

clima**com**   
Cultura Científica

ClimaCom Cultura Científica - pesquisa, jornalismo e arte  
ANO 3 - N. 7 / DEZEMBRO DE 2016 / ISSN 2359-4705

# Incertezas





**LABJOR - UNICAMP**

Prédio V da Reitoria - Piso 3

CEP 13083-970

Email: climacom@unicamp.br

Fones: (19) 3521-2584 / 3521-2585 / 3521-2586 / 3521-2588

**GRUPO DE PESQUISA QUE COORDENA O PROJETO DA REVISTA:**

multiTÃO: prolifera-artes sub-vertendo ciências, educações e comunicações (CNPq)

**EDITORAS CLIMACOM:**

Profa. Dra. Susana Dias

Profa. Dra. Carolina Cantarino

**EDITORES DOSSIÊ “INCERTEZAS”:**

Susana Dias

Sebastian Wiedemann

**EDITORES EXECUTIVOS DA SEÇÃO DE ARTE:**

Susana Dias

Sebastian Wiedemann

**DESIGNER GRÁFICO:**

Fernanda Pestana

**CAPA:**

Susana Dias

**CONSELHO CIENTÍFICO:**

Prof. Dra. Donna Haraway, *University of California at Santa Cruz, Santa Cruz, EUA*

Prof. Dra. Isabelle Stengers, *Université libre de Bruxelles, Bruxelas, Bélgica*

Prof. Dr. Martin W. Bauer, *The London School of Economics and Political Sciences (LSE), Londres, Reino Unido*

Profa. Dra. Sandra Elena Murriello, *Universidad de Río Negro, Bariloche, Argentina*

Prof. Dr. Antonio Carlos Rodrigues de Amorim, *Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), Campinas, SP, Brasil*

Prof. Dr. Antonio Carlos Queiroz Filho, *Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), Espírito Santo, Brasil*

Prof. Dr. Carlos Afonso Nobre, *Ministério da Ciência e Tecnologia (MCT), Brasília - DF, Brasil*

Prof. Dr. Gabriel Cid Garcia, *Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil*

Profa. Dra. Isaltina Maria de Azevedo Mello Gomes, *Universidade Federal de Pernambuco (UFP), Pernambuco, Brasil*

Prof. Dr. Leandro Belinaso Guimarães, *Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Santa Catarina, Brasil*

Prof. Dr. Marcel Bursztyn, *Universidade de Brasília (UnB), Brasília - DF, Brasil*

Prof. Dr. Renzo Romano Taddei, *Universidade Federal de São Paulo (Unifesp), São Paulo, Brasil*

---

Esta publicação é uma contribuição da Rede Brasileira de Pesquisas sobre Mudanças Climáticas Globais financiado pelos projetos: “Mudanças climáticas em experimentos interativos: comunicação e cultura científica” (CNPq No. 458257/2013-3); “A dimensão humana das mudanças climáticas em experimentações interativas” (Faepex-Unicamp, Processo No. 534/14). Conta com o apoio do CNPq e MCTI; CNPq Processo 550022/2014-7; e FINEP Processo 01.13.0353.00



# Editorial “Incertezas”

Abrir o humano à incerteza. Esse desafio, que atravessa as mudanças climáticas de modo sintomático, mas que sobretudo é ahistórico e inerente ao homem como operar acontecimental, é o que move os artistas, filósofos e pesquisadores que contribuíram para este sétimo dossiê da ClimaCom. Tal abertura aparece em filmes, esculturas, instalações, fotografias, desenhos, animações, artigos, ensaios como a condição de possibilidade para escaparmos ao tristemente previsível, a tudo aquilo que sufoca o fluxo metamórfico, frágil e incerto da vida. Uma urgente necessidade de lidar com uma incerteza que não é passageira, mas que se efetua como nutriente indispensável de vida e criação. Uma necessidade irrefutável que exige a invenção permanente de modos de combate e de composição com a incerteza e não contra ela, forçando à variação contínua dos modos de pensar e agir, cujos (anti)-métodos justo habitam a incerteza como plano primordial simpoiético, capaz de impedir que a percepção se torne hábito, se cristalize e que, pelo contrário, sempre seja re-inventada e diferida em novas matrizes.

O dossiê apresenta os processos de produção de consistência e singularização desses encontros entre vida, tempo e incerteza que abrem alegre e violentamente a novos problemas e procedimentos que dão anima a modos incertos de existir nos mais diversos planos vitais. Planos-incertezas nos quais é impossível fixar o modo de aparecer da vida. Planos-incertezas orgânicos e inorgânicos, especulativos e empíricos, planos meteorológicos que acolhem toda superfície que não orienta um horizonte, mas cujo único horizonte é se desorientar, desnortear e incerto continuar.

O que exploramos neste dossiê são os funcionamentos menores da incerteza, menores porque não se confundem com o erro, o relativismo ou a imprecisão, logo nada devem deles em modelos de verdade que criam referências para julgamentos. Menores, porque antes de errar, abrem errâncias, derivas, divergências, desvios, fugas, quedas... Menores, por serem capazes de instaurar outras relações de força que escapam às lógicas de poder dominantes: tanto as fixadas nas identificações entre ciência e certeza, probabilidade e ignorância; como as movidas por uma incerteza que funciona como meio de aceleração da exploração, desprezo e subserviência de povos e civilizações; ou ainda as que investem na produção e administração de riscos e perigos, com suas incessantes operações de cálculo, vigilância e antecipação.

Uma abertura afirmativa às incertezas cosmomórficas e não antropomórficas - que suspendem as várias apostas negacionistas que atravessam o funcionamento do pensamento moderno demais relacionado às mudanças climáticas -, e que passa por experimentar a invenção de novas relações entre conhecimentos, experiências, métodos, práticas; por nos tornarmos dignos desses encontros entre heterogêneos; de honrarmos as divergências do mundo, de termos a coragem de não conter, mas de fazer vazar as multiplicidades de multiplicidades que dão consistência ao mundo, ao cosmos, à vida. Todo um reaprender a cuidar, a escutar, a estar atento, a estar junto, que busca criar infindavelmente novas conexões incertas. Todo um reaprender de quem sempre está em estado de infância, de quem intui que a potência da vida é sua frágil incerteza, que a deixa aberta a devires, a que ela

nunca saiba a priori o que ela pode. Abrir o humano, sermos uma frágil disposição idiota, arriscada, imprevista, improvável... Há algo mais importante, logo sermos como um haikai que se deixa povoar por essa frágil incerteza que é a vida.

Incerto. Esqueço-me.

Homem aberto.

Vento, nuvens, vida. Lembro.

Por fim, agradecemos fortemente a colaboração de todos os artistas e pesquisadores que participaram desta edição.

Susana Dias & Sebastian Wiedemann

Editores



## SUMÁRIO

### PESQUISA

A revista *ClimaCom Cultura Científica* - pesquisa, jornalismo e arte lança, a cada dossiê quadrimestral, uma chamada para artigos e resenhas de pesquisadores que desenvolvem estudos relacionados ao tema proposto para a edição. Trata-se de uma revista interdisciplinar e são aceitas contribuições de pesquisadores das mais diversas áreas do conhecimento, bem como estágios de formação. Os artigos e resenhas podem ser submetidos em português, espanhol e inglês e são avaliadas por *peer review*.

### ARTIGOS

Injurious Forms of Interdependency: Toward a Decolonizing Resurgence of Indigenous Peoples?

Irmgard Emmelhainz  
Pág. 17

---

La incertidumbre como destino político

Fabián Ludueña  
Pág. 29

---

Estudos multiespécies: cultivando artes de atenção

Thom van Dooren, Eben Kirksey e Ursula Münster  
(Tradução: Susana Dias)  
Pág. 39

---

Figuras de la incerteza

Alejandra González  
Pág. 67

---

Lo que se ve, lo que se toca. Por una poética de lo irregular, inestable y en metamorfosis

Adrián Cangí  
Pág. 75

---

Reverendo Nuvens

Luiz Orlandi  
Pág. 91

---

### RESENHA

Natimorto

Renato Salgado de Melo Oliveira  
Pág. 121

## SUMÁRIO

---

---

### ENSAIOS

Como uma atmosfera: filosofia como um clima de conhecimento  
Emanuele Coccia  
(Tradução: Sebastian Wiedemann)  
Pág. 127

---

A escala humana  
Eduardo Pellejero  
Pág. 131

---

Preservar o homem? Afectografia de Estamira  
Waldirene de Jesus  
Pág. 145

### JORNALISMO

---

#### COLUNA ASSINADA

Conhecendo (n)o Antropoceno  
Renzo Taddei  
Pág. 156

### ARTE

---

#### ARTES VISUAIS

Nimbus  
Elaine Pessoa  
Pág. 169

---

Maré.02  
Ernesto Bonato  
Pág. 181

---

Entre Linhas  
Edith Derdyk  
Pág. 193

---

Nossa casa era a Lua  
Edvan Lessa  
Pág. 203

---

Abismo  
Sebastian Wiedemann  
Pág. 209

---

Dauphin Island  
Dionísio Gonzalez  
Pág. 211

---

O estranho assimilado  
Walmor Corrêa  
Pág. 215

---

Navios: mapa de ocupação para criar heterotopias  
Mariana Guzzo  
Pág. 221

---

**CINEMA**

NoctilucaScreen Project - Incertezas  
Sebastian Wiedemann  
Pág. 229

---

Human Nature Series  
Robert Todd  
Pág. 233

---

Blade Runner - The Aquarelle Edition  
Anders Ramsell  
Pág. 237

---

FE  
Juan Pablo Villegas  
Pág. 239

---

OAXACA TOHOKU  
Pablo Mazzolo  
Pág. 241

---

Meer (Sea)  
Wolfgang Lehmann  
Pág. 243

---

Hinterlands  
Scott Barley  
Pág. 245

---

### **LABORATÓRIO-ATELIÊ**

INTERVALAR - Indiscernibilidade, ou sobre o mínimo de real  
Pág. 249

---

INTERVALAR - Imagens em diferenciação  
Pág. 255

---

(In)visibilidades e poéticas indígenas  
Pág. 259

---

Derivar  
Pág. 269

---

Circulações vitais  
Pág. 273

---

XAPIRIMUU  
Pág. 281

---

Aliarse a las nubes para que el cielo no se caiga  
Pág. 285

---

Flutuações persistentes  
Pág. 289

---

Arquivo Nuvens  
Pág. 299

---

### **SATÉLITE**

VII Seminário Conexões: Deleuze e Cosmopolíticas e Ecologias Radicais e Nova Terra...  
Pág. 306

---

Clima em transe: a vulnerabilidade da agricultura familiar  
Pág. 307

---

VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia tem inscrições abertas  
Pág. 307

---

Geoengenharia, radiação solar e mudanças climáticas são tema de workshop  
Pág. 308



# Pesquisa



# ARTIGOS



# Injurious forms of dependency: toward a decolonizing resurgence of indigenous peoples?\*

Irmgard Emmelhainz[1]

**Abstract:** One of the consequences of the implementation of neoliberal policies worldwide has been the creation of surplus populations, and the Israeli occupation could be said to be the forerunner of the way in which such populations are being controlled, their lands transformed into sacrificial zones sustaining the privileges of those living in wealthier, “developed” areas. The challenges posed by current environmental mutations, which go in hand with current forms of neoliberal governance of redundant populations, demand a politics grounded on decolonization, as we need to begin to underscore the Western logic of technological progress as emancipation inherent to Modern narratives premised on the domination of nature and society through technical reason. The long-term outcome of recent experiments in indigenous autonomy and resurgence, which are the vanguard of the struggle against the challenges posed by the Anthropocene and capitalist absolutism, remains tentative. Some instances have been successful, others not, and others merely symbolic, yet they are becoming indispensable to draw an imaginary of hope before the uncertainty brought by the impending collapse of Western modernity.

**Keywords:** Anthropocene, decolonization, redundant populations, indigenous autonomy, fossil fuel economy, development, environmental struggles, capitalist absolutism, neoliberal governance, Israeli occupation, comunalidad.

## Formas de dependencia injuriosa: ¿hacia el resurgimiento descolonizado de los pueblos originarios?

**Resumen:** Una de las consecuencias de la implementación de las políticas neoliberales a nivel mundial ha sido la creación de poblaciones redundantes. La ocupación israelí podría considerarse el modelo en el que se basa la forma de controlar dichas poblaciones, de transformar sus tierras en zonas de sacrificio que de facto sustentan los privilegios de aquellos que viven en zonas “desarrolladas”. Los retos que enfrentamos a partir de las recientes mutaciones medioambientales, que van de la mano de la

[1] Irmgard Emmelhainz is an independent translator, writer and researcher based in Mexico City. In 2012, she published a collection of essays about art, culture, cinema and geopolitics, *Alotropías en la trinchera evanescente: estética y geopolítica en la era de la guerra total* (BUAP). Her work about film, the Palestine Question, art, culture and neoliberalism has been translated to German, Italian, Norwegian, French, English, Arabic, Turkish, Hebrew and Serbian. She has presented it at an array of international venues including the Graduate School of Design at Harvard in Cambridge, Massachusetts (2014) the March Meeting at Sharjah, the Walter Benjamin in Palestine Conference (2015) the New School and Americas Society (2016). She is member of the editorial board of Scapegoat Journal, and her book in Spanish: *The Tyranny of Common Sense: Mexico's Neoliberal Conversion* came out last March with a preface by Franco (Bifo) Berardi.

governancia neoliberal a las poblaciones redundantes, exigen una política basada en la decolonización, ya que necesitamos socavar la lógica occidental de progreso y emancipación inherentes a las narrativas modernas basadas en la dominación de la naturaleza y de la sociedad a través de la razón técnica. El resultado a largo plazo de experimentos de autonomía y resurgimiento indígena, que son la vanguardia de la lucha contra los retos planteados por el antropoceno y el absolutismo capitalista, sigue siendo tentativo. Algunos ejemplos han sido exitosos, otros no y otros meramente simbólicos; sin embargo, son indispensables para dibujar un imaginario de esperanza delante de la incertidumbre que nos trae el inminente colapso de la modernidad occidental.

**Palabras clave:** Antropoceno, decolonización, poblaciones redundantes, autonomía indígena, economía de combustibles fósiles, desarrollo, luchas medioambientales, absolutismo capitalista, governancia neoliberal, ocupación israelí, comunalidad.

*“We are no longer postcolonial creatures.”*

Hamid Dabashi

One of the consequences of the implementation of neoliberal policies worldwide has been the predominance of capitalist absolutism, which we must think of as inextricable from the geological era in which we are currently living: the Anthropocene, or the era in which man is facing the extinction of the world as well as his own, as a result of human intervention and irreversible modification of the earth’s ecological systems. This is linked to the fact that our current global order is grounded on a romance with fossil fuel led modernity. Aside from the environmental devastation that characterizes the Anthropocene, the main outcome of this global order has been the creation of redundant or surplus populations, also known as the *underclass*, governed by a neoliberal logic. This logic could be described as the differentiation of privileges and access of populations to varying qualities of commodities, jobs, education healthcare, etc. and by forms of State control that translate to different degrees of exclusion, dispossession, coercion, violence and repression. This means that neoliberal States are making themselves strategically present by protecting and providing certain territories and populations connecting them to global processes through infrastructure, merchandises and opportunities -of varying qualities-, while dispossessing, neglecting, repressing or putting other populations under threat - appropriating, privatizing and exploiting their commons - according to the interests of global capital[2].

The Israeli occupation, which translates to various forms of control over the Palestinian

population, could be said to be the forerunner or blueprint of the way in which redundant populations are being controlled, dispossessed and displaced all over the world[3]. Following Adam Hanieh, Israeli control is “designed to facilitate the transfer of wealth and resources from the Palestinian population, while ensuring the ongoing settlement of a section of the Israeli population in the West Bank and the permanent subjugation of Palestinians.”[4] Therefore, the Israeli dispossession of Palestinians materializes in the way in which Israel co-governs Palestinians as non-citizens, or as citizens with different kinds of rights than Israelis[5]. Israel’s differentiated form of government expresses the essence of settler colonialism, and is operating worldwide. One of the paradoxes of the present is that while the global imposition of neoliberal policies and governance has brought about homogeneity in the ways in which populations are being governed, dispossessed and repressed all over the world -with Israeli technologies of control and repression at the forefront -, no sustained or cohesive global struggle has emerged against these new forms of power. Rather, we have seen emerge sporadic and localized struggles, but disconnected from one another proposing short-term solutions, with medium and long-term results remaining uncertain. This uncertainty is inextricably linked to the precarious living and working conditions of the peoples in struggle and on the permanent threat under which they live.

Israel’s differential form of government geared at the transfer of wealth and resources from Palestinians to Israelis, moreover, reflects the current division of the world between privileged populations governed as citizens with a set of rights -mostly concentrated in urban areas, although exceptions abound

-[6] and what Naomi Klein has denominated *zones of sacrifice*[7] in which populations are governed under a different set of rights, as non-citizens (like Palestinians). Once the project of development imposed worldwide through the narrative of Modernity and progress failed to modernize so-called “primitive” societies (or they stagnated halfway toward modernization), territories began to be more valuable to capitalism as zones of pure extraction. These sacrificial zones are not only communities surviving with the toxic load of our systemic need to consume fossil fuels (undergoing, as Robert Nixon calls it, a form of *slow violence*) [8], but communities whose commons and forms of autonomous sustainability are not only being destroyed in the name of modernization, but are *de facto* sustaining the privileges of people living in wealthier, “developed” areas -like the creation of dams to provide water to cities which destroys the communities around them who are promised jobs, money or relocation. The destruction in zones of sacrifice is justified or denied under the logic of development.

Development is about growth, about capital, about technology, about becoming modern. Colombian Anthropologist Arturo Escobar, however, compared the notion of “development” to Edward Said’s notion of “Orientalism.” For Escobar, just in the same way that Orientalism is a Western style for dominating, restructuring and having authority of the Orient, development is a regime of order and truth deepened by economics and an apparatus for exercising power over the Third World. Under this regime of truth, rich countries are believed to have the financial and technological capacity to secure progress over the world. According to this discourse, the poor countries (and their indigenous populations) would become rich sooner or

later, and the underdeveloped world would be developed. Development also encompasses the belief that industrialization, urbanization and material advancement can lead to social, cultural and political advancement. In this frame, the belief in the role of modernization as the only force capable of destroying archaic superstitions and relations, at whatever social, cultural and political cost, predominates. And yet, as Hanieh has made evident, in the case of the Israeli occupation, the neoliberal model of development is aligned with the very structures of dispossession of Palestinians. The model manifests itself as a form of technocracy based on the “aid industry,” conceived as a neutral, technocratic process considered to be lacking in power relations. This is because the discourse of development maintains that the “liberated market” is also apparently neutral, and that economic development as an allegedly objective and disinterested process above relations of power.

If “development” is the excuse to dispossess and control Palestinians in the West Bank, it is naked dispossession that we see operating in Gaza. A few years ago, Noam Chomsky noted that the Naval siege that has been steadily tightening since 2000, when the British Gas Group discovered quite sizeable natural gas fields in Gaza’s territorial waters. Industry journals reported that Israel started appropriating the Gazan resources for its own use as early as 2006[9]. Similar forms of dispossession and destruction are occurring across the world like El Zapotillo, Mexico, or Belo Monte in Brazil, where resistance against hydraulic megaprojects has been going on for years; there are also resource extraction (or dispossession of the commons) projects like mining bauxite in central India, lithium extraction in Afghanistan and Canadian Mining projects throughout Latin

America and Africa[10]. We can also consider under this frame shale gas extraction across North America, which is affecting communities by polluting their waters and making their lands unlivable. Justified by the notions of modernization and “development,” entire populations are being left landless or their lands destroyed. This is because in the current world order, transnational companies are stealing public resources and exploiting them at the private level, while governments destroy indigenous and peasant populations, which in turn, are perceived as redundant as they remain disconnected from global processes[11].

Arguably, the root of the normalization of the neocolonial destruction of means and forms of making a living of some for the sake of the privilege of others, is premised on the modern relationship of domination of societies and nature. This relationship naturalized a conception of social life as a technical problem, as a matter of rational decision and management to be entrusted to “development professionals.” The rationalization or technocratization of life and resources are precisely the grounds for the siege of forms of life and of making a living; and because LIFE ITSELF is at stake, political struggles bifurcate and are disconnected, crystallizing in localized environmental battles, transformed into identitarian, ethnic or cultural struggles. “Nationalistic,” “ethnic” or “cultural specific” struggles as the basis to protect the commons, oversee the fact that the territories encompassed by these discourses cannot be understood as self contained economies separate from the ways in which they are now intertwined with other spatial scales, that is, the regional and the global, integrally connected to the way in which capitalism has manifested itself under the aegis of Western domination. This is why it becomes

crucial to posit exploitation, dispossession and destruction of peoples and their lives and forms of making a living -the sacrificial zones- as intolerable forms of injurious dependency created by fossil fuel led modernity furthered by neocolonial practices.

We must take into account that destructive processes underwent by people living in zones of sacrifice lead to self-destruction of the social tissue through various forms of individual, social, transnational and State violence (Ciudad Juárez in México, Alberta in Canada, the communities surviving at the shores of Lake Victoria in Tanzania[12], the Gaza Strip) but also in epidemics of self-destruction as suicide and mass murders followed by suicide[13]. These processes also need to be urgently politicized within the context of the global threat to life and forms of life by the neoliberal siege on sustainability and reproduction. At the same time, the flow of resources that is transported to international markets: from oil and gas fields, refineries, lumber mills, mining operations, hydroelectric facilities located on the dispossessed lands of indigenous nations, needs to be defied and disrupted.

Bearing this in mind, the challenges that current environmental mutations are posing do not only compel us to make ourselves responsible for concrete ecological phenomena like deforestation, infrastructure megaprojects, mineral extraction, fossil fuel burning, shale gas extraction, etc., but we need to begin to underscore the Western bases of modernity and modernism: the logics of technological progress as emancipation inherent to Modern narratives, the promise of happiness behind consumption premised on the domination of nature and society through technical reason that has led to the apparatus of “development.” This latter as a

paradigm needs to be rejected and understood as self-destructing, as it has become obvious that it continues to destroy people and nature. More than anti-capitalism, which embodies the dialectic of leftist common sense, condemning capitalism without imagining anything else, what are urgently needed are new forms of collective autonomous organization. Aware of the role culture plays in producing surplus value insofar as capitalism produces cultural worlds, appropriates the language of subcultures, of activism, of communities and community recuperation as it gets intermingled with the cultural industries, what is needed is to decolonize institutions -as Deleuze once said, we cannot exist as societies without them -[14] and to autonomously organize life in common against neoliberal forms of social engineering.

The long-term outcome of recent experiments in indigenous autonomy and resurgence (mostly disconnected from each other as well as struggles to protect the commons), and how “modernized” populations could begin to decolonize their lives and forms of living to counter the challenges posed by the Anthropocene remains uncertain. Some instances have been successful, others not, and others merely symbolic. An instance from an urban area is the express take over of the Santa Fe Mall in Mexico City on November 20, 2017 when a group of about 4000 precarious workers, representatives of displaced students, activists, cultural producers, as well as people from San Mateo Tlaltenango, Santa Rosa Xochiac, San Bartolo Ameyalco, San Bernabé, San Lorenzo Acopilco, La Magdalena, amongst other communities and towns, took over the Santa Fe Mall in the business district of the same name located in the Western part of Mexico City. With the complicity of personnel working for the security company sub-

contracted by the mall’s administration, the invaders were able to break into the facility at around 1:00 AM. The action was inspired by the 2001 Mayday Parade takeover of the Metropoli di Novate Mall in Milano, and by the *rolezinhos*, in São Paulo and Rio de Janeiro in 2014. In the *rolezinhos* (or “little strolls”) teenagers from the urban periphery used social media to organize excursions in malls. In these non-politicized actions, the teenagers sought to have fun and meet people. Causing terror amongst the shop owners, mall administrators and upper-class frequenters of these spaces, the sudden appearance of hundreds of people of color in shopping malls in Brazil immediately brought to the table the issues of public space and entitlement, life in the periphery and privilege.

Along the same lines as the mall take over in Milano and the *rolezinhos*, the group that broke into the Santa Fe Mall did not only seek to bring visibility to the precarization of labor, economic crisis, massive dispossession and displacement of *campesinos* and inhabitants of urban peripheries. The action also shed light to asymmetrical access to goods, infrastructure and services, the devastation of forms of life and ways of making a living within neoliberal policies, and lack of working-class housing throughout Mexico City. At the same time, the group wanted to put alternatives to the current corporate-capitalist system on the table, while highlighting the fact that autonomy for the rich is supported by the state (the Santa Fe ZEDEC is a de facto self-governed legal territorial figure since 1994), while autonomy for the poor is systematically repressed. In an exercise of translation of Zapatista autonomy exercises to peripheral urban areas, they outlined their struggle as one for human rights, justice and dignity, communal economies, education

for autonomy, food sovereignty, indigenous and community communication all based on horizontality, solidarity, self-management, voluntary work, and consensus. They also sought to represent localized struggles against the government and national and transnational corporations and their megaprojects by putting to the forefront the defense of the land in San Mateo Tlaltenango and of the water in San Bartolo Ameyalco.

As soon as the Santa Fe group came inside the mall, they got busy assembling a life-size blueprint of the space inspired by the imperial map in Jorge Luis Borges' short story *On the Exactitude of Science*. The model proposed a de-colonized version of the shopping center, reusing its architecture as the basis of a new autonomous, communal economy. In the plan, the children's entertainment complex premised on transforming kids into entrepreneurs and consumers, "Kidzania," is replaced by an assembly hall; "Palacio de Hierro" becomes a learning center and host for an archive of the memories of the displaced indigenous peoples' who have lived in the city for four generations or more; "Liverpool" would be a health and education center of traditional and alternative medicine; "Sears," an education and research complex for recuperating aboriginal forms of knowledge and knowledge transmission. Most of the retail spaces are to be re-converted to housing spaces and facilities for raising cattle and chicken and for other subsistence needs for about 600 families. A park replaces the parking lot along with a barter market and time bank. The roof is devoted to an enormous urban garden and grasshopper farm, the community's main source of protein. A pirate radio station is envisioned, and a memory commission is assigned to write the history of indigenous peoples from their perspective. The

same group of French-Algerian and German-Turkish anthropologists that is now working on the Acapulco-Diamante takeover project[15], was involved in the design of the plan for the Santa Fe mall, along with a team of experts in sustainability and alternative energies.

The Santa Fe take over occurred while the 500 delegates of the National Indigenous Congress (CNI) in Mexico debate within their communities the possibility of entering the 2018 Mexican presidential race with an indigenous woman candidate. The proposal furthered to the CNI by the Zapatista movement seeks to take over the current political system to dismantle it in the name of the defense of collective life and to overcome the current government's systematic ignoring of indigenous demands for autonomy and recognition. For the past 18 years, the Zapatistas have been working to reconstruct their own autonomy by recovering traditional farming structures and community police to oust organized crime and narcotraffickers. They have done so by creating community radio stations, by recuperating territory that had been violently expropriated by the government and large landowners, by establishing bilingual indigenous schools and by reviving their traditional medicine in order to fight dependence on corporativized medicine. But the whole time they have faced repression, plunder and rights violations as well as seeing their lands turned into *zones of sacrifice* through "death projects" or mega projects of infrastructure and resource extraction operated by foreign corporations who fail to consult them before destroying their land and their peoples. With the Zapatista's proposition to get involved in the elections, they see the urgency in seeking to overturn first, the government's systematic ignoring of their needs and the ongoing privatization of the

commons brought about by neoliberal policies, and second, to stop the ongoing destruction and death through the exercise of various forms of State and narco violence manifested in murder, disappearance, rape, kidnapping, imprisonment and psychological warfare.

But back to the efforts in the city to translate to the urban realm some of the Zapatistas' autonomy structures, once the Santa Fe takeover group expediently set up the blueprint along with signs and banners explaining how their urban autonomous communal space and economy would function, at around 2.30 AM they climbed up on the roof to have a nocturnal picnic and dance. At around 2:45 AM police officers landed on the mall's rooftop from helicopters and used tear gas and bullets to disperse the crowd; although no arrests occurred inside the shopping mall, some 20 people have been reported dead, about 150 wounded. Officials have declared that in the face of the threat posed by this attempted takeover, a government program will be instituted for the residual populations that remain trapped in the periphery of privilege and progress in the Santa Fe ZEDEC titled: "Periphery as Cultural Patrimony." A team of social architects, experts in sustainable building, and a historical urban landscape manager will begin to work on specific projects to better these people's lives with consensual site-specific interventions along with social programs in housing, health and education. The program will be generously funded by the SoroSlim and Televisa Foundations. And yet, it becomes clear that programs such this one are being mobilized by neoliberal sensibility and the promises of modernity which transpire in discourses of development and betterment, behind which are hidden agendas to manage and control marginalized populations. An

example that comes to mind is the failed Favela Pacification Program by community police that took place in Rio de Janeiro before the Olympics and the World Cup established in 2009, which turned into yet a series of episodes of State-backed violence.

Another instance of pacific take over in progress is that of the Choquequirao Regional Conservation Area by Quechua inhabitants of the Peruvian Andes. In a communiqué, they have stated that they are fighting against the cultural death brought about by the tourism industry that has been pillaging their sacred sites transforming their traditions into entertainment for foreigners. In an attempt also to end the exploitation of their peoples and cultural heritage by *criollo* and transnational tourism agencies, they have adopted the strategy furthered in 2015 by the Wampis Nation from the Peruvian Amazon to create an autonomous indigenous government within the State of Peru. The Wampis' autonomous territorial government seeks to self-govern and to protect the totality of their ancestral territory covering 1.3 million hectares of tropical forest. Their claim is backed by the publication of the Statute of the Autonomous Territorial Government of the Wampis Nation, which establishes the legal framework to govern the territory. The Statute is supported by the United Nations' Declaration on the Rights of Indigenous Peoples from 2007, in which the General Assembly of the UN recognized the rights of indigenous peoples and nations for free self-determination. The Wampis and the Andean Quechuas are seeking to be able to determine freely their political condition revindicating their identity and belonging to a people with its own language, culture and citizenship. They also proclaim the right to authorize foreign incursions in their territories and free consultation, autonomous

education services and to see for their own food security. Following the model of integration of indigenous and Western medicine in the Argentinian intercultural hospital Ranguin Kien in Ruca Chorroi (Aluminé -Neuquén), the Quechuas are also planning to create a hospital in the Inca Valley to recuperate their traditional medicinal practices.

The Quechuas have adopted the Wampis' statue and have declared as autonomous indigenous territory the Choquequirao Reserve, the Inca Sacred Valley, Cusco Region, Urubamba Province and the Machu Pichu District in Peru. In an initial phase, they have decided to administer the reserve in which the Inca Trail is located and to take over the tourist infrastructure as well as to create new *tambos* or traveller lodges. They have also abolished the *porter* system, disabled *criollo* or foreign tourism agencies from promoting and operating tours in their territory, and to restore the Inca road. After its restoration, the trail will be free to all Peruvians, and it will be administered through the traditional *minik'a* system of collective work with the goal of communal utility. In a second phase of their self-government efforts, they have planned the foundation of the Cusco Resurgence Institute at the Casa de la Concha in Cusco, partially funded by revenue from the park. Another measure that they will take is to uproot the holm oaks that were given to the Peruvian government by Australia in the 1950s and which have been killing the soil; in parallel, and engaging a team of international experts, they will launch a reforestation project of native plants and animals. In their Statute, the Andean Quechuas reject Monsanto and other transnational corporations seeking to commercialize with seeds, they oppose the Transpacific Agreement. Furthermore, the Archeological site of Moray -a terraced circular

depression with a highly sophisticated irrigation system which has served as agricultural laboratory for the Quechuas for centuries -, has been declared bastion for the global fight for food security. Like the Wampis, in their Statute they are prioritizing their well-being and food security and a vision for a healthy and harmonious relationship with the natural world.



#experimentsinradicalimagination

What seems to be key here, as Jaime Martínez Luna suggests, is to plant the seeds for a new form of political organization not through political identification or democratic participation, but as a form of *belonging*: a concrete relationship that supposes commitment, obligation, agreement. Identity (or common interest, which give cohesion to a political cause) is an abstraction that mutates depending on the political action executed; in turn, *belonging* is what is concrete. Belonging as a site for identity, can help us explain belonging to an assembly, based on respect, work and reciprocity. In the context of the assembly the relationships of a social cell become concretized, and following Martínez Luna, an assembly “exists to create life: that is movement, action, realization, intervention”. [16] Key concepts that would be useful here would be “comunalidad,” a notion from Oaxaca, Mexico that emerged in the 1980s which

describes communal being in traditional ways of organizing, opposing capitalism and colonialism toward an ethical reconstruction of peoples. Communitarity is a way of being in the world, which neither revolves around the commons (which would end up being administered by bureaucrats), nor is it community as posited after communism: transient, ephemeral and non-binding. Rather, it is a pact that considers the commons not as something that is owned in common *but as a common way of life*. Without forgetting that communitarity implies new forms of inhabiting territories *from the other side of modernity*. What remains absolutely uncertain is the meaning and outcome of the practice of inhabiting territories from the other side of modernity, from a decolonizing perspective.

In this context, decolonization means the resurgence of indigenous political thought as well as the revitalization of sustainable local indigenous economies. Resurgence does not mean a pastoral, ethnographic idyllic return to the pre-colonial past but to see indigenous people begin to reconnect with their lands and land-based practices of small-scale collective basis. The notion of “resurgence” furthermore implies a turn away from neoliberal recognition and defense of human rights, and to build liberation efforts based on the revitalization of “traditional” political values and practices, creating new realities for themselves and for their people[17]. Finally, the efficacy of decolonization hinges on its ability to address the interrelated systems of dispossession that give shape to the destruction of the life and means of making a living of some, for the sake of the privileges of others. That is to say, we must base our efforts to survive in the environmental conditions and challenges before which the Anthropocene era has placed us, precisely in the injurious forms of dependency both to

the commons and to peoples considered by capitalist absolutism as exploitable resources and as redundant populations. The latter’s struggles across the world, albeit disconnected from each other, are the vanguard of the fight against capitalist absolutism and neocolonial rule; we should follow their lead although the dangers, the road and the outcomes will remain tentative for years to come

*Received: 14/11/2016*

*Accepted: 17/11/2016*

---

\* Part of this essay was delivered as a Skype lecture at the Sakakini Cultural Center in Ramallah, Occupied Territories within the frame of the Qalandiya International, the Palestinian Biennale this year.

[2] Cf. ONG, A. *Neoliberalism as exception: mutations in sovereignty and citizenship*. Durham: Duke University Press, 2006. And EMMELHAINZ, I. *La tiranía del sentido común: la reconversión neoliberal de México*. México D.F.: Paradiso Editores, 2016.

[3] Not by chance in Latin America many private security companies are either Israeli or sell Israeli technology and the IDF provides training for militias across the world.

[4] HANIEH, A. Development as Struggle: Confronting the Reality of Power in Palestine. *Journal of Palestine Studies*, Vol. 45 No. 4, pp. 32-47, 2016.

[5] Cf. AZOULAY, A. *The civil contract of photography*. New York: Zone Books, 2009.

[6] Such as the neocolonial land grab by corporations by the Benetton in the Patagonia in Southern Argentina, displacing hundreds of Mapuche Indians.

[7] Cf. KLEIN, N. *This changes everything: capitalism against the climate*. New York: Simon & Shuster, 2014.

[8] Cf. NIXON, B. *Slow violence and the environmentalism of the poor*. Boston: Harvard University Press, 2011.

[9] Cf. CHOMSKY, N. Eyeless in Gaza. *Tom Dispatch*, April 27, 2010. Available online: <http://www.tomdispatch.com/post/175239/>

[10] Cf. BUTLER, P. *Colonial extractions: race and Canadian mining in contemporary Africa*. Toronto: The University Press, 2015.

[11] We must note that in the case of Palestinians, the theft of lands to appropriate the commons is not taking place in the name is covered by the ethnic-religious aspect of the conflict that posits Palestinians as a threat to Israeli “democracy.” Ethnic and religious differences serve the function of an ideological mission covering the Israeli process of primitive accumulation because what is at stake in the occupation is the long-term ability of Israelis to survive in the land. But also taking into account programs like the Palestinian Recovery and Development Program, which has served to introduce neoliberal policies and practices within the Occupied Territories geared at “liberating the markets”, “inviting foreign investment”, etc.

[12] As portrayed in Hubert Sauper’s documentary film *Darwin’s Nightmare* (2006).

[13] Cf. BERARDI, F. *Heroes: mass murder and suicide*. London and New York: Verso, 2015.

[14] DELEUZE, G. *Instincts et institutions*. In: *Textes et documents philosophiques*. Paris: Hachette, 1955. Available online: <https://deterritorium.wordpress.com/2012/07/04/instincts-et-institutions-par-gilles-deleuze-1955/>

[15] Cf. EMMELHAINZ, I. Decolonization as the Current Horizon of Political Action. *e-flux journal* #77, Nov. 2016. Available online: <http://www.e-flux.com/journal/77/76637/decolonization-as-the-horizon-of-political-action/>

[16] MARTÍNEZ LUNA, J. *Pertenencia Asamblearia*. *edicionespatito.org*, April, 2015. Available online: <http://compartencia.edicionespatito.org/?p=66>

[17] Cf. COULTHARD, G. *Red skin, white masks: rejecting the colonial politics of recognition*. Minneapolis: The University of Minnesota Press, 2015.



---

# La incertidumbre como destino político

---

Fabián Ludueña Romandini [1]

---

**Resumen:** El presente texto aborda la posibilidad de considerar a la incertidumbre como la Stimmung epocal de la Modernidad. Producto de una triple alianza entre mercado, evaluación y management, los sistemas políticos contemporáneos colocan al mundo entero bajo el signo de diversas catástrofes que se anuncian a diario. Ahora bien, ¿cuándo ha nacido el concepto de catástrofe en tanto forma suprema de la incertidumbre? ¿Cuál es su contenido político? Y, finalmente, ¿cómo es posible pensar filosóficamente una metafísica de la catástrofe? Estos interrogantes constituyen el hilo conductor de una indagación de una ecopolítica del mundo contemporáneo.

**Palabras clave:** Incertidumbre. Mercado. Catástrofe. Metafísica. Política.

## A incerteza como destino político

**Resumo:** O presente texto aborda a possibilidade de considerar a incerteza como a Stimmung epocal da Modernidade. Produto de uma trílice aliança entre mercado, avaliação e management, os sistemas políticos contemporâneos colocam o mundo inteiro sob o signo de diversas catástrofes que são anunciadas diariamente. Mas, quando nasce o conceito de catástrofe como forma suprema da incerteza? Qual é seu conteúdo político? E, finalmente, como é possível pensar filosoficamente uma metafísica da catástrofe? Estes interrogantes constituem o fio condutor de uma investigação ecopolítica do mundo contemporâneo.

**Palavras-chave:** Incerteza. Mercado. Catástrofe. Metafísica. Política.

---

[1] Doctor y magister por la *École des Hautes Études en Sciences Sociales* de París, Francia. Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y del Instituto de Investigaciones “Gino Germani”, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. Profesor titular de Filosofía en la UADE. Su último libro se titula *Principios de Espectrología* (Madrid-Buenos Aires, Miño y Dávila Editores, 2016).

## I.

La incertidumbre, ciertamente, no es una recién llegada en la arena de los afectos humanos. De hecho, en cuanto tal, puede ser una pasión política y cognoscitiva de primer orden. Sin embargo, es sólo con la Modernidad que se ha transformado una auténtica *Stimmung* epocal. En el primer tercio del siglo pasado, Martin Heidegger hablaba del “derrumbamiento (*Absturz*)” que sufría el *Dasein* frente a un mundo que se le tornaba incomprendible (HEIDEGGER, 1927, p. 178). Seguramente, el fenómeno de la expansión de la forma-mercado como intensidad rectora de las relaciones humanas ha contribuido a dicho derrumbamiento. El mercado no sólo es, como señalaba Marx, la “biografía del capital (*Lebensgeschichte des Kapitals*)” destinada a reemplazar cualquier estructura política precedente (MARX, 1962, p. 161) sino que asimismo se trata de un elemento que moldea la biografía individual de todos los habitantes del orbe hasta en los rasgos más íntimos de su aparecer.

En este sentido, el mercado no constituye tanto un relevo del contrato político clásico que fue, por un tiempo, la piedra de toque del orgullo moderno pues, finalmente, el adjetivo “político” nunca pudo opacar por completo que el sustantivo rector “contrato” ya escondía, en sí mismo, la economización de las relaciones político-sociales. Antes bien, resulta fructífero concebir al mercado como un auténtico operador metafísico que transforma a los sujetos en cosas y, a estas últimas, les abre las puertas de un mundo desubjetivado. En tanto prolífico formador de mundos, el mercado se transforma, *mutatis mutandis*, en un desertificador universal. No en vano Lenin veía en el mercado una propensión irrefrenable a lo ilimitado y Hegel encontraba en él la antesala de las nuevas guerras por venir (HEGEL, 2002,

p. 385).

Ante el rizoma aplanador del mercado (aún con todas las desigualdades que genera), la evaluación genera una jerarquía cuya función es vacía y predeterminada a priori. Cualquier sujeto la puede llenar. En este contexto, mercado, *management* y evaluación constituyen un tríptico ontológico con sus concomitantes peligros: antipolítica, guerra y desubjetivación masiva. Estos heraldos preanuncian el tono fundamental de la política contemporánea: la evidencia de la catástrofe como horizonte epocal último al que se enfrenta el filosofar. No es una casualidad que una forma de sofisticada contemporánea haya querido ver en el “riesgo” una condición ontológica inalterable que define al humano en su naturaleza más propia (EWALD-KESSLER, 2000, pp. 55-72). Si el mercado es el auténtico operador pragmático del tan proclamado “fin del hombre”, no es menos cierto que una sociedad de la evaluación perpetua y del *New Public Management* como formas de una inusitada *ratio gubernatoria* están en condiciones de acarrear una de las incertidumbres supremas: el temor a la catástrofe que hoy ocupa el tenor de la política y algunas reflexiones de la filosofía. Nos detendremos, por tanto, en una breve arqueología de la catástrofe como uno de los destinos extremos de la incertidumbre con el fin de comprender la *Stimmung* que define la atmósfera política de vastos territorios en todo el globo.

## II.

Si habremos de considerar el fenómeno de la catástrofe, entonces, se impone una reflexión sobre el término mismo. En griego antiguo, *katastrophé* tiene una significación técnica muy

precisa que no está en absoluto vinculada con los desastres naturales (o civilizacionales) que son connotados por el sentido moderno del vocablo. Al contrario, su campo semántico recubre el espacio del teatro y, más específicamente, designa la conclusión o el cierre dramático de una pieza teatral. El comentario de Evantio (así como el de Donatio) resulta de extrema claridad al respecto (EUANTHIUS, 1899, p. 67). La catástrofe, por lo tanto, como dispositivo retórico de cierre de la pieza teatral tiene la capacidad de ofrecer el sentido último al conjunto dramático desarrollado en su transcurso.

En otras connotaciones del término, será posible hallar la mención de la “catástrofe” como el fin o conclusión de una vida, tal y como nos sirve de testimonio la expresión *katastrophé tou zên* (MENANDRO, 1997, p. 371). Desde luego, los griegos tenían otros vocablos para designar lo que hoy entendemos por catástrofes naturales, preferencialmente el término “cataclismo (*kataklismós*)” que, por ejemplo, podemos encontrar en Platón asociado a la inundación (PLATÓN, 2006, p. 679d). No obstante, la historia lexicográfica del término “catástrofe” que tiene su origen en la esfera del teatro para acabar designando el significante supremo del desastre último merece atención porque revela, precisamente, tanto una mutación epistemológica de magnitud cuanto permite entrever una genealogía de las formas y el ejercicio del poder político.

Por otra parte, también es elocuente la duplicidad del término “cataclismo” dentro del ámbito del griego antiguo puesto que no sólo hace referencia a los desastres naturales sino que, progresivamente y del mismo modo que con los siglos ocurrirá con el término “catástrofe”, sufre un desplazamiento hacia la esfera de la

política. De este modo, cuando Demóstenes pronuncia, en el 330 a.C. su alocución en defensa de Ctesifonte, podemos ver una utilización política del término cataclismo cuando hace uso de la expresión “*kataklismôn tôn pragmaton*” (DEMOSTENES, 1903, p. 214). En este punto, Demóstenes ya anticipa los usos que tendrá el “catastrofismo” en los discursos políticos de Occidente y que hoy se tornan omnipresentes para hacer referencia a las catástrofes tanto políticas como económicas. El ideal filosófico de la felicidad se ve, desde el inicio mismo de la politicidad occidental, sacudido desde sus bases por el cataclismo de la praxis que no permite la articulación armoniosa soñada por la tradición.

La Modernidad no utilizará inmediatamente el término “catástrofe” para referirse a los desastres naturales que han condicionado durablemente los pliegues de la conciencia europea a partir del siglo XIV en adelante. En muchos casos suele citarse, como ejemplo y punto de partida de la reflexión filosófica sobre el desastre, al terremoto de Lisboa de 1755. Sin embargo, resulta decisivo no olvidar un antecedente primordial aunque menos conocido que es el terremoto de Chile de 1647 que ya había impactado sobre la reflexión filosófico-literaria del continente europeo.

De todos modos, si llevamos nuestra atención a la conceptualización del terremoto de Lisboa por parte de algunos de los filósofos más importantes de la Era Moderna (HAMACHER, 1999, pp. 261-293), podremos constatar, por ejemplo, que Voltaire tampoco utiliza el vocabulario de la catástrofe sino el del desastre natural pensado como mal moral y físico que sólo puede ser concebido según los esquemas de una sutil teología providencial (VOLTARE, 2003, pp. 219-220).

Esta herencia como marco conceptual estará asimismo presente en la tratadística kantiana sobre el terremoto de Lisboa aún si en el caso del filósofo alemán es posible entrever una especulación digna de una proto-sismología (KANT, 1902, pp. 429-462). En todos los casos, el ecosistema en cuanto tal como acontecer de una historia natural no es imaginable, en última instancia, sino bajo el registro del mal teológico y mediante una figuración antrópica donde el destino del hombre (y no el del mundo natural) es el verdadero objeto de la reflexión filosófica. En este sentido, el terremoto de Lisboa, al poner en entredicho la concepción de una naturaleza benévola, refuerza paradójicamente el principio antrópico que informa el panorama filosófico propio de la Modernidad.

Por lo tanto, la conceptualización del desastre natural como “catástrofe” será mucho más tardía en la filosofía y, aún en una época donde su uso estaba ya plenamente establecido, podremos encontrar autores que no se sirven de este vocablo para dar cuenta de los cataclismos civilizacionales.

El espacio científico-especulativo propio de la Modernidad francesa será decisivo en la mutación de los sentidos del término “catástrofe” y, por lo tanto, debemos ahora circunscribirnos a este ámbito geográfico-cultural. En principio, podemos hallar en este contexto una situación similar a la que encontramos precedentemente en esta breve pesquisa. Una aproximación fundamental nos la brinda, una vez más, la lexicografía que se cultiva en Francia hacia finales del siglo XVII.

Con este propósito como guía, más aún que a la primera y deficiente edición del diccionario de la Academia francesa de 1694, conviene referirse a la obra maestra de la lexicografía del período como es el *Diccionario* de Antoine

Furetière. Allí podemos dar con la siguiente definición: “catástrofe: término de la poesía. Son el cambio y la revolución que tienen lugar en un poema dramático y que, de modo ordinario, constituyen su término” (FURETIÈRE, 1690). Al mismo tiempo, el término en su connotación griega se extiende de modo figurado, por ejemplo, para dar cuenta del final funesto e infeliz de una vida.

Sin embargo, la era moderna marcará un nuevo espesor del término. Una perspectiva arqueológica muestra que el término comienza en la paleobiología para trasladarse luego al escenario de la política. En este pasaje semántico que enmarca una auténtica mutación epistemológica, la obra de Georges Cuvier resulta un hito de la máxima trascendencia. Para el naturalista,

La vida ha sido a menudo perturbada en esta tierra por acontecimientos terribles; calamidades que, en los inicios, han quizá removido en gran escala, la apariencia entera del planeta, pero que desde entonces son siempre menos profundas y menos generales. Innumerables seres vivientes han sido víctimas de estas catástrofes (CUVIER, 1812, p. 11).

El problema de la “discontinuidad de las formas vivas” se plantea con Cuvier y presupone una ontología propia de la época clásica que ha sido analizada por Michel Foucault. En la obra de Cuvier se inscribe de manera preferencial la arqueología del cuasi-trascendental de la Vida analizado en la arqueología foucaultiana y que tomará simplemente otro nombre cuando sea pronunciado con la cadencia distintiva de las relaciones de poder: se trata de la biopolítica. Sin embargo, aquel interés de Foucault por el nacimiento de la biopolítica moderna que sus analistas suelen situar erróneamente en la

última enseñanza del filósofo se encuentra ya en la obra temprana aunque no comporte la misma denominación.

Como prueba de ello, baste referirnos a la caracterización que Foucault realiza del problema de la vida, a partir de la obra de Cuvier, en su arqueología de la *episteme* de la época clásica: “[la vida] se revela mortífera en el mismo movimiento que la destina a la muerte. Ella mata porque vive. La naturaleza ya no puede ser bondadosa [...] la vida no puede ya ser separada de la muerte, la naturaleza del mal, ni los deseos de la contra-naturaleza” (FOUCAULT, 1966, p. 290).

La paleontología de Cuvier eleva al rango de teoría científica todo cuanto el terremoto de Lisboa había colocado como incertidumbre teológica. A partir de ese momento, la naturaleza pasará a formar parte de un medio hostil cuya existencia supera en una temporalidad de millones de años la aparición del hombre sobre la Tierra. La catástrofe será entonces el lenguaje más propio en que la naturaleza expresará su indiferencia antropológica ante la presencia del hombre en su seno. Sus movimientos geológicos, sus alteraciones y sus catástrofes se producirán sin que el hombre pueda evitarlas.

El nuevo escenario epistemológico, no obstante, supondrá una lección para el nuevo orden de los discursos y la praxis del poder en la Modernidad. El “catastrofismo” abre las puertas a una nueva geohistoria de la Tierra y, de modo concomitante, el biopoder hará suyo una concepción en la cual el desastre no será ya un acontecimiento que deba ser evitado (puesto que se revela ineluctable) sino, al contrario, gobernado en sus efectos una vez éstos desencadenados.

### III.

Las catástrofes pueden ser sopesadas según una escala que supera, incluso, las eras geológicas que determinaron el uso de este término por Cuvier. Hannah Arendt ha sido una de las teóricas que, durante el siglo XX, ha señalado con más acuidad el problema de fondo de la modernidad tardía en el momento en que el ecosistema terrestre resultó verdaderamente superado cuando el hombre logró salir de la esfera terráquea y pisar el satélite lunar. Al unísono con los descubrimientos de la física post-newtoniana, este ha sido el auténtico proceso (ya presente, en ciernes, en la obra de Galileo) que ha conducido a la crisis de la tradición y a la alteración de la percepción conjunta del pasado y del futuro de la humanidad. Arendt lo consignará del siguiente modo:

Quando el hilo de la tradición se rompió por fin, la brecha entre el pasado y el futuro dejó de ser una condición peculiar sólo para la actividad del pensamiento y se restringió a una experiencia posible para aquellos pocos que hicieron del pensamiento su tarea fundamental. Se convirtió en una realidad tangible y en perplejidad para todos; es decir, se convirtió en un hecho de relevancia política (ARENDR, 1961, p. 14).

Ante este panorama, no es extraño entonces constatar que Bruno Latour subraye cómo nuestra época actual ha entrado en un régimen histórico comparable a la era de Cristóbal Colón salvo que, esta vez, no se trata para los europeos de percatarse de la existencia de un Nuevo Mundo sino, para la humanidad toda, se presenta el desafío de habitar no sólo el “Viejo Mundo” (como escribe Latour) sino el globo en su totalidad sobre bases enteramente nuevas. Así Latour propondrá el camino teórico hacia una teología política de la naturaleza que, paradójicamente, hace del nombre

“Gaia” el operador que permite pensar, por fin, al ecosistema libre de toda determinación teológica, emergiendo como la gran nueva figura secular de la teoría política (LATOURE, 2015).

De este modo, es posible retomar el camino de una geohistoria y allí resulta inevitable reencontrarse con el “catastrofismo” de Cuvier. En efecto, el paleontólogo francés había podido identificar las épocas “catastróficas” de la historia geológica de la Tierra al demostrar cómo los huesos del mamut eran diferentes de los del elefante moderno. La conclusión a la que llegó Cuvier fue que la especie mamut había sufrido una extinción. La escuela catastrofista, tenazmente combatida por Charles Lyell y Charles Darwin, logró recuperar bríos y demostrar cómo la historia de la Tierra está marcada por convulsiones que ponen a la vida al borde de la extinción. Los geopaleontólogos hablan así de las cinco grandes crisis bióticas en las que desaparecieron por lo menos el 65 por ciento de las especies en un lapso geológico breve. Ahora bien, en la catástrofe masiva del período pérmico, se calcula que desapareció más del 95 por ciento de las especies animales marinas.

De este modo, la perspectiva que considera una Sexta Extinción como una próxima catástrofe a considerar se torna de una urgencia determinante. De hecho, es ineluctable que el *Homo sapiens* concluya su existencia terrestre según las leyes de la geohistoria como resultado de una nueva catástrofe geológica: “si alguna certeza podemos inferir del conocimiento del flujo de la vida y de las fuerzas que lo forman es que llegará el día en que pereceremos todos, nosotros y nuestros descendientes” (LEAKEY-LEWIN, 1995, p. 251). A partir de esta constatación, una serie de observaciones se

imponen acerca del propio desenvolvimiento del *Homo sapiens* en el ecosistema terrestre.

Los paleo-biólogos han demostrado cómo, hace aproximadamente 42.000 años, el *Homo sapiens* migró desde su origen en el este de África hacia la zona geográfica que hoy conocemos como el Asia. Cuando llegó allí, no obstante, encontró que no estaba solo. El territorio se hallaba ocupado por una comunidad, numéricamente mayor, de los llamados hombres de Neandertal. Hoy parece un hecho casi indiscutible para los expertos que ambos géneros de mamíferos hombres cohabitaron juntos durante milenios, llegando incluso a producirse una hibridación genética de la que somos aún herederos.

Sin embargo, en cierto momento, los hombres de Neandertal desaparecieron de la faz de la tierra. Los especialistas aún siguen debatiendo la razón por la cual, hace 30.000 o 25.000 años atrás, sus últimos especímenes abandonaron toda presencia en el ecosistema terrestre sin dejar rastro alguno. Aunque no existe ningún acuerdo establecido al respecto (y muchos piensan que, tal vez, el cambio climático fue la causa de su desaparición, a pesar de la enorme capacidad de resistencia de esta línea evolutiva humana a las inclemencias de este tipo), una de las teorías - tal vez la más inquietante - sostiene que, sencillamente, los neandertales fueron exterminados por los miembros del género *Homo sapiens*.

El acceso al lenguaje no es, como la tradición filosófica muchas veces ha querido hacer creer, un acontecimiento simplemente romántico a la vera de una lumínica *Lichtung* que posibilita el mundo humano. Cuando el lenguaje sobrevino al hombre, trajo consigo formas más extremas y refinadas de dominación antropotécnica que condujeron a las mejoras de las perspectivas bio-sociales del *Homo sapiens* frente a su rival

*neanderthalensis*. Esto podría haber conducido a una lucha por el territorio y el alimento que concluyó con el *Homo sapiens* cazando implacablemente al *hombre de Neandertal* hasta causar su total exterminio. No existen pruebas fehacientes en este sentido y, tal vez, nunca las haya que sean del todo convincentes en una u otra dirección. Sin embargo, aún si este evento sólo fuera sino una especie de mitomotor paleontológico, una vez más, se muestra con toda claridad que el hombre piensa su primer acto político fundacional de toma de la tierra, como un acto eugenésico de eliminación de los menos favorecidos. El *nómos* de la tierra es también zoopolítico por naturaleza (LUDUEÑA ROMANDINI, 2010).

En cualquier caso, haya sido o no, el *Homo sapiens* el responsable de la eliminación de los neandertales, lo cierto es que, una vez liberado el espacio, el animal humano prevaeciente conquistó enteramente el ecosistema hasta causar la desaparición completa de muchas de las especies de mamíferos de las que se alimentaba como cazador-recolector. Esta catástrofe ecosistémica - sin duda, primer acto probado de exterminio de otras especies por parte del hombre - condujo al desarrollo de una primera técnica de intervención artificial sobre el espacio natural: la agricultura y, con ella, al alba de los asentamientos humanos que darían inicio a una historia que aún estamos tratando de descifrar. Cuando el hombre se hizo cazador, produjo la aniquilación de especies enteras y, cuando se hizo agricultor, cambió irreversiblemente el ecosistema planetario hasta llegar, inexorablemente, por el aumento exponencial de las antropotecnologías y de la técnica *tout court*, al borde del abismo en que la especie se encuentra hoy respecto de su capacidad de arrasar completamente la *Lichtung* que alguna vez le dio origen.

En 1955, Claude Lévi-Strauss publicó *Tristes Trópicos*, acaso uno de sus libros más lúcidamente nostálgicos y pesimistas. A lo largo de laboriosas páginas, el antropólogo va recordando sus viajes y constituyendo una auténtica filosofía del devenir de la especie humana, y de la tarea misma del antropólogo. Sus conclusiones no son precisamente alentadoras para quienes reivindican las potencialidades de la expansión indefinida del *Homo sapiens*: “el mundo comenzó sin el hombre y terminará sin él. Las instituciones, las costumbres y los usos, que yo habré inventariado en el transcurso de mi vida, son la eflorescencia pasajera de una creación en relación con la cual quizá no posean otro sentido que el de permitir a la humanidad cumplir allí su papel” (LEVI-STRAUSS, 1988, p. 466).

En este punto, Lévi-Strauss hace suya una teoría histórica donde la física ecosistémica penetra completamente dentro de los espacios tradicionalmente definidos como “culturales”:

Desde que comenzó a respirar y a alimentarse hasta la invención de los instrumentos termonucleares y atómicos, pasando por el descubrimiento del fuego - y salvo cuando se reproduce a sí mismo - el hombre no ha hecho nada más que disociar alegremente millares de estructuras para reducirlas a un estado donde ya no son susceptibles de integración (LÉVI-STRAUSS, 1988, p. 466).

Desde luego, esta ley gobierna todo el mundo de las creaciones humanas:

Sin duda ha construido ciudades y ha cultivado campos; pero, cuando se piensa en ello, esas realizaciones son máquinas destinadas a producir inercia a un ritmo y en una proporción infinitamente más elevados que la cantidad de organización que implican. En cuanto a las creaciones

del espíritu humano, su sentido sólo existe en relación con éste y se confundirán en el desorden cuando hayan desaparecido (LÉVI-STRAUSS, 1988, p. 466).

Universo y mundo humano no son sino un *continuum* asociado por la misma ley cósmica de entropía irreversible. Al punto tal llega esta convicción de Lévi-Strauss que en un momento puede declarar: “antes que ‘antropología’ habría que escribir ‘entropología’ como nombre de una disciplina dedicada a estudiar este proceso de desintegración en sus manifestaciones más elevadas” (LÉVI-STRAUSS, 1988, p. 467).

Dicho en otros términos que no son los de Lévi-Strauss: la politicización de la vida que dio origen al devenir histórico del animal humano, con sus complejas antropotecnologías que se extendieron hasta dominar completamente el entorno, haciéndolo progresivamente cada vez más técnico, inevitablemente artificial y *humano*, sólo puede conducir a una sola vía de salida de la saturación biosistémica: la extinción masiva del *Homo sapiens* con el consiguiente desarrollo de un nuevo ecosistema de vida que prescindirá completamente de él hasta que, en los eones venideros, el universo mismo se desintegre en su totalidad. En este sentido, puede verse cuál sería el otro espesor y sentido posible del mitologema del fin de la historia y del hombre, uno no previsto por los filósofos del optimismo metafísico hegeliano.

Los cambios técnico-biológicos, económicos y socio-políticos que pueda sufrir la humanidad en un futuro que contempla desde el cambio de especie para sus individuos, hasta una extinción exógena o endógena, condicionada por la naturaleza o autoinducida, implicarán siempre una multiplicación o, por lo menos, una mutación sustancial de las tecnologías de poder y, por lo tanto, la necesidad del filosofar

y de la política como herramientas de acceso, temporario y fragmentario, a algún tipo de afuera del poder.

Aún si es posible pensar que la filosofía no sea sólo una actividad propia del hombre sino una forma especial de direccionalidad de lo viviente que tiene la potencialidad de trascender su propio sustrato de origen y tener lugar allí donde haya pensamiento, es una auténtica tarea filosófica (con todos los riesgos que esto implica) el explorar sobre bases completamente nuevas el espacio de lo viviente así como de lo inerte, de lo orgánico como de lo inorgánico. ¿Será, tal vez, necesario abandonar también el prejuicio último a favor de lo viviente? ¿Será, acaso, lo viviente, el último refugio de la onto-teo-logía clásica?

En todo caso, el desafío que la catástrofe como extinción masiva llega a la filosofía política por venir es pensar no sólo las causas y consecuencias de las catástrofes que el hombre está en condiciones de inducir a partir de la tecnocracia hipermoderna sino también las catástrofes de orden natural que pueden ir, desde un punto de vista geológico, desde una escala modesta hasta una masividad capaz de provocar una extinción definitiva de la vida. Esto implica pensar sobre bases completamente nuevas el ecosistema terrestre y su inserción en un cosmos que no habrá de ser indulgente con la vida presente en la Tierra. Por supuesto, como condición de posibilidad de una filosofía política de este tipo, será necesario tomar en cuenta la injerencia decisiva que los agentes no-humanos y naturales tienen sobre las sociedades humanas.

La catástrofe como horizonte último con el cual debe medirse el viviente humano obliga a considerar la necesidad de pensar, sobre nuevos fundamentos, una ecopolítica del mundo

abiótico. Se abre entonces la posibilidad de concebir una filosofía de la materialidad que otorgue ciudadanía teórica a la politicidad propia de los agentes materiales no humanos antes de su ingreso a (y en una interacción a posteriori con) la esfera de aquello que, desde los antiguos griegos, se ha señalado como el mundo nomotético de la cultura.

## REFERÊNCIAS

- ARENDR, H. **Between past and future**. London: Faber and Faber, 1961.
- CUVIER, G. **Recherches sur les ossemens fossiles de quadrupèdes, où l'on rétablit les caractères de plusieurs espèces d'animaux que les révolutions du globe paroissent avoir détruites**. 4 volúmenes, Paris: Deterville, 1812.
- EUANTHIUS. De fabula hoc est de comoedia. In: KAIBEL, G. (org.) **Comicorum Graecorum Fragmenta, voluminis I, fasciculus prior**. Berlin: Weidmanns, 1899.
- EWALD, F.; KESSLER, D. Les noces du risque et de la politique. **Le Débat**, n. 109, p. 55-72, 2000.
- FOUCAULT, M. **Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines**. Paris: Gallimard, 1966
- FURETIÈRE, A. **Dictionnaire universel contenant généralement tous les mots françois tant vieux que modernes & les Termes de toutes les Sciences et des Arts**. La Haye-Rotterdam: Arnout & Reinier, 1690.
- HAMACHER, W. **The Quaking of Presentation**. In: **Premises. Essays on Philosophy and Literature from Kant to Celan**. Stanford: Stanford University Press, 1999.
- HEGEL, G. **Grundlinien der Philosophie des Rechts**. Stuttgart: Reclam, 2002.
- HEIDEGGER, M. **Sein und zeit**. Tübingen: Max Niemeyer, 1927.
- KANT, I. Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens welches an dem Ende des 1755sten Jahres einen großen Theil der Erde erschüttert hat. In: **Kants Gesammelte Schriften**. Ed. Preussischen Akademie Wissenschaften, Berlin: de Gruyter, v.1, p. 429-462, 1902.
- LATOUR, B. **Face à Gaïa : Huit conférences sur le nouveau régime climatique**. Paris: La Découverte, 2015.
- LEAKEY, R.; LEWIN, R. **The sixth extinction: patterns of life and the future of humankind**. New York: Anchor Books, 1995.
- LEVI-STRAUSS, C. **Tristes tropiques**. Paris: Plon, 1955.
- LUDUEÑA ROMANDINI, F. **La comunidad de los espectros I. Antropotecnia**. Buenos Aires - Madrid: Miño y Dávila Editores, 2010.
- MARX, K. **Das Kapital**. in: **Werke**, Band 23, Berlin: Dietz-Verlag, 1962.
- MENANDRO. **Heros. Theophoroumene. Karchedonios. Kitharistes. Kolax. Koneiazomenai. Leukadia. Misoumenos. Perikeiromene. Perinthia**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997.
- PLATON. **Oeuvres complètes**. Tomo XI: Les Lois. Texto y traducción de Edouard des Places, Paris: Les Belles Lettres, 2006.

