*, cuyas características fueron pensadas a partir del varón, quizás podemos nominarlo con mayor precisión como una (hyle)zoopolítica andrópica forjada a través de un humanismo que transformó al varón inicialmente en un fundamento, y luego en una finalidad o, al menos, un paso necesario en la cadena metafísica del ser³.

Por ello, ni los animales ni las mujeres son figuras abstractas de una *lingua franca* universal que complementan la igualmente abstracta figura del hombre, sino que su formación responde a lógicas semiótico-materiales que los fueron transformando en la modernidad en formas del capital para el nuevo orden también patriarcal. Los animales, separados según un criterio de utilidad para el humano y explotados como recursos significativos y sustanciales (Shukin); las mujeres, confinadas al espacio doméstico en las tareas de reproducción y cuidado, y excluidas del trabajo asalariado (gracias a lo que Federici llama el "patriarcado del salario", 2015, 174-178 y 2018⁴). El humanismo moderno (cuyo correlato económico podría ser el capitalismo colonialista⁵ y extractivista, y cuyo correlato filosófico es la

³ Retomo aquí las consideraciones de Ludueña Romandini en torno al principio antrópico, pero tergiversando su explicación para dar cuenta de la concreción que la idea de hombre (varón) tiene en la construcción del entramado conceptual de Occidente (cfr. 2012, 12).

⁴ En lo que respecta a nuestro trabajo, hay dos cuestiones que resultan muy sugerentes en los análisis que propone Federici. Por un lado, la progresiva degradación, infantilización y domesticación de las mujeres entre los siglos XVI y XVII en la transición al capitalismo, momento en el que se castiga la insumisión discursiva de las mujeres paseándolas públicamente con un artefacto de hierro similar a los bozales de perros. La mujer que desafía la autoridad del amo es "regañona", impúdica y salvaje (Federici, 2015, 180-182), los mismos epítetos con los que se hicieron célebres los miembros de la escuela filosófica antigua inspirada en los canes (los cínicos) que llevaban adelante una vida impúdica, indiferente y ladradora (cfr. Foucault, 2010, 256-257). Por otro lado, Federici insiste en que el disciplinamiento de las mujeres a través de la formación de la familia nuclear y la negación de un salario por el trabajo reproductivo y de cuidado está sostenido en la ideología de la aparente naturalidad de la femineidad y su tendencia al sacrificio de amor (Federici, 2018, 33-34). Del mismo modo que, podríamos agregar, el sistema domesticatorio occidental (tomo la expresión de Digard, 1990, cap. XI) ha transformado a los perros en mascotas "improductivas" para garantizar un placer de dominio irrestricto y amor incondicional en el seno del artefacto familiar, como para garantizar la estructura jerárquica trazada más allá de la barrera específica en la línea que va del amo al perro, pasando por la mujer y los hijos.

⁵ No puedo explayarme aquí al respecto, pero remito a la lectura de Aníbal Quijano que propone Segato a partir de la importancia de considerar la raza (y no sólo la clase) para pensar las desigualdades y la Conquista como evento fundacional de la modernidad y a su consideración de las transformaciones en el patriarcado colonial moderno con la inflación y absolutización de la posición masculina en el

filosofía idealista de la subjetividad⁶) se muestra, de esta forma, como el sistema de dominación jerárquico, especista y patriarcal que hace del varón (ciertos varones -o barones, como dice Segato en el texto sobre los asesinatos en Ciudad Juárez, 2016, 48) un soberano que exige disponibilidad de uso de cuerpos contruidos como inferiores (Segato, 2016, 69 y 2018, 52).

Ya en el fragmento "Hombre y animal" de *Dialéctica de la ilustración*, Adorno y Horkheimer afirmaban que "[l]a idea del hombre se expresa en la historia europea en su diferencia respecto del animal" (Adorno, 2016, 265). La dignidad del hombre se sostiene en la irracionalidad del animal. "Al hombre pertenece la razón implacable y despiadada; el animal, del que el hombre extrae sus sanguinarias conclusiones, no tiene más que el terror irracional, el instinto de fuga, que le es impedida", continúan (*Ibidem*). Por ello, en la civilización occidental, la solicitud hacia el animal ha sido relegada a las mujeres, que no participan en la valentía de la que nació la civilización.

La mujer no es sujeto. Ella no produce, sino que cuida a los productores: recuerdo vivo de los tiempos ya desaparecidos de la economía doméstica cerrada. La división del trabajo impuesta por el hombre le ha sido poco favorable: ha hecho de ella una personificación de la función biológica, una imagen de la naturaleza [...] (Adorno, 2016, 267).

De esta forma, Adorno y Horkheimer dan cuenta del anudamiento del destino no subjetivo pero sujetado de animales y mujeres en un proyecto civilizatorio que se quiso plan sistemático de dominio total de lo existente.

II. Perros y mujeres

Sin embargo, no fue necesario esperar al surgimiento del capitalismo para que

espacio público y político, que tiene como contrapartida la despolitización y privatización del espacio doméstico (Cfr. Segato, 2018, 89-91 y 2013, 35-100).

⁶ Dice Foucault en una entrevista de 1971: "El humanismo es el que ha inventado, alternativamente, estas soberanías sujetadas que son el alma (soberana sobre el cuerpo, sometida a Dios), la conciencia (soberana en el orden del juicio sometida al orden de la verdad), el individuo (soberano titular de derechos, sometido a las leyes de la naturaleza o a las reglas de la sociedad), la libertad fundamental (interiormente soberana, exteriormente consintiente y acordada con su destino) [...] En el corazón del humanismo: la teoría del *sujeto* (en el doble sentido del término)" (1994, 226).

las figuras animales y femeninas compartieran un destino de vituperios y menosprecio, minorización y disponibilidad. En su estudio sobre las representaciones del perro en la antigüedad, Franco analiza la caracterización cruzada de la perrez de las mujeres y la feminidad de los perros para pensar el desprecio que estas figuras sufrieron en la visión masculina sobre ambos⁷. Allí da cuenta de la ambigüedad y la inestabilidad de los perros en un sistema de representación que fue la base de la representación cultural de Occidente y que los unió desde temprano a las mujeres.

Esta ambigüedad de los canes ya había sido señalada por Lévi-Strauss, quien afirma que el perro es un sujeto metonímico, pues tiene una posición específica en la comunidad humana: vive en casa, duerme en la cama, está presente en las comidas, dialoga, y tiene plena participación en las filas de la organización social (2018, 299 y stes.). En la línea que separa los animales de la humanidad, el perro tiene un lugar intersticial: no tiene una vida de especie ni rasgos comunes a todos los miembros de su especie, es siempre un individuo que vive su vida en la promiscua cercanía de individuos de la especie humana (Franco, 2014, 15-16). Por ello, de él se exige tan sólo el deber de reconocer a su amo humano como autoridad. Es, podríamos decir, en la medida en que obedezca, el garante de la excepcionalidad humana y de la pretendida auto-antropogénesis, pues es él mismo la línea que traza el círculo de inmunidad en la jerarquía humana.

Por ello, insultar a las mujeres acusándolas de poseer rasgos perrunos es recordarles que deben respetar el orden jerárquico y reconocer su posición inferior. Un insulto es a la vez una orden de obediencia y una amenaza de castigo por insubordinación. Enredado en el sistema humano de expectativas morales, el perro se volvió un modelo de comportamientos inapropiados cuando desobedece y, a la vez, un modelo de subordinación voluntaria y amorosa. Esa posición subordinada y

⁷ A lo largo del libro Franco muestra cómo las figuras femeninas negativas son presentadas con rasgos caninos y cómo la figura del perro es entretejida con el discurso despectivo sobre la mujer. Así, por ejemplo, Pandora es creada como una venganza por el robo del fuego y será la responsable de la división del *anthropos* en dos mitades. En el relato hesiódico, Hermes le da a Pandora "una mente cínica y un carácter voluble" (*Trabajos y días*, vv. 67-68). *Kyneos*, este temperamento de perro en tanto que disposición mental de la mujer, es un término usado de forma despectiva y ofensiva (Franco, 2014, 3-4). También Clitemnestra, traidora y asesina de su marido, es descrita por la sombra de su marido como "cara de perro" (*kynopsis*) en la *Ilíada* (III, 180).

ambigua, no obstante, no responde a una “ley física” o “natural” sino que resulta de un modelo normativo humano demasiado humano que hace del varón el amo y que ubica a la mujer en una posición relativa similar a la del perro. Ambos, perros y mujeres, tienen en la representación masculina, una capacidad de amor y de reconocimiento que, no obstante, prodigan sólo voluntariamente (cfr. Franco, 2014, 81 y Fudge, 2014, 47).

Desde la perspectiva antropocéntrica, entonces, los perros son seres humanos subrogantes que garantizan la cohesión de la persona del amo y su seguridad ontológica (cfr. Fleisner, 2018; Fudge, 2014; Tuan, 1984⁸). Pero desde el materialismo posthumano, la animalidad perruna podría ofrecernos una resistencia al idealismo, un reservorio de potencialidades agenciales, receptivas y afectivas por explorar: la sagacidad, la búsqueda incansable, una cierta propensión a la inconformidad, la rebelión contra convenciones, por mencionar algunas de las que parece haber tomado nota la escuela cínica.

Quisiera a continuación, volver a los poemas con los que comencé este escrito.

III. Perros apaleados y perros sin correa: escupamos sobre Hegel

Para ser verdadero, el pensamiento debería también pensar contra sí mismo
T. W. Adorno, “Meditaciones sobre la metafísica”, *Dialéctica Negativa*

Comencemos por el poema juvenil de Hegel, la descripción de un paseo perruno por la llanura con su amo. El perro, suelto en una superficie grande, hace cosas de perro: da rodeos, escarba la tierra, pero vuelve siempre con el amo. Reconoce su dependencia, incluso sin correa, pues algo lo hace retornar al hombre

⁸ El ya clásico libro de Yi-Fi Tuan sobre la relación intrínseca entre la dominación y el afecto entre humanos y perros, resulta aún revelador. En su historización de la domesticación, Tuan afirma que a comienzos del siglo XIX “los animales salvajes e incluso los animales de granja se estaban convirtiendo cada vez menos en la experiencia común de hombres y mujeres en una sociedad cada vez más urbanizada e industrializada. Era fácil abrigar sentimientos cálidos hacia animales que parecían no tener otra función que la de ser juguetes. Además, los seres humanos necesitaban una vía de escape para sus gestos de afecto, lo que se estaba volviendo más difícil de encontrar en la sociedad moderna a medida que se comenzaba a segmentar y aislar a las personas en sus esferas privadas, a desalentar el contacto físico casual y a desaprobado las enormemente satisfactorias posturas subestimadoras hacia los demás, como poner la mano en el hombro de otro” (Tuan, 1984, 112). Una línea de dominio que se acentúa con el capitalismo colonial y extractivo.

con el que pasea. Encuentra perros compañeros, se hostigan, huyen y se buscan, hay un cambio de roles entre ellos. Un encuentro animal que lo hace olvidar su voto de fidelidad. Traición en puerta. Se aleja, demasiado, dice la joven promesa del idealismo alemán. Una orden: ¡vuelve aquí! No lo insulta, pero la orden refuerza la superioridad del hablante y la exigencia de subordinación. La palabra, ese elemento hominizador arrancado a la voz animal agonizante, "le arranca del instinto y le obliga a volver al amo" (Hegel, 2003, 255). Casi parece como que vuelve a aceptar su ambiguo lugar metonímico en la sociedad humana como eslabón más bajo de la jerarquía. Casi creemos que aceptará su lugar de perro: reforzar la seguridad ontológica del aprendiz de filósofo, asegurar su lugar de excepción. Pero no, "el mejor amigo" se vuelve a escapar, esta vez detrás de una perra. Una hembra del mal lo devuelve a la esfera instintiva de la que con tanto esfuerzo lingüístico el amo intenta sacarlo. Una perra que, como sus equivalentes humanas Pandora o Eva, lo invita a romper el pacto fiduciario con quien le da de comer. El amo enfurece: ¿será posible que este perro no reconozca la deuda? ¡Quieto! ¡Vuelve aquí!, grita. Pero el perro no oye y el amo lo pierde de vista. Te espera el palo, añade el poeta ya en voz más baja. Y espera. El perro vuelve caminando lento, dando rodeos y moviendo el rabo. El amo recupera su soberanía, su poder de vida y muerte. Y el perro recuerda, pues no tiene remedio, lo que es el deber (tener que). Una última línea cierra el poema: "¿Gimes bajo los palos? Pues obedece la llamada de tu amo". Última línea que proporciona, quizás, una imagen poética desoladora de aquella idea de las también juveniles Lecciones de Jena acerca del conservarse del animal como quitado, en su voz animal durante su muerte violenta; pero también de diversas consideraciones hegelianas sobre la especificidad humana.

Este perro conservado en el fragmento poético del joven Hegel es quizás el mejor ejemplo del funcionamiento del símbolo-perro (Fleisner, 2018, 42-44⁹) dentro del idealismo humanista: por un lado, desde la perspectiva de la historia cultural, la inestabilidad de sus características redobla su potencia simbólica. El mito del amor incondicional, la sumisión voluntaria y el servilismo inherente puede derrumbarse ante el primer paseo sin correa: un desafío a la virilidad del amo que deberá medir su

⁹ Es decir, es la evocación de un orden total que busca gobernar y resolver la inestable relación entre lo que hay y el pensamiento (cfr. Melandri, 2007).

capacidad de autoridad y de seducción, un dispositivo de conquista y reaseguro de su humanidad. Por el otro, desde la mirada filosófica, encontramos aquí la imagen poética de la concepción hegeliana de la antropogénesis, tal como la analiza Agamben a partir de las lecciones de Jena en *El lenguaje y la muerte* o como la presenta Kojève en sus lecciones introductorias.

Así como *Lo abierto* es el libro en que Agamben piensa la construcción de lo humano a partir de la escisión en el *continuum* de lo viviente y contribuye a la discusión biopolítica pensando la relación subordinante entre hombre y animal, *El lenguaje y la muerte* piensa el proceso de hominización que se produce en el lenguaje y gracias al contacto con la muerte. Una máquina lingüística de muerte en la que la voz que proviene del animal agonizante (un gesto inarticulado de dolor ante la muerte violenta) es articulada, diferenciada, interrumpida pero conservada (en una *Aufhebung* que jamás termina) en el lenguaje humano. Es en las lecciones hegelianas en Jena donde Agamben rastrea esa necesidad de quitar lo viviente para convertir el signo natural en un nombre: hay que abolir la cosa para que emerja la esfera del significado, tal como Adán "constituyó su señorío sobre los animales al darles un nombre y negarlos como seres independientes", dice Hegel (*Jenenser Realphilosophie I*, 211, cit. en Agamben, 2008, 56). Por ello, el lenguaje humano es la voz de la conciencia que al articularse es la interrupción de la voz del animal como puro sonido vocal. Lo humano se constituye así por oposición y negación de lo animal: inclusión exclusiva de lo animal en el hombre. ¿Por qué la voz animal permite ese pasaje, esa escisión? "Todo animal tiene en la muerte violenta una voz, se expresa a sí mismo como quitado (*als aufgehobnes Selbst*)" (*Jenenser Realphilosophie II*, 161, cit. en Agamben, 2008, 58). La voz como expresión y memoria de la muerte animal contiene en sí el poder de lo negativo, es voz de la muerte. La voz del animal contiene su muerte y sobre ella se articula la voz de la conciencia humana, que es su tumba. A la luz del poema a su perro, podemos pensar que el animal perfecto para pensar ese pasaje es precisamente ese perro apaleado, quizás moribundo, debajo de un amo que se cierne sobre él. Ya ni siquiera es necesario que muera, dado que la conservación-superación del animal en el hombre se está dando continuamente, en cada paseo, en cada orden desobedecida y en cada retorno sumiso. El perro es, entonces, ese umbral, mediador de mundos que el hombre

suprime y conserva cerca de sí para recortarse una y otra vez sobre el trasfondo de lo viviente.

La voz del animal "es sin sentido", dice Hegel. Y la muerte animal es la condición dialéctica de la vida del humano en cuanto espíritu. Como nos recuerda Kojève, el hombre es la enfermedad mortal del animal: "[...] la enfermedad que lleva a la muerte del animal es el «devenir del Espíritu» o del Hombre" (Kojève, 2013, 57). La enfermedad y la muerte parecieran ser las marcas de distinción entre el animal y el hombre, entre el para sí y el en sí: la conciencia humana de ser mortal se transforma en un dispositivo antropogénico (De Fontenay, 1998, 542) en la medida en que es la contracara del mero terminar o desaparecer natural del animal. Pero, además, pareciera que toda actividad específicamente humana involucra el aniquilar. En las mismas lecciones, Kojève explica que toda comprensión conceptual, prerrogativa del Hombre, "equivale a matar", y, para desarrollar esta idea, usa el ejemplo del concepto de "perro". Me permito citar en extenso:

Mientras, por ejemplo, el Sentido (o la Esencia) «perro» está encarnado en una entidad sensible, ese Sentido (Esencia) vive: es el perro real, el perro vivo que corre, bebe y come. Pero cuando el Sentido (la Esencia) «perro» se traslada a la palabra «perro», es decir, cuando se convierte en un Concepto abstracto y es diferente de la realidad sensible que éste revela a través del Sentido, ese Sentido (la Esencia) muere: la palabra «perro» no corre, no bebe y no come; en ésta el Sentido (la Esencia) deja de vivir; es decir, muere. Y por eso la comprensión conceptual de la realidad empírica equivale a matar. Es cierto que Hegel *sabe muy bien que no hace falta matar a un perro* para comprenderlo mediante su Concepto, es decir, para nombrarlo o definirlo, y que tampoco hace falta esperar a que muera efectivamente para poder hacerlo. Sólo que —dice Hegel— si el perro no fuera mortal, es decir, esencialmente finito o limitado en cuanto a su duración, no se podría separar de él su Concepto, es decir, no se podría trasladar a la palabra no viva el Sentido (la Esencia) encarnado en el perro real; a la palabra (dotada de sentido), es decir, al Concepto abstracto, *al Concepto que existe no en el perro (que lo realiza), sino en el hombre (que lo piensa)*, es decir, a otra cosa distinta a la realidad sensible que el Concepto revela a través de su Sentido. El Concepto «perro», que es mi Concepto (del perro), el Concepto que es, pues, otra

cosa distinta al perro vivo y que se relaciona con un perro vivo como lo hace con una realidad exterior, ese Concepto abstracto sólo es posible si el perro es esencialmente mortal. Es decir: si el perro muere o se aniquila en cada instante de su existencia. [...] Si perro fuera eterno, si existiera fuera del Tiempo o *sin Tiempo*, el Concepto «perro» nunca habría sido separado del perro mismo. La existencia-empírica (*Dasein*) del Concepto «perro» sería el perro vivo, no la palabra «perro» (pensada o pronunciada). No habría entonces Discurso (Logos) en el Mundo; y como el Discurso que-existe-empíricamente no es sino el Hombre (hablante en efecto), no habría Hombre en el Mundo (Kojève, 2013, 471) [el subrayado es mío].

Este pasaje quizás nos permite dimensionar el dispositivo sublimador del idealismo. Puesto que este proceso de conceptualización pretendidamente inocuo en términos materiales podría después de todo estar sostenido sobre las experiencias (vividas por el joven filósofo) de disponer de los cuerpos animales, por caso un perro al que puede apalearse por desobediente¹⁰. Quizás Hegel *sepa bien que no hace falta matar a un perro para comprenderlo conceptualmente* precisamente porque ya transformó a palazos la existencia-empírica (*Dasein*) del perro en una realidad conceptual al experimentar la posibilidad material de darle muerte. *El animal muere. Pero la muerte del animal es el devenir de la conciencia*, reza el epígrafe que elige Bataille para hablar de Hegel, la muerte y el sacrificio (Bataille, 2005, 11)¹¹. ¿Qué sentiría Hegel al ver pasar y oler “la furgoneta del perrero” llena de cadáveres perrunos que Adorno señala como su primera experiencia infantil materialista no sublimable en ninguna analítica de la muerte? (cfr. Adorno, 1977, 134 y 2008, 334). Hegel ha sustituido ese sentimiento inicial, que proporciona el materialismo, de aquello que se sustrae a su propio concepto (Adorno, 1977, 134), por el pensamiento de esa cosa mortal. Hegel es el perrero de la filosofía que junta cadáveres en su furgoneta tras haber separado y expropiado la palabra de la cosa, habiendo sustituido el perro, cosa mentada mortal e innecesaria, por su palabra que

¹⁰ Cabe aclarar que el ejemplo del perro es de Kojève y no del propio Hegel.

¹¹ No es este el lugar para retomar la lectura batailleana de Kojève, pero resulta fundamental para pensar la dimensión de la muerte antropogenética en relación con el sacrificio animal. El Hombre es, en esta lectura, “nada más que la verdad no corporal [...] un ser para la muerte [...] la muerte que vive una vida humana” (Bataille, 2005, 22).

vive muerta en el concepto para que el Hombre tenga su Mundo.

Es por esto que podemos acordar con las conclusiones de E. De Fontenay en el capítulo dedicado a Hegel ("La geule est sans esprit") en su libro sobre filosofía y animalidad. Allí, la filósofa señala que la enorme maquinaria metafísica hegeliana tenía por función dar a los hombres todo el poder de vida y de muerte sobre los animales "Puedo dar muerte a un animal, según el buen gusto de mis necesidades y mi capricho, ya que no muere, solo puede acabar. Era importante llevar especulativamente hasta su conclusión esta sangrienta tautología" (De Fontenay, 1998, 543).

Pero quizás es posible pensar la humanidad de un modo que no sea metafísico y los perros de un modo que no sea subhumano. También el feminismo tuvo algo que decir de esta maquinaria sangrienta propuesta por el idealismo, puesto que tampoco los cuerpos humanos femeninos¹² tuvieron un lugar amable en la dialéctica hegeliana heredada también, al menos en este respecto, al más revolucionario materialismo dialéctico. En *Escupamos sobre Hegel*, Carla Lonzi arremete contra la *Fenomenología del espíritu* que entroniza al varón como hombre absoluto, y señala que nuestro problema (es decir, el femenino) es el de la relación entre cada mujer (sin poder, ni historia, ni cultura, ni rol) y cada hombre (con poder, historia, cultura y rol) (Lonzi, 2017, 23)¹³. No es posible, dice, una equiparación de sexos como la que propone el marxismo-leninismo (que implicaría que las mujeres adhieran a los objetivos del hombre) porque está sostenida en la invisibilización hegeliana de las mujeres en la dialéctica del amo y el esclavo, dialéctica en la que se basa el problema de clase que moviliza la revolución (*Idem*, 27). Esta dialéctica reduce toda discordia a una disputa por la toma del poder y asume la jerarquía entre los sexos como un dato natural, escondiendo como si fuera una esencia el resultado de una lucha entre vencedores y vencidas. La visión masculina del mundo obliga a la mujer a subordinarse al planteo clasista (*Idem*, 28). Y ha sido Hegel, "con mayor insidia que

¹² Lonzi habla de "mujeres" y del "problema femenino", su texto fue escrito a comienzos de los años setenta, por ello no entraré aquí en las discusiones internas del feminismo posterior respecto de la utilidad estratégica del concepto de "mujer".

¹³ Podríamos quizás agregar que también el "problema animal", sobre todo en el caso de los perros domésticos, es el problema de la relación entre cada perro y cada humano en el contexto de determinada coyuntura jerárquica históricamente rastreable y no esencialmente definida en su origen.

cualquier otro", quien racionalizó el poder patriarcal en la dialéctica entre un principio divino femenino, que preside la familia, y un principio humano masculino, que preside la comunidad. Como el animal, universalizado en el concepto o sacrificado para el surgimiento de la conciencia, la mujer no sobrepasa el momento de la subjetividad, quedando subsumida en sus parientes y en el *ethos* familiar que el varón supera para transformarse en ciudadano. "La *Fenomenología del espíritu* es una fenomenología del espíritu patriarcal, encarnación de la divinidad monoteísta en el tiempo. La mujer [y podríamos agregar quizás, el perro] aparece como imagen cuyo nivel significativo es el de ser hipótesis de otros" (*Idem*, 32). Lo interesante del planteo de Lonzi es que entiende que la construcción de la comunidad a partir del principio masculino (amo-esclavo) la reduce a la supresión del otro en la toma del poder. Rechazando la familia y aliándose con el joven que rechaza ir a la guerra, la mujer es "la otra cara de la tierra" (*Idem*, 58) que elige libremente sus amigos y que sabe que "la vida, para ella, sobre este planeta, aún está por iniciarse" (*Idem*, 63). De esta forma, este feminismo materialista abre las puertas a la imaginación de otras relaciones también entre las especies, relaciones entre amigxs que liberen no solo a las mujeres de ser hipótesis sino también a los perros de ser símbolos o de morir en el concepto.

Vayamos entonces, ahora sí, a "Si estás leyendo este libro", tercer poema de *Canciones de perros* que Mary Oliver publicó en 2013. A diferencia del de Hegel, este poema no le habla al perro, le habla a la lectora o lector con una advertencia que por algún motivo le parece a la autora fundamental hacer: "Tal vez no estés de acuerdo, tal vez no te importe, pero si estás leyendo este libro deberías saber que de todas las vistas que amo en este mundo (y hay muchas) muy cerca del comienzo de la lista está la de los perros sin correas" (Oliver, 2013, 5). Perros sin correas que describirá en una treintena de poemas ensalzando sus cualidades (la diversión, la bondad, la inocencia) y contando el dolor que trae cada muerte. Con una actitud opuesta a la de Hegel, Oliver ama la libertad perruna y a lo largo del libro vemos que no está interesada en reforzar su identidad, no es la madre, ni infantiliza a sus amigos perrunos, solo relata la cotidianidad de vínculos distintos con perros distintos en la máxima opacidad que habilita el amor como un misterio. Oliver construye pequeñas viñetas para esas relaciones entre especies compañeras que reniegan de la posesión material o simbólica.

Una perra viene a vos y vive con vos en tu propia casa,
 pero vos,
 sin embargo, no la poseés, como no poseés la lluvia, o los
 árboles, o las leyes que pertenecen a ellos
 (Oliver, 2013, 25)¹⁴

¿Quién soy, se pregunta en otro poema, "para exigir a su cuerpo pesado y feliz [...] que vuelva y camine a mi lado, obediente"? (*Idem*, 33)¹⁵. Su relación con este perro se configura por fuera de la dialéctica hominizante amo-perro. Cada historia, cada perro, es una historia, un perro: no hay aquí una mujer absoluta con un rol definido que se vincule con perros hipótesis protésicas de su mismidad. La historia de Sammy, "Sogas" (Ropes), es la historia de un perro escapista que aparece todos los días en el jardín con una sogas mordisqueada colgando de su collar y que se niega a abandonar su costumbre de pasearse por el pueblo aunque el "dog officer" exija la construcción de vallas para evitarlo. Sammy se hace amigo de la gente, que lo esconde de la persecución del perrero. Una historia acerca de las cosas maravillosas que podrían pasar si rompés las sogas que te retienen, dice Oliver (*Idem*, 45).

El pequeño ensayo final del libro comienza con la enunciación en voz alta de cuarenta y cuatro nombres de perros que Bear escucha con atención. ¿Es un truco o un regalo que diga los nombres de perros en voz alta sin producir efectivamente perros? dice Oliver que se pregunta Bear. Bear ama escuchar este enigma, un placer extraño y maravilloso (*Idem*, 117). He aquí una palabra pronunciada que no aniquila en el concepto al perro real. Ni es el concepto "perro" lo que enuncia la poeta, sino una lista de nombres de perros singulares. Además, el perro que escucha, Bear, participa, divertido, del enigma del uso ectípico (no arquetípico) del lenguaje humano, de la dulce ausencia de performatividad del entendimiento humano, que corrobora corriendo a la ventana a mirar si vienen los mentados. La poeta no hace perros, ni los apalea, ni los enlaza. Porque adora el mensaje de aquel mundo no humanizado que traen consigo los perros sin correa, la gracia física, la agudeza y el rapto de los sentidos que pueden todavía hacernos más amables. El otro perro, el que camina

¹⁴ "A dog comes to you and lives with you in your own hose, / but you/ do not therefore own her, as you do not own the rain, or the/ trees, or the laws which pertain to them".

¹⁵ "who am I to summon his hard and happy body [...] to come back to walk by my side, obedient".

toda su vida atado y obediente por la vereda, es “lo que una silla a un árbol”: sólo “una posesión, un ornamento de la vida humana” (*Idem*, 119). Un perro-cosa como el de Hegel, nombrado con el pronombre de las cosas (*it*), por contraposición con todos los perros aparecidos en el libro con nombres propios y pronombres personales (*she* o *he*, según el caso). Sólo los perros desatados pueden hacernos amorosos y amables, ellos son “una especie de poesía en sí mismos” consagrada no ya sólo a los humanos sino también “a la noche húmeda, a la luna y al olor a conejo en la hierba” (*Ibidem*).

Por la alegría del perro, la nuestra propia se incrementa. No es un regalo pequeño. No es la más mínima razón por la que deberíamos honrar y amar al perro de nuestra propia vida, y al perro de la calle, y a todos los perros que aún no han nacido. ¿Cómo sería el mundo sin música o ríos o la hierba verde y tierna? ¿Cómo sería este mundo sin perros? (Oliver, 2013, 121)¹⁶.

El perro pertenece, desde esta perspectiva, a la especie compañera perfecta para los humanos, pues con ellos compartimos el pan (*cum panis*) y son ellos el umbral que abre nuestra curiosidad hacia lo existente fuera del círculo de inmunidad que fue trazado en torno de una humanidad que es finalmente el “varón absoluto” del que habla Lonzi. Por ello, como afirma Haraway, la escritura sobre perros es una rama de la teoría feminista (2003, 3), que nos obliga -más allá de las autorreferencialidades derrideanas y de los odios binaristas de lo doméstico deleuzianos-¹⁷ a filosofar como perras, es decir, pensando y viviendo con perros y no usándolos como pretexto para hablar de otra cosa. Inventando modos de la co-habitación que impliquen otras

¹⁶ “Because of the dog's joyfulness, our own is increased. It is no small gift. It is not the least reason we should honor as well as love the dog of our own life, and the dog down the street, and all the dogs not yet born. What would the world be like without music or rivers or the green and tender grass? What would this world be like without dogs?”

¹⁷ Me refiero aquí a las agudas críticas que formula Haraway en *When Species Meet* a las filosofías de la animalidad francesas contemporáneas. Sobre *El animal que luego estoy si(gui)endo* de Derrida, Haraway dice que la descripción del encuentro del filósofo con el gato no despierta su interés por saber algo más acerca de los gatos y considerarlos “científica, biológica y, por ello, filosófica e íntimamente” (Haraway, 2008, 20). Unas páginas más adelante, en su análisis de *Mil Mesetas*, Haraway critica la oposición lobo (libre) /perro (esclavo), que se desprende del análisis del hombre de los lobos freudiano, donde, para la autora, se evidencia el horror que sienten Deleuze y Guattari por los animales individuados, familiares o edípicos y su falta de curiosidad por los animales reales (*Idem*, 28-29)

formas de la atención y el amor.

Para terminar, entonces, quisiera referirme a dos obras visuales de Claudia Fontes bajo la hipótesis de que encontramos allí prácticas imaginales y creativas que van en la misma dirección.

IV. Amor, diplomacia y hospitalidad: formas del vínculo mujer-perro en la obra de Fontes

Significativamente distintas la una de la otra, con diferencias específicas, representamos en carne y hueso una repugnante infección evolutiva llamada amor. Este amor es una aberración histórica y una herencia naturocultural.
Manifiesto de las especies compañeras, Donna Haraway

"Training" (DVD fa color, para proyectar en pared, 9:39 min. Brighton, 2011) y "Acontecimiento" (Archivo digital 3D capturado con un sensor pirateado e impreso en polímero ABS. Tinta sobre papel y soportes metálicos. Medidas variables, 2016) son dos obras en las que Fontes trabajó con su amigo Mago, un perro de caza que vivió con ella hasta su muerte y al que la unía esa repugnante infección evolutiva llamada amor. La primera fue expuesta como parte de la *Documenta 13* de 2013, en una antigua casa de cisnes en medio de una laguna del Karlsaue Park, en Kassel, dedicada a los escritos de Donna Haraway sobre la co-evolución multi-especies y que ha sido expuesta entre 2021 y 2022, junto con "Acontecimiento", en la muestra *Simbiologías. Prácticas artísticas en un planeta en emergencia* del Centro Cultural Kirchner de Buenos Aires.



Fotograma de "Training"

"Training" nos muestra el paseo ocioso de un perro y una mirada digital que lo registra desde puntos de vista que renuncian al orden y a la distinción sujeto/paisaje. Un perro y su interacción con otras criaturas (la niebla, el bosque, una mujer) que da cuenta de una experiencia ya no reductible a los dualismos: perro/amo, auxiliar/protagonista, hocico rastreador/ojo jerarquizador. Un viento cantor, gotas de lluvia que adelantan la imposibilidad de una mirada soberana, una telaraña balanceante iluminada por un sol inesperado, árboles que juegan a las escondidas, la amorosa invitación de un perro a mirar la vida desde sus ojos. La amorosa respuesta de una mujer que lo sigue hasta que los roles se intercambian. El movimiento de la cámara no responde a una única perspectiva y por ello no sabemos quién entrena a quién, aunque entendemos que hay en juego un ejercicio de traducción, de diplomacia y comunicación apenas entendibles pero reales entre los actantes. Frente a la domesticación impuesta, aquí vemos un mutuo ejercicio de bosquización (Morizot, 2020, 28): un encuentro que no se produce "en la naturaleza" como en un decorado inmutable y original que nos devuelve a alguna escena más o menos primitiva, sino en un territorio entretejido de vivientes que hace la historia metabólica de la tierra.

Un ejercicio de diplomacia, además, confiado a la cámara, que es una especie de chamán no humano que garantiza la relación entre las cosas. En este sentido el perro y la mujer, al igual que el bosque o la niebla, cada cual a su turno, se vuelven actantes en posición cosmológica de sujeto, como dice Viveiros de Castro a propósito de las cosmovisiones amerindias (2010, cap. 2). Se hace aquí evidente a través de la cámara ese lugar de pasaje, de mediador que tiene el perro en esa existencia continuada y arriesgada que son las entidades: este paseo al que el perro invita muestra un encuentro, no una pertenencia de las entidades a alguna otra que dispone de ellas. Esta diplomacia hace posible un ordenamiento sin jerarquías, y, con ello, una máxima intimidad entre los extraños, es decir, el amor hacia un otro que se presenta bajo la forma de la ignorancia (Agamben, 2002a,41). Un amor de especies compañeras que, lejos de la incondicionalidad obligada y abusiva, se esfuerza por habitar los intersticios de comunicación (ni imposible ni total) y por conocer, quizás siempre de forma fallida, los detalles de la intimidad del otro.



"Acontecimiento"

También "Acontecimiento" ofrece la posibilidad de pensar esta idea de vínculo y medialidad como diplomacia. Se trata de una obra escultórica, también inhumana, que materializa el espacio entre el perro y la artista en la comunicación durante el juego. Un objeto generado gracias a la lectura digital del movimiento de los cuerpos interactuando en el espacio y su traducción tridimensional con el software de una consola de juegos hackeada. Una serie de dibujos con apariencia de notación coreográfica o musical complementan la obra.