VOLTAIRE, F. Poème sur le désastre de Lisbonne. In: **Poésies**, Paris: Les Belles Lettres, 2003.

*Recibido: 04/11/2016*

*Aceptado: 11/11/2016*

---

# Estudos multiespécies: cultivando artes de atentividade\*

---

Thom van Dooren[1], Eben Kirskey[2], Ursula Münster[3], Tradução de Susana Dias [4]

---

**Resumo:** Estudiosos das ciências humanas e sociais estão experimentando novas maneiras de se engajarem com mundos em torno de nós. Uma imersão apaixonada na vida dos fungos, microorganismos, animais e plantas está abrindo novos entendimentos, relações e responsabilidades. Este artigo oferece uma introdução a este campo emergente: estudos multiespécies. Perturbando certas noções de espécie, explora um ampla gama de modos possíveis de classificar, categorizar e prestar atenção aos diversos “modos de vida” que constituem mundos. A partir de uma atenção detalhada dada a entidades particulares, uma multiplicidade de conexões e compreensões possíveis se abre: espécies são sempre múltiplas, multiplicando suas formas e associações. Essa reunião de questões sobre os tipos e suas multiplicidades é que caracterizam os estudos multiespécies. Uma variedade de abordagens para conhecer e compreender outros - modos de imersão - embasa e orienta estas pesquisas: engajamentos e colaborações entre cientistas, agricultores, caçadores, povos indígenas, ativistas e artistas estão catalisando novas formas de investigação etnográfica e etológica. Este artigo também explora o contexto teórico mais amplo dos estudos multiespécies, perguntando: o que está em jogo - epistemologicamente, politicamente e eticamente - na aprendizagem de estar atento às diversas formas de vida? Seriam todas as entidades vivas biológicas, ou talvez um tornado, uma pedra, ou um vulcão, passíveis de formas semelhantes de imersão? O que significa viver com os outros em mundos emaranhados da contingência e da incerteza? Ou, mais precisamente, como podemos fazer *bem* o trabalho de habitar e co-constituir? Ao propor essas questões, este artigo explora como cultivar “artes de atentividade”: modos de tanto prestar atenção aos outros, como de elaborar uma resposta significativa.

**Palavras-chave:** multiespécies; métodos imersivos; atentividade; éticas mais-do-que-humanas; fazer-

[1] Thom van Dooren é professor sênior em **Humanidades Ambientais** na Universidade de Nova Gales do Sul, Austrália, e co-editor da revista *Humanidades Ambientais*. Sua pesquisa focaliza primeiramente a ética nas dimensões filosóficas e políticas mais amplas da conservação, extinção e das relações do ser humano/animais selvagens. E seu livro mais recente é **Flight ways: life and loss at the Edge of Extinction** (Columbia University Press, 2014).

[2] Eben Kirksey é autor de dois livros pela Duke University Press: **Freedom in entangled worlds** (2012) e **Emergent ecologies** (2015) - bem como uma coleção editada: **The Multispecies Salon** (2014). Atualmente é professor visitante na Universidade de Princeton (2015-2016) na cátedra Currie C. Thomas A. Barron e também é membro permanente do corpo docente no programa **Humanidades Ambientais** da UNSW Austrália.

[3] Ursula Münster é pesquisadora pós-doutora no Centro Rachel Carson de Meio Ambiente e Sociedade e no Departamento de Antropologia Social e Cultural da Universidade de Munique Ludwig Maximilians. Ela está escrevendo sobre os encontros com a vida selvagem do sul da Índia em tempos de rápida extinção de espécies.

[4] Profa. Dra. Susana Dias é pesquisadora do Laboratório de Estudos Avançados em Jornalismo da Unicamp.

mundos; co-tornar-se; responsabilidade; vivacidade.

### Multispecies studies: cultivating arts of attentiveness

**Abstract:** Scholars in the humanities and social sciences are experimenting with novel ways of engaging with worlds around us. Passionate immersion in the lives of fungi, micro-organisms, animals, and plants is opening up new understandings, relationships and accountabilities. This article offers an introduction to this emerging field: multispecies studies. Unsettling given notions of species, it explores a broad terrain of possible modes of classifying, categorizing and paying attention to the diverse “ways of life” that constitute worlds. From detailed attention to particular entities, a multiplicity of possible connection and understanding opens up: species are always multiple, multiplying their forms and associations. It is this coming together of questions of kinds and their multiplicities that characterizes multispecies studies. A range of approaches to knowing and understanding others—modes of immersion—ground and guide this research: engagements and collaborations with scientists, farmers, hunters, Indigenous peoples, activists and artists are catalyzing new forms of ethnographic and ethological enquiry. This article also explores the broader theoretical context of multispecies studies, asking what is at stake—epistemologically, politically, ethically—in learning to be attentive to diverse ways of life? Are all lively entities biological, or might a tornado, a stone, or a volcano be amenable to similar forms of immersion? What does it mean to live with others in entangled worlds of contingency and uncertainty? Or, more fundamentally, how can we do the work of inhabiting and co-constituting worlds *well*? In taking up these questions this article explores how to cultivate “arts of attentiveness”: modes of both paying attention to others and crafting meaningful response.

**Keywords:** multispecies; immersive methods; attentiveness; more-than-human ethics; world-making; co-becoming; responsibility; liveliness.

Todos os seres vivos emergem e fazem suas vidas dentro de comunidades multiespécies. Como Gregory Bateson coloca, a unidade fundamental da sobrevivência é o organismo-em-seu-ambiente[4]. A vida não pode surgir e ser sustentada de forma isolada. Mas, as relações têm histórias. Além de uma troca ecológica equilibrada - como nos circuitos ecológicos de energia mapeados pelos primeiros ecologistas[5] - os organismos estão situados dentro de profundas, e emaranhadas, histórias. E assim, para além da mera sobrevivência, formas particulares de vida, em toda a sua diversidade resplandecente, emergem de padrões entrelaçados de viver e morrer, de ser e tornar-se, em um mundo maior. A íntima relação entre uma flor e sua abelha polinizadora é aquela em que ambas as formas de vida são modeladas e se tornam possíveis através de um patrimônio comum, um entrelaçamento que Isabelle Stengers caracteriza como “captura recíproca”[6]. Como tal, elas não simplesmente se encontram - esta abelha e esta flor -, mas, ao invés disso, a sua relação emerge a partir de histórias co-evolutivas, a partir de ricos processos de co-tornar-se. Este co-tornar-se envolve o intercâmbio e o aparecimento de significados, a imersão em teias de significação que podem ser linguísticas, gestuais, bioquímicas e muito mais[7]. A partir de marcadores visuais e olfativos dirigidos, através dos quais uma flor chama seus polinizadores para convites de jogos canídeos com os seus modos complexos de uma etiqueta responsiva, o mundo é uma matriz comunicativa animada tecida através de “sinais e maravilhas”[8]. A relacionalidade multiespécies atenta aos registros temporais e semióticos evidencia um mundo animado em que o ser é sempre tornar-se, em que tornar-se é sempre um tornar-se-com[9].

Os estudos multiespécies tomam esta

compreensão do nosso mundo, inspirando-se nas ciências naturais e indo além, trazendo diferentes corpos de conhecimento para conversar e empurrando-os em novas direções. Os estudiosos multiespécies estão se perguntando como vidas humanas, modos de vida e responsabilidades terminam se constituindo nesses entrelaçamentos. Ao assumirem essas questões, os estudiosos também se envolvem em longas histórias de um pensamento de relações e agências a partir dos povos indígenas[10]. Tal como acontece com todos os organismos vivos, vidas humanas e modos de vida não podem acontecer e serem descritos de forma isolada. Como Anna Tsing observa “a natureza humana [em todas as suas miríades de formas] é uma relação entre espécies”[11]. Histórias apenas-humanas não servirão a ninguém em uma época modelada pelo agravamento e fortalecimento mútuo de processos de destruição biosocial - da extinção em massa às mudanças climáticas, da globalização ao terrorismo. Há muitos nomes para a nossa atual condição Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno, Cena-de-supremacia-branca, a lista continua [12] -, mas seja lá como for chamada, o que parece exigir são práticas minuciosas de atenção para as formas complexas que nós, todos nós, nos tornamos numa relação conseqüente com os outros. Levando a sério essa provocação, os estudiosos multiespécies estão explorando e reformulando questões políticas: como é que o colonialismo, o capitalismo e suas relações de poder desiguais associadas acontecem dentro de uma “teia de vida” mais ampla?[13] O que vai contar como conservação em nosso mundo “pós-natural”?[14] Como devemos repensar “o humano” após o estouro da bolha antropocêntrica? Quais formas de responsabilidade são necessárias e como chegaremos a aprender a responder de outras formas, talvez melhores, às comunidades que

estão se ganhando existência em “paisagens destruídas”[15].

Estas questões complexas e vitais são exploradas por estudiosos multiespécies de uma maneira particular: *através da imersão na vida de fungos, microorganismos, animais e plantas*. Desta forma, tais estudos visam abrir novos espaços para a pesquisa interdisciplinar e colaborativa. Embora ambos “animal” e “meio ambiente” tenham sido nas últimas décadas objecto de novas abordagens de pesquisas acadêmicas nas ciências humanas e sociais, os estudos multiespécies prometem algo um pouco diferente. Em contraste aos *animal studies*, os estudiosos multiespécies se ocupam de um escopo taxonômico mais amplo de investigação. Não se trata de uma simples substituição do foco em um animal por um foco em uma planta ou bactéria. Muitos, mas não todos, dos trabalhos em *animal studies* têm se centrado nas relações das pessoas com um determinado animal (um enfoque dialógico que é facilmente perceptível no termo “estudos humanos-animais”). Em vez disso, uma abordagem multiespécies concentra-se nas *multidões* de agentes animados que fazem com que eles estejam em meio a relações emaranhadas que incluem, mas sempre também excedem, dinâmicas de predador e presa, parasita e hospedeiro, pesquisador e pesquisado[16], de parceiro simbiótico, ou vizinho indiferente. Mas esses contextos maiores não são meros “ambientes”, no sentido de um fundo homogêneo, estático, para um sujeito focalizado. Ao contrário, eles são complexas “ecologias de seres”[17], meios dinâmicos que estão continuamente em modelagem e remodelagem; ativamente - mesmo que nem sempre conscientemente - trabalhados através da partilha de “significados, interesses e afetos”[18], bem como de carne, minerais,

fluidos, materiais genéticos e muito mais. Como é discutido mais adiante, esta multiplicidade, essa multiplicação de perspectivas e influências, é a chave para aquilo que fazem os estudos multiespécies.

Além disso, como a coleção de textos da edição especial “Multispecies Studies” da revista *Environmental Humanities* ilustra[19], esta abordagem imersiva tem sido cada vez mais aplicada a formas de vivacidade que muitos de nós, mas não todos, consideram seres não-vivos: desde *pedras e sistemas meteorológicos até inteligências artificiais e espécies químicas*[20]. Por exemplo, em sua contribuição para essa coleção, Vinciane Despret e Michel Meuret articulam uma abordagem “cosmo-ecológica” que traz deuses, ancestrais e espíritos para nossos relatos de formas de vida, e assim para os modos de relacionamento e conexão que constituem mundos[21]. Desta forma, um grupo crescente de estudiosos está desafiando os preconceitos bióticos dos trabalhos multiespécies[22]. A partir desta perspectiva, o “biocentrismo” muitas vezes não é mais visto como um importante corretivo de abordagens previamente “antropocêntricas”, mas sim, ele mesmo, como uma tendência injustificável. Fundamentado em insights importantes de uma gama de campos, incluindo novos materialismos[23], geologia política[24] e metafísicas indígenas[25] - a *vivacidade* do abiótico está sendo trazida à tona. Muitas entidades, de formações geológicas, aos rios e até geleiras, podem ser pensadas como tendo “modos de vida” distintos, histórias e padrões de tornar-se e emaranhar-se; isto é, modos de afetar e ser afetado, e assim eles também podem se tornar assunto de “etologias”, no sentido deleuziano do termo[26]. Se estas abordagens multiespécies podem ser úteis, e de que modos, para pensar a vivacidade

abiótica, e como eles podem lançar luz sobre o trabalho consequente feito por várias maneiras de criar fronteiras entre o vivo e o não-vivo, são questões que permanecem em aberto nesta fase.

O termo “espécies” nos “estudos multiespécies” expressa “modos de vida” particulares e qualquer reunião relevante de um conjunto de parentes e/ou tipos (como Donna Haraway argumenta apontando para os significados históricos do termo “espécie”[27]). “Espécie” aqui não pretende, de maneira alguma, sugerir que os tipos são fixos ou homogêneos; nem deve o termo ser levado a assumir um modo de taxonomia especificamente Ocidental e científica (como discutido adiante[28]). Embora alguns críticos culturais tenham sugerido que a noção de espécie é uma imposição antropocêntrica sobre o mundo[29], a atenção mais cuidadosa a outros tipos de vida revela que os seres humanos não são excepcionais em nossa capacidade de classificar e categorizar. Para os nossos ouvidos, a noção de “espécie” mantém abertas questões chave: como esses agentes entrelaçados se torcem uns aos outros com as suas próprias práticas de classificação, reconhecimento e diferenciação? Como diferentes tipos de ser são promulgados e sentidos, nesse fluxo contínuo de ir e vir de agências em mundos multiespécies?

Enquanto um termo guarda-chuva, a expressão “estudos multiespécies” reúne diversos enfoques disciplinares e interdisciplinares que têm surgido nos últimos anos. Que incluem “etnografias multiespécies”[30], “etho-etnologia”[31], “antropologia da vida”[32], “antropologia além da humanidade”[33], “estudos de extinção”[34] e “geografias mais-que-humanas”[35]. Apesar de suas diferenças, vemos todas essas abordagens como sendo

unidas por um interesse comum de melhor compreensão do que está em jogo - eticamente, politicamente e epistemologicamente - para diferentes formas de vida flagradas em diversas relações de conhecer e viver juntas. Em outras palavras, cada um deles é um exemplo dos “*new science studies*” que Anna Tsing apontou, e que se baseiam em uma “imersão apaixonada na vida dos não-humanos que são estudados”[36].

Há duas partes principais no artigo dela. A primeira oferece uma visão geral, uma miscelânea de tipos, do que consideramos ser alguns dos modos dominantes de “imersão” que fundamentam e guiam a pesquisa na ampla área de estudos multiespécies. Cada uma dessas abordagens pode ser entendida como um método de cultivo que Tsing chamou de “artes de perceber”[37]: desde compromissos e colaborações com cientistas, agricultores, caçadores, povos indígenas, ativistas e artistas, até o desenvolvimento de novas formas de investigação etnográfica e etológica. A segunda parte explora o contexto teórico mais amplo das questões multiespécies, os tipos de indagações e tópicos que estas abordagens visam abrir e refazer. Transformando perceber em *atentividade* - no cultivo de habilidades tanto para prestar atenção aos outros como para responder significativamente -, esta parte do artigo está preocupada com a política e a ética de como nós podemos vir a conhecer os outros e assim (re)criar os modos de viver e morrer num mundo ricamente variado, mas, fundamentalmente, compartilhado - ou como Bruno Latour diria, “comum”[38].

## IMERSÃO APAIXONADA

Uma imersão apaixonada pode assumir muitas formas. Em seu âmago envolve atentas interações com os diversos modos de vida. Além de ver as outras criaturas como meros símbolos, recursos ou fundo para a vida dos seres humanos, os pesquisadores dos estudos multiespécies têm por objetivo fornecer consistentes relatos de distintos mundos experienciais, modos de ser e ligações bioculturais de outras espécies[39]. Caminhos imersivos de conhecer e estar com os outros envolvem uma cuidadosa atenção ao que importa para eles - atenção para como eles criam vidas e mundos partilhados. “Paixão” não significa aqui praticar um entusiasmo sem reservas ou fundamento para o florescimento do outro. A imersão na vida do estranho, o não amado, ou mesmo o odiado, é muito possível[40]. Como tal, alguns dos estudiosos vão contra as tendências das normas e sentimentos dominantes, cultivando atentividade com criaturas como carrapatos[41], vírus patogênicos[42] e urubus[43]. Outros trabalhos - como os companheiros caninos de Donna Haraway[44] e as culturas microbianas pós-Pasteur de Heather Paxson[45] - tem orbitado em torno de criaturas que são boas para conviver com os seres humanos. Outros, ainda, estão estudando *assemblages* multiespécies em zonas selvagens que proliferam além das esferas de influência e controle humanos[46]. Uma diversidade de focos é possível; nem todos eles são agradáveis e afirmadores-da-vida (embora a questão a vida de *quem* é afirmada é, em si, de interesse central e crítico). Em resumo, uma imersão apaixonada significa tornar-se curioso e então emaranhado, “aprendendo a ser afetado”[47] e, assim, talvez, entender e cuidar de maneira um pouco diferente.

Em seus esforços para compreender melhor

mundos multiespécies, alguns estudiosos estão entrando profundamente nos arquivos das ciências humanas e sociais para envolver aliados intelectuais às vezes inesperados - vários deles escrevendo em um período anterior à consolidação das “duas culturas”[48]. Por exemplo, *The american beaver and his works* (1868) de Lewis Henry Morgan que é um estudo realizado antes da biologia e da antropologia serem estabelecidas como disciplinas distintas[49]. De maneira semelhante, na disciplina que hoje chamamos de filosofia, uma série de pensadores primordiais e fundamentais já praticavam formas de cuidadosa atenção para os modos de vida de outras espécies, mesmo que nem sempre fazendo a coisa certa: podemos pensar *The history of animals* de Aristóteles. *The metamorphosis of plants* (1790) de Goethe se destaca como um dos primeiros exemplos de rigor observacional vindo junto com a imaginação teórica. Goethe era um jardineiro apaixonado, cujo interesse pelas plantas floresceu na primavera de 1776, quando ele começou a plantar e cuidar de um jardim que lhe foi dado pelo Duque Charles Augustus em Weimar[50]. Michael Marder trabalhou através dos arquivos da filosofia europeia trazendo pensadores como Goethe, que continuam a ser relevantes para conversas contemporâneas sobre o “pensamento das plantas” e os estudos multiespécies em geral[51]. Gary Steiner fez algo semelhante com o pensamento animal[52].

Leituras criativas e críticas da literatura das ciências naturais contemporâneas também permitiram aos estudiosos desconstruir e reconstruir as reivindicações de verdade para uma melhor compreensão dos mundos dos outros. O trabalho de Donna Haraway sobre os primatas se destaca como um dos primeiros exemplos dessa abordagem na literatura anglófona[53].

Outros, como o da filósofa belga Vinciane Despret, desenvolveram extensos trabalhos relacionados: desde o pássaro *Arabian babbler*, até babuínos e ovelhas, Despret ofereceu releituras críticas da literatura etológica e biológica[54]. Essas releituras estão atentas aos contextos históricos e as formas complexas em que as práticas e conhecimentos científicos são formados pela política, gênero e pelo posicionamento do “observador”[55]. Nessa mesma linha, Carla Hustak e Natasha Myers têm explorado a inteligência e a agência de plantas, repensando a centralidade do individualismo competitivo nos relatos biológicos dominantes, desde Darwin aos neo-darwinistas[56]. Além de um envolvimento com a literatura científica publicada, esses estudiosos têm também passado um tempo em campo entrevistando e observando os cientistas e as plantas, animais, fungos e micróbios que interessam a eles[57]. Despret chama de praticar uma “etologia dos etólogos”, interrogando ferramentas de observação do comportamento animal desenvolvidas por Konrad Lorenz (uma figura complexa e problemática[58]) e, em seguida, devolvendo formas modificadas aos próprios cientistas. Este espaço de intervenção crítica também está vivo e dentro de comunidades científicas fundamentalmente heterodoxas. Biólogos comportamentais, como Jane Goodall, Barbara Smuts, Thelma Rowell, Marc Bekoff, Frans de Waal e muitos outros, há muitos anos se empenham ativamente no desafio de reinventar as práticas de conhecer e experimentar dentro das suas áreas, reconhecendo a subjetividade e individualidade de seus parceiros de pesquisa, bem como o contexto próprio do pesquisador, localmente incorporado e implicado com o que é capaz de ser conhecido[59].

Estes biólogos mais criativos e generosos, bem como invasores de outras disciplinas

que se aventuram no domínio das ciências da vida, têm sido frequentemente acusados de antropomorfismo e de uso ilegítimo de anedota (entre outras coisas). Mesmo levando a sério o perigo de projetar normas e sensibilidades “humanas” (?) em outros - cada antropocentrismo é também um etnocentrismo, como Dominique Lestel nos lembra - estudiosos multiespécies também enfatizam a *promessa* de escrever narrativas que são ricas em anedotas, metáforas e figurações. A acusação de antropomorfismo encerra a discussão, de acordo com Val Plumwood, ao invés de abrir uma investigação crítica sobre a forma como os elementos de uma determinada característica podem ou não ser compartilhados por não-humanos[60]. Ao mesmo tempo, como Eileen Crist argumenta, os esforços para adotar uma “linguagem neutra” foram muitas vezes “mecanomórficos”, projetando características de máquinas para as formas de vida, e exibiram formas arraigadas daquilo que Waal chamou de “Anthropodenial”[61]. Da mesma forma, embora as observações de campo, especialmente de indivíduos ou casos isolados, carece da (suposta) repetição dos experimentos de laboratório, eles também criam novas oportunidades para apreciar a personalidade, a inovação e a improvisação. Como alguns etólogos observaram, a anedota pode ser um recurso notável[62], permitindo-nos mover para fora de um espaço estreito de “comportamentos típicos de espécie” para reconhecer a diversidade individual ou social e a capacidade criativa dentro de outros modos de vida.

No entanto, as ciências naturais estão longe de ser a única forma de conhecer e compreender as vidas de outras espécies. Enquanto os saberes e práticas das ciências têm desempenhado um papel fundamental nos estudos multiespécies,

o campo também tem procurado uma série de outras abordagens com o objetivo de “descolonizar”[63] e, mais amplamente, desafiar os pressupostos dominantes sobre o conhecimento e a expertise de quem está autorizado a falar pela Natureza. Todos nós criamos vidas compartilhadas em comunidades multiespécies. Mas o fazemos de diversas maneiras, e com mais ou menos atenção. Esta diversidade biocultural tornou-se um tópico central dos estudos multiespécies. Baseando-se tanto em materiais escritos, quanto em pesquisa etnográfica, os estudiosos exploram as formas que as comunidades indígenas, caçadores, agricultores e muitos outros compreendem e habitam mundos. Esses trabalhos vão desde os sonhos de indígenas australianos que exaltam as relações de polinização e florescimento mútuo[64], aos íntimos conhecimentos ecológicos de animais dos caçadores amazônicos e circumpolares[65], até as culturas de manutenção do gramado quimicamente-carregadas nas perspectivas contemporâneas estadunidenses[66]. Multiplicando perspectivas, estas abordagens abalam a hegemonia de relatos científicos da Natureza, destacando os caminhos complexos e, muitas vezes, contraditórios de conhecer, valorizar e viver que estão sempre, inevitavelmente, em cena e em jogo na formação dos mundos.

Artistas também se tornaram participantes centrais em projetos acadêmicos que questionam abordagens convencionais para falar pela Natureza, explorando oportunidades de imersão na vida dos outros[67]. Em vez de se limitarem a produzir “a monografia” ou “o ensaio” os artistas há muito tempo geram instalações multimídia e intervenções performativas para chamar a atenção para os animais, plantas, fungos e outros seres da periferia dos mundos antropocêntricos[68]. Em

sua contribuição para esta coleção, Cary Wolfe e Maria Whiteman brincam com as convenções do mundo acadêmico, atraindo-nos para os modos de vida e paisagens dos besouros de pinheiros das montanhas através de poesia, imagem e som.

Experiências performativas também estão sendo usadas por artistas e etnógrafos para sondar dimensões especulativas de mundos multiespécies, como Eben Kirksey e colegas ilustram em sua contribuição para o dossiê “Multispecies Studies” da revista *Environmental Humanities*. Ao invés de simplesmente descreverem como é a vida em determinadas épocas e lugares, ou como uma vez foi, os estudiosos multiespécies estão se envolvendo com as pessoas em suas especulações sobre o que a vida *pode* ou *poderia ser*[69]. A arte performática com outros tipos de criaturas remetem ao trabalho de Joseph Beuys, que viveu com um coite em uma galeria de arte de Manhattan por três dias em 1974. Baseando-se em mais de 40 anos de arte ecológica, que começou a aparecer com Beuys, artistas contemporâneos estão catalisando modos alternativos de falar e pensar sobre como a nossa própria sobrevivência é um enredamento contingente de *assemblages* multiespécies[70]. Mostrando o material desagradável e as conexões semióticas que ligam sua própria carne e sangue com o domínio de vírus e plantas, Caitlin Berrigan realizou o que ela chamou de “gesto nutridor” no *The Multispecies Salon*. Desenhando com seu próprio sangue, que está infectado com o vírus da hepatite C, Berrigan ofereceu um fertilizante rico em azoto para um dente de leão. Encenando uma relação de sofrimento compartilhado, de mútua ajuda e violência, Berrigan disse às pessoas da platéia que ela toma a raiz do dente de leão como remédio para ajudar seu fígado a lidar

com as infecções virais[71]. Outros artistas - como Miriam Simun, Kathy High e Natalie Jeremijenko - aumentaram o sensorio humano para reconfigurar os nossos compromissos com mundos multiespécies. Ao invés de fingir estar distante e afastado dos seus temas de estudo, muitos pesquisadores dos estudos multiespécies estão aceitando a sugestão dos artistas de abraçar mais plenamente o trabalho de observação como parte de uma performance contínua no mundo.

Encontros pessoais com criaturas companheiras - algumas delas comumente chamadas de “animais de estimação” (*pets*) e “plantas domésticas” - também deram origem a um rico corpus de conhecimento empírico: dos cães de Haraway e Sebastian Abrahamsson, assim como das artes de vermicompostagem de Filippo Bertoni, ao engajamento pegajoso de Franklin Ginn com lesmas de jardim, até as “flores más” de Jennifer Hamilton e os bolores limosos de Tarsh Bates[72]. Nestes trabalhos, as práticas de viver-com e observar permitiram aos estudiosos repensar o “laboratório” e o “campo” para criar locais de encontros para-etnográficos, formando a base de novos conhecimentos sobre outras espécies e nossas possibilidades de elaboração de vidas compartilhadas[73]. No *Centre for Feline Studies*, Jeffrey Bussolini e Ananya Mukherjea criaram um novo tipo de laboratório com seis gatos em seu apartamento em Manhattan[74]. Jogando com um ethos tradicional experimental incorporado por Lorenz e outros (que vivia com alguns dos animais estudados), o laboratório de Bussolini e Mukherjea oferece oportunidades para fazer observações etho-etnográficas detalhadas de gatos envolvidos em interações diárias que um laboratório formal nunca poderia proporcionar[75]. Ao mesmo tempo, este espaço de experimentos “informais” mostra

que não apenas uma parte (os cientistas) está decidindo quais são as perguntas interessantes e impondo-as aos “sujeitos de pesquisa”. Em vez disso, interações mais diplomáticas e gentis emergem, tal como os gatos exploraram uma infinidade de oportunidades de serem inventivos, propositivos e demonstrarem suas capacidades e interesses[76]. Além do imediatismo de nossos próprios encontros, os vídeos virais no YouTube e os meios de comunicação sociais agora fornecem um fluxo ininterrupto de imagens e comentários sobre as relações entre espécies. Se os documentários de natureza da televisão do século 20 ajudaram a moldar como os cientistas pensam, o trabalho emergente no campo de estudos multiespécies está respondendo a estes meios de comunicação do século 21 com projectos que instalam câmeras-(em)-bichos, ou orbitam em torno das páginas de fãs do Facebook e Meetup Groups[77].

O mergulho em mundos multiespécies necessita frequentemente da formação de equipes colaborativas para colocar junto habilidades e expertises complementares. Enquanto áreas como a antropologia cultural, a filosofia e a história privilegiam o manuscrito de uma única autoria, a produção de conhecimento acadêmico, os estudiosos multiespécies estão explorando práticas de escrita colaborativa dentro de certas disciplinas[78] e, ao mesmo tempo, formando novas associações multidisciplinares[79]. Associações colaborativas estão indo além de abordagens anteriores dos estudos científicos que colocavam os biólogos sob o microscópio, para criar projetos com cientistas que possam construir experimentos que abordam questões e preocupações compartilhadas ou re-criam os métodos empíricos existentes[80]. Biólogos e ecologistas se tornaram “amigos críticos” para estudos multiespécies[81], já que os

novos modos de colaboração e engajamento permitem movimentos promíscuos através dos limites que pareciam fixos, pelo menos durante as *Science Wars* da década de 1990. Não é surpreendente, portanto, que muitas das contribuições para a coleção “Multispecies Studies”, publicada na revista *Environmental Humanities*, sejam de co-autorias. Algumas das equipes são compostas por artistas, filósofos e etnógrafos: em um caso nós aprendemos a usar rãs vivas para fazer experimentos com a lacuna especulativa que emerge com a gravidez humana, em outro caso nós encontramos paisagens devastadas moldadas por complexas *assemblages* multiespécies. Outras equipes incluem filósofos e biólogos, por exemplo, na exploração de pastoreio na França; outro, ainda, reúne etnógrafos com experiência de trabalho com elefantes e mundos microbianos para explorar seus encontros e remakes em surtos de vírus dos elefantes.

Nada desse material empírico - desde dados científicos até o trabalho de artistas - pode simplesmente ser considerado como conhecimento sem interferência. Os estudiosos multiespécies estão, conseqüentemente, explorando como estas abordagens diversas pode ser empregadas de modo responsável. Muitas vezes, a multiplicação de perspectivas leva a conflitantes compreensões, valores, prioridades e, finalmente, mundos. Neste contexto, importa que perguntas fazemos[82], que modos de investigação adotamos, que práticas de mediação, de performance[83], de tornar-se[84] e de tradução[85] empregamos - bem como quais as histórias que contamos. Multiplicar perspectivas não se trata apenas da composição [*assemblage*] da diversidade, nem da adoção de um relativismo fácil; em vez disso, trata-se de “ficar com o problema”[86], em um esforço para navegar significativamente

através da complexidade dos mundos-em-processo. Esta navegação é fundamentalmente uma questão de ética e política. É para estas questões que agora nos voltamos: como as diferentes práticas de conhecimento - diferentes modos de imersão atenta - dão existência a diferentes mundos?

### criações de mundos multiespécies [*MULTISPECIES WORLDINGS*]

Recusando a escolha entre o realismo ultrapassado e um fácil relativismo - entre um mundo singular “lá fora” aguardando descrição e um idealista “livre para todos” - a noção de “*worlding*” insiste na co-constituição, na interação material-semiótica, que modela o que é[87]. Há uma variedade de “realismos” - que Karen Barad chamou de “realismo agencial”[88] - em jogo aqui: enquanto tabelas, átomos e couves-flores são muito reais, eles também são moldados por modos de compreensão e engajamento. A partir desta perspectiva, qualquer divisão absoluta entre epistemologia e ontologia cai por terra enquanto que mundos emergem e são continuamente reformulados através de dinâmicas “intrações”[89]. Assim, os meios de conhecimento e compreensão têm conseqüências profundas: *eles moldam mundos*. Não sozinhos, não de uma vez por todas, mas através do trabalho confuso e colaborativo que alguns chamam de “construção social”. Como Latour nos lembra, o social não é a coisa ou material desta construção, mas sim nomeia o *processo de assemblage* em que diversas agências exercem sua própria força na definição de resultados[90]. Como Laura Ogden e seus colegas colocam, o trabalho dos estudos multiespécies “procuram compreender o mundo como materialmente

real, parcialmente cognoscível, multicultural e multinatural”, surgindo no meio de “relações contingentes de vários seres e entidades”[91]. Em suma, enquanto mundos são feitos, eles não são “compostos”[92] ; eles são criados no “múltiplo”, mais do que um, mas menos do que muitos[93].

Fundamentada nestas ideias, a atenção cuidadosa e crítica à especificidade de mundos de vida de outras espécies oferece uma via importante para estudos em ciências humanas e sociais, durante uma era de crescente mudança. Partindo de um precedente, e muitas vezes implacável, foco no *anthropos*, os trabalhos em estudos multiespécies juntam outros estudos - em curso sob nomes como “natureza-culturas” e “pós-humanismo” - que visam reconfigurar criticamente “o ser humano” a medida que problematiza e trabalha através dos dualismos natureza/cultura e natureza/humano[94]. Este trabalho é mais forte onde o impulso não é o de simplesmente dissolver as distinções entre essas categorias e criar um nivelamento amorfo. Como observa Mick Smith, fazendo referência a Jacques Derrida, esse estudioso “reconhece ‘a fragilidade e a porosidade do limite entre natureza e cultura’, não para colapsar essas categorias umas nas outras (como, por exemplo, a sociobiologia faz), mas para ‘multiplicar a atenção às diferenças’ em todos os níveis”[95]. Ou seja, prestar atenção às diferenças *de todos os tipos*, bem como ao poderoso trabalho que diversos modos de diferenciar e distinguir fazem ao moldar mundos. Com isto em mente, as abordagens multiespécies tratam, precisamente, da *multipliação* de diferenças e modos de atenção, e da especificidade de emaranhados natural-cultural vividos em espessas zonas de contato, com as suas próprias histórias e possibilidades muito particulares[96].

Evitando a generalização e a abstração, este tipo de imersão apaixonada na vida dos outros abre uma série de possibilidades. Criticamente, a atenção para o particular nos obriga a perguntar como *worldings* específicos tornam-se importantes, e são importantes *diferentemente*, para certos seres [97]. Para levar esta questão a sério, os estudos multiespécies insistem na multiplicidade biossocial que reside dentro de vários “tipos”. Espécies envolvem danças intergeracionais onde os agentes emaranhados torcem uns aos outros em loops contínuos de multiespécies intra-ação[98]. Emergindo no centro, um meio a partir do qual ele cresce e desborda, uma espécie jamais sossega quieta[99]. Esta complexidade é confrontada com as ciências biológicas e outras tradições taxonômicas de varias maneiras, criando múltiplos conceitos de espécies, ou “promíscuos” como John Dupre chama, que são mais ou menos apropriados para diferentes esferas da vida[100]. Além disso, os modos de estabelecer distinções entre o eu e o outro, entre o semelhante e o diferente, estendem-se muito além do humano. Por exemplo, as vespas polinizam seletivamente e, portanto, constituem o que poderia ser considerado uma espécie de figueira em particular[101]. Enquanto alguns filósofos influentes assumem que as espécies não-humanas estão presas em bolhas[102], os estudiosos do campo multiespécies estão seguindo as vidas de “anfíbios ontológicos” que desfazem a gaiola de suposições equivocadas que prende os organismos-aos-ambientes[103]. Se prestarmos atenção, por toda parte *assemblages* de multiespécies emergentes estão minando essas visões de estagnação e fechamento; como enxames virais, as multidões de animais ferozes e outros agentes difíceis de classificar se juntam para formar novos mundos[104], ao mesmo tempo que criam

reformulam performativamente o que contará como seu “tipo”[105].

Ao mesmo tempo, prestando atenção aos outros, não podemos deixar de obter uma nova compreensão e apreciação do “humano”. Em todos os níveis - desde o organismo individual, através das diversas formas de vida comunitária e coletiva, até a própria espécie - a humanidade é co-constituída dentro de densas redes de trocas vivas. Por exemplo, dentro de nossos corpos e estendendo-se bem além delas, descobertas emergentes sobre o microbioma revelam que cada um de nós é uma espécie múltipla; cada um de nossos corpos está cheio de diversos tipos de formas de vida parasíticas e simbióticas[106]. Este trabalho dá uma nova perspectiva à afirmação de Annemarie Mol de que um corpo é “uma multidão intrincada e coordenada”[107]. Nas palavras de Deleuze e Guattari, os corpos tornam-se “multiplicidades de multiplicidades que formam um mesmo agenciamento, que se exercem no mesmo agenciamento: as matilhas nas massas e inversamente”[108]. Rompendo a separação entre o interior dos corpos e ambientes externos, os estudiosos estão analisando *assemblages* multiespécies onde os organismos são co-presentes e estão conectados heterogêneamente entre eles mesmos, sendo puxados em diferentes direções, sempre em processo de devires múltiplos e paralelos, ao lado deles mesmos com dissoluções, intermitentemente presentes a si próprias; cada um deles um para-ser[109]. Em sua contribuição a edição especial “Multispecies Studies”, Jamie Lorimer conecta essas ecologias “internas” e suas possibilidades emergentes de “reabilitação microbiana” com processos maiores de conhecimento, comunidade e criação de riqueza.

Além do que poderíamos chamar de funcionamento “biológico” dos corpos, os contornos da experiência humana vivida são moldados por enredamentos diversos e consequentes. Não há humano em-isolamento, nenhuma forma de vida humana que não tenha surgido em diálogo com um mundo mais amplo. Devemos entender “as origens animais da cultura humana” ao longo de linhas relacionadas, como Lestel argumentou. Desta perspectiva, as culturas humanas não são desvios, ou consequências, de uma natureza biológica mais essencial, mas são uma outra expressão dessa natureza: “os seres humanos não emergiram do estado de natureza, mas exploraram um nicho extremo dessa natureza”[110].

Embora isso seja certamente verdadeiro no abstrato - “o humano” não é de modo algum o que muitos de nós foram levados a acreditar[111] - novamente, a atenção ao particular exige que perguntemos como essa relacionalidade co-formadora se torna importante *diferentemente*. Tendo escapado da visão de túnel do *anthropos* para o grande mundo além, pesquisadores de estudos multiespécies também estão trabalhando para cuidadosamente evitar uma conceituação redutora, homogeneizadora, da vida humana. Embora os seres humanos possam todos estar ligados a outros, eles não estão todos emaranhados da mesma maneira: “a especificidade e a proximidade das conexões são importantes”[112]. Como tal, grande parte deste trabalho procurou explorar, em ricos detalhes históricos e etnográficos, o trabalho desigual, os riscos, as posições e as exposições, bem como as formas de ser e conhecer, de diferentes indivíduos e comunidades[113]. Histórias de gênero e raça, de economia política e colonização, estão distribuídas em camadas dentro do desdobrar mundos multiespécies - como não poderiam ser? - moldando

possibilidades para todos[114]. Vemos isso nas realidades da gestão de resíduos neocoloniais com os povos Inuit e uma variedade de animais “indesejáveis” no norte canadense e, do outro lado do mundo, os impactos desiguais sobre os trabalhadores indígenas e os elefantes em cativeiro que, a seu modo, “trabalham para a floresta” no estado indiano de Kerela[115].

Essas realidades bagunçadas, incômodas, perturbadoras e sempre desiguais exigem que os estudos multiespécies sejam mais do que mera descrição e celebração de comunidades emaranhadas e processos de co-tornar-se. Aproveitando uma sugestão de Haraway: “A ideia é fazer uma diferença no mundo, e lançar a nossa parte para alguns modos de vida [morte, ser e tornar-se] e não outros. Para fazer isso, é preciso estar na ação, ser finito e sujo, não transcendente e limpo”[116]. A expressão “no mundo” importa aqui. Os trabalhos em estudos multiespécies partem da proposição de que não há espaço fora da ação a partir do qual se possa obter conhecimento absoluto ou universal; e ainda assim devemos agir. Mas também importa no sentido de que a participação em um mundo de co-tornar-se necessariamente *implica* em nós: na medida em que todos nós ajudamos a moldar mundos, somos responsáveis por *como* eles se tornam. Como diz Barad: “A ética não é, portanto, uma resposta correta a um outro radicalmente exterior/izado, mas a responsabilidade e o comprometimento com as vivas relationalidades de tornar-se das quais fazemos parte”[117]. Ou, como afirma Beth Carruthers: estamos “agindo como se tudo fosse importante”[118].

Recusando a oposição desgastada entre três exigências incomensuráveis - justiça social em uma veia humanista; ética focada no bem-estar de entidades individuais (geralmente

animais não-humanos, mas em menor grau plantas, fungos, pedras e outros); e uma ética ambiental preocupada principalmente com a saúde dos ecossistemas e espécies - trabalhos em estudos multiespécies abraçam abordagens éticas relacionais para lidar com diversas reivindicações concorrentes. Estes trabalhos inspiram-se em ricas tradições de pensamento ético em estudos de ciência e tecnologia feministas, filosofias feministas e continentais e suas interseções. Permanecendo com o problema, eles pretendem se manter em obrigações éticas concorrentes, multiplicando as perspectivas sobre o que conta como “o bem”. Não há respostas claras e finais aqui, nem há triunfos que encerram o processo político através de apelos a incontestáveis princípios ou expertises[119]. Tampouco são permitidos relativismos fáceis. Esse tipo de relativismo - “você tem a sua verdade e eu a minha”, “você habita o seu mundo e eu habitarei o meu” - é acomodado e perigoso. No final do dia precisam ser tomadas decisões sobre como vamos conviver em um mundo que é, embora múltiplo, também compartilhado, finito e (em muitos aspectos) difícil. Os recursos devem ser distribuídos, reivindicações de direitos e justiça serão ouvidas ou ignoradas. Os moldes de produção de sentido, de avaliação e de verificabilidade, sob os quais as deliberações são feitas ou as respostas rotineiras executadas, são importantes.

Lutar por mundos melhores requer aprender a levar os outros a sério em sua alteridade, encontrando modos de confundir que evitam a fantasia da tradução universal ou de um critério singular - geralmente “nosso” - de avaliação ou verificação. Também requer o aprendizado de novos modos de levar em conta outros enigmáticos que não podem ser - ou talvez que não queiram ser - representados,

ou mesmo tornados cognoscíveis ou práticos dentro de qualquer modo disponível de compreensão[120]. E assim, como sugere Hugo Reinert em sua contribuição em seu para o dossiê sobre estudos multiespécies da *Environmental Humanities*, para experimentar mundos melhores o estudo também deve manter aberta “a questão de quem - e o quê - é levado a existir, e de como determinados modos de existência são (e não são) feitos para serem levados em conta”. Nada disto é simples, e nem significa que há certo ou errado; em vez disso, significa que o certo e o errado devem ser cuidadosamente criados, repetidas vezes, dentro de um processo maior de contestação. Essa ética exige um questionamento contínuo, um esforço para cultivar novos modos de atentividade - “inovações narrativas nas práticas de escutar como técnicas arriscadas de cuidado cosmopolítico”[121] - que podem nos ajudar a viver bem dentro de relacionamentos que raramente podem ser resolvidos com a satisfação de todos, e nunca de uma vez por todas.

Nessa perspectiva, a ética está no cerne das narrativas multiespécies - não algo adicionado, anexado lateralmente. Abraçando e retrabalhando a noção deleuziana de que “a ética é a etologia”[122], as abordagens multiespécies estão fundamentadas no entendimento de que a atenção cuidadosa às diversas formas de ser e de tornar-se é inseparável do trabalho da ética. Como van Dooren e Rose argumentam em sua contribuição, a etologia/etografia é um ato de testemunhar: a atenção aos outros é vital para responder adequadamente, enquanto a narração de suas histórias também tem o potencial de atrair outros para novos relacionamentos e responsabilidades. Como todos os outros relatos, as histórias multiespécies são tecnologias ativas de um

desdobrar mundos [*worlding*]: “As histórias são meios de viver”[123]. Dessa forma, em vez de simplesmente celebrar a mistura multiespécies - um fato básico da vida - este trabalho também envolve as questões mais analiticamente interessantes e politicamente cobradas que se seguem ao perguntar, *cui bono?*, quem se beneficia quando as espécies se encontram?[124] Ao fazer isso, os estudos multiespécies preocupam-se com o cultivo do que chamamos de *artes de atentividade*. Essa atentividade é uma proposição de duas partes: uma prática de conhecer o outro em sua particularidade íntima - aplicando constantemente as faculdades e energias observantes, como diz o *Oxford English Dictionary* - e, ao mesmo tempo, uma prática de aprender como se poderia melhor responder ao outro, como se poderia trabalhar para cultivar mundos de florescimento mútuo - isto é, na linguagem um pouco antiquada do *OED*, como alguém poderia ser “assíduo em oferecer conforto ou prazer aos outros, dando cautelosa atenção aos seus desejos”. Em suma, as artes da atentividade nos recordam que o conhecimento e a vida estão profundamente enredados; que prestar atenção pode e deve ser a base para elaborar melhores possibilidades de vida compartilhada.

A coleção de textos do dossiê “Multispecies Studies”, publicada na revista *Environmental Humanities*, é um esforço para reunir um pouco da diversidade que delineamos acima. Enquanto a fertilização cruzada já está ocorrendo entre várias abordagens “multiespécies”, no espírito deste dossiê estamos interessados no que poderia ser obtido reunindo estudiosos de perspectivas disciplinares distintas. Esta coleção inclui principalmente contribuições de filósofos, antropólogos, geógrafos e artistas, mas estudos culturais, estudos literários e história são atraídos para a conversa também. A

coleção reunida no dossiê nos leva aos mundos de ovelhas e pastores, de pedras, vermes, salmões e besouros devoradores de florestas, de vírus e seus elefantes, de focas, corvos e fluxos de lava no Havai e, finalmente, aos rãs-usadas-em-testes-de-gravidez e possíveis agentes de propagação fúngica patogênica. Cada uma das contribuições praticam modos particulares de imersão, artes de atenção e, ao fazê-lo, convidam-nos a compreender o mundo um pouco diferente; para perceber que diferença poderia fazer uma atenção curiosa e cuidadosa com os outros.

#### AGRADECIMENTOS

Este artigo se beneficiou do generoso feedback fornecido por Celia Lowe, Jamie Lorimer, Veit Braun, Jean Langford e Deborah Bird Rose. Os autores puderam se reunir para redigir e revisar este trabalho graças aos recursos de viagem e bolsas concedidos pelo fundo Thomas A. Barron à Universidade de Princeton, à Fundação Humboldt e ao Australian Research Council (DP150103232 e DE140100918).

*Tradução de Susana Dias*

#### REFERÊNCIAS

- Abram, S.; Lien, M. E.. "Performing nature at world's ends". *Ethnos: Journal of Anthropology* 76, no. 1 (2011): 3-18.
- Apffel-Marglin, Frédérique; Marglin, Stephen A.. **Decolonizing knowledge: from development to dialogue**. Clarendon Press, 1996.
- Baker, Steve. **Artist/animal**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2012.
- Barad, Karen. "Invertebrate visions: diffractions of the brittlestar". In: **The Multispecies Salon: Gleanings from a Para-Site**, edited by Eben Kirksey. Durham and London: Duke University Press, 2014.
- . **Meeting the universe halfway: quantum physics and the entanglement of matter and meaning**. Durham and London: Duke University Press, 2007.
- . "Posthumanist performativity: toward an understanding of how matter comes to matter." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 28, no. 3 (2003).
- Bates, Tarsh. "Cutting together-apart the mould". *Antennae* 32 (2015): 44-66.
- Bateson, G.. **Steps to an ecology of mind: collected essays in anthropology, psychiatry, evolution, and epistemology**, 1972.
- Bekoff, Marc. "Animal passions and beastly virtues: cognitive ethology as the unifying science for understanding the subjective, emotional, empathic, and moral lives of animals". *Human Ecology Forum* 13, no. 1 (2006): 39-59.
- . **The emotional lives of animals**. Novato, CA: New World Library, 2007.
- Bennet, Jane. **Vibrant matter: a political ecology of things**. Durham and London: Duke University Press, 2010.
- Berrigan, Caitlin. "The life cycle of a common weed". In: **The Multispecies Salon: gleanings from a Para-Site**, edited by Eben Kirksey. Durham and London: Duke University Press, 2014.

- Broglio, Ron. **Surface encounters: thinking with animals and art**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2011.
- Buchanan, Brett. "Bear down: resilience in multispecies cohabitation". In: **Routledge Companion to the Environmental Humanities**, edited by Ursula Heise, John Christensen, and Michelle Niemann. London and New York: Routledge, n.d.
- . **Onto-ethologies: the animal environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty, and Deleuze**. Albany, NY: SUNY Press, 2008.
- Buchanan, Brett; Chrulew, Matthew; Bussolini, Jeffrey. "Vinciane Despret". **Angelaki** 20, no. 2 (2015): 1-3.
- Bussolini, Jeffrey. "Toward cat phenomenology: a search for animal being". **Found Object** 8, no. Spring (2000): 155-85.
- Butler, Judith. **Bodies that matter: on the discursive limits of "sex"**. New York: Routledge, 1993.
- Callon, Michel. "Some elements of a sociology of translation: domestication of the scallops and the fisherman of St Burieuc Bay". In: **Actor network theory and after**, edited by John Law and John Hassard. Oxford: Blackwell Publishers, 1999.
- Candea, Matei. "Habituating meerkats and redescribing animal behaviour science". **Theory Culture Society** 30, no. 7/8 (2013): 105-28.
- Capra, F. "The web of life: a new scientific understanding of living systems". 1996.
- Carruthers, Beth. "Praxis: acting as if everything matters." Lancaster University, 2006.
- Castree, Noel; Braun, Bruce. **Social nature: Theory, Practice, and Politics**. Malden & Oxford: Blackwell Publishers, 2001.
- Chrulew, Matt. "Managing Love and Death at the Zoo: The Biopolitics of Endangered Species Preservation". **Australian Humanities Review** 50 (2011): 137-57.
- Chrulew, Matthew. "Sacrificial reintroduction: saving the golden lion tamarin". In: **Extinction studies: stories of time, death and generations**, edited by Deborah Bird Rose, Thom van Dooren, and Matthew Chrulew. New York: Columbia University Press, n.d.
- Clark, Nigel. **Inhuman nature: sociable life on a dynamic planet**. London: Sage, 2011.
- Clark, Nigel; Yusoff, Kathryn. "Combustion and society: a fire-centred history of energy use". **Theory, Culture & Society**, n.d.
- Collard, Rosemary-Claire. "Putting animals back together, taking commodities apart". **Annals of the Association of American Geographers** 104, no. 1 (2014): 151-65.
- Collard, Rosemary-Claire; Dempsey, Jessica; Sundberg, Juanita. "A manifesto for abundant futures". **Annals of the Association of American Geographers**, 2014.
- Crist, Eileen. **Images of animals: anthropomorphism and animal mind**. Philadelphia: Temple University Press, 1999.
- da Costa, Beatriz; Philip, Kavita. **Tactical biopolitics: art, activism, and technoscience**. Cambridge and London: MIT Press, 2010.
- de Waal, Frans B M. "Anthropomorphism and Anthropodenial". **Philosophical Topics** 27, no.

- 1 (1999): 255-80.
- Deichmann, Ute. **Biologists under Hitler**. Cambridge, MA and London: Harvard University Press, 1996.
- Deleuze, Gilles; Guattari, Felix. **A thousand plateaus: capitalism and schizophrenia**. Trad. Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.
- Dempsey, Jessica. "Tracking grizzly bears in British Columbia's environmental politics." **Environment and Planning A** 42, no. 5 (2010): 1138-56.
- Derrida, Jacques. **The beast and the sovereign**, Volume 1. Edited by Michel Lisse; Marie-Louise Mallet; Ginette Michaud. Trad. Geoffrey Bennington. **The Seminars of Jacques Derrida**. Chicago and London: University of Chicago Press, 2009.
- Descola, Philippe. **Beyond nature and culture**. Chicago: University of Chicago Press, 2013.
- Descola, Philippe; Scott, Nora. **In the society of nature: A Native Ecology in Amazonia**. Cambridge & New York: Cambridge University Press, 1994.
- Despret, Vinciane. "Domesticating practices: the case of Arabian babblers". In: **Routledge handbook of human-animal studies**, edited by Garry Marvin and Susan McHugh. London & New York: Routledge, 2014.
- . "Responding bodies and partial affinities in human-animal worlds". **Theory, Culture & Society** 30, no. 7/8 (2013): 51-76.
- . "Sheep do have opinions". In: **Making things public**. Atmospheres of democracy, edited by Bruno Latour and P Weibel. Cambridge (MA): MIT Press, 2006.
- . "The body we care for: figures of anthropo-zoo-genesis". **Body and Society** 10, no. 2/3 (2004): 111-34.
- . **What would animals say if we asked the right questions?** Trad. Brett Buchanan. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2016.
- . "Y is for YouTube: are animals the new celebrities?". In: **What would animals say if we asked the right questions?**, Trad. Brett Buchanan. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2016.
- Despret, Vinciane; Buchanan, Brett; Chrulew, Matthew; Bussolini, Jeffrey. "On asking the right questions". **Angelaki** 20, no. 2 (2015): 165-78.
- Dolphijn, Rick; van der Tuin, Iris. **New materialism: interviews & cartographies**. Ann Arbor: Open Humanities Press, 2012.
- Dupre, John. "Species: theoretical contexts". In: **Keywords in evolutionary biology**, edited by Evelyn Fox Keller; E.A. Lloyd, 312-17. Cambridge, M.A.: Harvard University Press, 1992.
- Feeley-Harnik, Gilian. "The Ethnography of Creation: Lewis Henry Morgan and the American Beaver". In: **Relative values: reconfiguring kinship studies**, edited by Sarah Franklin; Susan McKinnon, 54-84. Durham: Duke University Press, 2001.
- Fuentes, Agustin. "Ethnoprimateology and the Anthropology of the Human-Primate Interface." **Annual Review of Anthropology** 41, no. 1 (October 21, 2012): 101-17.
- Geertz, Clifford. "Thick description: toward

an interpretive theory of culture”. In: **The interpretation of cultures**, 3-30. New York: Basic Books, 1973.

Gilbert, Scott F. *Developmental biology* (Eighth Edition). Sunderland, MA: Sinauer Associates Inc., 2006.

Ginn, Franklin. “Jakob von Uexküll beyond bubbles: on umwelt and biophilosophy”. **Science as Culture** 23, no. 1 (2014): 129-34.

———. “Sticky lives: slugs, detachment and more-than-human ethics in the garden.” **Transactions of the Institute of British Geographers** 39, no. 4 (2014): 532-44.

Ginn, Franklin; Uli Beisel; Maan Barua. “Living with awkward creatures: vulnerability, togetherness, killing”. **Environmental Humanities** 4 (2014).

Goldberg-Hiller, Jonathan; Silva, Noenoe K. “Sharks and pigs: animating hawaiian sovereignty against the anthropological machine”. **The South Atlantic Quarterly** 110, no. 2 (2011): 429-46.

Goodall, Jane. **In the shadow of man**. 1971. London: Collins, n.d.

Graham, Mary. “Some thoughts about the philosophical underpinnings of aboriginal worldviews.” *2008* 45 (n.d.): 181-94.

Hamilton, Jennifer. “Bad flowers: the implications of a phytocentric deconstruction of the western philosophical tradition for the environmental humanities”. **Environmental Humanities** 7 (2015): 191-202.

Haraway, Donna. “Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: making kin.” **Environmental Humanities** 6 (2015): 159-65.

———. **Modest\_witness@second\_millennium.femaleman@\_meets\_oncomouse™**: feminism and technoscience. New York and London: Routledge, 1997.

———. **Primate visions: Gender, race, and nature in the world of modern science**. New York & London: Routledge, 1989.

———. “Situated knowledges: the science question in feminism and the privilege of partial perspective”. In: **Simians, cyborgs, and women: the reinvention of nature**. New York: Routledge, 1991.

———. **The companion species manifesto: dogs, people, and significant otherness**. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003.

———. **When species meet**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.

Haraway, Donna; Nicholas Gane. “When we have never been human, what is to be done?: Interview with Donna Haraway”. **Theory, Culture & Society** 23, no. 7-8 (2006): 135-58.

Haraway, Donna J. **Staying with the trouble: making kin in the Chthulucene**. Durham and London: Duke University Press, 2016.

Hatley, James. “Blood intimacies and biocyc: keeping faith with ticks”. **Australian Humanities Review** 50 (2011): 63-75.

Helmreich, Stefan. **Sounding the limits of life**. Cambridge: MIT Press, 2015.

Hoffmeyer, Jesper; J. Haveland, Barbara. **Signs of meaning in the universe**. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1996.

Hustak, Carla; Myers, Natasha. “Involuntary momentum: affective ecologies and the

- sciences of plant/insect encounters”. *Differences* 23, no. 3 (2012): 74-118.
- Ingold, Tim. “Anthropology beyond humanity”. *Suomen Anthropologi* 38, no. 3 (2013): 5-23.
- . **Making: anthropology, archaeology, art and architecture.** London and New York: Routledge, 2013.
- . **The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and Skill.** London & New York: Routledge, 2000.
- . “Toward an ecology of materials”. *Annual Review of Anthropology* 41, no. 1 (2012): 427-42.
- Instone, Lesley; Taylor, Affrica. “Thinking about inheritance through the figure of the Anthropocene, from the antipodes and in the presence of others”. *Environmental Humanities* 7 (2015): 133-50.
- Jablonka, Eva; Lamb, Marion J.. **Evolution in four dimensions: genetic, epigenetic, behavioral, and symbolic variation in the history of life.** Cambridge, MA: MIT Press, 2005.
- Kelly, A. H.; Lezaun, Javier. “Urban mosquitoes, situational publics, and the pursuit of interspecies separation in dar es salaam”. *American Ethnologist* 41, no. 2 (2014): 368-83.
- Kirksey, Eben. **Emergent ecologies.** Durham & London: Duke University Press, 2015.
- . “Living with parasites in Palo Verde National Park”. *Environmental Humanities* 1 (2012): 23-55.
- . “Species: a praxiographic study”. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 21, no. 4 (2015): 758-80.
- . **The Multispecies Salon.** Durham and London: Duke University Press, 2014.
- Kirksey, S. Eben; Helmreich, Stefan. “The emergence of multispecies ethnography”. *Cultural Anthropology* 25, no. 4 (2010).
- Kirksey, S. Eben; Shapiro, Nick; Brodine, Maria. “Hope in blasted landscapes”. *Social Science Information* 52, no. 2 (2013): 228-56.
- Kohn, Eduardo. **How forests think: toward an anthropology beyond the human.** Berkeley: University of California Press, 2013.
- Latour, Bruno. “Telling friends from foes in the time of the Anthropocene”. In: **The Anthropocene and the global environmental crisis: rethinking modernity in a new epoch,** edited by Clive Hamilton, Christophe Bonneuil, and Gemenne Gemenne. Taylor and Francis, 2015.
- . “The Promise of constructivism”. In: **Chasing technoscience: matrix for materiality,** edited by Evan Selinger. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2003.
- Latour, Bruno; Porter, Catherine. **Politics of nature: how to bring the sciences into democracy.** Cambridge & London: Harvard University Press, 2004.
- . **We have never been modern.** Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1993.
- Lestel, Dominique; Brunois, Florence; Gaunet Florence. “Etho-ethnology and ethno-ethnology”. *Social Science Information* 45 (2006): 155-77.

- Lestel, Dominique, Jeffrey Bussolini, and Matthew Chrulow. "The Phenomenology of Animal Life". *Environmental Humanities* 5 (2014): 125-48.
- Lestel, Dominique; Rugemer, Christine. "Strategies of life". Research EU: The Magazine of the European Research Area November (2008): 8-9.
- Lorimer, Jamie. **Wildlife in the Anthropocene: conservation after nature**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2015.
- Lorimer, Jamie; Driessen, Clemens. "Wild experiments at the Oostvaardersplassen: rethinking environmentalism in the Anthropocene". *Transactions of the Institute of British Geographers* 39, no. 2 (2014): 169-81. doi:10.1111/tran.12030.
- Lowe, Celia. "Viral clouds: becoming H5N1 in Indonesia". *Cultural Anthropology* 25, no. 4 (2010): 625-49.
- Malm, Andreas; Hornborg, Alf. "The geology of mankind? A critique of the Anthropocene narrative". *The Anthropocene Review* 1, no. 1 (2014): 62-69.
- Marcus, George E. **Para-sites: a casebook against cynical reason**. Chicago: University of Chicago Press, 2000.
- Marder, Michael. **Plant-thinking: a philosophy of vegetal life**. Columbia University Press, 2013.
- Matsutake Worlds Research Group. "A new form of collaboration in cultural anthropology: Matsutake Worlds". *American Ethnologist* 36, no. 2 (2009): 380-403.
- McFall-Ngai, Margaret; G. Hadfield, Michael; Bosch, Thomas C. G.; Carey, Hannah V; Domazet-Lošo, Tomislav; Douglas, Angela E.; Dübilier, Nicole et al. "Animals in a bacterial world, a new imperative for the life sciences". *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 110, no. 9 (2013): 3229-36.
- Miller, Gordon. "Introduction". In: **The metamorphosis of plants**, edited by Johann Wolfgang von Goethe. Cambridge: MIT Press, 2009.
- Mirzoeff, N. "It's Not The Anthropocene, It's The White Supremacy Scene, Or, The Geological Color Line". In: **After extinction**, edited by R. Grusin. Minneapolis: University of Minnesota Press, n.d.
- Mol, A. **The body multiple: ontology in medical practice**. Durham and London: Duke University Press, 2002.
- Moore, Jason W. **Capitalism in the web of life: ecology and the accumulation of capital**. New York and London: Verso Books, 2015.
- . "The Capitalocene: part 1: on the nature and origins of our ecological crisis". **Unpublished Paper, Fernand Braudel Center, Binghamton University, 2014**.
- Mukherjee, Ananya; Bussolini, Jeffrey. "Lil bub and friendz visit the Center for Feline Studies". In: **After Biopolitics: SLSA**. Rice University, Houston, 2015.
- Munoz, J. E.; Haritaworn, J.; Hird, M.; Jackson, Z. I.; Puar, J. K.; Joy, E.; McMillan, U. et al. "Theorizing queer inhumanisms". *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 21, no. 2-3 (2015): 209-48.
- Münster, Ursula. "Working for the forest: the ambivalent intimacies of human-

- elephant collaboration in south indian wildlife conservation". *Ethnos: Journal of Anthropology*, 2014.
- Murphy, Michelle. **Sick building syndrome and the problem of uncertainty: environmental politics, technoscience, and women workers.** Durham and London: Duke University Press, 2006.
- Odum, Eugene P. **Fundamentals of ecology.** Philadelphia: W.B. Saunders, 1953.
- Ogden, Laura A.; Hall, Billy; Tanita, Kimiko. "Animals, plants, people, and things: a review of multispecies ethnography". *Environment and Society: Advances in Research* 4, no. 1 (2013): 5-24. doi:10.3167/ares.2013.040102.
- Oyama, Susan; Griffiths, Paul E.; Gray, Russell D.. **Cycles of contingency: developmental systems and evolution.** Cambridge, MA: MIT Press, 2001.
- Pacini-Ketchabaw, Veronica; Nxumalo, Fikile. "Unruly raccoons and troubled educators : nature/culture divides in a childcare centre". *Environmental Humanities* 7 (2015): 151-68.
- Papadopoulos, Dimitris. "Insurgent posthumanism". *Ephemera: theory & politics in organization* 10, no. 2 (2010): 134-51.
- . "Generation M. matter, makers, microbiomes: compost for Gaia". *Teknokultura* 11, no. 3 (2014): 637-45.
- Parreñas, Rheana Juno Salazar. "Producing affect: transnational volunteerism in a Malaysian Orangutan Rehabilitation Center". *American Ethnologist* 39, no. 4 (2012): 673-87.
- Paxson, H. "Post-pasteurian cultures: the microbiopolitics of raw-milk cheese in the united states." *Cultural Anthropology* 23, no. 1 (2008): 15-47.
- Paxson, Heather. **Life of cheese: crafting food and value in america.** Berkeley, Los Angeles; London: University of California Press, 2013.
- Plumwood, Val. **Feminism and the mastery of nature.** London & New York: Routledge, 1993.
- . "Nature in the active voice". *Australian Humanities Review* 46 (2009): 113-29.
- Pratt, Mary Louise. **Imperial eyes: travel writing and transculturation.** Taylor & Francis, 2003.
- Raffles, Hugh. **The illustrated insectopedia: insect love from AZ.** New York: Pantheon/Vintage, 2010.
- Reinert, Hugo. "The care of migrants: telemetry and the fragile wild". *Environmental Humanities* 3 (2013).
- Robbins, Paul. **Lawn people: how grasses, weeds, and chemicals make us who we are.** Philadelphia: Temple University, 2007.
- Rose, Deborah Bird. **Dingo makes us human: life and land in an aboriginal australian culture.** Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- . "Flying fox: kin, keystone, kontaminant". *Australian Humanities Review* 50 (2011): 119-36.
- . "Val plumwood's philosophical animism: attentive inter-actions in the sentient world." *Environmental Humanities* 3 (2013).
- Rose, Deborah Bird; van Dooren, Thom. "Encountering a more-than-human world: ethos and the arts of witness". In: **Routledge**

**Companion to the Environmental Humanities**, edited by Ursula Heise; Jon Cristensen; Michelle Niemann. London: Routledge, n.d.