Aquí parece quedar refutada, como en una danza, la separación entre continente y contenido: asistimos a una continuidad ininterrumpida de novedad imprevisible (Quignard, 2018, 110). Es el objeto mismo como el fotograma de una danza que cristaliza un movimiento cargado de emotividad, percepción y entendimiento mutuo de dos entidades en el momento preciso en que dejan de serlo para transformarse sólo en el vínculo que las une. "Acontecimiento" alberga, así, una *Pathosformel* emancipada de todo lastre humanista: si para Warburg lo que sobrevivía de la Antigüedad en el Renacimiento eran las fórmulas patéticas de una emotividad encerrada en el movimiento de los accesorios (2014), "Acontecimiento" trae ese movimiento secundario, antes expresado en las cabelleras o los vestidos, al centro de la escena. Ya no hay entidades humanas que deban ser vehículo de esa emotividad, sino que ella se plasma en la materia que es el espacio mismo que separaba los cuerpos.

Esta danza cristaliza un gesto, es decir, exhibe el carácter medial de las figuras que danzan y de los movimientos corporales. Un gesto posthumano, porque al hacer visible el medio como tal (Agamben, 2017, 134-135) ya no gira en torno a una figura humana, sino que comunica la comunicabilidad interespecies por fuera de la falsa idea de excepcionalidad de la especie humana. Esa gestualidad entonces, esa capacidad de comprender el espacio intermedial que somos, eso es lo que captura "Acontecimiento": el vacío que no somos jamás y la distancia que nunca nos separa. Y, una vez más, es entonces un encuentro y no una relación jerárquica de pertenencia lo que aquí se muestra.

En ambas obras, asistimos a una forma del arte no extractivista sin por ello resignar la posibilidad del encuentro, de las conversaciones clandestinas y los

entrenamientos mutuos implicados en esta relación obligatoria, histórica y proteica entre mujeres y perros. Ambas son, así, documentos de ese encuentro.

V. Filosofía, perra

He querido en estas páginas pensar las posibles relaciones entre mujeres y perros en una serie de poemas y dos obras visuales a partir de las coordenadas propuestas desde el materialismo posthumano, por contraposición con la construcción y el uso de las figuras femeninas y perrunas en el humanismo idealista caricaturizado aquí en la filosofía hegeliana. Me he permitido una humorada. Un pequeño desahogo, como Nietzsche al contraponer la superficial *Carmen* al culebrón metafísico wagneriano (Nietzsche, 2003, 185). Algo serio, no obstante, emerge entre carcajadas y nimiedades: la posibilidad de disputar filosóficamente las figuras femeninas y perrunas a la abstracción universalizante del varón absoluto para pensar otras formas de la comunidad no sostenidas en la aniquilación o en la fagocitación (*Aufhebung*) de lo otro. Estas grandes garantías de la excepcionalidad humana (perr@s) y de la superioridad del varón (mujeres) pergeñan al margen de los planes soberanos alianzas revoltosas de lo más diversas. La filosofía perra debe poder acompañar esas alianzas cotidianas, impensadas, monstruosas y disidentes. Una filosofía perra como rama del feminismo materialista, ni exotismo de manada deleuzeano ni soberbio pudor derrideano, es la forma de vida a la vez feroz y dulce que invita a nuevas formas del amor, del deseo y del cuidado.

Bibliografía

ADORNO, T. W. y HORKHEIMER, M. Dialéctica de la Ilustración. In: ADORNO, T. W. *Obra completa*, 3. Trad. J. Chamorro Mielke. Madrid: Akal, 2016, pp. 265-274.

ADORNO, T. W. Dialéctica negativa. In: *Obra completa*, 6. Trad. A. Brotons Muñoz. Madrid: Akal, 2008, pp. 9-391.

ADORNO, T. W. *Terminología filosófica II*. Trad. R. Sánchez Ortiz de Urbina. Madrid: Taurus, 1977.

AGAMBEN, G. "Idea dell' amore". In: *Idea della prosa*. Macerata: Quodlibet, 2002a, p.41.

AGAMBEN, G. *Karman. Breve trattato sull'azione, la colpa e il gesto*. Torino: Bollati Boringhieri, 2017.

AGAMBEN, G. *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*. Torino, Einaudi.

AGAMBEN, G. *L'aperto: L'uomo e l'animale*. Torino: Bollati Boringhieri, 2002b.

BATAILLE, G. Hegel, la muerte y el sacrificio. In: *Escritos sobre Hegel*. Trad. I. Herrera. Madrid : Arena, 2005, pp. 11- 33.

De FONTENAY, E. *Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*. Paris: Fayard, 1998.

DIGARD, J-P. *L'homme et les animaux domestiques: Anthropologie d'une passion*. Paris: Fayard, 1990.

FEDERICI, S. *Calibán y la bruja: Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Trad. V. Hendel y L. S. Touza. Buenos Aires: Tinta Limón, 2015.

FEDERICI, S. *El patriarcado del salario: Críticas feministas al marxismo*. Trad. M. Aránzazu Catalán Altuna, C. Fernández Guervós y P. Martín Ponz. Buenos Aires: Tinta Limón, 2018.

FLEISNER, P. Comunidades posthumanistas: dos ejemplos de vínculos no especistas entre canes y animales humanos en la literatura y en el cine latinoamericanos. *Revista Alea. Estudos neolatinos*, UFRJ, Rio de Janeiro, Vol. 20/2, pp. 36-52, janeiro, fevereiro, março, abril/ 2018. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.1590/1517-106x/20182023652>.

FLEISNER, P. Vida de perros: entre literatura infantil y filosofía de la animalidad. *Revista Literatura: teoría, historia, crítica*. N° 19-1. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, pp. 111-138, 2017.

FOUCAULT, M. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y el gobierno de los otros II: Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Trad. H. Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010.

FOUCAULT, M. Par-delà le bien et le mal (Entretien, Actuel). *Dits et écrits II*. Paris: Gallimard, 1994, pp. 223-236.

FRANCO, C. *Shameless: The canine and the feminine in Ancient Greece*. Oakland/California: University of California Press, 2014.

- HARAWAY, D. *The Companion Species Manifesto: Dogs, People and Significant Otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003.
- HARAWAY, D. *When Species Meet*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press, 2008.
- HEGEL, G. W. F. Dos fragmentos de poema. In *Escritos de juventud*. Ed. trad. Y notas. J. M. Ripalda. México, Madrid, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 255.
- HESÍODO. Trabajos y días. In *Teogonía, Trabajos y días y Escudo*. Trad. A. Pérez Jiménez. Buenos Aires: Planeta, 1995, pp. 115-167.
- HOMERO. *Ilíada*. Trad. E. Crespo Güemes. Madrid: Gredos, 1991, p. 62.
- KOJÈVE, A. *Introducción a la lectura de Hegel. Lecciones sobre la Fenomenología del espíritu impartidas desde 1933 hasta 1939 en la École Pratique des Hautes Études*. Trad. A. Alonso Martos. Madrid: Trotta, 2013.
- LÉVI-STRAUSS, Cl. "El individuo como especie". In *El pensamiento salvaje*. Trad. F. González Arámburo. México: Fondo de Cultura Económica, 2018, pp. 278-354.
- LUDUEÑA ROMANDINI, F. *Más allá del principio antrópico: Hacia una filosofía del outside*, Buenos Aires: Prometeo, 2012.
- MORIZOT, B. *Tras el rastro animal*. Trad. F. Gelman Constantin. Buenos Aires: Isla Desierta, 2020.
- MELANDRI, E. *Contro il simbolico*, Macerata: Quodlibet, 2007.
- NIETZSCHE, F. El caso Wagner. In: *Escritos sobre Wagner*. Trad. J. B. Llinares. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003, pp. 183-242.
- OLIVER, M. *Dog Songs*. New York: The Penguin Press, 2013.
- QUIGNARD, P. *El origen de la danza*. Trad. S. Mattoni. Buenos Aires: InterZona, 2018.
- SEGATO, R. *Contra-pedagogías de la crueldad*. Buenos Aires: Prometeo, 2018.
- SEGATO, R. Aníbal Quijano y la perspectiva de la colonialidad del poder y Género y colonialidad: del patriarcado comunitario de baja intensidad al patriarcado colonial moderno de alta intensidad. In: *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos: y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo, 2013, pp. 35-100.
- SEGATO, R. *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficante de sueños/Tinta Limón, 2016.

SHUKIN, N. *Animal Capital: Rendering Life in Biopolitical Times*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press, 2009.

TUAN, Y-F. *Dominance & Affection*. New York/London: Yale University Press, 1984.
VIVEIROS DE CASTRO, E. *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología posestructural*. Trad, S. Mastrangelo. Buenos Aires: Katz, 2010. Cap. 2: "Perspectivismo".

WARBURG, A. *La pervivencia de las imágenes*. Trad. F. Santos. Buenos Aires, miluno, 2014.

2. No princípio era o movimento



<https://doi.org/10.36592/9786581110796-02>

Jean Tible¹

Elias Canetti conta, no segundo volume de sua trilogia autobiográfica, seu marcante e decisivo encontro, em Frankfurt, com uma mobilização de operários na década de vinte do século passado. Ele é então tomado por “um intenso desejo de participação”, mas não dá o passo. Décadas depois, sua “lembrança da primeira manifestação (...) permaneceu viva”; naquele instante, ele se transformou – “o que acontecia com a gente em meio à multidão, uma completa alteração da consciência, era tão drástico quanto misterioso. Eu queria saber de que se tratava, realmente”. Esse choque com uma coletividade em movimento, fez com que ele se debruce sobre esse enigma por mais de trinta anos, cujo resultado será a publicação de *Massa e Poder* em 1960. Percorrendo obras sobre o tema, logo vai se sentir irritado com as influentes leituras de Sigmund Freud e Gustave Le Bon, pois “esses autores haviam se fechado às massas: estas lhes eram estranhas, ou eles pareciam temê-las. E quando resolveram investigá-las, seu gesto foi: fiquem a dez passos de distância de mim!”, já que eram “uma espécie de doença, da qual se procurava e descrevia os sintomas”, sendo “decisivo que, quando confrontados com as massas, não perdessem a cabeça, não se deixassem seduzir por elas, não se perdessem por elas”.

O escritor, mais adiante, narra sua segunda intensa experiência do tipo no dia 15 de julho de 1927 em Viena. Após a Corte austríaca inocentar os assassinos de operários num protesto anterior e o jornal oficial falar em sentença justa, um indignado Canetti atravessa a cidade e se junta aos trabalhadores que, de todos os cantos acorrem, espontaneamente, acorrem para a frente do Palácio da Justiça. A massa o queima, junto com seus arquivos. A polícia recebe ordem e atira, matando noventa manifestantes. Canetti lembra, após cinquenta e três anos: “ainda hoje sinto nos ossos a excitação daquele dia. Foi o mais próximo de uma revolução que

¹ Doutor em Sociologia – (Unicamp) e Mestre em Relações Internacionais – (IRI/PUC-Rio). Professor de Ciência Política na Universidade de São Paulo.

experimentei pessoalmente. Desde então sei perfeitamente, sem precisar ter lido uma linha a respeito, como ocorreu o assalto à Bastilha". Ao mergulhar no acontecimento, "tornei-me parte da massa, dissolvi-me completamente nela, sem sentir a mais leve resistência àquilo que empreendia".²

As cenas que Canetti vive e compartilha, décadas depois, ilustram a ascensão de um ator político (a classe trabalhadora industrial) e a violentíssima reação que lhe fez frente. O autor insiste, também, nos elos entre a obra de Le Bon (*A psicologia das massas*) e a irrupção das associações operárias e da Comuna de Paris. A repressão desse novo movimento vai, no decorrer do século passado, tomar formas extremamente trágicas e violentas, com a escalada nazi-fascista, a Segunda Guerra Mundial e seus horrores. Canetti em suas experiências nas ruas e em sua longa investigação traz a força irruptiva e criadora da rebelião. E se, ao contrário das usuais perspectivas sobre a política, centradas no Estado, nos poderosos e na representação, partirmos do primado da luta e seus movimentos como elaborado por um conjunto de autores e atores, atravessando abordagens e posições?

uma onda de insurreições democráticas

"Só se pode prever a luta", nos diz Antonio Gramsci. Eclôsões aconteceram, acontecem e vão continuar acontecendo. E elas têm ocorrido por todos os cantos, talvez como nunca. Se os parceiros Marx e Engels sentiram no *Manifesto comunista* a Primavera dos Povos de 1848 por vir e o *Império* de Hardt e Negri antecipou certo espírito de Seattle, *A insurreição que vem*, lançado em 2007 pelo comitê invisível, parece ter intuído essa onda que vivemos (num episódio marcante, no final de 2011, o site da poderosa empresa de segurança Stratfor é hackeado e esse livro é pendurado lá). Como colocado por esse grupo não autoral no seu livro seguinte no qual fazem um balanço inicial dessas rebeliões, "as insurreições, finalmente, vieram" e "a estabilidade está morta"³.

² Elias Canetti. *Massa e Poder*. São Paulo, Companhia das Letras, 2013 [1960] e *Uma luz em meu ouvido: história de uma vida 1921-1931*. São Paulo, Companhia das Letras, 1989 [1980], p. 80-81, 138-139 e 224.

³ Daniel Bensaïd. *Marx, o intempestivo: grandezas e misérias de uma aventura crítica (séculos XIX e XX)*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1999 [1997], p. 16. Karl Marx e Friedrich Engels. *Manifesto*

Um novo ciclo global de lutas irrompe no fim de 2010, a partir da autoimolação do vendedor de frutas e verduras Mohamed Bouazizi e da revolta coletiva que esse gesto limite ocasionou em Sidi Bouzid antes de ganhar o país todo. Uma ação última de desespero de um camelô de uma cidade média da Tunísia, onde o presidente era constantemente reeleito e tinha criado uma tecnologia de governo que incluía, em suas facetas internacionais, ser elogiado pelos organismos multilaterais e pertencer à Internacional socialista. *Cai fora, Ben Ali!*⁴ Um contágio se produz. *O povo quer a queda do regime*. Autocracias sólidas e estáveis ruíram em poucas semanas, como a da Tunísia e logo no Egito (em dezoito dias!). Do chamado mundo árabe (Iêmen, Bahrein, Líbia, Síria) atravessa o Mediterrâneo e atinge o Sul da Europa (Espanha e Grécia em particular). Alcançará dezenas e dezenas de países nos anos seguintes (Turquia e Brasil, EUA e Japão, México, Senegal e Uganda, Inglaterra e França, Hong Kong e Ucrânia, dentre muitos outros). Seria possivelmente mais fácil citar os que não foram interpelados por essas revoltas, que já tinham ocorrido meses antes da dita Revolução de Jasmin no Saara Ocidental e igualmente na Islândia e na Grécia logo na sequência da crise financeira de 2008.

Nos países árabes, a primavera de 2011 derruba quatro presidentes “vitalícios” (além de Tunísia e Egito, Iêmen e Líbia – este último é covardemente assassinado em meio à um ataque da OTAN), mas é seguido de um inverno em 2013 (oitocentos egípcios e mil sírios massacrados, guerras civis) antes de voltar. E isso em países em geral pouco atingidos na primeira leva de 2010-2011 e onde era, para muitos, impossível que ocorresse algo assim pela combinação de intervenções externas e repressão interna mais acirrada. A partir do fim de 2018, porém, explode no Sudão, a partir do aumento do preço do pão (e cai o ditador al-Bashir, com trinta anos à frente do Estado, após mil mortos), na Argélia, na sequência, o *Hirak* [movimento] contra mais um mandato para o presidente Boutleflika (que já estava há vinte anos e que desistirá de sua empreitada) e no Egito novamente em setembro de 2019. *Cai fora, sistema!* No mês seguinte, os iraquianos se levantam contra a destituição de um general e por políticas de combate à desigualdade e, logo depois,

do Partido Comunista. São Paulo, Fundação Perseu Abramo, 1998 [1848]. Michael Hardt e Antonio Negri. *Império*. Rio de Janeiro, Record, 2001. Comitê invisível. *L'insurrection qui vient*. Paris, La fabrique, 2007 e *Aos nossos amigos*. São Paulo, n-1, 2016 [2014].

⁴ Em itálico ao longo do texto, pixos, faixas e gritos das ruas.

os libaneses saem às ruas (por conta de um imposto para chamadas via aplicativos, depois cancelado) e o primeiro ministro renunciará nesse processo.⁵

Essa retomada em 2019 é até mais ampla, mundial, com os coletes amarelos franceses ocupando, em seus *Atos*, primeiro as rotatórias e em seguida as ricas avenidas já no fim de 2018 e Hong Kong em junho de 2019, inicialmente contra uma lei de extradição para a China. *Nos roubaram tudo, até o medo*. No segundo semestre, o *estallido* [explosão] chileno (*Não são 30 pesos, são 30 anos!*) é extremamente marcante ao destituir a constituição pinochetista e será concomitante ao levante no Equador, protagonizado pelo movimento indígena contra aumento dos combustíveis e medidas de austeridade. Outros protestos também eclodem em Honduras, Indonésia, Armênia, Catalunha (condenação dos independentistas), Colômbia, Irã (aumento dos preços da gasolina), Índia (restrição aos direitos civis dos muçulmanos) e Haiti (corrupção dos fundos da Petrocaribe). Em boa parte, é brecada e contida pela pandemia de covid-19, mas insiste em ressurgir: em 2020 (e vitoriosa no ano seguinte), uma enorme mobilização em curso dos camponeses na Índia (pela revogação de leis favoráveis às grandes corporações), França (contra as violências policiais e projetos de lei securitários) e protestos fortes na Bulgária, Bielorrússia, Quirguistão, Geórgia, Tailândia, Polônia, Haiti, Peru, Birmânia, Hungria e, no maior protesto da história estadunidense, pelas vidas negras (com repercussões imediatas e atos em muitos países). *Se a gente queimar, você vai queimar junto* [*If we burn, you will burn with us*]. Isso para citar algumas das dissensões com certa repercussão nacional (e global), sem contar tantas digamos mais localizadas, como, por exemplo, as constantes queimas de ônibus nas grandes cidades brasileiras, após casos de violência policial e um antagonismo permanente de um modo geral.⁶

Estaríamos repetindo (em outros contextos e termos) uma onda de enfrentamentos fortes entre “pessoas” e “poder” (com precedentes, tais como no fim do século dezoito, na onda de 1848, no fim da primeira guerra mundial ou 68)? *¡Democracia real ya!* Talvez estejamos vivendo mais confrontos (em números e em extensão geográfica), embora não haja uma relação automática entre os distintos

⁵ Ezequiel Kopel “¿El tercer capítulo de la Primavera Árabe?”. *Nueva Sociedad*, n. 286, março-abril de 2020, p. 130 e 138-139.

⁶ No notável site *Anthropologie du présent*, alimentado por Alain Bertho, são repertoriadas várias agitações a cada dia em diversos países (<https://berthoalain.com>).

acontecimentos ou um certo um horizonte partilhado (pensando, por exemplo, no que foram o movimento comunista, o da descolonização ou as experiências anarquistas)? As imagens são sempre impressionantes e a coragem e intensidade dos corpos, espantosos. Associações se formam nessa tomada de risco sem qualquer expectativa de vencer em seu campo as forças policiais e/ou militares e sua onipresente repressão. Abundam, também, uma alegria do engajamento, do estar juntos, criar coletivamente, dedicar energias vitais – “é aí que reside o evento: não no fenômeno midiático forjado para vampirizar a revolta por sua celebração exterior, mas nos encontros que foram efetivamente produzidos”.⁷

O disparador pode ser um episódio de violência (ou morte) policial, um aumento do transporte ou imposto, o fim de uma praça... São motins com motivos variados e uns vão propor dividi-los em quatro temas: direitos sociais e democráticos; custo de vida, diminuição do poder aquisitivo, desigualdades e austeridade; serviços públicos, corrupção, violência policial, taxas e impostos injustos; desconfiança da democracia tradicional. Outros se centram em outros quatro pontos “guarda-chuva” como motivação das manifestações: contra as políticas de austeridade; críticas à representação política (corrupção, privatização, vigilância, contra a guerra/complexo militar); justiça global: contra as instituições multilaterais (FMI e outras; questões ambientais, de comércio); direitos dos povos: direitos raciais/étnicos, mulheres, liberdade de reunião, LGBT, migrantes, presos.⁸

Cada uma é singular por seu contexto, situação, reivindicações, adversários, tensões, mas é possível captar pontos de conexão? O que nos dizem a multiplicidade dessas lutas contemporâneas? Como compreender essas novas gramáticas subversivas e seus limites? Quais seus efeitos? Nessa pluralidade, existem formas, imagens, elementos, modos de operar que atravessam esses massivos e sempre duramente reprimidos protestos. Interessante atentar, também, que tais gritos contra as injustiças vêm de “forças autônomas em relação ao sistema representativo e aos partidos de esquerda a essa integrados”. *Não nos representam*. Os que pedem

⁷ Alain Bertho. *Time over? Le temps des soulèvements*. Paris, Croquant, 2020, p. 66. Comitê invisível. *Aos nossos amigos*. São Paulo, n-1, 2016 [2014].

⁸ Didier Billion e Christophe Ventura. “¿Por qué protesta tanta gente a la vez?” *Nueva Sociedad*, n. 286, março-abril de 2020, p. 286. Isabel Ortiz et. al. *World Protests 2006-2013*. Initiative for Policy Dialogue and Friedrich Ebert Stiftung New York Working Paper, setembro de 2013.

um programa definido e uma organização política “acabada” parecem não levar isso suficientemente em conta, inclusive a respeito da baixa capacidade de intervenção e ação de partidos e organizações ditas tradicionais. Seria uma virtude ou um problema essa característica ou ainda outra coisa? Uma sagacidade organizativa se expressa nas ruas no decorrer das irrupções, embora seja difícil manter o fôlego dessa potência comum, pois envolve “criar um outro tempo, um tempo que seja feito de projetos e ações autônomas, que não sejam ritmadas pelo calendário da máquina estatal”. No entanto, esse só pode desabrochar num solo, “só podemos desenvolver o que existe. Só podemos construir a longo prazo a partir das ações que realmente mudaram, ainda que pouco e brevemente que seja, esse campo do possível”.⁹

As lutas presentes buscam o revés da precariedade, consequência das tentativas de destruição das redes de apoio coletivas. Está em processo “uma guerra contra a ideia de interdependência, contra (...) uma rede social de mãos que busca minimizar a impossibilidade de viver uma vida vivível”. Essa década de insurreições democráticas indica a busca de construção de infraestruturas da vida contra essas políticas da morte. Tais movimentos frutificam, concretamente, numa forma-ocupação, territorial, dessas insurgências contemporâneas nas praças: ocupar, dormir e garantir o elementar cotidiano em seus mais variados aspectos. No coração das cidades, na praça Tahrir, Puerta del Sol, Zucotti Park ou na gigantesca movimentação camponesa indiana em Nova Deli, levantar barracas, organizar assembleias para deliberação coletiva, bibliotecas e espaços de formação, segurança e proteção, centro de mídia, cozinha e alimentação, tenda médica e limpeza. A ocupação como prática do viver juntos em outra chave, ocorrendo uma aproximação com a economia doméstica, cuidado e a chamada esfera da reprodução. Esses corpos presentes, coletivamente, expressam eloquentes declarações políticas de reformação das relações de apoio mútuo dos organismos vivos e é nesse sentido que Judith Butler pensa a performatividade – “agir a partir da precariedade e contra ela”.¹⁰

Uma desobediência política em exercício. Esta, diferentemente da

⁹ “Jacques Rancière: 'Défaire les confusions servant l'ordre dominant', entrevistado por Joseph Confavreux”. *Médiapart*, 3 de dezembro de 2019.

¹⁰ Judith Butler. *Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2018 [2015], p. 40, 76 e 65.

desobediência civil, rejeita a paisagem habitual de nossa imaginação política, sua racionalidade, discurso e estratégias convencionais, assim como suas estruturas; sem líderes (*leaderless*) e/ou cheio deles (*leaderfull*). A força do Occupy Wall Street e outros teria advindo justamente da recusa em reconhecer legitimidade ao sistema político e ao contestar as premissas do sistema econômico. *Nossos sonhos não cabem em suas urnas*. No que o Coletivo DAR prega, ou seja uma diluição do Estado, uma dissolução do poder, ou melhor, dichavá-lo para tragá-lo, uma ideia-prática de inservidão voluntária? De acordo com David Graeber, uma “definição básica de democracia” seria a “noção de que pessoas livres deveriam ser capazes de se sentar juntas (...) e administrar seus próprios assuntos. Levado às últimas consequências, torna os políticos dispensáveis”. Mais importante, prossegue o antropólogo estadunidense, “ao dar uma amostra do que a verdadeira democracia pode ser, gera uma crise de legitimidade em todo o sistema”, sendo que “uma vez ampliados os horizontes políticos, a mudança é permanente”. O que essas mobilizações afirmam? Espinosa, no *Tratado Político*, fala da “potência da multidão” de “estatuir, interpretar e abolir direitos, fortificar as urbes, decidir sobre a guerra e a paz, etc. E se esta incumbência pertencer a um conselho que é composto pela multidão comum, então o estado chama-se democracia”, enquanto seria denominado aristocracia se por alguns eleitos e monarquia se por um só.¹¹

Reunir as pessoas no mesmo espaço físico, problematizar (ou até rechaçar) estruturas de liderança em tentativas de democracia em ato. Isso se relaciona com o debate sobre política pré-figurativa, noção primeiro proposta em meio a um debate acerca de uma democracia dos conselhos, mas que diz respeito, também, a polêmicas antigas sobre a relação entre meios e fins, forma e conteúdo das ações políticas. Com uma preocupação anti-hierárquica, crítica ao centralismo e de apreço por estruturas locais (inclusive no espaço de trabalho), coloca, assim, a compreensão que a igualdade não deve ser um objetivo, mas sim se encarnar no percurso mesmo. A contraposição entre motivações econômico-sociais e realmente

¹¹ Bernard Harcourt. “Political Disobedience” em W.J.T. Mitchell, B. Harcourt e M. Taussig (orgs.). *Occupy: three inquiries in disobedience*. Chicago University Press, 2013, p. 47. Coletivo DAR (org.). *Dichavando o poder: drogas e autonomia*. São Paulo, Autonomia Literária, 2016, p. 10. David Graeber. *Um projeto de democracia: uma história, uma crise, um movimento*. São Paulo, Paz e Terra, 2015 [2013], p. 138. Baruch de Espinosa, *Tratado político*, p. 20.

democráticas não mais operam, pois se trata de “um só e mesmo sistema de dominação que se exerce pelo poder financeiro e pelo poder estatal” e os chamados movimentos das praças tomam sua pujança da “indistinção entre reivindicações limitadas e afirmação democrática ilimitada”. É chave, nesse sentido, a presença dos movimentos (trans)feministas, anti-racistas e ecológicos nessas explosões: nas periferias das cidades, na participação das mulheres nos protestos, nas rebeliões feministas, da Argentina e do Chile à Polônia, Egito, Argélia, Sudão, EUA, Espanha e Líbano e nas desobediências por justiça climática, tanto da ecologia dos de baixo (em particular povos indígenas e camponeses) que vêm tanto de longe quanto da nova geração (sobretudo do Norte) do *Extinction Rebellion*, *Fridays for Future* e suas greves pela vida.¹²

A revolta, concebe Camus, é “uma das dimensões essenciais” da existência, “nossa realidade histórica”. Cumpre, em nossa “provação cotidiana”, o mesmo “papel que o ‘cogito’ no âmbito do pensamento: é sua primeira evidência (...) Eu me revolto, logo somos”. A história é, assim, apreendida como “a soma de suas revoltas sucessivas”. Política e invenção: sua “lógica profunda não é a da destruição”, mas a da criação. Em suas razões de ser, a sublevação manifesta uma “louca generosidade”, que dá “sua força de amor e recusa (...) a injustiça. Sua honra é de não calcular nada”. Constitui, para o escritor franco-argelino, “o movimento mesmo da vida e que não a podemos negar sem renunciar a viver. Seu grito mais puro, a cada vez, faz um ser se levantar. Ela é então amor e fecundidade ou não é nada”.¹³ A luta existencial, vida-luta.

Eis, para Negri, inspirado por seu estudo de Espinosa, a fonte da democracia – o poder constituinte como uma “força que irrompe, quebra, interrompe, desfaz todo equilíbrio preexistente e toda continuidade possível”. Uma relação contínua, íntima e circular se tece entre poder constituinte, democracia e revolução, que se opõem às práticas de limitação, contenção e repressão. A insubordinação como chave (da política). O direito de resistência marca, assim, um “ponto de referência tão elementar quanto fascinante”, se manifestando “como expressão radicalmente fundadora da

¹² Carl Boggs. “Marxism, Prefigurative Communism, and the Problem of Workers’ Control”. *Radical America* 11, novembro de 1977. “Jacques Rancière: ‘Défaire les confusions servant l’ordre dominant’, entrevistado por Joseph Confavreux”. *Médiapart*, 3 de dezembro de 2019.

¹³ Albert Camus. *L’homme révolté*. Paris, Gallimard, 1951, p. 37-38, 141, 356 e 379-380.

comunidade". O filósofo italiano mobiliza nesse contexto a *Declaração de Direitos (do homem e do cidadão)* francesa de 1793 e seu reconhecimento do direito à insurreição. Graças à subversão dos *sans-culottes*, o espaço político deixa a representação para um lugar de exercício do poder dos muitos; a "resistência à opressão é consequência dos outros direitos humanos" (artigo 33). Nessa mesma linha, a *Declaração* afirma que "quando o governo viola os direitos do povo, a insurreição é, para o povo e para cada parte do povo, o mais sagrado dos direitos e o mais indispensável do deveres" (artigo 35). Essa brecha revolucionária, porém, é logo fechada – as constituições que se seguem essa de 1793 são forjadas sobre o "princípio da contra-revolução" e invertem totalmente os vetores, percebida na de 1795 com nitidez na formulação "o que viola abertamente as leis se declara em estado de guerra com a sociedade" (artigo 6).¹⁴

Uma democracia selvagem emerge de um processo inventivo e privar a política desse terreno "é tomar-lhe tudo, é reduzi-la a pura mediação administrativa e diplomática, a atividade burocrática e de polícia, ou seja, é reduzi-la exatamente àquilo contra que o poder constituinte, como origem da política, luta sem cessar, para emergir como potência". Uma decisiva inversão de perspectivas, operada e cultivada por uma linhagem política, plural e rebelde, temporalmente transversal (e que nos acompanhará ao longo dessa reflexão). A oposição entre a política como a criatividade das pessoas ou como a obediência dessas se explicita na longa duração dos enfrentamentos entre liberdade e repressão, democracia e autoritarismo. Como na crítica de Canetti a Le Bon e Freud, Negri coloca que "a multidão é sempre objetivada. O seu nome é reduzido à plebe, ou pior, à ralé, à abjeção. A sua potência é expropriada". Como conter, como dominar, domar a multidão se torna o eixo de certa ciência e, nesse sentido, "a filosofia moderna não nasce da administração, mas do medo". A contrapelo, Maquiavel surge como profeta da democracia. Ao pesar o argumento da malignidade das pessoas – se isso é verdadeiro o é ainda mais "quando não se lhes opõe a potência da plebe como contrapeso. Daí nascerá *una repubblica tumultuaria*, mas os tumultos produzirão *buono ordine*".¹⁵ Tumulto e ordem

¹⁴ Antonio Negri. *O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade*. Rio de Janeiro, DP&A, 2002 [1992], p. 21. Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen, 24 de junho de 1793. Déclaration des droits et des devoirs de l'homme et du citoyen, 22 de agosto de 1795.

¹⁵ Antonio Negri. *O poder constituinte*, p. 35, 285, 460, 448 e 96.

rearticulados?

Maquiavel se debruça sobre a revolta dos *ciompi*, ocorrida no fim do século quatorze, quase um século e meio depois. Na próspera Florença dos inícios de um capitalismo ascendente, com grandes banqueiros, magnatas têxteis e comerciantes internacionais, ocorre uma insurreição dos trabalhadores das fábricas já modernas de tecelagem (com forte divisão do trabalho, vigilância e disciplina férreas, ainda que sem as máquinas) que não tinham o direito de se organizar (os sindicatos eram somente patronais). Os *ciompi* (vindo do francês *compères*, compadres), eram operários com os salários mais baixos e recebiam por dia, sendo os mais pobres e menos qualificados da indústria da lã. Eles vão conceber, no verão de 1378, um contra-poder plebeu, elaborando um programa político pragmático: instaurar a igualdade econômica, com a refundação do sistema fiscal (fazendo os ricos pagarem), fim das milícias patronais, a inclusão de três novas artes (o estado corporativo era dominado por vinte e uma corporações) e um terço das funções públicas pra essas. Tornam-se cidadãos em ato, mostrando *virtù* – organizam a greve, levantam-se com armas e formam seu próprio conselho nessa que é por vezes considerada como a primeira revolta operária da história (e que será esmagada).¹⁶

É nessa contracorrente da imagem predominantemente negativa da multidão, que Balibar vai também situar a singularidade de Espinosa no fato da “massa ser ela mesma o principal objeto de investigação, reflexão e análise histórica”. Os de baixo e não o cortejo triunfal dos de cima. Espinosa versus Hobbes. Potência coletiva versus *deus ex machina*. Povo ou rei? Decifrar ou justificar o poder? Espinosa nos lega a perspectiva de uma política como esforço de libertação, coletiva, a partir dos esforços de cada uma para perseverar em sua existência, juntando-se àquelas cujas presenças causam o aumento de sua potência própria – e, ao contrário, fugindo das que a diminuem. Em oposição à tristeza (que “diminui ou refreia”), a decisiva alegria que “aumenta ou estimula a potência de agir”, o que o poeta-carpinteiro Walt Whitman compreende como a atitude dos poetas de “dar coragem aos escravos e horrorizar os déspotas”.¹⁷

¹⁶ Simone Weil. “Un soulèvement prolétarien à Florence au XIVe siècle. Introduction”. *La Critique sociale*, nº 11, março de 1934. Nicolau Maquiavel. *Histórias de Florença*. São Paulo, Musa, 1998 [1525].

¹⁷ Étienne Balibar. “Spinoza, l’anti-Orwell”. *La crainte des masses: Politique et philosophie avant et après Marx*. Paris, Galilée, 1997, p. 59. Walter Benjamin. “Teses sobre o conceito da história” (Tese 7).

Uma perspectiva conflituosa do poder: Negri lendo e pensando com Maquiavel, Espinosa e Marx, critica a ideia da guerra de todos contra todos de Hobbes e sua teoria absoluta do poder, baseada numa “ficção historiada de relações individualistas e de propriedade”. Com o florentino, enfatiza que “o conflito é sempre aberto, o poder é sempre uma relação”, com vencedores e vencidos como resultado do confronto de suas respectivas forças. Isso significa, igualmente, que “o poder não pode existir sem um sujeito, e o comando deve sempre dar-se sobre, ou contra, uma resistência. Essa resistência sempre pode, então, teoricamente, inverter o comando. (...) Não estaria assim aberta a porta para uma teoria democrática do poder?” Aí entra Espinosa novamente em sua elaboração de que a sociedade não precisa do poder – ela pode ser fundada pela “potência das singularidades, por meio das paixões que atravessam as multidões”.¹⁸

A democracia seria, desse modo, a forma mais adequada e afinada com o direito natural, em oposição frontal a Hobbes, compreendendo-o como a capacidade de afirmar sua potência de ação – essa e não o célebre contrato social encarna a base e constitui o solo. No fazer democrático, mesmo com a existência de um organismo político, todas permanecem iguais, assim como no anterior estado de natureza. Cada uma deve perseverar em sua natureza e evitar, fugir e se libertar do que a limita. O político e a liberdade em comunidade, associação e rebelião. Tal colocação, de um plano político de igualdade, sem comando nem obediência, se aproxima, por um lado, de Toussaint Louverture e sua perspectiva da liberdade como “um direito dado pela natureza”. “Nasci escravo, mas a natureza me deu a alma de homem livre”, insiste o revolucionário haitiano. Por outro, de Ailton Krenak, comentando que “Pierre Clastres, depois de conviver um pouco com os nossos parentes Nhandevá e M’biá, concluiu que somos sociedades que naturalmente nos organizamos de uma maneira contra o Estado”, ou seja, “somos contra naturalmente, assim como o vento vai fazendo o caminho dele, assim como a água do rio faz o seu caminho, nós naturalmente fazemos um caminho que não afirma essas instituições

Obras escolhidas. Vol. 1. Magia e técnica, arte e política. Ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1987 [1940]. Baruch de Espinosa. *Ética*. Belo Horizonte, Autêntica, 2007 [1677], p. 207. Walt Whitman. *Folhas de relva*. São Paulo, Iluminuras, 2005 [1855], p. 29.

¹⁸ Antonio Negri. “Espinosa e nós” em *Espinosa subversivo e outros escritos*. Belo Horizonte, Autêntica, 2016 [2010], p. 166-167.

como fundamentais para a nossa saúde, educação e felicidade".¹⁹

Ademais, enfatiza Espinosa, contribui ao "interesse da servidão, não da paz, transferir todo o poder para um só". De novo, a multiplicidade expressa uma mais justa e perene construção do que a vontade de um só. Essa concepção remete à luz libertária do jovem (de talvez nem dezoito anos) que, no sudoeste da França, em meados do século dezesseis, escreve um explosivo manuscrito *Le Contr'un* (O contra um), depois conhecido como *discurso sobre a servidão voluntária*. Contemporâneo de rebeliões camponesas (de rechaço de um imposto) sanguinariamente reprimidas pelas tropas do rei em Guyenne, esse grito vai enlouquecer o amigo Montaigne. La Boétie interroga o porquê da maioria obedecer a um só e que não somente obedeça, mas sirva a esse e ainda mais queira servir.²⁰ Novamente se expressa uma inversão e o sujeito da frase não é o rei, mas os súditos.

A questão de desvendar os motivos e motivações da obediência entendida como tarefa dos pensadores e fazedores de política, esta sendo possibilidade subversiva de interrupção – não mais obedecer, mas cultivar a liberdade. Cessar a mistificação do poder, é o que clama, para nós, La Boétie. Outro acontecimento da época eventualmente veio a inspirar o jovem rebelde. Ao questionar a servidão voluntária, coloca a existência de seu oposto, de uma coletividade que a ignore ou rechace. E nesse momento chegam lá os primeiros relatos das Américas recém-colonizadas, dos povos *sem fé, sem lei, sem rei* que aqui habitavam. Isso se relaciona com um devir-indígena das lutas, que abordaremos mais adiante, num encontro eruptivo que vem de séculos. Esse clássico da insubordinação, inclusive, ressurgiu, em seu país, em momentos marcantes, sendo "reimpresso após um longo silêncio, em 1835, no começo desse século das revoluções sociais, (...) (no momento de uma onda de insurreições em Paris e em Lyon), depois apresentado por Pierre Leroux na *Revue Sociale* (1847) como protesto político" e é, mais adiante, "reeditado, com as importantes contribuições de pensadores políticos iconoclastas (Miguel Abensour,

¹⁹ Sudhir Hazareesingh. *O maior revolucionário das Américas: a vida épica de Toussaint Louverture*. Rio de Janeiro, Zahar, 2021 [2020], p. 15 e 35. Ailton Krenak. "O Eterno Retorno do Encontro" em Adauto Novaes (org.), *A Outra Margem do Ocidente*, Minc-Funarte/Companhia Das Letras, 1999.

²⁰ Baruch de Espinosa. *Tratado Político*. São Paulo, Martins Fontes, 2009 [1677], p. 49. Étienne de La Boétie. *Discurso da servidão voluntária*. São Paulo, Brasiliense, 1999 [1549].

Claude Lefort, Pierre Clastres etc.)" nos anos setenta.²¹

Tais acontecimentos manifestam ocasiões em que tudo, inclusive as bases da dominação dos poderosos, é questionado. Nesse ponto se situa talvez sua maior preciosidade – “são momentos de *verdade*, no qual o poder está nu”, que procedem, mesmo que de forma breve, à sua destituição. Governar, defende o comitê invisível, “nunca foi outra coisa que negar ao povo qualquer capacidade política, isto é prevenir a insurreição” e, assim, “cortar os governados de sua potência de agir político, que é o que faz a polícia”. Também se contrapondo a Hobbes, percebem a guerra de todos contra todos não como o que ocorre quando o Estado não está presente, mas “o que ele sabiamente organiza enquanto existe”. Furio Jesi, por sua vez, apreende a revolta como uma “suspensão do tempo histórico” e instauração de outro em que “tudo o que se realiza vale em si mesmo, independente das consequências e das relações com o conjunto dos fenômenos de caráter transitório ou perene que definem a história”. O que era impossível não o é mais, imaginários-práticas irrompem, novos atores e personagens surgem. Nasce um novo ser, um excesso – o “levante é sempre uma aventura coletiva”. Seria a disrupção sempre uma surpresa? Ao menos, um certo mistério se mostra e diversas metáforas tentam dar conta dessa energia que dispara: eletricidade que se solta, chama que brota, sopro que passa, vento que sopra e algumas palavras citadas acima na abertura...²²

Uma costura de políticas da rebelião, fundante para compreender e transformar. Pensando com Rancière, não seria a revolta o momento da política como uma afirmação contra o confisco da potência comum pelo Estado e poderosos? Aí temos um confronto decisivo de prismas e práticas. O filósofo franco-argelino propõe apreender a democracia não tanto como “o poder do povo (...), de sua maioria ou das classes laboriosas” e sim como “o poder próprio daqueles que não têm mais título para governar do que para ser governados”. Assim como “não é o povo que se representa, mas a representação que produz um certo tipo de povo”, o levante cria um povo e não o oposto – a invenção política é primeira. A democracia representativa e o Estado são oligárquicos, pois “a representação é, em sua origem,

²¹ Frédéric Gros. *Desobedecer*. São Paulo, Ubu, 2018, p. 48.

²² comitê invisível. *Aos nossos amigos*. São Paulo, n-1 edições, 2016 [2014]. Furio Jesi. *Spartakus: symbolique de la révolte*. Bordeaux, La tempête, 2017 [1969], p. 91. Antonio Negri. “O acontecimento ‘levante’” em Georges Didi-Huberman (org.) *Levantes*. São Paulo, Sesc, 2017, p. 39.

o exato oposto da democracia" (seus inventores, os proprietários esclarecidos como parte privilegiada e poderosa que reprime violentamente, "quando necessário", como na França de 1848 e 1871), sendo a "apropriação da coisa pública por uma sólida aliança entre a oligarquia estatal e a econômica". No período seguinte, a representação passou a ser uma profissão, da qual se encarregam políticos profissionais, que sobretudo "se auto-reproduz e faz validar essa auto-reprodução via uma forma específica de povo que ela produz, a saber o corpo eleitoral".

Essa política hierárquica, Rancière sugere definir como polícia. Trata-se da esfera na qual se discute a "agregação e o consentimento das coletividades, a organização dos poderes, a distribuição dos lugares e funções e os sistemas de legitimação dessa distribuição", da que coloca os corpos em seu lugar (da dominação), como a que produz o local de trabalho como espaço privado tirânico "onde o ter parte do trabalhador é estritamente definido pela remuneração de seu trabalho". As pautas relacionadas à razão de Estado (sobre os meios necessários para garantir a sua segurança, por exemplo, ou buscas de aproximar Estado e cidadania) não compõem o âmbito da política como se compreende habitualmente, mas o da polícia. A esta, o autor antagoniza a política, que rompe a configuração a que eram designadas determinadas pessoas. A base da política é a igualdade, produzida a partir das mobilizações dos sem-parte, tanto "desses operários do século XIX que colocam em razões coletivas relações de trabalho que só dependem de uma infinidade de relações individuais privadas", quanto "desses manifestantes de ruas ou barricadas que literalizam como 'espaço público' as vias de comunicação urbanas". Estas logram fissurar e por em xeque "as divisões sensíveis da ordem policial". Existe política quando a igualdade se efetua em ato, instaurando um espaço político em insubordinações contra a representação. São movimentações pela igualdade, o que as diferencia radicalmente das mobilizações da extrema direita – embora, e esse é um ponto desafiador para o atual ciclo de lutas, a energia despertada tenha sido esmagada pela repressão, por um lado, e capturada por forças reacionárias, por outro, em diversos trágicos episódios. As explosões como encruzilhadas, que muitas direções possíveis, para o melhor e o pior, pode tomar.

Heterogêneas, política e polícia, no entanto, encontram-se continuamente e, mais, "para que uma coisa seja política, é preciso que suscite o encontro entre a

lógica policial e a lógica igualitária, a qual nunca está preconstituída". A democracia não é, assim, um regime político, mas essa condição igualitária, anárquica, que o exercício do poder busca repelir num choque entre as lógicas democrática e representativa. A política democrática ocorre quando uma parte dos que não tem parte, dos incontados, nega seu papel e encena igualdade, liberdade e dignidade. Rancière, a cada intervenção, enfatiza que a associação automática entre democracia e representação não faz sentido – essa não se refere a uma escolha de representantes, mas ao poder e mobilização dos que são tidos como não qualificados para exercê-lo. A luta pela política e contra os setores para quem essa não deveria existir; a guerra do espírito-prática de igualdade contra a ordem policial. Sem essa construção de um outro povo, autônomo em relação ao sistema representativo, um povo igualitário em constituição, tem-se unicamente a lógica hierárquica e sua reprodução da casta dos intermediários supostamente legítimos, alimentando o que Rancière denomina hoje de Estados de direito oligárquicos.²³

Nessa composição, na qual podem ser invocados tantos outros, em particular Marx e Clastres (cujo encontro ocupa o cerne de *Marx selvagem*), se coloca o confronto que Piotr Kropotkin, geógrafo anarquista, define entre duas tendências opostas sempre presentes e em luta – a tradição autoritária e a libertária. Francis Dupuis-Déri situa, nesse contexto, a questão decisiva de sua investigação em quem seria mais apto a governar. E a desdobra em algumas outras: o povo é capaz de fazê-lo só ou precisa de uma elite? Esta, por sua vez, pode governá-lo sem o dominar ou essas duas dimensões caminham necessariamente juntas? O povo, ao consentir, se submete voluntariamente? Essa escolha pode ser legítima e pode haver sublevação contra o governo que não preserva o bem comum? Há democracia se o povo não se junta em assembleia que encarne e expresse sua vontade política? Tais interrogações geram uma antiga divisão entre pensadores, “opondo um pequeno número de partidários do povo a uma vasta maioria que considerava o povo inapto à autonomia política e que deveria então ser governado por um rei ou por uma aristocracia hereditária, espiritual, sábia ou eleita”. Essa indagação, sobre a aptidão

²³ Jacques Rancière. *O ódio à democracia*. São Paulo, Boitempo, 2014, p. 63, *En quel temps vivons-nous? Conversation avec Eric Hazan*. Paris, La fabrique, 2017, p. 16-17 e *O desentendimento: política e filosofia*. São Paulo, Ed. 34, 1996 [1995], p. 41, 43, 44, 43, 113 e 45.

do povo em se governar, mantém toda sua atualidade e o cientista político canadense propõe compreendê-la como uma segmentação entre duas paixões, a ágorafobia e a ágorafilia. Esses conceitos, originários da psicologia, traduzem os sentimentos que o povo desperta: o medo, ódio ou desprezo das massas ou o amor, simpatia e empatia por essas (e inversamente pelos chefes, autoridades e instituições hierárquicas). A ágorafilia toma forma na ágora, lugar de reunião para deliberar sobre assuntos comuns e assembleia em si mesma, numa série de exemplos históricos (por toda parte, uma tradição local de democracia?) e contemporâneos (tal prática se acentuando a partir dos anos noventa, no contexto do chamado movimento antiglobalização) de constituição de um *demos*.²⁴

fins de mundos

O ciclo em curso coloca também um aspecto fundamental e que buscaremos aprofundar mais adiante. A política – e as oposições abordadas, entre libertários e autoritários, capitalistas e anticapitalistas – é compreendida em termos de relações e conflitos entre mundos. Seguindo o vocabulário de Rancière, entre um regido pela lei desigual contra outro construído pela ação igualitária ou na elaboração de uma nova geração, “o que está em jogo nas insurreições contemporâneas é a questão de saber o que é uma forma desejável de vida e não a natureza das instituições que sobrepassam sobre essa”. *Contra o capitalismo e seu mundo*. As insurgências não têm um plano (no sentido de programa), mas são o plano (como terreno), argumenta Benjamin Arditi. Possuem, assim, um significado em “si mesmo, independente do que propõem”, ou seja, “as demandas, manifestos, programas e demais coisas que associamos com o conteúdo se mostram no caminho: o particular das insurgências não é desenhar uma nova ordem, mas de abrir possibilidades ao desafiar nossos imaginários e mapas cognitivos”. O cientista político paraguaio propõe encará-las “como performativos políticos na medida em que nelas se começa a viver aquilo pelo que se luta”. Essas perspectivas nos permitem assentar a reflexão que se propõe aqui a partir e com as manifestações, protestos e rebeliões da última década. Martin

²⁴ Pierre Kropotkine. *L'État, son rôle historique*. Paris, Temps Nouveaux, 1906, p. 51. Francis Dupuis-Déri. *La peur du peuple: agoraphobie et agoraphilie politiques*. Montreal, Lux, 2016, p. 11 e 25.

Luther King insistia que o quebra-quebra era a linguagem dos sem-voz²⁵. Talvez as revoltas sejam proféticas ao anunciarem, criarem e expandirem perspectivas e práticas. Convocam, também, uma memória das lutas e indicam, dentre outras coisas, os vários fins de mundos que estamos vivendo.

Em Tchernóbil, na então União Soviética, ocorre, na madrugada de 26 de abril de 1986, o “mais grave desastre tecnológico do século 20”, quando o reator do quarto bloco da Usina Nuclear (localizada na Ucrânia, mas perto da Bielorrússia) explode. As ondas de radiação vão rapidamente atingir os países vizinhos e, em quatro dias, pontos mais distantes como a China. Imediatamente torna-se uma questão planetária. O reator é rapidamente tampado, com centenas de toneladas de material militar, transformando-se em o que se chama de um “sarcófago”, ou seja, “um defunto que respira. Respira morte”. Evitou-se, assim, o pior – as explosões dos outros três blocos e reatores – graças à convocação de oitocentos mil soldados, os “liquidadores”. Repetindo Stalingrado, salvaram a Europa, impedindo o incêndio de se propagar e suas consequências terríveis para todos, a um preço gigantesco. Atendo-se somente aos dados do Ministério da Saúde da Bielorrússia, Svetlana Aleksiévitch diz que de 1990 até 2003, morreram mais de oito mil liquidadores, dois por dia em média. No que toca aos civis, houve uma explosão das doenças oncológicas (multiplicadas dezenas de vezes), parte do seu território está inabitável e um em cada cinco vive na parte contaminada. A escritora percebe os liquidadores como “heróis da nova história”, pois salvaram “algo mais importante que sua própria pátria, salvaram a vida. O tempo da vida. O tempo vivo”. Nesse episódio, “o homem alçou sua mão contra tudo, atentou contra toda a criação divina, onde, além do homem, vivem milhares de outros seres vivos. Animais e plantas”. Algo morreu, diz a jornalista, e nasceu uma nova nação, povo de Tchernóbil – “seres humanos caixas-pretas, registro de informações para o futuro”.

Podemos situar aí o início do fim da URSS, um dos superpoderes protagonistas do século passado. O imaginário do átomo da paz frente ao átomo da guerra de Hiroshima (do crime contra a humanidade dos EUA no fim da segunda

²⁵ Comitê invisível. *Aos nossos amigos*. São Paulo, n-1, 2016 [2014]. Benjamin Arditi. “Las insurgencias no tienen un plan, ellas son el plan: performativos políticos y mediadores evanescentes en 2011”. *Debate feminista*, año 23, n.46, 2012, México, p. 147. Martin Luther King, Jr. *Speech at Ohio Northern University*, 11 de janeiro de 1968.

guerra mundial e que marca o início da guerra fria) era extremamente forte e sua ciência, prestigiosa. Eram, para muitos cidadãos soviéticos, átomos seguros e pacíficos, sumamente distintos dos de uso militar. Representou, assim, um derradeiro golpe num certo sonho e numa determinada utopia. Trata-se, no entanto, de uma virada em sentido mais abrangente e contundente: nos anuncia o abalo de um outro mundo, da modernidade (capitalista, além da socialista), de certas compreensões-práticas científicas e das relações humanidade-natureza, da emergência climática em curso. Como espécie biológica, não estávamos preparados para essas radiações invisíveis, já que os sentidos para ver, ouvir, sentir, tocar não funcionavam mais nessa nova configuração: frutas bonitas, ervas e legumes aparentemente saudáveis, peixes e caças apetitosos, águas convidativas e até seres amados eram de uma radiatividade tóxica, logo veículos rápidos para a morte. Surgem um inimigo e uma guerra de novo tipo. Sem tiros, mas que também produz legiões de refugiados. Tchernóbil vai mais longe que Auschwitz e Kolimá: uma nova história se inicia, uma outra concepção do tempo. Pulamos de local histórico, de situação no planeta para outra realidade, narra Svetlana. Para além dos nossos saberes e imaginação, todo um fio se rompe: os radionuclídeos viverão por milênios, representando uma certa eternidade. Por isso, a autora não escreve um livro sobre Tchernóbil, mas acerca do seu mundo, o de Tchernóbil – um verdadeiro apocalipse. Trata-se de outra *perestroika* (reestruturação), dos sentimentos, que emerge a partir dessa nova área atingida diretamente pela explosão e por níveis altíssimos de radiação²⁶.

Num outro momento histórico, o jornalista, escritor e revolucionário peruano José Carlos Mariátegui declamava que

o que mais nítida e claramente diferencia a burguesia e o proletariado é o mito. A burguesia já não tem nenhum mito. Tornou-se incrédula, cética, niilista. (...) O proletariado tem um mito: a revolução social. Dirige-se para esse mito com uma fé veemente e ativa. A burguesia nega; o proletariado afirma. A intelectualidade burguesa entretém-se numa crítica racionalista ao método, à teoria, à técnica

²⁶ Svetlana Aleksievitch. *Voices de Tchernóbil: Crônica do Futuro*. São Paulo, Companhia das Letras, 2016 [2013], p. 39-49.

dos revolucionários. Quanta incompreensão! A força dos revolucionários não está na sua ciência; está na sua fé, na sua paixão, na sua vontade. É uma força religiosa, mística, espiritual. É a força do Mito. A emoção revolucionária.²⁷

Nas relações internacionais (europeias) de meados do século dezenove, cinco personagens predominavam: Prússia, Inglaterra, França, Rússia e Império Austro-húngaro. Marx via esses cinco obcecados por uma sexta potência, que não estava sentada à mesa do poder, mas cuja força e ascensão monopolizavam as atenções: o espectro que ameaçava a Europa, o movimento, a revolução, o comunismo²⁸. Essa ideia, esse ímpeto e essa fé na transformação profunda das relações sociais ganham parte considerável da humanidade no decorrer do século vinte, levando a várias conquistas fundamentais: direitos sociais, políticos, culturais e econômicos (da previdência à ampliação do voto passando pelo salário mínimo e organização sindical) e derrota do nazi-fascismo, dentre outros. Essas vitórias, porém, foram acompanhadas de tragédias, já que nenhuma das três principais estratégias políticas (social-democracia, socialismo dito real ou processos de libertação nacional) conseguiu alcançar nem de perto os sonhos despertados, gerando uma profunda ressaca que ainda nos atinge. Não por acaso, são os pensadores e militantes dissidentes dessas tradições que hoje mais nos inspiram.

Mas isso não envolve somente a assim chamada esquerda. Vivemos uma sobreposição de fins de mundo e de esperanças não concretizadas. Ninguém acredita mais em um capitalismo com democracia representativa e um Estado de bem-estar com um mínimo de igualdade de oportunidades. A crise do que se convencionou denominar democracia tem ocupado estudos dos últimos anos, que reconhecem a perda de legitimidade desses regimes, na forma de uma menor confiança da cidadania no sistema político. Tendem, igualmente, a focar os qualificados de populistas autoritários e sua conquista de governos pelo voto. Apresentam, assim, sua possibilidade de minar a democracia por dentro, por meio de uma erosão das regras, em particular de normas não escritas que protegem e

²⁷ José Carlos Mariátegui, "O homem e o mito" (1925). Em *Por um socialismo indo-americano: ensaios escolhidos*. Seleção de Michael Löwy. Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 2005, p. 56.

²⁸ Fred Halliday. *Repensando as relações internacionais*. Porto Alegre, Editora da UFRGS, 2007.

permitem convivência entre opositores. Tratam, além disso, das mudanças tecnológicas e dos meios de comunicação, da estagnação econômica ou, ainda, de tensões com migrantes (ou descendentes de migrantes relativamente recentes). Algumas fragilidades, porém, se fazem notar nesse diagnóstico contemporâneo. Fica oculta, nessas análises, uma antiga linhagem política, abordada acima, que compreende a democracia como tensão e confronto. Pelo menos desde Atenas, 400 anos antes de Cristo, até hoje está em pauta seu entendimento como instauração do dissenso.²⁹

Soma-se a esse quadro um brutal aumento da desigualdade, motor da perda de vitalidade dos regimes democráticos, situação agravada pela pandemia (ou, de forma mais precisa, sindemia), e (re)colocado com contundência no debate público, inclusive a partir da intervenção do economista Thomas Piketty. Podemos situar a origem direta desse processo nos anos setenta. Como o explicita o relatório para a Comissão Trilateral, os poderes constituídos viram um excesso de democracia (nos países ditos centrais – os estudos se até ao Japão, França e EUA) e de demandas sociais e políticas que comprometiam os arranjos do pós-Segunda Guerra Mundial. A partir desses dois movimentos articulados, as desigualdades entraram numa perigosa espiral de aumento generalizado (com algumas poucas exceções), tendo o Chile como o primeiro laboratório desse novo modelo, que depois ganhará mais legitimidade e projeção mundial com os governos Reagan e Thatcher nos anos oitenta. Articulam-se recrudescimento repressivo dos governos e um planeta de disparidades gritantes, em ascensão e inaceitáveis sob qualquer ponto de vista ético: a renda de 8 pessoas sendo equivalente à metade mais pobre da população do planeta e com os lucros dos dez mais ricos durante a pandemia daria para garantir vacinas para toda a população global.³⁰

É nessas circunstâncias (e da maior crise financeira desde os anos trinta), que

²⁹ Nicole Loraux. *La cité divisée: l'oubli dans la mémoire d'Athènes*. Paris, Payot, 1997. Chantal Mouffe. *Por um populismo de esquerda*. São Paulo, Autonomia Literaria, 2019.

³⁰ Thomas Piketty. *O capital no século XXI*. São Paulo, Intrínseca, 2014 [2013]. Michel Crozier, Samuel P. Huntington e Joji Watanuki. *The crisis of democracy: report on the governability of democracies to the Trilateral Commission*. New York University Press, 1975. OXFAM. *Tempo de Cuidar: o trabalho de cuidado não remunerado e mal pago e a crise global da desigualdade*, janeiro de 2020 e *O vírus da desigualdade: unindo um mundo dilacerado pelo coronavírus por meio de uma economia justa, igualitária e sustentável*, janeiro de 2021.

estoura esse novo ciclo de lutas. A confiança, o que aglutina a sociedade, o mercado e as instituições, desvaneceu e a humilhação provocada pelo cinismo e arrogância das pessoas no poder, seja financeiro, político ou cultural, transformaram medo em indignação e esta em esperança, sendo, também, posteriormente, em parte capturada pela nova extrema direita e seus ímpetos fascizantes. Isso se relaciona diretamente com a destruição (em curso) das conquistas dos trabalhadores e cidadãos nos países onde elas mais se desenvolveram. Os dois últimos filmes de Ken Loach, *Eu, Daniel Blake* e *Você não estava aqui* denotam isso nitidamente no contexto inglês. Graeber, por sua vez, narra um discurso recorrente no âmbito do Occupy Wall Street: fiz tudo certo, ou seja, me esforcei, trabalhei, estudei muito, entrei na faculdade e agora estou desempregado e endividado e, dessa forma, refém da indústria financeira que acaba de arrasar a economia global³¹.

Outros três filmes, de grande circulação e premiados, de 2019 (mais de uma década depois da eclosão da crise econômica), *Bacurau*, *Coringa* e *Parasita* apontam, a partir de distintos ângulos, um acirramento dos confrontos em curso. Marcam, também, o fim de um intervalo menos desigual, sobretudo em certos países europeus e norte-americanos entre a primeira guerra mundial e os anos setenta. Políticas sociais, iniciadas no fim do século dezenove (de proteção frente a doenças, acidentes de trabalho e velhice), engrenam no decorrer do século vinte, com políticas fiscais para regular as desigualdades de renda e patrimônio (chegando em certo momento nos EUA de Roosevelt a 94%!), imposto sobre herança e forte aumento nos investimentos em educação, saúde, assistência social e moradia. Tais medidas levam a sociedades com disparidades reduzidas, frutos de pressões, por conta da força da classe trabalhadora, Revolução Russa e participação dos povos colonizados na segunda guerra – não por acaso, são parte dos quatros “cavaleiros do apocalipse” que exercem, no longo estudo de Walter Scheidel o papel de grandes niveladores e redutores das hierarquias.³²

³¹ Manuel Castells. *Redes de indignação e esperança: movimentos sociais na era da internet*. Rio de Janeiro, Zahar, 2013 e *Ruptura: a crise da democracia liberal*. Rio de Janeiro, Zahar, 2018. David Graeber. *Um projeto de democracia: uma história, uma crise, um movimento*. São Paulo, Paz e Terra, 2015 [2013], p.

³² Dirigidos respectivamente pelos brasileiros Kleber Mendonça Filho e Juliano Dornelles, pelo estadunidense Todd Phillips e pelo sul-coreano Bong Joon Ho. Nicolas Delalande. “Le court siècle de l'égalité”. *L'Histoire*, n. 480, fevereiro de 2021. Walter Scheidel. *Violência e a história da desigualdade*:

O fim do capitalismo com *rostro humano* se articula com outra questão fundamental, pois “de 1750 até hoje, os direitos e liberdades modernos se expandiram na base do combustível fóssil”. Nesses últimos séculos, havia um aparente consenso de que os processos da Terra, da dita natureza, eram tão fortes que nenhuma outra força seria capaz de transformá-los, mas conseguimos. Tornamo-nos, destruindo florestas e queimando combustíveis fósseis, agentes geológicos e fundamos, assim, o antropoceno. Tal conceito foi proposto logo na virada do século passado para este pelo químico e estudioso da atmosfera Paul Crutzen: a espécie humana como “força de amplitude telúrica” o inicia, após o Pleistoceno que teria seu princípio faz dois milhões e meio de anos e o Holoceno que data de mais de dez mil anos atrás. Não se trata de uma crise ambiental, mas de alterações nessa escala dos tempos geológicos, uma “ruptura irreversível”, uma “nova condição”.³³

Tanto o historiador indiano Chakrabarty quanto os franceses Bonneuil e Fressoz situam o início da virada na arrancada industrial de meados ou fim do século dezoito (na era do capital de Hobsbawm e com a invenção da máquina a vapor de James Watt). Mesmo inserindo a modernidade como projeto europeu de expansão dos impérios coloniais e seu auge imperialista no século dezenove, tal compreensão corre o risco de naturalizar certas desigualdades e violências ao falar de uma humanidade que acaba sendo um tanto genérica. Capitaloceno. Analisando a co-produção do capitalismo na “rede da vida” e conectando “fatos geológicos” e “processos históricos”, Jason Moore defende que sua emergência, a partir de 1450, “marca um ponto de virada na história humana com o resto da natureza, maior que qualquer divisor de águas desde o surgimento da agricultura e as primeiras cidades – e em termos relacionais, maior que a expansão da máquina a vapor”. Devemos, ainda, para Malcom Ferdinand, situar esse debate no âmbito de uma “dupla fratura colonial e ambiental da modernidade que separa a história colonial da história

da Idade de Pedra ao século XXI. Rio de Janeiro, Zahar, 2020 [2017].

³³ Dipesh Chakrabarty, “The climate of History: four theses”, *Critical Inquiry*, n.2, v. 35, inverno de 2009. Déborah Danovski e Eduardo Viveiros de Castro, *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Florianópolis: Instituto Socioambiental, Cultura e barbárie, 2014, p.. Christophe Bonneuil e Jean-Baptiste Fressoz. *L'Événement Anthropocène: La Terre, l'histoire et nous*. Paris, Éditions du Seuil, 2016, p. 17 e 317.

ambiental do mundo" e, nesse plano, a narrativa do Antropoceno "apaga a história colonial" e omite a "presença de elementos não humanos". Frente a tais formas destrutivas de estar na Terra, Anna Tsing e Donna Haraway sugerem o conceito de *plantationceno*.³⁴

Nesse cenário de aquecimento global, Denise Ferreira da Silva reflete sobre como o aumento de temperatura da camada mais baixa da atmosfera, devido ao excesso de emissão e acumulação de certos gases, se vincula "à extração intensiva e extensiva da matéria da terra na forma de combustíveis fósseis, nutrientes do solo para plantações e rebanho, além do trabalho (humano e mais do que humano) que sustenta o capital". A exploração, de terras e pessoas, se dá via mecanismos jurídicos coloniais e ferramentas simbólicas raciais, estabelecendo o "material bruto usado para a acumulação (energia interna de escravos africanos e terras indígenas)" do capitalismo, ontem e hoje (na tomada de terras e metais raros no continente africano). Como poeticamente colocado, a luz negra revela o oculto e abre à compreensão do colonial-racial-capital, fundante e inseparável, materialmente enlaçados. Não se situa, desse modo, na pré-história do sistema político-econômico, a filósofa propondo "a necessidade de reconhecer que o valor total produzido pela mão-de-obra escrava" perdura e o sustenta continuamente. Mais, esse regime de terror "necessitou da violência total para a extração do valor total, ou seja, a expropriação da capacidade produtiva das terras conquistadas e corpos escravizados". A escravidão e esse "total expropriado constituem a própria estrutura (o sangue e a carne) do capital global".³⁵

Pode-se dizer, assim, que o modo de produção capital-colonial-racial produziu-se agente geológico. Como Marx e Engels disseram – com outro sentido no *Manifesto* –, temos um feiticeiro que não controla mais sua feitiçaria. Pensar-lutar hoje nos desafia a fazê-lo a partir desses múltiplos escombros, de ameaças à vida. Fins de mundos muito mais familiares para os povos indígenas, especialistas

³⁴ Jason W. Moore. *Capitalism in the Web of Life Ecology and the Accumulation of Capital*. Londres, Verso, 2015, p. 170 e 182. Malcom Ferdinand. *Une écologie décoloniale: penser l'écologie depuis le monde caribéen*. Paris, Seuil, 2019, p. 14; 20; 69; 25 e Donna Haraway. "Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes". *ClimaCom*, ano 3, n.5, "Vulnerabilidade", 2016.

³⁵ Denise Ferreira da Silva. "On heat". *Canadianart*, outono de 2018 e *A dívida impagável*. São Paulo, Oficina de Imaginação Política e Living Commons, 2019, p. 87, 88-89 e 91.

na matéria (por mais de cinco séculos), que “podem nos ensinar, pois estamos no início de um processo de transformação do planeta em algo parecido com a América no século dezesseis: um mundo invadido, dizimado, arrasado por bárbaros estrangeiros”. Tais acontecimentos situam o clamor por uma ética de “restauração do valor total expropriado das terras do nativo e do corpo do escravo”, que envolve uma virada decisiva no plano do pensamento, já que “o conhecer e o estudar conduzidos pela negritude anunciam o Fim do Mundo como o conhecemos”.³⁶

ciências, políticas

Essa proposição de Denise Ferreira da Silva dialoga com a crítica aos “pais fundadores” da ciência moderna (Francis Bacon, Thomas Hobbes, René Descartes, Isaac Newton) elaborada por Carolyn Merchant. Influenciada, nas décadas de sessenta e setenta, pela crítica ao papel da ciência na guerra do Vietnã e pelos movimentos desses anos, em particular a irrupção feminista, anti-militarista e ecologista, a historiadora e filósofa da ciência analisa uma mudança e uma disputa nos séculos dezesseis e dezessete. Nesse período, a imagem de um cosmos orgânico e de uma Terra, fêmea e viva, dá passagem a uma visão de mundo mecânica na qual a natureza passa a ser percebida como passiva, sendo possível dominá-la e controlá-la. Tal formulação se conecta com o discutido logo acima, na medida em que a ordem mecânica emergente percebe como principal problema intelectual a questão da desordem (a anarquia). Esse entendimento de domínio sobre a natureza, do “mecanismo como um antídoto racional à desintegração do cosmos orgânico”, se entrelaça com nascentes formas de poder – a “nova filosofia mecânica no meio do século dezessete logra a reunificação dos cosmos, da sociedade e indivíduo nessa nova metáfora da máquina”.³⁷

Esse debate filosófico se aproxima, igualmente, do clima do pós-segunda guerra mundial e da guerra fria, em suas implicações para a ciência e o conhecimento. Aí se inicia o que está sendo chamado de “grande aceleração” no qual

³⁶ Friedrich Engels e Karl Marx. *Manifesto do Partido Comunista* (1848). Déborah Danovski e Eduardo Viveiros de Castro, *Há mundo por vir?*. Denise Ferreira da Silva. *A dívida impagável*, p. 87 e 91.

³⁷ Carolyn Merchant. *The death of nature: women, ecology, and the scientific revolution*. San Francisco, Harper & Row, 1990 [1980], p. 192.

o crescimento econômico passa a pressionar em proporções muito maiores os recursos ditos naturais. No início da década de sessenta, uma bióloga fora dos círculos de prestígio das universidades, servidora pública sem voz institucional ou poder político, desencadeia um enorme debate público nos EUA. Sendo alvo de campanhas de difamação, consegue atingir mais as pessoas que seus pares, numa época, da era nuclear, em que a biologia estava desvalorizada (e talvez do apogeu da compreensão de domínio sobre a natureza). No quadro de um forte desenvolvimento da química, Rachel Carson se debruça sobre dados e estudos, assim como as consequências do uso de pesticidas, borrifados progressivamente em toda parte, como fazendas, jardins e florestas para controle e matança de insetos, ervas daninhas, roedores e outros considerados pragas.