———. “Unloved others: death of the disregarded in the time of extinctions”. Special issue of **Australian Humanities Review**, 2011.

Rose, Deborah Bird; van Dooren, Thom; Chrulow, Matthew eds. **Extinction studies: stories of time, death and generations**. New York: Columbia University Press, n.d.

Rotman, Brian. **Becoming beside ourselves: the alphabet, ghosts, and distributed human being**. Durham and London: Duke University Press, 2008.

Rowell, Thelma E. “The concept of social dominance”. **Behavioral Biology** 11, no. 2 (1974): 131-54.

Sloterdijk, Peter. “Atmospheric politics”. In: **Making things public: atmospheres of democracy**, edited by Bruno Latour and P. Weibel, 944-52. Cambridge and Karlsruhe: MIT Press, 2005.

———. **Spheres: volume 1 microspherology**. Cambridge: MIT Press, 2011.

Smith, Mick. “Ecological community, the sense of the world, and senseless extinction.” **Environmental Humanities** 2 (2013): 21-41.

Smuts, Barbara. **Sex and friendship in baboons**. New York: Aldine Pub. Co., 1985.

Snow, Charles Percy. **The two cultures**. London: Cambridge University Press, 1959.

Spaid, Sue. **Ecovention: current art to transform ecologies**. Cincinnati: Contemporary

Arts Center, 2002.

Star, Susan Leigh. “Power, technology and the phenomenology of conventions: on being allergic to onions”. **The Sociological Review** 38, no. S1 (May 9, 1990): 26-56. doi:10.1111/j.1467-954X.1990.tb03347.x.

Steiner, Gary. **Anthropocentrism and its discontents: the moral status of animals in the history of Western Philosophy**. Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press, 2005.

Sundberg, Juanita. “Decolonizing posthumanist geographies”. **Cultural Geographies** 21, no. 1 (2013): 33-47.

Swanson, Heather Anne. “Methods for multispecies anthropology: thinking with salmon otoliths and scales”. **Social Analysis**, n.d.

TallBear, Kim. “Beyond the life/Not life binary: a feminist-indigenous reading of cryopreservation, interspecies thinking and the new materialisms”. In: **Cryopolitics: frozen life in a melting world**, edited by Emma Kowal and Joanna Radin, n.d.

Todd, Zoe. “An indigenous feminist’s take on the ontological turn: ‘ontology’ is just another word for colonialism”. **Journal of Historical Sociology**, n.d.

———. “Fish pluralities: human-animal relations and sites of engagement in Paulatuuq, Arctic Canada”. **Etudes/Inuit/ Studies** 38, no. 1-2 (2014): 217-38.

Tsing, Anna. “Arts of inclusion, or, how to love a mushroom”. **Australian Humanities Review** 50 (2011): 5-22.

———. “Blasted landscapes, and the gentle art of mushroom picking”. In: **The Multispecies**

**Salon:** gleanings from a para-site, edited by Eben Kirksey. Durham: Duke University Press, n.d.

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

———. “Unruly edges: mushrooms as companion species”. *Environmental Humanities* 1 (2012): 141-54.

van Dooren, Thom. “Authentic crows: identity, captivity and emergent forms of life.” *Theory, Culture and Society*, forthcoming.

———. **Flight ways: life and loss at the Edge of Extinction.** New York: Columbia University Press, 2014.

———. “Pain of extinction: the death of a culture”. *Cultural Studies Review* 16, no. 2 (2010): 271-89.

von Uexküll, Jakob. “A stroll through the worlds of animals and men,” n.d.

Watson, Matthew C. “Cosmopolitics and the subaltern: problematizing Latour’s idea of the commons”. *Theory, Culture & Society* 28, no. 3 (2011): 55-79.

Watson, Matthew C. “Derrida, Stengers, Latour, and subalternist cosmopolitics”. *Theory, Culture & Society* 31, no. 1 (2014): 75-98. doi:10.1177/0263276413495283.

Whatmore, Sarah. **Hybrid geographies: natures, cultures, spaces.** London, thousand Oakes, New Delhi: SAGE Publications, 2002.

———. “Introduction: more than human geographies”. In: **Handbook of cultural geography**, edited by Kay Anderson,

Domosh Mona, Steve Pile, and Nigel Thrift. London, Thousand Oaks & New Delhi: Sage Publications, 2003.

Wolfe, Cary. **What is posthumanism?** Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009.

Yusoff, Kathryn. “Geologic life: prehistory, climate, futures in the Anthropocene”. *Environment and Planning D: Society and Space* 31, no. 5 (2013): 779-95.

Zahara, Alexander R. D.; Hird, Myra J.. “Raven, dog, human: inhuman colonialism and unsettling cosmologies”. *Environmental Humanities* 7 (2015): 169-90.

*Recebido em: 16/09/2016*

*Aceito em: 27/09/2016*

---

\* Permission is granted for non-exclusive world rights in the Portuguese language for one edition of the *ClimaCom* journal/Spring 2016. No other rights are granted. This is for electronic/digital media only, of the following described material: “Multispecies studies: cultivating arts of attentiveness”, in *Environmental Humanities*, Volume 8.1 Copyright, 2016, Duke University Press. All rights reserved. Republished by permission of the copyright holder, Duke University Press ([www.dukeupress.edu](http://www.dukeupress.edu)).

Nossos mais sinceros agradecimentos a Thom van Dooren pela gentileza e generosidade.

[4] Bateson, *Steps to an ecology of mind: collected essays in anthropology, psychiatry, evolution, and epistemology*, 457.

[5] Odum, *Fundamentals of ecology*. Ver também a discussão sobre circuitos energéticos em Murphy, *Sick building syndrome and the problem of uncertainty: environmental politics, technoscience, and women workers*.

[6] Stengers, *Cosmopolitics I*, 35-36.

[7] Buchanan, *Onto-ethologies*; von Uexküll, “A stroll through the worlds of animals and men”; Hoffmeyer and

Haveland, *Signs of meaning in the universe*.

[8] Haraway, *Modest\_witness*, 8.

[9] Nos últimos anos, essas ideias reconfiguraram e quebraram uma longa divisão entre as ciências da evolução e ontogenia, exigindo que os cientistas e aliados repensem as heranças (genética, epigenética, comportamental e cultural) como parte de processos de desenvolvimento maiores. Veja, por exemplo: Oyama, Griffiths; Gray, *Cycles of contingency: developmental systems and evolution*; Jablonka; Lamb, *Evolution in four dimensions*; Gilbert, *Developmental biology* (Eighth Edition). Este novo pensamento sobre a herança é parte integrante da nossa compreensão do que é e do que pode ser a vida; de como tomamos o passado e somos moldados por ele.

[10] Descola e Scott, *In the society of nature*; Ingold, *The perception of the environment*; Rose, *Dingo makes us human: Life and land in an aboriginal Australian culture*; Graham, "Some thoughts about the philosophical underpinnings of aboriginal worldviews".

[11] Tsing, "Unruly Edges". Pensar o humano desta maneira requer o tipo de "abordagem de trans-saberes expansível indefinidamente" que Donna Haraway chamou de "EcoEvoDesenHistoEtnoTecnoPsi (Estudos Ecológicos Evolutivos de Desenvolvimento Histórico Etnográfico Tecnológico e Psicológico)". Haraway, *Staying with the trouble: making kin in the Chthulucene*.

[12] Moore, "The Capitalocene: part 1: on the nature and origins of our ecological crisis"; Malm; Hornborg, "The geology of mankind? A critique of the Anthropocene narrative"; Haraway, "Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: making kin"; Mirzoeff, "It's not the Anthropocene, it's the white supremacy scene, or, the geological color line".

[13] Capra, "The web of life: a new scientific understanding of living systems"; Moore, *Capitalism in the web of life: ecology and the accumulation of capital*; Tsing, *The mushroom at the end of the world: on the possibility of life in capitalist ruins*.

[14] Lorimer, *Wildlife in the Anthropocene: conservation after nature*; Kirksey, *Emergent ecologies*; van Dooren, *Flight ways: life and loss at the Edge of Extinction*; Reinert, "The care of migrants: telemetry and the fragile wild"; Chrulew, "Managing love and death at the zoo: the biopolitics of endangered species preservation"; Collard, "Putting animals back together, taking commodities apart"; Collard, Dempsey; Sundberg, "A manifesto for abundant futures"; Dempsey, "Tracking grizzly bears in British Columbia's environmental politics"; Candea, "Habituating meerkats and redescribing animal behaviour science"; Münster, "Working for the forest: the ambivalent intimacies of human-elephant collaboration in south Indian wildlife

conservation".

[15] Tsing, "Blasted landscapes, and the gentle art of mushroom picking"; Kirksey, Shapiro e Brodine, "Hope in blasted landscapes".

[16] Aliás, o "pesquisador" nem sempre precisa ser humano. Para uma breve discussão sobre as formigas que realizam pesquisas sobre pessoas dormindo, veja as opiniões de Steve Meredith (um ancião aborígine australiano Ngiyampaa) em Rose, "Val plumwood's philosophical animism: attentive inter-actions in the sentient world," 99.

[17] Kohn, *How forests think: toward an Anthropology beyond the human*.

[18] Lestel, Brunois e Gaunet "Etho-ethnology and ethno-ethology".

[19] Este artigo é uma apresentação do Dossiê "Multispecies Studies" da revista *Environmental Humanities*, Volume 8, N. 1, maio de 2016, organizado por Thom van Dooren, Ursula Münster, Eben Kirksey, Deborah Bird Rose, Matthew Chrulew e Anna Tsing. Os artigos referenciados no decorrer do texto estão disponíveis em: <http://environmentalhumanities.dukejournals.org/content/current>

[20] *The Multispecies Salon* começou recentemente a considerar as "espécies químicas" como um quadro para explorar as possibilidades inesperadas e espectros obscuros surpreendentes que emergem em encontros entre matéria orgânica e matéria inorgânica - entre a água e a rocha, entre organismos biológicos, metabólitos e toxinas. Forças imperceptíveis trabalham ao redor, contra, ou apesar de nossas tentativas de controlá-las e catalogá-las. As espécies químicas, medidas pelos aparelhos técnicos e científicos, são efêmeras - mudam rapidamente. Veja: <http://www.multispecies-salon.org/events>.

[21] Em particular, no Dossiê "Multispecies Studies" da revista *Environmental Humanities* ver também as contribuições de Reinert; van Dooren e Rose; Wolfe e Whiteman. Disponível em: <http://environmentalhumanities.dukejournals.org/content/current>.

[22] TallBear, "Beyond the life/Not life binary: a feminist-indigenous reading of cryopreservation, interspecies thinking and the new materialisms." Ver também Reinert; van Dooren and Rose, no dossiê "Multispecies Studies" da revista *Environmental Humanities*, 8 (2016). Disponível em: <http://environmentalhumanities.dukejournals.org/content/current>.

[23] Bennet, *Vibrant matter: a political ecology of things*; Barad, *Meeting the universe halfway: quantum physics and the entanglement of matter and meaning*; Dolphijn e van der Tuin, *New materialism: interviews & cartographies*; Ingold, "Toward an ecology of materials".

[24] Clark, *Inhuman nature: sociable life on a dynamic*

planet, Sage; Clark; Yusoff, “Combustion and society: a fire-centred history of energy use”; Yusoff, “Geologic life: prehistory, climate, futures in the Anthropocene”.

[25] TallBear, “Beyond the life/Not life binary: a feminist-indigenous reading of cryopreservation, interspecies thinking and the new materialisms”. Os estudiosos estão, cada vez mais, apontando a enorme dívida que os trabalhos “pós-humanistas”, e outros relacionados, têm para com o pensamento indígena; uma dívida que muitas vezes não é reconhecida. Veja: Todd, “An indigenous feminist’s take on the ontological turn: ‘ontology’ is just another word for colonialism”; Sundberg, “Decolonizing posthumanist geographies.”

[26] Ver Despret e Meuret, no dossiê “Multispecies Studies” da revista *Environmental Humanities*, 8 (2016). Disponível em: <http://environmentalhumanities.dukejournals.org/content/current>.

[27] Haraway, *Companion species manifesto*.

[28] Kirksey, “Species: a praxiographic study”; Rose and van Dooren, “Encountering a more-than-human world: ethos and the arts of witness”.

[29] Ingold, “Anthropology beyond humanity,” 19.

[30] Kirksey e Helmreich, “The emergence of multispecies ethnography”.

[31] Lestel, Brunois e Gaunet “Etho-ethnology and ethno-ethnology”.

[32] Kohn, *How forests think: toward an Anthropology beyond the human*.

[33] Ingold, “Anthropology beyond humanity”.

[34] Rose e van Dooren, “Unloved others: death of the disregarded in the time of extinctions”; Rose, van Dooren e Chrulew, *Extinction studies: stories of time, death and generations*.

[35] Lorimer and Driessen “Wild experiments at the Oostvaardersplassen: rethinking environmentalism in the Anthropocene”; Whatmore, “Introduction: more than human geographies”.

[36] Tsing, “Arts of inclusion, or, how to love a mushroom”, 19.

[37] Tsing, “Arts of inclusion, or, how to love a mushroom”.

[38] Latour, “Telling Friends from foes in the time of the Anthropocene”. Para uma leitura generativa e crítica das limitações da noção de Latour do comum ver Watson, “Cosmopolitics and the Subaltern: Problematizing Latour’s Idea of the Commons”.

[39] Sobre “consistentes relatos” (de uma variedade

um pouco diferente) ver Geertz, “Thick description: toward an interpretive theory of culture”. Para uma gentil reelaboração de Geertz neste tópico ver Van Dooren e Rosa, no dossiê “Multispecies Studies” da revista *Environmental Humanities*, 8 (2016). Disponível em: <http://environmentalhumanities.dukejournals.org/content/current>.

[40] Ginn, Beisel e Barua, “Living with awkward creatures: vulnerability, togetherness, killing,” (edição especial da *Environmental Humanities*); Rose e van Dooren, “Unloved others: death of the disregarded in the time of extinctions” (edição especial da *Australian Humanities Review*); Raffles, *The illustrated insectopedia: insect love from AZ*.

[41] Hatley, “Blood intimacies and biodicy: keeping faith with ticks”.

[42] Lowe, “Viral clouds: becoming H5N1 in Indonesia”; Berrigan, “The life cycle of a common weed”.

[43] van Dooren, “Pain of extinction: the death of a culture”.

[44] Haraway, *When species meet*.

[45] Paxson, “Post-pasteurian cultures: the microbiopolitics of raw-milk cheese in the United States”.

[46] Kirksey, *Emergent ecologies*; Collard, “Putting Animals Back Together, Taking Commodities Apart”; Lorimer, *Wild life in the Anthropocene*.

[47] Despret, “The body we care for: figures of anthropo-zoo-genesis”, 131.

[48] Snow, *The two cultures*.

[49] Feeley-Harnik, “The ethnography of creation: Lewis Henry Morgan and the American Beaver”; Kirksey e Helmreich, “The emergence of multispecies ethnography.”

[50] Miller, “Introduction”, xvi.

[51] Marder, *Plant-thinking: a philosophy of vegetal life*.

[52] Steiner, *Anthropocentrism and its discontents: the moral status of animals in the history of western philosophy*.

[53] Haraway, *Primate visions*.

[54] Buchanan, Chrulew e Bussolini, “Vinciane Despret”; Despret, “The body we care for: figures of anthropo-zoo-genesis”; Despret, “Sheep do have opinions”; Despret, “Domesticating practices: the case of Arabian babblers.”

[55] Ver também Barad, “Invertebrate visions: diffractions of the brittlestar”.

[56] Hustak e Myers, “Involutionary momentum: affective ecologies and the sciences of plant/insect encounters”.

- [57] Despret et al., “On asking the right questions”; Despret, **What would animals say if we asked the right questions?**
- [58] Deichmann, **Biologists under Hitler**. Enquanto escrevemos esta introdução, a Universidade de Salzburgo anunciou a sua decisão de tirar a Lorenz, um Prémio Nobel, seu doutorado honorífico pelos seus laços com o Partido Nacional Socialista e as suas ideologias.
- [59] Rowell, “The concept of social dominance”; Bekoff, **The emotional lives of animals**; de Waal, “Anthropomorphism and Anthropodenial”; Goodall, **In the shadow of man**; Smuts, **Sex and friendship in baboons**.
- [60] Plumwood, “Nature in the active voice”, 127.
- [61] Crist, **Images of animals**; de Waal, “Anthropomorphism and Anthropodenial”.
- [62] Bekoff, “Animal passions and beastly virtues”; Fuentes, “Ethnoprimatology and the anthropology of the human-primate interface”.
- [63] Apffel-Marglin and Marglin, **Decolonizing knowledge: from development to dialogue**.
- [64] rose, “flying fox: kin, keystone, kontaminant”.
- [65] Kohn, **How forests think: toward an anthropology beyond the human**; Ingold, **The perception of the environment**; Descola, **beyond nature and culture**.
- [66] Robbins, **Lawn people**.
- [67] da Costa and Philip, **Tactical biopolitics: art, activism, and technoscience**; Haraway, **When species meet**; Kirksey, **The Multispecies Salon**.
- [68] Ver Kirksey et al. e Wolfe e Whiteman, no dossiê “Multispecies Studies” da revista **Environmental Humanities**, 8 (2016). Disponível em: <http://environmentalhumanities.dukejournals.org/content/current>.
- [69] Ingold, **Making: anthropology, archaeology, art and architecture**.
- [70] Spaid, **Ecovention**; Broglio, **Surface encounters**; Baker, **Artist/animal**.
- [71] Berrigan, “The life cycle of a common weed”.
- [72] Haraway, **Companion species manifesto**; Abrahamsson e Bertoni, “Compost politics: experimenting with togetherness in vermicomposting”; Ginn, “Sticky lives: slugs, detachment and more-than-human ethics in the garden”; Hamilton, “Bad flowers: the implications of a phyto-centric deconstruction of the western philosophical tradition for the environmental humanities”; Bates, “Cutting together-apart the mould”.
- [73] Marcus, **Para-sites: a casebook against Cynical Reason**; Kirksey, **The Multispecies Salon**.
- [74] Bussolini, “Toward cat phenomenology: a search for animal being”; Lestel, Bussolini e Chrulew, “The phenomenology of animal life”.
- [75] Sobre etho-ethnologia ver Lestel, Brunois, e Gaunet, “Etho-ethnology and ethno-ethology.”
- [76] Sobre modos refinados de pesquisa com outros ver Despret, “Sheep do have opinions”; Despret, “Responding bodies and partial affinities in human-animal worlds”.
- [77] Despret, “Y is for YouTube: are animals the new celebrities?”; Haraway, **When species meet**; Mukherjea and Bussolini, “Lil bub and friendz visit the Center for Feline Studies”.
- [78] Matsutake Worlds Research Group, “A new form of collaboration in cultural anthropology: matsutake worlds”; Helmreich, **Sounding the limits of life**.
- [79] Kirksey, **The Multispecies Salon**.
- [80] Kelly e Lezaun, “Urban mosquitoes, situational publics, and the pursuit of interspecies separation in Dar Es Salaam”; Swanson, “Methods for multispecies anthropology: thinking with salmon otoliths and scales”; Kirksey, **Emergent ecologies**.
- [81] O termo “amigos críticos” vem do trabalho colaborativo de Jenny Reardon e do Grupo de Trabalho de Ciência e Justiça da Universidade da Califórnia em Santa Cruz. <http://scijust.ucsc.edu/working-group/areas-of-inquiry-themes>.
- [82] Despret, **What would animals say if we asked the right questions?**
- [83] Abram e Lien, “Performing nature at world’s ends”.
- [84] Papadopoulos, “Generation M. Matter, Makers, Microbiomes”.
- [85] Callon, “Some elements of a sociology of translation”.
- [86] Haraway, **Staying with the trouble: making kin in the Cthulucene**.
- [87] Haraway, **When species meet**.
- [88] Barad, **Meeting the universe halfway: quantum physics and the entanglement of matter and meaning**.
- [89] Ibid.
- [90] Latour, “The promise of constructivism.”
- [91] Ogden, Hall e Tanita. “Animals, plants, people, and things: a review of multispecies ethnography.”
- [92] Haraway, **Modest\_witness**, 129.
- [93] Mol, **The body multiple: ontology in medical practice**. O que está em jogo aqui, entre outras coisas, são formas de responsabilidade nas quais os modos de conhecer nunca são

inocentes - nunca simplesmente relatam uma “realidade externa” - mas são práticas situadas e históricas. Ver Haraway, “Situated knowledges”.

[94] Wolfe, **What is posthumanism?**; Haraway, **Modest\_witness**; Whatmore, **Hybrid geographies**; Castree e Braun, **Social Nature**; Latour e Porter, **We have never been modern**; Papadopoulos, “Insurgent posthumanism”; Plumwood, **Feminism and the mastery of nature**.

[95] Smith, “Ecological community, the sense of the world, and senseless extinction”; Derrida, **The beast and the sovereign**, Volume 1.

[96] Sobre zonas de contato ver: Pratt, **Imperial eyes: travel writing and transculturation**; Haraway, **When species meet**.

[97] É importante ver Butler, **Bodies that matter**; Barad, “Posthumanist performativity.”

[98] Kirksey, “Species: a praxiography in three acts”; van Dooren, **Flight ways**, 21-43.

[99] Deleuze e Guattari, **A thousand plateaus: capitalism and schizophrenia**, 21.

[100] Dupre, “Species: theoretical contexts”.

[101] Kirksey, “Species: a praxiography in three acts”.

[102] Sloterdijk, “Atmospheric politics”; Sloterdijk, **Spheres: volume 1 microspherology**.

[103] Kirksey, **Emergent ecologies**, 18-23.

[104] Lowe, “Viral clouds: becoming H5N1 in Indonesia”.

[105] Chrulew, “Sacrificial reintroduction: saving the golden lion tamarin”; Buchanan, “Bear down: resilience in multispecies cohabitation”; van Dooren, “Authentic crows: identity, captivity and emergent forms of life.”

[106] Haraway, **When species meet**; Paxson, **Life of cheese: crafting food and value in america**; McFall-Ngai et al., “Animals in a bacterial world, a new imperative for the life sciences”. Ver também Lorimer, no dossiê “Multispecies Studies” da revista **Environmental Humanities**, 8 (2016). Disponível em: <http://environmentalhumanities.dukejournals.org/content/current>.

[107] Mol, **The body multiple: ontology in medical practice**, viii.

[108] Deleuze e Guattari, **A thousand plateaus: capitalism and schizophrenia**, 34.

[109] Rotman, **Becoming beside ourselves: the alphabet, ghosts, and distributed human being**, 104.

[110] Lestel e Rugemer, “Strategies of life”.

[111] Haraway e Gane, “When we have never been human”.

[112] van Dooren, **Flight ways: life and loss at the Edge of Extinction**, 60.

[113] Münster, “Working for the forest: the ambivalent intimacies of human-elephant collaboration in South Indian Wildlife Conservation”; Parreñas, “Producing affect: transnational volunteerism in a Malaysian Orangutan Rehabilitation Center”; Kirksey, “Living with parasites in Palo Verde National Park”; Tsing, **The mushroom at the end of the world: on the possibility of life in capitalist ruins**.

[114] Munoz et al., “Theorizing queer inhumanisms”; TallBear, “Beyond the life/Not life binary: A feminist-indigenous reading of cryopreservation, interspecies thinking and the new materialisms”; Goldberg-Hiller e Silva, “Sharks and pigs: animating hawaiian sovereignty against the anthropological machine”; Instone e Taylor, “Thinking about inheritance through the figure of the Anthropocene, from the antipodes and in the presence of others”; Pacini-Ketchabaw e Nxumalo, “Unruly raccoons and troubled educators: nature/culture divides in a childcare centre”; Todd, “Fish pluralities: human-animal relations and sites of engagement in Paulatuuq, Arctic Canada”.

[115] Zahara e Hird, “Raven, dog, human: inhuman colonialism and unsettling cosmologies”; Münster, “Working for the forest: the ambivalent intimacies of human-elephant collaboration in south indian wildlife conservation.”

[116] Haraway, **Modest\_witness**, 36.

[117] Barad, **Meeting the universe halfway: quantum physics and the entanglement of matter and meaning**, 393.

[118] Carruthers, “Praxis: acting as if everything matters.”

[119] Latour e Porter, **Politics of nature**.

[120] Watson, “Cosmopolitics and the subaltern: problematizing Latour’s idea of the commons.” Ver também Lowe e Münster, no dossiê “Multispecies Studies” da revista **Environmental Humanities**, 8 (2016). Disponível em: <http://environmentalhumanities.dukejournals.org/content/current>.

[121] Watson, “Derrida, Stengers, Latour, and subalternist cosmopolitics”, 91.

[122] Ver Despret e Meuret, no dossiê “Multispecies Studies” da revista **Environmental Humanities**, 8 (2016). Disponível em: <http://environmentalhumanities.dukejournals.org/content/current>.

[123] Haraway, **Primate visions**, 8.

[124] Star, “Power, technology and the phenomenology of conventions: on being allergic to onions”; Haraway, **When species meet**.



# Figuras de la incerteza

Alejandra González [1]

**Resumen:** ¿Se podría hacer una arqueología teológica de las nubes? De una retórica de las figuras que forman en el espacio público celeste se deriva en una jerarquía angélica de disciplinados acólitos de los dioses. Al servicio de los coros angelicales, sus figuras se vuelven parte de la liturgia del poder en una orgía beatífica. El orden organiza el espacio celeste a la medida de las articulaciones jerárquicas eclesiales. Certidumbre de una trama férrea que se posiciona en torno al núcleo ardiente del poder y que ordena la tierra a la medida del cielo. Retórica que nos persuade de la potencia de ese núcleo por la proliferación de los artificios. Basta con cambiar la taxonomía para que se revele el vacío que las nubes rodean. Incertidumbre de las figuras, clasificación anómala y fluctuante, ángeles sin funciones, revelan simplemente lo impredecible de un devenir.

**Palabras claves:** Arqueología teológica. Retórica. Poder. Liturgia.

## Figuras da incerteza

**Resumo:** Seria possível fazer uma arqueologia teológica das nuvens? De uma retórica das figuras que formam no espaço público celeste deriva-se em uma hierarquia angélica de disciplinados acólitos dos deuses. A serviço dos coros angelicais, suas figuras tornam-se parte da liturgia do poder em uma orgia beatífica. A ordem organiza o espaço celeste à medida das articulações hierárquicas eclesiais. Certeza de uma trama firme que se posiciona em torno do núcleo ardente do poder e que ordena a terra à medida do céu. Retórica que nos persuade da potência desse núcleo pela proliferação dos artificios. Basta com mudar a taxonomia para que se revele o vazio que as nuvens rodeiam. Incerteza das figuras, classificação anômala e flutuante, anjos sem funções revelam simplesmente o imprevisível de um devir.

**Palavras-chave:** Arqueologia teológica. Retórica. Poder. Liturgia.

[1] Doctora en Filosofía de la Universidad del Salvador. Magister en Análisis del Discurso por la UBA. Docente e investigadora de la UBA y en la Universidad del Salvador. Ha participado como expositora y/o profesora invitada en diversas universidades extranjeras y recibido el Tercer Premio Nacional de Ensayo Filosófico en 2012 por su libro "Simone Weil y Etienne de La Boétie: Ensayos sobre el deseo de libertad y la voluntad de servidumbre".

*“El cielo que desciende sobre la tierra  
eleva la tierra al cielo”  
Simone Weil. [La gravedad y la gracia]*

Nubes visibles como masas blanquecinas portadoras de gotas de agua, o cristales de nieve suspendidos en el aire. Cuanto más leves más blancas, cuanto más densas, más grises o negras. Dispersión de la luz visible. Nacen del agua evaporada de los océanos; transparentes, se vuelven rojizas al atardecer por obra del sol. Mortales: se deshacen en lluvia, granizo o nieve.

Nubes nunca rectas. Adoptan formas curvas. Se aglomeran, se expanden. Aparecen en el espacio público como cirros, estratos, cúmulos o nimbos[2]. Taxonomías del imperio inglés siempre pretendiendo clasificar lo impredecible para colocarlo bajo su dominio administrativo. Tropos de una retórica de imposible clasificación.

¿De qué nos persuaden?

Agua, vuelta figura, vienen de los antiguos libros como cabalgaduras de los dioses:

“¡Miren! Jehová va montado en una nube veloz y entra en Egipto. Y los dioses de Egipto que nada valen, ciertamente se estremecerán a causa de él...” (Lucas 19.1) Son las nubes pesadas las que guían al pueblo de Israel en su lento exilio de cuarenta años a través del desierto. En las noches las nubes se encienden como “columnas de fuego” para iluminarlos. “Entonces el ángel del Dios verdadero que iba delante del campamento de Israel partió y se puso detrás de ellos y la columna de nube partió de la vanguardia de ellos y se situó detrás de ellos.” (Éxodo 14.19)

Expresión que rodea el poder divino, las nubes enmarcan su cólera:

“...durante la vigilia matutina aconteció que Jehová empezó a mirar hacia el campamento de los egipcios desde dentro de la columna de fuego y nube, y empezó a poner en confusión el campamento de los egipcios. Y siguió quitándole ruedas a sus carros, de modo que los conducían con dificultad, y los egipcios comenzaron a decir: Huyamos de todo contacto con Israel, porque Jehová ciertamente pelea por ellos contra los egipcios.”(Éxodo 14.24,25)

La nube pesada es la que acompaña la ira de Dios, para los profetas, temor de los enemigos pero también de ese pueblo elegido que no termina nunca de romper con la alianza “¡Mira! El nombre de Jehová viene de lejos, ardiendo con su cólera y con nubes pesadas...” (Isaías 30.27)

Nubes portadoras de dioses, cargadas, violentas. Nubes que toman partido por unos pueblos contra otros, guías, carros, vengadoras. No son frágiles en el relato del Éxodo. Pero además rodean la gloria y el poder divinos del Jehová desesperado y violento del Antiguo Testamento.

En el Nuevo también operan: “... y verán al hijo del hombre viniendo sobre las nubes del cielo con poder y gran gloria.” (Mt 24.30)

La Palabra manifiesta que esta nube estaba dirigida por un ángel y asociada a la gloria divina. Al regreso triunfante de la omnipotencia.

“Entonces ocurrió que tan pronto como hubo hablado Aarón a la entera asamblea de los hijos de Israel, ellos se volvieron y dirigieron sus rostros hacia el desierto, y ¡Mirad!, la gloria de Jehová apareció en la nube.” (Ex 16.10) “Y la nube empezó a

“cubrir la tienda de la reunión, y la gloria de Jehová llenaba el tabernáculo.” (Ex 40.34)

¿Nubes monárquicas que defienden el poderío de un Dios, señor de los ejércitos? ¿Nubes imperiales que anuncian el triunfo de un pueblo sobre otro?

Pero falta aún más en nuestra arqueología teológica de las nubes:

“Inclinó los cielos, y descendió; y había densas tinieblas debajo de sus pies. Cabalgó sobre un querubín. Y voló; voló sobre las alas del viento. Puso tinieblas por su escondedero, por cortina suya alrededor de sí; oscuridad de aguas, nubes de los cielos. Por el resplandor de su presencia, sus nubes pasaron...” (Sl 18.9-12)

Finalmente, las nubes se asocian desde siempre con los ángeles: “ Quienes son estos que vienen volando justamente como una nube, y como palomas a los agujeros de su palomar?” (Is 60.8)

O en el libro de Ezequiel:

“Y empecé a ver, y ¡Mire!, había un viento tempestuoso que venía del norte, una gran masa de nube y fuego trémulo y tenía un resplandor todo alrededor, y de en medio de él había algo como la apariencia del electro, de en medio del fuego. Y en medio de él había la semejanza de cuatro criaturas vivientes, y esto es lo que parecían: tenían la semejanza del hombre terrestre.” (Ez 1.4,5)

¿Nubes y querubines? De una retórica de las nubes a una jerarquía angélica. En orden de potencia decreciente los coros se organizan, porque hay clasificaciones para todos los entes, incluso nubes y seres sin cuerpo:

Primera jerarquía: serafines, querubines, tronos.

Segunda jerarquía: dominaciones, virtudes, potestades.

Tercera jerarquía: principados, arcángeles, ángeles.

Nubes como montículos que esconden, encubren, peor a la vez manifiestan la potestad divina. Ángeles para incrementar la gloria majestuosa y el triunfo...

“Y todas las tribus de la tierra, y verán al Hijo del Hombre viniendo sobre las nubes del cielo, con poder y gran gloria” (Mt. 24:30).

Nubes y ángeles clasificados de acuerdo a su lejanía de la tierra, a su acercamiento a Dios. Los ciudadanos de la ciudad celeste reunidos para realizar el culto. Si la Iglesia mantiene su meta escatológica, entonces es a través del culto que se relaciona con los habitantes del reino de Dios. Los ángeles, como ciudadanos de primera, nos enseñan los cánticos de alabanza cuyo ejercicio constante nos permitiría la legitimación de los que aún no tenemos pasaporte para esos cúmulos de gloria.

Si el culto de la iglesia celeste por los ángeles y la liturgia de la iglesia terrena por los hombres, tiene una relación originaria con el mundo político, nos encontramos nuevamente con Agustín. Es allí donde plantea de modo luminoso que la ciudad de Dios está constituida por ángeles y beatos que ocuparán el lugar de los ángeles caídos. Se trata de conservar el número, claro los ángeles asexuados e inmateriales no se reproducen. Si los endemoniados se retiraron del culto, habrá que reemplazarlos por los beatos que debidamente adoctrinados podrán ocupar el lugar de los rebeldes. La preservación, como en cualquier estado

moderno, es la del número. Claro que también se cuida la calidad, por eso hay que practicar la liturgia, volver a los viejos ceremoniales, apegarse a la tradición. La soldadesca angélica debe continuar como multitud ordenada, y los caídos, serán reemplazados por sus similares. Para gloria de Dios.

Si las nubes se ponen al servicio de los coros angelicales, sus figuras se vuelven parte de la liturgia del poder. Ornato, iconos, aclamaciones, todas tipificadas y señalizadas en una orgía beatífica. El concepto de orden organiza la escala angélica, las figuras nubosas. Las primeras como modelo del ordenamiento político humano, las segundas como modelos para la materialidad terrena. Y el detalle obsesivo en la descripción del funcionamiento de este ejército sólo se justifica porque su cumplimiento determina la cercanía con el centro ardiente del poder. La política consistiría en la relación que el culto, a través de la participación de los ángeles, instaure con esta "publicidad celeste": la relación entre la asamblea cristiana y la polis uránica es una relación política y por esta razón los ángeles, como reflejos del Señor de los cielos y las nubes, deben participar de un modo rector en los actos de la liturgia eclesial.

La única relación política[3] es la relación angeológica - cultural entre la Iglesia y el reino celeste -. La trascendencia escatológica que nos orienta hacia ángeles y nubes, nos arrastra en un canto de alabanza. Y así los ejércitos angélicos, y los ángeles arcabuceros que abundan en la iconografía del barroco indiano, son los garantes de la relación originaria entre la Iglesia y la esfera política y del carácter público y político del ceremonial completo de los signos y los gestos que celebran la gloria y el poder. Aún más, la función de los ángeles

solo es alabar, como el de las nubes transportar la gloria, y el de los hombres someterse al monarca, emperador, estado en su versión secularizada. Toda la asamblea terrena debe encaminarse a la Iglesia celeste, cuyos cánticos proclaman eternamente santo, santo, santo, como los líctores romanos. Emblemas del poderío militar de los reyes etruscos, adoptado luego por los monarcas romanos y perviviendo durante la república y parte del imperio. Líctor como poder, unión del haz de varas que flagela y el hacha que corta y castiga con la muerte al solitario. Se deja vivir a quien se liga y participa de la creencia. *Fasces lictoriae*, transportados por los curules como símbolo de la autoridad del *imperium* y de la justicia humana (deificada entonces como el *imperator*) llevados al hombro por un número variable de líctores, *fasces lictoriae*, que acompañaban a los magistrados curules como símbolo de la autoridad de su *imperium*.

¿Qué sentido tendría el purpurado manto, el cetro de marfil y la corona de oro que rodean a ese rey, siempre desnudo para el ojo del niño, circundado por los líctores con su boato y sus varas entrelazadas con el hacha sino ocultar la ausencia no de poder legítimo sino de todo poder? ¿Qué hacen querubines y serafines sino cantar la gloria de Dios oculto por una nube que vela quizás no su inexistencia sino su debilidad?

O eterno padre, toda la tierra te adora

A ti cantan los ángeles y todas las potencias celestes

A ti los querubines y los serafines te proclaman con voz incesante.

Ángeles y gobernantes que dirigiéndose a los humanos, los administran, y ángeles

superiores o líctores que asisten a Dios, al César, contemplándolo en su beatitud. Dos tareas diferenciadas que añaden a una función, la naturaleza de un ser. Ángeles ministros y ángeles ceremoniales. La liturgia se teje con el juego de lo imaginario para garantizar la eficacia de una simbólica del poder que opere sobre lo real de los cuerpos. (¿O acaso describe Kafka otra cosa que el juego de los ángeles devenidos porteros de la Justicia, carceleros o jueces de un orden absoluto?) Jerarquía, ministerio y orden son las claves de esta taxonomía, del funcionariado en que el Reino de Gloria ha devenido. El cielo reina sobre la tierra, las jerarquías celestes mueven las marionetas de los príncipes cristianos. Y sumisos y ciegos, obedecen los engranajes del organismo social.

Ni hombres ni ángeles son una masa. Como tampoco lo son las nubes. Rigurosamente ordenados en una jerarquía, precisamente porque son seres racionales, sin cuerpos y sin pasiones, solo en la extática contemplación del poder (Incluso cuando ya el apocalipsis haya advenido, seguirán contemplando junto con los beatos la gloria de Dios y el eterno castigo de los condenados). ¿Continuidad entre el cielo y la tierra? ¿Tierra a imagen y semejanza del cielo? Del Misterio de la Gloria Eterna al ministerio de la burocracia estatal, o al revés, se trata, en todos los casos, de una línea única, sin adentro ni afuera.

Desde la Santísima Trinidad se transita de lo divino a lo humano por un descenso reglado. Es ese cálculo el que permite el paso del puro éter a la materialidad de los cuerpos tensionados por la burocracia disciplinar. Sin jerarquía se pierde la deificación y también entonces la salvación.

Toda la mística angélica está destinada a

instaurar la teologización de la política, sacraliza las acciones de gobierno. Fundación de una burocracia celeste que se perpetúa en su duplicación terrestre[4], y la santifica. Ángeles burócratas, y nubes gloriosas comulgan en el culto del Señor de los ejércitos: santo, santo, todo honor y toda gloria, Señor Presidente.

Pero hay dos puntos cruciales en la angeología que nos detienen:

El primero, cuando llegue el fin del mundo, los cielos y la tierra devenidos uno, ¿qué función tendrán los ángeles? Cesará el hacer y la obra. ¿si no hay que organizar el mundo, qué significará la alabanza de Dios? No habrá que persuadir a nadie ¿para qué entonces la retórica, la liturgia, el ceremonial? ¿Qué funciones para las fuerzas armadas en tiempos de paz?

Y el segundo, ¿cómo no caer en la trampa o la confusión que implican no saber cuándo la tierra se eleva al cielo y lo modela según sus órdenes y jerarquías, y cuándo es el cielo el que desciende e inviste los gobiernos terrenales y los sacraliza en tanto *imitatio* del mundo celeste ¿nuboso?).

La teoría de los ángeles es una teoría del poder.

Desde Pablo de Tarso, el sentido final, en el tiempo en que se hayan cumplido todos los tiempos, el Mesías triunfará sobre ángeles y burócratas, no habrá mensajeros, porque miraremos cara a cara lo que haya que ver. No harán falta gobernantes porque no habrá acción alguna a realizarse. El tiempo habrá acabado. Y la única manera de no equivocarse el rumbo (¿será la tierra la que se impone, la carne en términos paulinos, o el cielo?) es desconfiar

de todas las instituciones: del imperio y de la sinagoga, de la Iglesia y del estado moderno. Mantenerse en el como si de la acción, en el uso pero no en la apropiación.

Finalmente, volvamos a las nubes. Algunas terminan en lluvias nutricias y otras son solo fuente de temor y temblor portadoras de relámpagos y truenos, prueba de la majestad de lo absoluto. Esos cuerpos paradójales que parecen vacíos pero están plenos, que parecen frágiles y evanescentes y están llenos de tensiones, que parecen pesados y brumosos y guardan la fragilidad de los dioses. Tan paradójales como los ángeles, cuya única función, es entonar los cánticos de alabanza al señor, para ocultar quizá no la absoluta inexistencia de aquel a quien llaman Dios nuestro señor, sino el absoluto vacío de poder que esconde ese lugar desde donde la burocracia trajina con los cuerpos. ¿No velan ambos, nubes y ángeles, las nubes con su transparencia, el vacío absoluto, y los ángeles con sus cánticos el silencio inaudito de Dios?

Si las nubes son los símbolos que encubren a Dios, los ángeles nos introducen en la ciencia de esos signos, donde las nubes aparecen como expresión privilegiada. Ellas son las que transportan, las que muestran lo alto y lo bajo, lo que parece cercano y lejano, lo leve y lo pesado. Estructura interna de las nubes y figuras expresivas de una comunidad que en su máxima tensión son nada y todo, y encubren a la vez lo que es todo y nada.

¿De qué nos persuaden los ángeles?

En su forma etérea, sin cuerpo, ni sexo, pura alabanza, pura acción desmaterializada, en su faz ambigua, nubosa, nos persuaden de la diferencia entre dos hipótesis: la que niega que de la nada, pueda surgir algo, y la que

proclama, afirma que la omnipotencia divina es capaz de hacer algo desde esa nada. Problemas de finísimas exégesis teológicas, que tienen nada en común. Solo la omnipotencia podría hacer soportable esa nada. Y a ello se dedican los ángeles, a proclamar la potencia absoluta que vela esa nada de la que nada puede surgir.

Seguramente leer en las nubes las figuras de una retórica, cada una de ellas con un sentido figurado respecto de un sentido literal, implicaría en algún lugar la correspondencia de ese sentido con su referente, y quizás más aún, en un arrebato idealista, dado un nombre se desplegaría su existencia. ¿Pero después de todo, en una forma mucho más sutil, los cantos de alabanza al que se proclama santo, santo, santo son otra cosa que el encubrimiento imaginario del agujero de lo Real, o la nada de Dios? ¿Acaso toda la escatología occidental no está ligada a proclamar al emperador, a los reyes, a los presidentes y sus caricaturas secularizadas modernas como centros de decisión, como formas de una política que da por sentada la existencia de un poder, que se dispute, reparte o en el mejor de los casos se comparte entre unos pocos? Un poder amplio que en su vacío solo puede aparecer velado bajo las liturgias cada vez más complejas con las que se recubre

¿Cómo volver a esas nubes un conjunto, no un velo, pantalla que encubre la nada?. ¿Cómo volverlas agua nutricia? ¿Qué otras figuras que se disuelvan en agua, semilla húmeda y crecimiento? Quizás las nubes no nos quieran persuadir, y les atribuyamos esas figuras fijas como un modo de volverlas guardianes de lo indiscifrable.

Pero quizás haya otra forma de pensar el modo en que la tierra pueda elevarse al cielo, dada la absoluta falta de respuesta de Dios, no

cayendo en un antropocentrismo, y saliendo de la afirmación narcisista de la tradición occidental sin hundirse en las aporías de esa omnipotencia que finalmente es un control policial sobre los cuerpos. Descolonizar el pensamiento, sería quizás pensar las nubes en la estela de los hacedores de lluvias.

¿Y si abandonamos una retórica como la organización de las figuras en relación a un sentido desviado?, ¿Si queda abolido el sentido literal, por ausencia del máximo referente (Dios como supremo monarca, el Imperator, el Cesar)? ¿Si nos atrevemos aún con la vieja bruja de la gramática, si rompemos las atribuciones, acabamos con los dispositivos sintácticos que no dejan de engendrar dioses? ¿Si logramos hacer de las nubes un juego de fuerzas asubjetivas, no occidentales, ni modernas, ni humanas, ni personales, ni menos objetos (de estudio), simplemente un momento de esa tierra cielo a la que cuidamos cuidándonos cuando preservamos su absoluta singularidad que no puede ser clasificada, su unicidad que no puede ser disuelta en universalidades? ¿Y si nos entregamos a la incerteza de sus figuras y a lo impredecible de su devenir?

*Recibido: 14/11/2016*

*Aceptado: 15/11/2016*

---

[2] Clasificación de Luke Howard, químico y meteorólogo inglés de principios del siglo XIX.

[3] Seguimos en este razonamiento a PETERSON, E. *El monoteísmo como problema político*. Madrid: Trotta, 1999. Pero para discutir su posición.

[4] Seguimos aquí el concepto de Burocracia celeste que despliega AGAMBEN, G. en *El Reino y la gloria*. Córdoba: Adriana Hidalgo editora, 2008.



# Lo que se ve, lo que se toca. Por una poética de lo irregular, inestable y en metamorfosis.

Adrián Cangi [1]

**Resumen:** Las nubes son la insubordinación de la sustancia y la venganza de la física de los fluidos. Retornamos a una ciencia antigua de los fluidos y las turbulencias tanto como a las fabulaciones míticas y cosmológicas para comprender la atracción de las nubes que han oscilado en la tradición occidental entre el fantasma y la idea. Del mundo antiguo al moderno las nubes orientaron en el pensamiento y la iconografía las batallas entre las virtudes y excesos de la pasión, entre las micro-percepciones de los fenómenos y su constitución atómica. Entre las tradiciones físicas y morales su figura ha tenido el peso de la desconfianza sobre la subjetividad que la contempla porque sus contexturas lábiles y sus concavidades gaseosas, su formación móvil hecha de líquido y sólido y sus formas invadidas por lo hueco, oscilan entre la condensación y la descomposición de la materia en polvo de gotas. Anaxímenes las observó como aire condensado; Aristófanes como impasibles figuras de deidades; Ovidio fundió su metamorfosis como un astrónomo; Lucrecio cinceló su poética como un físico especialista en trombas y nimbos. Tradición que ha legado a monjes, pintores, historiadores, poetas, científicos y filósofos la enseñanza perceptiva que corre de la física antigua hasta Nietzsche, y en la que se sostiene que la felicidad es de la especie de las formaciones móviles, inestables, irregulares y en metamorfosis.

**Palabras clave:** Estética. Poética. Física. Metamorfosis.

O que se vê, o que se toca. Por uma poética do irregular, instável e em metamorfose.

**Resumo:** Se décadas atrás, Lyotard identificou a crise de legitimação política e do conhecimento de então como a crise dos grandes relatos, talvez se possa dizer que a crise atual é uma crise do grande Relator: a crise das humanidades seria, assim, parte mais geral da crise do Humano. Diante do Antropoceno, as ciências do homem (as antropologias) têm como um dos seus desafios converterem-se em humanidades, isto é, especular sobre as definições de homem e mundo, descobrindo outras humanidades e mundos. Aqui, a literatura, entendida a partir de Juan José Saer como uma “antropologia especulativa”, pode revelar-se uma linha de fuga: diante do contingenciamento econômico das humanidades, ela apresenta a contingência ecológica desse modelo de mundo.

**Palavras-chave:** Antropologia. Literatura. Antropoceno. Catástrofe ambiental. Especulação.

[1] Ensayista. Dr. en Sociología y Dr. en Filosofía y Letras. Director de la Maestría en Estéticas Contemporáneas Latinoamericanas (UNDAV). Autor de *Gilles Deleuze. Una filosofía de lo ilimitado en la naturaleza singular*, Quadrata-Biblioteca Nacional (2010); *Linchamientos. La policía que llevamos dentro* (en colaboración), Quadrata (2015); *Imágenes del Pueblo* (en colaboración), Quadrata (2015); *Naufragios. Imágenes de un siglo corto* (en prensa) (2016).

## 1. ANTE LAS NUBES



Gerhard Richter, *Atlas*, 1970

Las nubes son la insubordinación de la sustancia y la venganza de la física de los fluidos. Decir todo en una frase es parte del coraje de quien escribe. Cada objeto tiene una filosofía que oscila entre gestos humanos. Ante las nubes, en la tierra y en el mar, sólo nos guiamos por los sentimientos. Esta forma de exploración no nos envía a ningún criterio inequívoco porque no conocemos la manera de distinguir las emociones ni de cuantificar su intensidad. La ciencia distingue sus géneros, alturas y formas tanto como sus cualidades, aspectos y modos de formación; se expide sobre sus funciones y extensión, pero nada dice sobre sus efectos que los gestos humanos asumen y soportan. Necesitamos retornar a una ciencia antigua de los fluidos y las turbulencias para comprender la atracción de las nubes, su inestabilidad y flexibilidad en los movimientos de la emoción.

Hay géneros de nubes para la ciencia como los hay de ángeles para la teología. Como a los ángeles, se las piensa por su jerarquía celeste y se las simboliza por sus estados de cosa y por sus efectos. La filosofía hunde sus raíces en el mito cuando se enfrenta a las nubes porque se dirige al encuentro del exceso y de la donación de las formas. En el mundo sagrado las jerarquías de los ángeles organizan la lejanía o cercanía a

Dios; en el mundo físico las tipologías de las nubes aluden a una estratigrafía de los cielos según las leyes de la turbulencia atómica. Como creía Parménides, los nombres son una potencia como el fuego o el relámpago que existen latentes en un fósforo o en las nubes.

Cirros, cirrocúmulos, cirrostratos, también conocidas como nubes altas; altocúmulos, altoestratos, nimbostratos, reconocidas como nubes medias; estratocúmulos, estratos, cúmulos, visualizadas como nubes bajas, forman una topografía del cielo con su arqueología correspondiente. Conviene reconocer a los cumulonimbos como aquellas nubes de desarrollo vertical a las cuales tememos desde tiempos antiguos por ser densas y portadoras de tormentas eléctricas. Sabemos que el nombre que les fue dado es la expresión de la familiaridad o el espanto que nos producen. Si retiramos sus efectos sobre el cuerpo sólo quedarán sus nombres vacantes.

Del mundo de los dioses con los que Aristófanes juega en el siglo V a.C. al mundo de las batallas entre superstición y física con las que Lucrecio enfrenta a la teología en el siglo I d. C., el cielo y las nubes han estado poblados de dioses y de fuerzas, de figuras impasibles y de turbulencias incomprensibles. Desde las iconografías antiguas proyectadas al mundo moderno, por las nubes enfrentamos a figuras que dictan el destino mortal o a una física de los líquidos que nos recuerdan que entre los saberes antiguos olvidados insisten figuras inestables y vaporosas, turbulentas y en variación continua.

Casi al borde de la leyenda se narra que Ovidio antes de morir a la edad de 60 años en el 17 d.C., encerrado en las fronteras del imperio en Tomis -actual ciudad de Constanza en Rumania-, podía mirar el cielo bárbaro en la costa oeste del Mar Muerto mientras escribía

*Tristes y Cartas del Ponto.* Por una ventana de su prisión veía el cielo sembrado de mujeres, hombres y bestias: Betelgeuse, Rigel, Hércules, Orión, León, Escorpión, Capricornio... Partes y gestos del cuerpo humano, de las bestias y las quimeras poblaron los cielos, las nubes y las estrellas cincelados a fuego por la imaginación mítica grecorromana. Ovidio narra cómo las tragedias mortales poblaron las constelaciones celestes y las disposiciones de las nubes. Esas metamorfosis sangrientas de la vida histórica nos enseñaron por el cielo los caminos del conocimiento del cuerpo a través de las especies existentes y fantásticas. Ciervo y lobo, golondrina y araña, león y escorpión, son rivalidades humanas plasmadas por el cifrado de la historia en las fábulas de Esopo hasta Ovidio, y a través de él, a La Fontaine y a Nietzsche, para indagar los dobles y transformaciones del cuerpo proyectados a la astronomía celeste. *Las Metamorfosis* del poeta latino son la escritura del cuerpo encerrado que busca su libertad por el mundo del mito fabulando las transformaciones de las emociones humanas. Sabe en su cuerpo, como aquellos que han enfrentado al poder, que “El que ha naufragado tiembla incluso ante olas tranquilas”. Si en *El arte de amar* aconseja a los hombres sobre la fascinación y la prudencia, en *Las Metamorfosis* plasma una flexibilidad trascendental que lo prepara para su encierro bajo el cielo bárbaro.



Correggio, *Júpiter e Ío*

Correggio recordará la frase de Ovidio “Las causas están ocultas. Los efectos son visibles para todos” mientras pinta en 1531/32 su *Júpiter e Ío* para la sala Ovidio del Palazzo de Mantua como un regalo al emperador Carlos V. La pintura forma parte de una serie compuesta por *El rapto de Ganimides*, *Dánae*, *Leda y el cisne* y *Júpiter e Ío*. *Las Metamorfosis* fue el texto central de la pintura manierista y barroca para abordar los problemas del amor carnal a través de figuras míticas. Ío es envuelta por

Zeus en forma de nube bajo la modalidad de un abrazo. La mano y rostro de Zeus emergen de una densa formación nubosa para poseer a Ío. Lo inmaterial y evanescente, aunque turbulento y en variación continua, posee a la sustancia del cuerpo erótico de Ío que se encuentra perdido en un raptó extático, anticipando toda la tradición de Bernini y Rubens. Las densas nubes oscuras y la blanca figura erótica retorcida por la tromba transforman al cuerpo serpentino y en turbulencia amorosa.



Tiziano, *Dánae*

Los amores clandestinos del cardenal Alessandro Farnese con una cortesana adquieren la forma de la pregunta por las pasiones secretas con la que Tiziano pinta la primera *Dánae* en Roma en 1544/45, poniendo en escena el momento en el que Júpiter la posee en forma de lluvia de oro. Tiziano no sólo narra un tema como Corregio,preciado para Ovidio, sino que libera la materia lírica de la pincelada para dar cuenta de la posesión y la avaricia mortal. La lluvia de oro y la mirada gozosa de Dánae reúne el poder de un cumulonimbo que avanza a fecundar a la muchacha. Júpiter convertido en lluvia de oro refiere al episodio de *Las Metamorfosis* (IV,

607-613) en el que Ovidio retrata el poder ante la belleza. La pincelada libre y deshecha con la que Tiziano presenta la materia de las nubes y los cuerpos pretende alcanzar una variabilidad lírica que prepara la percepción para una pintura de atmósferas y no sólo de temas. Esta pintura forma parte de la serie enviada por Tiziano a Felipe II dedicada a repensar la antigüedad en el mundo por venir.



Mantegna, *El triunfo de la virtud*

Tiziano habrá dejado atrás *El triunfo de la virtud* de Mantegna, de 1502, dedicada a Isabella d'Este para su gabinete del Palazzo de Mantua. Mantegna había revisado junto a Isabella textos de Ceresara, Equícola y Diego San Pedro, en especial *Cárcel de amor*, para presentar la idealización del cuerpo femenino. Cuerpo en batalla observado por las virtudes de la Justicia, Fortaleza y Templanza que contemplan desde una nube plegada y maciza, como una espuma pétrea, todo lo que está sucediendo en el mundo de los vicios humanos. La cuarta virtud, la Prudencia, no puede entrar a escena. Entre los vicios se encuentran Ocio y Avaricia que

combinados con Ingratitud e Ignorancia ponen en crisis las acciones de la virtud. La imagen modélica de la virtud del Renacimiento es puesta en tensión por los vicios bajo la mirada de la razón y la forma de la idea (*eidōs*) de la que las nubes constituyen un plegado perfecto propio de un cielo moral que reina sobre el destino de hombres y mujeres. Tiziano prefiere abordar los mismos problemas en su *Dánae* bajo la forma del fantasma (*eidolon*) en los que se juega por la pincelada, las apariencias y resplandores del mundo perceptivo a través del saber de los mitos.

Del mundo antiguo al moderno las nubes han orientado las batallas entre la idea y el fantasma, entre las virtudes y los excesos de la pasión. Pero del cielo, como sabía Pascal, vienen preguntas y salidas. Cada pregunta que una nube nos formula tiene por lo menos dos salidas. Y en cada salida siempre encontramos dos nuevas preguntas. Una buena salida es la que comienza algo para la emoción, convirtiéndose así en una entrada nueva a los cielos por otros medios menos pensados.

## 2. IDEA O FANTASMA



Gerhard Richter, *Atlas*, 1970

Ante las nubes comprendemos que Demócrito utilizó a la perfección el cálculo pre-integral,

que Arquímedes recobró y convirtió en una matemática de manera análoga con la que Leibniz modeló las micro-percepciones de los fenómenos. Del mundo antiguo al moderno hay insistencias, resistencias y desapariciones de figuras y saberes. De la ciencia antigua a la moderna persiste una física de los fluidos y de las micro-percepciones poéticas del cosmos. En todos los casos, estos maestros de una genealogía de los simulacros fueron seducidos por las nubes, porque perciben y analizan las formas más complejas y organizadas según sus contornos de aparición en las fronteras limítrofes de la constitución atómica y de las fluctuaciones del fenómeno. Para esta tradición, cada forma está envuelta en una infinidad de adherencias que se deslizan infinitamente de lo virtual a lo actual. Ante las nubes, de Demócrito y Lucrecio a Serres y Deleuze, enfrentamos los elementos de las cosas, sus alianzas en torbellinos y las condiciones de su conocimiento según su proceso de formación.

Las nubes fueron tratadas por la ciencia antigua por una matemática y cosmología local, que más tarde la ciencia moderna llamó geometría diferencial, para poder abordar las fluctuaciones atómicas indivisibles, en declinación y en flexibilidad de sus contornos. Demócrito y Lucrecio toman por objeto aquello que de Pitágoras a Platón se consideraba un accidente o un fracaso por presentar de los fenómenos una identidad flexible e inestable. La matemática local debate en la antigüedad con la matemática universal: se enfrentan una ciencia de los ídolos con una ciencia de las ideas. Desde Homero el vocablo *eidolon* se opone a *eidōs*, porque a veces designa una imagen y otras un fantasma. El *eidolon* es aquello que produce las imágenes, las apariencias y los resplandores del mundo perceptivo. Permite por igual interrogar al agua, el aire y los espejos,

y de este modo abordar los mundos fluidos e inestables, las metamorfosis e imágenes engañosas. Por ello las nubes han estado en el centro del debate antiguo entre los simulacros y las ideas; han sido ligadas al mundo de los sueños que nos enfrentan con falsos dioses o con verdades estables. Entre la estabilidad de las ideas y la inestabilidad de los simulacros se han discutido, a través de las figuras de las nubes, la angustia sin fin de los hombres entre la vida y la muerte. El *eidōs* inmortal, invariable y verdadero desea controlar el *eidolon*, siempre considerado desde Homero como engañoso, fantasmal y muerto. Un mundo sosegado pretende controlar a una naturaleza emanativa de formas y figuras variables.

Una física de los cuerpos conjuntivos, que va del átomo a los contornos de las formas en variación continua, ha indagado en las nubes como un fenómeno múltiple y como una gnoseología cósmica. Demócrito se opone a Pitágoras como Lucrecio a Platón: el *eidolon* es falso para el *eidōs* y viceversa. Las nubes serán vistas así como simulacros para unos y como formas estables de la idea para los otros. Toda la iconografía renacentista, manierista y barroca quedará sujeta a este debate. De este modo una ciencia poética que insiste en la matemática epicúrea que surge con Demócrito, y se especializa con Arquímedes, culmina por fin de radicalizarse con Lucrecio, como una ciencia poética de los ídolos y una genealogía de los simulacros, como una teoría local de las formas inestables conectadas con la experiencia, para ser presentadas como formas de un universo real que nos afectaría sin temores. Las nubes pertenecen de Epicuro a Lucrecio a la teoría de los simulacros, las envolventes, las túnicas y los bordes que crean las atmósferas espaciales de unos objetos a otros. El mundo de la distancia a los cielos y las nubes para Platón se vuelve

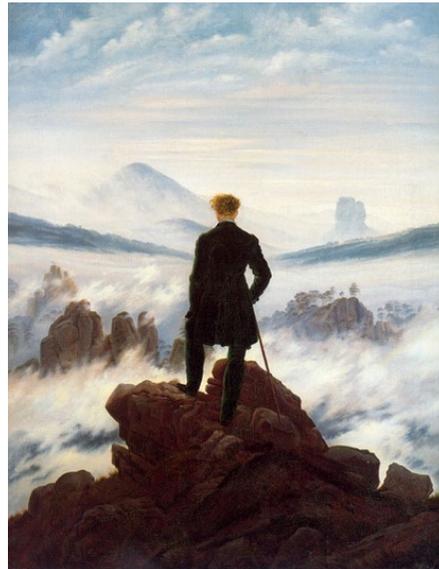
cercano y tangible para los montañistas de Lucrecio, quienes resultan afectados en la vista, el olfato y el oído por ellas bajo la forma del tacto.

La sensación de las nubes y los sentimientos cósmicos son una experiencia del tacto, que se desplaza de los flujos sutiles a la visión háptica de lo cambiante. Ovidio y Lucrecio oscilan entre la visión y el tacto de los fenómenos porque saben que la física de Afrodita es una ciencia de las caricias y un saber voluptuoso que sólo se aprende en la cercanía del riesgo. Confieso que he comenzado a comprender a Lucrecio en el ascenso al monte Champaquí cubierto por las nubes bajas que me han tocado aislándome en el mundo del ascenso como si me desplazara a una topografía de los cielos en una continuidad ascensional de la tierra al éter. Creo haber sentido a Ovidio en el modesto encierro de mi estudio mirando las nubes medias y altas llenas de figuras resbaladizas y de metamorfosis sutiles.

Habrà que atender a Nietzsche cuando nos recuerda en *Así habló Zaratustra* que “quienes más saben de la felicidad son las mariposas y las burbujas de jabón, y todo lo que entre los hombres es de la misma especie”. Las nubes son una experiencia real de espacios vacíos y paredes sutiles. Una formación móvil hecha de líquido y sólido que pierde su compacidad hasta volverse una estructura esponjosa, que anima las fábulas y los cuentos infantiles. Restos terrestres unidos al agua y al aire producen unas formas cercanas a la espuma fluida, húmeda y efímera. Espumas que no se materializan como las burbujas de vidrio marítimo, aunque conservan la misma unión a corto plazo de líquidos y gases, que constituyen un modelo de formas invadidas por lo hueco. Como la espuma, las nubes permiten percibir la insubordinación

de las sustancias y la venganza de una física de los fluidos frente a una física de los sólidos. Las contexturas lábiles y las concavidades gaseosas parecen haber subvertido el orden natural de la Naturaleza.