Pela primeira vez na história, cada um dos seres está agora sujeito “a entrar em contato com substâncias químicas perigosas, desde o momento em que é concebido, até ao instante em que a sua morte ocorre”. Trata-se de um uso tão disseminado que por toda parte são encontrados, seja nas águas, animais ou pessoas. Chega a ser quase impossível não as localizar, pois alcançam até “peixes de remotos lagos existentes em topos de montanhas – em minhocas que perfuram o solo – nos ovos dos pássaros – e no próprio homem”. Em seu uso indiscriminado, insetos resistem e isso gera a necessidade de produtos crescentemente fortes e letais, num tipo de “guerra química”, na qual “a vida toda é colhida no seu violento fogo cruzado”. Seus efeitos (naquele momento ainda iniciais)? O surgimento de novas e misteriosas doenças e o poder de calar pássaros (daí o título de *Primavera silenciosa*), mas igualmente de fazer sumir abelhas, deter peixes, revestir folhas e embeber solos. Isso se reforça com a intensificação da agricultura nesse mesmo período, na direção de monoculturas, o que prepara “o terreno para aumentos explosivos de populações de insetos específicos”.

Por esses motivos, para a bióloga, não deveriam se chamar de pesticidas, mas sim biocidas. O que se reforça com os vasos comunicantes entre esferas militar e civil, inclusive na criação do DDT, que data da segunda guerra mundial. Em certos casos, eram substâncias químicas conhecidas, mas suas outras propriedades foram “descobertas por um químico alemão, Gerhard Schrader” no fim dos anos trinta. Seu governo compreendeu logo o potencial novo e devastador como armas e “algumas

das substâncias foram, transformadas nos mortais gases de nervos. Outras, de estrutura intimamente relacionada, se tornaram inseticidas". Posteriormente, o departamento de Defesa do governo norte-americano descobre, combinando outros componentes, o chamado agente laranja, herbicida e desfoliante tristemente célebre por seu uso como arma química na guerra dos EUA no Vietnã. Em contraposição a uma certa celebração acrítica de determinada compreensão-prática de ciência, Carson levanta, de forma destemida e corajosa, questões sobre as responsabilidades dessa e os limites do progresso tecnológico e tem uma incontestável participação na eclosão de um movimento popular pela proibição do DDT e proteção ambiental.³⁸

A nova era em que vivemos indica o colapso da distinção (antropocêntrica, humanista, moderna) entre histórias natural e humana. Não se trata de levar em conta a interação entre "homem" e "natureza", mas de apreender os humanos como "força da natureza em sentido geológico", desconstruindo "a premissa fundamental do pensamento político ocidental". Alguns precursores já haviam se sensibilizado e percebido a falsidade do dogma (sempre questionado por uma multiplicidade de povos), como um dos pioneiros da ecologia estadunidense. Aldo Leopold, em sua ética da terra, propõe vê-la "como uma comunidade à qual pertencemos", expandindo a noção de coletividade de modo a "incluir solos, águas, plantas e animais ou, coletivamente, a terra". O *homo sapiens* migraria, assim, "de conquistador da comunidade da terra para um simples membro e cidadão dessa".³⁹

A "intrusão de Gaia" coloca a urgência de pensar-fazer política e ciência de outro modo. O fim da exterioridade e coisificação da natureza aponta a emergência de uma cosmopolítica. Como incluir os não humanos na teoria política, pergunta Isabelle Stengers, o que corresponde a levar em conta uma multidão de excluídos da modernidade (povos menores, rurais, mulheres e tantas sujeitas), dispositivos científicos, ferramentas técnicas e o que foi chamado de sobrenatureza (religião, crenças, espíritos, deusas). Abre-se uma caixa de Pandora (não por acaso, a "primeira mulher") e todos somos forçados a encarar uma profusão de fenômenos.⁴⁰

³⁸ Rachel Carson. *Primavera silenciosa*. São Paulo, Gaia, 2010 [1962], p. 29, 23, 26 e 39.

³⁹ Dipesh Chakrabarty. "The climate of History: four theses", *Critical Inquiry*, n.2, v. 35, inverno de 2009, p. 207. Aldo Leopold. *Almanaque de um condado arenoso e alguns ensaios sobre outros lugares*. Belo Horizonte, UFMG, 2019 [1949], p. 26 e 226.

⁴⁰ Jean-Pierre Vernant. *Pandora: la première femme*. Paris, Bayard, 2006. Isabelle Stengers. *Au temps*

Sem gente ou sem certas coletividades, tudo fica claro num duplo (e empobrecedor) sentido: os significados de mundo, política, natureza, humanidade, relações, cultura...

A filósofa belga propõe um alargamento democrático, colocando a ciência na política – não na chave de haver uma verdade política por trás, mas de pensar as práticas científicas, sua ecologia. Reforça, assim, a importância de hesitar, gaguejar, desacelerar (*slow science*) e evitar os ímpetos de unificação. Opõe, igualmente, universo e pluriverso (que pode se desdobrar em universidade e pluriversidade). Um planeta, mas muitos mundos. Não temos um mundo comum, insiste. Esse deve ser composto e se liga a irrupções que trazem os não-humanos para a arena política, por exemplo nas resistências nas Américas aos grandes projetos de infraestrutura, mineração ou agricultura intensiva. Novas vozes e corpos, que envolvem práticas de experimentação e construção do conhecimento. Ao repelir a neutralidade e um ponto de vista transcendente, assim como definições prévias de bem comum, apelo à razão ou um ideal de paz já dados, uma ciência democrática?

Se “algumas pessoas adoram dividir e classificar”, outras “tecem relações que transformam uma divisão em um contraste ativo, com poder de afetar, de produzir pensamento e sentimento”. Stengers opõe, assim, a Ciência com “C” maiúsculo (compreendida como conquista e sua tradução em conhecimento racional e objetivo que de tudo se apropria) a uma “‘aventura das ciências’ (no plural e com “c” minúsculo)”. A primeira se vincula à colonização, já que a Ciência envolve um julgamento de superioridade, em nome da razão e da civilização, e consequente erradicação cultural e social das práticas de outros povos. Trabalhar em termos de ciências rompe com essa herança do “nós sabemos, eles creem” e com a célebre colocação de Starhawk, bruxa neopagã californiana – “a fumaça das bruxas queimadas ainda paira nas nossas narinas”. Reativar [*reclaim*] “aquilo de que fomos separados”, ou seja “recuperar a partir da própria separação, regenerando o que a separação em si envenenou”. Pesquisar com as bruxas, convida a filósofa da ciência, para abrir mão das transcendências e cultivar “uma arte empírica que investiga o que

de catastrophes: résister à la barbarie qui vient. Paris, La Découverte, 2009. Isabelle Stengers “La proposition cosmopolitique”. Em: Jacques Lolive e Olivier Soubeyran (orgs.). *L'émergence des cosmopolitiques*. Paris, La Découverte, 2007. Isabelle Stengers. “Including Nonhumans in Political Theory: Opening Pandora's Box?”. Em: Bruce Braun e Sarah J. Whatmore (orgs.). *Political Matter: technoscience, Democracy and Public Life*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 2010.

é bom ou nocivo – uma arte que o nosso apego à verdade muitas vezes nos faz desprezar, entendendo-a como superstição”. Em contexto bem diferente, Octavio Paz defende que “classificar não é entender. E menos ainda compreender. Como todas as classificações, as nomenclaturas são instrumentos de trabalho. Mas são instrumentos que se mostram sem utilidade quando queremos usá-los em tarefas mais sutis que a mera ordenação externa”. Ciência e política como experimentação, já que “pensar é experimentar” e que “toda criação é singular”, sendo seu primeiro princípio “que os Universais não explicam nada, devem ser eles mesmo explicados”.⁴¹

Rebelião, inventividade, desobediência e seus laços. Espinosa dizia, pensando em Moisés, que o corpo político do povo judeu em fuga do Egito só pode se fundar sobre a esperança e num forte ato de imaginação. O filósofo marrano medita, também, acerca do famoso episódio do Gênesis, “não comerás do fruto (da árvore do conhecimento)”. Esse fruto o envenenará, mas, Adão, por ignorar as causas, pensa em uma proibição moral divina. Trata-se, porém, somente de uma revelação das consequências de consumir algo tóxico e ele ignora, assim, a ordem de composição e decomposição das relações. A Ética se contrapõe à Moral e sua referência em valores transcendentais. Não conhecer leva a moralizar – a lei não traz conhecimento, mas encarna a instância transcendente compreendida como confronto de valores (bem-mal). Já o conhecimento se configura como “a potência imanente que determina a diferença qualitativa dos modos de existência (bom-ruim)”. Deleuze, ao refletir sobre a filosofia espinosiana, defende que o erro mais grave da teologia foi de ter vinculado “princípios de obediência” a um “modelo de conhecimento”, pois existe uma “diferença de natureza entre obedecer e conhecer”.⁴²

bell hooks conta que, com o fim das escolas segregadas, sua chegada à escola de brancos e o que a marcou imediatamente: “logo aprendemos que o que se esperava de nós era a obediência, não o desejo ardente de aprender. A excessiva ânsia de aprender era facilmente entendida como uma ameaça à autoridade branca”. Seria investigar, desobedecer? Carla Lonzi, nos ardentes anos setenta italianos, dirá

⁴¹ Isabelle Stengers. *Reativar o animismo*. Cadernos de Leitura n.62. Belo Horizonte, Chão da Feira, 2017 [2012], p. 2-4. Octavio Paz. *O arco e a lira*. São Paulo, Cosacnaify, 2012 [1967], p. 23. Gilles Deleuze e Félix Guattari. *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris, Éditions de Minuit, 1991, p. 106 e 12.

⁴² Gilles Deleuze. *Spinoza: philosophie pratique*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1981, p. 33, 35 e 144.

que “quem obedece não merece ser reconhecido, porque obediência e autonomia são irreconciliáveis e a autonomia é o que cria no outro o estímulo para o conhecimento”. Ao puxarmos esses fios que atravessam tempos, podemos recordar outro episódio da Torá. Certos estudiosos das escrituras sagradas judaicas reinterpretem a história de Abraão. Como se sabe, o ancião tem um encontro com Deus que lhe pede o sacrifício do seu filho único Isaac. Abraão corta uma madeira e vai ao distante local indicado, levando o filho, dois empregados, uma faca e um jumento. No terceiro dia, percebe a montanha e diz que seguirá só com Isaac até lá. Põe a madeira nas costas do filho, que pergunta onde está o carneiro para a oferenda, ao que o pai responde que Deus o fornecerá. No local indicado, Isaac é colocado sobre uma pedra, o punhal levantado e no instante exato em que ia perfurar a pele do filho, um anjo chega e chama Abraão que naquele momento vê os chifres de um carneiro enrolados num arbusto. Se a interpretação canônica afirma que Abraão foi fiel e obedeceu a Deus, outras leituras divergem. Para um certo *midrash* [interpretação], o anjo se atrasou e teve que ressuscitar Isaac. Para outro, Deus esperava a rebeldia frente a uma ordem absurda e teria se decepcionado e o anjo aparece para parar a experiência a tempo, enquanto uma interpretação defende que, no último momento Abraão se recompõe, toma o rumo certo e desobedece.⁴³

Howard Zinn, no início dos setenta, em debate na Universidade Johns Hopkins, conduz a uma compreensão-chave para esses debates, ao colocar para a audiência que a desobediência civil e suas ameaças à estabilidade e possibilidade de anarquia não eram o problema, como o afirmava certo poderoso discurso, pois o “maior perigo” se encontra na “obediência civil” e conseqüente “submissão da consciência individual à autoridade do governo. Tal obediência levava aos horrores que nós víamos nos estados totalitários, e em estados liberais levava à aceitação da guerra quando quer que o assim chamado governo democrático decidisse”, coloca o historiador e veterano militante.⁴⁴

⁴³ bell hooks. *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. São Paulo, Martins Fontes, 2018 [1994], p. 12. Carla Lonzi. “Rivolta Femminile. Significados de la Autoconciencia de los grupos feministas” (1972). Em: *Escupamos sobre Hegel y otros escritos*. Buenos Aires, Tinta Limón, 2017, p. 147. Rabino Alexandre Leone, comunicação pessoal, fevereiro de 2021 (agradeço a Benjamin Seroussi por compartilhar essa D'var Torah) e Elias Stein, comunicação pessoal, fevereiro de 2021.

⁴⁴ Howard Zinn. *Você não pode ser neutro num trem em movimento: uma história pessoal dos nossos tempos*. Curitiba, L-Dopä, 2005 [1994], p. 183.

Essas contribuições participam de uma inversão fundamental, como vimos acima: a obediência é que deve ser explicada e não a desobediência. Por que obedecemos? Haveria uma propensão à obediência? Em que condições? É a partir dessas perguntas que Stanley Milgram, influenciado pelas pesquisas sobre conformismo de seu antigo orientador Solomon Asch, conduz na psicologia social uma experiência impactante sobre a submissão à autoridade. Na Universidade de Yale, no início dos anos sessenta, Milgram e sua equipe contratam voluntários para participar de uma experiência sobre aprendizagem humana e memória. Organizam um sorteio falso para saber quem seria monitor (sempre o voluntário) ou aluno (um ator, que inspira simpatia). O monitor não sabe disso e deve fazer as perguntas, verificar as respostas e, caso não esteja correta a repetição da sequência de palavras, aplicar a sanção, isto é mover o cursor que regula os choques.

No decorrer da experiência, o instrutor (a autoridade científica) dá ordens para aumentar a intensidade da punição. Se o monitor manifesta vontade de parar o experimento, o instrutor tenta manter o procedimento, repetindo as instruções ou dizendo não haver escolha. Na quarta vez, é aceita a interrupção e esse momento, de recusa, é a passagem da obediência para a desobediência. Milgram e sua equipe se surpreendem com os resultados – apesar dos sinais de tensão e ansiedade, a disposição de seguir as ordens triunfa em quase dois terços das pessoas (que continuam até o nível mais alto) que apertam o botão e pensam enviar descargas elétricas no aluno, que expressa dor, grita e suplica para parar ou ainda mantém um silêncio preocupante. Após os resultados iniciais, o leque da pesquisa foi ampliado e incluiu pessoas de todas as camadas da sociedade, mas os resultados se mantiveram relativamente estáveis.

Esse estudo, liderado por um psicólogo de família judaica do Leste Europeu, se dá no contexto da captura de Eichmann em Buenos Aires e seu julgamento em Jerusalém e da Guerra no Vietnã (e da oposição a essa carnificina). Milgram vai situar suas conclusões no fato de “pessoas comuns, simplesmente cumprido seus deveres, e sem qualquer hostilidade especial, podem se tornar agentes de um terrível processo destrutivo”. Compreende, ainda, como fatores explicativos a força do hábito, a manipulação, a absorção nos aspectos técnicos que pode fazer perder a noção das consequências e a atribuição dos critérios a outro. Haveria, assim,

facilidade de ignorar a responsabilidade quando se é apenas um elo intermediário, reforçado pelos contínuos apelos à submissão à autoridade nas mais diversas estruturas hierárquicas (família, empresas, escolas, forças armadas e policiais, administração pública). O que paralisa, também, as capacidades de resistir é o confronto de um indivíduo a sós com uma figura de autoridade, confirmada por um ambiente técnico, e que, com voz neutra, tranquila e segura, além de usar eufemismos para ordens cuja monstruosidade é como que apagada pela sua suposta legitimidade. Pilar Calveiro narra, a partir de sua experiência direta e em pesquisa posterior, esse processo nos campos de concentração argentinos dos setenta, numa "dinâmica de burocratização, rotineirização e naturalização da morte, a qual aparecia como um dado dentro de um formulário". Numa longa cadeia de mando, fracionada e fragmentada, com seus chocantes eufemismos, os militantes eram pacotes recebidos, depois transferidos, cargas enterradas ou lançadas. Não eram torturados, mas interrogados, nem sequestrados, mas sugados, nem massacradas, mas transferidos. A linguagem do poder.⁴⁵

Tudo conspira para a obediência? Esse estudo de psicologia (apesar do polêmico método) traça nexos com as questões daquela década (e da nossa) acerca das trágicas atrocidades conformistas e a eficiência macabra desses mecanismos em ceifar vidas. Seria Eichmann não um sádico monstro, mas um burocrata que apenas fazia seu trabalho? Ou ambos? Na literatura do século passado, Franz Kafka desponta como o autor por excelência que narra e mostra os perigos de uma obediência sistêmica, de um poder quase ilimitado conjugado a mecanismos impessoais. O escritor de Praga, em sua perspectiva "desde baixo", chega a aproximar "as figuras do burocrata e carrasco", segundo seu grande amigo Max Brod. Em *O Processo*, o "funcionamento opaco e absurdo das instâncias burocráticas" bebe da experiência cotidiana "dos humildes trabalhadores vítimas de acidentes de trabalho, perdidos no labirinto administrativo", que revelam uma "natureza inumana e mortífera dos aparelhos institucionais jurídicos e estatais". Para dar conta desse poder opressivo, Kafka evoca uma humanidade torturada por

⁴⁵Stanley Milgram. *Obediência à autoridade*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1983 [1974], p. 23 e 204. Pilar Calveiro. *Poder e desaparecimento: os campos de concentração na Argentina*. São Paulo, Boitempo, 2008, p. 26, 49 e 51.

Kanzkeipapier no clássico citado e em *O Castelo*. *Kanzlei* teria “sua fonte no latim medieval *cancellaria*, que descreve um lugar rodeado de grades e barreiras onde são preparados os documentos oficiais”. Bem distantes dos mortais comuns, nesses lugares são produzidos “formulários oficiais, fichas policiais, documentos de identidade, de acusação ou decisões dos tribunais”. Kafka costura, assim, uma “escrita da liberdade, literária ou poética, que subverte as pretensões dos poderosos”.⁴⁶ Escrito profético se pensarmos nos chamados estados autoritários, mas, também, nos contemporâneos ditos democráticos...

Inspirações para uma política reversa, a partir das desobediências que desestabilizam. “Se vocês definirem os corpos e os pensamentos como poderes de afetar e ser afetado”, dizem os parceiros Deleuze e Guattari, “muitas coisas mudam”; indicando, assim, defini-los não pela “sua forma, órgãos e funções, mas pelos afetos de que é capaz”. Que tal apreender desse modo as revoltas de nosso tempo? Esse livro se insere numa linhagem que chamamos coletivamente, em outro momento, de pesquisa-luta. Podemos reivindicar uma tradição marginal de pesquisa, que percorre vários autores coletivos e orientações.⁴⁷

Ao ser provocado pela *Revue socialiste* que lhe encomenda a elaboração de questões, Marx aceita (falando da importância da base empírica como terreno mais realista frente aos “utópicos”) e prepara uma centena de perguntas. Exaustivo, detalha questões sobre as condições de trabalho (o que faz, com quantas pessoas trabalha, se há crianças, sobre uso de máquinas, higiene e salubridade do local, prevenção de acidentes e enfermarias). Depois, se dedica à remuneração e custo de vida (pausas e trabalho noturno, dias feriados e descansos, salário e formas de pagamento, atrasos e horas extras, preços dos itens básicos, variação do salário em tempos de prosperidade ou crise, produtividade e aumento de salário, aposentadoria e saúde dos mais velhos). Também se interessa pelo tempo de trabalho e vida, por exemplo, ao questionar o tempo perdido no caminho para o lugar de trabalho e na

⁴⁶Michael Löwy. *Franz Kafka: rêveur insoumis*. Paris, Éditions Stock, 2004, p. 76, 87 e 15.

⁴⁷ Gilles Deleuze e Félix Guattari. *Qu'est-ce que la philosophie?*, p. 166. Alana Moraes, Henrique Parra, Hugo Albuquerque, Jean Tible e Salvador Schavelzon. “A periferia contra o Estado? Para escapar das ciências tristes! Criemos outras possibilidades”. *Urucum: novas formas de vida*, 24 de abril de 2017. Marta Malo (org.). *Nociones comunes: experiencias y ensayos entre investigación y militancia*. Madri, Traficantes de Sueños, 2004.

volta para casa. Aborda, em seguida, a organização proletária, interrogando sobre a existência de "sociedades de resistência" (já que os sindicatos eram proibidos) e como são conduzidas e acerca de sociedades de socorro mútuo em caso de doença, acidentes, morte, velhice ou incapacidade temporária. Caso sim, se tem contribuição voluntária ou compulsória e se os trabalhadores controlam esses fundos. Se há cooperativas, como são dirigidas e se diferem das empresas capitalistas é outro ponto de interesse. Busca saber da quantidade, motivo e duração de greves no setor e se houve apoio a outras interrupções do trabalho. Interroga, enfim, a respeito de uma associação patronal para baixar salários ou aumentar trabalho e sobre casos em que o governo colocou as forças armadas a serviço dos patrões e, se, ao contrário houve alguma proteção dessas aos trabalhadores da extorsão dos patrões.

Essa elaboração ocorre no fim da sua vida, para o movimento operário francês, que imprime vinte e cinco mil exemplares do questionário. Foram poucas as respostas e as condições adversas (Marx ironiza a república francesa que não se interessa pela condição do proletariado enquanto na monarquia inglesa uma pesquisa oficial contribuiu à redução da jornada para dez horas e leis sobre trabalho de mulheres e crianças). Essa pesquisa operária, no entanto, inspira numerosas iniciativas desde então, em particular a *conricerca* (co-pesquisa) do *operaismo* italiano, no qual "intelectuais de dentro e de fora das fábricas" lutam para construir "um conhecimento alternativo com os trabalhadores e trabalhadoras, interno à sua situação e buscando uma intervenção nas relações de poder". Partem da dificuldade do movimento, mas sem seguir a busca por erros ou traição e sim intuindo uma nova condição do trabalho que deveria ser investigada – "a produção estratégica de conhecimento liga-se a uma forma alternativa de produção de subjetividade". Marx é ali trabalhado na linha de uma ciência da revolução. Buscar as pistas de entendimento e transformação num "rede de afetos, de estima mútua e de coprodução de subjetividade", numa imagem igualmente convocada pela Livraria das Mulheres de Milão no *l'affidarsi* (*affidamento*), na constituição de laços e relações de confiança e presente para a militante Alicia Garza nos EUA contemporâneos.⁴⁸

⁴⁸ Karl Marx. "Enquête ouvrière". *La Revue socialiste*, 20 de abril de 1880. Michael Hardt e Antonio Negri. *Commonwealth*. Belknap Press, 2009, p. 128. Raniero Panzieri. "Uso socialista dell'inchiesta

A pesquisa não como método objetivo, mas construção de relação, logo subjetivo, isto é de construção de autonomia (operária) – “o objetivo da pesquisa não é a interpretação do mundo, mas a organização de sua transformação”. Essa linhagem também se manifesta na elaboração transatlântica da história vista de baixo (*history from below*), nas pesquisas de Paulo Freire e tantas e nas práticas de inúmeros movimentos políticos, sociais e culturais. Dessa forma, “os sonhos mais potentes e visionários de uma nova sociedade não vêm de pequenos *think tanks* de pessoas espertas”, mas “irrompem do engajamento político; movimentos sociais coletivos são incubadores de novo conhecimento, novas teorias e questões”. Conhecimento-transformação. Fazer movimento e produzir pesquisa se articulam nas perspectivas inversas dos trabalhadores sobre os padrões e locais de trabalho, dos sem terra e agriculturas plurais sobre o agronegócio, dos sem teto sobre a cidade e a moradia, dos usuários sobre os serviços públicos, do movimento negro sobre supremacia branca, de LGBTQIA+ sobre heteronormatividade, feministas sobre patriarcado e da senzala e do quilombo a respeito da Casa-Grande. Com quem pensamos-lutamos?⁴⁹

Um conhecimento corporificado, em contraponto à pretensão universal de um conhecimento hegemônico, elabora que apenas uma “perspectiva parcial permite visão objetiva”, constituindo “propostas a respeito da vida das pessoas; a visão desde um corpo, sempre um corpo complexo, contraditório, estruturante e estruturado, versus a visão de cima, de lugar nenhum, do simplismo”. Esse entendimento clama e se compõe de políticas e epistemologias localizadas, posicionadas e situadas, que dizem respeito a coletividades e não a indivíduos isolados e repelem a “transcendência e divisão entre sujeito e objeto”. Esse saber encarnado se coloca em termos de “possibilidades de conexões e aberturas inesperadas”, sendo “apoiados na possibilidade de redes de conexão, chamadas de

operaia”. *Quaderni Rossi*, 5, 1965. Antonio Negri. *Historia de un comunista*. Madri, Traficantes de Sueños, 2018 [2015], p. 249. Librairie des femmes de Milan. *Ne crois pas avoir de droits: la génération de la liberté féminine à travers les idées et les aventures d'un groupe de femmes*. Bordeaux, La Tempête, 2017 [1987], p. 29 e 36. Alicia Garza. *O propósito do poder: vidas negras e movimentos sociais no século XXI*. Rio de Janeiro, Zahar, 2021 [2020], p.71.

⁴⁹ Antonio Conti “La encuesta hoy: de la ‘coinvestigación obrerista’ al ‘caminar preguntando’ y más allá: la encuesta sobre las ‘formas de vida’ en el ‘taller metropolitano del saber difuso’”. Em: Marta Malo (org.), 2004, p. 65. Robin D. G. Kelley. *Freedom dreams: the black radical imagination*. Boston, Beacon, 2002, p. 8-9.

solidariedade em política e de conversas compartilhadas em epistemologia". Isso se vincula ao laço, em Deleuze-Espinosa, entre implicação e explicação, que não se excluem mutuamente – ao contrário, "tudo (...) é feito da coexistência desses dois movimentos" e "ambos articulam-se como o compreender". Como veremos ao longo do livro, fazer movimento é potência de conhecer. O estudo é, assim, "prática intelectual comum", em toda parte, o trabalho de pesquisa significando se engajar em processo coletivo, é "*cuidar de uma situação*". É impressionante a "experiência da leitura e da escritura" dos envolvidos no levante dos malês e a repressão encontra grande quantidade de pranchetas de madeira (utilizadas para escrever) e também papel (muito caro na época), isso numa sociedade onde os brancos dominantes eram em grande medida analfabetos.⁵⁰ *Caminhar perguntando*.

⁵⁰ Donna Haraway. "Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial". *Cadernos Pagu* No 5, 1995 [1988], p. 30, 21, 33 e 23. Gilles Deleuze. *Spinoza: philosophie pratique*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1981, p. 103-104. Stefano Harney e Fred Moten. *The Undercommons: Fugitive Planning & Black Study*. New York, Minor Compositions, 2013. Josep Rafanell i Orra. *Fragmenter le monde: contribution à la commune en cours*. Paris, Divergences, 2017, p. 69 e 76. João José Reis. *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês 1835*. São Paulo, Companhia das Letras, 2003 (terceira edição), p. 225 e 228.

3. Quem deve a quem? Manifesto pela desobediência financeira¹

¿Quién le debe a quién?

Manifesto por la desobediencia financiera



<https://doi.org/10.36592/9786581110796-03>

Silvia Federici

Verônica Gago

Luci Cavallero

1.

A pandemia acelerou a crise planetária. A ameaça à vida se expande, evidenciando políticas destrutivas que vem acontecendo há muitos anos. No entanto, gostaríamos de salientar que hoje a dívida é a verdadeira praga que atinge milhões de pessoas em todo o mundo e, principalmente as mulheres, lésbicas, travestis e trans.

A dívida expressa um momento de grande concentração de capital e seu salto para frente. Mesmo na pandemia, em meio à suspensão da maioria das atividades, o capital financeiro não parou. O endividamento das famílias, que já vinha sendo observado nos últimos anos, se diversificou e aumentou diante da emergência do COVID19, uma vez que cresceram as dívidas "não bancárias" de alimentos, medicamentos, aluguel e luz, água, gás e acesso à conectividade em ritmo acelerado, que se torna ainda mais forte em famílias de mães solteiras, com mulheres encarregadas das crianças, transformando o endividamento em mais uma forma de intensificação das desigualdades de gênero.

O capitalismo hoje procura, como tem feito desde seu início, produzir novas barreiras sobre a alimentação e saúde; e empresas como a Amazon estão dispostas a fechar o cerco, atacando circuitos de distribuição, logística e dados. Soma-se a isso a máquina financeira sobre os terrenos e as habitações: o aumento do custo

¹Introdução retirada do livro "*¿Quién le debe a quién?: Ensayos transnacionales de desobediencia financiera*", de Silvia Federici, Verônica Gago e Lucía Cavallero. Tradução do espanhol para o português realizada por Cássia Zimmermann Fiedler.

dos aluguéis acompanha uma valorização urbana impulsionada pela dinâmica expulsiva graças à especulação imobiliária. Não só o custo do aluguel se torna equivalente a um salário (ser houver um salário), mas também, com a pandemia, se endividar para pagar o aluguel se tornou uma forma de “salvação” para evitar momentaneamente os despejos.

2.

A dívida funciona como a maior máquina de acumulação de riqueza no capitalismo atual e, simultaneamente, como forma de controle social. A dívida é uma ferramenta política do capital para explorar e confiscar a vitalidade social e determinar o tempo futuro.

Queremos dizer que a financeirização não é um processo que se desdobra em si mesmo, mas que responde, lê e captura um desejo de autonomia que as lutas expressam em diferentes ciclos de organização. Assim, a invasão das finanças na reprodução social se dirige, especialmente, para as economias feminizadas, responde à disputa feminista pelo reconhecimento de tarefas historicamente desvalorizadas, mal pagas e invisibilizadas e também responde à um desejo de autonomia econômica.

Dessa forma, o enorme endividamento doméstico dos últimos anos é uma resposta para o protagonismo político feminista nas diferentes esferas trabalhista, sindical e territorial. É uma forma articulada de moralização que busca limitar e conter o desafio empregado aos mandatos de gênero nas tarefas de reprodução social e a responsabilidade da família em assumir os custos da crise. Nessa linha, devem ser visualizadas as propostas para transformar as mulheres chefes de família, as trabalhadoras precarizadas e as desempregadas em “empresarias de si mesmas” e/ou empreendedoras, por meio do endividamento. E, para outro setor social, o que vemos são propostas de endividamento como o “banco de mulheres”, linha que alguns bancos identificam como tradução do “desejo” de mudança em desejo de crédito. As mulheres entendidas como empreendedoras “naturais”, devedoras responsáveis e consumidoras compulsivas (segundo segmentações de classe) aparecem assim codificadas pela linguagem das finanças.

Durante a pandemia, o incremento do trabalho reprodutivo tem sido brutal: desde assumir a escolarização dxs filhxs dentro de casa, passando por maiores

exigências de limpeza e teletrabalho. Esse aumento do trabalho reprodutivo, paradoxalmente, gerou mais dívidas. O trabalho não reconhecido nas famílias se traduz em desigualdade de renda que, ao mesmo tempo, se torna uma engrenagem para o endividamento. É essa situação, aliás, que produz uma relação direta com o crescimento dos negócios ilegais como provedores de emprego em situações de alta vulnerabilidade e, portanto, contribui para o aumento da violência.

3.

Chamamos esse processo de colonização financeira da reprodução social, visto que situa como território de conquista as populações mais empobrecidas e precarizadas e as torna dependentes da dívida para sua economia cotidiana. Quando o índice de endividamento cai, os efeitos da dívida assumida pelos Estados se espalham como cascata. Ou seja, as desapropriações e privatizações a que o endividamento estatal obriga se traduzem em endividamento compulsivo dos setores subalternos, que buscam acesso a bens e serviços por meio da mediação da dívida. Isso tem o efeito de modificar a relação entre renda e dívida, como também entre a dívida e o acesso a direitos. O objetivo é transformar a vida na soma das dívidas: aquelas que pagamos por nossos países e as que pagamos pessoalmente.

O capital – e as ofensivas patronais e financeiras em que se expressa – busca aproveitar a situação de crise para reconfigurar as formas de trabalho, os modos de consumo, os parâmetros de renda e as relações de sexo-gênero. De maneira mais específica, podemos pensar que estamos diante de uma reestruturação das relações de classe que tem como cenário principal o campo da reprodução social. Isso inclui lares, mas também trabalho reprodutivo que é feito além das paredes do lar.

4.

Se, como mencionamos anteriormente, o endividamento é uma resposta para uma sequência específica de lutas, ele é também um mecanismo de exploração do trabalho e extração de tempo de vida. Podemos falar de um "extrativismo financeiro" na medida em que, ampliando a noção de extrativismo, queremos evidenciar as formas de extração de valor praticadas pela dívida sem mais necessitar da mensuração salarial, mas operando nas formas múltiplas e heterógenas da força de trabalho contemporânea. Porém, queremos também visibilizar de modo concreto de que tempo e de que trabalho a dívida se nutre. Quem são as que se endividam e quais

são os mandatos de gênero que reforçam a obrigação financeira. Não é ao acaso, acreditamos, que é desde o movimento feminista que é possível visualizar ações contra a dívida. Existe aí uma batalha pela reapropriação e libertação do tempo para nós, contra a extração financeira e a desvalorização dos trabalhos feminizados.

5.

É necessário dizer: basta! Frente a riqueza excessiva, temos que pôr um fim nas novas formas de escravidão pela dívida e na servidão involuntária a que submete o capital financeiro.

A obrigação da dívida, o mandato que nos faz não ter outra opção a não ser se endividar para viver, mostra que a dívida funciona como uma ferramenta produtiva. Não dá para trabalhar. Nos obrigam a trabalhar mais. Nos levam a ter que vender nosso tempo e esforço para o futuro. Propõe como horizonte pagarmos até morrer. Querem comandar nosso esforço por décadas e se estender por gerações. Dívidas para a vida. Alimentadas como uma obrigação graças ao sentimento de culpa que nos fala de nossa responsabilidade como devedoras, de nosso fracasso como empresárias, de nossos fardos como cuidadoras, de nossas demandas diante da falta de serviços públicos. A dívida vampiriza a nossa energia vital.

4. Reflexos de um dizer sobre corpo na Base Nacional Comum Curricular em uma perspectiva biopolítica

Reflections of a discourse about the body in the Common National Curriculum Base in a biopolitical perspective



<https://doi.org/10.36592/9786581110796-04>

Gabriela Sehnem Heck¹

Larissa de Assis Nunes²

Resumo

A presente pesquisa, de caráter qualitativo, buscou compreender quais os discursos sobre o corpo presentes na Base Nacional Comum Curricular (BNCC), tomando como referência a área de Ciências da Natureza. Para isso, o trabalho proposto elabora-se a partir de uma análise documental seguida de uma análise de dados baseada no método de Análise de Conteúdo de Bardin. No campo da Educação, o corpo tem um papel fundamental através da sua importância para uma construção social, levando em consideração o poder disciplinar observado por Michel Foucault. A comunicação e a expressão através de diferentes linguagens, dentre elas a linguagem corporal, é uma das competências gerais da Educação Básica, de acordo com a Base Nacional Comum Curricular. Para isso, dentre os três níveis da BNCC, cada qual do seu modo, o estudo dos corpos e reconhecimento de si se faz presente de maneira ubíqua nas áreas de conhecimento. Empreendeu-se este trabalho como tentativa de observar no texto da BNCC como o corpo está sendo referenciado em uma área específica, marcada pela sua inflexibilidade quando se trata de abordar os temas que lhe são caros e pertinentes, visando a ratificação de probabilidades de ampliação do campo do discurso sobre o corpo com participação social para novos aportes científicos por meio do ensino de ciência.