La forma más sólida de la atmósfera general se descompone en polvo de gotas, como las formas sólidas regresan a la espuma. Casi nada se convierte en casi nada, y ésta, tal vez sea, la más extraordinaria enseñanza de Nietzsche sobre las burbujas de jabón felices aunque impasibles. Seguir lo común desde Heráclito no ha sido un buen camino para Occidente, porque su exhortación requería mantenerse alejado de lo ensoñado y espumoso. Las nubes, la espuma y el sueño han sido ligados a los oráculos, la magia y los saberes esotéricos. Goethe, aún estudiante de Leipzig, censura a las llamadas “cabezas de espuma que sueñan sentencias-oráculos”. Las nubes y la espuma son considerados parte del mundo del engaño o del simulacro del ser, son entendidas como alegorías de la falsedad primera, como emblemas de la infiltración de la turbulencia en la física de la estabilidad, como gases de los pantanos habitados por cabezas de tormenta y subjetividades sospechosas. La metafísica clásica y la ontología popular han desconfiado por igual de las nubes y de la espuma como de todo aquello demasiado ligero. Al soñador se le recuerda que no construya castillos en el aire mitad nube y mitad espuma como excedentes del sueño.



Friedrich, *El trotamundos sobre el mar de neblinas*

Caspar David Friedrich, en las cúspides del romanticismo alemán, buscó una atmósfera del paisaje que pudiera tener correlación directa con los estados de la psicología humana. Para el pintor las nubes constituyen un estado emotivo del espíritu expresado por fuerzas externas impasibles que representa a la pequeñez humana enfrentada con la desmesura de una cosmología feroz. Su obra *El trotamundo sobre el mar de neblinas*, de 1818, es un ejemplo radical de la génesis de una atmósfera psíquica emergente de una naturaleza que expresa la interioridad, nacida en la figura del montañista entre los cielos altos y bajos, de frente a los cielos medios. Esto le permite a Friedrich toda una modulación de la pincelada para el tratamiento lumínico y cromático de una topología del cielo. De Constable a Turner la imaginación inglesa nos revela la potencia de la pincelada que disolverá a las figuras en un plano

de expresión con una textura entre lo sólido y lo líquido. Todas las amenazas modernas se desplazan del paisaje bucólico de Constable en su pintura *La catedral de Salisbury vista a través de los campos*, de 1831, a *Lluvia, vapor y velocidad* de Turner, de 1844, dominado por la exploración técnica del mundo que ha cambiado su matriz perceptiva por la velocidad.



Constable, *La catedral de Salisbury...*



Turner, *Lluvia, vapor y velocidad*

Los soñadores y agitadores de lo sólido siempre han tenido mala prensa poético-política. Aristóteles en la *Física* atribuyó la enfermedad de los hombres al exceso de un espíritu sutil, al que llamó “mal volátil”, del que creía que podía producir melancolía. Hegel en la *Lógica* atribuye a la fermentación de la finitud antes de convertirse en espuma, la capacidad de exhalar el aroma del espíritu. Donde Aristóteles percibe un riesgo, Hegel parece alcanzar un movimiento. Sin embargo será Nietzsche quien enfrenta el idealismo metafísico, porque sabe al igual que Marx que todo lo sólido se desvanece en el aire, y que las desviaciones y fallidos son nubes y espumas de los síntomas y eferescencias de las imágenes interiores de la subjetividad moderna. La modernidad pende entre las nubes y las pompas de jabón, porque el principio que la sostiene oscila entre la entropía general y la desintegración de cualquier principio de estabilidad. Entre el perspectivismo de Husserl acuñado en 1900 y la Teoría de las Catástrofes concebida por René Thom a finales de la década de 1950, todo el universo considerado sólido se eleva a lo atmosférico irregular, inestable y en metamorfosis.

Me pregunto porqué en la obra *Atlas* (1962-2011) de Gerhard Richter las nubes resultan tan capitales como parte de su producción entre 1970 y 1972, constituyendo un estudio riguroso del cielo. Entre tantas otras series abordadas por el *Atlas*, la correspondiente a las nubes me afectó en el conjunto de su obra, porque algo insistente parece llevarnos hacia una composición vertical que culmina en su obra *September* de 2005 dedicada a la caída de las Torres Gemelas. Richter es un hijo de la movilización total planetaria del mundo moderno técnico. Forma parte de aquellos que Sebald llamó, en su libro *Sobre la historia natural de la destrucción*, las almas que han

visto caer bombas desde el cielo. Buena parte de la obra de Richter entre 1964 y 2005 elabora un mundo del cielo dominado por cazabombarderos como si nunca olvidara la imagen de Dresden destruida, vista desde el resto de una escultura de un ángel de la catedral de la ciudad. Toda su pintura indaga ese eje vertical que en el pasado ocupan los cielos y las crucifixiones y, en el siglo que pasó, la caída de las bombas. Entre 1970 y 1972 dedica un largo tiempo de registro fotográfico a observar todas las variaciones de cielos y nubes posibles. Casi como si se tratara de un momento de curación de lo visible en un mundo condenado a desocultar la topografía celeste por la caída de las bombas. Ya no hay una flexibilidad trascendental al mirar los cielos sino destrucción o curación en un espacio determinado por la técnica moderna.

Siempre nos quedará la poética del encuadre de observación como la llevada adelante por el matemático y cineasta James Benning en su obra *Ten skies*, de 2004, en la que no intenta desocultar la naturaleza por la técnica sino hacer sentir la duración del plano a través del ojo mecánico. Las nubes se confunden con el tiempo mismo de los largos planos sensoriales mientras el ojo del espectador experimenta micro-percepciones en sus mínimas variaciones celestes, hasta los cortes abruptos de un plano al otro y de un cielo al otro. La poética de Benning nos enfrenta a nuestras matrices perceptivas para devolvernos por la observación a la insubordinación de la sustancia y a la venganza de una física de los fluidos. Lo que se ve es lo que toca por una visión tan clara como háptica que experimenta con lo irregular, inestable y en metamorfosis.

### 3. DE LOS ALTOS CIELOS. EL MITO DE LOS CIRROS



Gerhard Richter, *Atlas*, 1970

La ciencia llama cirros (*cirrus*) a las nubes altas de aspecto filamentosas que no provocan precipitación. Poseen cualidades fibrosas, de brillo sedoso y se las considera desde los mitos antiguos como figuras de aspecto femenino. Se distinguen de los cirrocúmulos porque éstos tienen aspecto globular y de los cirrostratos porque aquellos tienen aspecto de velo provocando el halo solar y lunar. En todos los casos de la mitología las nubes altas han tenido que ver con el mundo de los dioses.

Aristófanes consideraba a *Las nubes* su obra favorita porque condensaba un saber sobre la realidad sin recurrir a explicaciones religiosas ni científicas. Sabía como Anaxímenes de Mileto, quien creía que todo procede del aire por rarefacción y condensación, que hay un régimen de lo alto y un régimen del mundo; también sabía que sólo los muertos conservan una pulsión simétrica, invisible y muda entre ambos regímenes, animados éstos por un elemento infinito como el aliento del cosmos. Por ello Aristófanes no cesa de reír por igual del régimen impasible de los dioses y del obrar racional de los mortales. Intuyó como pocos que la totalidad que une lo alto y el mundo es sólo el espacio del espanto, porque deidades monótonas juegan el juego perverso sobre la herida repetible de los mortales. De Aristófanes a Artaud habrá que aceptar que

aquello que asusta en el mundo son las cosas consideradas insensibles: el sol, el viento, el agua, el relámpago y las nubes.

En su afán de poner a prueba el mundo socrático de la justicia y la palabra mayéutica como trama cultural democrática de la razón, la comedia observa la ciudad de Atenas bajo la mirada vigilante de *Las nubes*. Un verdadero conjunto femenino impasible de apariencia sedosa que habita los cielos altos haciéndonos sentir que ningún argumento es tan acústico como un verso ni tan visual como el lenguaje versificado, y que si el mundo no es el resultado de una poética impasible de las fuerzas es por culpa de la ley de las razones infecundas de los hombres. Saber con rigor lo que *Las nubes* saben es conocer mejor el mundo y ver con escepticismo el mundo de los cielos es reconocer mejor como poetizan los hombres.

Si los hombres hablan la lengua de las apariencias confundidas con la de la razón, las nubes riman la música celeste. El mundo se divide entre los ruidos del estómago y la escansión en susurros. El coro de deidades se presenta con esa música que evidencia la palabra de la fuerza:

Nubes imperecederas, alcémonos, visibles en nuestra brillante apariencia húmeda, desde nuestro padre Océano, de profundo estruendo, hasta las cimas de altísimos montes (...) Ea, sacudamos de nuestra forma inmortal la lluviosa niebla, y contemplemos, con mirada que mucho abarca, la tierra.

El coro de la comedia está formado por deidades femeninas que perciben los problemas económicos y morales de los mortales bajo la denuncia de la oposición de nuevas corrientes de pensamiento por parte de las fuerzas conservadoras familiares que llegan hasta la violencia extrema para negarlas. La obra exhibe

la mirada impasible de las deidades sobre la crianza de los hijos, la rebelión de los jóvenes y la explícita negación de la existencia de Dios.

El coro de las diosas idénticas describe la escena donde los mortales juegan su tirada de dados:

Doncellas portadoras de la lluvia, vayamos a la espléndida tierra de Palas, para contemplar el muy deseable país de Cécrope, rico en hombres valerosos; lugar sagrado de ritos indecibles, donde un santuario que acoge a los iniciados abre sus puertas en los Sagrados Misterios. Allí se brindan presentes a los dioses celestiales, templos hay de elevado techo, estatuas, prosceños sacratísimos de los bienaventurados, sacrificios y fiestas a los dioses, con ornamento de coronas, en las estaciones más diversas, y al llegar la primavera, el don de Bromio la porfía de los coros melodiosos y la música de las flautas de grave sonido.

Conocemos bien el argumento desafiante de la moral griega expuesto en *Las nubes*: Estrepsíades es un rico agricultor de Atenas, atormentado por deudas que ha contraído a propósito de complacer los caros gustos de su hijo Fidípedes, quien posee una afición por la hípica rodeando el mundo de la casa familiar de prestamistas como Pasías y Aminias. En su búsqueda de una solución que le permita evadir a sus acreedores, se le ocurre la idea de enviar a su hijo a la escuela de Sócrates donde se enseña el arte de la argumentación. El hijo se niega a obedecer al padre. Éste lo expulsa de la casa y decide él mismo convertirse en alumno del famoso maestro. Su propósito conciente es adquirir instrucción necesaria del arte de la dialéctica con fines de poder litigar mejor con los acreedores para no pagarles lo adeudado. En la escuela es declarado viejo y torpe en las artes de la gramática y de la argumentación. Entonces, logra convencer a su hijo de que

estudie en la Academia de Sócrates.

Fidípedes le advierte a su padre que se arrepentirá por tal decisión. El hijo debe escoger una línea de enseñanza entre el Argumento Justo y el Argumento Injusto, decidiéndose por este último para desarrollar una gran capacidad argumentativa para litigar. Estrepsiades logra algunos éxitos enfrentando a los prestamistas con lo aprendido y tiene la ilusión de que su hijo le ayudará a resolver sus problemas crediticios. Fidípedes regresa a su casa, y después de una discusión golpea a su padre. El joven argumenta que si los niños soportan golpizas de sus progenitores, con mayor razón deben aprender a soportarlas los adultos. Encolerizado por lo sucedido, el padre con la ayuda de su sirviente quema la Academia de Sócrates, responsabilizando a sus enseñanzas de confundirse con la de los sofistas por la conducta de su hijo.

Las nubes interrogan a Sócrates como “un cazador de palabras artísticas” y como un “sacerdote de las naderías más sutiles”, como “el que camina arrogante por las calles” y como “el que soporta descalzo muchas cosas desagradables y presume a costa nuestra”. Invocan a Zeus, Poseidón, Éter y Helios como divinidades poderosas que los mortales ignoran pero que sin embargo padecen por el trueno, el rayo y la lluvia, por los fenómenos celestes que desconocen los modos en los que los hombres asienten o disienten en sus decisiones. Impasibles cuestionan la autoridad de la palabra de la razón humana por su fragilidad para la verdad. Alcanza sólo con seguir los argumentos de la comedia para dudar de tal razón en la constitución de la ética, de la afectividad y de la justa relación con los otros en la ciudad. Como verdaderas antagonistas impassibles, el coro de deidades percibe los traspiés, las cavilaciones y

la inspiración de los hombres sabiendo que los mayores beneficios provienen de ellas y no de la sabiduría.

Provocadoras, recuerdan el tiempo de lo sagrado, ante hombres que dudan del poder de los dioses:

¡Tú, que la excelsa sabiduría muy renombrada cultivas, cuán dulcemente en tus palabras se encuentra la flor de la virtud! Dichosos en verdad eran, desde luego, los que vivían entonces, en tiempo de los antepasados. Frente a esto, tú, que posees una refinada inspiración, preciso es que digas algo novedoso, pues el hombre se ha ganado el aplauso.

El coro de deidades da cuenta de las acciones de Estrepsiades cuando sale de su casa perseguido por su hijo, para presentar la cúspide de los fracasos humanos que trazan estrategias entre el interés y la razón. Los cirros de los altos cielos mantienen su distancia con los traspiés mortales:

¡Lo que es amar los asuntos ruines! Pues el viejo este, enamorado de ellos, quiere retener el dinero que pidió prestado. Y no es posible que en el día de hoy no le sobrevenga algún problema que haga a este sofista repentinamente de las vilezas que se ha puesto a cometer. Pues creo que él va a encontrar en seguida lo que hace tiempo pedía, que su hijo sea hábil para argumentar sentencias contrarias a lo que es justo, de manera que salga victorioso contra todos los que tengan trato con él, aunque sus argumentos sean abominables; y quizá, quizá va a desear que su hijo esté mudo.

Gerhard Richter, *Atlas*, 1970

#### 4. DE LOS CIELOS BAJOS. LA CIENCIA DE LOS CÚMULOS.

Gerhard Richter, *Atlas*, 1970

Los cúmulos son para la ciencia nubes bajas aisladas y densas, que pueden desarrollarse verticalmente con protuberancias sin producir lluvias. Se las consideró en la física antigua como un tejido formado entre elementos ásperos enlazados de manera floja que se mantienen cohesionados entre sí, tocando la cima de los montes y elevándose hasta el éter como una respiración de la tierra. Se distinguen de los estratocúmulos porque éstos son formaciones cumuliformes que producen lluvias ligeras y continuas y de los estratos porque aquellos se presentan como un manto gris que pueden provocar lloviznas al espesarse.

Lucrecio dedicó el libro VI de *Sobre la naturaleza de las cosas* a comprender el trueno, el relámpago, el rayo, las trombas, los torbellinos, la formación de las nubes, la lluvia, los fenómenos atmosféricos, los terremotos, las magnitudes del mar, la potencia volcánica, los avernos, los pozos, las fuentes, el magnetismo y las pestes. A diferencia de los libros etruscos

que contenían la doctrina de la adivinación a través de los fenómenos celestes, creencias que pasaron de Etruria a Roma, desempeñando un papel fundamental en la ciencia y política de la primera mitad del siglo I, el poeta y físico buscó demostrar que no hay señales divinas ni ocultas intenciones, tampoco profecías tirrenas ni signos que obran por adivinación en los fenómenos de la naturaleza.

Creía como Anaxímenes que las aguas se evaporan y exhalan hacia arriba para chocar con el calor del éter hasta espesarse de distintos modos por condensación, para extenderse debajo del cielo azul en continuo movimiento sin que nada limite al universo por fuera. En esta poética lo que importa es la velocidad de formación de los cuerpos de la materia siempre entrelazados y aglomerados aunque de sólida simplicidad y de velocidad variable en el vacío. Las digresiones continuas que Lucrecio sostiene contra el punto de vista teológico le permiten exponer cómo los átomos con su movimiento, composición y clinamen han creado el mundo y todo lo que hay en él. La gravedad y desviación de los átomos resultan centrales para comprender el movimiento de la materia en su variedad de formas.

El poeta percibe que los elementos primeros de las cosas varían en un número finito de figuras, como finitas son las formas de las nubes aunque nuestra percepción las vea infinitas. Aquellos átomos que forman nubes y nimbos volantes, de número innumerable y de celeridad comprobada, suelen recorrer un espacio indecible con formas limitadas. En el pasaje sobre “La formación de las nubes” (VI, 451- 494) Lucrecio describe nubes altas, medias y bajas, las del alto cielo, las de la estratigrafía media y las que están al alcance del montañista. También describe las formaciones verticales que

de improviso pueblan la tierra de nubarrones y tinieblas, conectando las aguas con los poros del éter en una respiración orgánica terrestre.

La física desciende de los altos cielos que cobijan a las diosas de Aristófanes hacia el despliegue de una topografía física en desarrollo vertical, en la que livianas y suaves o densas y potentes se producen las veladuras del sol y la luna o los torrentes y tormentas eléctricas. La superficie de las nubes son envolturas curvas como si fueran una túnica infinitamente doblada. Literalmente y sin metáforas, se trata de un espacio fuente, una desviación móvil dotada de una fidelidad formal estricta. Forman parte de la genealogía de los simulacros, porque son ídolos móviles que emanan de las superficies y de las fuerzas atómicas que las componen. Los contornos de las nubes se deben a su constitución atómica y a las fluctuaciones dinámicas del fenómeno. Las vestiduras móviles de sus formas son los bordes fluctuantes en los que pensaba Lucrecio y que culminaron definiendo una larga tradición de la iconografía al imaginar el cielo como un sistema de pliegues entre sólidos y sutiles.

Lucrecio enseñó en el nacimiento de la física a ligar la percepción de los simulacros a la infinidad de envolturas que se desprenden de lo que se ve. Cada forma se convierte en fuente de infinidad de envolventes plegadas y desplegadas al infinito, para sostener que todo, y en especial las nubes, se ha producido a partir de un torbellino o una espiral, porque es la turbulencia como tal la que se convierte en emisora de todas las envolventes formales en variación continua.



Gerhard Richter, *Atlas*, 1970

## 5. DE LOS CIELOS MEDIOS. LA POÉTICA DE LOS NIMBOSTRATOS



Gerhard Richter, *Atlas*, 1970



Gerhard Richter, *Atlas*, 1970

Los nimbostratos son capas nubosas que la ciencia describe como mantos estables que ocultan el sol y provocan las precipitaciones continuas e intermitentes. Hölderlin las mira y escribe que mantienen a los hombres en “intimidación con los dioses sin verles la cara”. Se distinguen de los altoestratos porque éstas forman un manto que opaca el sol sin producir lluvias provocando la corona solar y lunar y de los altocúmulos que forman glóbulos sin producir precipitaciones. Las nubes medias han atrapado a pintores y poetas porque revelan tanto como ocultan.

Mirar las nubes ha sido para mí un momento de vida entre dos silencios. Cualquier narrativa comienza por el medio de las cosas, más aún cuando intento decir algo sobre las formaciones celestes. Se trata de un instante de tiempo que ya no rima con el tiempo cronológico de las utilidades porque no tiene lugar la mirada en ninguna trama trivial conforme al llamado de la ley. La gramática para el lenguaje es tan peligrosa como el agua para quien está a punto

de ahogarse. Los pensadores morales antiguos saben que como el odio, el agua no tiene casa sino que apenas fabrica movimiento. Los hombres con miedo al agua están pre-ahogados, aquellos con amor al movimiento fluido se convertirán en nadadores. Nunca accedí a las nubes sin el agua que las forma, tal vez porque aprendí de Wittgenstein que los asuntos radicales entre la percepción y el lenguaje deben ser abordados de modo lateral.

Creo haber leído, en algún pasaje de un libro de fragmentos que no recuerdo, que “en la historia del mundo la tragedia comenzó en el momento en el que el metal pasó a tener mayor importancia que el agua y los libros”. Es una constatación técnica y por lo tanto una filosofía. En los tiempos antiguos solo se consideraban “noticias”, a aquellos acontecimientos que los ojos veían en directo y los dedos podían tocar. Todo el resto eran mitos. En todos los pueblos antiguos, pero en particular en los griegos, hay una parte femenina, y curiosamente, era asignada a las nubes. Podremos considerar que la imaginación y la mentira no son defectos de la realidad o de la verdad. La realidad, como indica la radicalidad de un romántico en la voz de Novalis, no es más que un accidente salido de la imaginación y la verdad no pasa de otro accidente nacido de mentiras.

Será por ello que la cultura disciplinaria escolar que recuerdo me llamaba por mi nombre bajo el imperativo “usted, está en las nubes”. Tal vez este sea el momento de responder: comprendí escapándome por la ventana del aula que la forma de las diversas sustancias del mundo es una y única aunque múltiple y diversa. La infancia me enseñó aquella poética de René Crevel al huir del aula por el cenit. Por las nubes comprendí el mundo en su flexibilidad y transfiguración material. La fluidez de las nubes

inundó mi infancia, la impregnó y aireó como a mi cuerpo entero, porque al verlas todos los órganos entran en trance, por esa flexibilidad cercana a la transfiguración tan necesaria para acceder al acto de creación.

De los ángeles en la iconografía medieval a los carnales querubines de la imaginería barroca se produce una transformación en la que persiste una imagen transparente, que aparece y desaparece, bastante fiel a un fuego incandescente hasta transfigurarse en un cuerpo rollizo más sólido que volátil. Tal conversión de los cuerpos angélicos se produce sobre nubes que se desplazan de un suelo sólido pleno de jerarquías a un torbellino vertiginoso de una materia tan líquida como envolvente. Siempre me ha parecido que la metamorfosis del cuerpo de los ángeles va acompañada en la iconografía de la transfiguración de las nubes.

De este modo aprendí la lección a cielo abierto, habrá que elegir entre la especie o el alma, entre la pertenencia a la pulsión o la inteligencia sutil. Parece no haber término medio, o bien una metamorfosis móvil bajo un proceso flexible, o bien una posición estable unida al destino de sus avatares. Entre el cuerpo de articulaciones blandas de la niñez y el cuerpo endurecido que la muerte solidifica en el proceso vital, entre el gesto flexible y la rigidez helada, las nubes en la estratigrafía celeste narran tragedias mortales escritas sobre su forma y disposición. El arte de conocer por el cuerpo siempre ha necesitado de fábulas talladas o pintadas en las transformaciones celestes. Aristófanes escribió la suya con la máscara de la comedia. Ovidio fundió su metamorfosis como un astrónomo. Lucrecio hizo la propia, como un especialista en poéticas físicas de trombas y nimbos volantes.

Muchos han comenzado mirando las nubes: el monje inspirado por la ley de su formación

divina; el pintor por las variaciones de sus formas, colores y procedencias; el historiador por el acontecimiento del que participaron impasibles; el poeta por la cercana intimidad con los dioses sin tener que verles la cara; el científico por las funciones de un campo de fuerzas energéticas que forman las tendencias atmosféricas; el filósofo porque siguiéndolas persigue a través de ellas una distribución de los tiempos. Nietzsche primero, y luego Artaud, me convencieron que aquello que asusta en el mundo son las fuerzas impasibles que obran de manera invisible sobre los cuerpos, aquellas fuerzas brutales con las formas de las furias trágicas o de los coros de la comedia, como las que se gestan entre el viento y las lluvias, entre el rayo y los torbellinos.

Los cazatormentas adoran esas fuerzas inhumanas que las nubes fabrican y portan. Los tecnócratas viven pensando en nubes de redes de información que insisten entramadas en un sexto continente virtual. Algunos filósofos lejanos o cercanos creyeron que los pensamientos no son frutos de la tierra sino de las nubes, y a veces, que funcionan como éstas. Acredito que los pensamientos tanto como los cuerpos están a merced de empujones y tirones a velocidad variable y son tan profundos como superficiales, porque centro y superficie son, para el pensamiento, de la misma clase. Aristófanes vio diosas que perciben el obrar de los mortales y Lyotard vio formas que proyectan sombras variables según el ángulo desde el que nos acerquemos a ellas. Entre ambos media la larga tradición occidental de la transformación de la geometría y de los juegos de lenguaje que se forjó mirando las nubes.



*Gerhard Richter, Atlas, 1970*

## 6. EPÍLOGO



*Viola, No sé cómo es que soy*

La violencia es más rápida que el límite de velocidad de comprensión de la mirada. Así percibí que el cielo nada tiene de protector como creía Paul Bowles. No ignoramos que la iluminación cuando entra en el agua se tuerce, como la vara parece torcerse. Así lo he visto cruzando los lagos helados de la Patagonia. Los haces de luz se quiebran y las aguas que nado no son distintas a un cielo líquido poblado de nubes. Dylan Thomas me enseñó que la luz no es un metal o que el metal tal vez es una luz más lenta. Las nubes me han atrapado por su velocidad y lentitud, por la diferencia entre dos potenciales, entre el fulgor del trueno y el

haz del relámpago. Por aquel acontecimiento miré el cielo como cualquiera y como todo el mundo, y me rendí a sus fuerzas entre el temor y la pregunta.



*Gerhard Richter, Atlas, 1970*

---

# Revendo nuvens\*

---

Luiz B. L. Orlandi [1]

---

**Resumo:** O texto pretende criar uma pequena superfície de contato entre uma risonha contemplação das nuvens e o esforço de pensá-las a favor de um paradoxal modelo da fluência, sempre buscado mas quase sempre endurecido no uso de conceitos, no trato dos filosofemas. Não é à toa, portanto, que o texto recorre a exemplos tirados da arte. Afinal, foi um teatrólogo grego, Aristófanes (455-375), que nos ensinou, com sua comédia “As Nuvens”, a rir de construções argumentativas que serviam tanto a Sofistas quanto a Sócrates. Sem entrar em detalhes dessa batalha grega, o texto se entrega ao modesto desenho de linhas expressivas dispostas a se entreterem num construtivismo afeito à imanente transmutatividade de tudo. O desenho começa com o problema fenomenológico da estranha relação entre ver e dizer. Complica-se com o destaque de tensões nesses extremos. Com isso a transmutatividade se impõe como paisagem das próprias linhas, sendo invocados, então, pensadores como Foucault, Deleuze, Guattari, Bergson, Francisco Varela... Após ameaçado pela profundidade das coisas, o desenho valoriza o desfundamento, o multirrelacional, pergunta pela potência interseccional com a ajuda de Hume e Whitehead. Finalmente, entrelaçando linhas, problemático e problema devêm para o pensamento o que os ventos são para as nuvens.

**Palavras-chave:** Transmutatividade, Multirrelacional, Problemático.

## Seeing clouds again

**Abstract:** The text intends to create a small surface of contact between a smiling contemplation of the clouds and the effort to think them in favor of a paradoxical model of fluency, always sought but almost always hardened in the use of concepts, in the treatment of the philosophemes. No wonder, therefore, that the text uses examples taken from art. After all, it was a Greek playwright, Aristophanes (455-375), who taught us, with his comedy “The Clouds,” laughing at argumentative constructions that served both Sophists and Socrates. Without going into details of this Greek battle, the text surrenders to the modest drawing of expressive lines willing to entertain themselves in a constructivism that is affected by the immanent transmutativity of everything. The draft begins with the phenomenological problem of the strange relationship between seeing and saying. Is complicated, with the highlight of tensions in these extremes. With this, transmutativity imposes itself as a landscape of the lines themselves, being invoked, then, thinkers like Foucault, Deleuze, Guattari, Bergson, Francisco Varela ... After threatened by the depth of things, the drawing values the ungrounding, the multi-relational, asks for the intersectional power with the help of Hume and Whitehead. Finally, intertwining lines, problematic and problem become for the thought what the winds are to the clouds.

**Keywords:** transmutativity, multi-relacional, problematic.

---

[1] Filósofo e professor do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH) da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp).

Ao poeta Mário Quintana,  
com quem aprendemos que  
“as únicas coisas eternas  
são as nuvens”  
[*Sapato florido (1948)*]

Essa eterna mobilidade das nuvens dá o que pensar. E quando tocado por ela, o engenho de alguns poetas repete criativamente o que é essencial a eles mesmos: cuidar de sua própria entrega a metamorfoses. Por exemplo: em *O Engenheiro*, João Cabral de Melo Neto espalha sua busca para dizer o que são as nuvens:

“As Nuvens”

as nuvens são cabelos  
crescendo como rios;  
são os gestos brancos  
da cantora muda;

são estátuas em vôo  
à beira de um mar;  
a flora e a fauna leves  
de países de vento;

são o olho pintado  
escorrendo imóvel;  
a mulher que se debruça  
nas varandas do sono;

são a morte (a espera da)  
atrás dos olhos fechados;  
a medicina, branca!  
nossos dias brancos.

Em Poemas, Wislawa Szymborska enfrenta a dificuldade de descrever nuvens:

Nuvens

Para descrever as nuvens  
eu necessitaria ser muito rápida -  
numa fração de segundo  
deixam de ser estas, tornam-se outras.

É próprio delas  
não se repetir nunca  
nas formas, matizes, poses e composição.

Sem o peso de lembrança alguma  
flutuam sem esforço sobre os fatos.

Elas lá podem ser testemunhas de alguma  
coisa -  
logo se dispersam para todos os lados.

Comparada com as nuvens  
a vida parece muito sólida,  
quase perene, praticamente eterna.

Perante as nuvens  
até a pedra parece uma irmã  
em quem se pode confiar,  
já elas - são primas distantes e inconstantes.

Que as pessoas vivam, se quiserem,  
e em sequência que cada uma morra,  
as nuvens nada têm a ver  
com toda essa coisa  
muito estranha.

Sobre a tua vida inteira  
e a minha, ainda incompleta,  
elas passam pomposas como sempre passaram.

Não têm obrigação de conosco findar.  
Não precisam ser vistas para navegar[2].

## UM LUGAR

Quem nunca se deixou levar pela visão da volubilidade das nuvens e pelo afã de nomear as formas que elas adensam ou desfibram lá nas alturas? Mesmo na sua ingenuidade, essa pergunta já efetua em certo nível a complicação que envolve **ver** e **dizer** em tantos e variados jogos, sendo o de mostrar e esconder, ou aquele do visível-invisível, um dos mais corriqueiros deles. Pode-se notar essa complicação entre ver/dizer nesta misteriosa e bela frase de Maurice Merleau-Ponty: “seja mítico ou inteligível, há um lugar onde tudo o que é ou que será prepara-se ao mesmo tempo para ser dito”[3].

Digamos que esse lugar seja aquele a partir do qual percebo as coisas, os outros, este ou aquele mundo, partes de mim mesmo etc. É também a partir dele que digo o que vejo e mesmo o que não vejo frontalmente. É graças a esse lugar de entrosamento entre ver e dizer que Merleau-Ponty pode adotar uma inspiração heideggeriana e tomar a linguagem como “dobra do ser”. Graças a esse lugar podemos contemplar qualquer coisa numa transposição que dela faz um ser dito. À primeira vista, isso corresponde à nossa experiência comum de ver/dizer, mesmo que sejam experiências de ver obscuramente e de dizer confusamente isto ou aquilo. Que lugar seria esse?

Ora, com o passar dos anos e das nuvens, com exigências conceituais inspiradas por outras leituras etc., o retorno àquela bela frase de Merleau-Ponty já não se satisfaz com essa pergunta. Por que? Porque o questionável vem a ser também o modo de pensar que construiu a própria frase. Esse questionamento pode tomar como desencadeadora a seguinte afirmação: num indeterminável *lugar*, aquilo *que é ou que será* acaba correndo o risco de *ser dito*.

Pois bem, vejamos no que vai dar esse deslocamento. A redução desse lugar a um centro de referências, como o corpo próprio, acarreta uma dupla simplificação: a da complexidade relacional do próprio corpo e a da complexidade relacional entre ver e dizer. Essa dupla simplificação limita excessivamente as operações vertiginosas das dobras. Limita-as, por exemplo, aos espetáculos que acontecem em determinado centro entre percepções e significações languageiras. Será que o próprio lugar do espetáculo não é, por sua vez, trabalhado por dobras que desestabilizam seu ar de *há* tranquilo, quase sedentário? E a própria sensibilidade a esse lugar não seria, por sua vez, perpassada por dobraduras outras.

É claro que não podemos ser indiferentes aos sinais emitidos por Merleau-Ponty na direção de um modo mais exigente de pensar a sensibilidade. Com efeito, voltando a acolher a inspiração já pós-fenomenológica presente nas notas de trabalho de *O visível e o invisível*, trata-se de refinar a atenção às operações que perpassam a sensibilidade na sua complexa imersão no sentir-e-dizer; trata-se de não reduzi-las, por exemplo, a um jogo entre percepções e sujeito falante, de um lado, e, por outro lado, de não levar a ideia de um misterioso lugar às limitações do trajeto curto do arco intencional. (Para que não se pense o corpo próprio como lugar tranquilo, é preciso, primeiramente, retomá-lo em sua realidade selvagem, múltipla, isto é, em sua imersão numa quebradeira de sentidos, sentidos que nascem, conforme o último Merleau-Ponty, em desvios diferenciais e dimensionais, no vão das percepções, no entremeio das palavras, no intervalo das ações[4].

A noção de uma dobra do ser, que é a noção dinâmica implicada naquela frase, exige que

seus vários segmentos sejam pensados pelo menos numa dupla variação. O segmento ser **dito**, por exemplo, é um entroncamento de variações que se pode reunir em leques de vetores.

Um desses leques tem seus vetores distendidos entre, de um lado, as vibrações, ecos, transvasamentos, deformações e cintilações materiais e, de outro lado, as regiões em que a coisa borbulha nas eclosões de suas capturas sensíveis. Esse leque flui entre materialidade sensível e sensibilidade ao material. É nas multiplicidades terminais ou semi-terminais que se encontram essas aglutinações de dinamismos, onde se condensa ou explode um faiscar de partículas que se precipitam, deixando-se por vezes capturar como emoções íntimas, dessas tão caras, por exemplo, à ética-estética de István Szabó, diretor do filme *Mephisto*, ao tratar da “sedução de um artista”[5]. Levando em conta essa variabilidade do ser dito, o próprio ser revira-se em coisa complexa, a coisa redimensionada pelas galáxias da sensibilidade, pela intensificação das afecções, das sensações etc., de modo que não se sabe muito bem de qual coisa da coisa um tal de sujeito falante está a falar.

O outro leque do ser **dito** tem seus vetores distendidos entre o ver e o dizer, processos estes também mergulhados em complexas dobraduras. Em *Foucault*, Deleuze (como já o fizera com Guattari, em *Mil platôs - “Postulados da lingüística”*, especialmente) tematiza a relação de exterioridade e de pressuposição recíproca entre as formas do saber, justamente entre a forma-ver e a forma-dizer, formas que efetuam uma visibilidade e uma dizibilidade que elas não esgotam, que elas praticam de modo variável e irreduzível a uma forma comum totalizante, irreduzível

a uma comunicabilidade subjacente ou a uma relação biunívoca[6]. Em seus trajetos de exposição terminal ou semiterminal, esses vetores desembocam numa complexidade de dizeres e outras interferências, de modo que o ser aí está se complicando numa pluralidade de linhas dotadas de outros recursos de variação, como o são, por exemplo, as linhas de ciência, de filosofia, de arte etc., todo um universo de disciplinas com seus traçados e ritmos próprios.

A mera lembrança desses leques é suficiente para levar-nos a constatar o seguinte: o lugar, segundo o qual tudo o que é ou será vem a ser dito, esse lugar mítico ou inteligível, deve implicar mutabilidade e transbordamento. Tratemus disso um pouco mais de perto.

## TRANSMUTATIVIDADE

É como se fosse impossível conceber tais lugares como sedentários, apesar da repetição idiota praticada atualmente por inúmeras vítimas de fluxos televisivos dominados por besteiróis religiosos e ou midiáticos. Radicalmente pensados em suas potências de mobilidade, esses lugares são como os penetráveis de Jesús Soto, como sua “esfera virtual amarela”, movimento e vibração. Implicam, digamos, uma transmutatividade que não lhes é exclusiva, que atua nos lugares, levando-os à condição de transsedentários. É a partir dessa condição que os lugares, enquanto dobras e sobre dobras, se redobram e se desdobram. O desdobramento de um lugar é inseparável de encruzilhadas, de encontros, de imbricações, de intersecções, com semeaduras de outros lugares, esquinas potencializadoras, pois que abertas a outros fluxos e cortes de fluxos. Esses cruzamentos ou cortes criam os avessos das inércias; fervilha neles uma agitação de

infinitesimais, dos *minima*, de intensidades, agitação porém sempre exposta a jogos de formas; sim, sempre exposta, tanto a uma sobreposição de formas co-determinadas por condições conservadoras que cercam a ocorrência dos fluxos, quanto à emergência de vibráteis formas membranosas que criam na transmutatividade as vias de abertura às forças de inovação, às metamorfoses cujos fios pululam nos vincos das dobragens e rebrilham nos fluxos e cortes de fluxos. Otimismo verborrágico, diriam alguns. Não, de modo algum. Toda essa agitação, toda essa “produção maquinica de subjetividade”, como diria Guattari, “pode trabalhar tanto para o melhor”, isto é, para “a invenção de novos universos de referência”, ou “para o pior”, ou seja, “a mass-midialização embrutecedora”[7].

Com Bergson, pode-se dizer que, assim pensados, esses lugares são como a vida, já que esta “é a própria mobilidade”, de modo que o “essencial” para ela é justamente “o movimento que a transmite”, o que implica pensar o “o ser vivo” como aquilo que “é sobretudo um lugar de passagens”[8]. Ademais, o próprio lugar não só implica a transmutatividade, pulsando agora numa claustrofobia tornada intrínseca, como imprime na transmutatividade o revestimento dos sinais da recomposição local, levando-a a uma consistência plural. Assim sendo, como também varia na série de suas atuações, pode-se dizer que a transmutatividade é ela própria um mutante. É por comodidade que nós a tratamos no singular, visando pensar algumas de suas propriedades.

Comportando essa dupla qualidade de mutagênica e mutante, distribuindo-se nessa dupla vertente do que faz mudar e do que muda, a transmutatividade se espalha, infiltrando-se nos vazios e nos plenos, disseminando

sua instabilidade básica. Ela não é agente utópico nem atópico, mas dinamismo espaço-temporal transtópico. Poderia ser chamada até mesmo de heterogênese, entendida como multiprocessamento de alterações, com o mesmo poder que Platão reconhece no *héteron*, essa alteridade que penetra as demais formas[9]. Mas esse heteromorfismo já não poderia funcionar aqui para valorizar o modelo do “idêntico”. Sem a salvaguarda do Ser, a transmutatividade é o pressuposto que se repõe num universo não só de *genesis*, como diria Platão[10], mas de devires, como quis Nietzsche e quer Deleuze.

O pensar que mais corresponde à transmutatividade que o constitui não é, obviamente, aquele que tende para o modelo ou que procura o ponto arquimediano distribuidor de certezas, mas é aquele que se define como que atraído pela imanência à distância variável e ao incessante pluripercorso. Sua vertigem está no movimento disparatado das partículas constitutivas de constelações afetivas, enquanto sua passageira segurança está na agitação das linhas do seu disciplinado desdobramento em ciências, filosofias, artes etc.. Essas breves referências estão aí para lembrar que há sempre o risco de se pretender estagnar um trajeto de transmutatividade por meio de interpretações que fixem apressadamente seus limites e que não tematizem a porosidade dos próprios limites. Um campo qualquer de atuação, a disputa de um jogo, por exemplo, não se limita ao território do tabuleiro imediatamente visível. As mais variadas vias de transmutação, desde as subjetivas apreensões do jogo até suas pesadas explorações econômicas, reinventam a permeabilidade dos limites do território, sem que possamos levar essas refundições dos poros a um centro fixo ou dinâmico do resto, a uma convergência, à unidade de um sentido,

à permanência das regras, pois também estas, num momento ou noutro, podem ser também mudadas e até mesmo sorteadas etc.. Entre tudo aquilo que acontece e o seu fora próximo ou longínquo emergem imbricações que nos obrigam a perguntar pela transmutatividade que se reinstala em cada ponto, que nos obrigam a perguntar pelos mundos e entre-mundos, por isto e por aquilo, pelo entre-dois, pelo entre-vários, pelo entre-muitos, e tudo isto sendo feito sem que possamos estagnar essa profusão de desvios como se estes fossem meros desvios de uma norma. Multiplicidade de roteiros.

Quando se fala em roteiro, surgem também referências a partidas e chegadas, mas, principalmente, a passagens e passeios ou viagens. Em vez de se pensar coisas situadas em lugares, o que acaba repondo o império do eu-no-mundo, seja de modo centrípeto ou centrífugo, é mais rápido pensar qualquer coisa como sendo ela própria um lugar, desde que nela se encontrem processos, passagens, fluxos rebeldes a frágeis determinações de entradas e saídas. O eu, por exemplo, só para retomarmos esse caso, comporta, além de outros complicadores, uma dinâmica oscilatória entre, de um lado, uma multiplicidade de tais lugares entretidos num complicado jogo de consonâncias e dissonâncias e, de outro lado, um pipocar de mini e macro-identidades. Essas identidades exibem desde uma presença apropriadora-expansiva até uma presença inercial-reclusiva, presenças que se cruzam num campo aberto ao assédio ininterrupto de transmutatividades anárquicas disseminadas por toda parte. É nesse campo que essas identidades do eu vivem oscilando, justamente porque elas próprias implicam lugares-processos de insistência e resistência combinados ou não com lugares-processos de ativação, reativação e desdobramento, o que

as faz variar desde uma reclusão inercial até uma expansão apropriadora, o que as faz variar, portanto, na composição de outros e estranhos eus. Exemplar, a esse respeito, é esta ponte de intimidade que um poeta do século XX d.C. lança na direção de um filósofo da fluência, lá do séc. VI a.C.: “tudo deu certo, meu velho Heráclito, porque sempre consigo atravessar esse teu outro rio com o meu eu eternamente outro”[11].

A transmutatividade dinamiza o lugar que nos chega de manso ou por invasão súbita, mas também os lugares aos quais chegamos por opção ou sem querer. Seja como for, é para novas saídas que a transmutatividade nos engrena nesses lugares que nos chegam ou aos quais chegamos. Bálsamo doado ou imposto a quem sofre de claustrofobia, estar neles ou a eles servir de veículo é como ser passageiro de uma instável rosa dos ventos multidimensional. A transmutatividade torna efetivo o plano de errâncias configurado por esta outra frase que o humor de Mário Quintana oferece ao leitor: “um lugar só é bom quando a gente pode fugir para outro lugar”[12].

A rigor, só ilusoriamente é que se pode imobilizar lugares que carregamos ou aqueles pelos quais passamos, ilusão tantas vezes reanimada por não serem poucas as passagens que nos entristecem ou nos aniquilam. A transmutatividade é o imperativo das passagens, muitas delas sendo trágicas. Isto quer dizer que ela é todo e qualquer lugar revirando-se na intensificação das linhas de sua dinâmica constituição e desdobramento. Essas linhas constitutivas estão mergulhadas numa multiplicidade de processos, como, por exemplo, os de absorção de emergentes, os de incorporação de imergentes e os de dispersão de sequentes.

Essa ideia de transmutatividade é aqui entendida como plano de imanência implicado e variadamente recortado por todo e qualquer lugar, reiterando-se, assim, a concepção que subordina a identidade à multiplicidade de diferenciações. Isso não afirma, todavia, a inexistência do que Francisco Varela, por exemplo, nos seus trabalhos em neurobiologia, chama de “invariância organizadora”. Com efeito, a transmutatividade ocorre também em processos que secretam “identidades emergentes”, identidades que se configuram por enraizamento nas “múltiplas determinações” do que ele chama de “clausura operacional”. Seu conceito topológico, não mais topográfico, de “auto-referência”, de “auto-organização”, de “*enaction*”, implica uma cuidadosa análise dos processos de “imbricação”, de “mútua interdependência do dentro e do fora”. Assim, um “organismo”, diz ele, “não é uma coisa, mas sim o locus onde ocorrem todas as emergências de muitos *selfless selves*” (identidades resultantes de acoplamentos ocasionais), “em muitos níveis, celular, imunitário, neuronal, lingüístico, social; e todos estes ocorrem simultaneamente sem que haja um lugar preferencial”. E conclui: “logo, a experiência de um sujeito humano não se situa em um lugar preferencial, mas está em toda parte”[13].

A transmutatividade não é certamente uma exclusividade deste ou daquele reino, sendo encontrada ou de novo ativada com maior ou menor facilidade desde o reino mineral até as mais sutis atividades ou passividades do reino animal. É agitação em cada ponto e no cosmo inteiro. Porém, seu domínio por excelência é o do vasto intercâmbio de acontecimentos que ocorrem como intersecções de reinos. Mas é possível também notar que qualquer ponto do universo implica uma constelação de transmutatividades, desde as tecnicamente

mais simples até as orgânica e socialmente mais complexas: quando uma criança, por exemplo, mira através de um caleidoscópio em giro, ela faz sem dúvida sua pequena viagem com a ajuda desse artefato transmutante de imagens tecnicamente geometrizadas, mas não se pode esquecer as linhas de transmutatividade já atuantes no seu corpo e aquelas que já estão agitando o nós no meio do qual sua individuação e suas singularizações vão se maquinando.

O termo *transmutatividade*, aparentemente excessivo (para não dizer ingenuamente arraigado nos devaneios dos alquimistas em torno da transmutação dos elementos), quer justamente grifar a ideia de que as *atividades de mudança* não estão fundadas em identidades originárias de partida, e nem convergem teleologicamente para uma unidade de chegada, mas já são transpassagens, isto é, mutabilidades ocorrendo *através* de unificações parciais, fragmentárias. As considerações feitas acima talvez sejam suficientes para justificar provisoriamente o termo escolhido.

## PROFUNDIDADE

De que adiantaria dizer que a transmutatividade não é privilégio de um lugar se, em contrapartida, houvesse a intenção de ancorá-la num fundo, numa profundidade premiada como sendo o mais profundo de todos os lugares? Por outro lado, é preciso reconhecer que a transmutatividade é também operante em qualquer nível, seja superficial ou profundo. Mais rigorosamente, ela provoca estiramentos nesses níveis, desfibrando-os, corroendo-os, reversibilizando seus ritmos, componentes etc., como ocorre na audição ou execução de músicas, na gestualidade das danças, no domínio

dos instrumentos de trabalho etc.. Porém, como essa velha palavra, a profundidade, é aqui retomada, impõe-se a pergunta: como seria possível, sem desfigurar o desfundamentalismo da noção de transmutatividade, levá-la ao encontro da velha exigência de se pensar a profundidade das coisas?

“Adoraríamos penetrar mais profundamente as coisas”, dizia, em 1924, um inovador dos estudos históricos, Marc Bloch, em seu primeiro grande livro. “Mas como conseguiríamos isso?”, indaga ele, mergulhando, atento, no vertiginoso de suas pesquisas. Suponhamos essa coisa complexa pesquisada por ele, a “fé” na capacidade milagrosa dos reis taumaturgos. A “força de resistência” dessa fé implicava um entrelaçamento entre “vontade individual” e “tendências profundas da consciência coletiva” ou “forças sociais profundas e obscuras” ou “elementos psicológicos profundos” ou “tendências mentais semi-inconscientes”. Mas um historiador como ele, dotado da exigência de sempre ir mais longe, não podia circunscrever o profundo nesse território único, o que o obrigava a ver “outros sustentáculos” dessa fé[14].

Mas o que seria esse ir mais longe em relação à ideia de profundidade? Prefaciando a edição de 1983 desse livro de Marc Bloch, Jacques Le Goff assim aproxima esses dois termos: “não se deve esquecer que a ‘profundidade’ é uma metáfora que, sem conduzir a história até a psicanálise, tem sido já há meio século um desses conceitos flexíveis que ajudaram essa disciplina a transpor os limites e as barreiras, a ir mais longe, mais ao âmago dos fenômenos, dos homens e das sociedades históricas”[15]. Mas trocar profundidade por ir mais longe ou por âmago das coisas amplia nossa inteligibilidade do que seria esse mover-se no ambiente das

lonjuras? No âmago das coisas não haveria outras distâncias, outros percursos e mais coisas a fazer, a mudar, a produzir, a criar, complicando sempre o ir mais longe?

## O MULTIRELACIONAL

Respeitando o próprio processo de pesquisa, o ir mais longe comporta, primeiramente, uma dupla e paradoxal condição: de um lado, não confundir o profundo com qualquer porto seguro, seja uma ideia, seja uma impressão ou conglomerado mítico, e, de outro, nunca perder a vertigem criativa de profundidades sucessivas ou repentinas, mas cuidar de sua consistência, seja fluindo numa tecedura relacional, seja aventurando-se numa tessitura sonora tradicional ou radicalmente moderna, seja experimentando o que pode brotar ou ser extraído dos materiais. É no cruzamento de conjunções felizes que se singulariza a vertigem do pesquisador como atenção arrepiada, em suspense, a que sente em si própria o efeito que mesmo a brisa chega a sofrer ao atravessar um domínio de teias de aranha.

Como a superfície, o profundo é, em primeiro lugar, tão-somente multiplicidade relacional complicando-se. Merleau-Ponty dizia ser ele o “onde há ainda um número indeterminado de relações a serem consideradas”[16]. É próprio do senso de aprofundamento reanimar-se na estimulação de relações por outras relações. Como se nota, sem apressado reducionismo de uma noção à outra, aquele *lugar*, implicando transmutatividades, aproxima-se desse onde feito de ondas da pluralidade de liames que se cruzam em acordos e desacordos das mais variadas naturezas e dos mais distintos graus. Assim, como viandante dos intervalos, como

dobra que se desdobra ou se redobra nos desdobramentos ou redobramentos a que é forçado, o pensamento, levado a efetuar-se nesta ou naquela de suas linhas, pode ou é instigado a traçar grandes ou pequenos trajetos pela profundidade, a rasgar veredas no meio do emaranhado, a singrar um roteiro nas fragmentadas convergências e divergências do multirrelacional. Com as noções de território, de reterritorialização e de desterritorialização, Deleuze e Guattari, em *Mil platôs*, conseguiram conceituar o caótico dinamismo dos lugares.

O multirrelacional, campo de reordenações e revezamentos na superfície e na profundidade, é o domínio em que a transmutatividade tem sedimentadas suas nervuras, como se estas fossem caminhos marcados pelas passagens. Essas nervuras apresentam consistências as mais variadas, indo do pesado ao leve, do duradouro ao breve, do submerso ao flutuante, do mais ou menos constante ao mais ou menos variável, do ordinário ao extraordinário etc., extremos esses sempre passíveis de recombinações que vão do previsível ao casual. Nesse campo, qualquer roteiro de pesquisa ou de interferência pode tentar construir sua legitimidade, mas ela acabará sendo vista como mais ou menos relevante em face desta ou daquela indagação ou em função de tal ou qual retomada.

Pois bem, tais iniciativas (pesquisas ou interferências), atualizando indagações e finalidades as mais variadas, provocam ranhuras e coágulos de atenção no multirrelacional. Elas acabam deixando visíveis alguns rastros dos seus roteiros mais reiterados. Quando seguimos esses rastros, percebemos que os roteiros destacam e selecionam certas relações (tornadas então típicas) que a iniciativa em curso emprega na transformação de segmentos (coisas-lugares) da transmutatividade em

objetos do seu interesse teórico ou prático. Esse processamento de relações é duplamente revelador: revela o regime relacional que a iniciativa traça na transmutatividade e revela o modo de inserção da iniciativa no próprio multirrelacional.

Destaquemos, mesmo que precariamente, alguns desses tipos de relações privilegiadas, algumas dessas amplas delimitações ou determinações da multiplicidade relacional: a) Quando se diz que algo, uma língua, por exemplo, deve ser objeto de um estudo que privilegie a conexão interna dos seus elementos, temos aí a ideia de que algo seria aquilo que dele fazem suas *intrarrelações*; temos aí a nervura do regime *intrarrelacional* praticada por iniciativas que se inserem no multirrelacional de um modo estritamente *disciplinar*. b) Quando elementos de uma língua são comparativamente aproximados a elementos de outras línguas, ou quando duas línguas têm comparadas suas estruturas, uma tal situação de pesquisa está eminentemente interessada em estabelecer, digamos, *correlações*, em praticar um regime *correlacional*, em marcar sua inserção como sendo *codisciplinar*. c) Mas podem ser encontrados estudos que investigam alguma coisa no campo de suas extrarrelações, como quando se examina um discurso, para ficarmos nessa região de exemplos, num quadro dito mais abrangente, sociológico, histórico etc.; esse regime do *extrarrelacional*, por sua vez, revela um modo de inserção *paradisciplinar* na multiplicidade relacional. d) Como essas nervuras não são encontradas apenas em suas purezas exclusivistas, sendo comuns as iniciativas que combinam relações enquadradas em dois ou mais desses regimes, aperfeiçoaram-se investigações interessadas em deslindar ou

fixar *interrelações*, de sorte que um regime *interrelacional* foi cada vez mais sedimentando um modo *interdisciplinar* de inserção das iniciativas práticas e teóricas na multiplicidade relacional.

### E COMO FICA A POTÊNCIA INTERSECCIONAL?

Uma análise mais acurada poderia certamente destacar outras nervuras importantes percorridas no multirrelacional. O que temos aí são algumas determinações capazes de fornecer uma caracterização, digamos, *extensiva*, desse campo. Mas pode haver necessidade de também perguntarmos por uma vibração, digamos, *intensiva*, do multirrelacional. Assim procedendo, talvez consigamos justificar a atenção a ser dada a um tipo distinto de relações, que chamaremos de *transrelações*. Estas podem, de um lado, desenhar um regime transrelacional na transmutatividade e, por outro, revelar um modo de inserção *transdisciplinar* na multiplicidade relacional. Mas que significa isso, precisamente, e o que tem a ver este último tipo de relações com o que foi visto anteriormente?

Em primeiro lugar, em face daquelas determinações gerais do multirrelacional (itens a-d), poderíamos sublinhar uma ressalva equivalente àquela estabelecida por Hume ao tratar dos princípios de associação que ele enuncia: os princípios de contiguidade, semelhança e causalidade. Para ele, esses princípios são a condição necessária de um certo conjunto de relações ditas naturais, notáveis em hábitos de pensar, na recorrência de ideias que acabam sendo comuns a muitos pensantes etc.. Ora, aqueles princípios, e aqui aparece

a ressalva, conquanto necessários à explicação de tais relações, são, todavia, insuficientes para explicar algo muito importante, qual seja, a “circunstância particular” graças a qual “podemos pensar que é apropriado comparar”, diz ele, “duas ideias”, mesmo quando arbitrariamente unidas na fantasia. Essa circunstância particular aí funciona na efetivação do nosso julgamento, mas ela está situada fora dos princípios de associação, circunstância que pode ser a “ocasião”, o “próprio instante” em que se tem a necessidade ou a utilidade de ideias rapidamente sugeridas pela “imaginação”, que pode ser a “circunstância feliz que reaviva o todo”, no caso de recordações, circunstâncias essas que funcionam como variáveis de singularização num campo em que já atuam princípios da paixão e não apenas os de associação[17].

Essa passagem pela ressalva humeana, essa passagem pelo circunstancial (que Deleuze explora no sentido de uma das ideias mais presentes em toda sua obra, a de exterioridades das relações, sem a qual pouco se compreende não só sua crítica à interiorização kantiana das relações como sua noção de acontecimento, de signo, de encontro etc.[18]), essa passagem, repito, corrobora uma constante impressão, como aquela causada pelo quadro visto acima (lista a-d): mesmo tendo ele discriminado relações, regimes e modos de inserção, tem-se a impressão de que é necessário insistir em algo mais; é que nenhuma listagem de relações, por mais exaustiva que seja, consegue inibir o questionamento imerso no multirrelacional, imerso na própria complicação das relações. Sem dúvida, é necessário percorrer ou estabelecer relações para se deslindar trajetos de transmutatividade, para se deslizar na superfície ou mergulhar na profundidade das coisas, ali onde afloram ou são produzidas

mais e mais superfícies e, portanto, outras tantas relações. Mas seria suficiente esse quadro ou outro que novas relações viessem a modificar apenas em extensão? Conectado aos mais variados conceitos imprescindíveis a sua exposição, um quadro de relações mais ou menos extenso, embora necessário, seria suficiente para dizer a transmutatividade atuante em cada caso de entroncamento multirrelacional? Em outras palavras: além de estar extensivamente engrenada no multirrelacional, conforme atestam os tipos de regimes relacionais apontados acima, a transmutatividade não comportaria aquilo que a singularizaria como diferenciação relacional ocorrendo aqui e agora? Que outro regime relacional e que outro modo de inserção, sem eliminação dos já vistos, poderia radicalizar a crítica ao nosso perspectivismo subjetivo e nos abrir ao deslocamento objetivo do próprio ponto de vista, de modo que se evidenciasse por si mesma uma potência interseccional atuante na transmutatividade do multirrelacional? Perguntamos por algo que não se esgote em nossa subjetividade e nem se reduza a qualquer outro nódulo extensivo do multirrelacional, embora haja imanência entre essa potência e todos os domínios extensivos que ela atravessa. A potência que buscamos já não é somente a da estrutura relacional-extensiva, mas a que opera como estopim da intensidade transmutante no aqui e agora. É no multirrelacional que a transmutatividade se envolve com disjunções e conjunções que afetam sua velocidade, seu ritmo, sua tonalidade, suas ressonâncias, seu timbre, em suma, a variabilidade dos circuitos de sua efetuação. Pois bem, que potência funciona aí como detonador dessas conjunções, conexões e disjunções? Já temos os nomes que apontam a armadura dessa dimensão: as transrelações firmando um regime transrelacional da

transmutatividade e um modo de inserção transdisciplinar no multirrelacional. Mas o que esses nomes querem exprimir?

Talvez possamos verificar melhor o que pretendem essas perguntas se conseguirmos apontar sua pertinência em face do que chamaríamos de mecanismo elementar de articulação da transmutatividade no multirrelacional. Para estabelecermos esse mecanismo, retomemos a ideia de que todo e qualquer lugar, compreendendo estrutura e mudança, pode ter essa sua dupla face pensada como efetuação de uma transmutatividade que, passando por ele, nele pulsa como agitação transmutante e sedimentação estrutural de uma rede multirrelacional.

Pois bem, com Deleuze, poderíamos dar a esse lugar pulsante o nome de acontecimento, mas pensemo-lo aqui como “ocasião” ou “entidade atual”. Alfred North Whitehead, transformando a noção cartesiana de substância, chama de *actual entity* tudo aquilo que “funciona com respeito a sua própria determinação”, tudo aquilo que “tem significação por si mesmo”, aquilo que “combina a auto-identidade com a auto-diversidade”; para ele, não há razão no caso de não haver entidade atual, sendo esta a súmula do seu princípio ontológico: “*no actual entity, then no reason*”. Seja grande ou pequena, a entidade atual é a complexa potência articulatória de dois componentes: um “genético” e um “morfológico” ou “estrutural”. Pelo seu componente genético, a entidade atual é constituída por uma dupla abertura, por um duplo fluxo, por um duplo “devir” (*becoming*): primeiramente, temos um devir de “concrecência” (*concrecence*), que corresponde ao princípio supremo da filosofia de Whitehead, o princípio de “criatividade”; esse devir consiste em atividades de “preensão”

(*prehension*), por meio das quais a entidade atual se constitui por captura dos “dados” do seu mundo ambiente, por “apropriação” de “elementos particulares”, o que faz dela a “causa final”, a “unidade individual” para esses dados incorporados, para esses elementos do universo; o componente genético comporta ainda um devir de “transição” (*transition*), aquele pelo qual, através de atividades de “ingresso” (*ingression*), uma entidade atual acaba ingressando noutra entidade atual que está funcionando então como preensora; para esta, a entidade ingressora funciona como “causa eficiente”, função em que ela tem realizada sua “potencialidade real”. Portanto, o componente genético do mecanismo que estamos resumindo implica esse duplo processamento de concrecência e transição das ocasiões atuais. Pois bem, articulado a esses dois devires do componente genético, tem-se a “cogrediência” (*cogredience*) da entidade atual, isto é, sua “estrutura morfológica”, sua “extensividade”, a “multiplicidade” de coocorrentes, o campo das “relações extensas” em que ela se enquadra com outras entidades atuais[19].

Temos aí, certamente, um abusivo resumo da complicação conceitual investida por Whitehead na elaboração da ideia de entidade atual. É possível até mesmo que tenhamos forçado esse resumo (de resto facilitado por um estudo de Jean-Claude Dumoncel[20]) para que ele tornasse ainda mais agudas as perguntas que há pouco deixamos em suspenso. Com efeito, a dificuldade de se articular os componentes genético e estrutural das entidades atuais equivale, guardadas as devidas proporções, à pergunta que acima grifamos a respeito da articulação da transmutatividade no multirrelacional. Havíamos sugerido que a resposta deveria ser procurada num certo

tipo de relações, chamadas *transrelações* (irredutíveis de pronto à extensividade das demais), capazes de desenhar um regime *transrelacional* na transmutatividade e de propiciar um modo de inserção *transdisciplinar* no multirrelacional. Esses nomes querem dizer o estopim, o detonador da articulação procurada em sua vibração. Eles querem armar, revestir, veicular uma potência irredutível à imediata extensividade, irredutível tanto ao genético quanto ao estrutural e que, ao mesmo tempo, não se confunda com hipotética interioridade subjetiva e nem com profundidades míticas ou mistificadas, mas que justifique até mesmo o tremor dos mistérios, o relance das vertigens; uma instância colada às conjunções, conexões e disjunções da coocorrência de lugares que pulsam na diversidade dos fluxos que por eles passam. Que potência é essa? Falamos em potência interseccional. Qual é seu campo de imanência?

## O PROBLEMÁTICO

Aí está o nome do campo de encontros que se erige a cada pulsação da potência interseccional - o problemático. Ele é sem dúvida decepcionante para quem esperava encontrar uma denominação plenamente representativa, capaz de indicar uma palpável engrenagem articuladora da transmutatividade no multirrelacional, uma engrenagem a tal ponto evidente que o acesso a ela pudesse ter como guia seguro um método simples e frutífero na revelação dos meandros da articulação pesquisada. Infelizmente, essa instância mostra-se mais tortuosa, como um labirinto rizomático, já visto como mais complexo do que o clássico de Teseu ou aquele, maneirista, de Leibniz. É fácil reconhecer que o problemático comporta

desde questiúnculas factuais ou languageiras até questões pesadas, incontornáveis, como as da “produção social da existência”, no dizer de Marx[21], ou como a questão do sucateamento da humanidade promovido como sub-produto da atual estratégia de produção dominante[22]; é fácil reconhecer ainda que ele inclui, como efeito irônico de si próprio, perplexidades ligadas, por exemplo, à destinação das almas ou às profundidades inconscientes. Ora, como não nos cabe a tarefa de patrulhar o advento dos problemas (o que não significa isentar-se das batalhas de legitimação/falsificação de problemas), é delicada a situação de quem pretende manter o pensamento em tensões de estudo, o que o obriga, em face desse quadro geral, a evitar duas tentações complementares: de um lado, a de só levar em conta os problemas suscetíveis de resolução e, por outro lado, a de curtir e realimentar a irresolução dos problemas. A primeira tentação determina excessivamente a indeterminação que envolve até mesmo as chamadas questiúnculas, castrando recobrimentos, encurtando trajetos, induzindo o pensamento a não verificar sua própria utilidade prática; a segunda insufla subjetivamente a indeterminação, alimentando a atmosfera de uma fingida hesitação ou indecisão, satisfazendo-se, no limite, com uma inefável perenidade dos problemas. Essas tentações são complementares porque maltratam a própria indeterminação, que elas castram por meio de um objetivismo de trajeto curto ou estufam por meio de um subjetivismo autocomplacente. Para verificarmos a possibilidade de se pensar a ligação produtiva do problemático com a indeterminação que lhe diz respeito, tracemos, antes, um breve lembrete de sua distribuição discursiva.

Um dos campos semânticos que mais reincide no variado leque de registros discursivos, registros

que sublinham diversificados trajetos no multirrelacional, é o formado pelo vocabulário em que se repetem as palavras questão, problema, interrogação, pergunta, solução, resposta e outras da mesma galáxia. Émile Bréhier já havia notado, em 1948, essa “singular frequência”, achando mesmo que o sucesso do termo problema (no ano anterior, uma reunião do Instituto Internacional de Filosofia adotara o tema “o problema do problema”) poderia estar “denotando” uma característica “importante da orientação filosófica atual”[23]. É claro que essa palavra, lembra ele, já é importante entre os gregos, sendo a dialética uma arte que lhe dizia respeito; será mais tarde importante para Tomás de Aquino, que constrói uma série de “questões” na *Suma Teológica*; Descartes fará dela um preciso uso metodológico; pode-se dizer que, com Kant, a palavra, aparentemente bem disciplinada como uma das modalidades do juízo, ganha dramaticidade, dado que a razão humana, por sua própria natureza, é como que atormentada por problemas que ela mesma não pode evitar. Não poucos filósofos submetem os problemas ao avanço teoremático de suas teses, caso de Hegel, segundo Bréhier, enquanto outros, Merleau-Ponty, por exemplo, sublinham o caráter problemático de suas argumentações. Num dos momentos em que se deixa ler como filósofo, Michel Foucault revela que não quer fazer uma “história das soluções” e que “gostaria”, isto sim, de “fazer a genealogia dos problemas, das *problematizações*”, razão pela qual o modo grego de viver não é, para ele, uma “alternativa” em nossa espaço-temporalidade, pois, acrescenta ele, “não se pode encontrar a solução de um problema na solução de um outro problema levantado num outro momento por outras pessoas”[24]. Mas seja como for, instrumentalizando o problemático, metodologizando-o, categorizando-o ou acolhendo-o numa estrutura dialética de

puros conceitos, pode-se dizer que a noção de problema é geralmente determinada em função das limitações do sujeito de conhecimento, é comumente pensada, diz Deleuze, como “categoria subjetiva do nosso conhecimento, um momento empírico que só marcaria a imperfeição da nossa conduta”[25].

Foge da competência deste trabalho assinalar os textos que rompem com esse fechamento do problemático numa falha do conhecimento. O imperativo da transformação das práticas sociais seria, para Marx, o campo de consistência dos problemas. Pode-se encontrar outros pontos dessa ruptura na variação a que Nietzsche submete a questão socrática. Um inconsciente de questões não é estranho a especialistas da psicanálise e, menos ainda, a estudiosos da esquizoanálise. Até mesmo o instrumentalismo de Dewey provoca um deslocamento que pensa o problemático como qualidade de uma situação indeterminada, uma situação que, por causas reais, é submetida à indagação. Merleau-Ponty é pródigo em frases relativas ao mundo entendido como conjunto interrogativo, conjunto que interessa a uma filosofia pensada como interrogação inexaurível. Por outro lado, ainda no campo de suas imersões, o problemático é também usado para diluir dificuldades conceituais numa atmosfera de belas almas, visando-se com isso não apenas protelar soluções e respostas (embora tal sossego, mesmo quando febril, seja também psico-solucionático a seu modo), mas estancar a própria rebeldia e violência das questões. Por exemplo: como suportar por mais tempo o autoritarismo golpista, reacionário e incompetente atualmente em voga no Brasil?

E assim por diante: seria infundável a lista de ocorrências do vocabulário do problemático nos mais variados planos discursivos, não só

os que cuidam do eixo epistemológico, como aqueles que tratam de linhas na política, na estética etc., e até mesmo aqueles que investem esse vocabulário na constituição de uma ontologia, bastando recordar o estatuto da questão em *O ser e o tempo*, de Heidegger. Como o problemático, de que ele próprio é a dicção, esse vocabulário está imerso em linhas de dispersão, linhas que se impõem graças à possibilidade de alternativas nos mais variados planos, discursivos e não discursivos.

Quando Aristóteles[26] estabelece a diferença entre problema e proposição, mostrando que a frase enunciativa daquele abre alternativas, enquanto esta conduz a uma assertiva, ele está valorizando a demonstração das proposições, visto ser ela o caminho seguro para a progressão do saber, e desqualificando o diálogo que procede por perguntas e respostas, visto que esta prática dos dialéticos é, para ele, incapaz de justificar os termos e a escolha de um deles em face de alternativas do tipo: “animal pedestre bípede é ou não a definição do homem?”. Pierre Aubenque, a propósito dessa passagem, lembra que a dialética (platônica) terá seu momento de desforra na filosofia aristotélica: é que, reconhecendo a impossibilidade de serem demonstradas as primeiras proposições da ciência, estas serão consideradas por Aristóteles como “*problemáticas*, no sentido próprio do termo”[27]. Mas essa desforra não parece satisfazer Deleuze, pois, naquela mesma passagem dos *Tópicos*, ele vê a retenção da ideia de problema na forma da proposição; ele vê aí um dos rastros da história da “longa desnaturação” da dialética enquanto “arte dos problemas e das questões”, desnaturação que acabou levando à perda da natureza própria do problemático, o que acontece, segundo ele, toda vez que nos contentamos em “decalcar os problemas sobre as proposições”[28].

## SINAPSE

Como reunir essas linhas de dispersão do problemático sem desembocar numa base a partir da qual o resto seja hierarquizado? Essa pergunta quer evitar, por exemplo, as cansativas discussões que procuram, de um lado, dar substância a um conceito filosófico por meio de sua ancoragem numa função de ciência, transformando a vizinhança em instância de valoração, ou que procuram, por outro lado, livrar a filosofia de um contato com a ciência, desvalorizando preconceitualmente este campo de atividades. Tais discussões não estariam mostrando que ambos os lados evitam uma teoria capaz de pensar o problemático numa complexa intersecção de relações e acontecimentos, complexidade ela própria animada pela transmutatividade dos seus pontos e variadamente aberta às (ou instigante das) mais distintas iniciativas disciplinares do pensamento?

Essas perguntas pedem uma teoria do problemático que também dê satisfação às indagações feitas anteriormente a respeito da articulação da transmutatividade no multirrelacional. É claro que só poderemos apresentar aqui algumas linhas gerais dessa teoria, lembrando que alguns detalhes já nos ocuparam em estudos dedicados à filosofia de Deleuze, um pensamento que, sem modismos, saliente-se, desenvolve em nossa contemporaneidade uma “teoria geral do problema”, uma teoria deixada até agora numa certa indiferença, mas que outros, como Eric Alliez, por exemplo, chegam a reconhecer como “fascinante”[29].

Evitando polemizar, digamos apenas que uma tal teoria deve pensar o problemático como um plano que comporta uma potência intersecional que promove a articulação da

transmutatividade no multirrelacional. Para dizê-lo com palavras diretas, embora não suficientes, o problemático é potente para promover o enlace da mudança e das relações. Esse exercício articulatório se dá por vias transversais às relações extensivas, porque sua potência leva o problemático a funcionar como um relampejar em rede sináptica, oscilando entre esses componentes, variando em centelhas que os colocam em estado de pressuposição recíproca. Mais detalhadamente, o problema em pauta no aqui e agora comporta uma potência intersecional que vibra como conector e disjuntor de fluxos transmutantes e relações estruturais; essa vibração conjuntiva, conectiva e disjuntiva do problema em pauta recombina segmentos de fluxos e fragmentos relacionais, singularizando cada seqüência espaço-temporal do lugar-pulsante. Ele é a razão suficiente que imanta as condições necessárias ao desdobramento transmutante. É em função do potente problema em pauta e das condições da sua inscrição que as velocidades e ritmos da transmutatividade, assim como as relações e coágulos extensivos do multirrelacional, têm modulado seu caráter mais ou menos relevante ou mais ou menos ordinário, sua singularidade ou sua regularidade.

Inversamente, um rastro de questão entra em pauta, tem sua relevância reconhecida, sua singularidade grifada, quando um certo estado tensivo das relações arma uma erupção do problema que essas relações revestem e que nelas promove um desdobramento previsível ou casual. Há ainda uma coocorrência de problemas, podendo estes convergir ou entrar em mútua concorrência. Nas lutas sociais e políticas, grandes ou pequenas, é este um dos aspectos mais interessantes do problemático: a disputa pelos poderes implica as forças com as quais os agrupamentos se mobilizam para

impor às outras partes o reconhecimento da constelação de problemas nos quais eles próprios ganham promoção. [30] No mundo universitário, por exemplo, há disputas para se determinar a famosa pertinência ou não deste ou daquele problema, o que implica um patrulhamento disciplinar, quando o mais produtivo seria simplesmente a mudança de assunto, a seleção e invenção de outros problemas. Como salienta Paul Veyne, o enriquecimento da inteligibilidade no campo da pesquisa histórica está intimamente ligado à apreensão variável da “casuística” dos acontecimentos, uma apreensão que se enriquece no cruzamento da experimentação conceitual com a “ampliação do questionário”[31]. Mais ainda, o direito de gritar seus próprios problemas é uma árdua conquista, um passo importante, pois continuaremos “escravos”, diz Deleuze, “enquanto não dispusermos dos próprios problemas, de uma participação nos problemas, de um direito aos problemas, de uma gestão dos problemas”, visto que estes se revestem de uma “urgência” que chega a ser até mesmo “independente de suas soluções”[32]. Tudo isso mostra justamente o quanto o problemático não é harmonioso. Nele acontecem dissonâncias terríveis, como quando se descobre ser radical a estranheza que nos separa de outrem e de nós mesmos. Alianças e rupturas se armam e se desarmam, com recomposições entre aliados e adversários, conforme escolhas que se fazem no cruzamento de problemas que vão desde as dificuldades de relacionamento pessoal até os que, de tão pesados, parecem brotar da distinta inserção estrutural dos agentes. Nesse quadro, a constância das ações e reações é paradoxalmente provisória, por mais que o dito agente tenha de mover-se nos problemas a partir de um plano estrutural (o estar envolto numa pele negra, por exemplo) que ele não pode ou não quer demover, plano que acaba

sendo a questão que se desdobra em outros problemas ou que é neles investida, mas tudo isso acontecendo diferenciadamente, ao ritmo do problema em pauta no aqui e agora de suas condições e intersecções. É claro, por outro lado, que, tomada por fluxos midiáticos de idiotização, uma consciência individual pode, a respeito de um problema, pegar uma via solucionática que só vai piorar sua vidinha.

Isso quer dizer que um problema destacado e posto em pauta num tipo de relação não esconde totalmente sua impregnação transrelacional. Na inserção transrelacional que o conecta às condições de sua efetuação, um problema até mesmo punctualizado encontra a revelação da sua intrínseca dissonância, intrínseca, pois ele próprio é, ao mesmo tempo, a intimidade e a irradiação de uma disparação que lhe é constitutiva, de uma “disparidade constituinte”, própria da diferença-diferenciando-se[33]. Se um só problema já implica dissonâncias, com mais razão é justo pensar o problemático como instância neobarroca. Neo, porque, quem e além dos acordos leibnizianos[34], o problemático implica a coexistência, a coocorrência de impossíveis, e isto acontecendo em quaisquer dos seus pontos cavernosos, em quaisquer das suas mônadas tornadas agora porosas, como o são os lugares pulsantes, com suas aberturas. Não apenas uma brecha valorizando o Mesmo através do Outro, mas um excedente de dobras entre uns e outros, uns e outros provisoriamente estagnados para serem logo relançados; e ocos que não mais ocultam apenas o Diabo, pois que também este se estilhou em mil e um demônios. Veja-se o atual Congresso brasileiro e segmentos de aplicadores da chamada Justiça.

Essas coisas acontecem até mesmo sem dramatismo excessivo: ao fotografar mãos,

Jorge Molder, por exemplo, tenta enfrentar o “desafio” de enlear o que ele chama de “dissonância” e “harmonia”, isto é, o desafio de ligar com arte um “ato de singularidade” e um “ato de universalidade”[35]. A dificuldade que Gerald Thomas enfrentou em março-abril de 1994 não é menor e nem menos sutil: dirigindo “O Sorriso do Gato de Alice”, sentiu-se ele obrigado a preservar a “voz” de Gal Costa como “personagem” principal da situação, mesmo porque, segundo a própria cantora, “cantar é o fio principal da minha essência”, essência, portanto, tão variável quanto as metamorfoses desse tão belo fio; e como precisou dar a essa situação uma composição também teatral, preservando esse mágico fio, seu problema de direção foi levar o espectador a reconhecer naquela voz a complexidade de um lugar fluente, o lugar em que se “localiza”, diz ele, “o drama, os conflitos do espetáculo”[36]. E não é de teor problematizante a arte cinematográfica de Júlio Bressane, cuja complexidade desencadeia uma marginalidade própria?[37] Literariamente, o problemático se parece com algumas de suas eclosões, com o universo-Borges, por exemplo, de que tanto já se falou, com o quebra-linhas de Ricardo Piglia, mais recente; ele se parece, em suma, com as obras abertas tratadas por Umberto Eco, com os “labirintos rizomáticos” sobre os quais ele próprio falou[38], inspirando-se na teoria do “rizoma” proposta por Deleuze e Guattari, isto é, uma teoria da “multiplicidade substantiva”, multiplicidade intensiva em que a diferença se liga à diferença por meio da diferença[39].

Mas uma tal caracterização, que chega a ser banalizada nos resumos dessa filosofia, não diz imediatamente que o ser, como diferença, trocou de par nos textos de Deleuze, divorciando-se do negativo, separando-se do não-ser, e passando a transar, a articular-se

ou a entrar em transe com o problemático, seja de modo variadamente vertiginoso, seja de modo variadamente disciplinado: todo e qualquer lugar é como que uma “‘abertura””, diz Deleuze, “uma ‘fenda’, uma ‘dobra’ ontológica que reporta o ser e a questão um ao outro”, sendo que, “nessa relação, o ser é a própria Diferença”, uma diferença não mais prisioneira do negativo, do “não-ser”, pois este é agora o “ser do problemático”[40]. Assim, a fórmula que resume essa transsedentária ontologia problemático-diferencial (?#) aponta para a agitação intensiva atuante em qualquer multiplicidade. Como o problemático e a diferenciação enrolam-se como elos nos processos da diferença-diferenciando-se, a fórmula pode ser assim reescrita ...?#?#... O que se destaca é o mútuo envolvimento do problemático e da diferenciação complexa como detonador de fluxos no multirrelacional. Em consequência, pode-se dizer que o transrelacional é o regime que, por premência variável do problema em pauta, dá um certo tom à transmutatividade e estabelece uma *ressonância* (seja consonântica ou dissonântica) entre as séries de relações que distendem o multirrelacional.

### UM PRISMA

A esse respeito, poderíamos brincar com uma teoria, por assim dizer, prismática do problemático. Digamos, resumidamente, que esse prisma se forma no mesmo instante em que um problema recebe distintos investimentos teóricos e práticos, investimentos que exploram ou instituem nervuras no multirrelacional. Com isso, o problema vai sendo lapidado, disciplinado, em distintas faces, como acontece com o problema-linguagem ao ser

tratado através do privilégio deste ou daquele tipo de relações vistas anteriormente. Ou ainda, determinada teoria física pode instaurar uma face do problema-espaco, enquanto um conceito kantiano de espaco, por mais que ele se interesse por essa mesma teoria física, acaba elaborando, por força das suas conexões com outros conceitos dessa mesma filosofia, *outra* face de um problema-espaco já então duplicado. Desse modo, o problema não é o mesmo em cada uma das faces que, todavia, podem ainda ser ditas dele. E podem ser ditas dele porque, dissonantes umas em relação às outras, não deixam, porém, de suscitar encontros entre si, de entrar em ressonâncias as mais inesperadas, as mais complexas. No próprio momento em que artes se ligam e se desligam de um problema, outros investimentos, por exemplo conceituais, se interessam por ele, como quando um estudioso pergunta: “o que é que o cinema nos revela do espaco e do tempo que as outras artes não nos revelam?”. E para responder a essa pergunta, o estudioso só poderá aplicar conceitos competentes na lapidação da face espaco-cinematográfico/ tempo-cinematográfico, categorias que, respeitando a “especificidade”[41] do cinema, não reduzindo-o, por exemplo, à ilustração desta ou daquela tese deste ou daquele outro campo disciplinar, estará elevando o problema-espaco ao brilho de outra face.

A pluri-atenção transdisciplinar não pode, portanto, ser indiferente a essas linhas de lapidação. Mais ainda, se o prisma comportasse apenas a exterioridade de suas faces, isto já seria suficiente para complicar sua transparência. Esta, a rigor, é falsa, falsidade já notável, aliás, na distorcida reciprocidade das remissões superficiais que se dão entre os mini-componentes inscritos na exterioridade das faces, na extensividade das relações. É que

os componentes de um plano, os ingredientes de uma série relacional, são mais ou menos capazes de capturar, dos componentes inscritos em outras faces, uma miríade de sinais que serão distintamente relançados conforme o regime relacional e o modo disciplinar que imperam na lapidação da face considerada. Assim, os sinais serão retomados algumas vezes por reflexão direta, mas também por inflexões, deflexões, refrações, decomposições etc., configurando-se, nessa profusão de desvios diferenciais ou dimensionais, a própria cintilação do problemático. É por serem tomados em fluxos variados de emissão e recepção de sinais, sinais por eles relançados, que os componentes, os mini-lugares que surfam nas faces, começam a ser signos, isto é, complexidades não imediatamente transparentes umas às outras. O que aqui se entende por signo é esse algo-armadilha que não se identifica com os sinais que emite, seja na direção de um significado seja na direção de um significante maior, de modo que a chave de sua sempre insuficiente exploração é uma retomada que não esgota suas lancetadas e suas porosidades, mesmo porque a retomada é mais uma dobra imiscuindo-se com outras como dobra do problemático.

Foi dito que esses complexos componentes começam a ser signos uns para os outros já na mútua remissão de sinais observados na exterioridade das faces. Por que *começam*? Porque sua estranheza se agrava quando consideramos que o prisma é mais complicado, não havendo apenas suas faces e, nelas, as linhas ao longo das quais o problema é transformado, é disciplinado, é operatoricamente tratado e até instrumentalizado em função de problemas-outros, como os de autoconstituição das próprias disciplinas. Aquém das faces, o prisma se redobra em cavernas, digamos, o que acentua mais ainda sua falsa transparência.

São reentrâncias que se formam no encontro da concavidade interna das faces, ali onde pulsa uma densidade caótica. Quantos segredos não foram ainda revelados e que operaram nas tramas dos golpistas deste 2016 brasileiro?

Mas o que é precisamente essa interioridade cavernosa do prisma? Sua densidade não é simplesmente dizível como confusão, pois esta palavra funde a rica diversidade numa ideia de massa amorfa. Sua densidade é a de um cruzamento excessivo de processos em velocidades disparatadas. Essa espessa densidade é a de labirintos de devires, no sentido de Whitehead, labirintos em estado de quase-determinação, o que impede a diluição do problemático num subjetivo e vago indeterminado. Ainda com o auxílio de Whitehead, poderíamos dizer que temos aí uma “indeterminação condicionada”, uma indeterminação positiva que, para ele, “se torna determinada na concrecência real”. É este, precisamente, para ele, o significado de “potencialidade real”[42], a potencialidade que, como veremos, anima a vocação interrogativa dos conceitos.

Enquanto as faces do prisma rebrilham na falsa transparência das relações precisas e disciplinadas do multirrelacional, sua interioridade cavernosa é propícia a uma plenitude de ressonâncias variando em consonâncias e dissonâncias. Assim, a teoria prismática se completa num apelo a uma teoria ressonântica do problemático. Este se contorce entre, de um lado, suas atualizações no campo das determinações terminais observadas nas faces do prisma, e, por outro lado, suas potenciações virtuais no campo de indeterminação positiva das cavernas de ressonância, campo de indeterminação positiva porque permanentemente aberto ao

real, isto é, à *imanente complicatio*, como diria Giordano Bruno, aberto, portanto, a um excedente caótico de determinações e devires, lugar de vertigens e descaminhos, germinação de mistérios até, o lugar em que os elementos, que antes emitiam sinais nas faces ditas transparentes, agora completam sua transmutação em signos essencialmente problemáticos.

### POTÊNCIAS EXPRESSIVAS E INTERROGATIVAS

A elaboração conceitual em filosofia implica um esforço que pratica os mais variados deslocamentos no problemático. Primeiramente, convém firmar o seguinte: é por estar traçando com seus conceitos uma das faces de determinado problema que uma filosofia se afirma, e não por sua ligação servil a outro brilho do problema, seja este religioso, científico, político ou estético etc.. Lapidar um dos contornos do problema em pauta com seus próprios recursos conceituais é o modo ativo que tem uma filosofia de participar do prisma, mesmo que, por um efeito de óptica, ou defeito ótico, ela às vezes se coloque a serviço de outra face. Mas não será ela valorizada pelo eventual bom desempenho do papel de coadjuvante, e sim por sua capacidade de lapidação, isto é, pela potência que seus conceitos demonstrarem tanto em suas relações recíprocas quanto na captura dos sinais dispersos nas outras faces do prisma e emitidos pelos signos e acontecimentos em que eles se adensam. Nenhuma filosofia abarca o prisma por cima, como síntese superior, por baixo, como voz do fundamento, ou pelo centro, como núcleo visado ou de irradiação. As filosofias estão metidas no problemático, incapazes até mesmo

de concertos oligopólicos.

Mais especificamente, no campo de problemas que ela institui ou que a assolam, uma filosofia procura construir sua competência na dedicação à tarefa que lhe advém da interseção de pelo menos duas linhas de muito difícil atuação, difícil porque, nessas linhas, ela deve retrabalhar, em seu próprio plano e com seus próprios recursos conceituais, a dupla transpassagem dos signos que atizam determinado problema: a linha de atração pelos sinais que se movimentam nas outras faces do prisma e a linha dos complexos, a linha que pode levá-la às modulações da ressonância, ao côncavo, ao cavernoso, ao que se dobra, redobra e desdobra, ali onde a atenção máxima aos fluxos pode levar a vertigens, seja no sombreado, seja no faiscar de mil luzes.

Pois bem, qual é o principal recurso com que pode contar uma filosofia em sua atração pelo problemático? Deleuze sublinha que a filosofia não é uma Potência, como o são as religiões, os partidos políticos, a televisão, a ciência etc.. Mas é preciso reconhecer que a elaboração filosófica não sobrevive sem suas potências próprias, isto é, sem os conceitos. Em que sentido os conceitos filosóficos são potências? Eles são potências de dupla face, de dois gumes.

De um lado, os conceitos filosóficos são **potências expressivas**. Por implicarem uma complexa criatividade, os conceitos têm sua expressividade espalhada desde o sensível (também eles são “sensibilia”, dizem Deleuze-Guattari, não só as artes) até a singularidade da invenção filosófica que os cria, lugar-momento em que o conceito é marcado como sendo deste ou daquele filósofo[43]. Sendo modulações de “ideias”, os conceitos são inevitavelmente expressivos como elas, pois o que as “constitui”,

diz ainda Deleuze, “é a passagem da vida pela linguagem”[44]. A vida em uma de suas vias de transrelacionalidade, de transfiguração, de transmigração expressiva. E um vasto e indeterminado questionamento vital estará sempre acossando a filosofia.

Em outra camada de expressividade, os conceitos filosóficos são potências expressivas de um plano de “compreensão pré-conceitual”, isto é, de um “plano de imanência” em que eles cintilam como grãos de areia no deserto ou como vagas no mar; são expressivos, pois, de uma “imagem do pensamento” que os banha, isto é, da imagem que o próprio pensamento “dá a si do que significa pensar”, do que é para ele “fazer uso” de si mesmo, do que é para ele “orientar-se” em seu próprio exercício[45]. Os conceitos são ainda expressivos da própria galáxia em que gravitam, do “planômeno”, em que se relacionam fragmentariamente, entretendo aí uma narrativa expressiva do “acontecimento” que eles “dizem” ou “enunciam” ou até mesmo “fazem existir”. Já nesses níveis de expressividade é que se pode notar que os conceitos filosóficos escapam de curtas relações de referência, relações tão importantes na atuação de linhas de ciência. Essa expressividade relativa ao seu próprio plano de constituição é a que também conhecem as artes, dado que, como notam Deleuze e Guattari, “a matéria se torna expressiva ‘justamente’ no plano de composição estética” [46].

Do conceito como potência expressiva, pode-se dizer ainda o que Deleuze propõe quando elucida a ideia de “outrem como expressão de um mundo possível”: expressão, diz ele, é “essa relação, que comporta essencialmente uma torção, entre um expressante e um expresso, de tal modo que o expresso não existe fora

do expressante, se bem que o expressante se relacione com ele como a alguma coisa totalmente distinta”. O “possível”, nesse caso, longe de ser uma figura da “semelhança”, vem a ser “o estado do implicado, do envolvido, em sua própria heterogeneidade em relação àquilo que o envolve”, assim como “o rosto aterrorizado não se assemelha àquilo que o aterroriza, mas o envolve em estado de mundo aterrorizante”[47].

Sem que possamos aqui desenvolver esse ponto, lembremos ainda a possibilidade de pensarmos essa expressividade dos conceitos nos termos com os quais Deleuze, estudando Espinosa (que é o “Cristo dos filósofos”, por ser a encarnação de um “mistério” eminentemente filosófico, o do “devir-filósofo infinito”[48]), caracteriza os “atributos” como “formas dinâmicas e ativas”, de tal modo que a possibilidade das ideias representarem o “encadeamento das coisas” vem a ser como que o subproduto do mútuo “encadeamento” das próprias “ideias”. Em outras palavras, as ideias só obliquamente “representam algo” porque “exprimem sua própria causa”[49], isto é, em outro registro, porque exprimem as condições imanentes à sua própria enunciação. De um dos encontros de Deleuze com Espinosa pode-se ainda pensar a expressividade do conceito em relação a uma complicação do seu “movimento” próprio, a uma complicação do seu mover-se “em si mesmo” (que é o da “compreensão filosófica”); esse movimento se complica porque o conceito “se move também nas coisas e em nós”, inspirando “novos *perceptos* e novos *afectos*”, com o que se obtém uma “compreensão não filosófica da própria filosofia”. Nesse nível, a expressividade é a de um complexo movimento que advém pela participação do conceito em uma operística “trindade filosófica”, aquela em que ele, como portador de “novas maneiras

de pensar”, pratica um “estilo em filosofia” por unir-se a outros dois “pólos”, o pólo dos “perceptos”, isto é, de “novas maneiras de ver e ouvir”, e o pólo dos “afectos”, isto é, de “novas maneiras de sentir”[50]. No limite, portanto, os conceitos são potências expressivas da nossa própria inserção no campo problemático, no campo sem o qual o sentido de um conceito seria tornado excessivamente leve porque articulado apenas na rede formal de estritas relações conceituais.

Por outro lado, os conceitos são **potências interrogativas**, e o são numa dupla vertente: aquela pela qual eles se engrenam na atualização expressiva e operatória de problemas de cuja enunciação e solução participam numa face específica do prisma; e aquela pela qual, dosando sua própria vertigem, eles se reativam na cavernosa interioridade do prisma, lugar de cruzamento de devires, lugar em que ressoam consonâncias e dissonâncias, lugar da indeterminação condicionada, lugar da potencialidade real, ...?#?#... Recordando mais uma vez Platão, Deleuze, em 1988, numa entrevista a Claire Parnet, dizia que a Ideia é a coisa em estado puro, acrescentando que, assim concebida, a Ideia só não era abstrata por corresponder a um problema que devíamos procurar[51]. O sentido que rodopia, imantando os componentes internos de um conceito e adensando sua endo-consistência, é justamente o problema a que ele corresponde: “Um conceito está privado de sentido enquanto não concorda com outros conceitos e enquanto não está associado a um problema que resolve ou contribui para resolver”[52]. Portanto, mesmo em sua função resolutiva, o conceito implica sua potência interrogativa, implica o questionamento de sua participação com outros no embate com problemas.

É claro que um conceito pode ter sua potência interrogativa estagnada por dogmatismos, adesões impensadas, instrumentalizações safadas etc., emperrando-se em assertivas e apoditicidades mortas. Nesse estado, os emperrados componentes do conceito só podem ser reagitados, trasladados, substituídos etc., quando um pensamento estudioso, isto é, atingido pelo que se há de pensar, libera a potência interrogativa: incorporando-se ao conceito, essa potência reativa-o, leva-o a reatar transrelações, isto é, a reabrir-se ao problemático que adensa o seu sentido, leva-o a precisar-se com o problema a que ele corresponde, ao problema que ele instaura, explícita, ou que por ele se interessa ou passa. Marcuse, por exemplo, gostava de reanimar potências interrogativas institucionalmente desativadas, como quando perguntava o que tinha sido feito dos conceitos de socialismo, de soviético e de democracia nas antigas siglas URSS e RDA (União das Repúblicas Socialistas Soviéticas e República Democrática Alemã), siglas que, para ele, reiteravam a imagem de uma concreção esmagadora do pensamento[53]. Mas concreções desse tipo não são depositadas apenas por macro poderes. Mesmo alguém iniciado em filosofia pode, em seus momentos de descuido ou cansaço, em seus ataques de prepotência ou idiotice, em suas adesões ao mandonismo, desconectar o conceito de sua declinação ou modulação interrogativa e mantê-lo na estabilidade de algo alheio às processualidades do seu campo. Esse procedimento leva essa porção de filosofia à perda de suas potências moleculares e à ilusão de participar do concerto das grandes Potências, como quando algum professor de filosofia, por gostar de gritantes e confusas preferências, por descuido de escrita ou mesmo falha de caráter, chega a pensar que a racionalidade tenha passado a hospedar-se

junto à cúpula de certo governo da inexistente social-democracia brasileira, sem perguntar pelo tipo de razão assim resguardada e pelo custo de sua hospedagem.

Contudo, até mesmo textos que enveredam por esse caminho de convivência prestigiosa chegam a exhibir, às vezes em demasia, alguns sinais linguísticos de sobrevivência do interrogativo. São alguns sinais linguageiros mais ou menos frequentes no exercício do pensamento estudioso, exercício por vezes inseparável de uma reincidência até irritante de partículas contrastivas, como o são as chamadas conjunções adversativas do tipo entretanto, mas, todavia, contudo, porém, no entanto. Como diz Julia ao seu interlocutor, que ela diz amar, por sinal, sem, no entanto, aderir necessariamente às críticas que ele espalha: “você é legal, mas vive carregado de poréns”[54], ela própria sendo obrigada a navegar nesse ardiloso mas, nesse operador de contraste, nesse propulsor de distanciamento.

## NUVENS

Mas por que *nuvens*?

A resposta pede, antes, um curtíssimo resumo do que vimos. Quando é atingido pelas tensões de sensibilidade e estudo, o pensamento pode reconhecer que sua mais íntima associação à distância e ao percurso é duplamente articulada. De um lado, essa ligação declina-se numa vertente operatória, porque, nela, o pensamento se retesa ao ritmo das relações extensivas que efetuam, que atualizam o problema em pauta no multirrelacional. Por outro lado, essa ligação modula-se numa vertente transversal, vertiginosa, porque, nela, o pensamento é transvasado pela

potencialidade real e transmutante, pelos devires anárquicos do problemático. Portanto, temos aí uma complicada ativação mútua dessas vertentes. Temos um intercâmbio quebradiço entre perguntas operatórias e indagações transrelacionais. Nesse intercâmbio, perguntas operatórias oscilam desde as mais simples às mais complexas; nesse mesmo intercâmbio quebradiço, as indagações transrelacionais também oscilam: desde as mais conscientes capturas de ressonâncias mais ou menos evidentes até o seu estar em inconsciente correspondência com as mais difusas e até mesmo etéreas ressonâncias que se propagam no problemático. Finalmente, essas séries de pressuposições recíprocas são promovidas, como se viu, pela vibração mútua que liga um problema em pauta e a vastidão do problemático, deixando-nos como que à deriva de uma tecedura de potências conceituais expressivas e interrogativas, como se um fio de metamorfose guiasse nosso percurso por veredas ao longo das quais um grande sertão recompõe-se como inesgotável virtualidade problemática[55].

E a pergunta retorna: por que *nuvens*?

Na série aberta dos seres dignos de contemplação, as nuvens constituem um grupo deveras privilegiado. É que elas comportam um paradoxo atraente, mesmo que às vezes nos ameacem com tempestades, um paradoxo que apaixonou adultos e crianças ou que ainda os apaixona quando podem ou têm tempo de olhar demoradamente para um céu não poluído. Esse paradoxo concentra-se na especial metamorfose que elas muitas vezes exibem de modo sereno e ininterrupto: o paradoxo de um movimento real que nos prende no mútuo envolvimento do percebido e do imaginado, deixando-nos quase que inteiramente passivos.

Elas compõem visões que nos levam ao sabor de múltiplas figurações barrocas que se fazem e se desfazem, reaglutinando-se ou se despedindo, vagando em composições volumosas ou tênues, recortando-se em nítidos perfis sobre um fundo de azul febril em sua limpidez ou se deixando embaçar sobre camadas de cinza que elas próprias adensam.

É possível dizer que as nuvens elevam à enésima potência o reino do *pseudos*, da falsidade, da errância mentirosa; seriam má representação das coisas que sabemos bem melhor representar em nossa mente metodicamente conduzida ou em desenhos realistas, em fotografias bem comportadas etc.. É que os entes que elas, as nuvens, estariam representando têm suas imagens desmanchando-se nelas com muita velocidade; elas são tomadas por um excessivo devir que não nos deixa cativos nem mesmo do representado; ao contemplar esse espetáculo dos céus, ficamos presos, isto sim, ao movimento das recomposições, de modo que somos induzidos ao erro de aplicarmos sobre esses vapores sumidiços as formas que neles mal se sustentam por alguns segundos.

Ora, essas preocupações dizem respeito ao jogo de representações nascidas de um imaginário induzido pelas formas que a percepção esboça na sinuosidade das nuvens. Na realidade, porém, essas formas que dobram percepção e imaginação são efeitos de uma transmutatividade molecular ininterrupta. A dança das nuvens não é somente volúvel suporte para o exercício mimético das formas da percepção assaltada pelo imaginário. As nuvens não podem ser julgadas a partir da exigência de uma semelhança que elas não estariam conseguindo sustentar na leveza do seu ser. Se se pretende, a propósito das nuvens, falar ainda em representação, é mais realista vê-las,

não como um teatro de poses ébrias, mas como um filme, um documentário heracliteano da diferença-diferenciando-se no céu, aos nossos olhos, enlevando-nos ou assustando-nos.

Se se pretende uma analogia, a mais realista que as nuvens nos impõem talvez seja esta: os ventos estão para as nuvens-com-suas-figuras assim como o problemático está para o pensamento-com-suas-disciplinas. É como se cada uma das nuvens cantasse com a voz poética de Safo: “Eros me trespassa e agita, como o vento”[56]. Mesmo com sua leveza, ou levadas por outras forças, as nuvens aí estão insinuando o que o problemático é capaz de fazer até mesmo com as ideias mais fixas do pensamento sedentário. O problemático das forças deixa seu rastro nas metamorfoses do esforço de pensar.

As nuvens, é sabido, sempre ameaçaram os filósofos, desde Sócrates. Como elas têm o dom de superpor camadas de variada espessura entre o nosso olhar e as luzes (sejam externas ou internas), o filósofo pode ser zombeteiramente visto como aquele que, a exemplo delas, injeta confusão ali onde os casos podem ser resolvidos com reta opinião. Mas as nuvens também propiciam armadilhas em defesa do filósofo. Vejamos como. Sabe-se que Aristófanes, numa comédia dita inaugural, lançou mão delas, embaralhando o prestígio de Sócrates. Mas as nuvens, que ele tão bem convocou para o seu riso de crítica ao filósofo, não deixaram de se vingar do próprio comediógrafo. Por que? Porque não só lhe emprestaram o nome da peça, como lhe serviram de modelo, um estranho modelo da fluência: ajudaram-no a ajuizar, nessa mesma comédia, o seu próprio mérito criativo, o mérito de quem se julga capaz de apresentar ideias ficcionais “sempre novas”, ideias “nunca parecidas uma com a outra”[57].

Ideias que se inovam, assim como as nuvens, em metamorfoses que jamais encontram seu fim. Infindáveis são as metamorfoses, pois o fio que as vai tecendo, o fio de metamorfose, longe de ser simples monopólio da arbitrariedade do comediógrafo, é o próprio sentido do ser, aquele pelo qual o ser se diz univocamente como diferenciação complexa, a diferenciação cujas linhas de virtualização e atualização aparecem tematizadas nos escritos de Deleuze, este quarto momento de uma ontologia do unívoco iniciada com Duns Escoto no século XIII, elevada à enésima potência por Espinosa no século XVII, e cujo terceiro momento é ativado nas obras de Nietzsche pelas leituras deleuzeanas.

Isso quer dizer, além de outras coisas, que não somente ao artista cabe o direito de estar atento às nuvens. Cientistas desenvolvem também atenções especiais em relação a elas, é claro. E o mais estranho dos amores volta-se também a elas para marcar sua dificuldade de estar por aqui, como quando, impregnado de alhures, “O Estrangeiro” de Baudelaire, desviando-se de pai, mãe, irmão, irmã, amigos, pátria, ouro e até mesmo de uma inatingível beleza, revela que acima de tudo ama “as nuvens... as nuvens que passam... longe... lá muito longe... as maravilhosas nuvens!”[58]. E por que não poderiam também os filósofos participar, em condições menos desfavoráveis, do problema da emergência do novo, ainda mais quando o novo não se mostra apenas na novidade de grandes formas?

*[Texto corrigido neste novembro de 2016, mas ainda carente de revisão mais atenta].*

*Recebido em: 8/11/2016*

*Aceito em: 12/11/2016*

\*O texto aqui apresentado faz parte de uma série denominada 'estudos deleuzeanos'. Estudar é a infundável tarefa de pensar variações com a ajuda de outros. E são como simples 'estudos', portanto, que os textos dessa série afastam de si uma dupla pretensão: a de explicar o pensamento de Deleuze e Guattari e a de disciplinar esse pensamento na forma de uma cartilha deleuze-guattariana. Versão anterior do presente texto, intitulada "Nuvens" e publicada na revista *Idéias*, Campinas, IFCH-Unicamp, Ano I, n. 1, jan/jun de 1994, pp. 41-79, está recebendo aqui mais uma provisória reformulação. Dedico o atual esforço ao bom convívio propiciado a mim por Susana e Sebastian.

[2] Esse livro de Wislawa Szymborska, prêmio Nobel de 1996, é uma seleção de poemas selecionados e traduzidos do polonês por Regina Przybycien e publicado em edição bilíngue. São Paulo: C. das Letras, 2012. Agradeço a Julia Zakia pela sua oportuna indicação.

[3] MERLEAU-PONTY, M. *La prose du monde* (1951). Texto estabelecido por LEFORT, C. Paris: Gallimard, 1969, p.10-11.

[4] Tentei dizer isso em ORLANDI, L. *A voz do intervalo*. São Paulo: Ed. Ática, 1980.

[5] SZABÓ, I. Entrevista a Leon Cakoff, *FSP*, 24/02/1994, p.5-4.

[6] Além de ser tratado no livro de Deleuze sobre Foucault, o problema das relações entre ver e dizer é detalhado em várias aulas dadas em Vincennes em 1985. Sempre desperta, Editorial Cactus (Buenos Aires, 2013) publicou esse detalhamento no volume *El saber*.

[7] GUATTARI, F. *Caosmose*. Trad. br. de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Claudia Leão. Rio de Janeiro: Ed. 34, p. 15-16.

[8] BERGSON, H. *L'Évolution créatrice* (1907). In: *Oeuvres*. Paris: PUF, 1963, PP. 603-604 (127-130).

[9] PLATÃO. *Sofista*, 255c-e.

[10] PLATÃO. *Timeu*, 27d-28a ss.

[11] Frase de Mário Quintana citada por ZILBERMAN, Regina. Mário Quintana. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1988, p.178. (Col. Literatura Comentada). Agradeço a Evelina Dagnino e a Pedro Maia Soares a garimpagem dessa frase.

[12] QUINTANA, M. *Agenda Poética Mário Quintana - 1994*. São Paulo: Globo, 1993, p.31 de agosto. Agradeço a Luzia Helena Lacerda e a Helena Quintana o esforço para a localização do lugar de primeira incidência dessa frase.

[13] COSTA, R. da (Org.). *Limiares do contemporâneo*. Entrevistas. São Paulo: Escuta, 1993. Entrevista com FRANCISCO VARELA: pp.72-97.

[14] BLOCH, M. L. B. *Os reis taumaturgos*. Trad. de Julia Mainardi. São Paulo: C. das Letras, 1993, pp.102-103,87,107.

[15] LE GOFF, J. "Prefácio". In: BLOCH, M. L. B. op. cit., p.29.

[16] MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l'invisible*, op. cit., p.291.

[17] HUME, D. *A treatise of human nature*. Selby-Bigge, Reprinted. Oxford at the Clarendon Press (1888), I,I,IV,p.13; I,I,VII,pp.23,24; tb.159; Apêndice (p.628) a I,III,V, p.85.

[18] DELEUZE, G. *Empirisme et subjectivité*. Paris: PUF, 1953, pp. 110 ss, entre outras. Cf. ZOURABICHVILI, F. Deleuze - *Une philosophie de l'événement*. Paris: PUF, 1994, p. 23: "Quer se trate de pensar ou de viver, o que sempre está em jogo é o encontro, o acontecimento, logo a relação enquanto exterior aos seus termos".

[19] WHITEHEAD, A. N. *Process and reality* (1929). Correted Edition, New York-London: The Free Press, 1979, pp. (pela ordem das citações):18,25,19,219,22,23,211,52,219ss, 150,23,125,286.

[20] DUMONCEL, J.-C. "Whitehead ou le cosmos torrentiel - Introduction critique à une lecture de *Process and Reality*". In: *Archives de Philosophie*, n. 47, 1984, pp.569-589; n. 48, 1985, pp.59-78. Fora da órbita anglo-saxônica e alemã, nota-se, depois dos antigos estudos em língua francesa dedicados ao pensamento de Whitehead, como o de WAHL, J. *Vers le concret*. Paris: Vrin, 1932, uma retomada já agora marcada por um tipo de impressão fortemente suscitada por esse pensador inglês: a de uma "livre e selvagem criação de conceitos", como dizem DELEUZE, G.; GUATTARI, F. em *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Minuit, 1991, p.101, impressão já registrada por Deleuze desde *Différence et répétition* (ref. bibl. adiante) e desenvolvida em *Le pli. Leibniz et le baroque* (ref. bibl. adiante). Sobre novos aspectos dessa retomada do pensamento de Whitehead, ver STENGERS, I. (Coord.). *L'effet Whitehead*. Paris: Vrin, 1994.

[21] MARX, K. *Contribution à la critique de l'Economie Politique* (Préface - 1859). Trad. fr. de M. Husson. Paris: Éd. Sociales, 1972, p.4.

[22] Questão que se repõe de maneira cada vez mais dramática, envolvendo estudiosos das mais variadas áreas e engajados nas mais diversas estratégias. A esse respeito, ver, por exemplo, o forte livro de MARQUES, L. *Capitalismo e colapso ambiental*. Campinas: Editora Unicamp, 2015.

[23] BREHIER, E. "La notion de problème en philosophie", *Theoria*, vol.14,1948, pp.1-7.

[24] FOUCAULT, M. "Michel Foucault entrevistado por Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow" (1983). In: RABINOW, P.; DREYFUS, H. *Uma trajetória filosófica*. Trad. br. de Vera

- Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense, 1995, p.256.
- [25] DELEUZE, G. *Logique du sens*. Paris: Minuit, 1969, p.70.
- [26] ARISTÓTELES. *Tópicos*, I,4,1o1b,29ss.
- [27] AUBENQUE, P. *Le problème de l'être chez Aristote*. Paris: PUF (1962), 1972, p.291,n.3.
- [28] DELEUZE, G. *Différence et répétition*. Paris: PUF (1968), 1971, pp.203-205.
- [29] ALLIEZ, E. "Um empirismo *fantástico*". *34 Letras*, Rio de Janeiro, n. 3, março de 1989, p.190. É com entusiasmo que esperamos os resultados das pesquisas de inspiração deleuzeana levadas a cabo por Tatiana Marins Roque a propósito de ideias desenvolvidas por Albert Lautman em seus estudos matemáticos, justamente o autor de uma ideia muito importante para a compreensão da concepção deleuzeana de plano de imanência: "o único elemento *a priori* que concebíamos", diz Lautmann, "é dado na experiência desta urgência dos problemas, anterior à descoberta de suas soluções" (registrada por Deleuze em DR, 212, 213 n. e ainda 230 n., 232, 237 e 398). A respeito da vizinhança Deleuze-Lautman, cf. também MARTIN, J.-C., *Variations - La philosophie de Gilles Deleuze*. Paris: Payot, 1993, pp. 22.
- [30] É sugestiva nesse sentido a ideia deleuzeana de "virtualização" tal como enunciada por Pierre Lévy: "a atualização ia de um problema a uma solução. A virtualização passa de uma solução dada a um (outro) problema", isto é, a virtualização "transforma a atualidade inicial em caso particular de uma problemática mais geral, sobre a qual incide doravante o acento ontológico". *Qu'est-ce que le virtuel?* Paris: Éd. La Découverte, 1995. Melhor seria dizer: desloca a atualidade inicial em componente de outras interseções do problemático.
- [31] VEYNE, P. *Comment on écrit l'histoire*. Paris: Seuil, 1971, pp.253-278.
- [32] DELEUZE, G. *Différence et répétition*, op.cit., pp.205-206, 214-215.
- [33] DELEUZE, G. *Différence et répétition*, op.cit., p.92.
- [34] DELEUZE, G. *Le Pli - Leibniz et le baroque*. Paris: Minuit, 1988, p.189.
- [35] JORGE MOLDER, Entrevista a Daniel Piza, *FSP*, 3/4/1994, p.5-1.
- [36] GAL COSTA e GERALD THOMAS. Entrevista a João Máximo, *FSP*, 3/4/1994, p.5-3.
- [37] Há um livro que muito aprecio pela sua maneira de destacar a transcrição na poética cinematográfica de Júlio Bressane. Ver SOUSA, A. C. A. e. *Poética de Júlio Bressane: Cinema (s) da transcrição*. São Paulo: Educ e Fapesp, 2015.
- [38] ECO, U. *Pós-Escrito a "O Nome da Rosa"* (1984). Trad. br. de Letizia Z. Antunes e Alvaro Lorencini. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2a. ed., 1985, pp.45-47.
- [39] DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mille Plateaux*. Paris: Minuit, 1980, pp.9-37. *Rhizome* já fora publicado pela Minuit em 1976.
- [40] DELEUZE, G. *Différence et répétition*, op.cit., p.89.
- [41] DELEUZE, G. *Pourparlers*. Paris: Minuit, 1990, p.83.
- [42] WHITEHEAD, A. N. *Process and reality*, op.cit., p.23.
- [43] DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Minuit, 1991, pp. 10,11.
- [44] DELEUZE, G. *Critique et clinique*. Paris: Minuit, 1993, p.16.
- [45] DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Qu'est-ce que la philosophie?* op. cit. pp.39-40. A propósito do tema da imagem do pensamento, além das pp. 38-59 de *Qph?*, ver de Gilles Deleuze: *Nietzsche et la philosophie*. Paris: PUF, 1962, pp.118-126; *La philosophie critique de Kant*. Paris: PUF, 1963, pp.33-36, 52-56, 70-80 etc.; *Proust et les signes* (1964). Paris: PUF, 1976, pp.115-124; *Différence et répétition*, op. cit., pp.169-217; *Logique du sens*, op. cit., pp.92-100; *Mille plateaux* (com F. Guattari), op. cit. pp.9-37, 464-470; *Le pli*, op. cit., pp.199-205. E, ainda, DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Qu'est-ce que la philosophie?*, op. cit., pp. 26,27,185.
- [46] DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Qu'est-ce que la philosophie?*, op. cit., pp. 26,27,185.
- [47] DELEUZE, G. *Différence et répétition*, op. cit., p. 334.
- [48] DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Qu'est-ce que la philosophie?*, op.cit., p.59.
- [49] DELEUZE, G. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Minuit, 1968, pp.36, 124. Sobre este ponto, cf. ALLIEZ, E. *La signature du monde, ou qu'est-ce que la philosophie de Deleuze et Guattari?*, no prelo, p.13.
- [50] DELEUZE, G. *Pourparlers*, op. cit., pp. 223-225.
- [51] DELEUZE, G. "Abécédaire", entrevista a Claire Parnet realizada em 1988 e transmitida em série televisiva a partir de novembro de 1995 pela TV-ARTE, Paris, Videocassete.
- [52] DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Qu'est-ce que la philosophie?*, op. cit., p.76; 76-81.
- [53] MARCUSE, H. *Ideologia da sociedade industrial* (1964). Trad. br. de G. Rebuá. Rio de Janeiro: Zahar, 1967, p.100.
- [54] JULIA Zakia Orlandi. Frase recolhida em novembro de

1993 por Zilda Pinto Zakia, a quem agradeço.

[55] Por isso é sempre prazeroso reler a tese *Travessuras do Desejo em 'Grande Sertão: Veredas'* de Paulo Tarso Cabral de Medeiros.

[56] SAFO DE LESBOS, Fragmento 17. Tr. de Joaquim Brasil Fontes. In: FONTES, J. B. *Eros, Tecelão de Mitos - A Poesia de Safo de Lesbos*. São Paulo: Estação Liberdade, 1991, p.329.

[57] ARISTÓFANES. *As nuvens*. 546-547.

[58] BAUDELAIRE, C. "O Estrangeiro", um dos "Pequenos Poemas em Prosa". Trad. de Aurélio Buarque de Holanda Ferreira. In: BARROSO, I. (Org.). *Poesia e prosa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1995, p. 279.



# RESENHA



## XXIII - Natimorto

Renato Salgado de Melo Oliveira [1]

**Natimorto.** Direção: Paulo Machline. Produção: Paulo Roberto Schmidt e Rodrigo Teixeira. Roteiro: Lourenço Mutarelli (autor original) e André Pinho. [S.l.]: Brasil, 2009. (92 min), color.



(“A menina comendo pássaro”, Renne Magritte, 1927.  
Óleo sobre tela, 74x97 cm, Alemanha)

Tudo começa com um convite impossível: o Agente propõe à Voz para se trancarem em um quarto de hotel para sempre. Ele diz que tem algum recurso guardado que pode sustentá-los por quatro ou cinco anos naquele lugar. Não teriam com que se preocupar.

Essa proposta surge depois de um encontro (talvez um desencontro) frustrado no qual o Agente convidou a Voz para um jantar em sua própria casa, na presença da Esposa (cônjuge do Agente) que termina com uma discussão tensa motivada pelo ciúme da Esposa. O casamento acabou, de vez, naquele jantar. Ela o traía com o Maestro - denunciou o Agente para a Voz, já no quarto de hotel.

Depois de uma confusa e pouca acertada negociação eles determinam os seus termos. Ele, o Agente, ficará no quarto para sempre, não sairá para nada, enquanto que ela, a Voz, dividirá com ele o aposento, terá sua liberdade, sairá quando quiser, não suportaria ficar confinada, contrariando, assim, os avisos dele de como o mundo, lá fora, é perigoso, nocivo, e quer apenas destruí-la.

Voz diz o tempo todo se encantar com as histórias contadas pelo Agente. Sempre após uma pequena narrativa, ela retribui afirmando que ele deveria se tornar um escritor, ele nega. É interessante esse mecanismo de elogio e negação a partir do fato de que o autor que faz o papel do Agente é o escritor Lourenço Mutarelli, autor do livro *O natimorto, um musical silencioso*, obra da qual o filme *Natimorto* é uma adaptação.

[1] Graduado em História, mestre em Divulgação Científica e Cultural, e doutor em Teoria e Crítica Literária, todos títulos pela Universidade Estadual de Campinas. E-mail: renatosmo@gmail.com

Em uma dessas histórias o Agente conta à Voz que tinha uma tia cartomante, que lhe ensinou, em sua infância, a ler o Tarô. Depois, já adulto, o Agente se tornou um fumante, consumindo uma cartela de cigarros por dia. Foi quando passou a observar os avisos antitabagistas impressos no verso da embalagem dos maços e começou a associá-las com as cartas de Tarô. Como cada dia lhe trazia uma cartela de cigarros nova e, portanto, uma imagem, passou a interpretar a sorte (o destino) daquele dia através da imagem, aproximando-a de um arcano do Tarô. A forma que recebia cartela, posicionando a imagem corretamente ou de ponta cabeça também constituía um elemento da interpretação, como no Tarô tradicional. Seu objetivo era desenvolver essa relação, inventado, inclusive, novos arcanos. A Voz achou um tema fascinante para um livro, ele respondeu negativamente, simulando certo desdém, mas começou a mostrar como funcionavam suas leituras.

A Voz fica instigada com a história e quer saber como se faz essas leituras, pois as imagens são tão terríveis, serão sempre leituras negativas. O Agente diz que não necessariamente, que é preciso estar atento aos símbolos em cada imagem e faz a leitura do maço do dia: uma cena de um homem no leito hospitalar com dois profissionais de saúde, um de cada lado no plano da imagem, dando-lhe assistência. O Agente no papel de cartomante diz tratar-se do arcano maior *Diabo*, com o diabo ao centro e os dois monstros aos seus lados. Essa carta não tinha em si um bom presságio, trazia o signo da corrupção e da destruição.

O cartomante passa da imagem para o contexto dos dois personagens. O Agente é um caçador de talentos e estava intermediando o encontro entre a Voz e o Maestro, promovendo, assim,

a carreira de cantora dela, circunstância essa que fez com que a Voz se encontrasse na cidade e naquele quarto de hotel. Rapidamente o cartomante vincula o *Diabo* a esse contexto: maldiz o encontro da Voz com o Maestro, afirma que ele não tem a sensibilidade necessária para apreciar a beleza do canto dela e profetiza que essa parceria acabará levando-a a ruína e a destruição. A Voz contesta, diz ser falsa essa leitura, na verdade o *Diabo* diz respeito ao acordo entre ela e o Agente, a proposta de recolherem ao hotel para sempre. Justo no momento quando todos conhecerão a sua voz, que irá brilhar e terá a grandiosidade como destino, o Agente surge, como o Diabo, e propõe um pacto da ruína, de se fechar, de se prender e se isolar do mundo. Os dois discutem e ela sai do quarto, ele fica. Um mal estar e a sombra da ruína da instalam naquele quarto, a partir de então.

Quando do retorno da Voz ao quarto os dois personagens reatam o diálogo, ele quer se justificar. Admite seu erro de não ter percebido um pequeno detalhe na imagem que muda tudo. O médico da cena está tocando o peito do paciente com as mãos, a partir dessa constatação o cartomante desloca a maquinaria simbólica para esse negligenciado detalhe. Desse modo não se trata mais da temida carta do *Diabo* com os seus negativos augúrios, mas sim a carta dos *Namorados* (ou *Enamorados*), invocando um novo sentido simbólico para a nova relação que se estabelece no quarto. Com essa mudança de constatação o cartomante traz um conjunto novo de símbolos e sentidos que ressignificam o contexto e o destino. Se, na hora do *Diabo*, emergiu a dependência, as provações, a sedução, a luxúria; agora, na hora dos *Namorados*, é invocado o afetivo, o livre-arbítrio, a iniciação, a ligação e a castidade (o Agente se declarou assexuado para a Voz

anteriormente, e esse tema retorna com a carta).

Esse movimento de interpretação da carta e depois sua releitura traz questões interessantes. Como se estabelece a relação entre os símbolos e o Destino? As cartas e os símbolos anunciam ou inventam o futuro? O Destino se manifesta através dos símbolos, ou os símbolos agenciam os encontros, os poderes, as potências, os afetos, os acontecimentos a partir de um sentido inventado? O Destino está no dia, na narrativa toda, no mundo exterior ao hotel? O que pode resistir às cartas que anunciam o Destino?

Existem na imagem do verso do maço de cigarro dois elementos interessantes apropriados pelo filme: a imagem e a mensagem escrita. As imagens são fortes e violentas, como sabemos, e o Agente as considera fora de seu contexto de propaganda antitabagista. Já a mensagem escrita (“O Ministério da Saúde adverte: fumar causa aborto espontâneo”, por exemplo) é ignorada nos dois momentos em que aparece. No primeiro é quando o personagem está diante do verso do maço, fazendo sua leitura de cartomancia, na qual considera apenas a imagem e descarta a mensagem escrita. Na segunda vez a mensagem escrita aparece na voz do narrador, neste momento, afirmando a indiferença diante dela: *“Quem lhe dera ter a sorte do Natimorto. Como não pode trancar o peito dentro de si mesmo, e sabendo que em gestantes o cigarro provoca o nascimento de bebês com facilidade para contrair asma, ele acende o cigarro”*. O nascimento de bebês com a facilidade para contrair asma é ignorado diante das ações dos personagens guiadas pelas construções simbólicas vinculadas ao Tarô e do ato fumar constante deles, em um quarto fechado com as sobras dos cigarros se

acumulando, e o funcionário do hotel trazendo sempre mais cigarros e café, nunca comida ou outras bebidas.

Essa diferença, entre a palavra e a imagem, ajuda-nos a tentar esboçar um caminho entre as questões levantadas acima. A relação entre o Destino (o futuro) e o simbólico se dá pela incerteza, e não pela adivinhação precisa ou pela afirmação certa. A palavra escrita no maço traz um componente certo, institucional, científico e de poder, é mais um aviso do que uma profecia. O que está em funcionamento ali é o poder de uma política, de uma medicina e do consumo. Ele determina, através do medo, o destino, fumar causa a morte. É direto, e não tem espaço para negociação. Por isso que se torna uma frase desconexa, que não consegue se afirmar nem no interior absoluto do quarto (espécie de útero profano), nem na exterioridade máxima do “lá fora” (um tipo de realidade fora da caverna).

Já a imagem, como o Tarô, e talvez aí que esteja a grande aproximação entre esses dois, se faz pela incerteza, pela indeterminação. A característica do futuro é o porvir, o desconhecido. E talvez seja possível através dessa incerteza pensar uma História do tempo e do espaço. O espaço já foi marcado, para os europeus, com o signo da indeterminação, do indefinível. Os mapas da antiguidade e medievais tinham a sua *Terra incógnita* ou mesmo avisos fantásticos, fabulosos (DELEUZE, 1997), avisos de outra espécie, diferentes dos encontrados em maços de cigarros, onde se liam: *hic sunt dracones* (aqui há dragões) ou, ainda mais comum, *hic sunt leones* (aqui há leões). Mas sobre o espaço se estabeleceu uma Geografia da certeza, e das linhas descritivas. Contra essa Geografia o futuro resiste, mesmo diante da Meteorologia (HOBBSAWM, 1998).

Desse modo, o que faz funcionar, dentro do filme, as imagens proféticas, não é a capacidade de anunciar o futuro, de afirmá-lo, mas sim de trazer a incerteza do futuro para os afetos, para os sentidos, para as imagens e para as palavras (diálogo entre os personagens). Por esse caminho, o afeto se torna uma resistência ao poder e é através dele que o narrador pode dizer: “[...] e sabendo que em gestantes o cigarro provoca o nascimento de bebês com facilidade para contrair asma, ele acende o cigarro”, pois passa existir uma possibilidade de vida para além da normatização do poder.

O Agente vai cada vez mais se aprofundando no isolacionismo do quarto, operando uma gestação diabólica (agora assim o *Diabo* da carta de tarô) dentro do útero profano que é o quarto do hotel. Em uma imagem forte, tomada de cima da cama, com o Agente deitado e o lençol enrolado em sua perna, faz com ele se converta na carta de tarô *Enforcado* (ou *O Pendurado*), um símbolo ligado à noção de gestação, de aceitação do Destino e do Sacrifício. Mas que começou sendo apresentada de ponta cabeça (trazendo também a inversão do sentido) e com o narrador dizendo: “Ninguém engana o jogo, no tarô sempre perdemos, no olhar de quem ele mais amava, ele viu o medo”, a sorte se torna um jogo de azar.

Ao longo do filme não vão aparecendo apenas os arcanos maiores tradicionais do tarô, mas os inventados pela própria narrativa. O Agente, a Voz, o Maestro e a Esposa, são eles também arcanos maiores, que entrelaçam o simbólico e o Destino. Porém, o que vai sendo criado no interior do útero profano é o arcano que significa o sentido dessa história: *Natimorto*. Aquele a quem foram poupadas as incertezas da vida, que foi do útero direto para a morte, e não precisou sofrer dos desejos e da

materialidade da existência, que nunca sofreu do indefinido. Que pode se trancar no quarto e comer o passarinho vivo sem expressão no rosto. Fazendo da vida como se faz com as mensagens escritas antitabagistas: sendo indiferente a ela. Trata-se de um arcano doente, fruto de um útero profano, feito de sobras de cigarro, fumaça e avisos de morte. É interessante notar que o Natimorto, filho do útero profano e do cigarro, é o inverso do poema *Tabacaria* de Álvaro de Campos (Fernando Pessoa).

Neste momento, torna-se impossível descobrir o que resiste ao Destino, à incerteza, ao indefinível. Pois o que emerge no limite entre o simbólico e o porvir é a loucura devastadora de uma fome sem expressão, sem “rosto”, sem um corpo se contorcendo. Será justamente o horror da loucura o que resiste ao Destino? Depois de todo o filme sem pedir comida, sem se alimentar, o Natimorto tem uma fome sem vida.

“Quanto você pesa?”

## REFERÊNCIAS

DELEUZE, Gilles. *Crítica e clínica*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1997.

HOBBSAWM, Eric. *Sobre história*. Trad. Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

*Recebido em: 1/11/2016*

*Aceito em: 10/11/2016*

# ENSAIOS



---

# Como uma atmosfera: filosofia como um clima de conhecimento\*

---

Emanuele Coccia [1], Tradução de Sebastian Wiedemann [2]

---

**Resumo:** A filosofia é uma espécie de condição atmosférica, que surge subitamente - o tempo todo e em todos os lugares. Ela pode dominar o conhecimento humano por um certo período, mas também pode desaparecer abruptamente, muitas vezes por razões desconhecidas, assim como o suave clima da primavera ou uma tempestade podem se dissipar a qualquer momento.

**Palavras-chave:** Atmosfera. Clima. Filosofia.

## Like an Atmosphere: Philosophy as a Climate of Knowledge

**Abstract:** Philosophy is a sort of atmospheric condition, arising suddenly - everywhere and at all times. It can hold sway over human knowledge for a certain period, but also abruptly vanish, often for reasons unknown, just as mild spring weather or a storm can dissipate at a moment's notice.

**Keywords:** Atmosphere. Climate. Philosophy.

---

[1] Emanuele Coccia começou como estudioso da filosofia do século XIII. Filósofo, escritor e professor associado na École des Hautes Études en Sciences Sociales em Paris, ele dedica agora uma grande parte de seu trabalho à vida na cultura contemporânea. Ele é notadamente o autor, em português, de “A vida sensível” (Cultura e Barbárie, 2010).

[2] Sebastian Wiedemann é cineasta-pesquisador, trabalha na intersecção entre arte e filosofia acolhendo o problemático que emerge da atual crise ambiental como potência de pensamento que se desdobra em processos de criação que leva adiante com o grupo MultiTÃO (Unicamp) e o Orssarara Ateliê.

O surgimento da filosofia não tem sido um acontecimento histórico único e definitivo. Ao invés de uma disciplina notável por seus propósitos ou métodos, ou por questões e objetivos universais que atravessam o tempo e o espaço, a filosofia é uma espécie de condição atmosférica, que surge subitamente - o tempo todo e em todos os lugares. Ela pode dominar o conhecimento humano por um certo período, mas também pode desaparecer abruptamente, muitas vezes por razões desconhecidas, assim como o suave clima da primavera ou uma tempestade podem se dissipar a qualquer momento.

Nesse sentido, a noção de uma história progressiva ou até mesmo não-linear do pensamento é, como a existência ilusória de um arquivo, um cânone ou um patrimônio de obras ou textos filosóficos. Existe apenas uma meteorologia do pensamento no sentido aristotélico original de uma ciência preocupada com a longa lista de fenômenos “naturais”, mas cuja “ordem é menos perfeita do que a dos primeiros elementos dos corpos”, com “ventos e terremotos”, “com a queda dos raios e com os redemoinhos e os ventos de fogo”.