¹ Doutoranda em Educação, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior. E-mail: heck.gs@gmail.com.

² Mestranda em Educação e Graduanda em Pedagogia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul/Universidade Federal do Rio Grande do Sul, E-mail: larissa.nunes@edu.pucrs.br.

Palavras-chave: Corpo. Cuidado de si. Reconhecimento de si. Expressão corporal. BNCC.

Abstract

This research, of a qualitative nature, aimed to understand which discourses about the body are present in the Common National Curriculum Base (BNCC), taking as reference the area of Natural Sciences. For that, the proposed work was elaborated from a documental analysis followed by a data analysis based on Bardin's Content Analysis method. In the field of Education, the body has a fundamental role through its importance for a social construction, considering the disciplinary power observed by Michel Foucault. Communication and expression through different languages, including body language, is one of the general competences of Basic Education, according to the BNCC. For this, among the three levels of the BNCC, each in its own way, the study of bodies and self-recognition is ubiquitously present in the areas of knowledge. This work was undertaken in an attempt to observe in the BNCC how the body is being referenced in a specific area, marked by its inflexibility when it comes to addressing dear and pertinent themes, aiming at the ratification of probabilities of expansion of the field of discourse about the body with social participation for new scientific contributions through science teaching.

Palavras-chave: Body. Self-care. Self-recognition. Body expression. BNCC.

Contextualização

A temática do corpo é de fundamental importância para as diferentes disciplinas que passam a integrar as distintas áreas de conhecimento que compõem o currículo da Educação Básica. O conhecimento do corpo implica não apenas na tomada de consciência de sua constituição anátomo-fisiológica ou das suas potencialidades, mas para o desenvolvimento de uma solidariedade humana que envolve as dimensões do reconhecimento de si e do outro, do cuidado e para o despertar em relação a outras formas de expressão – mais especificamente, a expressão corporal.

Na Educação, o corpo tem um papel central desde sempre, pois tem uma construção social, histórica e política em consonância com o modo de produção vigente. É a partir do corpo que dispositivos de educabilidade baseados na correção e, portanto, em seu disciplinamento fizeram funcionar um tipo de poder específico: o poder disciplinar, tal qual observado pelo filósofo Michel Foucault (1987). Se por um lado, o corpo, então, como território do poder disciplinar foi evidenciado como um objeto, por outro Foucault fez ver que o poder também tem seu lado produtivo, a partir do momento que demonstrou como a disciplina opera separando, segregando, esquadrinhando indivíduos para classificá-los, distribuí-los de acordo com suas respectivas aptidões (FOUCAULT, 1987).

A disciplina fez o corpo entrar em uma economia de poder que visa nada além do que a correção a partir de mecanismos que ao subjuga-lo, acabam tornando-o cada vez, mais dócil e, assim, cada vez mais útil. Trata-se do binômio docilidade-utilidade, referido pelo próprio Foucault (1987) quando de sua análise sobre os efeitos do disciplinamento. Assim, a lógica da produção dos corpos dóceis – para além de depender de uma série de práticas que tem o corpo como alvo –, também necessita de espaços propícios para que estas, com seus respectivos efeitos de poder, sejam colocadas em ação. Assim, a arquitetura de instituições específicas ao longo da história foi meticulosamente planejada para que a organização do espaço corrobore o disciplinamento.

Escolas, internatos, hospitais, quartéis, prisões, entre outras, são exemplos de instituições cujas organizações possuem muitos traços comuns. Em todas elas, mecanismos de vigilância são preconizados para que os indivíduos se mantenham rigorosamente dentro de determinadas condutas: o imperativo é fazer com que a normatização garanta uma normalização desejada. Os desviantes, então, recebem sanções como intervenções sobre os seus corpos. Após, um exame dos desviantes avalia os efeitos da sanção em termos de sua realocação para o interior da norma (FOUCAULT, 1987). É o corpo como objeto de poder que fez com que uma série de instituições totais, assim denominadas por Goffmann (1974) fossem criadas para garantir formas específicas de disciplinamento, a partir de seu fechamento em relação à realidade exterior. Tal fechamento é essencial para a garantia de condições

específicas em relação ao modelo ideal que deverá conduzir e orientar as práticas disciplinares.

O corpo como objeto não é novidade para a ciência, mais especificamente para a Biologia. O discurso das Ciências Biológicas produz uma fragmentação de saberes sobre o corpo tomado como "coisa". O conhecimento biológico sobre o corpo enfatiza seus aspectos anatômicos e fisiológicos em detrimento de outras potências, de um corpo em devir. Isso implica na manutenção de um *modus operandi* típico das ciências modernas que, ao se distanciar dos objetos, acaba por descrevê-los morfofisiologicamente, enfatizando a busca pela sua compreensão em termos funcionais (FERRARO, 2020).

Foucault (2002) nos alerta que na transição da História Natural para a Biologia operou-se uma mudança epistêmica em relação à compreensão objetiva relacionada a estas duas áreas do saber. Enquanto a História Natural descrevia a multiplicidade das formas de vida, as ciências biológicas – operando sob o escopo de uma Biologia – produziram um discurso sobre a vida (FERRARO, 2020). No entanto, mesmo este descentramento não foi suficiente para que se alterassem as formas de compreensão metodológica da Biologia, que continuou embebida na tradição da História Natural e que, durante o século XIX – mesmo com o advento da fisiologia comparada – ainda insistia em construir um quadro estático de distribuição das espécies, ainda que já sob orientação de ideais evolucionistas. Ou seja, o corpo-espécie – suas formas e atributos – era o elemento físico e inerte que, por definição, tornava irreduzível o destino de um espécimen no interior de uma classificação taxonômica.

A biologização do corpo ainda hoje pode ser evidenciada não apenas na ciência, mas na educação em ciências. A força deste discurso que reduz à vida a um mero arranjo molecular, a uma organização biológica, apenas, que aparece como crítica em Giorgio Agamben. Quando o filósofo italiano se refere à *vida nua* (AGAMBEN, 2010), é nesta perspectiva. Não se trata de outras formas de vida, como a cultural, a social, a política, a religiosa, mas da renúncia a todas elas em nome de uma vida que adquire força maior: a biológica. É disso que Agamben fala em um de seus polêmicos textos sobre a pandemia (AGAMBEN, 2010). A força da vida biológica em relação as demais formas de vida podem ser percebida ao longo do isolamento

social e da quarentena durante a pandemia da Covid-19. Para Agamben, o ser humano é capaz de abrir mão de todas elas, menos da vida biológica – o que implicaria em sua colocação em risco (AGAMBEN, 2010).

É claro que o raciocínio de Agamben foi construído no sentido de ir ao encontro de outro conceito importante de sua filosofia: o de *estado de exceção* (AGAMBEN, 2010). No entanto, o que o autor deseja chamar atenção é o quanto a vida biológica se prevalece na construção de uma racionalidade que não enxerga o sujeito, mas os indivíduos. É nessa perspectiva que Foucault encontra Agamben para nos demonstrar que a discussão que será empreendida nesse artigo se constitui como biopolítica. Logo, se trocássemos a *vida*, pela questão do *corpo* – cujas referências serão analisadas a partir da BNCC da área de Ciências da Natureza – observaríamos que a educação em ciências surge como propagadora do discurso científico, mas – na maioria das vezes – se furta em estetizá-lo, mantendo-se fiel ao corolário científico.

A BNCC desde 2016 trouxe uma série de novas/outras perspectivas ao ensino de ciências. No entanto, quando comparada aos anteriores Parâmetros Curriculares Nacionais (PCN's) editados, ainda, no final da década de 1990, evidenciamos um deslocamento em relação ao ideal de formação proposto. Quando comparada aos PCN's, a BNCC parece estar mais preocupada com o conteúdo a ser ensinado, enquanto os primeiros – para além disso – preocupavam-se com algo que foi extirpado da Base: a ideia de *estética da sensibilidade* (BRASIL, 1998).

A estética da sensibilidade trata da necessidade de se ensinar os estudantes a refletirem sobre a realidade, tornando-se cada vez mais autônomos e emancipados para o exercício do trabalho produtivo e criador em seu tempo livre, acolhendo a diversidade em consonância com os conteúdos aprendidos na escola em um exercício de liberdade responsável. Romper a ideia de padronização, da repetição e da educação embasada em uma moral taylorista era a preocupação de um modelo de educação para o Brasil há, aproximadamente, vinte e cinco anos. Assim, reforça-se a ideia da perspectiva biopolítica no sentido que a problemática do corpo, estendida para além do conteúdo tradicional e formal das aulas de ciências diz respeito à dimensão da governamentalidade (FOUCAULT, 2008), do *governo*

de si, considerando que influencia a condução das condutas, seja de si, seja em direção ao outro.

Para além disso, uma exploração mais ampla das questões corporais no interior das aulas de ciências – para além da anatomia, da fisiologia e da patologia, que criam uma ideia de corpo ideal embasada em um modelo unívoco do “saudável” – é importante no que tange a produção de sujeitos éticos, que ao se relacionarem de forma distinta com a verdade, venham a ser capazes de produzir, como bem coloca Foucault (2008) uma *estética* – de sua própria – *existência*. Nesse sentido, empreendeu-se este trabalho como tentativa de observar no texto da BNCC como o corpo está sendo referenciado em uma área específica, marcada pela sua inflexibilidade quando se trata de abordar os temas que lhe são caros e pertinentes.

Destarte, acreditamos que seja importante essa provocação à educação em ciências e à própria ciência, bem como aos docentes desta área que atuam no ensino básico. É necessário não apenas estar ciente e conectado com as mudanças nos documentos oficiais que orientam a educação brasileira, mas estudá-los a ponto de desenvolver uma crítica dos mesmos em relação ao seu entendimento do presente. Na contemporaneidade, onde cada vez mais o corpo se apresenta como território de disputa e politização, nem a ciência e, tampouco, a educação em ciências, devem se abster do debate cujas questões são prementes. Com isso, a ideia desta investigação é ampliar o campo do discurso sobre o corpo corroborando possibilidades de participação social com novos/outros aportes científicos por meio do ensino de ciências.

Percurso metodológico

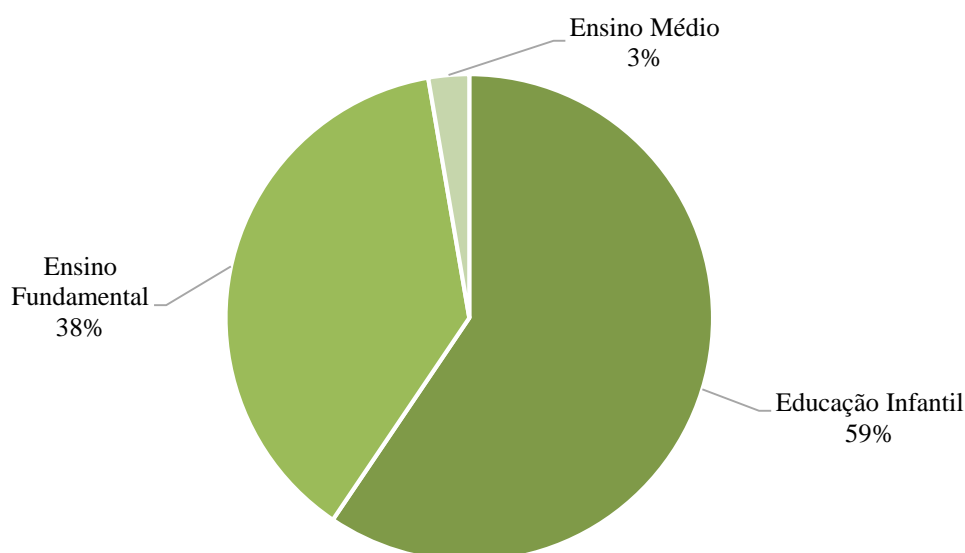
Com base nos pressupostos teóricos apresentados, a presente pesquisa constitui-se de uma análise documental de natureza qualitativa, que permite “produzir ou reelaborar conhecimentos e criar novas formas de compreender os fenômenos” (SÁ-SILVA; ALMEIDA; GUINDANI, 2009, p.10). A análise dos dados foi realizada pelo método de Análise de Conteúdo (BARDIN, 1977), que consiste em “relacionar a frequência da citação de alguns temas, palavras ou ideias em um texto para medir o peso relativo atribuído a um determinado assunto pelo seu autor” (SÁ-

SILVA; ALMEIDA; GUINDANI, 2009, p.11).

Utilizou-se como fonte documental a Base Nacional Comum Curricular (BNCC), construída pelo Ministério da Educação em 2018 para servir de alicerce para a educação básica do Brasil (BRASIL, 2018). A Base é constituída por três níveis: Educação Infantil, Ensino Fundamental e Ensino Médio. Os dois últimos são divididos em Áreas do Conhecimento, enquanto a primeira é dividida em Campos de Experiência.

Nesse documento, utilizando a ferramenta de busca de texto, encontrou-se 37 menções a palavra "corpo", sendo 22 na Educação Infantil, 14 no Ensino Fundamental e 1 no Ensino Médio (Gráfico 1). Na Educação Infantil, a BNCC não faz uma distinção entre as áreas do conhecimento, portanto não foi possível identificar o que se refere especificamente a área de Ciências da Natureza, considerando-se, dessa forma, todas as menções identificadas. Já no Ensino Fundamental e Médio, analisou-se somente as menções referidas na área de Ciências da Natureza e suas Tecnologias. A frequência das menções corresponde a unidades de sentido (US) (BARDIN, 1977), que foram organizadas em categorias para a realização da análise.

Gráfico 1 – Menções ao corpo nos diferentes níveis da educação básica (n=37)



Fonte: Os autoras (2021)

Resultados e discussão

Uma das competências gerais da Educação Básica, segundo a BNCC, se refere a utilização de diferentes linguagens para que ocorra a comunicação e a expressão, considerando, entre elas, a linguagem corporal, por meio da “música, a dança, o teatro, as brincadeiras de faz de conta”, para expressar o “entrelaçamento entre corpo, emoção e linguagem” (BRASIL, 2018, p.9). No campo da educação, a expressão corporal “[...] deve ser considerada como uma prática pedagógica que oriente os alunos a encontrar um dos caminhos para a criatividade, pois reúne a sensibilização e a conscientização por meio de movimentos, posturas e atitudes.” (GRISANTE; BURGO, 2014, p.1).

Para a Educação Infantil, a BNCC estabelece cinco campos de experiências, nos quais as crianças são estimuladas a aprender e se desenvolver. Um dos campos se refere ao *Corpo, gestos e movimentos*, e propõe que as crianças, por meio do seu corpo, sentidos, gestos e movimentos, explorem o mundo e objetos a sua volta, estabelecendo relações com o outro e aprendendo a se expressar, tomando consciência do seu corpo (BRASIL, 2018), destacando a importância da consciência corporal desde a infância para construir a sua relação consigo e com o outro.

No ensino fundamental, na área de Ciências, dentro da unidade temática *Vida e evolução*, o objetivo de conhecimento do corpo humano é principalmente reconhecer seu corpo e desenvolver hábitos de higiene para se manter saudável e consciente de seu corpo. Conforme se avança nos níveis de educação, percebe-se uma redução as menções e referências ao corpo, principalmente no quesito cuidado e conhecimento de si. No Ensino Médio, encontrou-se somente uma referência na área de *Ciências da Natureza*, referindo-se ao corpo humano e sua influência nos ecossistemas e impactos nos demais seres vivos, reduzindo o corpo a um mecanismo de manutenção da vida, focando em suas funções, ciclos, doenças e produtividade.

Com base nessas informações, reuniu-se todas as menções ao corpo e categorizou-se de acordo com os princípios da Análise de Conteúdo, resultando em três categorias finais: *(re)conhecimento de si, cuidado e si e expressão corporal*, descritas no Quadro 1.

Quadro 1 – Divisão das categorias construídas pela Análise de Conteúdo da BNCC

US	Categorias Iniciais	Categorias Intermediárias	Categoria Final
19	Centralidade	Centralidade do corpo	(re)conhecimento de si
	Ações motoras e sensoriais	Consciência corporal	
	Consciência		
	Controle		
	Explicações		
	Exploração		
	Expressão		
	Identificação		
	Movimentos		
	Organização e funcionamento		
	Potencialidades		
	Reconhecer o espaço		
	Reconhecimento das funções		
	Uso intencional do corpo		
Curiosidade	Curiosidade sobre o corpo		
14	Autocuidado	Respeito e Cuidado do corpo	Cuidado de Si
	Autoestima e segurança		
	Conhecer, apreciar e cuidar		
	Promoção do bem-estar		
	Relação com seu corpo		
	Valorizar e Respeitar	Saúde do corpo	
	Equilíbrio		
	Higiene corporal		
	Intervenções nos ecossistemas		
	Saúde		
4	Acesso a experiências corporais	Experiências corporais	Expressão corporal
	Entrelaçamento entre corpo, emoção e linguagem	Entrelaçamento do corpo	
	Expressar-se com seu corpo	Manifestação do corpo	

Fonte: As autoras (2021)

Legenda: US – Unidade de sentido

A seguir são apresentados os resultados obtidos pelas categorias de análise e a discussão proposta a cada um deles.

O (re)conhecimento de Si

O (re)conhecimento de si foi uma categoria que trouxe a questão da compreensão de si e de sua identidade, abordando a centralidade, a consciência e a curiosidade acerca do(s) corpo(s). Essa categoria responde a questões sobre: como

o indivíduo se coloca no espaço? Qual a consciência dele com relação ao seu corpo e suas potencialidades? Como ele descobre a funcionalidade desse corpo? Aparentemente, essas questões estão centradas na Educação Infantil, visto que 73,7% (n=14) das menções ao (re)conhecimento de si são referentes a esse nível de ensino, quando comparado com os Ensinos Fundamental (26,3%) e Médio – sendo que este último não recebeu nenhuma menção nesse sentido.

Para a BNCC, é na Educação Infantil que “o corpo das crianças ganha centralidade, pois ele é o partícipe privilegiado das práticas pedagógicas de cuidado físico, orientadas para a emancipação e a liberdade, e não para a submissão” (BRASIL, 2018, p.41). É nesse período que a criança explora e vivencia “um amplo repertório de movimentos, gestos, olhares, sons e mímicas com o corpo” (BRASIL, 2018, p.41) e assim descobre como utilizá-lo e ocupá-lo com o meio ao seu redor. A BNCC encara o corpo da criança como um corpo ativo que, segundo Samudio e Oliveira (2020, p.3), está “no centro do processo que precisa realizar experiências e se movimentar, onde o conhecimento se dá através das experiências”. Com isso, a Base não encara a criança como um corpo passivo, no sentido de que deve ter uma formação autônoma e emancipada.

Para garantir o pensamento crítico e uma formação cultural autônoma e livre, a criança deve ser vista como produtora de cultura, inclusive de uma cultura corporal. Como o corpo se encontra em um meio social, Samudio e Oliveira (2020, p. 3) propõem que

[...] olhar para a diversidade cultural das crianças enquanto produtores de cultura é pensar: que cultura corporal é essa? Aquela imposta pela mídia e pelo mercado voltado para o público infantil? Ou aquela lúdica que carrega consigo a riqueza da inocência? Essa cultura midiática segrega alguns corpos, negando-os, estimulando ideias de preconceito e padronização. Logo a avaliação crítica propõe desconstruir para então reconstruir valores culturais embutidos no currículo.

É por meio do (re)conhecimento de si que o indivíduo pode encontrar subsídios para responder à pergunta “quem sou eu?”, pois essa criança passa a ter consciência de sua corporeidade, ou seja, “com o corpo [...] as crianças, desde cedo, exploram o

mundo, o espaço e os objetos do seu entorno, estabelecem relações, expressam-se, brincam e produzem conhecimentos sobre si, sobre o outro, sobre o universo social e cultural, tornando-se, progressivamente, conscientes dessa corporeidade" (BRASIL, 2018, p. 40). Essas crianças passam a demonstrar "controle e adequação do uso de seu corpo, explorando e se expressando por meio dele" (BRASIL, 2018, p. 40), a partir do reconhecimento de suas funções.

Ao conhecer e controlar seu corpo, as crianças são capazes de interpretar as sensações e funções de seu corpo, com seus gestos e movimentos, e assim "identificam suas potencialidades e seus limites, desenvolvendo, ao mesmo tempo, a consciência sobre o que é seguro e o que pode ser um risco à sua integridade física" (BRASIL, 2018, p. 40). Com essa consciência – do seu corpo e do espaço –, elas descobrem modos de ocupação do meio ao seu redor, podendo se expressar e "utilizar seu corpo intencionalmente (com criatividade, controle e adequação) como instrumento de interação com o outro e com o meio" (BRASIL, 2018, p. 54).

O (re)conhecimento de si aparece como elemento central na educação infantil, mas conforme se avança nos níveis de educação, as menções a eles vão diminuindo e se tornando cada vez mais escassas. Na educação infantil o corpo dos estudantes é visto como protagonista das práticas pedagógicas, é abordado como um todo, ou seja, durante esse período, a escola teria o papel de "estimular a exploração e o autoconhecimento do corpo" (ETTRICH; FERRARO, 2018, p.5), enquanto nos demais níveis ele aparece como um corpo biologizado, um corpo da doença. Ettrich e Ferraro (2018, p. 5) discutem, nesse sentido, que "deve-se também compreender como esse corpo – que constrói gênero e sexualidade – deve ser abordado na escola para além da biologia, da doença e do cuidado, tão somente".

A consciência de si recebe algum destaque no Ensino Fundamental quando a criança é instruída a fornecer explicações sobre o corpo, sua saúde e seu bem-estar, utilizando os "conhecimentos, as linguagens e os procedimentos próprios das Ciências da Natureza" (BRASIL, 2018, p. 40), da mesma maneira que precisa aprender a identificar, localizar, nomear e representar as partes do corpo humano, compreendendo suas funções motoras e sensoriais. Assim, no Ensino Fundamental já se reconhece o processo de biologização do corpo, de funcionalidade, utilidade, "coisificação".

Para conhecer seu corpo e suas potencialidades, a criança deve compreender a organização e o funcionamento de seu corpo, exercendo a “percepção de que o corpo humano é um todo dinâmico e articulado, e que a manutenção e o funcionamento harmonioso desse conjunto dependem da integração entre as funções específicas desempenhadas pelos diferentes sistemas que o compõem” (BRASIL, 2018, p. 327).

Se identificou também, na categoria (re)conhecimento de si, que “as crianças vivem inseridas em espaços e tempos de diferentes dimensões, em um mundo constituído de fenômenos naturais e socioculturais” e que demonstram, nesse contexto, curiosidades sobre o mundo e sobre seu corpo. Identifica-se uma preocupação sobre curiosidade do corpo, mas o discurso não avança no sentido da sexualidade, pois “corpo-devir está à margem no discurso pedagógico e isso implica em colocar, também, à margem outras possíveis discussões em torno do mesmo, como, por exemplo, a construção dos papéis de gênero e a performatividade da própria sexualidade” (ETTRICH; FERRARO, 2018, p.3).

O cuidado de si

Diferentemente do que foi visto com relação ao (re)conhecimento de si, o cuidado de si teve maior frequência no Ensino Fundamental, correspondendo a 64,3% (n=9) das menções, sendo que há uma menção a esse cuidado, por mais que sutil, no Ensino Médio. Na Educação Infantil, a categoria cuidado de si apareceu quatro vezes (28,6%). Nos anos iniciais do Ensino Fundamental, a posição do corpo assume um novo olhar: “o corpo do cuidado e da saúde” (ETTRICH; FERRARO, 2018, p.6). Ele deixa de ser o corpo que deve ser explorado e (re)conhecido, e passa a ser o corpo do cuidado e prevenção, um corpo biologizado – uma *vida nua* (AGAMBEN, 2010). Dessa forma, “o corpo da performance dá lugar ao corpo da ciência, praticamente descolado da percepção que o sujeito tem sobre seu próprio corpo, um discurso que não produz uma identificação necessária do sujeito com o conteúdo” (ETTRICH; FERRARO, 2018, p.6).

O corpo passa a assumir a possibilidade de disciplinamento, e ele entra, então, no território do poder disciplinar, atuando como um objeto passível de correção

(FOUCAULT, 1987). Aqui identificamos o binômio docilidade-utilidade, ou seja, as crianças precisam ser docilizadas (disciplinadas) para usarem seus corpos de forma útil, estando esse corpo “[...] preso no interior de poderes muito apertados, que lhe impõem limitações, proibições ou obrigações” (FOUCAULT, 2004, p. 126).

Quando nos referimos ao cuidado de si, de acordo com a BNCC, reconhecemos duas categorias: uma que aborda o respeito e o cuidado com o corpo, e uma relacionada a saúde desse corpo. Com relação ao respeito e cuidado, na educação Infantil, são abordadas questões que preconizam a “valorização das características de seu corpo” e o “respeito as características dos outros” (BRASIL, 2018, p.45), estimulando o respeito diversidade de si e do outro.

Desde o começo da vida escolar, é esperado que os indivíduos demonstrem “progressiva independência no cuidado do seu corpo” (BRASIL, 2018, p.47) e autonomia nas práticas de higiene, alimentação, “no vestir-se e no cuidado com seu bem-estar, valorizando o próprio corpo” (BRASIL, 2018, p.54). Dessa forma, a Base demonstra a importância do cuidado e valorização de si, discutindo que “nessa fase de desenvolvimento, eles [os jovens] já tenham domínio sobre o conhecimento do corpo” (ETTRICH; FERRARO, 2018, p.6) e assim possam “participar do cuidado do seu corpo e da promoção do seu bem-estar” (BRASIL, 2018, p.47).

No Ensino Fundamental, o cuidado de si recebe outra conotação, com um viés voltado para a autoestima, o autocuidado, a apreciação e o “[...] cuidar de si, do seu corpo e bem-estar, compreendendo-se na diversidade humana” (BRASIL, 2018, p.324). Para que haja esse cuidado e apreço, a Base reitera a importância de ampliar os conhecimentos sobre o corpo, como foi discutido na categoria (re)conhecimento de si.

Uma série de modificações físicas e emocionais marcam o Ensino Fundamental, e a Base considera necessário interpretar essas mudanças “que acompanham a adolescência e a reconhecer o impacto que elas podem ter na autoestima e na segurança de seu próprio corpo.” (BRASIL, 2018, p.327). Com autoestima e conhecimento do seu corpo, os indivíduos podem atuar com “protagonismo na escolha de posicionamentos que representem autocuidado com seu corpo e respeito com o corpo do outro (BRASIL, 2018, p.327)”.

Em termos de saúde do corpo, são abordados os hábitos de higiene corporal individual e discute-se “as razões pelas quais os hábitos de higiene do corpo (lavar as mãos antes de comer, escovar os dentes, limpar os olhos, o nariz e as orelhas etc.) são necessários para a manutenção da saúde. (BRASIL, 2018, p. 332)”. A preocupação com a sua saúde não compreende “somente como um estado de equilíbrio dinâmico do corpo” (BRASIL, 2018, p.327), mas demonstra uma forma de cuidado de si e do próximo, considerando que, pela Base, espera-se que “o estudante compreenda a saúde de forma abrangente, e não relacionada apenas ao seu próprio corpo (BRASIL, 2018, p.329)

Por fim, no ensino médio identificou-se a única referência ao corpo, que aborda o impacto das intervenções nos ecossistemas sobre o corpo humano, para que seja possível “avaliar e prever efeitos de intervenções nos ecossistemas, e seus impactos nos seres vivos e no corpo humano (BRASIL, 2018, p.557)”. Segundo essa afirmação, podemos compreender que “um corpo não é apenas um corpo. É também o seu entorno” (GOELLNER, 2013, p.30), reconhecendo as relações que o mesmo tem com o seu arredor. O meio onde o indivíduo se encontra tem impacto direto na saúde.

A expressão corporal

A categoria Expressão Corporal só foi identificada no Ensino Fundamental por meio de quatro unidades de sentido, e consiste no acesso a experiências corporais, como o “brincar cotidianamente de diversas formas, em diferentes espaços e tempos, com diferentes parceiros (crianças e adultos), ampliando e diversificando [...] suas experiências emocionais, corporais, sensoriais, expressivas, cognitivas, sociais e relacionais.” (BRASIL, 2018, p.38). Com isso a Base (BRASIL, 2018, p.47) pretende “criar com o corpo formas diversificadas de expressão de sentimentos, sensações e emoções” que lhes permitam experienciar diferentes modos de viver.

É por meio de diferentes linguagens – como a música, a dança, o teatro, as brincadeiras de faz de conta – que as crianças “se comunicam e se expressam no entrelaçamento entre corpo, emoção e linguagem”, demonstrando a relevância de “movimentar as partes do corpo para exprimir corporalmente emoções, necessidades e desejos” (BRASIL, 2018, p.47) e, assim, expressar-se com seu corpo.

Devido às poucas menções à expressão do corpo reconhecidas na BNCC, percebe-se que a instituição escolar acaba, com o passar dos anos, reduzindo o corpo ao biológico à sua funcionalidade enquanto organismo, e, ao não criar outras possibilidades para o corpo, "acaba muitas vezes por dificultar o autoconhecimento dos estudantes, além de barrar sua identificação com a escola" (ETTRICH; FERRARO, 2018, p.12). Dessa forma, Ettrich e Ferraro (2018, p.12) discutem que as "crianças e adolescentes [...] não compreendem seus corpos, pois não possuem identificação com a norma estabelecida pelo discurso escolar".

No campo da educação, "a expressão corporal deve ser considerada como uma prática pedagógica que oriente os alunos a encontrar um dos caminhos para a criatividade, pois reúne a sensibilização e a conscientização por meio de movimentos, posturas e atitudes" (GRISANTE; BURGO, 2014). Assim, a expressão corporal pode ser considerada uma fonte de aprendizado e comunicação entre o estudante e o mundo ao seu redor, cabendo aos profissionais de ensino ficar atentos e incluí-la em suas práticas pedagógicas. Assim,

Mais do que um conjunto de músculos, ossos, vísceras, reflexos e sensações, o corpo é também a roupa e os acessórios que o adornam, as intervenções que nele se operam, a imagem que dele se produz, as máquinas que dele se acoplam, os sentidos que nele se incorporam, os silêncios que por ele falam, os vestígios que nele se exibem, a educação de seus gestos... (GOELNER, 2013, p.31)

O que Goellner (2013) tenta nos dizer é que, além do corpo biologizado, ele também é uma potência, é um contexto, uma resistência. Não são os aspectos biológicos que o definem, mas sim os significados culturais e sociais que a ele se atribuem. Falar de uma expressão do corpo é falar em uma identidade, que é resultado de um contexto e suas intersecções.

Considerações Finais

Nesse trabalho, tentamos abordar o corpo a partir de uma perspectiva biopolítica, considerando que a problemática do corpo se insere em uma dimensão

da governamentalidade, do governo de si e em um “adestramento”, condução das condutas. Nos primeiros anos da vida escolar, se reconheceu um percurso de (re)conhecimento de si e de seu corpo, de uma tomada de consciência de sua constituição, função e potencialidades, mas também da promoção do desenvolvimento de uma solidariedade e cuidado do outro. O (re)conhecimento de si aparece brevemente no ensino fundamental e não se identifica nenhuma menção no Ensino Médio, o que sugere que sua centralidade está na educação infantil.

O corpo, com o passar dos anos escolares, passa a ser reconhecido pela sua utilidade, e não mais pela consciência e cuidado de si. Ele passa a ser interpretado como um objeto, sendo tomado como “coisa”. O conhecimento biológico sobre o corpo no ensino fundamental e médio acaba por enfatizar aspectos anatômicos e fisiológicos em detrimento de outras potências, antes abordadas na educação infantil. Não é por acaso que se identificou uma maior frequência com relação ao corpo na educação infantil, pois percebe-se um silenciamento gradativo do corpo conforme se avança a idade escolar.

É nesse contexto que se discute o conceito de vida nua, trazido por Agamben (2010), sobre a renúncia de todas as formas de vida (cultural, social, política, religiosa), pela vida biológica. Os corpos, com o passar dos anos, vão se reduzindo ao corpo da disciplina, da docilização, um corpo que deve entrar em uma economia de poder que visa sua correção e docilidade, para se tornar cada vez mais útil a esse sistema (FOUCAULT, 1987). A partir do Ensino Fundamental, o corpo deixa de ser explorado e (re)conhecido o discurso passa a ser do cuidado e prevenção, transformando-o em um corpo que pode disseminar doenças. Na contemporaneidade, o corpo transforma-se em um território de disputa e politização e, assim, um corpo passível de um biopoder que se exerce para garantir uma normalização desejada.

A expressão corporal, fundamental para o reconhecimento de uma identidade individual e forma de viver, tem pouca frequência na BNCC, o que demonstra, mais uma vez, a função do corpo como território de poder disciplinar e governamentalidade. O corpo se define em sua anatomia, fisiologia e patologia, na ideia de corpo ideal e “saudável”. A expressão corporal é a expressão de si, de sua identidade, seu (re)conhecimento e o cuidado de si.

Referencias

AGAMBEN, Giorgio. *O poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: Humanitas, 2010.

BARDIN, L. *Análise de conteúdo*. Lisboa: Edições 70, 1977.

BRASIL. Ministério da Educação. Secretaria de Educação Básica. *Base Nacional Comum Curricular: educação é a base*. Brasília: MEC/SEB, 2018. Disponível em: http://basenacionalcomum.mec.gov.br/images/BNCC_EI_EF_110518-versaofinal_siete.pdf. Acesso em: 06 fev. 2021.

BRASIL. *Parâmetros Curriculares Nacionais*. Brasília, DF: MEC/SEF, 1998.

ETTRICH, Débora da Gama; FERRARO, José Luís Schifino. A escola e o silenciamento do corpo-devir. In: X Congresso Ibero-Americano de Docência Universitária, 2018, Porto Alegre. *Anais [...]*. p. 2-13, 2018. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/331991961_A_escola_e_o_silenciamento_do_corpo-devir. Acesso em: 08 fev. 2021.

FERRARO, José Luís. Utopic and heterotopic bodies: from Philosophy to Science Education. *Filosofia e Educação*, Campinas, v.12, n.2, p.1313-1331, 2020. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/343999994_Utopic_and_heterotopic_bodies_from_Philosophy_to_Science_Education. Acesso em: 08 nov. 2021.

FOUCAULT, M. "Os corpos dóceis". *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. 29ª ed. Tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

FOUCAULT, Michel. *As Palavras e as Coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FOUCAULT, Michel. *Segurança, Território, População*. Curso dado no College de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 1987.

GOELLNER, Silvana Vilodre. A produção cultural do corpo. In: LOURO, Guacira Lopes; FELIPE, Jane; GOELLNER, Silvana Vilodre (Orgs.). *Corpo, gênero e sexualidade: um debate contemporâneo na educação*. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

GOFFMAN, Erving. *Manicônios, Prisões e Conventos*, São Paulo, Perspectiva, 1974.