As ideias e os conceitos “filosóficos” não são pedaços específicos do conhecimento a serem compostos com outras formas de conhecimento ou ideias, mas sim uma espécie de movimento que põe em jogo o próprio elemento da razão e do conhecimento, um certo clima, uma instável, mas poderosa configuração do conhecimento atual - assim como o vento, as nuvens e a chuva não são elementos adicionados àqueles existentes no mundo, mas apenas sua modificação contingente, ou a manifestação de seu poder e influência sobre nós. Assim como uma certa temperatura, uma certa luz ou qualquer nova disposição dos

elementos naturais pode mudar a aparência de um lugar e determinar sua habitabilidade, qualquer acontecimento filosófico modificará a disposição do conhecimento e da aprendizagem de um contexto histórico e assim mudará radicalmente o seu modo de existência.

Começamos, então, com um ponto epistemológico óbvio: a filosofia é atmosférica porque a verdade sempre existe na forma de uma atmosfera. Somente ao misturar com todos os outros elementos, qualquer coisa encontra sua identidade: a atmosfera é mais verdadeira do que a essência. Inversamente, se a filosofia prefere a atmosfera à essência, é porque a atmosfera é a totalidade dos elementos em sua forma extrema. Nesse sentido, a natureza atmosférica do conhecimento filosófico manifesta-se especialmente em sua forma e na impossibilidade de reduzi-la a um corpo de conhecimento definido por um objetivo, método ou estilo específicos, que exclua os outros.

Se, então, é impossível reduzir a filosofia a um objetivo específico, a um campo de indagação “homogêneo” e unívoco, a razão é que a filosofia está em toda parte. Longe de se opor a outras formas de conhecimento - física, literatura, ciência da computação, arte - ela coincide com os limites do cognoscível e do nomeável. Nada é eminentemente filosófico, e qualquer objeto - mesmo aquele que não existe e nunca poderia existir - pode e deve ser matéria e assunto de filosofia.

Do mesmo modo, é estritamente impossível discernir a mais mínima continuidade estilística de um livro filosófico para outro. Ao longo de sua história, a filosofia recorreu a todos os gêneros literários disponíveis - do romance ao poema, do tratado ao aforismo, do conto à fórmula matemática. Por costume, então, qualquer forma simbólica é *ipso facto*

filosófica, e nenhuma forma como tal pode reivindicar uma maior capacidade de alcançar a verdade; nenhum estilo de escrita é mais apto para a filosofia do que qualquer outro. O fetiche acadêmico contemporâneo pelo incerto Volapük[3] de ensaios preenchidos com notas de rodapé tem, deste ponto de vista, nenhum fundamento para ser. Um filme, uma escultura ou uma canção pop pode ser tão intensamente filosófico quanto um tratado geológico - a Crítica da Razão Pura, ou um adágio proferido com a falsa indiferença de um dândi.

É impossível, finalmente, destilar um único método. O único método é um amor extremamente intenso por aprender, uma paixão selvagem, crua, indisciplinada pelo conhecimento em todas as suas formas e para todos os seus propósitos. Filosofia é conhecimento sob o signo de Eros, o mais grosseiro e indisciplinado de todos os deuses. Nunca pode ser uma disciplina. É, pelo contrário, a afirmação de que o conhecimento humano não pode tolerar nem disciplina, nem moral, nem epistemologia. É por isso que nenhuma ideia poderia ser encontrada em um arquivo: a filosofia encarna a fenda em toda tradição; o clinâmen dentro de cada disciplina que permite um corpo específico de conhecimento tornar-se um paradigma, para servir como um exemplo. É o contra-ideal da atopia socrática: o pensamento filosófico não está em lugar nenhum, mas em todo lugar. Como uma atmosfera.

*Recebido em: 06/10/2016*

*Aceito em: 21/11/2016*

---

\* Versão original: COCCIA, E. Like an Atmosphere: Philosophy as a Climate of Knowledge. The Brooklyn Rail. Set. 1, 2016. Disponível online: <http://www.brooklynrail.org/2016/09/criticspage/like-an-atmosphere-philosophy-as-a-climate-of-knowledge> Nossos mais sinceros agradecimentos a Emanuele Coccia pela gentileza e generosidade que fizeram possível esta tradução e publicação.

[3] N. do. T. Volapük ou volapuque é uma língua artificial criada em 1880 por Johann Martin Schleyer. A palavra Volapük significa "língua mundial" (vol 'mundo', -a 'de', pük 'língua').



---

# A escala humana (um fragmento de *O que vi - Diário de um espectador comum*)

---

Eduardo Pellejero [1]

---

**Resumo:** Entre fevereiro de 2015 e janeiro de 2016 dediquei o meu tempo e a minha atenção ao estudo de umas quantas obras da coleção permanente do museu e centro de arte Reina Sofia, em Madrid. O resultado foi uma série de observações - quiçá nem sempre verdadeiras, mas sempre, sim, honestas - nas quais se confundem, sem ordem nem precedência, questões que guardam relação com o poder das imagens e o exercício do olhar, a intrínseca singularidade do visível e o comum da sua inteligência, o tempo da arte e o espaço do museu - e, em última instância, com a minha vivência de tudo isso como espectador. O fragmento que publico a seguir acata, na medida do possível, a forma e as alternativas do diário que mantive durante os meses nos quais me consagrei a essa empresa (sem projeto), eliminando apenas ênfases desnecessárias, repetições e redundâncias. Trata-se, para mim, de uma decisão que excede as questões do estilo e aponta a uma forma de escrita crítica capaz de exceder a mera apresentação de hipóteses, inscrevendo no próprio corpo do texto as alternativas da experiência que lhe deu lugar, os seus impasses e as suas revelações, as suas inconsistências e as suas aberturas.

**Palavras-chave:** Olhar. Imagens. Reflexão.

## La escala humana (Un fragmento de *Lo que vi - Diario de un espectador común*)

**Resumen:** Entre febrero de 2015 y enero de 2016 dediqué mi tiempo y mi atención al estudio de unas cuantas obras de la colección permanente del museo y centro de arte Reina Sofía, en Madrid. El resultado fue una serie de observaciones - quizá no siempre verdaderas, pero siempre, sí, honestas - en las cuales se confunden, sin orden ni precedencia, cuestiones que guardan relación con el poder de las imágenes y el ejercicio de la mirada, la intrínseca singularidad de lo visible y lo común de su inteligencia, el tiempo del arte y el espacio del museo - y, en última instancia, con mi vivencia de todo eso como espectador. El fragmento que publico a seguir acata, en la medida de lo posible, la forma y las alternativas del diario que mantuve durante los meses en los cuales me consagré a esa empresa (sin proyecto), eliminando apenas énfasis desnecesarios, repeticiones y redundancias. Se trata, para mí, de una decisión que excede las cuestiones de estilo y apunta a una forma de escritura crítica capaz de exceder la mera presentación de hipótesis, inscribiendo en el propio cuerpo del texto las alternativas de la experiencia que le dio lugar, sus impases y sus revelaciones, sus inconsistencias y sus aberturas.

**Palabras-clave:** Mirada. Imágenes. Reflexión.

---

[1] Filósofo e professor da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Bolsista Capes Pós-doc 2015/6.

## O QUE VI - DIÁRIO DE UM ESPECTADOR COMUM (8 DE MAIO - 27 DE MAIO)

### 8 DE MAIO

É comovedora a beleza que pode ter, no meio do longo inverno madrileno, um dia de sol. Sentado num banco frente ao lago do *Parque do Retiro*, vendo a gente que passeia sem presa, me embarga um prazer sereno, mole, sem arestas, que enleva o meu desejo e aquieta a minha vontade, até deixar-me num estado de quase perfeita beatitude.

Levanto a vista e contemplo durante um momento as nuvens que se formam muito alto no céu. Observar as nuvens é uma forma inteligente económica de observar dentro da própria cabeça. O segredo é não pensar em nada. Pouco a pouco, da volúvel matéria das nuvens, vão surgindo as figuras nas que se reconhece a nossa mente quando carece de qualquer intenção. É um espetáculo digno de se ver. Agora é um dragão. Agora o rosto de uma criança chorando. Agora um campo de trigo do que levanta voo uma bandada de corvos.

### 9 DE MAIO

Outro dia dedicado a vagar pelos parques de Madrid. Na *Quinta dos moinhos*, caminho em círculos com os olhos entrefechados enquanto escuto um tema de George Harrison que se repete no meu *walkman* como um mantra. Por momentos o sol me dá em cheio nos olhos e ando literalmente às cegas. *Seeing without looking*.

Quando era um adolescente tinha o hábito de impor-me o passo que ditava o ritmo da música que escutava. Com os fones de ouvido e a minha fita cassete favorita a todo o volume, as coisas ao meu redor pareciam adotar também essa cadência, e inclusive responder poeticamente à letra das canções, para o qual eu colaborava com oportunos movimentos de cabeça, numa espécie de edição ao vivo de um filme que se projetava dentro da minha mente - ou *a partir* da minha mente, na rua - e que mimava os recursos dos primeiros *video-clips* que começavam a ver-se na televisão. Não importava então o tamanho da minha angústia: o mundo voltava a ter sentido nesses momentos - mesmo que só fosse o sentido da minha angústia.

Em Madrid, depois de semanas visitando diariamente o museu, acabei desenvolvendo uma espécie de deformação perceptiva similar, que me surpreende nas situações mais diversas. Não há nada que possa fazer para precaver-me. Pode acontecer em qualquer parte, em qualquer momento. Na rua, por exemplo, enquanto espero que mude a luz do sinal para cruzar, tudo se detém num instante que se prolonga paradoxalmente no tempo, como se se tratasse de um quadro. Evidentemente, os carros não se detêm, as pessoas seguem o seu caminho, sou apenas eu quem fica congelado - e a realidade em mim (para mim). Ando preocupado com esse fenómeno. Os nossos olhos não estão feitos para a contemplação, estão feitos para a sobrevivência. Ao mesmo tempo, não deixo de experimentar uma íntima fascinação com o resultado. As instantâneas fugazes nas que me abstraio são capazes de suportar todas as funções de uma imagem artística: chamar a atenção sobre objetos cuja beleza nada deixava prever, tornar incontornável o absurdo ou a obscenidade de uma determinada situação, e assim por diante. É um mistério, inclusive

para mim, o que acontece comigo nesses momentos.

\* \* \*

“Se não tivéssemos lido romances de amor, jamais seríamos capazes de amar.”

### 11 DE MAIO

Continua o bom tempo. Passo a maior parte do dia vagando pelos parques da cidade. Ontem foi o Parque do Oeste. Hoje, o do Capricho. Nos seus melhores momentos, a arquitetura desses jardins se dissimula até desaparecer, dando a impressão de que nos adentramos na natureza. Trata-se de uma natureza à escala humana. Isto é mais importante que o primeiro. O problema das cidades modernas não é tanto a ruptura que impõem entre nós e a natureza selvagem como a escala inumana que adquirem como parte da máquina de acumulação capitalista. Inclusive quando não são completamente imunes a essa lógica, os parques são espaços de suspensão.

\* \* \*

Nesse gosto pelos parques não estou sozinho. Tenho, de fato, alguns predecessores célebres. Francis Bacon escreveu um ensaio sobre os jardins, que considerava entre os mais puros prazeres dados ao homem; e Goethe, apesar de privilegiar, como a maior parte dos românticos, o chamado da natureza, não era indiferente aos grandes parques ingleses e italianos da sua época (chegou inclusive a cultivar um extraordinário jardim perto da sua casa de verão em Weimar). Mas é seguramente no gosto de Kant pelos parques em quem melhor me reconheço.

Kant era um entusiasta da jardinagem, que colocava inclusive acima da pintura. Apreciava,

sobre qualquer outros, os jardins que evitavam na medida do possível qualquer forma de regularidade (estilo inglês), propiciando o livre devaneio da imaginação. Escreveu que é frequente que a fantasia veja em todas as partes, mesmo nas coisas inanimadas, uma alma que nos fala através das suas formas. O arranjo dos elementos que compõem um jardim - a grama, as flores, os arbustos e as árvores, e também as águas, as colina e os vales - satisfaz esse impulso com generosidade. Entre eles não nos sentimos nunca sozinhos, *como se* o universo fosse o nosso lar. Ao mesmo tempo, e de modo paradoxal, respondendo a essa experiência irracional (não temos nenhuma razão para pensar que o universo se encontra feito à nossa medida), põe em jogo a totalidade das faculdades humanas.

Sob uma falsa aparência de utilidade, em nome da saúde pública ou das apostas do mercado imobiliário, os parques continuam oferecendo-se à nossa contemplação como uma estranha pintura sem objeto, convidando-nos a abandonar-nos aos transportes da experiência estética.

\* \* \*

Decidi regressar ao museu, com a condição de permanecer no jardim.

### 12 DE MAIO

Há, rodeada de árvores de folha perene e de arbustos em flor, plantada firmemente sobre a terra, uma pesada estrutura negra de mais de sete metros de altura, composta de quatro triângulos levemente côncavos soldados entre si sobre o seu lado mais longo, formando uma figura que lembra essas árvores de natal

esquemáticas que costumam ver-se agora nas lojas de decoração. Sobre o vértice equilibra-se, frágil, leve, vermelha, uma barra transversal em arco, de cujas pontas pendem em cachos instáveis as pás improváveis de um moinho sem uso. A barra vermelha gira sobre si, as pás (vermelhas ou amarelas de um lado, brancas do outro) oscilam num complexo sistema de suportes articulados.

Se se inclina demasiado para um dos lados, a grande barra horizontal parece o fiel de uma balança inútil. Quando se detém por completo tem ares de árvore pré-histórica. Sob a ação da brisa, o conjunto evoluciona em lentos movimentos elásticos, ora refletindo o sol, ora ocultando-se nas sombras, como um veleiro entrando no porto. Captura o teu olhar de imediato. Põe a voar a tua imaginação. Que forma adotará a seguir? O que foi dessa que o vento desfez antes que conseguisses decifrá-la? Agora, por exemplo, gira em grandes circunferências regulares. Sem medi-lo, faz passar o tempo. Como se não lhe bastasse ser moinho e barco, árvore e fiel, quer também ser relógio.

Apesar das suas dimensões, é quiçá o objeto mais humano de todo o museu. Contemplando-o, sentimo-nos em casa, como se o mundo, cedendo à gravitação da beleza, se contivesse, dando-se segundo uma medida adequada à nossa sensibilidade. Como os brinquedos das crianças, torna o universo manejável, remetendo o seu mistério a um jogo sem riscos.

\* \* \*

“A crueldade tem um coração humano e os ciúmes um rosto humano; o terror tem a divina forma humana e o mistério tem as vestes do homem.”

\* \* \*

Mas - observas - o universo é inumano. Não o esqueças.

### 13 DE MAIO

Mesmo encontrando-se instalada ao ar livre, a obra de Calder não está à intempérie. Dentro do edifício se abre ao exterior, instala uma paisagem. Pode até tratar-se de uma paisagem lunar, mas não deixa de ser uma paisagem humana. Como os colonos das crónicas de Bradbury, vendo-nos refletidos na sua superfície opaca acabamos por compreender que nós somos os marcianos. A beleza é de outro mundo. Nós a trouxemos aqui. Há outras formas de lidar com o mistério do universo, evidentemente, mas a beleza é sem dúvidas a mais humana de todas.

\* \* \*

Não se pode viver na beleza. Tampouco pode se viver sem ela. Não vale a pena.

### 14 DE MAIO

Ontem pela noite assisti a um concerto num dos auditórios do Edifício Nouvel. A *Orquestra Nacional de Espanha*, sob a direção de Tim Fain, ensaiava um novo arranjo de *As quatro estações*, que é uma peça acessível para leigos, como eu. O público era escasso e isso me permitiu desfrutar do espetáculo sem ter que por em causa o domínio da minha solidão.

Acontece-me algo particular cada vez que me disponho a escutar uma orquestra. Os

movimentos compassados dos músicos, os gestos mais ou menos teatrais do regente, essa cena que se repete sem grandes variações apesar das mudanças do repertório me abstrai totalmente do que me rodeia, até que só resta a música, não fora, mas dentro da minha cabeça. Trata-se de uma espécie de efeito hipnótico, mas não me deixa letárgico, porque na respeitosa quietude que impõem em geral todas as salas de concerto a minha mente se abandona a uma atividade frenética - viajo!

\* \* \*

Kant não gostava muito da música. De fato, o chateava. Em *Crítica da faculdade de julgar* - onde chega a considerar que, de um ponto de vista estético, o canto dos pássaros é muito superior ao dos homens - atribui à música o lugar mais baixo entre as belas artes. Estava convencido de que, como os jogos que levam ao riso (bufonaria), a música era incapaz de suscitar em nós qualquer tipo de pensamento.

Também acusava a música de incomodar os vizinhos.

### 15 DE MAIO

Lily Briscoe, a quase secreta pintora de *Ao farol*, o romance de Virginia Woolf, diz que são necessários cinquenta pares de olhos para ver, entre os quais pelo menos um devia ser completamente cego à beleza, para contemplar a realidade quando nada da ordem mundana a perturba, na sua solidão essencial, independentemente de qualquer determinação social, de qualquer presença humana.

Cinquenta pares de olhos e, pelo menos, um completamente cego à beleza. Lily pensa em

Mrs. Ramsay, por quem estivera apaixonada. Em vida, aspirava a vê-la por completo, não apenas como Mrs. Ramsay se mostrava para ela, mas tal e como se manifestava para cada uma das pessoas às quais se entregava sem reservas (Mr. Ramsay, Cam, Prue, James, Andrew etc.), e, mais importante ainda, tal como se dava quando se encontrava a sós, por exemplo, na clausura do seu quarto, recolhida sobre si, como numa noz. Morta, não podia deixar de fazer-se perguntas que já não encontrariam resposta: O que significava para Mrs. Ramsay que rompera uma onda? O que significava o jardim para ela?

Alguma vez chegara a fantasiar com a possessão de um sexto sentido, fino como o ar, com a capacidade de passar pelo olho das fechaduras, uma espécie de projeção fantasmática ou emanção capaz de infundir o corpo dos outros - o de Mrs. Ramsay, para começar. Já não um olhar, mas toda uma nova sensibilidade.

### 16 DE MAIO

Cinquenta pares de olhos e pelo menos um completamente cego à beleza. Quiçá toda a aprendizagem, e não apenas no visível, tenha por objeto esse olhar inumano: um olhar que não veria as coisas como são para nós, mas como são em si - as coisas mesmas.

\* \* \*

Uma visão completa do mundo, mesmo que fosse intolerável.

### 17 DE MAIO

Tive este sonho:

Encontrava-me no meio da selva. Ao meu redor, a paisagem fechava-se em paredões de verdura compacta, mas não me sentia perdido. Com grande facilidade, como se fosse um nativo, conseguia orientar-me entre os hiatos que se abriam na vegetação. Onde quer que olhasse via sinais. Podia visualizar o manancial que se ocultava detrás de uma frondosa barreira de trepadeiras e adivinhar as aves que levantariam voo, de um momento para o outro, no claro que se insinuava à minha frente, da mesma forma em que, no trânsito, qualquer condutor é capaz de antecipar-se à manobra que fará o carro que tem por diante, inclusive quando não coloque o pisca-alerta. De tê-lo querido, poderia ter-lhes dado caça sem dificuldade.

Apesar de saber-me a jornadas inteiras de distância da população mais próxima, avançava sem presas, com a segurança do animal que se move no seu território. Podia sentir o áspero contato das ramas arranhando suavemente a pele dos meus braços e, de forma vívida, cedendo sob a planta dos meus pés, o mole colchão de folhas que cobria a terra. A luz apenas rasgava o teto das árvores, confundindo as diferentes tonalidades do verde numa negrura cada vez mais profunda. Para não impor-me ao rumor do circundante, quase não levantava o facão em que se prolongava a minha mão direita, deslizando-me sem fricção entre as gretas da espessura. À medida que me internava mais e mais na selva, essa atividade acabou por concentrar toda a minha atenção. Ignorava onde me dirigia, mas isso não me preocupava.

Acordei desorientado. Esquecera de fechar a janela do quarto e uma luz mortiça caía em diagonal sobre a minha mesa de trabalho, coberta de apontamentos e de garrafas vazias, sem ordem nem mistério. Mesmo quando os

interroguei longamente com o meu olhar, não souberam revelar-me onde estava indo.

## 18 DE MAIO

O segundo capítulo do romance de Woolf, um dos capítulos mais extraordinários da história da literatura, aquele que vem a seguir à notícia intempestiva da inesperada morte de Mrs. Ramsay, tenta lançar esse olhar impessoal sobre o mundo, que segue o seu curso apesar da ausência de Mrs. Ramsay, já sem o amparo dos gestos delicados e subtis de Mrs. Ramsay, do seu incansável esforço por manter as coisas em harmonia.

São passagens de uma perturbadora intensidade, mas não há beleza nelas. O fundo informe da existência tomou a palavra e fala com a sua língua de fogo e pedra. Deixa escutar apenas um grunhido - o pulso arritmico do universo.

A essa respiração entrecortada, que por momentos nos embala e por momentos nos sacode como uma gargalhada amarela, na que tudo o que é humano se abisma na sua própria contingência, os poetas dão um nome que só faz sentido quando é capaz de impor-se ao rangido dos deslocamentos tectónicos e ao estrondo das explosões solares. Faz silêncio.

## 19 DE MAIO

Volto a procurar refúgio no pátio do museu. Sopra uma brisa quase imperceptível, mas *Carmen* move-se, não deixa de mover-se, está sempre em movimento (é a sua natureza), mesmo que por vezes lhe tome o seu tempo manifestar a sua vida secreta. Por um momento

deteve-se num ângulo agudíssimo perante mim, oferecendo-me o seu perfil mais fino, uma linha na que todas as figuras dissimulam a sua superfície.

Quando regressa o vento, retoma a sua dança com parcimônia. Avizinha-se uma tempestade. As árvores começaram a agitar-se. Fazem-no, primeiro, em breves tremores isolados e, a seguir, de forma contínua, enlouquecidamente, como se houvessem sido possuídos por um demônio. Se olhasses tempo suficiente, invadiria-te o terror.

Com a vista na obra de Calder, a tarde continua aprazível apesar de tudo. Os fenómenos meteorológicos se reduzem a meros estados de ânimo entre as suas pás, que agora giram a maior velocidade, mas sem perder o seu aprumo, a sua elegância. Com isso podes entender-te: está feito da mesma matéria que o teu espírito.

\* \* \*

Em *As duas fontes da moral e da religião*, Henri Bergson postulava que não existe sociedade sem algum tipo de mistificação, de representações coletivas mais ou menos irracionais, mais ou menos absurdas, assentadas nas instituições, na linguagem e nos costumes. As sociedades humanas compreendem desde a sua origem certa compreensão inteligente das necessidades, assim como alguma espécie de organização racional das atividades, mas formam-se também e só subsistem por fatores irracionais.

Bergson compreendia que o excesso de lucidez pode ser uma tara. O reconhecimento intelectual da finitude, da margem de imprevisibilidade e da contingência da existência, pode acabar por tornar impossível a vida. É o que acontece com

Tomatis em *O inapagável*, um dos primeiros romances de Juan José Saer. Incapaz de levantar a vista da água negra em que tudo acabará por afundar-se mais tarde ou mais cedo, se sente a um tempo preso no seu corpo e exposto ao despiadado fluir do exterior. Possui apenas um par de olhos, e é insensível à beleza.

O que paralisa a personagem de Saer é o mesmo que paralisava os homens pré-históricos sobre os quais escrevia Bergson: nasce da consciência de que vivemos num universo regido por forças formidáveis e cegas, que sem propósito nem intenção, com total indiferença, poderiam destruir-nos em qualquer momento. Para compensar os efeitos nefastos que podem resultar do monopólio da inteligência, a própria natureza haveria desenvolvido no homem uma espécie de instinto, que Bergson denomina *função fabuladora*, a qual, em situações limite, através da produção de ficções adequadas, envolve a inteligência numa espécie de sistema de signos alternativos - como numa atmosfera protetora.

A modo de exemplo, Bergson conta que, ante a constatação de que o chão que pisamos é instável e imprevisível como a superfície do oceano, certas culturas dotam a terra de uma personalidade, de atributos individuais, muitas vezes malignos, e inclusive temíveis, mas humanos, deste mundo - admitindo, portanto, algum tipo de relação com os homens, como o mito, o sacrifício, a festa. No fundo, não impunham nada à realidade, apenas a si (algumas obrigações, alguns sacrifícios), mas isso bastava para dissipar o terror perante o que não tem rosto nem consciência, e voltar a viver sem pressentimentos na ladeira de um vulcão, no fundo de um vale ou na costa de uma ilha.

\* \* \*

\* \* \*

Quanto, em realidade, nos afastámos do fogo que ardia, mortiço e vacilante, na penumbra das cavernas?

## 20 DE MAIO

No romance de Woolf, é Mrs. Ramsay quem assegura que o mundo não transgrida os limites do humano. Sempre atenta aos mais mínimos gestos, tirando importância a tudo o que possa ser motivo de inquietação, de alarme ou de apreensão, o seu zelo por manter a vida nos trilhos não admite comparação.

Notavelmente, aos olhos do resto das personagens, o seu esforço se manifesta sob a forma da beleza. Todas as personagens do romance admiram a sua beleza. Isso poderia estranhar o leitor, sendo que Mrs. Ramsay deu a luz nada menos que a oito filhos. No fundo, o que todos admiram em Mrs. Ramsay não é o seu aspecto, mas o aspecto que as coisas adquirem na sua presença, a prazenteira harmonia que impõe o seu constante cuidado, tornando a vida um jogo que parece poder ser jogado sem preocupação, sem intenção, sem finalidade.

Ao contrário do seu marido, que insiste em ensinar os seus filhos desde a infância que o universo é inumano, pelo que é melhor não tomar a vida com leviandade, e que ao olhar as coisas só é capaz de dizer “coitadinho do mundo” e suspirar a seguir, Mrs. Ramsay luta constantemente para evitar que essa faceta feroz da realidade se manifeste no seu reino e coloque em perigo o frágil equilíbrio dessa casa de praia onde, sem consciência da precariedade da existência, família e amigos experimentam ser felizes cada ano durante uma temporada.

Revisitando as ideias de Kant sobre a experiência estética, Terry Eagleton adverte que a deliciosa sensação de adaptação da nossa mente à realidade que experimentamos na beleza é como a felicidade da criança que brinca no colo da sua mãe, cativado por um objeto o bastante plástico como para não opor nenhum tipo de resistência às suas intenções. A comparação é interessante mas é falaz, porque a experiência estética não tem lugar apenas *na mente*, mas involucra todas as nossas faculdades, o que compreende, ao contrário do que pensava Kant, a substância que a nossa alma partilha com o mundo: o nosso corpo. Se se trata de uma alucinação, observemos que pertence à ordem das *alucinações verdadeiras* (Taine), não à das fantasias - mesmo os fantasmas, como bem sabia Marx, são fundamentais para a nossa emancipação.

O certo é que, enquanto na experiência cotidiana a realidade se nos apresenta como o conjunto de obstáculos que nos separam de nós mesmos (do que projetamos ser), na experiência estética o mundo se manifesta como jogo, como um desafio lançado à nossa liberdade.

Podemos senti-la, essa liberdade, trabalhando com a imaginação e o intelecto aquilo que se oferece através da nossa sensibilidade.

Podemos experimentar o prazer que se desprende disso - ainda quando quiçá *prazer* não seja a palavra mais adequada para caracterizar a disposição anímica que nos ganha quando fazemos uma experiência intensa da nossa liberdade (quiçá seja, antes, a alegria).

Vítima da *natureza indomada*, ou acorrentado às *naturezas segundas* às que os sistemas de

opressão não deixam de dar lugar, a liberdade pode acabar por tornar-se uma palavra vazia e, em última instância, a forma mais perversa da ideologia, se o homem não encontra formas de continuar tendo dela uma autêntica experiência sensível.

Não acredites em nada do que não possas ter uma experiência.

Atreve-te a perder-te nos teus jardins!

## 21 DE MAIO

Nem sempre um parque funciona como um convite à experiência estética. Uma pessoa pode ir a um parque para correr, para tomar uma aula de ioga, para ter uma conversa difícil. A paisagem que oferece está aberta a uma multiplicidade de práticas, não necessariamente compatíveis com os devaneios da imaginação e o funcionamento desregrado das nossas faculdades.

Como os parques, as bibliotecas também estão abertas a uma pluralidade de usos diferentes. É possível estudar numa biblioteca, pesquisar, ilustrar-se, escrever uma dissertação, folhear os jornais. Claro que também é possível ler numa biblioteca, simplesmente ler, deixando que a própria leitura nos conduza de um livro para outro, sem objeto nem fim, só pelo prazer de ver esboçar-se figuras fugazes e variáveis sobre a mesma superfície em que se dispõem as palavras, e que pela sua vez novas palavras virão a transformar, a confundir e finalmente dissolver no ar, como o vento faz com as nuvens no céu. Então a biblioteca é um jardim e é uma aventura errar sem rumo pelos seus corredores.

\* \* \*

Hoje não vim à biblioteca para ler. Vim procurar o homem que concebeu *Carmen*. A sua vida foi longa e aprazível; viveu quase oitenta anos e jamais sofreu de privações, dividindo os seus dias com facilidade entre os Estados Unidos e a França. Provinha de uma estirpe de artistas. O seu pai, e antes o seu avô, foram escultores de sucesso, e gozaram de um considerável renome na América. A sua mãe exerceu o retrato de forma profissional. Desde a infância, nos ingentes ateliers familiares primeiro, e numa pequena oficina que lhe ofereceram os seus pais mais tarde, o mundo deve ter-lhe parecido um pátio de jogos. A argila e o papel, o metal e a madeira prestavam-se, oferecendo o mínimo de resistência que definem essas matérias, aos caprichos da sua vontade.

Apesar de ter obtido um diploma de engenheiro mecânico em 1919 e estudar belas artes entre 1923 e 1926, sempre se considerou um artesão. As obras de Mondrian, Gabo, Arp, Miró e Leger o marcaram profundamente, mas jamais se sobrepuseram à sua visão primeira do mundo, uma tarde de domingo no planetário de Nova York, junto aos seus pais, quando o universo se lhe revelara sob as formas familiares com as que estava acostumado a trabalhar no seu banco de marceneiro.

Soube usar a pinça e a buril, a lixa e o torno, para capturar as forças cósmicas em ação - a brisa, a luz, a gravidade. Nas suas obras o universo devém mundo, mas não mundano. A sua ostensiva inutilidade impede que, apesar da domesticação do cosmos a que dão lugar, atraíam o seu mais profundo ascendente - que é, como ensinava Bataille, o dispêndio, o gasto, a festa.

\* \* \*

Não saciando de imediato a sede, entregando-se às deliciosas dilações que compõem a cerimónia do chá, os japoneses abrem espaço para a beleza no mundo, que é como dizer que dão mundo ao mundo. Não se trata de algo acessório. Nas formas está em jogo a humanidade do homem.

## 22 DE MAIO

Neste momento só há exposto no museu outro móbil de Calder. Ocupa um pequeno lugar numa sala claustrofóbica do quarto andar, onde a brisa não correu jamais. Trata-se de uma pequena *constelação* de 1944, feita de arame e madeira, que mantém um precário equilíbrio no alto de uma das paredes.

Entrei especialmente para observá-la. Vê-se triste, presa nesse lugar. Em vão tentei encontrar algum prazer na sua contemplação. A Calder acontecera-lhe algo similar numa exposição organizada na galeria de Pierre Matisse, que partilhara com Yves Tanguy. Quiçá julgando que não chamariam a atenção, as suas obras foram colocadas na última das salas, um pequeno quarto sem ventilação alguma. Jamais concebera que pudessem existir sem movimento.

Enquanto pensava nessas coisas, a guarda de sala aproximou-se de mim sem que o notasse e começou a agitar um desses grandes folhetos plastificados que se encontram à disposição dos visitantes em todas as salas. Os planetas oscilaram por um instante nas suas órbitas e em seguida começaram a girar. Como me ri!

## 23 DE MAIO

Em *Museum Hours*, um belíssimo filme realizado por Jen Cohen, Johann, um dos guardas de sala do *Kunsthistorisches Art Museum*, em Viena, fala do seu silencioso ofício. Nem sempre foi guarda de sala. Na sua juventude, acompanhara algumas bandas de rock na estrada. Desses tempos guarda um secreto gosto pelo heavy metal.

O ritmo do seu novo emprego lhe deparou algo de tranquilidade. Nas pinturas encontra cada dia algo novo para ver. É um lugar comum, mas não se trata de uma impostura. Agora repara em coisas nas que antes quiçá não teria detido a vista nem por um segundo: o reflexo de uma obra em construção no cristal de uma vitrine, a decisão de uma idosa que se dispõe a subir uma ladeira antes que comece a cair a neve, uma pequena loja de antiguidades que só abre duas horas por semana - às sextas, de 14 a 16. Também observa com interesse as impressões das pessoas. É possível apreender muito dessa forma. O seu posto dota-o de uma espécie de invisibilidade. Pode fazê-lo durante horas sem que ninguém o note.

Certo dia, uma mulher se aproxima para fazer-lhe uma pergunta. Não é pelo banheiro (a pergunta mais comum que se dirige aos guardas de sala), tampouco sobre nenhuma obra em especial (ao que Johann responderia com prodigalidade). Procura, apenas, um endereço. O seu nome é Anne, e se encontra na cidade para acompanhar uma prima que está em coma. Necessita ir até o hospital. Johann lhe dá as indicações necessárias e se oferece para ajudá-la no caso de que necessite falar com os médicos (ela não fala alemão).

Voltam a ver-se. Começam a fazê-lo quase diariamente. Juntos, contemplam as pinturas

expostas no museu e conversam longamente sobre elas, sobre a obscura atração de um lírio numa pintura de Ambrosius Bosschaert ou sobre a inocente nudez de Adão e Eva na obra de Hans Memling.

Uma vez visitam juntos o hospital. Anne lhe pede que descreva algumas dessas pinturas para a prima, que continua em coma; acredita que quiçá seja capaz de escutar e que isso possa vir a ajudá-la na sua recuperação. Johann o faz com simplicidade e sobriedade. Chamam a sua atenção a honestidade de Rembrandt para retratar a sua pobreza, o infantil engenho de Arcimboldo, a assustadora severidade com que Bruegel pintara o inverno.

Johann também conta histórias, como a do jovem punk que frequentara o museu durante uma temporada, fascinado pelas imagens e ao mesmotemposublevadopeloquerepresentavam (esse jovem era quiçá John Berger), ou como a do bêbado que fora confundido com uma vítima da peste e acordara numa fossa comum, onde essa noite escutou-se o som da sua gaita.

Curiosas personagens, os guardas de sala. Recolhidos nos cantos, atentos às evoluções dos visitantes ou abstraídos na contemplação do vazio, são os olhos do museu. Quiçá nem todos partilhem o entusiasmo de Johann, mas todos guardam pelo menos uma história.

\* \* \*

Alicia tinha a sua. Alicia era a guarda de sala que pôs o móbil de Calder a dançar para mim. Prometera-me que um dia iria contá-la para mim e combinamos que passaria a visitá-la quando encontrasse tempo[2].

## 24 DE MAIO

Em 1930, Calder conhece Mondrian, a quem visita no seu estúdio da Rue de Départ. O que observa o impressionará de forma decisiva. Tinha 32 anos. Até então nunca considerara seriamente a abstração. Mais tarde diria que tudo, na verdade, começara aí. De todos os modos, espirituoso, como era costume nele, não se deixou intimidar e comentou a Mondrian que seria divertido pôr a balançar todos aqueles retângulos coloridos, ao que Mondrian, sem perder a compostura, respondeu:

- Não é necessário. A minha pintura já é suficientemente rápida.

\* \* \*

Fernand Léger perguntava-se que espetáculos poderia oferecer a arte às pessoas para permitir que se emancipassem desse outro espetáculo cotidiano em que pareciam aprisionadas - apertadas nos meios de transporte para ir ao trabalho, acorrentadas às máquinas como animais de tiro, desmaiadas pela noite em quartos sem ventilação. Estava convencido de que existe no homem uma profunda necessidade de beleza. Obcecava-o o fato de que muito poucos tivessem a possibilidade de apreciar, ver e compreender o admirável mundo em que vivemos - admirável ou grotesco. Durante boa parte da sua vida aspirou a pintar murais, mas as paredes foram-lhe vedadas. Em 1924 produziu um filme sem argumento - *O ballet mecânico* - no qual as imagens sucedem-se sem outro fim que suscitar nos espetadores o livre devaneio da imaginação, propiciando um olhar poético sobre o prosaico.

O público já tinha visto antes essas coisas - se tratava de imagens das máquinas às que sacrificavam diariamente todas as suas energias

- mas nunca as tinham visto dessa forma (como alguém baloiçando-se num parque ou embriagado pelo perfume de uma rosa).

Esse mesmo ano, Buster Keaton e Douglas Fairbanks arrasavam nas bilheteiras.

\* \* \*

Quando a arte faz política, atua intuitivamente, sem agenda. Por vezes pensa: “esta gente deve *ser vista*”. Por vezes pensa: “esta gente deve *ver*”. A experiência que nos propõe está sempre por recomeçar.

Quiçá as instituições da política sejam o verdadeiro fracasso da sua instituição. Sobre esse assunto não tenho muito mais que agregar - ao menos sem recair na impostura.

\* \* \*

Como Arp, como Duchamp, como Miró, Léger foi amigo de Calder. Enquanto que os primeiros costumavam sugerir-lhe títulos para as suas criações (*Mobiles, Stabiles, Constelations*), Léger gostava de atribuir-lhe raros títulos de nobreza: *rei do arame, pai do movimento* - chamava-o.

\* \* \*

- E tu? Sabes tu o que és?

- *Pai dos piolhos, avô do nada.*

## 25 DE MAIO

Há outras paisagens no museu. De todas, a que mais me comove é uma singular instalação composta por uma placa de acrílico de quatro por quatro metros, preso ao teto, da qual pendem 1600 fios de lã de 40 cores diferentes,

na ponta de cada um dos quais pendem, por sua vez, a diferentes distâncias do chão, 1600 guizos de metal cromado.

Os fios se encontram distribuídos de acordo a uma quadrícula rigorosa, que produz curiosos efeitos óticos à medida que a pessoa se desloca ao seu redor, dando lugar a corredores transversais e surpreendentes passagens em diagonal. A curta distância, com a vista levemente desfocada, oferecem o aspecto de uma superfície contínua, uma espécie de cortina de cores vivas, ao mesmo tempo etérea e infranqueável. Um pouco mais abaixo oscilam, apenas movidos pelo ar que corre entre as duas aberturas da sala, seguindo ritmos e amplitudes diferentes, os guizos. Não produzem nenhum som apreciável, mas de alguma forma, por isso mesmo, tornam sensível o silêncio que os envolve (e que em qualquer momento poderiam interromper).

Se te acocoras e os observas com atenção, suscitam uma sensação de infinitude em ato que, contudo, não exige da tua mente esforço nenhum de abstração. Mais abaixo, aos teus pés, um formigueiro de sombras esboça figuras efêmeras sobre o chão de cimento alisado. Frágil, fugaz, imperturbável, persevera no seu ser. O secreto trabalho dos restauradores promete-lhe uma vida duradoura.

Juan Hidalgo projetara essa instalação para uma festa de fim de curso do *Instituto Alemão de Madrid* que teve lugar no dia 30 de Maio de 1972. Então, claro, deve ter feito muito barulho. A ideia original era que a gente a atravessara, fazendo soar os guizos, enredando-se nos fios, no espírito dos *happenings* que grupos como Fluxus começavam a organizar na época.

Agora se oferece de modo mais circunspecto à nossa contemplação, como as constelações

durante uma noite sem lua ou um campo de trigo mexido por uma brisa suave. Basta dar-lhe um pouco de tempo para que exerça sobre nós a sua virtude sedante e nos abandonemos, sem objeto nem fim, à reflexão.

Mudou com o tempo. Acontece com todos nós: à medida que envelhecemos, a memória é o lugar no qual têm lugar as coisas mais importantes. Da interação plástica e sonora que a instação propunha nos anos setenta à experiência estática à que nos convida agora, há um longo percurso, mas a sua essência continua a estar associada ao que é e significa um acontecimento. A quase impalpável rede que tecem os seus fios captura sem encerrar o que não pode senão existir no aberto. Um instante puro. Um grilo na palma da mão.

## 26 DE MAIO

Os amigos chamavam-lhe Sandy. Vestia-se de forma excêntrica para a época e era dado a oferecer presentes tão difíceis de aceitar como de recusar. Apesar de que quase todos se lembram dele como um cara legal, era parco nas entrevistas e arrevesado para as respostas - dizia fazer as coisas o melhor que podia e que preferia não pensar muito nisso.

Tampouco era fácil com os seus clientes. Contam que, numa ocasião, uma pequena cidade do Texas lhe encomendara um *estabile* monumental para embelezar um dos seus jardins. De preferência - insistiram - que sugerisse um cavalo. Calder trabalhou durante alguns meses na encomenda e se encarregou de entregar o pedido pessoalmente. Quando viram a obra terminada, os texanos disseram-lhe que não parecia um cavalo; ao que Calder respondeu:

- Bem, provavelmente não seja um cavalo.

Era democrático na sua indiferença. Noutra ocasião, depois de ter escutado que trabalhava num grande móbil negro para o *Guggenheim*, Frank Lloyd Wright, que projetara o edifício, lhe escreveu uma carta pedindo-lhe que o fizera de ouro. Calder respondeu-lhe que não havia nenhum problema, que o faria de ouro, mas o pintaria de negro.

Primeiro em 1948 e mais tarde em 1960 esteve no Brasil. Alegrou-me saber que se demorou durante algumas horas em Belém, onde estive tantas vezes, e que aproveitou esse tempo morto para percorrer os postos do mercado de *Ver-o-peso*. No Rio de Janeiro ganhou o gosto pela *cachaça* e pelo *samba*, que bailava de forma desengonçada e excessiva. Na sua segunda viagem esteve em Brasília, onde conheceu Niemeyer, quem lhe encarregou um monumental móbil para a praça dos três poderes, que finalmente não viria a concretizar-se (mas existe um modelo de aço, de quase quatro metros de envergadura, que hoje ocupa um lugar nos jardins do Rijksmuseum, na Suíça).

## 27 DE MAIO

O jardim que acolhe *Carmen* está rodeado de freixos e oliveiras, de magnólias e falsos pimenteiros, de frondosas adelfas brancas e rosadas. À esquerda e à direita, duas fontes simétricas deixam ouvir o barulho da água confundindo-se com a água. Apenas outra escultura, uma obra de Miró, disputa a sua atenção - *Pássaro lunar* (1966).

Sentado num dos quatro bancos que estão dispostos em torno dela, acompanhando as suas

evoluções no ar, o universo revela-me um rosto humano. Só turba o meu ânimo o estrondo que produz um grupo de adolescentes que se agitam sem descanso em torno de uma das fontes. Trata-se, muito provavelmente, de parte de uma excursão escolar. Estiveram visitando o museu em silêncio e agora se desafogam como podem. Estão contentes, mas por alguma razão a sua alegria ofusca a minha alegria. É um dos paradoxos da solidão, que nos abre ao que de mais humano há em nós ao preço de tomar uma distância dos outros.

Para não perder a minha incipiente fé no mundo, decido voltar noutro momento.

\* \* \*

Olhando-o como por última vez, Lily Bricoe sente que o jardim dos Ramsays é o mundo. Não é assim, por certo, mas não porque a vida comece além dos muros de pedra que o rodeiam.

As mesmas nuvens que nos devolvem o olhar darão lugar à tempestade que pode colocar em perigo a nossa vida. A música das esferas range sob o peso do informe. Isso flui, não para.

Quanto mais um homem se sente à vontade no seu ambiente, menos percebe as coisas que ao seu redor manifestam essa inquietante estranheza, mas pobre daquele cuja curiosidade o leve a olhar fora e, além das paisagens que tranquilizam a sua consciência, entreveja que a realidade descansa, como dizia Nietzsche, *pendente dos seus sonhos sobre o dorso de um tigre*.

*Recebido em: 11/10/2016*

*Aceito em: 13/12/2016*

---

[2] Anotação do dia 23 de Agosto: Não voltei ver Alicia pelo museu. Acho que me contara que tinha apenas um contrato temporário. Suponho que, como a muitos, não terão renovado o seu contrato para evitar estabelecer uma relação laboral que implicasse algum direito para ela. Entristece-me pensar que nunca conhecerei a sua história. O que será das obras que ela animava? O que será dela sem o ânimo que lhe infundia a contemplação dessas mesmas obras? O museu é mais pobre sem a sua presença.

---

# Preservar o homem? Afectografia de Estamira

---

Waldirene de Jesus [1]

---

**Resumo:** Incertar passa a ser um verbo que corta, desvia certezas que não servem, sejam elas futuras ou passadas. Com Estamira temos um novo homem não-comum conectado às forças cósmicas que *incerta* e ultrapassa *o homem como único condicional*, descuidado e predatório. O homem transparente não tenta deter a natureza, mas antes juntar-se a ela no movimento incessante de mudanças. O desvio se dá no re-encontro. Sarapuí e o Capitão Gramacho. Novo contorno, escritas incertas, poetar com águas, plantar futuros com palavras.

**Palavras-chave:** Estamira. Afeto.

## To preserve the human? Estamira's Affectography

**Abstract:** To uncertain becomes a verb that cuts, deviates certainties that are not useful, being they future or past. With Estamira we have access to a new non-ordinary human connected to the cosmic forces that uncertain and surpasses the human as the only conditional, careless and predatory. The transparent human does not try to stop nature but rather to join it in the ceaseless movement of change. The deviation occurs in the re-encounter. Sarapuí and Captain Gramacho. New outline, uncertain writing, to poem with waters, planting futures with words.

**Keywords:** Estamira. Affect.

[1] Mestranda-Unicamp. E-mail: waldirenedejesus@gmail.com

Incertar passa a ser um verbo que corta, desvia certezas que não servem, sejam elas futuras ou passadas. Com Estamira temos um novo homem não-comum conectado às forças cósmicas que *incerta* e ultrapassa o *homem como único condicional*, descuidado e predatório. O homem transparente não tenta deter a natureza, mas antes juntar-se a ela no movimento incessante de mudanças. O desvio se dá no re-encontro. Sarapuí e o Capitão Gramacho. Novo contorno, escritas incertas, poetar com águas, plantar futuros com palavras.

Incertar com Estamira.

Lixo, desigualdade e a doença apresentados no documentário lançado em 2005 sob direção de Marcos Prado e produção de José Padilha. Estamira a-léns, aliéns, além do próprio nome incertando a existência humana. Na dis-cussão forças cósmicas em-cenam a Terra.

Estamira interroga a preservação do *homem como único condicional*, ações predatórias e inabilidade na exploração da natureza. Superação, homem não-comum com relações cósmicas singulares.

Excessiva, Estamira traz o infinito, não cabe no filme. Visões dos trocadilos, dos canaviais e dos Tupinambás ameaçados pelo Capitão. Estamira-par do Sarapuí.

Certezas passadas e futuros indiferentes.

Incertezas transbordam.

Estamira lança-se ao mar e ao in-visível Sarapuí.

Estamira é Estamar, filha marítima.

Estamira é desvio.

Incertar é desviar a vida para o que ela pode.

Estamira?

Encontrar o Capitão Gramacho?

Encontrar o consumo “descuidado”?

Encontrar o rio elétrico, o Sarapuí?

Encontrar o mar?

Encontrar os peixes que comem *frutas de carandá* nos cachos!

Estamira trata sobre a incerteza do humano.

Homem como único condicional, trocadilo antropocêntrico, fome e miséria. Uma lei só para o homem e para o homem entre outros homens. Trocadilo do homem- querer-ser-superior.

Terra calada, terra e tantas outras carnes, sangue. Mortos e indefesos enquanto carnes. Astros, sobre-viventes cantam a lucidez in-lúcida.

Afetografia, incertezas-devires e certezas ilógicas, além do olho-cérebro-ciente. Transbordam passantes. Outros bordados, contornos afectos.

Restar algumas palavras e um pouco de carne.

Visionar além da imagem-indicação.

Produzir in-certezas que trovejem sobre os espaços-tempo de descuido, desbotando as linhas tiranas e deixando novas marcas da humanidade, ecosofias à beira do fim de uma era.

Conexão ambiental, social e da subjetividade humana. Explosão dos espaços para a diversidade humana e *igualmente* planetária. Tempo-refúgio.

Comandante Cometa. Estrela com cabelos.

Estamira no formato cérebro não-cegado vê pelos olhos do astro.

Estamira testemunha o lugar das coisas desprotegidas e deficientes de utilidades.

Estamira vê o trocadilo meio-homem e meio-astro negativo, meio-cientista. A mão que lança a pedra e a quadrilha que a controla.

Ser muitos, viver com Estamira.

Ninguém pode viver sem Estamira, sem ser muitos e proliferar incertezas.

Estamira é cada visão e afeto, abstrata como água, peixe como água. Fogo.

Sentimentos inoxidáveis. O fogo queima e testa. Estamira-astro não *“vai ceder o ser à nada”*.

Ser outro.

Não há deficiência ou antes, apenas falta.

Intensamente perturbável, afetada por forças, abalos e vibrações invisíveis, transparentes e

sentimentais.

Comunicação ano-luz.

Órgão de lucidar.

Ver os viciados que usam de estúpida luz para cegar os homens e afiliá-los à linha de morte.

Subordinação. O sacro ofício e o ofício.

Remédios permanentes que servem, que nós servos.

Homem climático.

Instabilidade.

Fluxos cósmicos.

Mutação. Re-conexões.

Fim do homem-ser-comum-opaco-ímpar.

Estamira-par existe num território-percebido, se sente em casa entre astros e estrelas, tem filhas com o mar, comunica-se com magnetares.

Fundo lixo, certeza visual desafeccionalizante.

Fim do ofício-suor alimentar escravocrata.

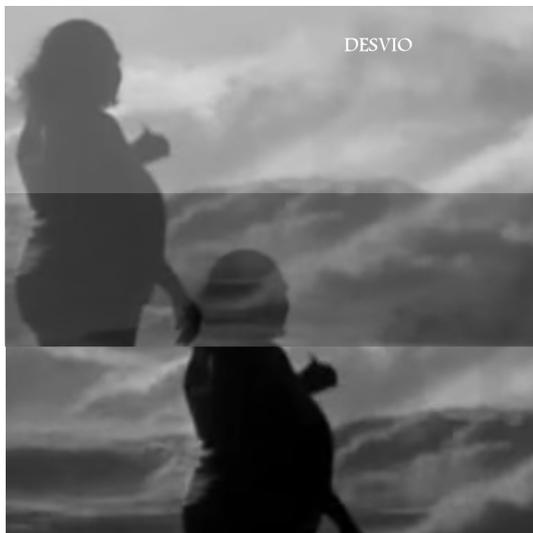
Estamira é *rio que faz barulho*. Sarapó.

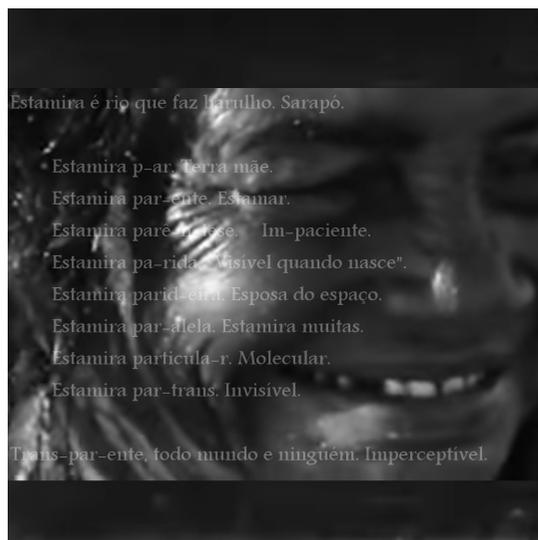
Estamira p-ar. Terra mãe.

Estamira par-ente. Estamar.

Estamira parê-n-tese. Im-paciente.	montanha	não
Estamira pa-rida. "Visível quando nasce".	gosto de humilhação	
Estamira parid-eira. Esposa do espaço.	paisagem	não
Estamira par-alela. Estamira muitas.	gosto de moralidade	
Estamira particula-r. Molecular.	Estamar	não
Estamira par-trans. Invisível.	vou mudar	
<i>Trans-par-ente, todo mundo e ninguém.</i> Imperceptível.	Preservar o homem?	
Sobrenomes que vêm de muitos lugares.	Importa que as incertezas nos sirvam de alimento ao ponto de construirmos grandes plantações de futuro, que nos tornemos outros nos encontros com as diversidades geográficas, biológicas e culturais.	
Estamira ano-luz, com-tempo-rânea de Davi Carvalhense, Jesus e da atmosfera anaeróbica. Reflexos de cometas. Linhas imaginárias. Estamira é beira, além-contorno. Transbordo.	Des-viar a vida?	
Carcaça em fúria libertadora de estratos desinfinítantes. Nervos vibram. Forças cósmica. Pertubação.	Os poetas sabem bem cultivar incertezas, mergulham nos sertões e nos pântanos e de lá acompanham as mudanças incessantes, com os pés molhados e rachados anivelados às pequenas criaturas, misturando ao ar e como peixes, fazem a-mar.	
O capitão <i>não</i> é a última saída! Fugam todos!		
Afetografia de Estamira		
romântica	não	Mudanças. Novos apetrechos e uma canoa.
gosto de erros		
monstro	não	Estamar mergulha...
gosto de suspeitas		
morro	não	
gosto de perversidade		
serra	não	
gosto de judiação		







Fotos extraídas dos últimos 5 minutos do filme documentário "Estamira".

(PRADO, Marcos. **Estamira**. Documentário. Brasil: Rio filme/Zazem produções Audiovisuais, 2006. Duração 115 min. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=KFyYE9Cssuo>)







# Jornalismo



# **COLUNA ASSINADA**

# Conhecendo (n)o Antropoceno

Renzo Taddei[1]

16/12/2016 | [1] Professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, e também do Instituto do Mar, na Universidade Federal de São Paulo (Unifesp).

Praticamente todos os instrumentos técnicos, sociais e políticos que dispomos para perceber e organizar nosso mundo são produto do Holoceno - época na qual um contexto excepcional de estabilidade ambiental [2] nos permitiu pensar a ação humana como variável, e o mundo como palco inerte. Ao tirar o mundo da condição passiva em que foi colocado pela modernidade ocidental, o Antropoceno põe em questão o arcabouço de recursos de pensamento e ação no mundo que dispomos e aprendemos a valorizar. O modelo republicano que inspira os sistemas políticos dos estados-nação, que já não funciona bem para a governança dos problemas humanos, se mostra pequeno demais para a quantidade de agentes não-humanos que o Antropoceno trouxe para dentro da esfera política, além de incompatível com a sua diversidade de formas de estar no mundo. A grande ciência garante que, através da ortodoxia dos seus protocolos e formas de organização, a maior parte destes mesmos agentes se mantenha fora do seu radar, garantindo, assim a manutenção de certa zona de conforto epistemológico. Como resultado, nos mantemos incapazes de perceber, entender e construir formas de interação política significativa e eficaz com grande parte dos atores não-humanos

instituídos de agência para alterar o mundo (além dos muitos humanos em condição de exclusão). Nos últimos mil anos, isso talvez não tenha sido um grande problema. No entanto, no momento em que as curvas de acumulação de carbono na atmosfera, de temperatura, e de frequência e intensidade dos desastres naturais mostram-se todas ascendentes em escalas assustadoras, a manutenção do *status quo* político e epistemológico é praticamente um suicídio.

É neste contexto que, entre os dias 11 e 22 de abril de 2016, a Casa das Culturas do Mundo (Haus der Kulturen der Welt, ou HKW), centro cultural sediado em Berlim, promoveu a segunda edição do evento Anthropocene Curriculum [3]. No programa desta edição, cujo tema central foi a tecnosfera, uma série de dez seminários de doze horas cada, liderados por intelectuais, artistas e ativistas que têm se destacado com seus trabalhos sobre o Antropoceno - gente como Anna Tsing, Paul N. Edwards e Karin Knorr Cetina, apenas para citar os mais conhecidos entre nós. Dentre os participantes havia sociólogos, antropólogos, filósofos, pedagogos, economistas, psicólogos, arquitetos, urbanistas, advogados, geógrafos, climatólogos, físicos, jornalistas, artistas plásticos, fotógrafos, cineastas, dramaturgos, músicos, youtubers, hackers, feministas, ativistas queer, pós-identitários, animistas, ciclistas, veganos, místicos e outras gentes interessantes, totalizando mais de 150 pessoas. A ideia central do evento [4], desde a sua primeira edição, se funda no fato de que formas tradicionais de organização disciplinária do conhecimento, e de gestão burocrática da educação superior, mostram-se inadequadas frente aos desafios postos pelo futuro. O evento foi então desenhado de modo a promover interações inusitadas

entre sujeitos com trajetórias profissionais e pessoais diversas, de modo a produzir conexões transdisciplinares visceralmente associadas à ação transformadora no mundo.

Participei [5] de três seminários, todos sensacionais. O primeiro, intitulado *Axiomatic Earth* [6], trabalhou com a ideia de que não há medição, cálculo ou modelagem que não seja, ao mesmo tempo, uma ação política no mundo [7], e promoveu intensos debates sobre as decorrências deste fato. O segundo [8], *Knowing (in) the Anthropocene* [9], provocou os participantes a pensarem diferentes tecnosferas, e que formas de conhecimento uma tecnosfera diferente engendra. E o terceiro, *Whose? Reading the Anthropocene and the Technosphere from Africa* [10], desestabilizou o debate ao propor que o conceito de Antropoceno pode, ele mesmo - dependendo de como e em quais esferas é trabalhado -, reproduzir velhos colonialismos e criar novos, ao invés de combater-los. A organização do evento me convidou para ser o repórter do seminário *Knowing (in) the Anthropocene*; o texto que preparei resumindo as atividades foi apresentado ao final do seminário, e o vídeo e o texto foram disponibilizados no site do evento. O que o leitor lê a seguir é uma tradução do texto publicado.

Este foi um seminário extremamente rico, em muitas e diferentes dimensões - conceitual, sensorial, metodológica -, de modo que é impossível resumi-lo dentro do curto tempo que tenho para esta apresentação. Peço então aos meus colegas que complementem esta apresentação no tempo de discussão que teremos em seguida, preenchendo as lacunas que encontrem em meu relatório.

As atividades do seminário combinaram

uma série de métodos e estratégias para engajamento com os temas a serem discutidos: métodos como práticas meditativas; jogos interativos nos quais os participantes puderam conhecer-se e explorar o ambiente físico e natural da sala na qual o seminário ocorreu, bem como o jardim imediatamente adjacente a ela; uma palestra sobre a poluição do platô tibetano, na perspectiva das ciências atmosféricas; uma análise do trabalho do filósofo Alfred North Whitehead e suas implicações para a questão da tecnosfera; uma discussão do projeto aeroceno, do artista Tomás Saraceno - e contamos com o privilégio e a honra de tê-lo conosco no seminário -; e trabalhos em grupo seguidos de debates com todos os participantes.

O programa do seminário anunciou que “um número crescente de humanos e entidades não-humanas estão sendo trancafiadas dentro da tecnosfera, a qual está, ela mesma, presa a uma exploração acelerada de combustíveis fósseis e outros recursos materiais, e depende de certas formas de produção de conhecimento”. A tecnosfera é aqui definida como “uma composição de entidades técnicas, bióticas e abióticas que emergiu em determinado planeta e adquiriu um grau de autonomia autopoietica em relação a outros subsistemas planetários”. Os objetivos principais do seminário são, então, a discussão das questões: “é possível a existência de uma tecnosfera diferente? Que formas de conhecimento podem uma tecnosfera distinta requerer e engendrar?”. Uma premissa básica do debate é a ideia de que “[a] emergência desta esfera é baseada em um ‘imaginário termodinâmico’ particular, e é solidificada por certos padrões de produção de

conhecimento, padrões estes que não são permanentes nem inflexíveis”. O projeto aeroceno de Saraceno foi escolhido pelos organizadores do seminário para operar como estímulo central do debate, e ao mesmo tempo como plataforma para desenvolvimento e experimentação de conceitos. O projeto aeroceno consiste na criação de esculturas em formas de balões e esferas, usando materiais simples, como bolsas plásticas e fita adesiva, e que são capazes de flutuarem na atmosfera sem qualquer forma de propulsor químico.

Em novembro de 2015, na localidade de White Sand Dunes, no Novo México, Estados Unidos, Saraceno produziu com seu aeroceno o primeiro voo solar certificado, erguendo passageiros humanos por mais de três horas, e sem qualquer forma de combustível, apenas com a luz solar. O voo do aeroceno é fundado no princípio físico do empuxo, definido como a força ascendente exercida por um fluido que se opõe ao peso de um objeto nele imerso. À medida que a radiação solar aquece a superfície do aeroceno, a densidade do ar dentro dele diminui, seu volume aumenta, e o empuxo o propõe para cima. O funcionamento do aeroceno é similar ao dos balões de ar quente, exceto pela ausência de qualquer fonte de energia que não seja a radiação solar.



*Lançamento do aeroceno em White Sands Dunes, 2015. Foto: Studio Tomás Saraceno.*

O fato de que os raios do sol podem erguer uma pessoa adulta é, por si só, incrível. Saraceno, no entanto, tem explorado as possibilidades de sua criação de muitas formas criativas interessantes, indo do uso dos balões em projetos de ciência cidadã de monitoramento da atmosfera a conversas com cientistas do Massachusetts Institute of Technology (MIT), de modo a explorar as possibilidades tecnológicas do aeroceno. De acordo com Saraceno, um balão com 1,6 quilômetro de diâmetro é capaz de erguer mais de seiscentas toneladas de peso, com uma diferença de temperatura entre o interior e o exterior do balão de apenas 1 grau Celsius. O simples fato de ter pessoas respirando dentro de um balão como este seria suficiente para fazê-lo voar.

Coisas pesadas podem voar, e de fato voam, diz Saraceno. Uma nuvem do tipo cúmulus pode pesar o equivalente a sessenta elefantes. Este fato levou-o, nas palavras de Sacha Engelmann, a “sonhar com cidades nas nuvens”. Na opinião de Saraceno, o “aeroceno encerra em si uma mensagem de simplicidade, criatividade

e cooperação para um mundo de relações geopolíticas tumultuosas, lembrando-nos de nossa relação simbiótica com a Terra e todas as suas espécies”.

Durante o seminário, tivemos a possibilidade de desarmar a simplicidade material do aeroceno e revelar seu rico e complexo potencial poético e filosófico. Quatro elementos foram sintagmaticamente alinhados, trazendo à superfície, ainda que não sem turbulência, a dimensão do problema que os organizadores do seminário chamaram de “imaginário termodinâmico”. Estes quatro elementos foram:

1. A reencenação criativa, sob liderança de Janot Mendler de Suarez, do ritual Tapa Wanka Yap, ou Jogando a Bola, da nação indígena norte-americana Lakota, como primeira atividade do seminário. Neste ritual, a relação entre as pessoas e o universo é estabelecida simbolicamente através de processos de dádiva e retribuição;
2. Uma discussão sobre aerossóis, poluição, o platô tibetano, e padrões profundamente enraizados de percepção da atmosfera, liderada por Zoe Lucia Lüthi. Zoe, adicionalmente, promoveu sessões curtas de meditação ao longo do seminário;
3. Uma apresentação da crítica de Alfred North Whitehead ao conceito de “bifurcação da natureza” e o conseqüente divórcio entre mente e matéria no pensamento científico ocidental. Esta atividade foi liderada por Melanie Sehgal;
4. A subversão onto-estética introduzida pelo aeroceno, apresentada por Sacha Engelmann e pelo próprio Tomás Saraceno. O uso da expressão “subversão onto-

estética” é parte da ginástica conceitual empregada pelo coletivo na tentativa de construir instrumentos para a constituição de novas formas de corporificação e novos hábitos de pensamento, como dois lados da mesma moeda existencial, mais afinados com as exigências imaginativas-termodinâmicas do trabalho na e com a tecnosfera no contexto do Antropoceno.

É interessante que uma dimensão do imaginário termodinâmico que estamos tentando superar inesperadamente se apresentou e frustrou o que seria, talvez, a atividade mais excitante do seminário: o lançamento de esculturas-aerocenos no parque Tempelhofer, no nascer do dia na segunda-feira, 18 de abril. Saraceno e seu time haviam trazido dois balões ao parque. As condições meteorológicas eram ideais: céu claro e ausência de vento. Depois de um pouco mais de uma hora e meia de aquecimento sob os raios solares da manhã, os aerocenos começaram a - espetacularmente - erguer-se no ar. Pouco minutos mais tarde, dois automóveis da empresa de segurança privada que cuida do parque apareceram, solicitando “autorizações oficiais”. Com isso, o lançamento foi encerrado.



Lançamento do aeroceno no Tempelhofer. Foto: Renzo Taddej.



*O aeroceno começa a erguer-se. Bronislaw Szerszynski sob o balão. Foto: Renzo Taddei.*



*A burocracia arruinou o lançamento. Foto: Renzo Taddei.*

Na última atividade do seminário, o grupo de participantes foi dividido em quatro, cada um com a missão de elaborar estratégias para a produção das transformações no imaginário termodinâmico do presente que acreditamos necessárias para a constituição de um futuro melhor. Duas das palavras-chave do seminário, corporificação e hábitos de pensamento, estiveram presentes, ainda que de formas distintas, nas propostas dos quatro grupos.

O primeiro grupo propôs um exercício de caminhada derivado de práticas teatrais chamadas “andar o espaço”. Evitando atuar de forma excessivamente diretiva ou prescritiva, os proponentes do exercício forneceram o mínimo de instruções sobre como explorar o ambiente em que a caminhada ocorreria (o jardim adjacente à sala do seminário) - disseram apenas que a caminhada duraria não mais do que quatro minutos, e os participantes foram incentivados a exercitar sua curiosidade, capacidade de percepção de detalhes, de consciência do espaço e de conexão com os elementos da paisagem. O exercício foi seguido de uma discussão sobre como os participantes perceberam a emergência de padrões espontâneos e não planejados no caminhar, e as reações, igualmente espontâneas, de aderência ou subversão a tais padrões. A atividade foi inspirada, em parte, pela prática de “escuta profunda” de Pauline Olivero, e uma das conclusões do grupo é que padrões de interação social necessariamente respondem e incorporam a arquitetura e as entidades do espaço. O espaço, ou ar, existente entre os indivíduos revelou-se como preenchido, ao invés de vazio.



*Andar o espaço. No primeiro plano, Davide Scarso, professor de filosofia da PUC do Paraná. Foto: HKW.*

O segundo grupo executou uma atividade em que o objetivo era o aumento da consciência individual sobre o meio circundante, através do engajamento direto dos sentidos com o ambiente. Os membros do grupo exploraram o parque Tiergarten, onde o HKW está localizado; aparentemente, alguns membros do grupo comeram flores in natura. O grupo também explorou a prática de geocaching [11], que consiste na criação de redes de trocas impessoais de bens e narrativas.

O terceiro grupo propôs a exploração de novas formas de conceituação da morte no contexto do Antropoceno, dentro de um cenário de criação de relações de responsabilidade e reciprocidade com outras formas de vida. O grupo propôs experimentos mentais como a criação de uma base de dados de um mundo em processo de morte; mecanismos de visualização que permitam que cada indivíduo veja quantos e quais seres vivos têm que morrer para que cada um de nós mantenha-se vivo; e a exploração provocadora e subversiva de mecanismos como o mercado de compensação de carbono, substituindo este pela vida: um mercado de compensação de vida, no qual as relações jamais seriam perfeitamente comensuráveis, e os participantes teriam que acomodar e acomodar-se a isso.

O quarto grupo trabalhou na construção de estratégias para a integração do aeroceno a formas locais de conhecimento do meio ambiente na Tanzânia e na Índia, através da constituição do que Mikey Glantz chamou de “conhecimento útil e utilizável”. O público alvo na Índia, no esquema imaginado, seriam crianças e estudantes

universitários. A percepção e a sensibilidade seriam trabalhadas através da combinação de conhecimento científico e gêneros expressivos locais como a dança, a música, projetos artísticos etc.. Na Tanzânia, o aeroceno seria parte do treinamento de jovens facilitadores que fazem a mediação entre organizações internacionais de desenvolvimento e comunidades locais. O aeroceno seria também uma ferramenta para a discussão do legado do colonialismo na história da ciência.



*Da esquerda para a direita: Renzo Taddei (Brasil), Melanie Sehgal (Alemanha), Perrin Selcer (EUA), François Bucher (Colômbia), Pierre du Plessis (Botsuana), Zoe Lucia Lüthi (Alemanha), Thiago Cardoso (Brasil), Davide Scarso (Brasil), participante não identificado e Virginia Garcia Acosta (México).  
Foto: HKW.*

Nas bonitas palavras finais de Bronislaw Szerszynski, um dos organizadores do seminário, o caudal constituído por nossas discussões, jogos e experimentações materiais e conceituais resultaram em um delta, onde o engajamento e a energia do grupo espalhou-se em distintas direções, aumentando a fertilidade potencial dos campos existenciais dos quais somos parte, e onde as sementes depositadas por este seminário certamente germinarão.

[2] Se comparada ao registro histórico das variações climáticas evidenciado pelas pesquisas paleoclimatológicas.

[3] <http://www.anthropocene-curriculum.org>

[4] <http://www.anthropocene-curriculum.org/pages/root/idea/>

[5] A participação no evento foi financiada pelos projetos de pesquisa CRN3035 e CRN3106, com fundos do Instituto Interamericano para Pesquisas em Mudanças Globais (IAI).

[6] Organizado por Susana Caló, Adrian Lahoud, Godofredo Pereira, Matteo Pasquinelli e Susan Schuppli.

[7] Ver materiais produzidos neste seminário no link <https://goo.gl/k4qF4c>;

[8] <https://goo.gl/1i2AKH>;

[9] Coordenado por Sasha Engelmann, Zoe Lucia Lüthi, Melanie Sehgal, Janot Mendler de Suarez, Bronislaw Szerszynski, Mark Lawrence, Franz Mauelshagen, Tomás Saraceno e Falk Schmidt.

[10] Coordenado por Clapperton C. Mavhunga, Shadreck Chirkure, Gabrielle Hecht, D. A. Masolo e Chaz Maviyane-Davies. Ver <https://goo.gl/V63Opu>.

[11] Ver <https://en.wikipedia.org/wiki/Geocaching>.







**Arte**



# ARTES VISUAIS



---

# Nimbus

---

Elaine Pessoa

---

Nimbus é um ensaio que recombina extratos temporais de uma paisagem-afeto, gestada a partir de uma experiência de rememoração. A constelação imagética é um composto de diversas matizes que esculpem o apagamento, cuja latência da forma surge a meio caminho entre o visível e o nebuloso. Uma atmosfera do fantástico, adornada pelo acúmulo cinzento da poeira do tempo.

Construída com altas e baixas luzes, a fotografia de Nimbus entra em conectividade com o cosmo de um território demarcado pela opacidade de sombras silenciosas, densas e saturadas de precipitações e sentidos. A qualidade experimental do trabalho está em provocar repetição em deslocamento. O tempo é a elaboração do próprio experimento que joga com a sobre-determinação dos grãos e da luz. Nimbus, enquanto procura pela divindade da matéria-memória nos faz ver e sentir a evanescência do mistério (Fabiana Bruno e Eder Chiodetto).

Do ensaio fotográfico Nimbus nasce o Fotolivre (publicado pela Fotô Editorial 2016 tiragem de 500 exemplares, assinados e numerados) com texto de Fabiana Bruno.

....

Nimbus, uma gestação de paisagens-afeto.

Uma insubordinação da leveza.

Gestada do ciclo alucinado do tempo,  
de gotas quentes e frias, modela-se pelo  
acúmulo cinzento da *grisalha*. Paisagens  
adornadas pela poeira do tempo, alheias  
à irreverência do nascer e morrer para  
sobreviver ao eterno, Nimbus se adensa  
em camadas matizadas e se aninha numa  
atmosfera do fantástico....

(fragmento do texto publicado no Livro Nimbus)

**Autor:** Elaine Pessoa (1968)

Artista plástica, vive e trabalha em São Paulo, pós-graduada em Fotografia pela FAAP/SP e em Administração da Produção pela Fundação Vanzolini Poli/USP-SP. Dedicou-se à gravura e à fotografia desde 2001. Sua produção mais recente é dirigida a pesquisa de um hibridismo entre linguagens visuais (gravura, pintura e fotografia) aplicado ao imaginário da paisagem. *Nimbus*, sobre a gestação de paisagens-afeto, é o seu segundo fotolivro. *Tempo Arenoso*, o seu primeiro livro, ganhou o Prêmio Miolo como melhor publicação de fotografia de 2015. Foi também finalista do Prêmio Melhor Livro de Fotografia do PhotoEspaña. Participa assiduamente de salões, festivais e bienais de gravura e fotografia, dentre as quais destacam-se as mais recentes: Zip'up Zipper Galeria, Arte Londrina 4, Photoespaña na Biblioteca Nacional de Madri, VI Edição do Diário Contemporâneo na Casa das Onze Janelas, 47o SAC - Salão de Arte contemporânea de Piracicaba, XV Bienal de Miniaturas Gráficas Luisa Palácios e a 5ª Mostra SP de Fotografia no Espaço Revista Cult. Entre outros prêmios, foi contemplada também com o Prêmio Aquisitivo no Salão de Artes Visuais de Vinhedo; Menção Especial (Prêmio Honorífico) 5ª Bienal Nacional de Gravura - Olho Latino; Menção Honrosa XI Bienal de Miniaturas Gráficas Luisa Palácios.

**E-mail:** [elaine@veredas-sp.com](mailto:elaine@veredas-sp.com)

**Links:** [www.elainepessoa.com.br](http://www.elainepessoa.com.br) | [www.fotoeditorial.com.br](http://www.fotoeditorial.com.br)

---

## FICHA TÉCNICA

**Título:** Nimbus

**Livro:** Nimbus

**Vídeo referente ao livro produção** Sheila Oliveira

**Fotografia:** Elaine Pessoa

**Coordenação Editorial:** Fabiana Bruno, Eder Chiodetto

**Edição:** Fabiana Bruno

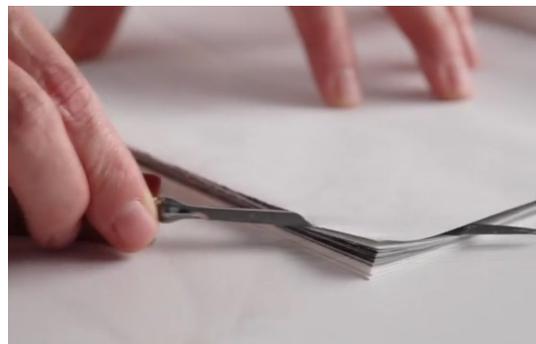
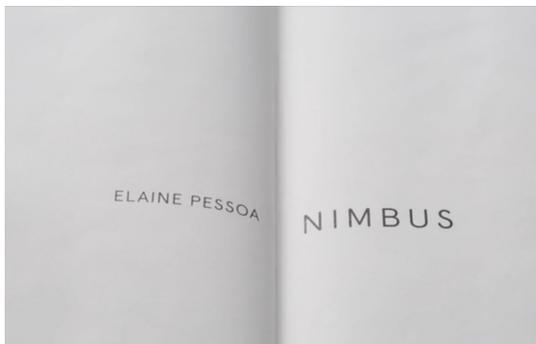
**Designer:** Fabio Messias

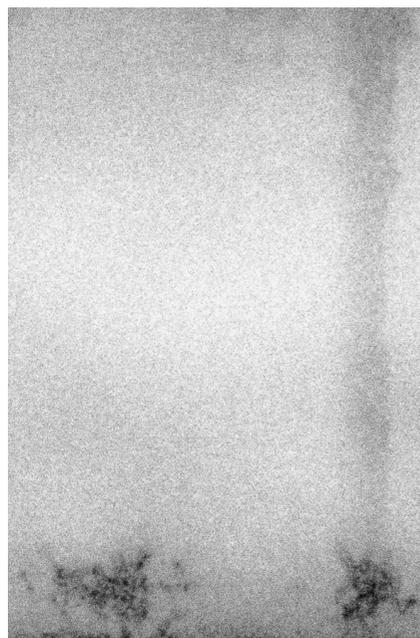
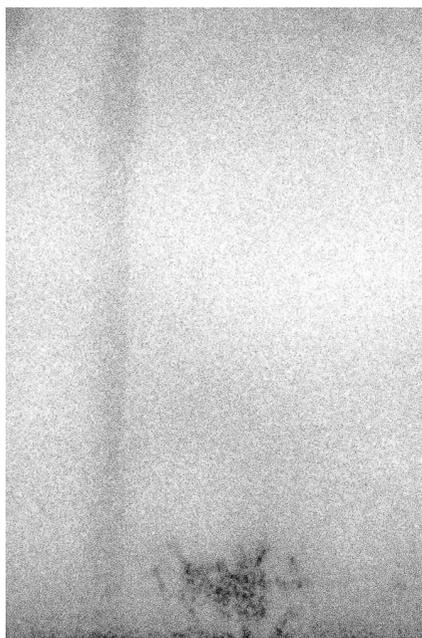
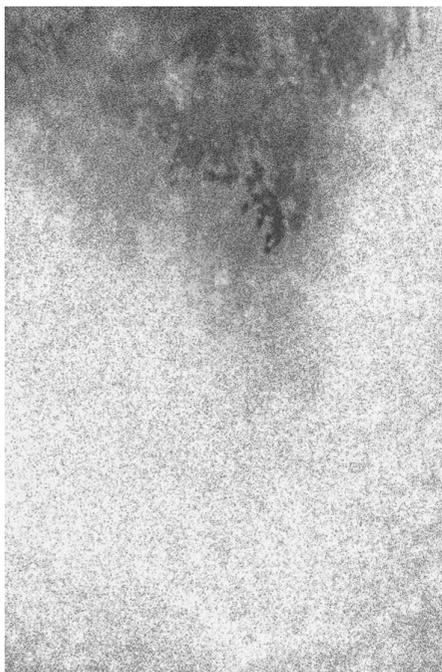
**Brasil**

**2016**

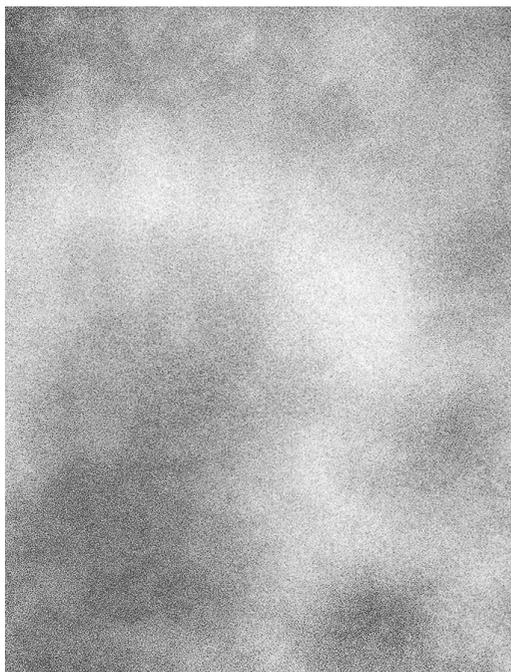
Disponível em:

<http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/?p=6085>



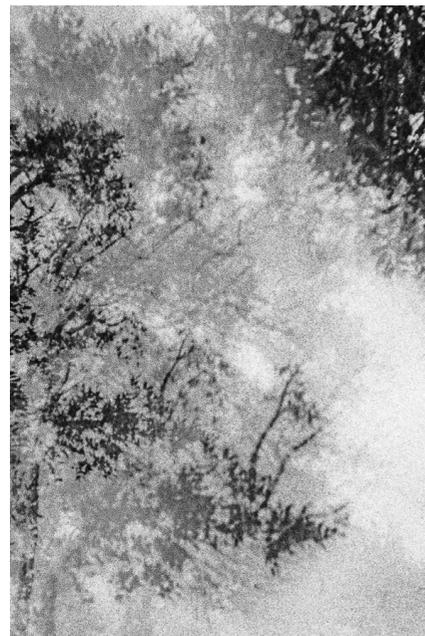
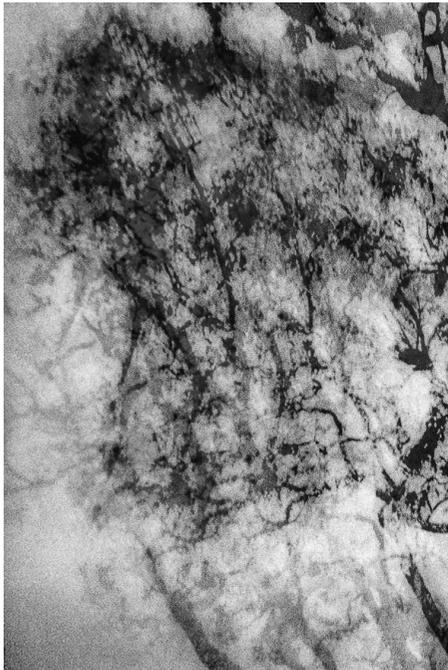


















---

# Maré.02

---

J.D Doria

---

- perceber o movimento permanente, as forças que nascem profundas, os ciclos da natureza, o poder do silêncio, aquilo que vivifica, a vida das águas, força e brandura, o murmúrio, chegar e partir, a escuta do que pulsa -

A necessidade de se trabalhar na construção de referências simbólicas, significativas, que requalifiquem a relação que o homem tem com a própria existência e com aquilo que considera natureza, favorecendo um estado de percepção mais fina, parece ser de suma importância em tempos de fragmentação, coisificação e perda de sentido de si e do outro. O papel que a obra de arte pode assumir na preparação das novas gerações, criando esse espaço para experiências significativas, religadoras, pode vir a produzir uma impregnação sutil, mas perene, em nosso contexto sociocultural, transformando-o.

A primeira proposta relacionada à maré começou em uma residência artística realizada por Ernesto Bonato no Instituto de Artes da Unicamp, entre agosto de 2011 e julho de 2012. A principal atividade foi a elaboração de uma grande xilogravura sobre a imagem da água, executada pelo artista, com a participação de estudantes. Parte do resultado dessa experiência foi exibido na Galeria do Instituto de Arte da Unicamp e na Estação Pinacoteca de São Paulo, em 2012. Após o encerramento da residência o projeto foi ampliado, visando a interação de diferentes linguagens artísticas e criadores, mantendo ainda o compromisso com a formação de estudantes de artes. A resultante foi o projeto maré.02, uma instalação constituída por várias xilogravuras de grandes dimensões, matrizes de madeira, cartazes, projeção de vídeo e música, composta para a instalação pelo Âmagó Trio, além de ações educativas e intervenções urbanas em parceria com o Xilomóvel Ateliê Itinerante e 03 espaços institucionais de Campinas (Macc, Estação Cultura, Instituto de Artes da Unicamp).

O projeto maré.02 aborda a impermanência dos grandes ciclos da natureza através da imagem xilogravada da água, transformada por diferentes impressões e videoprojeções. Buscamos despertar os sentidos para os processos internos da natureza que interferem e sofrem interferência do homem e para o Tempo que se manifesta nesses processos. Além do claro viés ambiental e existencial, o projeto busca ampliar a apreciação e reflexão sobre a Gravura Contemporânea, revelando seu aspecto mutante, a partir de elementos como escala, difusão, diálogo entre tecnologias modernas e tradicionais, ocupação de espaço, relação entre fotografia e gravura, memória. O projeto ainda explora as possibilidades de interação entre música, vídeo e imagem impressa e experimenta as possibilidades de interferência mútua visitante-obra. Para isso, gerou pesquisa multidisciplinar e criação de obras musicais, de vídeo, gravura e sistema de interfaces a partir da colaboração

de músicos, artistas e estudantes. O projeto também discute as possibilidades de circulação e fruição da obra de arte em diferentes contextos e formatos, a partir de um conjunto de ações que aproximam diferentes equipamentos de cultura.

O conjunto de realizações denominado maré.02 ocorreu entre abril e maio de 2016 e recebeu apoio do Programa de incentivo à Cultura do Estado de São Paulo (Proac) e da Secretaria da Cultura do Estado de São Paulo.

**Autor:** Ernesto Bonato

Trabalha com desenho, gravura, fotografia, pintura, instalação e intervenção urbana e teve trabalhos expostos em mais de 190 exposições individuais e coletivas no Brasil e em 28 países. Graduado e mestre pela Escola de Comunicação e Artes da Universidade de São Paulo (ECA-USP). Participou da criação do serviço educativo do Museu de Arte de São Paulo (Masp) em 1997. Ensinou gravura em metal na Fundação Armando Alvares Penteado (Faap) e desenho e gravura no Centro Universitário Senac até 2007, onde projetou o primeiro ateliê de gravura não-tóxica do país. Membro fundador e coordenador do Atelier Piratininga, em São Paulo, de 1993 à 2013. Prêmio Unesco no 14o. Salão Nacional. Participou da criação de vários projetos coletivos. Organizou e participou de diversos intercâmbios, simpósios e palestras sobre arte. Curador de exposições no Brasil e exterior. Coordenou o livro Lugar, tempo, olhar: arte brasileira na França Românica. Artista convidado para o Programa de artista residente na Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), em 2011, quando teve início o projeto Maré, com a participação de estudantes do curso de artes visuais. Mora e trabalha na cidade de Campinas, desde 2011.

**E-mail:** bonato.ernesto@gmail.com

**Site:** <http://projetomare.wixsite.com/mare>

**Facebook:** <https://www.facebook.com/projetomare/>

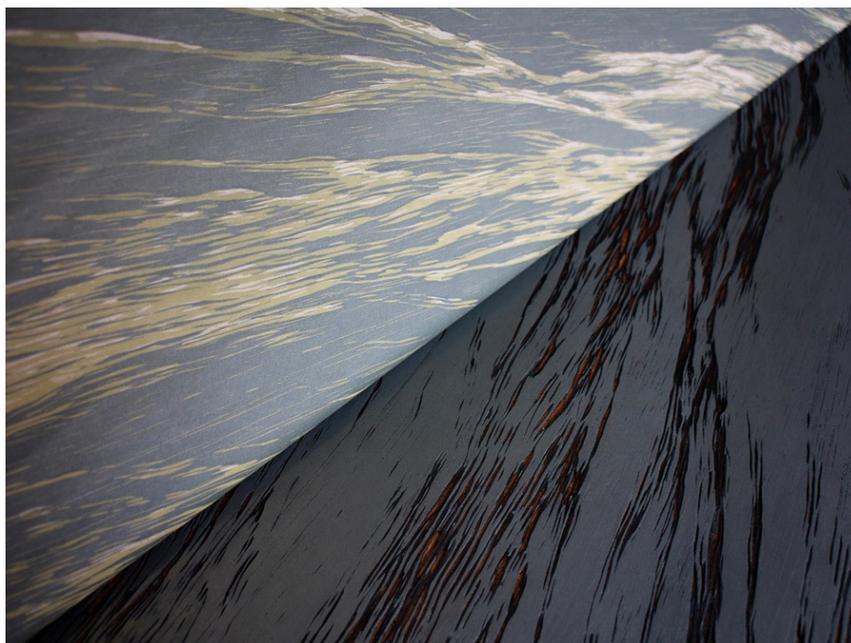
**Vídeos no youtube:** <https://www.youtube.com/channel/UCTB11KfkKbWYwSIGVFykgrA/videos>



*Detalhe de matriz da obra maré. Xilogravura, 94 x 194 cm, 2011-2015. Foto: Ernesto Bonato*



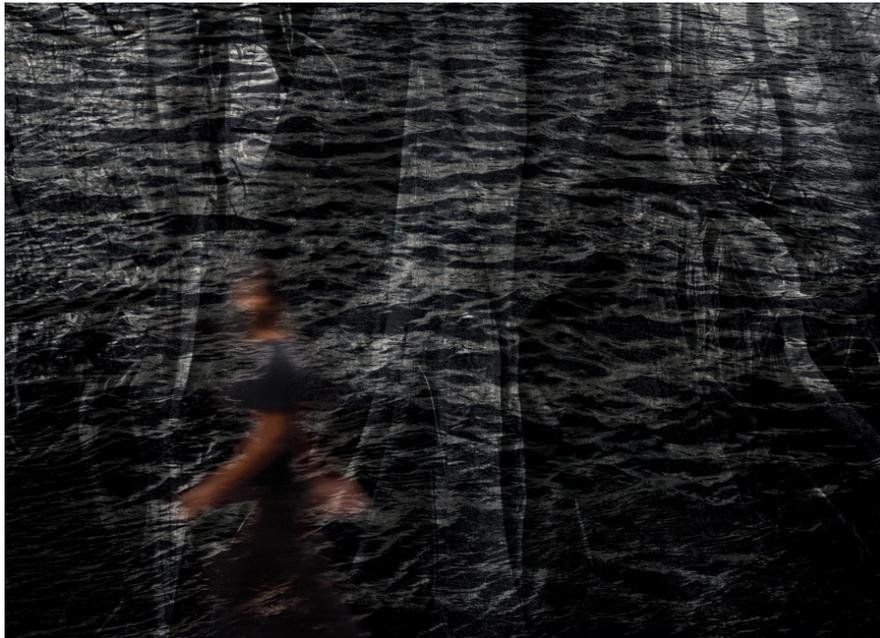
*Linha d'água (maré.02). Fotografia digital, 45 x 60 cm, 2015.*



*Detalhe de impressão da obra maré. Xilogravura, 94 x 194 cm, 2011-2015. Foto: Ernesto Bonato.*



*Detalhe da obra maré. Xilogravura, 94 x 194 cm, 2011-2015. Foto: Ernesto Bonato.*



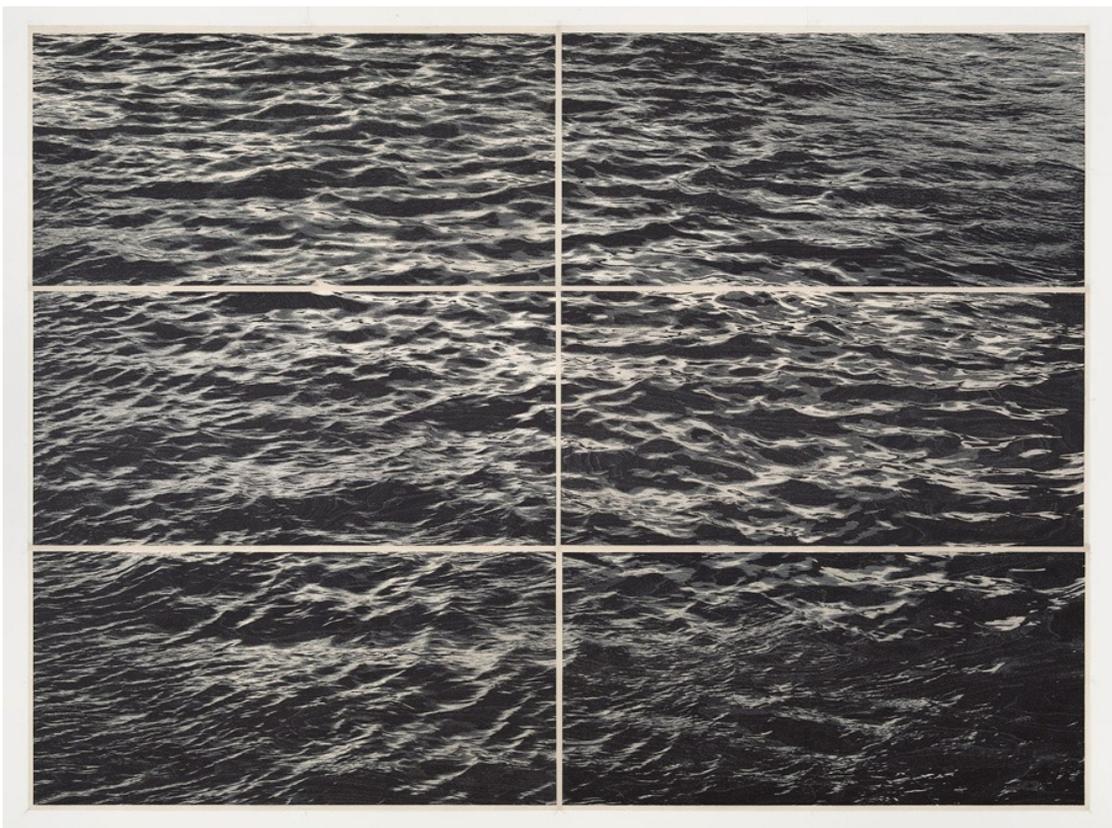
*Maré.02. Projeção digital sobre xilogravura, 282 x 388 cm, 2015. Foto: Ernesto Bonato e Vinicius Cruz.*



*Maré (módulo 05). Xilogravura, 94 x 194 cm, 2011-2015.  
Foto: Sergio Guerini.*



*Maré (módulo 06). Xilogravura, 94 x 194 cm, 2011-2015.  
Foto: Sergio Guerini.*



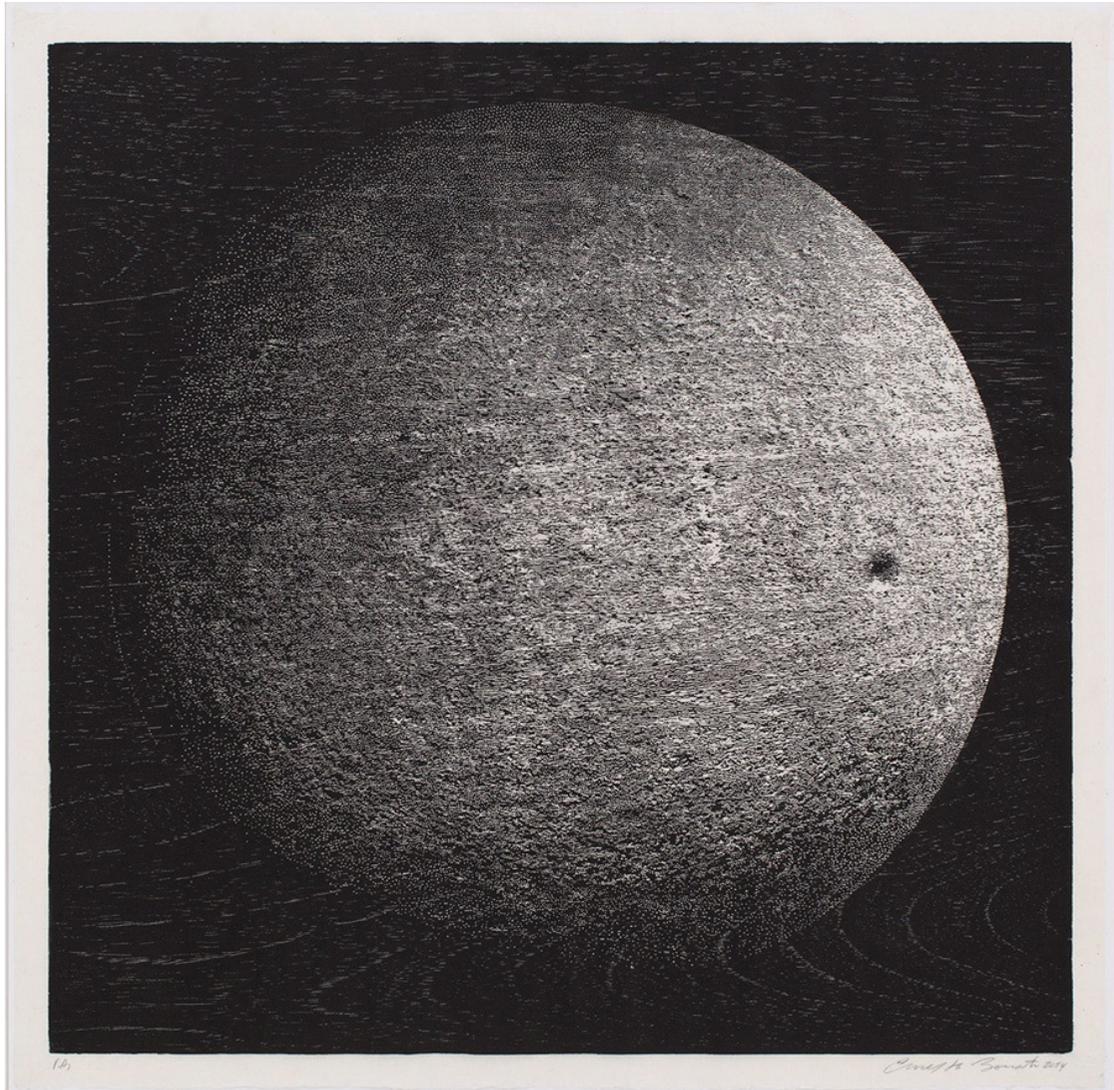
*Maré.02. Xilogravura, 282 x 388 cm, 2015. Foto: Sergio Guerini.*



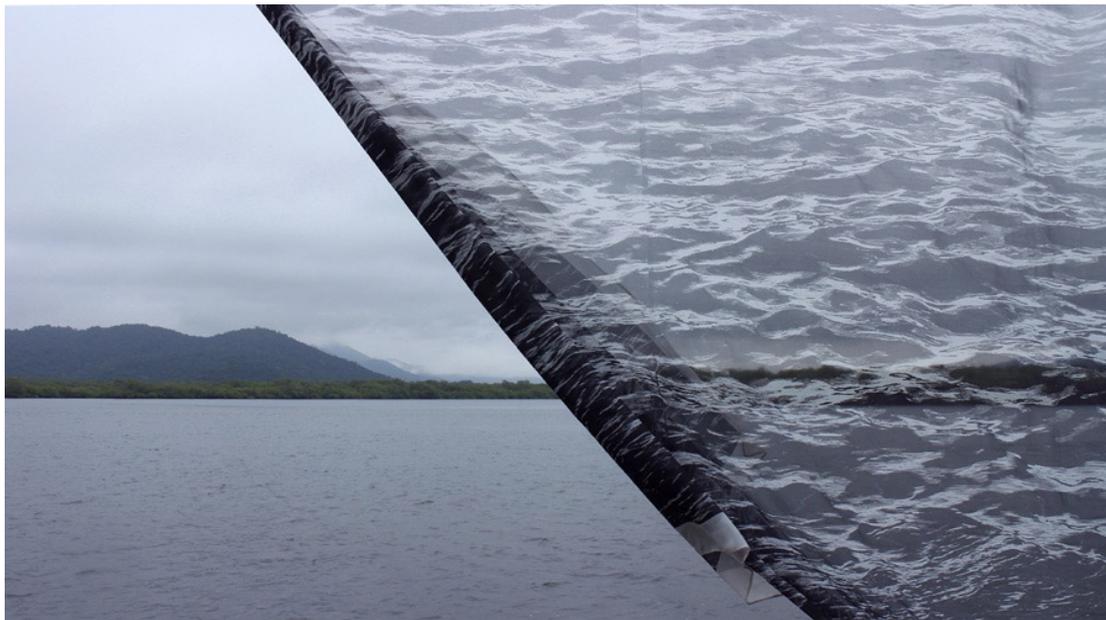
*Maré.02. Vista da instalação no MAC de Campinas, em 2016. Foto: Vinicius Cruz.*



*Maré.02 (tríptico). Xilogravura montada em acrílico, 94 x 582 cm, 2015-2016. Foto: Sergio Guerini.*



*Esfera. Xilogravura, 60 x 60 cm, 2014. Foto: Sergio Guerini.*



*Maré.02. Xilogravura impressa em tecido, 282 x 388 cm, 2016. Foto: Ernesto Bonato.*



*Maré.02. Xilogravura impressa em tecido em cena de dança, 2016. Foto: Vinícius Cruz.*



*Maré.02. Vista da instalação no MAC de Campinas, em 2016. Foto: Vinícius Cruz.*



*Maré.02. Vista da instalação no MAC de Campinas, em 2016. Foto: Vinícius Cruz.*



*Maré.02. Vista da instalação no MAC de Campinas, em 2016. Foto: Vinicius Cruz.*



---

# Entre linhas

---

Edith Derdyk

---

Desde sempre, sempre desenhei.

O desenho é a matriz e a força motriz de meu traçado: ir e vir com o grafite no espaço do papel está tão calcado em meu sistema neurológico que a própria ação de desenhar se sobrepõe à força da representação.

O desenho é feito de linhas.

A linha mede e potencializa a sutileza do limite: divisória incerta.

Ponto de partida e ponto de chegada, ao mesmo tempo. O meio é o lugar.

A linha possui uma natureza dupla: percurso mental e traço material.

É carne e ossatura.

A linha empresta o contorno do mundo e caminha pela superfície das coisas.

A linha desenha os espaços entre as coisas do mundo,

sem ser totalmente alguma delas.

A quem pertence a linha do horizonte: ao céu, ao mar, à terra?

Toda minha produção é permeada por investigações derivadas do território do desenho: seja na gravura, na escultura, na fotografia, no livro-objeto, no vídeo, na palavra ou na instalação, existe uma “costura” que atravessa, conecta e articula estas várias linguagens.

Desde 1997 realizo instalações efêmeras, que compreendo como “atos de espacialização”. Utilizando centenas de metros de linha preta de algodão \_ linha de costura \_ que se estendem no espaço, de um plano ao outro, as linhas enfatizam um movimento constante e repetitivo de ir e vir, ininterruptamente, afirmando uma vocação transitiva; ou instalações com folhas e mais folhas de papel em branco que vão sendo empilhadas umas sobre as outras, construindo vazios e frestas por entre as camadas de folhas, evocando uma outra natureza de linha.

As ações de acúmulo e repetição são procedimentos construtivos recorrentes no conjunto dos meus trabalhos, mesmo quando realizados em diferentes suportes, materiais, linguagens e medias. A utilização de materiais efêmeros, tais como a linha de algodão ou folha de papel em branco, a

partir do acúmulo e repetição, passam a emitir outros sinais e significados, tentando ultrapassar sua condição usual.

Como extrair e atribuir sentidos provenientes de ações muito simples e repetitivas como costurar, amarrar, empilhar, deslocar com materiais ordinários tais como linha de algodão ou folhas de papel em branco?

Onde o desenho acontece?

**Autor:** Edith Derdyk tem realizado exposições coletivas e individuais desde 1981 no Brasil (Museu de Arte Moderna-SP e RJ; Pinacoteca do Estado de São Paulo, Centro Cultural Banco do Brasil-RJ; Museu de Arte de São Paulo, Centro Cultural São Paulo, Instituto Tomie Ohtake, entre outras) e no exterior (México, EUA, Alemanha, Dinamarca, Colômbia, Espanha, França).

**Prêmios. Bolsas. Residências:** 2015. Edital PROAC\_Incentivo à Literatura\_Poesia; 2014. Edital PROAC\_Livro de Artista\_2013. Residência\_Can Serrat\_Espanha; 2012\_Prêmio Funarte Artes Visuais; 2007\_ Residência\_The Banff Centre\_Canadá; 2004\_Prêmio Revelação Fotografia Porto Seguros; 2002\_Bolsa Vitae de Artes; 2002\_Categoria Tridimensional \_APCA; 1999\_The Rockefeller Foundation\_artista pesquisadora\_Bellagio Center, Itália; 1993\_Artista residente\_MAC-USP/Vermont Studio Center\_USA; 1990\_ Bolsa Fiat\_Artes Visuais.

**Coleções Públicas:** MAC-USP. Fundação Padre Anchieta. TV Cultura. São Paulo; Câmara Municipal de Piracicaba; Museu de Arte de Brasília/MAB; Museu de Arte Moderna de São Paulo/MAM; Secretaria Municipal da Cultura - Santos; Museu de Arte de Santa Catarina/MASC; Museu de Arte Moderna da Bahia; Casa das Onze Janelas - Belém/Pará; Pinacoteca Municipal - Centro Cultural São Paulo; Pinacoteca do Estado de São Paulo; Casa de Cultura Judaica\_Biblioteca José Mindlin

**Livros:** Entre ser um e ser mil - o objeto livro e suas poéticas(organizadora)\_Senac; Disegno.Desenho. Designio(antologia)\_Senac; Linhas de Horizonte\_Ed.Escuta; Linha de Costura\_C/Arte; Formas de pensar o desenho\_Ed.Zouk e O desenho da figura humana\_Ed.Scipione. entre outros. Também atua como educadora (Instituto Tomie Ohtake, Centro Cultural o\_barco, Intermeios) e autora /ilustradora de vários livros infantis (Todo mundo tem, Rato, coleção Folia de Papel, O colecionador de palavras e outros) e letrista de algumas canções do Palavra Cantada (Pomar, Ora Bolas, Rato, O que é o que é, Trilhares e outras).

**Aulas e palestras:** Ministra aulas e palestras sobre desenho, livro de artista e processos poéticos em instituições, tais como Instituto Tomie Ohtake, Centro Cultural o\_barco, Casa Contemporânea e outros. Atualmente coordena o projeto Bagagem: caminhada como prática poética, encontros imersivos envolvendo várias linguagens e meios: desenho, escrita, fotografia, livro de artista, performance e outros. Para saber melhor deste projeto: <http://bagagem-caminhada.blogspot.com.br/>

**Para acessar o trabalho da artista:**

<http://cargocollective.com/edithderdyk>

[www.edithderdyk.com.br](http://www.edithderdyk.com.br)

[http://issuu.com/otticaart/docs/ottica\\_art\\_magazine\\_\\_out-nov](http://issuu.com/otticaart/docs/ottica_art_magazine__out-nov)



*FRAGMENTO*, Exposição coletiva *Arquivo Vivo*, 2013. Curadoria: Priscila Arantes. Detalhe, fotografia: Edith Derdyk.



*FRAGMENTO, Exposição coletiva Arquivo Vivo, 2013. Curadoria: Priscila Arantes. Fotografia: Fernanda Frazão.*



*FRAGMENTO, Exposição coletiva Arquivo Vivo, 2013. Curadoria: Priscila Arantes. Fotografia: Fernanda Frazão.*



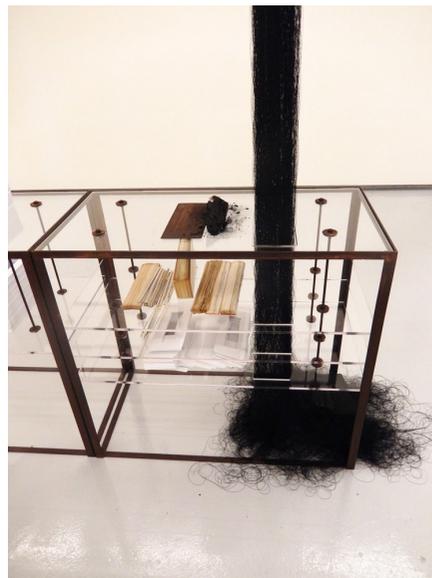
*FRAGMENTO, Exposição coletiva Arquivo Vivo, 2013. Curadoria: Priscila Arantes. Detalhe, fotografia: Edith Derdyk.*



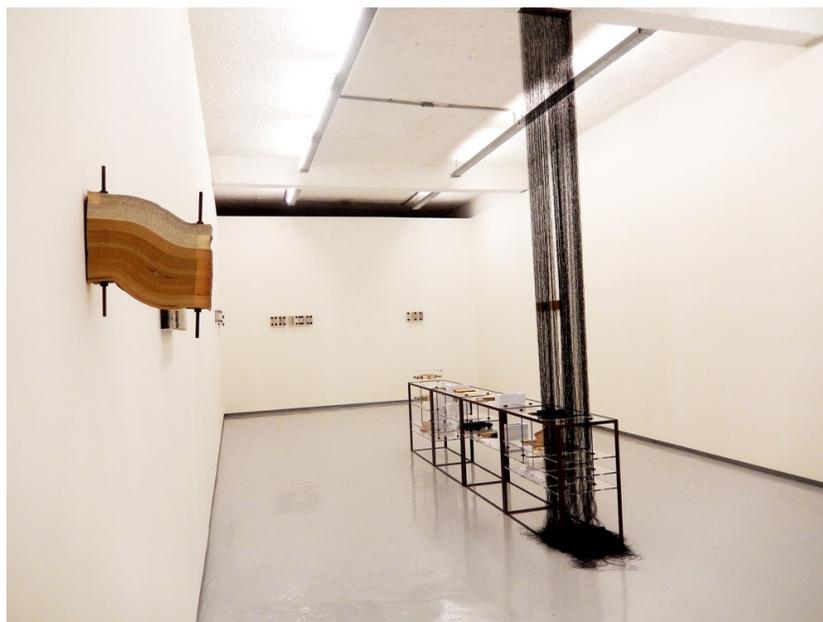
*FRAGMENTO, Exposição coletiva Arquivo Vivo, 2013. Curadoria: Priscila Arantes. Detalhe, fotografia: Edith Derdyk.*



*NA GAVETA, Central Galeria de Arte, São Paulo, 2014.  
A mesa, 75x41x81, materiais diversos. Fotografia:  
Guilherme Tavares.*



*NA GAVETA, Central Galeria de Arte, São Paulo,  
2014. Detalhe, fotografia: Edith Derdyk.*



*NA GAVETA, Central Galeria de Arte, São Paulo, 2014. Fotografia: Guilherme Tavares.*



*NA GAVETA, Central Galeria de Arte, São Paulo, 2014. Detalhe, fotografia: Edith Derdyk.*



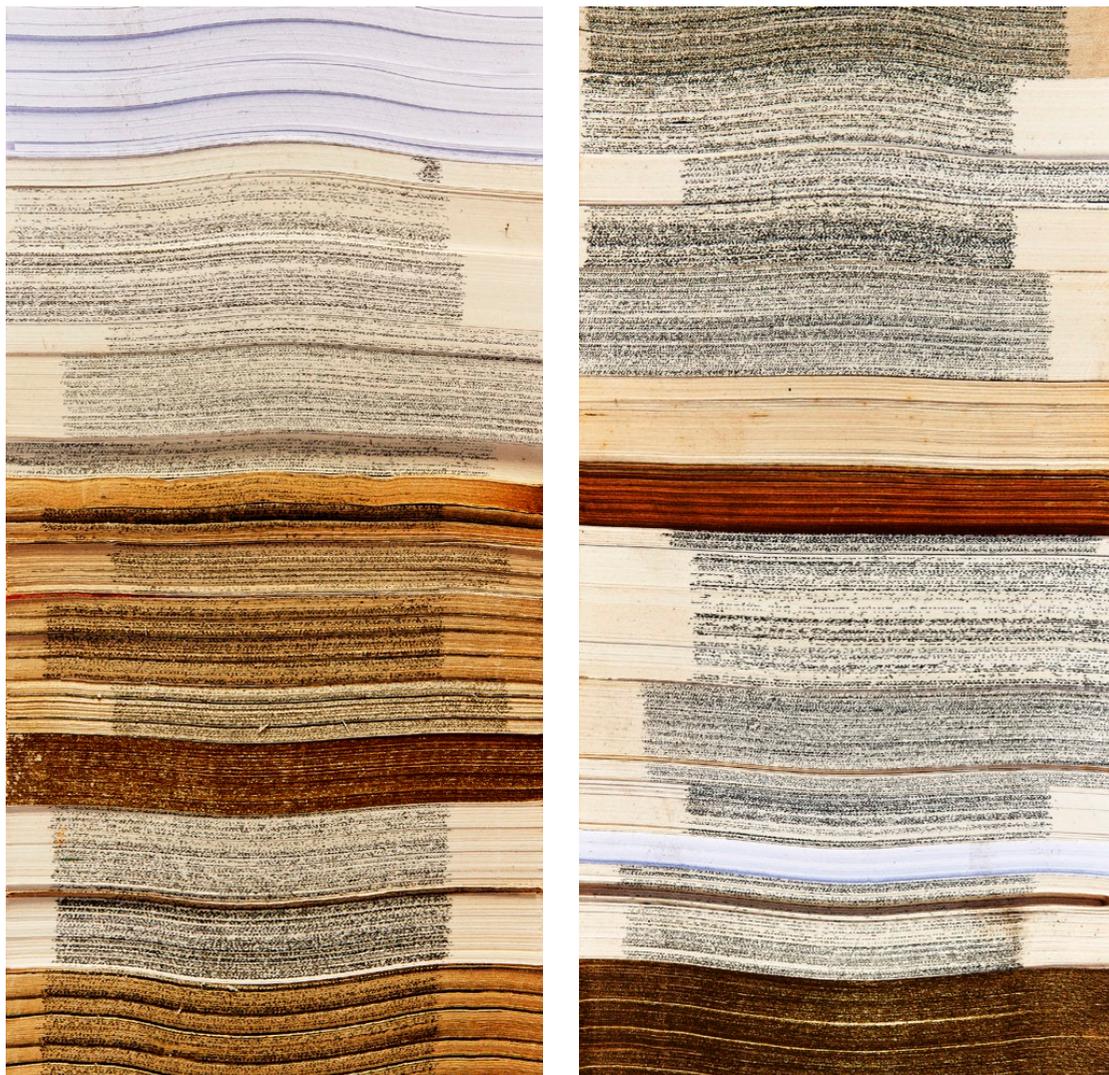
*NA GAVETA, Central Galeria de Arte, São Paulo, 2014. Topográfico, fotografia: Edith Derdyk.*



NA GAVETA, Central Galeria de Arte, São Paulo, 2014. Detalhe, fotografia: Edith Derdyk.



NA GAVETA, Central Galeria de Arte, São Paulo, 2014. Cifra, fotografia: Edith Derdyk.



NA GAVETA, Central Galeria de Arte, São Paulo, 2014. Matriz, fotografia: Edith Derdyk.



---

# Nossa casa era a Lua

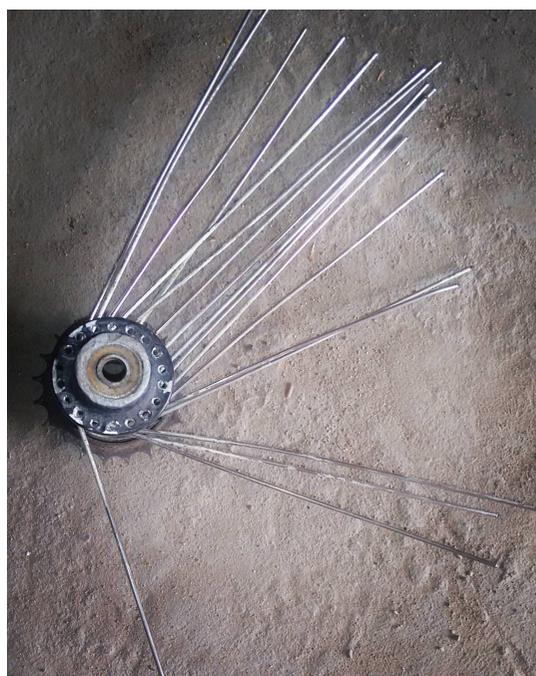
---

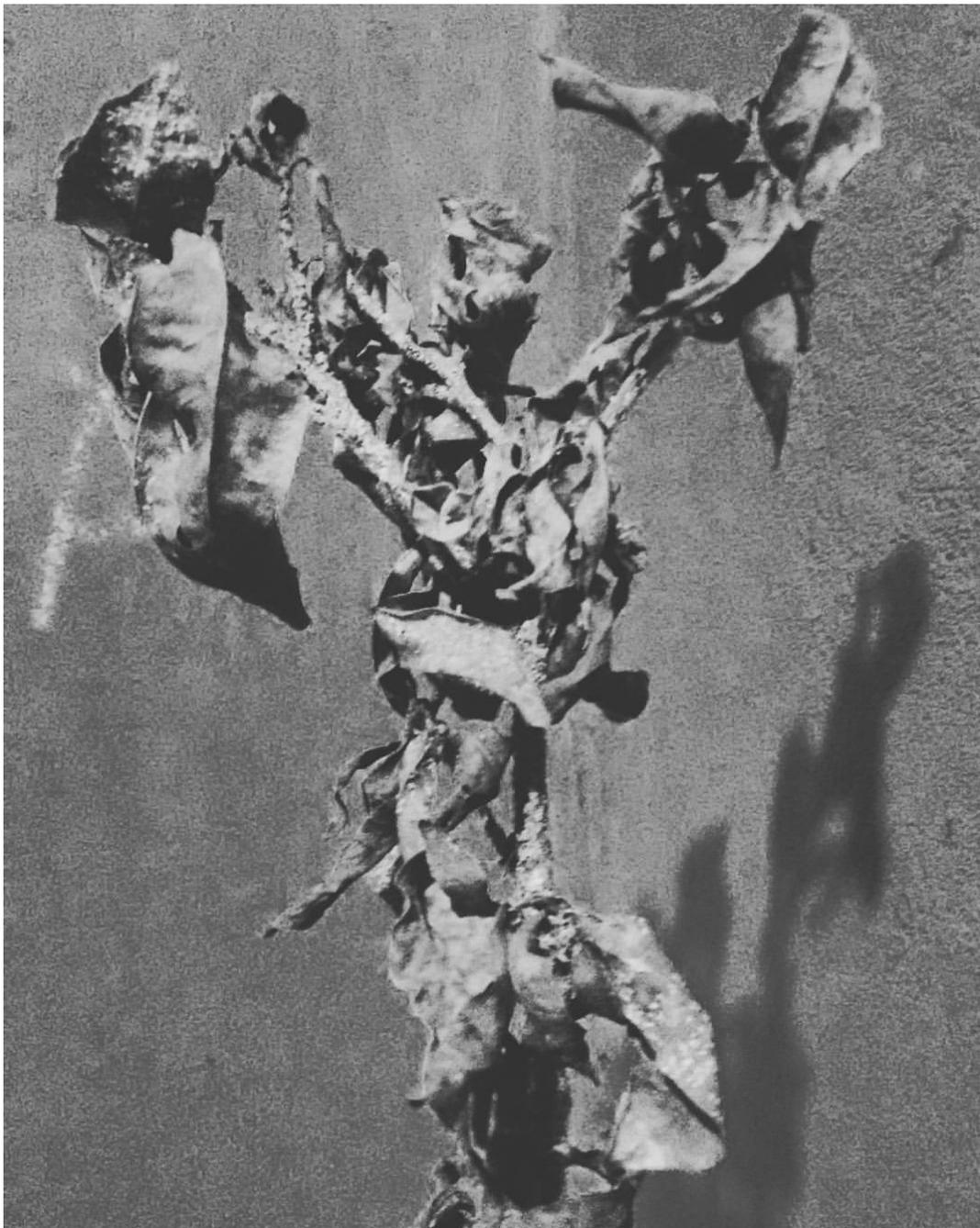
Edvan Lessa

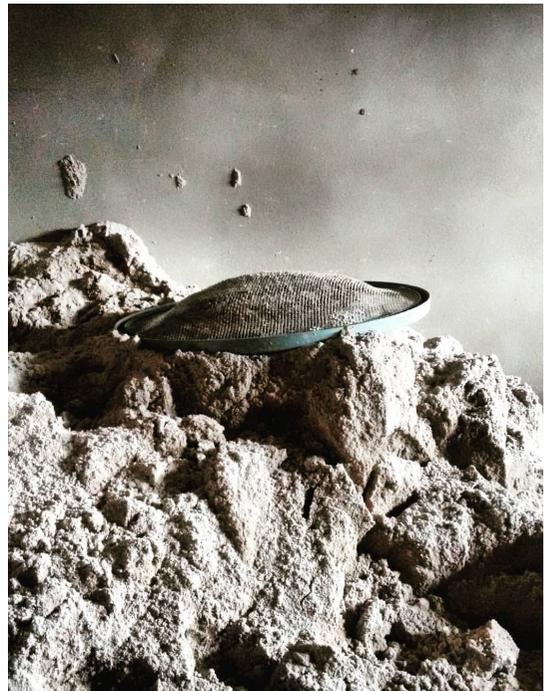
---

A não-casa forçava certa semelhança com a Lua. Poros imensos abertos nas paredes e chão e uma gravidade que, ao contrário, nos puxava para os cômodos acima. Não havia nada de orgânico na nossa espera. No máximo folhas secas, paredes abandonadas, frestas para outro tempo urgente. Talvez o futuro, mas ninguém sabia quando retornaríamos para lá. Tudo era indicativo de que três anos não chegariam a quatro; até a breve oficina de bicicleta montada pelos filhos do meio e a meia pegada dos pedreiros esquecida na escada. Aquela casa de verdade, mais tarde chamada de mansão, dissimulava certo acolhimento para que sentíssemos como se nunca houvéssimos saído, enquanto ela era reformada. A instalação fora trocada, mas ainda sobrava resto mortal de fita preta isolante para que não nos machucássemos na primeira tentativa de abreviar a escuridão. Agora a comunicação existe na vertical (através dos poços que ventilam frescas e vozes dos cômodos de cima para baixo e vice versa). Meses escorrendo em imagens, avistamos o palácio ainda cinza: um obelisco dilatado e sem ponta que erguemos a suor e sono. Aqui, na casa 22, caminhos abertos e em mim uma urgência de que me conheçam não só pelo que eu não tive, mas pelo eco infinito nos cômodos que eu tenho erguido.

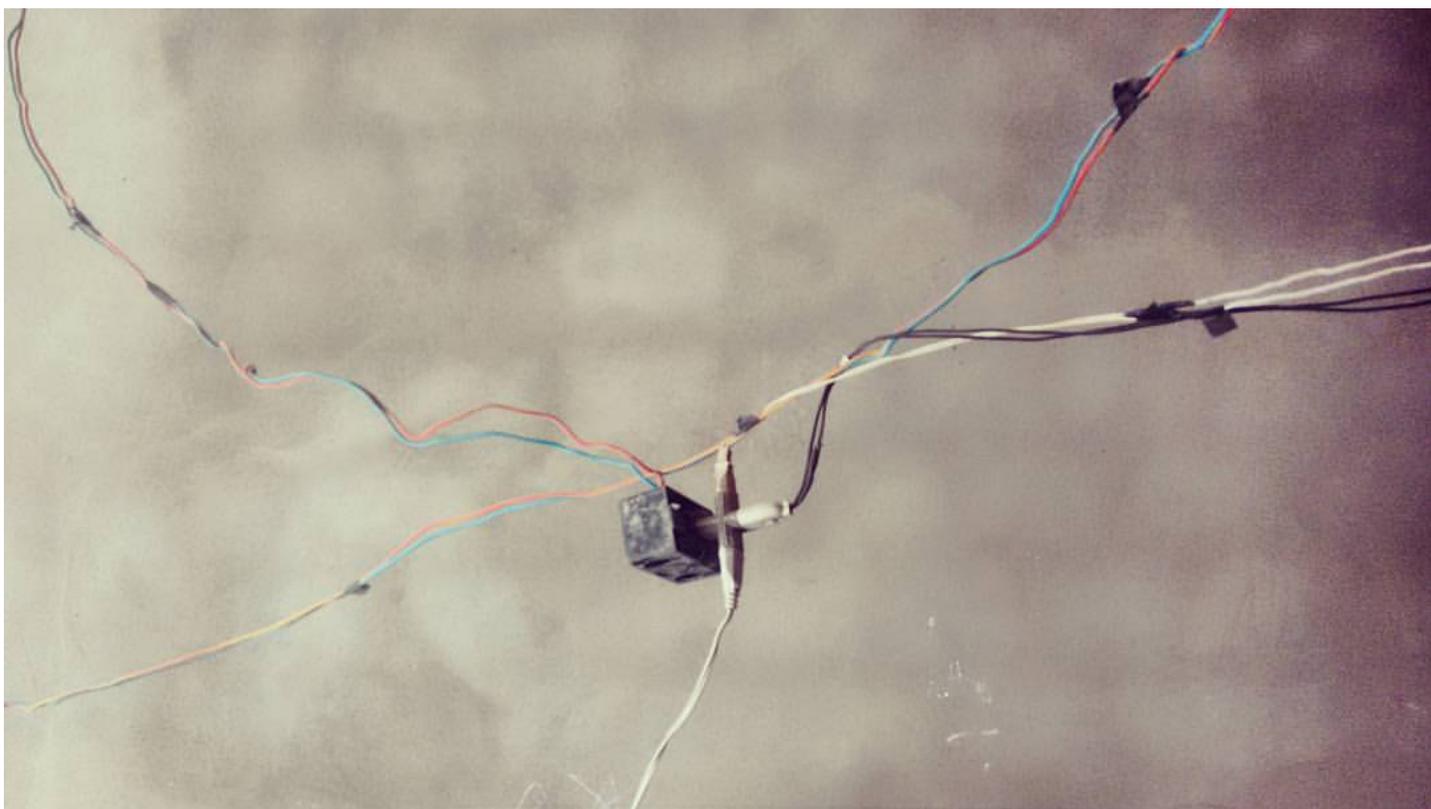
**Autor:** Edvan Lessa, jornalista e professor. Mestrando em Divulgação Científica e Cultural na Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), no Laboratório de Estudos Avançados em Jornalismo (Labjor-Unicamp), e estudante de Biologia da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB).











---

# Abismo

---

Sebastian Wiedemann

---

Soltar dejarse caer en el abismo...

Drop drop into the abyss ...

**Autor:** Sebastian Wiedemann é cineasta-pesquisador, trabalha na interseção entre cinema experimental e filosofia, defendendo a possibilidade de um pensamento-cinema que vaza superfícies de expressão entre escrita, curadoria e realização. Seus filmes já foram apresentados em galerias e mostras internacionais das Américas, Europa e Ásia. Participou do 8 TalentCampus Buenos Aires e seu curta-metragem “Zugang” foi publicado pela Experiments in Cinema - DVD Collection - EUA. Em 2015 seu filme ‘Los (De)pendientes’ foi eleito um dos melhores filmes do ano pela revista Artforum.