GRISANTE, Rogério Santos; BURGO, Ozilia Geraldini. Expressão corporal: uma reflexão pedagógica. In: VII Mostra Interna de Trabalhos de Iniciação Científica,

Anais [...], 2014.

SAMUDIO, Kerullyn de Oliveira Silva; OLIVEIRA, Keyla Andrea Santiago. Corpo na Educação Infantil: uma análise curricular da BNCC na perspectiva da teoria crítica. *In: XV ANPED-CO, 2020, Uberlândia. Anais [...].* p. 1-4, 2020. Disponível em: http://anais.anped.org.br/regionais/sites/default/files/trabalhos/24/8329-TEXTO_PROPOSTA_COMPLETO.pdf. Acesso em: 06 fev. 2021.

SÁ-SILVA, Jackson Ronie; ALMEIDA, Cristóvão Domingos de; GUINDANI, Joel Felipe. Pesquisa documental: pistas teóricas e metodológicas. *Revista Brasileira de História & Ciências Sociais*, São Leopoldo, 2009. Disponível em: <https://periodicos.furg.br/rbhcs/article/view/10351/pdf>. Acesso em: 08 fev. 2021.

5. O dilema das redes: a perspectiva operacional dos algoritmos e o esgotamento social



<https://doi.org/10.36592/9786581110796-05>

*Jeferson Forneck*¹

Resumo

O presente trabalho visa apresentar a forma pela qual a vida das pessoas está associada à condição algorítmica. Hodiernamente a realidade é permeada de tecnologia e avanços em relação aos lançamentos de grandes marcas. A dimensão da obsolescência é analisada com o intuito de desenvolver e arguir sobre a problemática dos produtos descartáveis e por consequência substituíveis. A partir da dinâmica da "cultura do descarte" é possível analisar a dimensão algorítmica de controle sobre o ser humano desenvolvido pela internet e tudo aquilo que manipula o ser humano. O sujeito se torna "dividual", se divide em fragmentos a partir da manipulação algorítmica. As redes sociais proporcionam uma dinâmica de positividade exacerbada e ausência de contradição, dado o fato da liberdade de poder escolher quem se quer seguir, e, com isso, juntar-se a uma rede em que se pensa igual. O problema é a chamada "ditadura digital", na qual a pessoa aproxima de suas redes somente aquilo que lhe é conveniente e confortável aos olhos. Diante disso busca-se dinamizar um estudo sobre a hiperculturalidade e cansaço digital. A partir de tal temática busca-se desenvolver um estudo sobre o uso das redes e tudo o que possibilita a manipulação algorítmica. Tem-se o objetivo de arguir sobre o dilema imposto pelas redes e oferecer uma hipótese de convívio e uso saudável das mesmas. A metodologia utilizada para desenvolver o presente trabalho é a análise textual de escritos com alguns temas desenvolvidos por Eric Sadin e Byung-Chul Han.

¹ Bacharel em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS) e mestrando em filosofia pela mesma universidade. Bolsista CAPES.
E-mail: jeferson.forneck@edu.pucrs.com

Palavras-chave: Algoritmo; Redes sociais; Manipulação; Perspectiva digital; Desenvolvimento.

Abstract

This work aims to present the way in which people's lives are associated with the algorithmic condition. Today reality is permeated with technology and advances in relation to the launch of major brands. The dimension of obsolescence is analyzed with the aim of developing and arguing about the issue of disposable and therefore replaceable products. From the dynamics of the "disposal culture" it is possible to analyze the algorithmic dimension of control over the human being developed by the internet and everything that manipulates the human being. The human being becomes "dividual", is divided into fragments through algorithmic manipulation. Social networks with great emphasis provide the dynamics of positivity and absence of contradiction because they allow the choice of following and thus join the network of what one thinks. The problem is the so-called "digital dictatorship", in which people approach their networks only what is convenient and comfortable for the eyes. In view of this, we seek to dynamize a study on hyperculturality and digital fatigue. From this theme, we seek to develop a study on the use of networks and everything that makes algorithmic manipulation possible. The objective is to argue about the dilemma imposed by the networks and offer a hypothesis of coexistence and healthy use of them. The methodology used to develop this work is the textual analysis of writings with some themes developed by Eric Sadin and Byung-Chul Han.

Keywords: Algorithm; Social networks; Manipulation; Digital perspective; Development.

1 Considerações iniciais

Urge o período hodierno da realidade digital e tudo o que isso acarreta. O período destacado é o da vida algorítmica e controle digital em relação às massas. Diante de tal tema tem-se a preocupação em elaborar o presente trabalho. A preocupação é com os possíveis danos e/ou dificuldades relacionais causados por

meio do uso das redes. Diante disso surge a necessidade de estabelecer um estudo em relação ao controle de massas proporcionado através das redes e vida algorítmica.

O princípio da rede social é atualizar e conectar as pessoas. Isso foi desenvolvido por meio da tecnologia. A mesma faz parte do desenvolvimento da técnica² e todo processo de desenvolvimento das máquinas. Entretanto, a técnica não faz parte somente da criação e desenvolvimento tecnológico. Até a técnica ser tecnologia há um processo de desenvolvimento humano. De fato, o ser humano se desenvolve por meio da técnica. A mesma faz parte da aprendizagem primitiva.

A técnica não está afastada da vida das pessoas. Vive-se em um período no qual é possível ter uma tecnofobia, ou medo da tecnologia, pela proporção na qual os avanços surgem. A grande preocupação do presente trabalho é alerta que a técnica faz parte do ser humano desde o momento em que começou a desenvolver ferramentas de suporte e facilitação de suas atividades. A tecnologia deriva da técnica e é necessário o estudo mais detalhado sobre o efeito da mesma na vida das pessoas no século XXI.

2 A perspectiva da manipulação digital

Hodiernamente reparasse a grande fruição das redes. É possível analisar a dinâmica digital com algo imensuravelmente presente no século XXI. A perspectiva digital traz junto a si uma série de fatores, que provocam benefícios e malefícios à sociedade. Considera-se na presente sessão a análise da realidade sob a perspectiva do uso das redes e internet da cultura atual. Ao falar de cultura, pensa-se em uma análise da cultura digital presente na atualidade e todos os avanços de um período ao outro.

² El sentido general del término coincide con el sentido general de arte: comprende todo conjunto de reglas idóneas para dirigir eficazmente una actividad cualquiera. [...] Técnica es el que concierne al comportamiento del hombre em relacion con la naturaliza y que se dirige a la producción de los bienes. ABBAGNANO, Nicola, **Diccionario de filosofia**. [trad.: BENEDETTI, Ivone Castilho], 6ª edição. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012, p. 1008-1009.

A falta de distância leva a que o privado e o público se misturem. A comunicação digital fornece a exposição pornográfica da intimidade e da esfera privada. Também as redes sociais se mostram como espaços de exposição do privado. A mídia digital como tal *privatiza* a comunicação, ao deslocar a produção de informação do público para o privado. [...] Visto desse modo, não teríamos mais hoje qualquer esfera *em que eu não seria uma imagem*, em que não haveria nenhuma câmera. O Google Glass transforma os olhos humanos, eles mesmos em uma câmera. *Os olhos mesmos fazem imagens*. Assim, nenhuma esfera privada é mais possível. A imperiosa coação icônico-pornográfica a desfaz inteiramente. (HAN, 2018, p. 13-14.)

Diante disso surge a necessidade de estabelecer o diálogo sobre o uso e efeito das redes sociais e da internet na vida das pessoas. O que é privado passa a ser público a partir das postagens nas redes sociais. A vida passa a ser vivida pela ótica de uma câmera e de postagens para além da visão efetiva dos olhos humanos. Não é o caso que a visão humana é substituída pela imagem da câmera, o caso relatado é sobre a presença da lente digital na ótica humana.

A dinâmica do Google Glass possibilita a maior captura de fotografias e lembranças de determinados lugares. É possível analisar a necessidade de aplicar inúmeras fotografias, porém o objetivo é analisar em que ponto a realidade da cultura digital está conectada a vida humana. O cotidiano é permeado de imagens, o Google Glass propicia a memória de tais imagens em decorrência da rapidez e eficácia da atividade exercida pela plataforma.

É possível analisar o excesso de informações presentes na realidade digital, com isso analisa-se o processo de adequação dos meios comunicadores ao meio digital. Diante de tal perspectiva, de adequação, ocorre o bombardeio informativo da realidade ao sujeito. A dimensão analisada é sobre a dinâmica do conglomerado de informações na ótica do sujeito do século XXI. Assim o bombardeio informativo se torna um enxame digital e de manipulação das massas.

Conforme a leitura e pesquisa realizada sobre o tema das redes sociais e seus impactos na vida dos sujeitos, é possível destacar uma dinâmica de vigilância. Suponha-se, a partir da análise das redes sociais, uma ideia de vigilância pan-óptica.

A noção do pan-óptico está relacionada à noção de vigilância sobre aqueles que estão em um determinado meio. A dinâmica da rede social compactua com uma dinâmica intensamente vigilante.

A liberdade e a comunicação ilimitadas se transformaram em monitoramento e controle total. Cada vez mais as mídias sociais se assemelham a pan-ópticos digitais que observam e exploram impiedosamente o social. Mal nos livramos do pan-óptico disciplinar e já encontramos um novo e mais eficiente. (HAN, 2018, p. 19.)

Diante da perspectiva de vigilância, é possível destacar que essa vigilância propõe um controle sobre aqueles que utilizam as redes sociais. Não é possível afirmar que a dinâmica das redes sociais não possui uma intenção. Não se nega a possibilidade de aproximação entre histórias. A rede social aproxima e informa sobre diversas coisas. O problema está na possível dominação e alienação causada pela mesma a partir dessa dinâmica.

A sociedade digital de controle faz uso intensivo da liberdade. Ela só é possível graças à autorrevelação e à autoexposição voluntárias. [...] Assim, a entrega dos dados não acontece por coação, mas a partir de uma necessidade interna. Aí reside a eficiência do pan-óptico digital. (HAN, 2018, p. 19.)

A sociedade digital está permeada de vigilância a partir da liberdade. O ser humano, supostamente, intensifica sua liberdade a partir do momento em que utiliza a rede social à sua maneira. Contudo, a utilização da rede social à maneira do usuário pode ocasionar uma série de fatores. Um fator é o da dominação e outro da alienação à rede social. A rede social está repleta de anúncios e propagandas com a intenção de capturar e monetizar a atenção.

Han produz uma visão sobre a ideia de vigilância através do pan-óptico. Ele estuda as reais esferas de tomada de decisão da sociedade. A análise do autor é em relação à projeção de informações proporcionada pelo próprio usuário das redes sociais. O principal efeito da projeção de informação é a coleta de dados. Tal coleta acelera os processos de comunicação e consumo.

A perspectiva do pan-óptico é perceptiva em relação àquilo que o sujeito passa a consumir. “O poder disciplinar descobre com a ‘população’ como massa de produção e reprodução que deve ser administrada meticulosamente.” (HAN, 2018, p. 35.) A administração sobre o consumo dos sujeitos ocorre em prol do consumo. O sujeito vigiado se torna um sujeito vigiado. A partir da vigilância ocorre a produção e coleta de dados para manipular o consumo dos usuários das redes sociais.

Diante de tal preocupação destaca-se a necessidade de analisar a vertigem causada no ser humano. Conforme a análise constituída busca-se enfatizar a análise dos efeitos ocasionados na vida das pessoas. As redes sociais avançam de modo extremamente rápido. A intenção é monetizar a atenção dos usuários das redes sócias. Isso possibilita uma série de fatores considerados prejudiciais em relação à vida das pessoas.

2.1 Tecnologia e vertigem

A análise a seguir é focada no tema dos avanços tecnológicos. Analisa-se o fenômeno da rede social e a vertigem ocasionada pelo seu rápido desenvolvimento. Ao falar em vertigem busca-se destacar a realidade ocupacional e os processos relacionais acarretados pela rede social. A intenção é assinalar os processos de desenvolvimento das redes e o impacto na vida das pessoas. Não se busca negar os avanços, mas assinalar o impacto dos mesmos na vida das pessoas.

“Claramente encontramos-nos hoje novamente em uma crise, em uma transição crítica, pela qual uma outra revolução, a saber, a revolução digital, parece ser responsável.” (HAN, 2018, p. 26.) Han destaca a crise digital do século XXI. De tal modo a realidade atual está em meio à tecnologia. Não é possível negar os avanços tecnológicos. O problema está na manipulação das massas acarretadas pela realidade digital.

As relações das pessoas com a internet é caracterizada como uma relação de enxame. Diante de tantos avanços tecnológicos e de evoluções tão voláteis é perceptível que o ser humano possa ser manipulado pela realidade digital. Ao tratar de tal tema é possível remeter o pensamento ao armazenamento de dados e algoritmos que proporcionem a manipulação das massas a partir das redes sociais.

O enxame digital não é nenhuma massa porque, nele, não habita nenhuma *alma* [Seele], nenhum *espírito* [Geist]. O enxame digital consiste em indivíduos singularizados. A massa é estruturada de um modo inteiramente diferente. Ela revela propriedades que não podem ser referidas aos indivíduos. Os indivíduos se fundem em uma nova unidade, na qual eles não têm mais um *perfil próprio*. Um aglomerado contingente de pessoas ainda não forma uma massa. É primeiramente uma alma e um espírito que os funde em uma massa fechada e hegemônica. (HAN, 2018, p. 27.)

A perspectiva do enxame digital é uma dinâmica articulada em nome da realidade da massa digital sem um aglomerado de pessoas. A dinâmica das redes sociais é diferente da dinâmica da vida fora das redes. As pessoas podem entrar em vertigem devido a rede social e a máscara na qual a mesma pode trazer sobre a pessoa. O usuário da rede utiliza da dinâmica narcísica, pois aquilo que posta e analisa que sua vida fora da rede é diferente daquela apresentada ao público.

Conforme a realidade digital é possível destacar a provável dinâmica das redes sociais. O grande princípio pode ser o de "reunir as pessoas", diante dessa perspectiva nota-se a aproximação das pessoas através de imagens. O interessante a notar é o aspecto volátil em relação ao sistema das redes sociais. Aquilo que é notícia e post em um dia, deixa de ser novidade no dia seguinte. Portanto para manter visibilidade o sujeito, usuário da rede, se estimula a impulsionar as postagens em prol da visibilidade. Um típico caso de narcisismo por meio das redes sociais.

Através dos meios digitais, hoje, tentamos aproximar o outro o máximo possível, buscamos eliminar a distância em relação a ele, produzindo proximidade. Mas, com isso, já não temos mais o outro; antes, fazemo-lo desaparecer. A proximidade é a negatividade do sentido de que nela está inscrita uma distância. [...] A proximidade é uma negatividade. Por isso, ela é uma tensão. (HAN, 2019, p. 28.)

Diante disso analisa-se a realidade da narcificação e adoecimento da pessoa diante do uso excessivo das redes. Quanto mais a subjetividade é eliminada da vida do sujeito, mais ele passa a olhar para si mesmo e esquecer a necessidade do outro.

A máxima presente no excesso compulsivo das redes é a de que quem acaba olhando somente para si e preocupando-se somente consigo mesmo, acaba por ficar sozinho. Há uma grande probabilidade de isso ocorrer.

Hoje vivemos numa sociedade que está se tornando cada vez mais narcísica. A libido é investida primordialmente na própria subjetividade. O narcisismo não é um amor próprio. O sujeito do amor próprio estabelece uma delimitação negativa frente ao outro em benefício de si mesmo. O sujeito narcísico, ao contrário não consegue estabelecer claramente seus limites. (HAN, 2019, p. 9-10.)

A perspectiva da narcificação do sujeito é analisada na obra de Byung Chul-Han. A dinâmica das redes sociais também favorece o desenvolvimento da falta do outro na vida do narcisista. Existe uma defasagem do sujeito a respeito de suas relações. A realidade narcísica se afigura com a imagem do narcisista sendo a sombra para todo o resto do mundo. O fato analisado remete ao pensamento sobre as fotos feitas em virtude de um perfil que possa mostrar um estilo de vida moralmente aceitável e desejado pelos seguidores.

A falta de compatibilidade da vida na rede social em comparação com a vida real causa uma série de projeções sobre o sujeito narcisista. Ele projeta-se diante de uma realidade feliz, bem-sucedida, motivadora, porém ao sair das redes se confronta com a realidade nua e crua. Há um sujeito solitário em relação às suas redes. Confrontado diante desse paradoxo é possível destacar a agonia e melancolia causada sobre a incompatibilidade da vida prática e da vida social fotografada pelas lentes de um smartphone ou câmera fotográfica.

“O eros é precisamente uma relação com o outro, que se radica para além do desempenho e do poder.” (HAN, 2019, p. 25.) O eros se manifesta na relação com o outro, porém percebe-se na realidade atual, um excesso de relação com o *si-mesmo*. Diante disso o confronto com o diferente é deixado de lado. Existe de antemão um excesso de positividade. Aquilo que deixa as pessoas com o excesso de positividade pode afastar do confronto com ideias diversificadas das próprias. A subjetividade e encontro com o outro se torna fútil ao sujeito da positividade. Diante disso ocorre a defasagem do eros.

Ao destacar o tema do eros, busca-se arguir sobre a operacionalidade da rede social e os impactos acarretados na vida das pessoas. Destaca-se através das imagens nos posts uma realidade narcísica que urge sobre as telas dos aparelhos. Diante disso busca-se assinalar a operacionalidade das redes e indicar os possíveis impactos na vida cotidiana das pessoas. Com tal motivação segue o trabalho no seguinte tópico.

2.2A dinâmica operacional da rede social

Conforme a pesquisa realizada sobre a narcificação na rede social destaca-se a necessidade de continuar a pesquisa sobre o tema. A rede social possui sua dinâmica e a mesma interfere no processo relacional dos usuários. Não é possível negar que as redes sociais possuem uma "política operacional". Destaca-se principalmente uma dinâmica de aproximações entre pessoas em diversos lugares do mundo.

Há a possibilidade de destacar o processo de propagação de imagens e opiniões. Aquilo que é vivido pelo usuário das redes em um momento pode ser rememorado em outros momentos. Destaca-se com isso a propagação das vivências pessoais a um âmbito digital com uma alta taxa de visibilidade digital. Tal visibilidade se destaca pelo alto número de usuários das redes.

Ce qui à partir du milieu de la première décennie du siècle a été nommé «réseau social» témoigne d'une singulière collusion entre le désir partout affirmé et alors banalisé de revendiquer et d'affirmer sa singularité, et des architectures techniques supposées conçues pour l'exalter par la «libre» mise à disposition de systèmes destinés à exprimer ses intérêts, à faire valoir ses opinions et à être en relation avec un nombre infiniment élargi de personnes.³

³ "Esta que a partir de meados da primeira década do século foi chamada de "rede social" atesta um conluio singular entre o desejo afirmado em toda parte e, em seguida, trivializado de reivindicar e para afirmar sua singularidade, e supostas arquiteturas técnicas projetadas para exaltá-lo pelo "livre" disponível dos sistemas destinados a expressar seus interesses, para fazer valer suas opiniões e estar em relação com um número infinitamente maior de pessoas." (SADIN, 2015, p. 149.)

O usuário da rede social se torna legislador e articula, a partir do meio digital, uma espécie de estimulação positiva das pessoas ao seu redor. Dessa maneira o mesmo articula a afirmação de sua singularidade. Através de suas postagens é possível desenvolver a manifestação de opiniões e divulgar aquilo que se faz para um número maior de pessoas e usuários que acompanham suas redes. Existe um excesso de positividade na dinâmica das redes sociais.

Sensation entretenue par la licence ou non d'y répondre, suivant des temporalités plus ou moins lâches, supposant la constitution de son entourage en fonction de son bon vouloir, d'après un ascendant s'affirmant sur un schéma strictement binaire –autorisation/refus- qui ne trouve aucun équivalent formel dans d'autres cadres usuels de la socialité.⁴

Conforme a obra *La Vie Algorithmique* de Eric Sadin é possível destacar a operacionalidade da rede social a partir da dinâmica da temporalidade covarde. A temporalidade não ocorre no mesmo percurso da vida fora das redes. Os discursos e discussões ocorrem sem um diálogo "face a face". A dinâmica das amizades e aproximações nas redes não ocorre da mesma forma que no processo de sociabilidade fora das redes. O movimento de recusa ou aceitação funciona, operacionalmente, diferente que na "vida real".

Diante disso o usuário percebe a autoridade que possui na dinâmica relacional, proporcionada pela rede social. A matriz da recusa ou aceitação vai mais além do que somente isso. É possível expulsar alguém de seu meio digital através do "click". Conforme tal análise percebe-se uma espécie de ausência de negatividade. O debate com o diferente pode se tornar escasso e extremamente limitado. Só ocorre a positividade por meio do uso da rede. Por tal motivo a mesma é tão atraente ao usuário. Ocorre aquilo que agrada ao pensamento e olhar se quem a usufrui.

⁴ "Sensação mantida pela licença ou não respondê-los, de acordo com mais ou menos temporalidades covardes, assumindo a constituição de sua comitiva de acordo com de sua vontade, de acordo com um ascendente afirmando-se em um esquema estritamente binário - recusa de autorização - que não encontra nenhuma equivalente formal em outras estruturas usuais de sociabilidade." (SADIN, 2015, p. 150.)

3 A dinâmica da tecno-diversidade

A tecnologia sempre foi voltada à vida. O homem produz ferramentas e a partir disso produz-se órgãos para suprir os problemas atuais. A técnica necessita voltar-se à vida do homem. Nunca deveria ter-se dissociado da vida humana, porém a partir da realidade algorítmica abstrata existe essa dissociação do homem com relação à técnica. O ser humano tem a capacidade de criação e a ultrapassagem algorítmica pode prejudicar o desenvolvimento do ser humano a partir da realidade.

Essa intermediação crescente naturalizada das máquinas se constituindo como intermediárias das situações de vidas das pessoas, de produtores e compradores, de ser humano e terra, de ser humano e sociedade, de ser humano e cultura, acaba então por desembocar em uma nova categoria generalizante, aquela de *mercadoria*. O que *parte* perfeitamente delimitada da vida de relação social e vital, um determinado conteúdo de existência demarcado e definido no interior de um universo maior, se transforma crescentemente numa espécie de entidade metafísica-concreta *total* que transforma continuamente tudo nela mesma. (SOUZA, 2020, p. 112.)

Articula-se a relação do ser humano com a máquina. A realidade possibilita a análise de tal relação. Enquanto sujeito e máquina existem é possível destacar o impacto da máquina na vida das pessoas. Tem-se em vista o papel fundamental da mão-de-obra humana para a formação e criação da máquina. A grande questão é sobre o momento em que o excesso de técnica proporciona um excesso de vertigem na vida das pessoas. A partir disso é necessário analisar a tecno-diversidade e os avanços no século XXI.

Busca-se a partir dos estudos sobre algoritmo não estabelecer uma tecnofobia, porém apresentar a tecno-diversidade articulada a partir das tecnologias. O ser humano é formado através da técnica e não é dissociado da técnica, pois a mesma forma o ser humano. Sadin faz uma análise da chamada "cultura monotecnológica". (Cf, SADIN, 2015, p. 27.) Ele se propõe um diálogo sobre

a realidade da forma na qual a tecnologia se desenvolve. O problema não é a técnica, o problema pode ser a nossa tecnologia, que se desenvolve de um jeito homogêneo.

Diante do relato sobre a tecno-diversidade é possível atribuir um valor numérico em relação aos avanços tecnológicos. Longe de ser algo dissociado da vida, destaca-se a presença pertinente da tecnologia na vida das pessoas. Ao reportar à tecnologia é possível destacar a origem da palavra. A tecnologia é derivada da técnica e desde o momento em que o ser humano vai se aperfeiçoando é possível destacar a técnica. O poder da técnica é o poder de desenvolvimento diante das necessidades do ser humano. Não é possível destacar o sujeito sem a técnica, ela faz parte do conjunto de desenvolvimento da espécie.

3.1 Hiperpluralidade e globalização

A preocupação dos avanços tecnológicos se faz presente por uma gama enorme de escritores. No seguimento do presente trabalho visa-se articular a dimensão dos escritos de Byung-Chul Han. O autor expõe a problemática da sociedade preocupada no desempenho e com isso culmina num esgotamento. A realidade pela qual o autor se refere é a realidade do século XXI e seus paradoxos.

O autor está preocupado em estabelecer uma denúncia em relação ao ritmo de vida auto-exploratório e frenético em relação ao tempo. Dessa forma ele estabelece uma análise sobre a hiperpluralidade e a ausência de distanciamento a partir dos meios de comunicação digital. Com isso o autor se preocupa em denunciar a volatilidade das relações digitalizadas e o excesso de positividade estabelecida pelas mesmas.

O processo de globalização acelera com as novas tecnologias, *dis-tanciando* o espaço cultural. A proximidade que surge nesse processo produz uma plenitude, um fundo de práticas de vida e formas de se expressar culturais. O processo de globalização atua de modo acumulativo e condensador. Conteúdos culturais heterogêneos apinham-se em uma justaposição. Espaços culturais se sobrepõem e se atravessam. A delimitação é válida também para o tempo. Na justaposição do diferente, não apenas diferentes lugares, mas também espaços

de tempo diversos ficam dis-*tanciandos*. (HAN, 2019, p. 23-24.)

A dimensão das espécies de culturas diversas é analisada pelo autor. Junto disso surge a preocupação com a noção de tempo e os diferentes impactos de tal noção com o choque cultural. A hipercultura é potencializada pelo ligeiro avanço digital, pois as distâncias permanecem cada vez menores na medida em que uma determinada cultura aparece como novidade para uma determinada pessoa. Essas distâncias são tornadas mais curtas pela necessidade de pontos de vistas diferentes dos já vistos pelo excesso de positividade.

Tal sociedade é permeada pela noção de que nada deve ser negativo, ou causar dor. "Uma marca fundamental da experiência de dor atual consiste em a dor ser percebida como desprovida de sentido." (HAN, 2021, p. 41.) Conforme a perda de sentido da dor percebe-se um acúmulo excessivo de positividade. A realidade se apresenta positiva ao olhos de quem utiliza as redes sociais. Isso faz com que aquilo que ofusque, ou até mesmo seja desagradável aos olhos das pessoas, seja visto como uma dor a ser excluída de seus meios.

"Vivemos em uma sociedade com crescente solidão e isolamento. Narcisismo e egoísmo se acentua. Também a crescente concorrência, a solidariedade e a empatia cada vez menores individualizam as pessoas." (HAN, 2021, p. 59-60.) Essas formas de individualização tornam o sujeito cada vez mais cansado socialmente e esgotado frente a sua solidão intensificada pelo acúmulo de positividade.

As questões de egoísmo se intensificam, dada "narcificação" extremamente assentuada pelas mídias sociais. Na próxima sessão é abordada a dinâmica do cansaço social e do sujeito esgotado sobre si mesmo. Tem-se a intenção de clarificar cada vez mais os fenômenos ocorridos debatidos sobre a dinâmica digital e os mecanismos de influência das redes nas vidas e relações pessoais.

3.2 O cansaço da sociedade do meio digital

Conforme analisado acima, é possível descrever uma série de fatores que possibilitam um cansaço social. Tal cansaço ocasionado pelo excesso de positividade dos meios de comunicações e interações digitais. A alegoria a estudar

é a da permanência múltipla em diversas esferas e da multi-conectividade. Tudo isso possibilita um adoecimento do ser humano. Não se trata de um adoecimento viral ou infeccioso, trata-se de um adoecimento ocasionado pelo excesso de positividade, ou seja, a possibilidade de desenvolvimento de doenças psíquicas.

[...] o século XXI não é definido como bacteriológico ou viral, mas neuronal. Doenças neuronais como depressão, transtorno de déficit de atenção com síndrome de hiperatividade (TDAH), Transtorno de personalidade limítrofe (TPL) ou a Síndrome de Burnout (SB) determinam a paisagem patológica do século XXI. Não são infecções, mas enfartos, provocados não pela *negatividade* de algo imunologicamente diverso, mas pelo excesso de *positividade*. Assim, eles escapam a qualquer técnica imunológica, que tem função de afastar a negatividade daquilo que é estranho. (HAN, 2019, p. 7-8.)

Com isso, a positividade se torna um grande fator de adoecimento. O adoecimento neuronal passa a ter sentido abrangente, pois faz parte de um conjunto de fatores que desembocam em situações abrangentes na vida das pessoas. A sensação de exaustão faz parte da vida dos sujeitos com rotinas carregadas e trabalhos diversificados. No final da jornada de trabalho a pessoa pode se sentir exausta e estabelecer um descanso para a retomada da jornada em momento posterior. O caso a se tratar é sobre a sensação de esgotamento. É uma sensação diversificada.

O mundo imunologicamente possui uma topologia específica. É marcado por barreiras, passagens e soleiras, por cercas, trincheiras e muros. Essas impedem o processo de troca e intercâmbio. A promiscuidade geral que hoje em dia toma conta de todos os âmbitos da vida, e a falta de alteridade imunologicamente ativa, condicionam-se mutuamente. [...] A dialética negativa é o traço fundamental da imunidade. O imunologicamente outro é negativo, que penetra no próprio e procura negá-lo. Nessa negatividade do outro o próprio sucumbe, quando não acontece, de seu lado, negar àquele. (HAN, 2019, p. 13-14.)

A sociedade necessita da condição negativa e do contato com o outro. O contato com o diferente faz com que as pessoas consigam desenvolver imunologia para determinadas doenças. O excesso de positividade na sociedade traz problemas de saúde física e psíquica. Sem o confronto com ideias e culturas diferentes torna-se difícil o desenvolvimento de uma sociedade plural. Esse trecho se faz necessário devido à dinâmica da sociedade positiva e do adoecimento causado por causa do excesso de positividade.

Na sociedade do esgotamento é possível destacar as passagens dos séculos XIX ao século XXI. A sociedade passa por uma modificação no estilo de ver a técnica e as diversidades. Pensa-se no sentido da disciplina e a passagem da disciplina ao auto-controle. A sociedade passa por modificações ao longo do tempo e essas modificações são perceptivas ao olhar das pessoas que vivenciam as determinadas passagens. Conforme a passagem de determinados estilos de vivências dos séculos percebe-se que a disciplina passa por modificações a se torna autodisciplina: o cuidado sobre si mesmo. O fato mais importante pode ser considerado, a partir da autodisciplina, a autocompetição.

A disciplina pode ser regida por outra pessoa: um soberano, uma instituição religiosa ou uma moral. A grande questão sobre a disciplina é sobre o objetivo dela na sociedade. A partir do XX, o chamado "século do medo", percebe-se a dinâmica individual do desenvolvimento da disciplina. A ideia de reger-se a si mesmo também é considerada uma escravidão a partir do momento da autoexploração.

Com isso, a "violência da positividade que resulta da superprodução, superdesempenho ou supercomunicação já não é mais 'viral'." (HAN, 2019, p. 16.) A doença neuronal passa do sentido viral e chega ao sentido exploratório. A dinâmica da autoexploração remete o sujeito a uma violência tamanha que culmina no esgotamento. Tal esgotamento é resultado de uma violência do sujeito contra si mesmo. Essa violência é ocasionada pelo excesso de positividade derivada da tecnologia.

Esse excesso de positividade é um excesso daquilo que é conivente ao pensamento do usuário. A positividade, nesse sentido, é aquilo aprovado pela pessoa na rede social. Tudo aquilo que foge da aprovação do sujeito deixa de ser seguido e visto. Dessa maneira o positivo se torna sintoma para o adoecimento neuronal. A

sobrecarga de positividade esgota o sujeito sobre aquilo que aprova e limita os sujeitos com pensamentos diferentes dos próprios.

A violência da positividade não pressupõe nenhuma inimizade. Desenvolve-se precisamente numa sociedade permissiva e pacificada. Por isso ela é mais invisível que a violência viral. Habita o espaço livre de negatividade do igual, onde não se dá nenhuma polarização entre inimigo e amigo, interior e exterior ou entre próprio e estranho. [...] Assim, a violência neuronal, ao contrário, escapa a toda ótica imunológica, pois não tem negatividade. A violência da positividade não é primitiva, mas saturante, não excludente, mas exaustiva. Por isso é inacessível a uma percepção direta. (HAN, 2019, p. 19-20.)

Dessa forma a negatividade se faz ausente no meio digital. A partir do momento pelo qual aquilo que é positivo à pessoa reina sobre o ambiente digital é o momento da ausência do choque ou confronto com o negativo. Os adoecimentos neurais, como a depressão e síndrome de Burnout podem ser ocasionados pelo excesso de positividade. Conforme Han, sujeito empenhado em estabelecer uma rede de positividade e pensamentos iguais aos seus está mais propenso a desenvolver tais síndromes.

Destaca-se a “algoritmização”⁵ da vida a partir do instinto positivo das redes sociais. As mesmas possibilitam a autoexploração do sujeito por meio da ausência de negatividade. Por conseguinte, o sujeito ao estar constantemente confrontado com o positivo passa a ser manipulado pela vida algorítmica. Isso se explica pela coleta de dados e a partir de tais dados surge o desenvolvimento de métodos de flagelo ao ser humano. Flagelo, no sentido de coerção e exploração do sujeito como mercadoria e não somente como comprador.

“Também o aceleração de hoje tem muito a ver com a carência do ser. A sociedade do trabalho e a sociedade do desempenho *não* são uma sociedade livre. Elas geram novas coerções.” (HAN, 2019, p. 46-47.) Com isso a especificidade da sociedade, neuronalmente adoecida, é a auto exploração em prol do desempenho estimulado pela própria liberdade. Pode parecer contraditório, mas é real, a liberdade

⁵ Ato pelo qual o algoritmo pode tomar conta das decisões das pessoas.

do sujeito estimula um estilo de vida autoexploratório e uma dinâmica de positividade doentia.

Considerações finais

A realidade do século XXI é permeada de grandes avanços tecnológicos. A partir do trabalho acima exercido é possível destacar alguns dos movimentos ocorridos durante o período citado. Conforme a realidade incisivamente tecnológica é possível destacar, em algumas ocasiões, o sujeito em crise. O "em-si-mesmamento" proporcionado pelas redes sociais é um grande motivo da vertigem do ser humano.

A dinâmica narcísica não pode ser esquecida devido a forte contestação e confronto da subjetividade ameaçada. Existe uma carga enorme em torno do sujeito na rede social e uma dinâmica de cuidado com a reputação. Isso ocasiona o zelo do ser humano com aquilo que posta e atualiza em suas redes. A reputação é cuidada em prol de visibilidade, porém tal visibilidade volta o olhar somente para si próprio.

A hipótese de oferecer um diálogo sobre o tema do algoritmo foi alcançada. Destacam-se a dinâmica das redes sociais e a manipulação das massas a partir dos bancos de dados nas redes. A captura e monetização da atenção estão presentes na dinâmica das redes sociais. Cabe propor estudos sobre a realidade na qual a rede social opera sobre a vida das pessoas e propor uma formação de consciência sobre a operação digital.

A internet e o avanço das redes sociais impactam na vida das pessoas. Tal máxima não pode ser deixada de lado. O impacto pode ser nocivo a partir da dinâmica da rede. É muita ingenuidade afirmar que a rede social não possui um intuito em si. O objetivo não é negar o uso das redes ou proporcionar uma tecnofobia em relação ao uso das mesmas. A internet faz parte da vida das pessoas.

Diante disso articulasse um debate sobre perspectivas que não se encerra nessa análise, pois a muita pesquisa ainda a ser feita sobre o tema. O fato marcante a ser tratado é a dinâmica operacional e o impacto das redes sociais na vida das pessoas. Com tal impacto se destacam as relações intersubjetivas e as dinâmicas

operacionais das redes. As mesmas buscam monetizar e privatizar a atenção dos sujeitos em meio ao funcionamento cotidiano.

Referencias

ABBAGNANO, Nicola, **Dicionário de filosofia**. [trad.: BENEDETTI, Ivone Castilho], 6ª edição. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

HAN, Byung-Chul. **Agonia do Eros**. Petrópolis: Vozes 2019.

HAN, Byung-Chul. **Hiperculturalidade**: Cultura e globalização. Petrópolis: Vozes 2019.

HAN, Byung-Chul. **No enxame**: Perspectivas do digital. Petrópolis: Vozes 2018.

HAN, Byung-Chul. **Psicopolítica**: o neoliberalismo e as novas técnicas de poder. Belo Horizonte: Editora Áyiné, 2018.

HAN, Byung-Chul. **Sociedade do cansaço**. Petrópolis: Vozes 2019.

HAN, Byung-Chul. **Sociedade paliativa**: a dor do hoje. Petrópolis: Vozes 2021.

SADIN, Eric. **La Vie Algorithmique**: critique de la raison numérique. Paris: Editions L'ÉCHAPPÉE. 2015.

SOUZA, Ricardo Timm de. **Crítica da razão idolátrica**: tentação de Thanatos, necroética e sobrevivência. Porto Alegre: Zouk, 2020.

6. Controle e vigilância: a ascensão do reconhecimento facial na política criminal

Control and surveillance: the rise of facial recognition in criminal policy



<https://doi.org/10.36592/9786581110796-06>

Lorena Melo Coutinho¹

Mauricio Dal Castel²

Resumo

A política criminal tem se tornado cada vez mais dependente de dispositivos tecnológicos para a sua realização, especialmente daqueles de maior penetração social e com maior potencial de violação de direitos fundamentais como a intimidade e a privacidade. Partindo-se dessa perspectiva, já há muito identificada por diversos autores contemporâneos tais como Bernard Harcourt, Byung-Chul Han e Shoshana Zuboff, dentre outros, o presente estudo volta-se especificamente à análise da utilização crescente de tecnologias de reconhecimento facial como técnica de controle biopolítico, social e penal, consistindo em uma das expressões mais agudas do fenômeno mundialmente percebido do *everyday surveillance*.

Palavras-chave: Política criminal. Reconhecimento facial. Biopolítica. Controle social.

Abstract

Criminal policy has become increasingly dependent on technological devices for its implementation, especially those with greater social penetration and with greater potential for violating fundamental rights such as intimacy and privacy. From this perspective, which has long been identified by several contemporary authors such as

¹ Mestranda em Ciências Criminais pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como bolsista PRO-Stricto/PUCRS. Especialista em Direito Penal e Criminologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Advogada. E-mail: lorenacoutinho903@gmail.com.

² Mestrando em Filosofia, pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como bolsista PRO-Stricto/PUCRS. Especialista em Ciências Penais pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Advogado. E-mail: mauriciocastel@gmail.com.

Bernard Harcourt, Byung-Chul Han and Shoshana Zuboff, among others, the present study is specifically aimed at analyzing the growing use of facial recognition technologies as a technique of biopolitical, social and penal control, consisting of one of the most acute expressions of the worldwide perceived phenomenon of everyday surveillance.

Keywords: Criminal policy. Facial recognition. Biopolitics. Social control.

Introdução

O presente trabalho abordará como a ascensão da vigilância como dogma e pilar das políticas de segurança pública e política criminal vem sendo moldada a partir do estabelecimento do neoliberalismo contemporâneo, profundamente marcado pela digitalização das relações interpessoais, pela financeirização da economia e pela globalização e, evidentemente, pela influência cada vez mais intensa e pela presença cada vez mais constante da técnica científica e dos dispositivos tecnológicos no cotidiano.

O texto abordará, também, como essa tecnicização da vida irá confluir para tecnologias de vigilância em massa no mundo e no Brasil, tais como o reconhecimento facial utilizado para fins de persecução penal e de monitoramento constante da população, apontando seus efeitos perversos nas populações por estas tecnologias controladas e vigiadas, vendidas ao grande público como soluções imprescindíveis ao controle da criminalidade, mas cujos efeitos nefastos são propositalmente omitidos.

A ascensão da vigilância e a (bio)política da imagem

A tecnologia, como bem identificou Michel Foucault em seu clássico *Vigiar e Punir*, sempre cumpriu a função de, além de suas finalidades benéficas ao desenvolvimento e bem-estar humanos, servir de instrumentos de punição, controle e vigilância (FOUCAULT, 2014). Aqui, no entanto, nos referiremos à tecnologia como a técnica científica contemporânea, marcada principalmente pelas formas digitais e interconectadas dos dispositivos eletrônicos e, por vezes, imateriais, à disposição do

poder punitivo estatal e, também, por associação, do poder privado exercido pelas grandes corporações da tecnologia, as *big techs*.

As técnicas de poder punitivo e de controle exercidas através da tecnologia podem ser compreendidas, substancialmente, através daquilo que Deleuze, pretendendo, com êxito, expandir a genealogia do exercício do poder de controle em Foucault, denominou, a partir do termo primeiramente cunhado por William S. Burroughs, de sociedade de controle (DELEUZE, 2013, pp. 223-230).

No já clássico *Post-scriptum sobre as Sociedades de Controle*, Deleuze descreve a transição ocorrida entre a sociedade disciplinar foucaultiana que, contudo, não foi de forma alguma completamente superada, para uma sociedade de controle, onde as técnicas de poder em exercício sobre e pela população passaram a atuar de forma mais incisiva e menos perceptível. Os indivíduos passaram a ser catalogados e rastreados de forma ininterrupta e voluntária a partir das possibilidades surgidas com o avanço das tecnologias de caráter eletrônico e digital e a criação artificial de necessidades que conduziram à submissão voluntária a estas novas formas de vigilância (DELEUZE, 2013, pp. 223-230).

Giselle Beiguelman (2021, p. 32), em sua obra *Políticas da Imagem: Vigilância e Resistência na Dadosfera*, cujo título já antecipa a tônica da obra, assevera que, de forma ainda mais incisiva do que aquela antevista por Deleuze, o controle e a vigilância possibilitados pela tecnologia veio a encontrar o seu ápice com a ascensão e o uso massivo das redes sociais. Segundo a autora:

Alteraram-se, com a digitalização da cultura e da ubiquidade das redes, os processos de distribuição de imagem e as formas de ver. Cada vez mais mediados por diferentes dispositivos simultâneos, esses regimes emergentes consolidaram novos modos de criar, de olhar e também de ser visto. Ambivalente, a nova cultura visual que se instaura com as redes oscila entre polos contraditórios. Nela estão contidas possibilidades de democratização do acesso ao audiovisual, novos regimes estéticos, superexposição, vigilância e formatos inéditos de padronização (da imagem e do olhar).

Beiguelman identifica como cerne da economia digital moderna a ostentação constante da imagem. Para a autora brasileira, a economia dos *likes*, como denominou, surgiu acompanhada de uma tendência de homogeneização das

imagens, homeigenização esta fomentada pela lógica algorítmica que rege as redes sociais através da seleção de conteúdos e imagens mais palatáveis aos demais usuários e que, assim, classifica, seleciona e exclui o conteúdo que gerará um maior engajamento por partes dos demais usuários e, portanto, ocupará lugar privilegiado nas plataformas digitais (BEIGUELMAN, 2021, pp. 39-40). A preferência a conteúdos e imagens homogêneos impostas pelos algoritmos que gerem estas plataformas servem, segundo Byung-Chul Han, e em concordância com o diagnóstico de Beiguelman, para transmitir aos demais usuários tão somente sensações positivas, excluindo-se toda a negatividade característica das relações sociais reais, mas indesejável aos detentores das estruturas de acumulação de dados diante de sua menor capacidade de geração de interação entre os usuários e, assim, menor geração de superávit comportamental, no termo cunhado por Shoshona Zuboff³. Para Han (2021, p. 14), “[a] sociedade paliativa é uma sociedade do *curtir*”, que alimenta-se do enaltecimento do ego nas redes sociais através da troca de estímulos instantâneos entre os indivíduos, em uma interação inteiramente positivada.”

Byung-Chul Han identifica nesta ode à exposição e à supressão da negatividade, fenômenos fomentados pelas gigantes da indústria tecnológica, como Amazon, Google e Facebook⁴, como forma de facilitar e até mesmo possibilitar a extração massiva de dados, aquilo que cunhou de sociedade positiva. Segundo Han (2017, p. 09), já na página inaugural da obra *Sociedade da Transparência*:

Nos dias atuais não há mote que domine mais o discurso público do que o tema da transparência. Ele é evocado enfaticamente e conjugado sobretudo com o tema da liberdade de informação. A exigência de transparência, presente por todo

³ Sobre a extração de dados de interação *online*, na forma de superávit comportamental, imprescindível a distinção feita por Zuboff entre o capitalismo industrial e o moderno capitalismo de vigilância, no termo cunhado pela autora. Diz ela: “É importante observar as diferenças vitais no capitalismo nesses dois momentos de originalidade, tanto na Ford quanto no Google. As invenções da Ford revolucionaram a produção. As invenções do Google revolucionaram a extração e estabeleceram o primeiro imperativo econômico do capitalismo de vigilância: o imperativo da extração. Imperativo da extração significava que os suprimentos de material precisavam ser obtidos numa escala cada vez maior. Quando se tratava da produção, o capitalismo industrial exigira economias de escala para conseguir elevada taxa de produtividade combinada a custo unitário baixo. Em contraste, o capitalismo de vigilância requer economias de escala na extração do superávit comportamental.” (ZUBOFF, 2020, p. 107)

⁴ Segundo Zuboff, o Google, a partir dos anos 2000, passou a trabalhar de forma a coletar uma quantidade cada vez maior de dados de usuários como forma de acumular superávit comportamental e utilizá-lo como ferramenta de aprimoramento de marketing direcionado. Cf. (ZUBOFF, 2020, p. 93)

lado, intensifica-se de tal modo que se torna um fetiche e um tema totalizante, remontando a uma mudança de paradigma que não se limita ao âmbito da política e da sociedade. Assim, a sociedade da negatividade dá espaço a uma sociedade na qual vai se desconstruindo cada vez mais a negatividade em favor da positividade. Portanto, a sociedade da transparência vai ser tornando uma *sociedade positiva*.

Para Benjamin Loveluck (2018, pp. 297-298), ao interceptar, segmentar, realizar associações, interceptar e identificar dados, criando verdadeiros perfis ocultos dos indivíduos, estas gigantes da tecnologia fomentam o próprio acúmulo de capital ou, no termo de Zuboff, de superávit comportamental, oferecendo, em troca, facilidades aos usuários, anestesiados pela necessidade artificialmente criada de utilizarem (e serem utilizados por) cada vez mais aplicativos, desenhados para abranger uma porção cada vez maior da vida privada e social dos usuários.

Assim, no âmbito da economia informacional, o indivíduo, em troca de um serviço "gratuito", fornece seus dados e torna-se alvo de outras empresas/anunciantes. Os dados coletados acabam sendo mais importantes e valiosos para as empresas do que o serviço propriamente usufruído pelo usuário, constituindo um modelo de extrema eficácia empresarial, onde usuário e fornecedor de obra-prima confundem-se (LOVELUCK, 2018, p. 225).

A imagem e a visão, ou no termo difundido nas redes sociais, a *visualização*, sempre ocuparam lugar central na técnicas biopolíticas de controle. Obra cuja análise se faz presente constantemente em diversos autores que abordam as temáticas da biopolítica, do controle e do *surveillance*, *O Panóptico*, de Jeremy Bentham, à qual Foucault dedicou boa parte de sua analítica do poder, descrevia uma estrutura arquitetônica voltada à vigilância constante dos indivíduos postos na condições de serem vistos pelos indivíduos postos na condição de vigias. Os vigiados não conseguiam ver quem os vigiava, nem tinham ciência de quando estavam sob vigilância. O panóptico benthamiano era voltado para vigiar e transmitir a sensação de vigilância, de modo a modular o comportamento daqueles estavam sendo vigiados e, assim, exercer o controle dos corpos destes indivíduos (BENTHAM, 2018, pp. 19-20).

Atualmente, contudo, o modelo de vigilância hierárquico, *top-down*, onde o exercício da técnica era exercido exclusivamente, ou majoritariamente, por aqueles

em posição de maior poder, vem a ser contraposto, ainda que não extinto, pelo modelo de, no termos utilizado por Beiguelman, vigilância algorítmica, onde a ênfase recai, agora, na relação intersubjetiva, entre os indivíduos, em detrimento do controle centralizado idealizado por Bentham. “Nessa situação, todos controlam todos, a partir das interações pessoais, e o rastreamento passa a depender da extroversão da intimidade pessoal do sujeito em rede”, complementa a autora (BEIGUELMAN, 2021, pp. 64-65).

Dessa maneira, com a vigilância funcionando de forma inter-relacional, *entre* os indivíduos, a privacidade é fulminada em sacrifício à exposição *online*, surgindo uma nova subjetividade, uma subjetividade exteriorizada e visível, a tudo e todos, de forma voluntária. A privacidade e a intimidade, até então reservadas somente ao núcleo familiar e individual dos sujeitos, passa a ser mercantilizável e mercantilizada, funcionando como fonte de lucro e objeto de exploração simultaneamente (VALADARES, 2014).

A exposição *online*, ou *hiperexposição*, no termo utilizado por Byung-Chul Han (2020, pp. 13-14), só é possível justamente em decorrência dessa imposição de uma comunicação autoprodutora enraizada pelo regime neoliberal que, a partir de sua razão acumulativa de bens e capital, estende os seus tentáculos a todos os âmbitos da vida social, e a internet, por óbvio, não seria exceção. Para agregar valor econômico, o sujeito neoliberal opta por, voluntariamente, exibir-se, expor-se ao escrutínio alheio, fazendo com que a exposição transmute-se em produção de valor. Este fenômeno é em muito facilitado e fomentado pelas redes sociais e a pressão por produção/exibição converte-se em pressão por rendimento, pois, afinal, as redes sociais não servem somente de passatempo aos sujeitos e de um campo social de interação, mas também de fonte de lucro próprio e, indiretamente, de lucro das grandes corporações detentoras destas redes, responsáveis pela extração ambivalente de capital das interações *online*, daquele pago diretamente pelos sujeitos para autopromoção e daquele fornecido indiretamente em forma de superávit comportamental.

Segundo Zuboff (2020, p. 499), “[h]oje, o capitalismo de vigilância oferece um novo modelo para o futuro: a colmeia de máquinas na qual nossa liberdade é perdida em nome de um conhecimento perfeito administrado para o lucro de outrem.” Isto é,

para além da automatização, que ainda dependia de certo trabalho humano para o seu gerenciamento, o capitalismo de vigilância é marcado pela algoritmização das relações sociais, em *todos* os âmbitos da vida social, dispensando, cada vez mais, a ingerência humana para a sua gestão. As máquinas funcionam de forma cada vez mais autônoma (SADIN, 2015) na coleta de dados e na identificação de padrões de comportamento conversíveis em superávit comportamental, traduzido em lucro aos detentores desse conglomerado tecnológico e algorítmico.

Hoje, o capitalismo é regido por um novo imperativo diferente daquele implementando, principalmente, por Ford, imperativo este que impunha a produção como o objetivo máximo da economia capitalista no século XX. Agora, o imperativo que rege a lógica econômica, fomentando especialmente pelo Google, é o da extração de dados, cuja necessidade absorção de matéria-prima, ainda que imaterial, é exponencial, diferente do imperativo de produção fordista, que impunha um crescimento paulatino, limitado por contingências materiais. O superávit comportamental, por seu turno, não encontra obstáculos físicos ao crescimento exponencial e, portanto, sequestra uma quantidade cada vez maior de dados, obtidos com ou sem consentimento dos sujeitos-usuários (ZUBOFF, 2020, p. 107).

A obtenção ilimitada e exponencial de dados só é possível através da hipercomunicação descrita por Han. Para o autor sul-coreano, a comunicação online, levada ao extremo, serve de constante fonte de dados e, ao contrário do que se poderia imaginar nos primórdios da internet, como o ideal (pseudo)libertador denunciado por Loveluck, a comunicação ilimitada significa não mais liberdade, mas pelo contrário, subverte-se em maior controle (HAN, 2021, p. 111).

Dentre os incontáveis *bits* de dados extraídos de todo e qualquer usuário da internet, e também daqueles indivíduos que sequer mantêm uma presença *online* ativa e voluntária, a imagem é um dos bens imateriais mais valiosos subtraída e analisada diariamente, para fins os mais diversos, pelos algoritmos que gerenciam as principais empresas detentoras do poder econômico. As imagens, agora transformadas em dados e, assim, comercializáveis, por óbvio também constituem fonte de lucro das *big techs*, e servem a governos como forma de identificação de cidadãos, ampliando, ainda mais, o controle social.

Nesse sentido, Morozov (2018, pp. 61-62) alerta que as empresas de tecnologia, após apossarem-se de dados, usam desta vantagem para venderem soluções a órgãos públicos no mundo todo, sob a bandeira do “solucionismo”, ideologia segundo a qual todo e qualquer problema de política pública pode ser solucionado através do uso de dados coletados em escala massiva.

O solucionismo denunciado por Morozov e as técnicas de vigilância por Zuboff são vendidos ao grande público como tecnologias inevitáveis, consistindo (segundo esta narrativa) em verdadeiras decorrências lógicas e necessárias do desenvolvimento e progresso científicos, inescapáveis, portanto, e que qualquer tentativa de se resistir a elas e de tentar limitar-lhes o poder exercido em detrimento dos indivíduos deve ser rechaçado como se fosse algo “anti-natural”. Todavia, Zuboff (2020, p. 260) nos alerta sobre as doutrinas da inevitabilidade e seus objetivos retóricos:

Todas as doutrinas de inevitabilidade carregam um vírus armado de niilismo moral que é programado para atingir o livre-arbítrio humano e apagar a resistência e a criatividade do texto da possibilidade humana. A retórica da inevitabilidade é uma fraude astuta projetada para nos tornar indefesos e passivos diante de forças implacáveis que são e sempre devem ser indiferentes ao que é meramente humano. Esse é o mundo da interface robotizada, no qual tecnologias trabalham por conta própria, protegendo, com firmeza, o poder de ser desafiado.

A utilização da tecnologia de reconhecimento facial pela segurança pública brasileira

Constatou-se nos últimos anos de forma avassaladora o desenvolvimento de mecanismos tecnológicos de videomonitoramento nas cidades, processo que por sua vez ainda encontra-se em expansão. A implementação desses recursos tecnológicos em esferas da segurança pública é correntemente vinculada, percebida e recebida com otimismo ante a argumentação de que a inserção de tais mecanismos possibilitam uma melhor orientação e eficácia no exercício da atividade policial, associando-os à única forma lógica e viável de resolver os problemas da criminalidade.

Dentro do rol de dispositivos que compõem esse mundo eletronicamente vigiado estão os sistemas de reconhecimento facial. O debate sobre os entornos e aplicabilidade dessa ferramenta a nível mundial é extenso e provoca reflexos no alargamento da sua aplicação também à nível nacional, no território brasileiro, com enfoque na utilidade para a segurança pública. Até maio do ano de 2019 foram contabilizados no Brasil um total de 47 casos publicamente reportados de utilização do sistema de reconhecimento facial, sendo que 13 deles destinavam-se à aplicação no setor da segurança pública (INSTITUTO IGARAPÉ, 2019).

O reconhecimento facial é uma forma de biometria que se apresenta como capaz de identificar um sujeito mediante uma conexão entre um elemento do corpo humano – como a digital, a face e, mais recentemente, até o modo de caminhar – e alguma unidade de registros de dados (KHAN, 2018), como o RG, contas bancárias e número da previdência social. Nesse sentido, o corpo – considerado através de sua fragmentariedade, seus pedaços, inexistindo interesse na análise dele em sua integralidade – é considerado uma fonte de informações, e, sendo assim, é verdadeiramente lido por meio dos rastros que nele são deixados, sendo esse o estabelecimento de uma vigilância biométrica (PITCH, 2009, p. 151).

Independentemente do elemento corporal que será objeto de leitura no software, a identificação biométrica não analisa a parte do corpo por completo, mas sim pontos específicos através dos quais são realizados cálculos probabilísticos que sugere o percentual estatístico daquela face, digital ou caminhar corresponder ao de alguém já cadastrado no banco de dados (NUNES, 2019). Convém destacar que nesse novo sistema de vigilância, segundo o qual as partes dos corpos constituem-se em documentos cabais de identificação, opera “uma abordagem centrada nos comportamentos, mais preocupada com a prevenção de determinados comportamentos do que com as causas ou condições sociais que os poderiam gerar”⁵ (LYON, 2002, p. 103).

Tais softwares operam sob o pilar do *machine learning*, traduzido para o português como “aprendizado de máquina”, sendo este um sistema no qual, basicamente, a orientação comportamental é desenvolvida automaticamente pelas

⁵ Do original: (...) un approccio comportamentale, che è più interessato a prevenire determinati comportamenti che alle loro cause o condizioni sociali che possono generarli.

suas próprias ações anteriores. Dessa forma, a interferência humana se manifesta apenas inicialmente mediante a introdução de dados que alimentarão a máquina para que ela prossiga sua operacionalização automatizada.

Ademais, a ação do *machine learning* é composta pela realização de dois procedimentos: rastreamento e extração. Sinteticamente, na primeira fase, classificada como etapa do rastreamento, é feita a detecção de pontos nodais da face do indivíduo a ser analisado, e tais pontos são compostos, à título de exemplo, pelo comprimento do nariz, pela linha da mandíbula, pela distância entre os olhos e pelo tamanho do queixo. Passa-se então à segunda fase, na qual se realiza o processo de extração, através do qual são feitas comparações entre imagens a fim de diferenciar o rosto em particular daquele indivíduo avaliado dos demais rostos armazenados no *big data* (BEIGUELMAN, 2020, p. 52).

A fim de maior elucidação, no tocante ao conceito de *big data*, convém salientar à grosso modo que se trata do conjunto imensurável de dados, cada vez mais extenso e mais íntimo, que são produzidos – de maneira consciente ou não – por nós e armazenados por tempo indeterminado por grandes corporações estatais e privadas.

Acrescente-se que toda a operacionalização dos sistemas de reconhecimento facial se perfaz através da utilização de algoritmos. Eles são, genericamente, códigos utilizados para a resolução de adversidades e que apresentam constantemente respostas semelhantes orientadas pela definição de sucesso atribuída pelo(s) indivíduo(s) que o programou. Exatamente em decorrência dessa associação entre o que é julgado como sucesso pelo programador do algoritmo e o resultado apresentado pela máquina, que a matemática e cientista de dados Cathy O’Neil (2016) assevera que os mesmos “*nada mais são do que opiniões incorporadas em um código*”⁶(O’NEIL, 2016, tradução nossa).

Toda a constituição algorítmica, desde a sua formação, passando pelo seu processamento mediante o sistema do *machine learning*, acima explanado, constituem uma operacionalização fundamentalmente numérica, regida pela lógica matemática. Implantar esse mecanismo, por essência engessado, para a leitura de

⁶ Do original: (...) algorithms are nothing more than opinions embedded in a code.

faces através do reconhecimento facial, isto é, para interpretar parte daquilo que constitui o próprio ser humano, acaba por sistematizar o que é incapaz de sê-lo.

Sarah Kember (2014, p. 186), escritora e professora de Novas Tecnologias de Comunicações na Universidade de Goldsmiths, localizada em Londres, elucida com maestria essa perspectiva ao sinalizar que “os sistemas de reconhecimento facial substituem o significado dos rostos por uma matemática de rostos, reduzindo sua complexidade e multidimensionalidade a critérios mensuráveis e previsíveis”.

Em cidades superexpostas e ultradatificadas, o exercício do controle sob o sujeito não exige mais, necessariamente, o confinamento em ambientes disciplinares. A vigilância e o controle são exercidos a todo momento e em todo lugar, de forma que não se operam mais com a limitação das possibilidades de ação dos indivíduos, mas sim em vigia-lo durante todo o seu uso da liberdade, para que seja interceptado durante seu trajeto, constatando-se uma verdadeira ampliação da malha penal, que se apresenta ininterrupta e ilimitadamente, a fronteira.

É nessa perspectiva que Lyon apresenta sua questão principal, que se trata do desaparecimento dos corpos, argumentando que o crescente nomadismo do homem de hoje impede também a confiança e o controle que eram precisamente inerentes a ser visível e estar presente. Ante essa inabitância dos lugares, ou melhor, habitância de todos, emerge a necessidade da garantia das sensações de segurança e confiança através de outros instrumentos de controle aparelhado mediante coleta massiva de dados, que circulam entre uma agencia e outra, seja ela pública ou privada. (LYON, 2002).

As câmeras de reconhecimento facial ratificam perfeitamente esse novo panorama, como um dos instrumentos tecnológicos que propiciam esse fenômeno de constante e severa espionagem. Recentemente as secretarias estaduais de Segurança e das policiais Civil e Militares levantaram dados que constataram que apenas quatro estados brasileiros não utilizam, não tiveram contato ou não planejam utilizar o sistema de reconhecimento facial na segurança pública local. Enquanto isso, vinte estados utilizam ou estão em fase de implementação da tecnologia e outros três estudam sua implementação (O TEMPO, 2021).

Mesmo com a imensidão de imagens espalhadas no mundo virtual, obtidas por câmeras de vigilância, pelas redes sociais, pelos sistemas que disponibilizam

nosso acesso através da leitura facial etc., constantemente são evidenciadas e noticiadas falhas de programas de reconhecimento facial. Isso porquê, o desmedido banco de fotos ainda é quantitativamente insuficiente para os sistemas, além de fatores limitantes desse próprio mecanismo de videomonitoramento, como iluminação do ambiente e qualidade e ângulo da fotografia também interferirem na leitura de rostos pela máquina (BEIGUELMAN, 2021, p. 54). Até mesmo expressões faciais afetam o funcionamento e provocam erros do sistema (LOBATO *et al*, 2019).

Relativa à esfera das incidências em interpretações errôneas por parte de tecnologias de reconhecimento facial, é essencial a compressão de dois conceitos: “falso negativo” e “falso positivo”. O “falso negativo” consiste na ausência de identificação pelo sistema tecnológico de uma face que já se encontrava presente no banco de dados. Já o “falso positivo” se realiza quando a ferramenta identifica e reconhece o rosto de uma pessoa com um outro rosto, presente no banco de dados, mas relativa a pessoa diversa. Há, nesse caso, a leitura do softwares de pessoas diferentes como se fossem a mesma, e uma das consequências provocadas por esse processo é a condução a alertas equivocados e, ainda pior, a detenção de pessoas inocentes.

O Brasil já coleciona pessoas que tiveram seus rostos violenta e equivocadamente identificados pelos softwares de reconhecimento facial instalados para atuação na segurança pública. A citar, na Bahia, onde a utilização do sistema se faz presente desde 2018, em novembro de 2019 um adolescente de dezessete anos teve seu rosto identificado pela sistema de reconhecimento como um traficante. Apenas após a condução do menor à Delegacia do Adolescente Infrator foi constatado o erro do mecanismo de vigilância e o adolescente pôde sair (SILVA, 2019).

O caso acima indicado de erro incorrido em território nacional não se trata de ocorrência pontual. Em julho, também no ano de 2019, o sistema de reconhecimento facial utilizado pela polícia militar do Rio de Janeiro identificou e ensejou a detenção de uma senhora inocente após confundir o rosto da mesma com o de uma outra senhora. Ressalte-se que essa outra senhora já se encontrava presa desde 2015 e, curiosa e assustadoramente, a Polícia Militar, responsável pela operação do sistema, desconhecia tal informação, demonstrando claro indício de desatualização do banco

de dados utilizado há época (CORREIO 24 HORAS, 2019).

Inclusive, convém mencionar ainda que durante a micareta carnavalesca de 2019 de Feira de Santana, município bahiano, o sistema de reconhecimento facial estava em operabilidade e gerou 903 alertas relativo a capturas de rostos de mais de 1,3 milhões de pessoas. Apesar da alta quantidade de alertas emitidos – e todo o gasto de tempo e verba pública que isso implica – 96% deles não resultaram em eficiência no sentido de cumprimento de mandados ou efetivas prisões (NUNES, 2019). O coordenador de Pesquisa da Rede de Observatórios da Segurança, Pablo Nunes (2019, p. 68), é assertivo ao declarar que:

Esses alertas podem ser comparados ao envio de uma ambulância para socorrer um possível paciente. Se em 9 de cada 10 chamadas não houver uma emergência real, teremos o desperdício de dinheiro público e a alocação inútil de tempo e pessoal. É o que tem ocorrido na aplicação da tecnologia de reconhecimento facial.

Em julho de 2019 foi divulgada uma pesquisa realizada por acadêmicos da Universidade de Essex, em Londres, que verificou que de 42 correspondências sinalizadas pelo sistema de reconhecimento facial utilizado pela força policial londrina apenas 8 eram confirmadas como corretas, constituindo um percentual de 81% de imprecisão (SILVA, 2019). Foi dentro desse panorama e desses debates contemporâneos que alguns lugares já proibiram a utilização dessa tecnologia pela polícia, como as cidades norte-americanas de São Francisco e Cambridge.

A detenção dos dados pessoais dos cidadãos permite que tenhamos nossas vidas, a todo momento e em qualquer lugar, rastreáveis e, conseqüentemente, que sob elas sejam exercidos níveis de controle e vigilância anteriormente inimagináveis.

Durante uma avaliação de impacto sobre o sistema de reconhecimento facial do FBI, a polícia federal norte-americana informou que a probabilidade de encontrar a pessoa correspondente à imagem ocorre 85% das vezes quando o sujeito já tem sua imagem no banco de dados. No entanto, caso não esteja, há grandes chances do sistema produzir correspondências consideradas pelo mesmo como potenciais, resultando, nesse sentido, na criação de falsos positivos (ELECTRONIC FRONTIER FOUNDATION, 2017).

Ademais, ainda contraditoriamente ao que se pode imaginar, a Electronic Frontier Foundation, organização sem fins lucrativos líder na defesa da privacidade digital, liberdade de expressão e inovação, assevera que o aumento do número de faces registradas nos bancos de dados conduz à ineficiência do sistema. A organização argumenta sua análise na existência de muitas pessoas parecidas no mundo, de forma que a probabilidade dos rostos serem confundidos é elevada e o sistema se torna ainda mais impreciso (ELECTRONIC FRONTIER FOUNDATION, 2017).

Dentre as consequências provocadas pelos equívocos nos reconhecimentos realizados pela máquina está a intensificação dos processos de exclusão, notadamente a discriminação racial que, além de estrutural, assume agora uma nova dimensão denunciada por Giselle Beilgueman como a emergência do racismo algorítmico (BEIGUELMAN, 2021, p. 123). Um estudo realizada pela Rede de Observatórios de Segurança constatou-se que 90,5% dos presos por sistemas de reconhecimento facial no Brasil são pessoas negras (NUNES, 2019), e tal dado corrobora com as noções de reprodução e reafirmação das dinâmicas de seletividade voltadas a punir sujeitos negros e periféricos, cuidadosa e acertadamente desenvolvidas pela matemática Cathy O’Neil (2016) durante estudos nos Estados Unidos.

Não obstante toda essa conjuntura, a Bahia – estado brasileiro com maior percentual de negros (G1, 2019) – apresenta uma forte tendência de expansão dos seus dispositivos tecnológicos de vigilância, dando continuidade ao projeto Projeto Vídeo Polícia, iniciado em 2018, que já envolvia um tecnologia de reconhecimento facial e de placas e foi responsável pelo aprisionamento de 211 procurados pela justiça (GOVERNO DO ESTADO DA BAHIA, 2021).

Em prosseguimento a isso – que já se apresentava como uma verdadeira inclinação tendo em vista que a candidatura do atual governador do estado da Bahia, Rui Costa, foi assinalada por promessas de aquisição de dispositivos tecnológicos de vigilância – Rui Costa realizou em julho deste ano uma parceria com o conglomerado Oi SA e Avante SA. O investimento, avaliado em R\$ 665 milhões promete instalar 4095 câmeras com o sistema de reconhecimento facial tanto na capital, Salvador, como em outras 77 cidades bahianas (LIMA, 2021).

Em que pese o projeto tenha a promessa de “multiplicar os olhos da segurança pública da Bahia” (LIMA, 2021) – palavras mencionadas pelo próprio governador –, inclusive com a intenção de que a iniciativa privada integre o sistema de vigilância e de reconhecimento facial através do compartilhamento do que as câmeras em ambientes privados captam para autoridades da segurança pública, o plano governamental de redução de criminalidade mediante essa vigilância biométrica parece ir por água abaixo.

Isso porque, em que pese não se tenha conhecimento de onde câmeras de reconhecimento facial são instaladas, vez que essa informação não é compartilhada, é possível traçar um comparativo e verificar os impactos nos dados de violência verificados em regiões do estado em que foram instaladas câmeras comuns. A realidade que se apresenta é que apenas na Barra, bairro nobre em que 34 câmeras foram instaladas, houve a redução 84% nos crimes contra o patrimônio.

Em oposição ao que ocorreu no referido bairro nobre, temos o seguinte panorama: na região do Lobato, com 10 câmeras, crimes contra o patrimônio aumentaram 144%; em Cajazeiras, com 22 câmeras, o aumento foi de 71,3%; na região da Sussuarana, com 9 câmeras, cresceu 50,8%; e na região Liberdade e Cidade Nova, mesmo com a instalação 34 câmeras – mesma quantidade instalada no bairro nobre supramencionado, o índice subiu 12,7%. Convém destacar que esses dados foram avaliados no mesmo intervalo de tempo, qual seja, desde 2012, ano em que o sistema de monitoramento foi iniciado na capital, até 2019 (FALCÃO, 2021).

A tecnologia nitidamente mantém e fortalece preconceitos, estigmas e desigualdades, vez que a sua programação foi realizada de modo a apresentar bom funcionamento e boa eficiência apenas em leituras faciais de pessoas brancas, especialmente homens. Em contrapartida, é bastante defeituoso para ler rostos e identificar pessoas negras, notadamente mulheres. Destaque-se: a propensão ao acontecimento de mais falsos positivos na identificação de mulheres negras que na de homens brancos não se trata de uma mera ocasionalidade, mas sim da própria programação do sistema que conta com um *input* de homens brancos muito superior.

À título de exemplo para demonstrar o enviesamento em função de questões racionais e de gênero, estão as bases de dados IJB-A e Adience, constantemente

utilizada por empresas. A IJB-A apresentava um banco de imagens com 59,4% de representatividade de homens brancos no total das imagens presentes, enquanto as imagens de mulheres negras totalizam apenas 1,4%. E, em seguimento à mesma lógica de operacionalidade, na Adience as imagens de mulheres brancas representavam 44,6% do total disponível, enquanto apenas 6,4% eram imagens de homens negros.

Nessa panorama, Nunes (2019, p. 69) é contumaz ao registrar:

Por mais que para alguns a tecnologia de reconhecimento facial possa parecer uma novidade misteriosa e incerta em seus resultados, para os rapazes jovens e negros ela tem representado a certeza de que continuarão a ser abordados de forma preferencial, em nome da chamada "guerra às drogas". O reconhecimento facial tem se mostrado uma atualização high-tech para o velho e conhecido racismo que está na base do sistema de justiça criminal e tem guiado o trabalho policial há décadas.

Diante dessa conjuntura, é possível constatar que a utilização da tecnologia do reconhecimento facial pelas polícias brasileiras não ressoa em objetividade e precisão, mas sim na automatização de vieses discriminatórios, consolidando e outorgando as suas práticas sob a justificativa de uma racionalidade algorítmica. As incidências em erros não são falibilidades inesperadas, senão consequências necessárias e intrínsecas ao funcionamento do sistema de caixas-pretas (PASQUALE, 2015), responsável por, além de reproduzir desigualdades, maximizar o controle, a vigilância e a violência sob determinados grupos.

Conclusão

A partir da análise realizada em dois momentos neste estudo, é possível identificar a ascensão de uma tendência, coordenada ou não, à digitalização do cotidiano, das relações interpessoais, do trabalho, da comunicação e, não menos importante, da imagem. Hoje, o rosto de todos é identificado e identificável através da internet, situação que só foi possível de acontecer em razão do estímulo à exposição voluntária, à dependência da tecnologia e das facilidades e comodidades oferecidas pelos dispositivos tecnológicos.

É dizer, parafraseando Byung-Chul Han, que o sujeito neoliberal, ironicamente, *trocou* a liberdade pela comodidade. A liberdade anunciada pelos liberais clássicos, como Adam Smith e John Stuart Mill, como a liberdade de *trocar* voluntariamente bens, serviços e valores monetários, é ameaçada justamente em razão do desenvolvimento desenfreado da razão que sustentou o capitalismo em seus primórdios e o sustenta na atualidade, a necessidade de acúmulo crescente e irrestrito de capital. Outrora este acúmulo de capital, que não restringe-se apenas ao capital em valores monetários e financeiros, o dinheiro, mas em bens materiais, como ouro, propriedades ou os próprios meios de produção, hoje é convertido em dados. Os dados, apesar de imateriais, constituem o capital mais valioso de grandes corporações e governos no mundo todo, possibilitando, através de seu uso planejado, especialmente com o auxílio de algoritmos altamente complexos, o monitoramento constante da população de formas até então desconhecidas, com uma profundidade muitas vezes ignorada e com um potencial de destruição ainda não compreendido em sua totalidade.

Por óbvio, as imagens não seriam excluídas dessas novas práticas de controle social. Tecnologias de reconhecimento facial – e não só, tecnologias que reconhecem até mesmo o andar de determinado indivíduo – são cada vez mais comuns nos grandes centros urbanos, nas pequenas cidades do interior, nas favelas, nos estádios de futebol, e não apenas no “Ocidente desenvolvido” ou na China ultratecnológica, mas em todo o planeta, aí incluso o Brasil.

Mais que uma parte do corpo através da qual entregamos e expressamos nossos sentimentos e tudo aquilo que carregamos conosco, a face humana torna-se uma rica fonte de dados e, conseqüentemente, um poderoso meio de exercício de controle para quem os detém. Nesse sentido, a apropriação dessa tecnologia pela segurança pública, como é o caso da conjuntura constatada no Estado da Bahia e apresentada nesse trabalho, não se trata de mera ocasionalidade, mas sim do orientação assumida atualmente pelos órgãos, sejam eles estatais ou privados, no sentido de uma vigilância biométrica capaz de capturar informações pessoais sobre todos sem a necessidade de um contato direto.

São mecanismos tecnológicos como a ferramenta do reconhecimento facial, sob a qual este trabalho especificamente dedicou sua atenção, que orientam

determinações e decisões com uma frequência cada vez maior. Portanto, isso significa dizer que nosso futuro – e nosso presente – orienta-se conforme decisões maquínicas operadas por uma lógica algorítmica voltada simplesmente a um funcionamento produtivo e despreocupado com questões sociais. Cálculos, percentuais e estatísticas assumem o destaque e ocupam o atual campo de proeminência, mesmo que isso pressuponha proferir decisões enviesadas e discriminatórias.

Referências

BEIGUELMAN, Giselle. **Políticas da Imagem: Vigilância e Resistência na Dadosfera**. São Paulo, SP: Ubu Editora, 2021.

BENTHAM, Jeremy. **O Panóptico**. 2. ed. Organização de Tomaz Tadeu. Tradução de Guacira Lopes Louro, M. D. Magno e Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.

China implements tech that can detect people by the way they walk. **Engadget**, 2018. Disponível em: <https://www.engadget.com/2018-11-07-china-implements-gait-recognition.html>. Acesso em: 15 ago. 2021.

Face Recognition. **Electronic Frontier Foundation**, 2017. Disponível em: <https://www.eff.org/pages/face-recognition>. Acesso em: 03 ago. 2021.

FALCÃO, Cíntia. LENTES RACISTAS: Rui Costa está transformando a Bahia em um laboratório de vigilância com reconhecimento facial. **The Intercept Brasil**, 2021. Disponível em: <https://theintercept.com/2021/09/20/rui-costa-esta-transformando-a-bahia-em-um-laboratorio-de-vigilancia-com-reconhecimento-facial/>. Acesso em: 24 set. 2021.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir: Nascimento da Prisão**. Tradução de Raquel Ramallete. 42. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

GOVERNO DO ESTADO DA BAHIA. Governador autoriza expansão de tecnologia a mais 77 cidades bahianas. Disponível em: <http://www.ssp.ba.gov.br/2021/07/10138/Governador-autoriza-expansao-de-tecnologia-a-mais-77-cidades-baianas.html>. Acesso em: 03 ago. 2021.

HAN, Byung-Chul. **La Desaparición de los Rituales**. Barcelona: Herder Editorial, 2020. E-book.

HAN, Byung-Chul. **Sociedade Paliativa: A Dor Hoje**. Tradução de Lucas Machado. 1. ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2021.

HAN, Byung-Chul. **Sociedade da Transparência**. Tradução de Enio Paulo Gianchini. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2017.

Inocente é confundida com criminosa por câmera de reconhecimento facial no Rio. **Correio 24 horas**, 2019. Disponível em: <https://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/inocente-e-confundida-com-criminosa-por-camera-de-reconhecimento-facial-no-rio/>. Acesso em: 15 ago. 2021.

KEMBER, Sarah. Face Recognition and the Emergence of Smart Photography. **Journal of Visual Culture**: n. 2, v. 13, 1 ago. 2014, p. 186.

LIMA, Rayllana; RAMOS, Anderson. Rui quer iniciativa privada acessando sistema de vigilância para combater criminalidade na Bahia. **Bahia.ba**, 2021. Disponível em: <https://bahia.ba/bahia/rui-quer-iniciativa-privada-acessando-sistema-de-vigilancia-para-combater-criminalidade-na-bahia/>. Acesso em: 13 ago. 2021.

LOVELUCK, Benjamin. **Redes, Liberdades e Controle: Uma Genealogia Política da Internet**. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

MOROZOV, Evgeny. **Big Tech: A Ascensão dos dados e a Morte da Política**. Tradução de Claudio Marcondes. São Paulo, SP: Ubu Editora, 2018.

NUNES, Pablo. Exclusivo: levantamento revela que 90,5% dos presos por monitoramento facial no Brasil são negros. **The Intercept Brasil**, 2019. Disponível em: <https://theintercept.com/2019/11/21/presos-monitoramento-facial-brasil-negros/>. Acesso em: 17 ago. 2021.

NUNES, Pablo. Novas ferramentas, velhas práticas: reconhecimento facial e policiamento no Brasil. In: **Retratos da Violência: cinco meses de monitoramento, análise e descobertas**. Centro de Estudos em Segurança e Cidadania, 2019.

O'NEIL, Cathy. **Weapons of math destruction: How big data increases inequality and threatens democracy**. Broadway Books, 2016.

O'NEIL, Cathy. **Weapons of Math Destruction**. Talks at Google, 2016. Disponível em: <https://talksat.withgoogle.com/talk/weapons-of-math-destruction>. Acesso em: 14 mai. 2020.

PASQUALE, Frank. **The black box society**. Harvard University Press, 2015.

PITCH, Tamar. **La Sociedad de la Prevención**. Buenos Aires: Ad-Hoc, 2009.

Reconhecimento facial no Brasil. **Instituto Igarapé**, 2019. Disponível em: <https://igarape.org.br/infografico-reconhecimento-facial-no-brasil/>. Acesso em: 15 ago. 2021.

SADIN, Eric. **La Vie Algorithmique: Critique de la Raison Numérique**. Paris: L'Echappée, 2015.

SILVA, Rafael Rodrigues da. Reconhecimento facial da polícia de Londres erra em 81% dos casos. **Canal Tech**, 2019. Disponível em: <https://canaltech.com.br/inteligencia-artificial/reconhecimento-facial-da-policia-de-londres-erra-em-81-dos-casos-143469/>. Acesso em: 09 jul. 2021.

SILVA, Tarcízio. Reconhecimento Facial na Bahia: mais erros policiais contra negros e pobres. *In*: SILVA, Tarcízio. **Pesquisa, métodos digitais, ciência, tecnologia e sociedade**. [S. l.], 21 nov. 2019. Disponível em: <https://tarciziosilva.com.br/blog/reconhecimento-facial-na-bahia-mais-erros-policiais-contranegros-e-pobres/>. Acesso em: 03 ago. 2021.

Sob críticas reconhecimento facial chega a 20 estados do Brasil. **O Tempo**, 2021. Disponível em: <https://www.otempo.com.br/interessa/tecnologia-e-games/sob-criticas-reconhecimento-facial-chega-a-20-estados-do-brasil-1.2510888>. Acesso em: 18 jul. 2021.

Uma em cada 5 pessoas na Bahia se declara preta, diz IBGE. **G1**, 2019. Disponível em: <https://g1.globo.com/ba/bahia/noticia/2019/05/22/uma-em-cada-5-pessoas-na-bahia-se-declara-preta-aponta-ibge.ghtml>. Acesso em: 17 ago. 2021.

VALADARES, Marcus Guilherme Pinto de Faria. A Biopolítica Hoje: Tecnologia, Imagem e Produção de Subjetividade. *In*: **Texto Livre: Linguagem e Tecnologia**, Belo Horizonte, v. 7, n. 1, 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.17851/1983-3652.7.1.116-128>. Acesso em: 10 set. 2021.

Videomonitoramento. **Instituto Igarapé**, 2019. Disponível em: <https://igarape.org.br/videomonitoramento-webreport/#nota>. Acesso em: 15 ago. 2021.

ZUBOFF, Shoshana. **A Era do Capitalismo de Vigilância: A Luta por um Futuro Humano na Nova Fronteira do Poder**. Tradução de George Schlesinger. 1. ed. Rio de Janeiro, RJ: Intrínseca, 2020.

7. Sistemas de governo comunal indígena: a organização da reprodução da vida¹



<https://doi.org/10.36592/9786581110796-07>

Gladys Tzul

Retomar

Este artigo reflete sobre as estratégias de mulheres e homens que habitam territórios comunais indígenas, que criam formas de governo comunal para regular, defender e recuperar seus meios concretos de reprodução da vida. As lutas dos sistemas de governo comunal indígena são estruturadas e geridas a partir de três estratégias, a saber: alianças de parentesco, k'ax k'ol (trabalho comunitário) e a assembleia como forma política de produção da decisão.

Palavras chave: Terra comunal, relações de parentesco, k'ax k'ol, resistência e luta indígena, produção da decisão.

Por que pensar o indígena pela chave comunitária?

Porque por mais de 500 anos, mulheres e homens indígenas de suas comunidades defenderam seus territórios, recuperaram os bens que queriam tirar deles e limitaram os projetos liberais que buscavam transformá-los em pequenos proprietários para aniquilar os *amaq'* (estruturas de governo comunitário e terras comunais indígenas na Guatemala) e o *ayllus* (como os lotes comunais indígenas são designados nos Andes).

A luta tem sido constante e enquanto resistem à desapropriação, produzem estratégias jurídico-políticas para controlar os meios concretos para a sua vida cotidiana, organizam massivas festas comunitárias e religiosas, fazem pedidos por

¹ Publicado originalmente em: TZUL TZUL, G. *Gobierno Comunal Indígena y Estado Guatemalteco: algunas claves críticas para pensar su tensa relación*. Ediciones Bizarras/Instituto Amaq': Ciudad de Guatemala, 2018. Tradução Alex da Rosa (Doutorando em Filosofia – Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PUCRS)).

chuva ou agradecem a colheita, regulam-se e também, em várias ocasiões, exoneram as suas autoridades quando não cumprem as decisões produzidos nas montagens.

A força e o poder residem na capacidade de romper e sabotar projetos de dominação, mas essa capacidade advém de uma rede comunal de homens, mulheres, meninas e meninos que produzem o governo e defendem um território, que chamarei neste texto: *sistema de governo comunal indígena*.

Entendo sistemas de governo comunal indígena como as teias plurais de homens e mulheres que criam relações histórico-sociais que têm corpo, força e conteúdo em um espaço específico: territórios comunais que produzem estruturas de governo para compartilhar, defender e recuperar os meios materiais para a reprodução da vida humana e de animais domésticos e não domésticos.

Essas formas de governo comunal indígena produzem e controlam os meios concretos para a reprodução da vida cotidiana através de pelo menos três formas políticas, a saber: o k'ax k'ol (ou trabalho comunal) que dá vida aos meios concretos para a vida; as tramas de parentesco, estratégia poderosa e ao mesmo tempo contraditória, que se utiliza para defender a propriedade comunal do território e para organiza seu uso; e a assembléia como forma comunal de deliberação para resolver problemas cotidianos, questões de agressão do Estado, ou para tratar de como e de que maneira se redistribui o que se produz nas terras comunais.

Quando digo meios concretos para a reprodução da vida, refiro-me ao território e a tudo o que o contém, a saber: água, estradas, florestas, cemitérios, escolas, lugares sagrados, rituais, festas; em suma, a riqueza concreta e simbólica que as comunidades produzem e governam por meio de uma série de estratégias baseadas em um espaço e um tempo específicos que se estruturam a partir de cada unidade de reprodução.

Para tornar mais inteligível o que digo, esclareço que a unidade de reprodução é o espaço onde se dá o cotidiano; ou seja, as casas habitadas por famílias nucleares e/ou extensas que usufruem do serviço de água, que fazem uso da estrada, que se alimentam dos fungos que se produzem nas florestas, entre vários outros.

Neste texto, o comunal indígena não aparecerá como uma essência que deve ser mantida, que deve ser cuidada para que não seja contaminada por forças

externas, nem é uma forma arcaica do passado. Por isso, proponho que pensemos a comunidade indígena como o funcionamento das estratégias de homens e mulheres que administram, autorregulam e defendem diariamente seus territórios.

Ora, essas tramas comunais não estão isentas de contradições e hierarquias políticas, pelo contrário, são atacadas e cercadas por elas, porém, mesmo e nessas condições, conseguem engajar-se na luta autônoma pelo controle de seus meios de vida cotidiana.

O comunal indígena não é uma forma arcaica do passado ou que já foi superada, ao contrário disso, o comunal indígena funciona como uma estratégia política que apesar das texturas hierárquicas (como o parentesco) tem a capacidade de atualizar, recompor e estruturar suas autoridade.

Vou apresentar alguns exemplos para entender o que eu disse até agora. Se observarmos que na Guatemala, como em outros lugares da América Latina, apresenta-se uma série de processos de clausura e desapropriação de territórios, são as estruturas comunais as protagonistas de sua defesa e recuperação. Para isso, utilizam os mais variados recursos, que podem incluir desde brigas nos tribunais de justiça onde impetram liminares alegando e requerendo respeito pela propriedade, até a mobilização aberta contra as empresas extrativistas e suas forças de segurança privada ou estatal.

Temos testemunhado como os sistemas de governo comunal (ou comunidades indígenas) exibem controle temporário sobre os tribunais². Não é que as comunidades encontrem uma solução nos tribunais, mas é um caminho que elas não param de percorrer para reivindicar a igualdade –em termos de direitos– dos Estados, ao mesmo tempo em que cuidam para que o Estado –o próprio a que apelam por igualdade – não interfira na gestão da sua vida cotidiana.

Os debates que acontecem nas estruturas da justiça estadual são sempre alimentados pela luta aberta a partir dos espaços concretos das comunidades, quando param e limitam as empresas extrativistas que buscam produzir projetos de

² Por exemplo, quando as comunidades se voltam para acompanhar suas autoridades para exigir respeito aos limites, exigir que as terras não sejam invadidas ou libertar presos políticos. Verdadeiras peregrinações se desenrolam para assistir às audiências, onde os lotes comunais organizam lugares para dormir, maneiras de comer; Em suma, ativam suas redes familiares na cidade, de forma que não se retirem da periferia dos tribunais para apoiar quem está dentro deles.

mineração a céu aberto ou empresas hidrelétricas que passam sobre a vontade das comunidades.

Nesse contexto, podemos entender o brilho político e a efusão criativa de jovens e mulheres que organizam bloqueios, festivais de arte comunitária, vigílias, refeições comunitárias e até famílias inteiras que decidem se mudar para os locais onde desejam implantar esses projetos. Por exemplo, quando as comunidades K'anjobal de Barillas em Huehuetenango se organizaram para impedir que as máquinas destinadas à construção de uma usina hidrelétrica de propriedade espanhola entrassem em operação; assim, inúmeros exemplos ocorrem em Abya Yala.

Em várias ocasiões, essas mobilizações comunitárias fazem uso das memórias que emanam da longa memória das rebeliões e levantes que nossas gerações passadas organizaram; nesse sentido, a comunidade, conforme a forma que assume, atualiza-se e funciona como uma forma singular de governo. E, dependendo do nível de agressão que tiveram que enfrentar, essas formas de governo comunal se consolidam no momento de responder, mas em outras ocasiões só é possível estruturar as lutas a partir desse sistema de governo. De tal forma que da comunidade indígena emerge uma forma singular de política indígena e esta responderá à densidade histórica, às texturas internas das hierarquias e à forma situada de como se responde a agressão.

Assim, dos sistemas de governo comunal indígena emergem uma série de práticas e estratégias que organizam e dinamizam as formas de limitar e/ou romper a dominação estatal capitalista em suas formas locais, municípios e outras formas locais de poder estatal. Os sistemas de governo comunal indígena foram capazes de ler que o paradigma colonial de exploração continua funcionando; No que diz respeito às estratégias das práticas de significação da política de uma comunidade indígena e da composição local do Estado, Rufer reflete sobre o seguinte: "A tutela colonial segue viajante, por baixo de novas roupagens a ideia de que há populações que não podem ser inteiramente cidadãos porque de alguma forma são 'menores' ('nossos índios' 'nossas comunidades') e nesse sentido são dignos de proteção legal, mas ao mesmo tempo indignos de demanda soberana" (Rufer, 2015 : 4). As comunidades sabem interpretar essa ambivalência e, portanto, têm elementos para

decidir quando usar a lei e quando não.

Como esse conhecimento é produzido? Como essas estratégias são produzidas? Abaixo me permito explicar as três formas políticas: o *k'ax k'ol*, as tramas de parentesco e a assembléia como forma de deliberação política, as três fornecem elementos para a compreensão dos poderes e dos antagonismos dos sistemas de governo comunidade indígena.

I K'ax K'ol: o poder comum está no serviço

K'ax K'ol é uma estratégia de trabalho e é nomeado em *k'iche'*³. Etimologicamente *k'ax* significa dor e *k'ol* trabalho ou serviço. Existem duas maneiras de nomear o trabalho nesta linguagem: *k'ol* e *cha'kp*. Ambos são verbos e se referem ao trabalho; mas *k'ol* alude ao trabalho comunitário, ou seja, uma atividade na qual homens, mulheres, meninas e meninos trabalham para produzir o bem-estar comunitário, por exemplo, limpando o cemitério; Por outro lado, *cha'k* significa trabalho remunerado, ou seja, o que todos fazemos para o sustento diário da família, por exemplo *cha'k* é ser costureira, tecelã, comerciante, carpinteiro, migrante, etc.

Uma interpretação livre de *k'ax k'ol* em espanhol seria trabalho que custa, ou serviço comunitário que é obrigatório e talvez as palavras espanholas que mais se aproximam de defini-lo sejam "serviço[*servicio*]" ou "trabalho comunitário" [*trabajo comunal*]. A partir de agora, usarei os três termos indistintamente para designar a obrigação que cada um de nós tem de trabalhar para a manutenção da vida comunitária. Assim, o trabalho comunal, que é a relação social – força de trabalho – que possibilita a produção do que precisamos para viver e produzir nossas vidas, que tem que ser pautado, organizado e regulado. É aqui que há uma interligação direta com as assembleias.

Vamos continuar. O serviço não é pago, é o trabalho obrigatório que todos temos que fazer para sustentar a vida em comum. Por isso, encarregar-se da manutenção das estradas, participar de uma marcha, realizar procedimentos nos

³ *K'iche'* é uma língua da família Maia que é falada e escrita por uma considerável parte da região das terras altas ocidentais da Guatemala.

tribunais, redigir atas nas assembleias, fazer compras para a festa, organizar o baile para a festa, realizar serviços religiosos, católicos e protestantes, reflorestar a floresta, cavar sepulturas para os mortos, isso é o *k'ax k'ol*. De tal forma que, uma das medidas para o equilíbrio comunal é que ninguém tenha que viver do serviço de outras pessoas. *K'iche'* é uma língua da família maia que é falada e escrita por uma parte considerável da região montanhosa ocidental da Guatemala.

Se pensarmos a partir da noção de *k'ax k'ol*, sociedade doméstica (que organiza o mundo da reprodução) e sociedade política (que organiza a vida pública) não estão totalmente separadas, se é válido fazer essa distinção. No mundo comunitário, antes, um sustenta o outro e, ao mesmo tempo, alimentam-se mutuamente. Por isso é possível entrar na universidade e seguir carreira, trabalhar como professores normalistas rurais, ou podemos ser comerciantes, e é possível – mesmo com dificuldades – porque as condições materiais cotidianas estão garantidas, de modo que nas tramas comunais as trajetórias pessoais são factíveis e possíveis; ou seja, as trajetórias pessoais de trabalho, ofício ou profissionalização se desenvolvem apoiadas por um piso comum em que a vida cotidiana se desenvolve mais livremente.

Em conversa com Silvia Rivera Cusicanqui, em La Paz, conversamos sobre as conexões entre trabalho, comunidade e trajetórias individuais. Silvia costumava dizer que a vida não se normaliza na forma comunal, que a pluralidade é possível e que a plenitude do indivíduo emerge nas tramas comunais. Acredito que os lotes comunitários fornecem um piso a partir do qual se sustenta a vida íntima e pessoal; o trabalho comunitário é uma condição geral na qual cada um de nós se dota dessa força para fazer a nossa vida pessoal.

Assim, o governo comunal indígena é a organização política para garantir a reprodução da vida nas comunidades, onde o *k'ax k'ol* é o piso fundamental onde repousam e se produzem esses sistemas de governo comunal e onde se tem a participação plena de todas e todos. Proponho uma classificação do trabalho comunitário para dar conta de como todos nós trabalhamos ou podemos trabalhar e que a comunidade indígena não se circunscreve em uma identidade, mas na capacidade que todos nós temos:

a) *Serviço que produz a decisão*: inclui várias tarefas e estratégias para atender e deliberar coletivamente. É um trabalho comunitário que tem seus ciclos regulares e depende do ritmo das relações com a comunidade, para que esse trabalho seja realizado, é necessário determinar o melhor dia e o melhor horário.

b) *Serviço para produzir coordenação*: as estratégias para poder construir alianças externas com outras comunidades, para criar coordenação com lutas ou partidos a nível nacional e internacional, aqui os comerciantes e viajantes desempenham um papel fundamental porque colocam seus conhecimentos e experiências em a serviço dos sistemas governamentais, uma vez que podem transferir e alimentar informações. Aqueles que participam de congressos ou reuniões indígenas também apoiam esses esforços de coordenação.

c) *Trabalhar para gerir a festa*: planejar datas, organizar rituais, imaginar os dias com o clima mais propício, calcular comida, gerir grupos musicais e outros recursos de fruição.

d) *Trabalho comunitário para conter a dor*: ou seja, toda a força de trabalho que é mobilizada para organizar duelos, enterros, realizar procedimentos de resgate de corpos em necrotérios, organizar o repatriamento de migrantes que morrem nos Estados Unidos.

Até agora, pelo menos quatro formas que o trabalho comunitário assume. Meu interesse em explicá-los separadamente é poder fazer com que as pessoas entendam um dos lemas que mais se diz nas comunidades indígenas do planalto meridional da Guatemala: "o poder do povo está no serviço", porque o serviço coletivamente constrói condições para a autodeterminação material e aí reside o poder das grandes rebeliões indígenas.

II As tramas Patrilocais e as formas de libertação das mulheres

As tramas patrilocais são uma estratégia político-legal que os sistemas de governo comunal construíram para impedir a expropriação de terras e evitar a consolidação do projeto nacional de conversão de terras comunais em pequenos proprietários. Nessa longa luta indígena contra o colonialismo, as alianças de

parentesco conseguem ocupar e delimitar as terras comunais, com isso conseguiram fraturar a expropriação, invasão e privatização.

Não pretendo dizer que em todos os sistemas de governo comunal as alianças patrilocais são a única – ou mais forte – estrutura que defende as terras comunais, mas proponho pensá-la como uma característica mais ou menos presente. O que quero dizer quando falo de alianças patrilocais? Refiro-me às estratégias das parcelas comunais⁴ de famílias extensas que organizam a vida coletiva, são os laços afetivos e políticos que estruturam uma forma particular de manter e herdar a terra comunal, onde os sobrenomes patrilineares são os que aparecem e conduzem a luta pela defesa das terras.

Utilizo o termo trama comunal para dar conteúdo às alianças patrilineares, em dois sentidos, primeiro para apontar que tanto homens quanto mulheres vivem politicamente e afetivamente relacionados, ou seja, não há homens e mulheres que possam existir por si mesmos, sem o apoio e gestão de recursos para organizar a vida diária. Nesse sentido, as unidades de reprodução, ou seja: as casas habitadas por famílias nucleares e famílias extensas (avós, tios, primos, afilhados) é de onde se organiza e articula a organização da vida.

O outro aspecto que me interessa destacar ao pensar a partir das tramas patrilineares é que desta forma tem sido possível manter a propriedade da terra e que nos apresenta um espectro de forças e antagonismos para quem tem a experiência de habitar terras comunais como mulheres.

Questões como a herança comunal da terra aparecem como questões centrais a elucidar. Enquanto quem herda a terra são homens e mulheres, é preciso questionar: Como é herdada comunitariamente? E com essa pergunta e sua resposta subsequente várias questões se desdobram, mas vou me deter nas maneiras pelas quais os esquemas comunitários de poder são expressos.

Parafraseio Spivak (1997), quando ele diz que as estruturas de poderes comunais são em grande parte baseadas na família – ou tramas familiares, como

⁴ Essa noção de trama comunal é refletida por Gutiérrez da seguinte forma: "...aquela multiplicidade do mundo da vida humana que povoa e gera o mundo sob diversas pautas de respeito, colaboração, dignidade, afeto e reciprocidade, não totalmente sujeita a as lógicas de acumulação de capital, embora atacadas e muitas vezes subjugadas por elas" (Gutiérrez, 2011:13).

prefiro dizer- onde as mulheres têm papéis estruturais e não marginais, como diz Spivak, citando Chartejee “Os modos comunais de poder muitas vezes criam formas de combater as estruturas feudais, e a resistência e a revolta muitas vezes assumem formas comunais” (Spivak, 1997: 324).

O argumento de Spivak é relevante, pois nos permite dar conta das texturas internas das hierarquias e que, mesmo apesar delas, as revoltas extraem sua força da forma comunal. Outra questão relevante é perceber que o modo comunal de poder está intimamente ligado às dinâmicas de defesa e regulação territorial; ou seja, as lutas das mulheres devem ser compreendidas não apenas a partir do horizonte individual liberal das mulheres, mas que se constituem segundo limites concretos, embora isso não signifique que as mulheres não flexibilizem e ampliem suas estratégias de libertação.

Dessa forma, as tramas patrilocais aparecem como uma estratégia jurídico-política que declara a terra comunal como sua propriedade, de forma a frear a propriedade privada; mas, ao mesmo tempo, essas parcelas patrilineares moldam as texturas internas para o uso da terra comunal.

Imersas nessas condições únicas e relações de poder, nós, mulheres indígenas, produzimos condições de possibilidade de viver em um tecido comunitário e, assim, ter um piso concreto e afetivo para solucionar nossas dificuldades. Refiro-me aos múltiplos obstáculos dentro das redes de parentesco que organizam a propriedade e o uso comunal. Há um jogo político de uso e posse que recria hierarquias que têm um nó central: a posse da terra e a transmissão da herança da terra comunal através da estrutura dos sobrenomes patrilineares.

Ou seja, podemos usar todas as terras comunais porque prestamos serviço, mas elas são herdadas comunitariamente aos homens descendentes dos sobrenomes patri-territoriais, isso não significa que as mulheres, mesmo quando presas dentro dos limites das tramas patrilineares, não zombem e escamoteiem essa forma hereditária que serve de estratégia para nos defender da propriedade privada.

Assim, uma das dificuldades que os sistemas de governo têm é que, embora tenham pensado em rotas para herdar a terra comunal através do sobrenome paterno, não se encarregou de criar estratégias de herança comunal da terra que é repassada para suas filhas. ou irmãs, sem que o casamento seja a estrutura que o

meça. As mulheres podem ser viúvas, casadas, solteiras ou decidir firmar contratos de casamento com homens que não pertencem ao enclave patrilinear, mas claramente essas decisões dão força ou tiram força como mulheres em terras comunais.

Como eles resolveram isso nos últimos anos? Os sistemas de governo comunal pensaram em uma estratégia, e é através do trabalho comunitário. Ou seja, os homens e mulheres que vêm de outras comunidades e não pertencem às alianças de parentesco vão se incorporando gradativamente, enquanto realizam *k'ax k'ol*.

A assembleia como formato político para produzir as decisões

A autoridade comunal é gestada na assembléia. Como isso ocorre? As autoridades são eleitas anualmente com base na técnica de delegação de representantes que se encarregarão de organizar o *k'ax k'ol*, de arrecadar cotas de dinheiro para reparar equipamentos para organizar e manter espaços comuns, como salões ou casas.

A Assembleia nomeia anualmente um grupo de lideranças para organizar as formas e os tempos de como será produzida a decisão sobre os assuntos que dizem respeito a todos. Assim, por meio de reuniões auto-convocadas, as comunidades realizam sessões sobre as formas de organização do cotidiano, de acordo com as mudanças e os problemas a serem enfrentados. As assembléias são uma estrutura de autoridade e assumem a forma que foi herdada de épocas particulares em momentos históricos específicos, mas têm a capacidade de se atualizar com as contingências cotidianas para impedir a desapropriação.

Nesse sentido, a capacidade decisória não será delegada a uma entidade abstrata, mas são as mulheres e os homens que a exercem nas assembleias, de tal forma que as autoridades comunais –encarnadas em corpos de homens e mulheres– são os que executam as decisões das assembleias, mas estas estão sujeitas à decisão comunal.

O que é decidido? As mais variadas e plurais questões como: "Com que espécies vamos reflorestar?", até: "Como vamos nos revezar para fazer uma revolta indígena para barrar a lei que quer declarar nossas terras comunais como baldios?"

E também: "Como vamos apoiar as lutas de outros territórios que estão sendo invadidos?" Para isso é necessário fornecer informações exaustivas para poder produzir decisões; Além disso, a experiência anterior é vital, assim como o tempo e as provisões que são mais ou menos convenientes para todos. Se for uma questão de grande urgência, as assembléias são organizadas de forma extraordinária, para definir os turnos e os horários de saída e permanência nos locais onde ocorrerão as marchas ou reflorestamento, para citar algumas atividades.

A assembléia comunal é uma estratégia que não permite a expropriação do comando, justamente por estar sujeita à entidade coletiva. Mais uma vez, é aí que a força das grandes convulsões que conseguiram deter as agressões do Estado e conseguiram estruturar um modo de vida em que as condições básicas para a pré-produção da vida não fossem direcionadas ao mundo do valor.

A título de encerramento

As três estratégias que nomeei me permitem pensar sobre a força, o conteúdo e a forma dos sistemas de governo; às vezes um se destaca mais do que o outro, ou pelo menos é mais visível que o outro, mas é claro que as três forças trabalham entrelaçadas e mais ou menos equilibradas.

Então, trabalhar para produzir água, estradas, florestas, produzir a festa, enfim, trabalhar comunitariamente para manter e usar as riquezas concretas, é o que possibilita a vida comunal indígena. Não é uma identidade ou uma essência ancestral que permite os processos de inclusão comunal, mas sim o k'ax k'ol. Encontramo-nos então com a força poderosa do serviço para produzir a vida comunitária, de tal forma que o que o parentesco tende a fechar, o k'ax k'ol, o erode, o abre, aqui nos deparamos com as interconexões e o dinamismo da política comunal.

E as mulheres não são presas apenas como vítimas ou heroínas, mas empurram suas lutas para fora do k'ax k'ol.

O objetivo deste artigo é dar conteúdo ao que levantei inicialmente: o que é indígena é político. Há uma série de máquinas analíticas que buscam pensar o indígena apenas à luz do étnico, do cultural, do Outro ou do costume; Meu interesse é fornecer elementos que ajudem a compreender que estratégias históricas e

estruturas políticas derivam do indígena; É a partir daí que se forjaram lutas duradouras, aquelas que conseguiram fraturar a dominação colonial e que em muitos territórios continuam sendo seu horizonte de vida.

Bibliografía

Gutiérrez Aguilar, Raquel 2011 "Pistas reflexivas para orientarnos en una turbulenta época de peligro" en Gutiérrez Aguilar Raquel (Ed.) *Palabras para tejernos, resistir y transformar en la época que estamos viviendo* (Oaxaca-Puebla: Pez en el Árbol).

Rufer, Mario 2015 *Estado, violencia y condición poscolonial: breves consideraciones sobre México* (en prensa).

Spivak, Gayatri Chakavorty, 1997 [1984] "Estudios de la Subalternidad: Deconstrucción de la historiografía" en Rivera Cusicanqui, Silvia y Barragán, Rosana (Comp.) *Debates Post Coloniales. Una introducción a los Estudios de la Subalternidad* (La Paz: Aruwiyiri/historias/SEPHIS). Pp. 345-368.

Entrevistas

Silvia Rivera Cusicanqui. Agosto de 2015.