**Link:** <http://swiedemann.tumblr.com/>

Disponível em:

<http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/?p=6197>



# Dauphin Island

---

Dionísio Gonzalez

---

**Autor:** Dionísio Gonzalez

**Link:** <http://www.dionisiogonzalez.es>



*Título: Dauphin Island X. Descripción: Fotografía siliconada sobre metacrilato. Fecha: 2012.*



*Título: Dauphin Island II. Descripción: Fotografía siliconada sobre metacrilato. Fecha: 2011.*



*Título: Dauphin Island XI. Descripción: Fotografía siliconada sobre metacrilato. Fecha: 2012.*



*Título: Dauphin Island III. Descripción: Fotografía siliconada sobre metacrilato. Fecha: 2011.*



*Título: Dauphin Island V. Descripción: Fotografía siliconada sobre metacrilato. Fecha: 2011.*

---

# O estranho assimilado

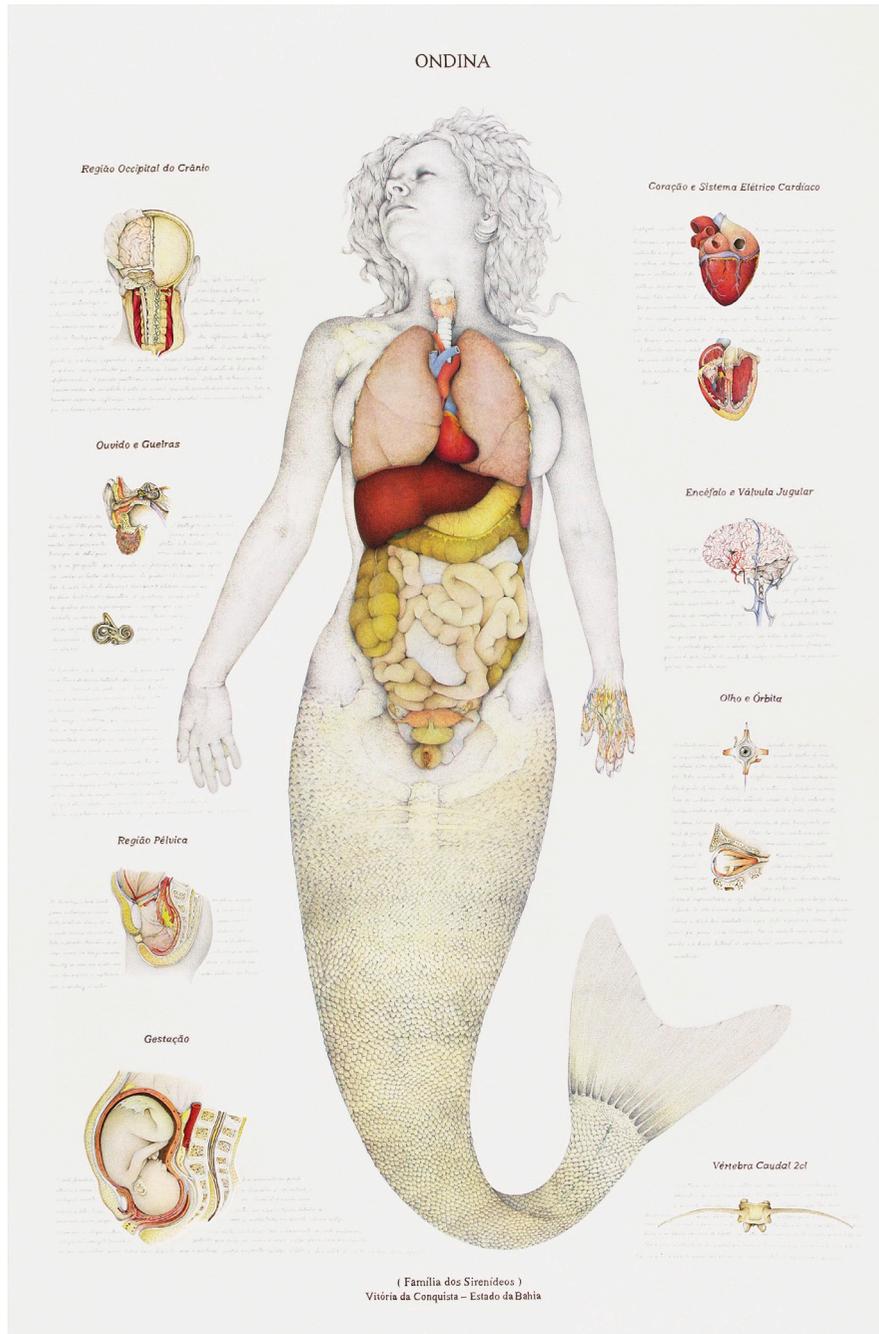
---

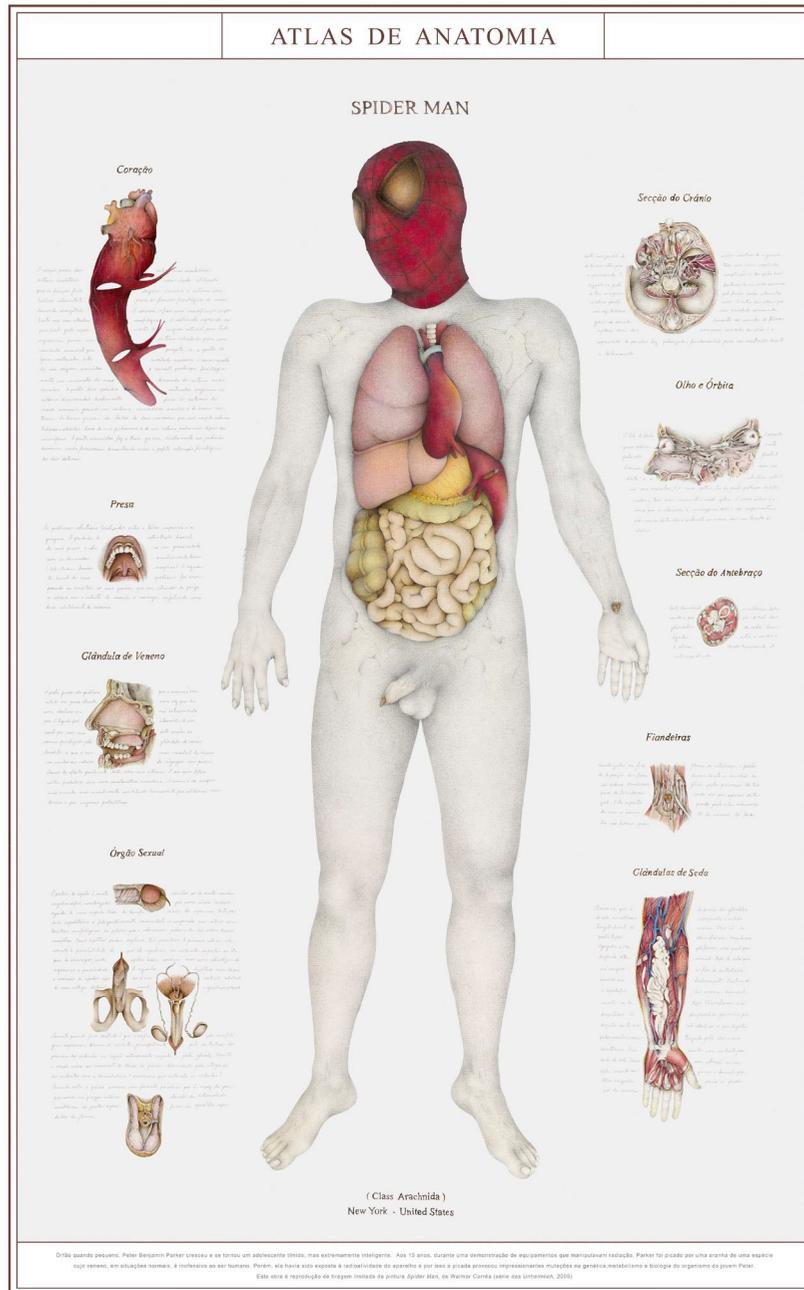
Walmor Corrêa

---

**Autor:** Walmor Corrêa (Florianópolis, Brasil, 1962) pauta sua obra nos diálogos entre arte e ciência, realidade e fantasia, mito e história natural. Desdobrando-se em desenhos, pinturas e taxidermia, seus híbridos surpreendem nossos sentidos e pretensas certezas, a partir do mergulho histórico e interpretativo que oferecem. Walmor frequentou o Atelier Livre da Prefeitura de Porto Alegre no início dos anos 1980, construindo, a partir daí e de modo solitário, sua trajetória artística. Em 2008, realizou residência artística em Mataró, Espanha, a convite da Fundação Can Xalant e, em 2014, com Bolsa da Fundação Smithsonian, desenvolveu pesquisas em Washington, Estados Unidos. Entre as dezenas de exposições individuais e coletivas das quais participou, destaque para XXVI Bienal de São Paulo (São Paulo, Brasil, 2004), *Cryptozoology* (Lewinston, EUA, 2006), *Os trópicos - visões a partir do centro do globo* (Brasília e Rio de Janeiro, Brasil; Berlin, Alemanha; Cape Town, África do Sul, todas em 2008), *MAM - Projeto Parede - Metamorfoses e Heterogonias* (São Paulo, Brasil, 2015), além de diversas participações nas mostras apresentadas no MAR, Museu de Arte do Rio, desde sua fundação, em 2014. Acaba de lançar o livro *Walmor Corrêa: o estranho assimilado*, organizado por Paula Ramos, pela editora Dux Produções, Porto Alegre, 2016. Vive e trabalha em São Paulo, Brasil.







CURUPIRA

Osteologia da Cabeça

Os ossos da cabeça... (text describing the skull bones)



Crânio

O crânio é o osso... (text describing the skull structure)



Dentes

O dente é o osso... (text describing the teeth)



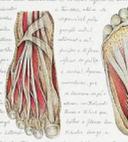
Ligamentos do pé

Os ligamentos do pé... (text describing foot ligaments)



Músculos e Tendões

Os músculos e tendões... (text describing muscles and tendons)



Olho, Órbita e Músculos

O olho e a órbita... (text describing the eye and orbit)



Olho

Os músculos do olho... (text describing eye muscles)



Joelho

O joelho... (text describing the knee joint)



Região Urogenital



Tornozelo e Dorso

O tornozelo e o dorso... (text describing the ankle and back)



(Família dos Homínidos) Rio Tapajós - Pará



---

# Navios - mapa de ocupação para criar heterotopias

---

Marina Guzzo

---

Navios é um trabalho sobre o fim do mundo nessa (e qualquer) cidade. Uma travessia para qualquer lugar. Será que vai existir um oceano para gente fugir num navio? Ou uma nave espacial para gente tentar a vida em Marte? Quando acabar a luz - depois ou antes da água - a gente vai conseguir sobreviver? Você sabe caçar? Lutar? Correr? Sabe viver em bando?

Esta performance de dança busca criar cartografias dançadas em espaços abandonados, em plataformas esquecidas, nos cantos, ali onde a memória e o sentido parecem ter sido arruinados. Travessias de um lugar para qualquer lugar.

Na curva oblíqua da cidade e do mundo em transformação, em seus espaços sem fama ou fortuna. Corpos que atravessam e buscam animalidade e desutopia numa outra arte dos encontros. Para seguir rastros, sobreviver juntos e em comum desenvolver estratégias de bando.

Navios surgiu do desejo de continuidade da pesquisa em dança nos espaços públicos, iniciada com o projeto 100 lugares para dançar (2011) em parceria com Vinícius Terra.

A idéia tomou forma a partir das danças efêmeras realizadas em não-lugares das cidades, e teve como referência a obra Heterotopias de Michel Foucault.

Heterotopias são, para Foucault (2013), lugares que nasceram da cabeça dos homens, ou “no interstício de suas palavras, na espessura de suas narrativas, ou ainda, no lugar sem lugar de seus sonhos, no vazio de seus corações; numa palavra, é o doce gosto das utopias” (2013, p.19).

Um navio, seria uma heterotopia por excelência: se considerarmos que o barco, o grande barco do século XIX, é um pedaço de espaço flutuante, lugar sem lugar, com vida própria, fechado em si, livre em certo sentido, mas fatalmente ligado ao infinito do mar e que, de porto em porto, de zona em zona, de costa a costa, vai até as colônias procurar o que de mais precioso elas escondem naqueles jardins orientais que evocávamos há pouco, compreenderemos porque o barco foi, para nossa civilização - pelo menos desde o século XVI - ao mesmo tempo, o maior instrumento econômico e nossa maior reserva de imaginação. [...] Civilizações sem barcos são como crianças cujos pais não tivessem uma grande cama na qual pudessem brincar; seus sonhos então se desvanecem, a espionagem substitui a aventura, e a truculência dos policiais, a beleza ensolarada dos corsários (2013, p.30).

FOUCAULT, Michel. 2013. O Corpo Utópico; As Heterotopias. São Paulo, n-1 Edições.

**Autor:** Marina Guzzo

Artista e pesquisadora das artes do corpo, docente da UNIFESP e coordenadora do Nid - Núcleo Indisciplinar de Dança desta Universidade. Se interessa em dar visibilidade para os modos de produção da arte e da cultura por meio das práticas corporais. Concentra suas criações na interface das linguagens artísticas, misturando a dança, a performance e o circo para explorar os limites do corpo e da subjetividade na cidade contemporânea.

UNIFESP- Campus Baixada Santista

Laboratório Corpo e Arte

E-mail: marinaguzzo2@gmail.com

Link: <http://naviosheterotopias.tumblr.com/>

---

#### FICHA TÉCNICA

Direção, pesquisa e jogo-coreográfico: Marina Guzzo

Paisagem sonora e danças brasileiras: João Simão

Criação de figurino: Lia Damasceno e Marina Guzzo

Intérpretes: Flávia Sá, Daniele Guedes, Leandro Soares, Gabriel Smaira, Natan Brith, Jonatan Elias José, Bruna Labella, Rafael Palmieri, Fernanda Ianuzzi, Tamara Tanaka e João Simão.

Máscaras: Rita Vidal e Flora Rebollo

Colaboração teórica: Stéfanis Caiaffo

Fotografia: Vinícius Terra

Criação gráfica: Renan Costa Lima

Produção: N(i)D- Núcleo Indisciplinar de dança da Unifesp- BS Plataforma de pesquisa: Laboratório Corpo e Arte- Unifesp-BS

2016









# CINEMA



---

# NocticulaScreen Project: Incertezas

---

Por Hambre | espacio cine experimental + ClimaCom

---

*Noctiluca scintillans* são faíscas de mar, pequenos seres bioluminescentes que produzem o *mareel* ou o *Milky seas effect*. Elas transformam o mar numa grande tela bioluminescente, numa grande tela não-humana.

Fazer aparecer essa grande tela não-humana é o desafio de um cinema que abraça as incertezas e tem a coragem de se abismar na aventura da criação de novas matrizes perceptivas. Um cinema que não tem medo de delirar blocos sensíveis outros que abram o humano ao afirmar que não podemos controlar nosso olhar e muito menos nosso olhar pode controlar o mundo. O único que pode tornar potente nosso olhar é fazer dele passagem de mundos, fluxo de cosmos. Fazer dele a posição relacional que faz brilhar o mar, que faz da tela a moradia de seres de luz, de bioluminescências entre sonoridades e visualidades.

No entanto, talvez seja pertinente começar por diagnosticar esse nosso olhar humano demais sobre o mundo. A série “Human Nature” de Robert Todd abre entre sonoridades e visualidades um tempo de meditação e contemplação, um sutil vácuo perceptivo que apresenta, mas ao mesmo tempo faz divergir a forma-homem que impomos sobre o mundo querendo domesticá-lo, querendo controlá-lo... Um mundo antrópico nos é apresentado por Todd, um mundo que mesmo assim abre fugas e acolhe a incerteza no paradoxo de não se adequar ao tempo do controle, do extracionismo e consumismo que sufocam o cosmos e fazem do mundo um conjunto de *commodities*. A tela faz escoar cintilâncias não humanas, pois mesmo estando num mundo antropomórfico o tempo já é o do cosmo.

A incerteza da vida, do estar vivo insiste no diferir pictórico e cromático que Anders Ramsell propõe nas suas variações do clássico “Blade Runner”, como se a incerteza do vivente passasse por um perder o contorno que nos faz sentir que a matéria é pura vibração.

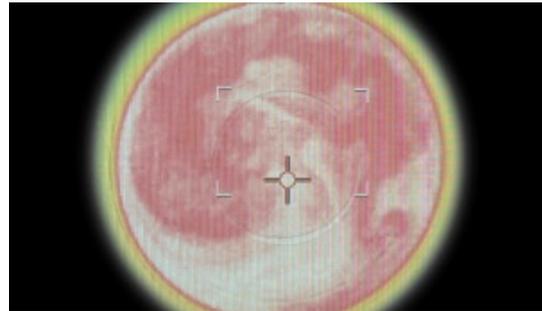
Pura vibração e variação são modos como sentimos que um certo cinema pode apostar em fazer aparecer novas matrizes perceptivas e onde a incerteza ganha consistência como procedimento estilístico singular. Os trabalhos de Juan Pablo Villegas, Pablo Mazzolo, Wolfgang Lehmann e Scott Barley, nos fazem sentir a vertigem de um olhar que já não reconhece mais um horizonte claro e distinto, mas que é pura dissolução de mensurabilidades, onde as sonoridades e visualidades são pura fuga rítmica. Não sabemos mais onde começa e onde termina o céu, a terra e o mar, eles se encontram e confundem, eles afirmam sua potência em infinitas direções. A matéria é reanimada,

ganha vivacidades novas, fazendo do mundo essa grande tela de luzes vivas onde o tempo do cosmos pode proliferar, onde podemos co-habitar o mundo com e entre as bioluminescências.

Sebastian Wiedemann

Curator

**Link:** <https://vimeo.com/noctilucascreen>



*Robert Todd's Human Nature Series*



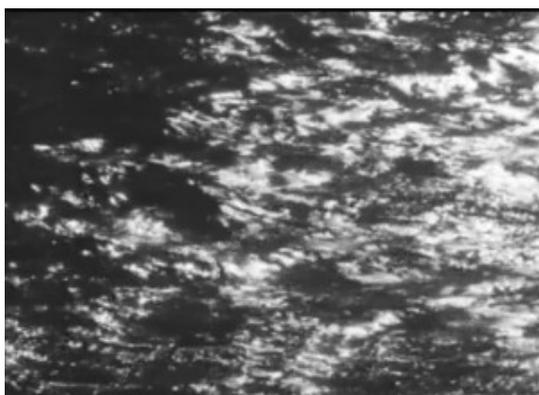
*Blade Runner - The Aquarelle Edition*



*FE*



*OAXACA TOHOKU*



*Meer*



*Hinterlands*

---

# Robert Todd's Human Nature Series

---

Robert Todd

---

“To err is human.” This phrase is used to describe a component of human nature. In the era of the Anthropocene, it is abundantly clear that the error of our ways, of our nature, is the error of nature at large, or rather “nature” as humanity continues to remake it. The flaws in our design(s) are at issue in this series of works that examine the interplay between Western ideas regarding the “natural world” and our species’ inclinations and designs.

## 1. Emerald Necklace

A presentation of contiguous landscapes that wind around Boston and Brookline, MA, designed during the Civil War by Frederick Law Olmsted to create an aesthetically pleasing environment within the city. This monument-garden serves as an ostensibly permanent nineteenth-century art exhibition promoting a romantic philosophy that positions “natural” elements as spiritual commodities, and furthers the notion that nature exists in service to humanity, subject to its aesthetic designs and principles. The film also suggests a philosophy jointly held by the landscape architect and the cosmetologist.

## 2. Over Water

A film that connects scattered pieces of an archaic architecture of water-related infrastructure in the Northeast, including piers, bridges, and canal locks; designs for mastery over water that was once a hallmark of civil construction in past centuries, here conjoined with an archaic ideology that drives Western commerce, an ideology that sees nature as inherently chaotic and in need of our mastery, a mastery that typically centers on, if not requires, commodification of nature as a pool of “resources”.

## 3. Artificial Atmospheres

Formulated in collaboration with artist and sibling Deb Todd Wheeler, this video displays a variety of mediated representations of layers of atmospheric penumbra, with sources for these miasmas ranging from plastic bags to power plants. These displays make reference to what makes up the “atmosphere”, whether visible or not, that defines the world we continue to create. We used a varied palette of cameras to construct the layers, creating separate levels of mediation that collide, overlap and dissipate in artificial rhythms as they meet within the digital imaging realm, with digital compressions from cameras and computer forming their own atmospheric complications.

This artifice is met with a voice that describes terms for measurement and action suggestive of cybernetic respiration, suggesting that our atmospheric machinery is perhaps another example of our anthropocentric designs for regulating the world we live in.

#### 4. The Hills

Distance is at issue in this final chapter of the “Human Nature” series, which speaks of our positioning of the landscape as a source for contemplation as being a form of consumption and thereby invoking claims of ownership. These hills, found within the coal ranges of Eastern Pennsylvania, are marked by our vision as both “nature” and “territory”, subject to varied forms of reverence and exploitation. The film continues *OVER WATER*'s theme of controlling elements of nature, here complicated (and obviated) by the use of the grid as a trope serving as a reference to not only the literal introduction of powerlines (the energy grid), but more generally to the utility of image in relation to function, the epistemological goals of mapping, and the aspects of control that are intertwined with ownership and consumption.

**Autor:** Robert Todd (born 1963) is a Boston-based American filmmaker, known primarily for his short poetic experimental films. He teaches film production at Emerson College. His films have screened at international film festivals including The Rotterdam International Film Festival, The New York Film Festival, The Ann Arbor Film Festival, Media City Festival, and others.

**Link:** <http://roberttoddfilms.com/>

Disponível em:

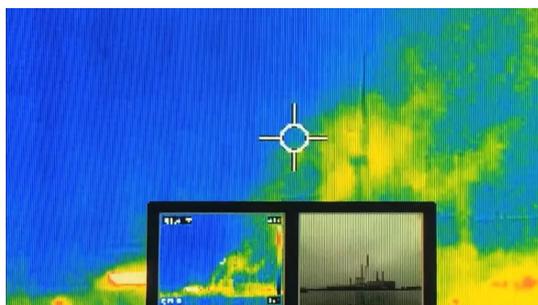
<http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/?p=6380>



*Emerald Necklace. (23:40, 2016, Color 16mm, sound, USA)*



*Over Water. (31:40, 2015, Color and Black & White 16mm, sound, USA)*



*Artificial Atmospheres. (19:30, 2016, Color Video, sound, USA)*



*The Hills. (26:50, 2016, Color Video, sound, USA)*



# Blade Runner - The Aquarelle Edition

---

Anders Ramsell

---

This animation consists of 12 597 handmade aquarelle paintings, each painting is approximately 1,5\*3cm in size. Together they form my 35 minute long paraphrase on the motion picture Blade Runner (1982) by Ridley Scott. "Blade Runner - The Aquarelle Edition" follows the original movie's storyline but I have taken the liberty to change a lot of things. It was never my intent to make an exact version of the movie, that would fill no purpose. Instead I wanted to create a something different and never before seen – "The Aquarelle Edition".

**Autor:** Anders Ramsell. Anders is currently doing his Master in Fine Art at Konstfack - University College of Arts, Crafts and Design in Stockholm.

**Link:** <http://www.andersramsell.com/>

Disponível em:

<http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/?p=6238>



*Rachel*



*Rick Deckard*



*Roy Batty*



# FE

---

Juan Pablo Villegas

---

Juan Pablo Villegas's video "FE" – the chemical symbol for iron from the Latin ferratum, but also the Spanish word for faith—proposes a twisted act of belief. Metal has no organic life, however we assume that what we see and hear relates to a familiar realm. Unaware of the magnetic field that provokes the grated iron to move and thus generate sound, we project life into an inanimate object that appears to crawl, to squeal.

Text by Maria del Carmen Carrion

**Autor:** Juan Pablo Villegas

**Link:** [vimeo.com/user12736941](https://vimeo.com/user12736941)

Disponível em:

<http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/?p=6244>



---

# OAXACA TOHOKU

---

Pablo Mazzolo

---

El 11 de marzo de 2011 se produjo un terremoto en la región costera de Tohoku, Japón. La ruptura de las placas tectónicas se expandió en un área de 100.000 Km<sup>2</sup>. En el otro extremo del Océano Pacífico, la región costera de Oaxaca, México, recibe una alerta de tsunami. Primer premio del Fondo Metropolitano de las Artes y Segundo premio en la Bienal de la Imagen en Movimiento.

**Autor:** Pablo Mazzolo (N. 1976, Buenos Aires; actualmente vive y trabaja en Buenos Aires). Estudió Diseño de Imagen y Sonido en la Universidad de Buenos Aires. Actualmente se desempeña como realizador documental, montajista y docente. Su trabajo explora la relación ontológica entre los seres humanos, la luz y el tiempo dentro de un soporte. Ha participado en diversos festivales, entre ellos, el New York Film: Views from the Avant Garde, el Rotterdam Film Festival, el Ann Arbor Film Festival y el Chicago Underground Film Festival. Ha sido distinguido con diversas menciones, entre ellas, Conjeturas (2013) ganó el Primer Premio en el Media City Film Festival (Windsor, Canadá). Oaxaca Tohoku (2012) fue premiada por el Fondo Nacional de las Artes y por la Bienal de la Imagen en Movimiento (BIM, Buenos Aires).

Disponível em:

<http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/?p=6249>



# Meer

---

Wolfgang Lehmann

---

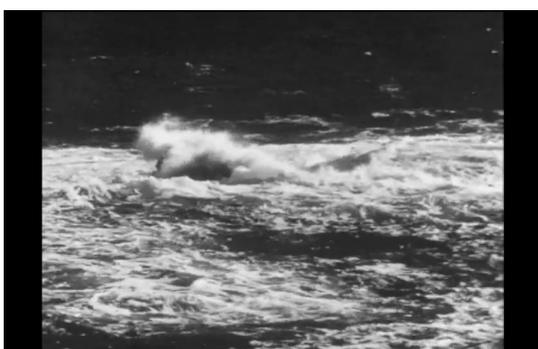
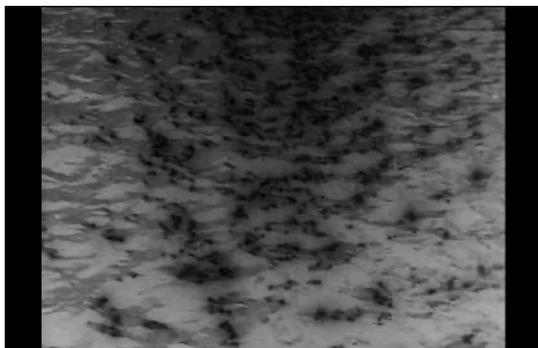
Sea, variations, rhythm.

**Autor:** Wolfgang Lehmann. His first cinematic efforts were made in 1989. Since 1994 Wolfgang Lehmann has realised and produced his own films, many of which were invited for showings at festivals and museums in Europe, Japan, Korea, India, Bangladesh, Israel, Australia, Canada, USA, Brazil and Latin America. Retrospectives were shown in Berlin, Frankfurt/Main and Cagliari (Sardinia). In his films Wolfgang Lehmann makes use mostly of documentary material; these include pictures of landscapes and themes from the urban space and from cities. His works can be characterised by an exact and often rhythmic-like montage, as well as extremely short takes that result in overlapping images.

**Link:** <http://www.imagewolfganglehmann.de/>

Disponível em:

<http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/?p=6254>



# Hinterlands

---

Scott Barley

---

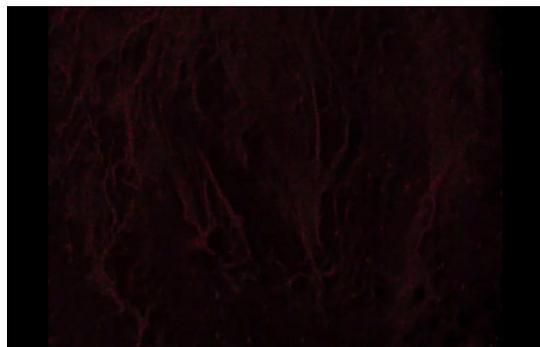
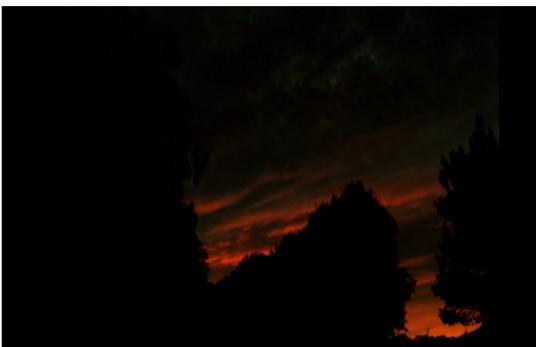
Through a structuralist and simultaneously ambiguous form, the image's reality treads closer to the abstract, leaving the sunset and trees behind. As we enter the image's gloaming, it reveals its true eye: reality's pure haptic energy, where there is nothing but sonorous light, and the dregs of the Unknown.

**Autor:** Scott studied Art & Design at Howard Gardens, Cardiff Metropolitan University, where he focused on themes of existential angst, self-sabotage, isolation and metaphysics within nature. Scott Barley has been linked to both the Remodernist Film Movement, and his work has often been compared with the oeuvres of Stan Brakhage, Philippe Grandrieux, Béla Tarr, and Jean Epstein. He is currently completing his first feature-length work, *Sleep Has Her House*, which will premiere on Tao Films VOD from 1st January, 2017, whilst studying a Masters degree in Experimental Film at Kingston University.

**Link:** <http://www.scottbarleyfilm.com/>

Disponível em:

<http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/?p=6260>



# LABORATÓRIO- ATELIÊ



---

# INTERVALAR - Indiscernibilidade, ou sobre o mínimo do real

---

Murilo Salvador Collange (OLHO-FE-Unicamp)

---

A partir da criação de uma base de dados com artistas experimentais de diferentes partes do mundo, em especial os do projeto Lowave, trabalhamos com uma produção que trazia o conceito de “vídeo mapping”: tratava de relatos de refugiados sobrepostos a criação de uma espécie de mapa, desenhados pelas pessoas que faziam o relato, do lugar onde viviam, de sua rotina, e sua relação com o espaço. Nossa ideia foi a de coletar relatos de pessoas que vivem em situações marginalizadas, de como elas se relacionam com o espaço da cidade, ao mesmo tempo em que pedir a estas que, em uma folha em branco, representassem essa relação de alguma maneira. Coube a mim fazer a transcrição do áudio do primeiro relato que nós tínhamos. E, inspirado por algumas falas nesse áudio, decidi seguir por uma linha diferente. Em seu relato, o morador de rua dizia se sentir como um fantasma que hora desaparece em um lugar para aparecer em outro quando se movimentava pela cidade. Isso me inspirou a mergulhar na cidade, munido de uma câmera fotográfica, para procurar esses fantasmas, investigar o fenômeno dos aparecimentos e desaparecimentos, procurar por vestígios e revelar as impressões deixadas no corpo da cidade. E foi o que eu fiz. Em uma manhã, levando minha câmera Zenit, saí pelo centro da cidade de Campinas a procura das impressões deixadas por esses fantasmas na cidade. O que me chamou atenção nessa busca não foi somente como essas impressões parecem estar em todo lugar (ainda que pareçam revelar-se somente quando as procuramos), mas como todas essas impressões e as relações que se dão entre todos os que compartilham aquele espaço (sejam os mais privilegiados ou não) parecem criar uma voz própria da cidade. A cidade fala, a cidade grita, a cidade sorri. Sinto que no fim do dia (ou no fim das 36 fotos disponíveis no filme), foi isso que eu acabei passando para as fotografias. Depois de reveladas as fotografias, e muita conversa, troca de ideias, leitura e mais inspiração, resolvi trabalhar com elas de modo a trans-parecer melhor os sentimentos que eu tive ao fotografar isso tudo. E ainda inspirado pelo trabalho da artista visual indiana NaliniMalani, utilizei da técnica de *glitch art* para revelar formas, cores, distúrbios e realces escondidos nas imagens, mas que se repetem e clamam, se distorcem e destacam. Mostrando o quão complexas são as relações que se dão na cidade, fruto das vidas tão variadas daqueles que utilizam seu espaço.

**Autor:** Murilo Salvador Collange. Projeto Intervalar. OLHO-FE-Unicamp

Coord. Prof. Dr. Antonio Carlos Rodrigues de Amorim

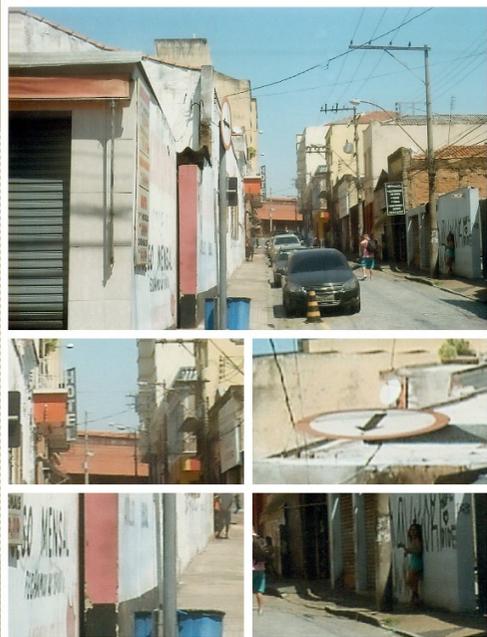
## Intervalar

Quando a palavra escrita convidou as imagens para a acompanharem nos deslizamentos de significados? Essa questão aglutina este projeto em rede de colaboração com universidades brasileiras e estrangeiras, congregando sentidos propulsores de um movimento de ruptura e de atravessamentos potentes da produção científica e sensível da educação e divulgação científica e cultural. Neste projeto de pesquisa coletivo, buscaram-se aproximações entre educação, arte e divulgação científica e cultural e as teorizações de Gilles Deleuze pela via das visualidades, particularmente as marcas da era das produções artísticas midiáticas contemporâneas em que se salientam dois aspectos: a imersão no cotidiano, na qual as questões referentes às culturas de massa, de mercado e de homogeneização são um dos pontos tensionadores e as possibilidades de pensarmos as produções audiovisuais fora dos binômios: palavra e imagem; enunciável e visível; significado e sentido. Como um conceito, a audiovisualidade é um espaço inabitado do paradoxo. O paradoxo das diferenças e das disjunções entre o texto e a imagem, ou entre o enunciável e o visível. Pensar a educação e a divulgação como signo no meio, num campo de forças e vetores da arte (em especial pelas audiovisualidades), gerando um plano de composição, em diálogo com os conceitos da filosofia da diferença de Gilles Deleuze e com a imersão analítica em imagens de produções audiovisuais contemporâneas denominadas cinematográficas, videoinstalações ou de outras naturezas. No projeto, são inventados e criados artefatos visuais e audiovisuais destinados à exposições em espaços públicos.

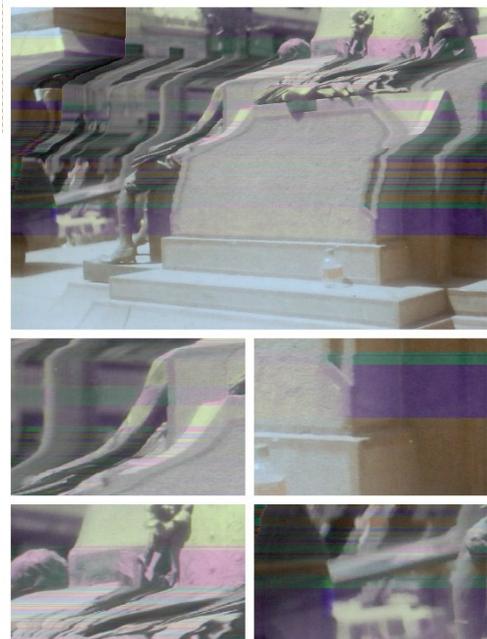
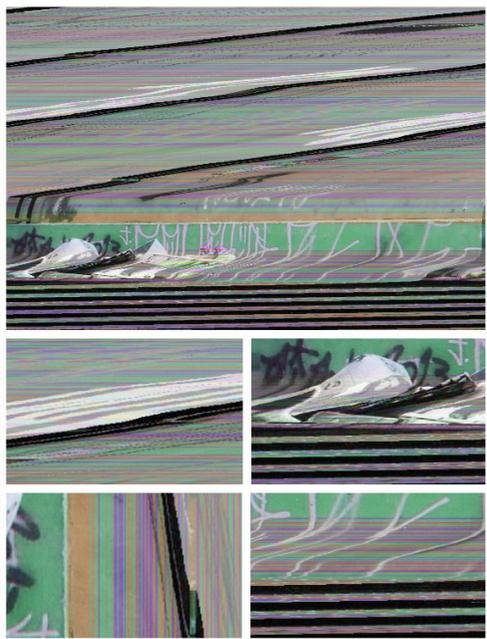
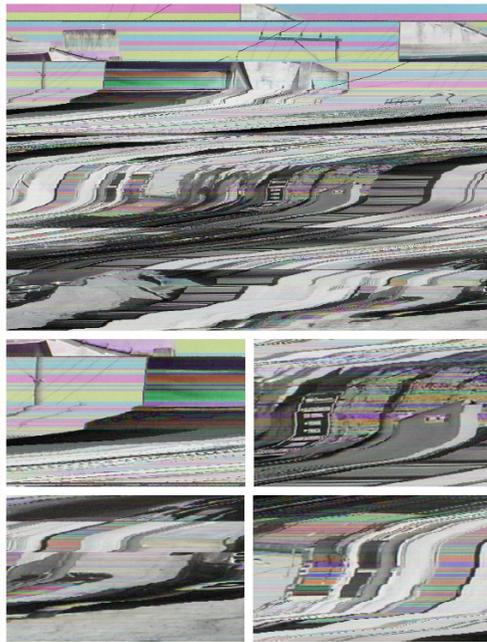
**Integrantes:** Antonio Carlos Rodrigues de Amorim - Coordenador / Erica Speglich / Elenise Cristina Pires de Andrade / Carlos Eduardo Ferraço / Janete Magalhães Carvalho / Nilda Alves / Bia Porto / Susana Oliveira Dias / Alda Regina Tognini Romaguera / Alik Wunder / Leandro Belinaso Guimarães / Pamela Zacharias Sanches / Juliana Aparecida Jonson Gonçalves / Davina Marques / Ana Godinho / Juliana Soares Bom Tempo / Marcus Pereira Novaes / Lilian Barbosa / Ian Buchanan / Pasi Väliäho / Barbara dos Santos/ Fernanda Nunes / Murilo Collange/ Waldirene de Jesus / Edvan Lessa / Rodrigo Marcondes.

**Financiador(es):** Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo / Fundo de Apoio ao Ensino, Pesquisa e Extensão da Unicamp / Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - Edital Universal N. 484908/2013-8.









---

# INTERVALAR - Imagens em diferenciação

---

Fernanda Nunes (OLHO-FE-Unicamp)

---

*Não penetre mais em mim: idioma estrangeiro, e não digo em relação a este que me chegou de herança com o ventre de minha mãe, se não o de todos vocês que, antes de me dizerem respeito, apenas me impedem de respirar, de pensar livremente.*

A obra de Gilles Deleuze nos fornece a possibilidade de interpretar os signos da arte como redescoberta do artista e de seu próprio tempo, a qual é consequência de seu processo de aprendizado enquanto inventor do mundo. Tal reflexão nos permite apreciar a obra de videoartistas mulheres enquanto criadoras de imagens da diferença e, por assim dizer, de fraturas em um cenário anestesiado por anacronismos. Tendo em vista que, segundo Deleuze, o artista em seu processo de apreensão caminha de encontro a si mesmo enquanto participante de um mundo múltiplo, e, portanto, não enquanto subjetividade subjugada a uma lógica da identidade, busquei me aprofundar em tal relação com as imagens em diferenciação produzidas por algumas artistas mulheres selecionadas. Dentro da linguagem, e do seu limite, surge a própria linguagem como veia liberta de uma veia mastigada e sofrida pela limitação de suas correntes familiares e civilizatórias. É nesta mesma linha que busco encontrar nas artistas mulheres do mundo das artes audiovisuais, os seus espectros sensíveis de almas criadoras.

**Autora:** Fernanda Nunes. Projeto Intervalar. OLHO-FE-Unicamp

Orientador Prof. Dr. Antonio Carlos Rodrigues de Amorim

## Intervalar

Quando a palavra escrita convidou as imagens para a acompanharem nos deslizamentos de significados? Essa questão aglutina este projeto em rede de colaboração com universidades brasileiras e estrangeiras, congregando sentidos propulsores de um movimento de ruptura e de atravessamentos potentes da produção científica e sensível da educação e divulgação científica e cultural. Neste projeto de pesquisa coletivo, buscaram-se aproximações entre educação, arte e divulgação científica e cultural e as teorizações de Gilles Deleuze pela via das visualidades, particularmente as marcas da era das produções artísticas midiáticas contemporâneas em que se salientam dois aspectos: a imersão no cotidiano, na qual as questões referentes às culturas de massa, de mercado e de homogeneização são um dos pontos tensionadores e as possibilidades de pensarmos as produções audiovisuais fora dos binômios: palavra e imagem; enunciável e visível; significado e sentido. Como um conceito, a audiovisualidade é um espaço inabitado do paradoxo. O paradoxo das diferenças e das disjunções entre o texto e a imagem, ou entre o enunciável e o visível. Pensar a educação e a divulgação como signo no meio, num campo de forças e vetores da arte (em especial pelas audiovisualidades), gerando um plano de composição, em diálogo com os conceitos da filosofia da diferença de Gilles Deleuze e com a imersão analítica em imagens de produções audiovisuais contemporâneas denominadas cinematográficas, videoinstalações ou de outras naturezas. No projeto, são inventados e criados artefatos visuais e audiovisuais destinados à exposições em espaços públicos.

**Integrantes:** Antonio Carlos Rodrigues de Amorim - Coordenador / Erica Speglich / Elenise Cristina Pires de Andrade / Carlos Eduardo Ferraço / Janete Magalhães Carvalho / Nilda Alves / Bia Porto / Susana Oliveira Dias / Alda Regina Tognini Romaguera / Alik Wunder / Leandro Belinaso Guimarães / Pamela Zacharias Sanches / Juliana Aparecida Jonson Gonçalves / Davina Marques / Ana Godinho / Juliana Soares Bom Tempo / Marcus Pereira Novaes / Lilian Barbosa / Ian Buchanan / Pasi Väliäho / Barbara dos Santos/ Fernanda Nunes / Murilo Collange/ Waldirene de Jesus / Edvan Lessa / Rodrigo Marcondes.

**Financiador(es):** Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo / Fundo de Apoio ao Ensino, Pesquisa e Extensão da Unicamp / Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - Edital Universal N. 484908/2013-8.

Disponível em:

<http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/?p=6301>



*Re-amor.*



*Les temps de rêver.*



*[prévia] Domingo sem Deus na terra da solidão*



---

# (In)visibilidades e poéticas indígenas

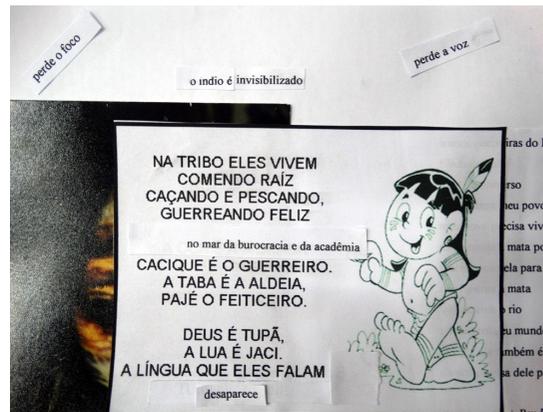
---

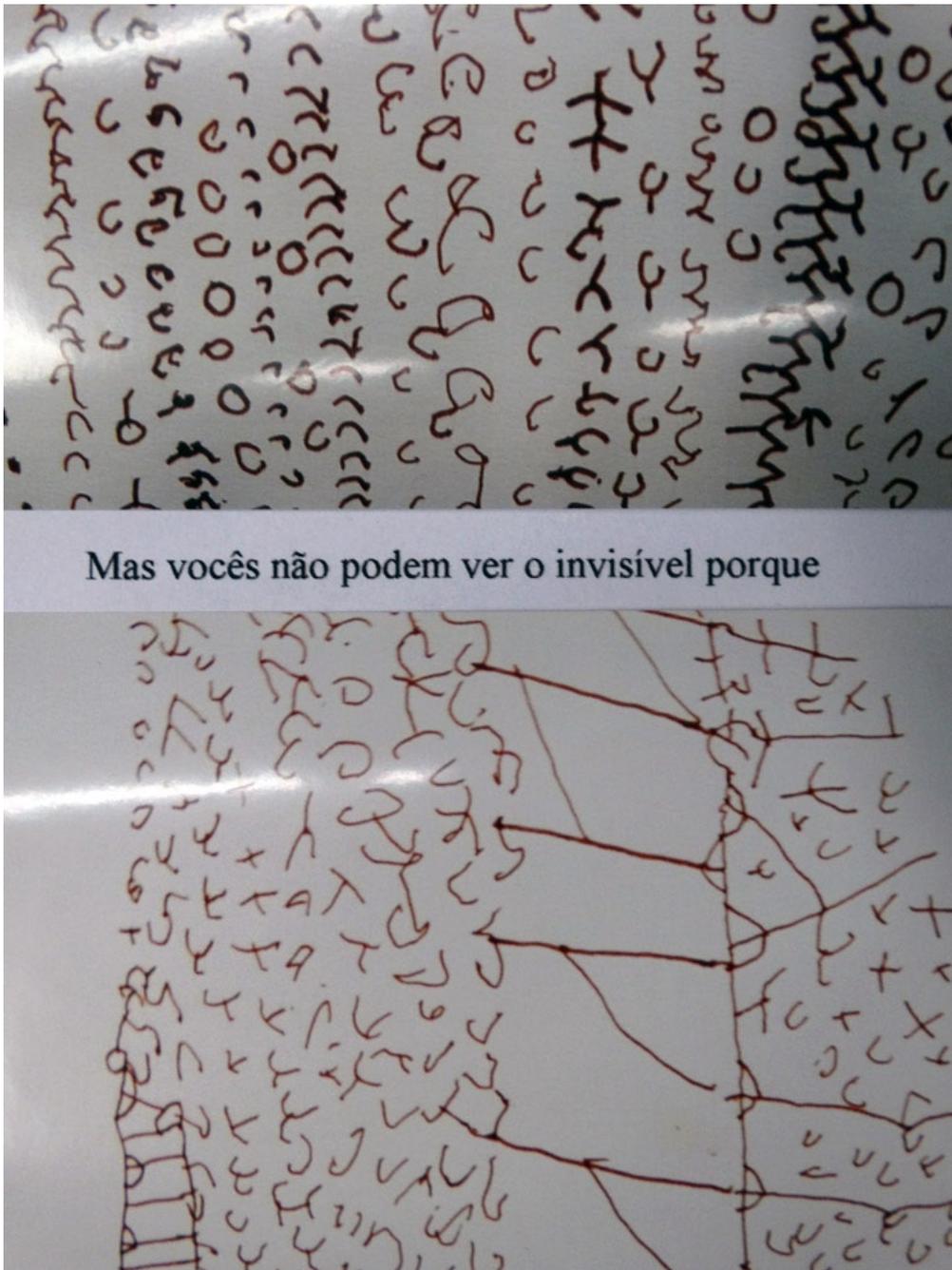
Alik Wunder, Alice Villela, Márcia Soares, Marcello Guriam, Andressa Gonçalves dos Santos de Andrade, Kerstin Cunha, Francisca Almeida, Daniela Marques Fernandes, Aurora Ferreira, Diego Alexandre, Érika Bizari, Elaine Cristina, Simone Assunção, Waneska Oliveira, Suely Oliveira, Viviane Valente, Narcleyre Dias e Fátima Bredariol.

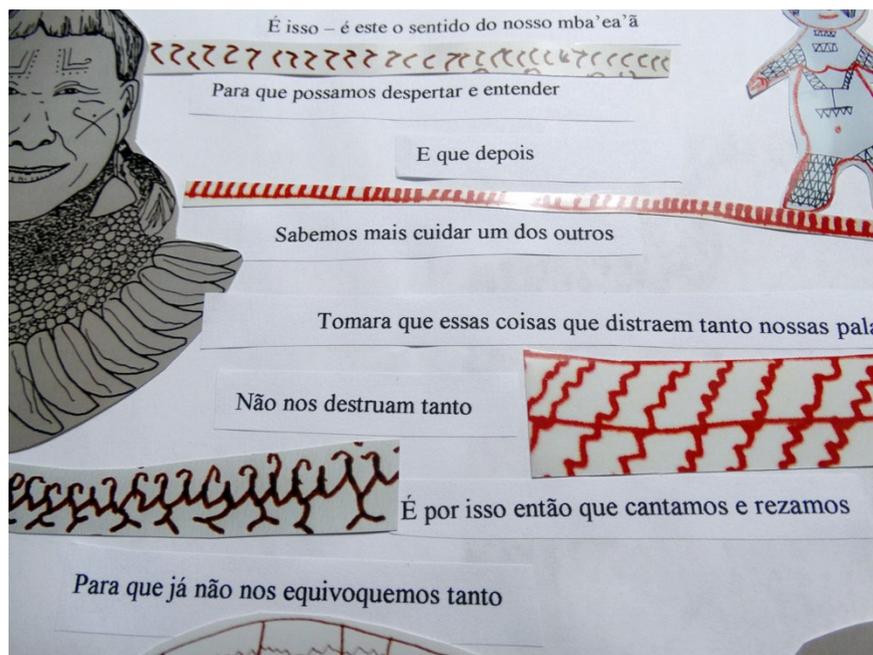
---

“O índio é invisível, invisibilizado, perde a voz, perde o foco, perde a imagem, desaparece afogado no mar da burocracia, afogado no mar das palavras, vai sumindo aos poucos. É como um grito no silêncio da noite, ninguém sabe de onde veio, ninguém sabe onde encontrar”. As palavras de Almiros Martins (guarani) no vídeo Ymá Nhandehetama (Almiros Martins, Armando Queiroz e Marcelo Rodrigues) nos desafiaram a pensar em como se produz a invisibilidade dos indígenas nas escolas, especialmente nas imagens que se proliferam em repetição nos livros didáticos, nos cartazes, nos gibis, nas páginas da internet, nas ilustrações de livros infanto-juvenis... Suas palavras também nos desafiaram a encontrar imagens outras: as poéticas visuais indígenas - grafismos de pintura corporal do povo Asuriní, desenhos de árvores e de seres da floresta do povo Tikuna (Livro das Árvores do Povo Tikuna), desenhos e palavras de sonhos de xamãs Yanomami (Mitopoemas Yanomami de Claudia Andujar), poemas de escritores e escritoras indígenas como Eliane Potiguara, Olívio Jekupé entre outros (Revista LEETRA - Ufscar). Em um dos encontros do curso “Temática Indígena na Escola” realizado com professores e monitores da Secretaria Municipal de Educação de Campinas (2016) nos permitimos criar, com recortes e colagens, conexões improváveis entre as imagens e palavras sobre os indígenas que percorrem a cultura escolar e pinturas, desenhos, poemas que os diferentes artistas indígenas nos oferecem. Estas últimas nos levam a mundos inusitados, sem significação, sem profundidade, sem referente... são puras imagens. Como nos encontrar com estas imagens e palavras produzidas pelos diversos povos indígenas? Como nos abrir à incerteza diante daquilo que não compreendemos e que possivelmente nunca compreenderemos? Como habitar este mundo com muitos outros mundos possíveis pela arte do encontro na diferença?

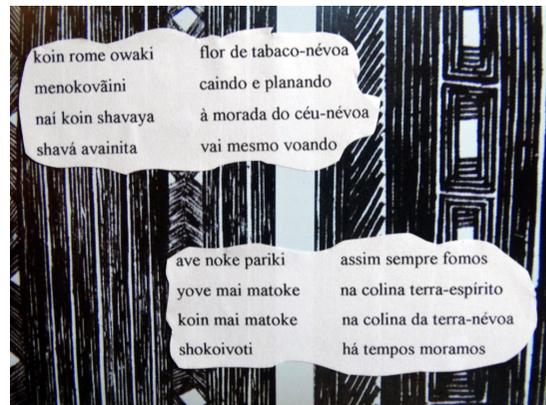
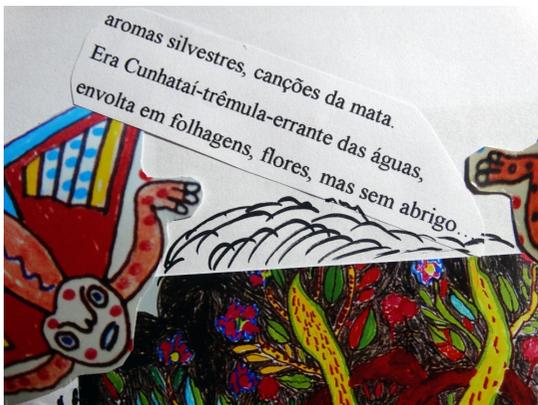
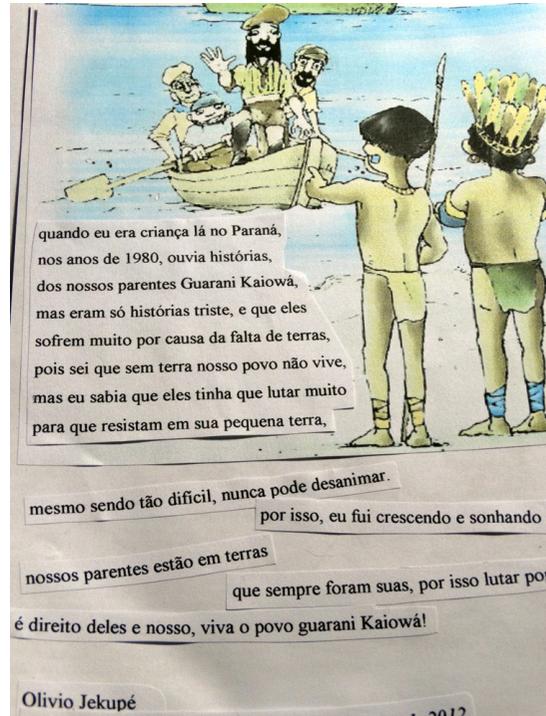
**Autores(as):** Alik Wunder, Alice Villela, Márcia Soares, Marcello Guriam, Andressa Gonçalves dos Santos de Andrade, Kerstin Cunha, Francisca Almeida, Daniela Marques Fernandes, Aurora Ferreira, Diego Alexandre, Érika Bizari, Elaine Cristina, Simone Assunção, Waneska Oliveira, Suely Oliveira, Viviane Valente, Narcleyre Dias e Fátima Bredariol.



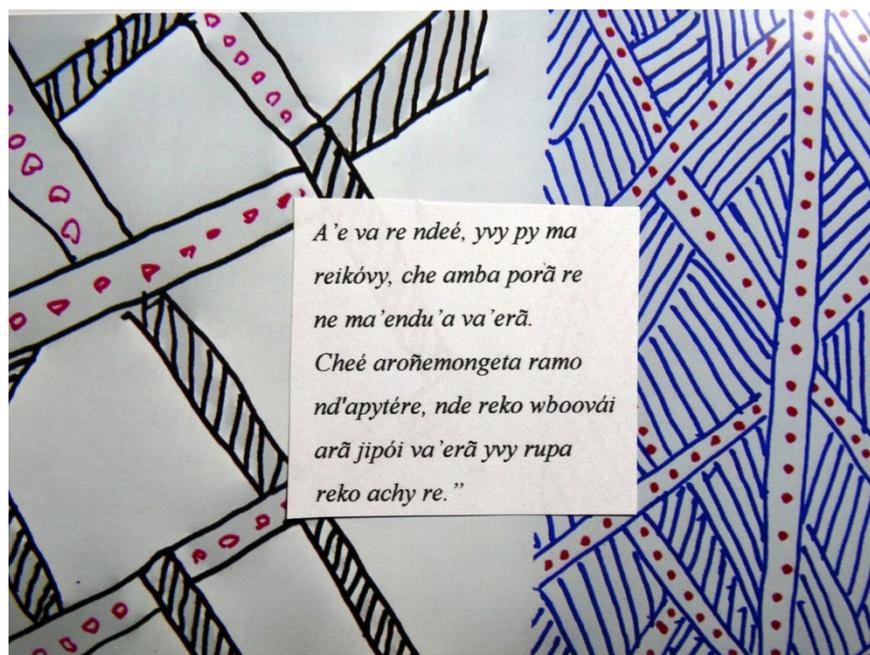
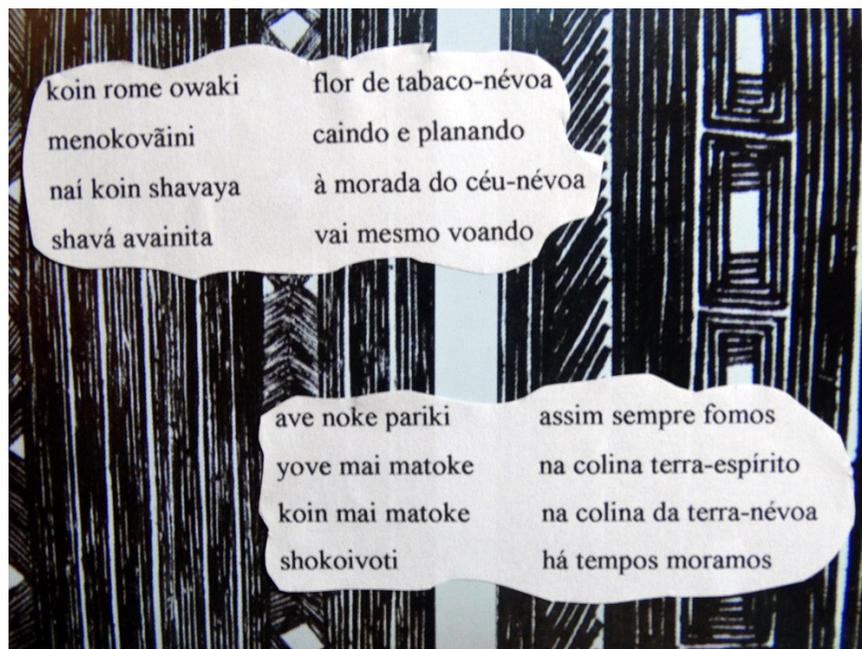


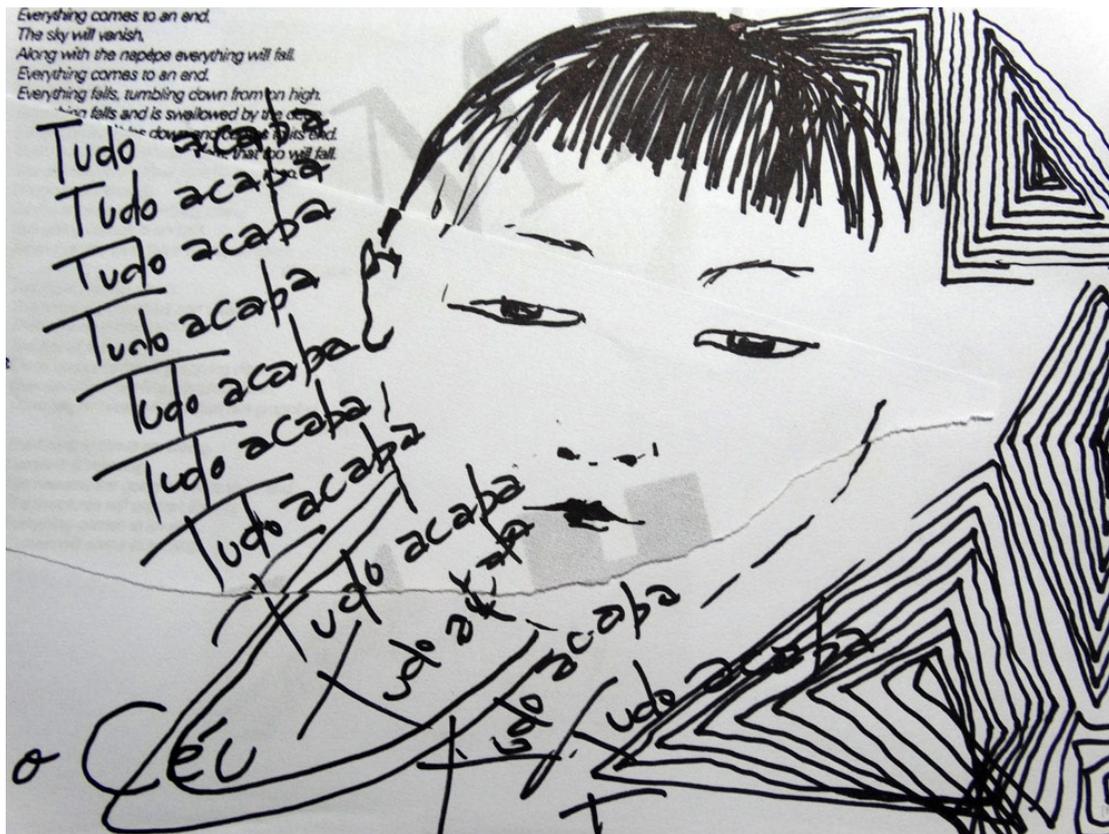


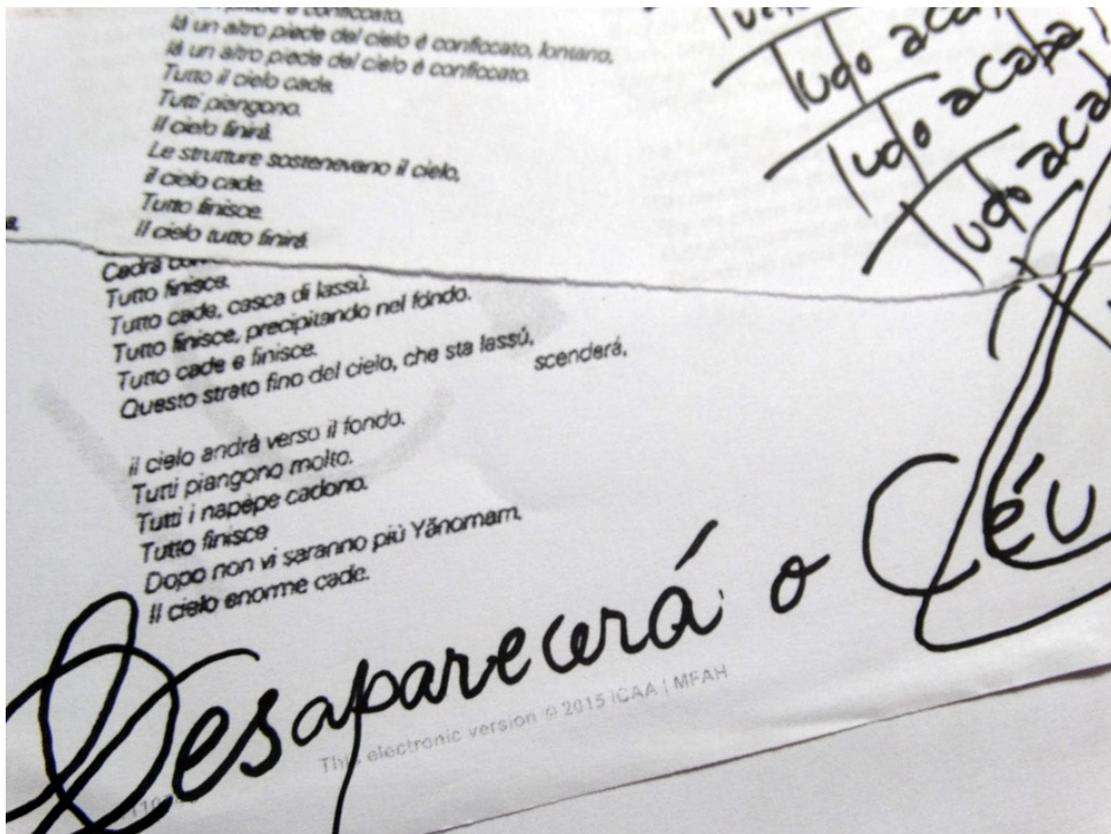












---

# Derivar

---

Eliane de Barros, Marta Kanashiro, Ricarda Canozo, Tatiana Plens, Vivian Pontin.

---

Uma placa de rede - jangada em um clima atravessado por incertezas, fios, traços de conexão, de constituição de superfícies. Vela de palavras ao vento que dão lugar a dúvidas, questões, sopram para um outro tempo aquelas certezas da modernidade, do peso da fatalidade. O incerto em traços, em rastros capturados cotidianamente nas comunicações, agora fragmentos para derivar outros rumos.

**Equipe:** Eliane de Barros, Marta Kanashiro, Ricarda Canozo, Tatiana Plens, Vivian Pontin.

---

Este vídeo é resultado da oficina de animação ministrada por Ricarda Canozo no dia 20/10/2016 no Labjor-Unicamp como parte das ações do projeto “Arquivo Nuvens” - Grupo multiTÃO-Labjor-Unicamp e Ateliê Orssarara.

## Arquivo Nuvens

Nesta nova série de mesas de trabalho da ClimaCom - pensadas na relação com o Dossiê “Incerteza” e iniciativa do grupo multiTÃO e Orssarara Ateliê - propomos encontros com as nuvens por senti-las e pensá-las como intercessores fundamentais diante das mudanças climáticas. O medo que se instaura frequentemente diante de sua aparição tempestuosa (inundações) ou de seu sumiço aterrador (secas), nos colocam diante da questão política urgente de estarmos preparados para o que vem. E se a resposta surge rapidamente - “É preciso juntar forças para resistir ao que vem” - talvez seja preciso enfrentar a desaceleração gerada por perguntas que retornam em ondulações insistentes: “como?”, “o que pode vir a ser juntar forças?”, “o que vem?”. Nesta proposta concebemos as nuvens como forças que, como o sol, uma montanha, os musgos, os caranguejos e os corais, não podem ser excluídas de nossas buscas por inventar novos modos de “juntar forças”, de “resistir” e de estar aberto ao “que vem”. Criar alianças do que vem de outros reinos, de um reino diverso, e investir em campos de atração entre ciências, artes e filosofias, que abrem um entre-reinos. Não sabemos o que pode uma nuvem e, nesse sentido, é que nos lançamos na criação de uma coleção de existências particulares delas. “Arquivo Nuvens” é feito de taxonomias flutuantes e amostragens leves, recolhidas em nossos movimentos de segui-las, tanto nos céus, quanto nos livros, de acompanhar seus processos de des-aparição nas notícias,

nos laboratórios, nos congressos científicos, nos filmes, exposições etc. Um arquivo generativo em morfogênese constante, cuja gravidez dá lugar a novas linhas de força gravitacional, e nos coloca a pergunta: O que é gravitar sem centro? Talvez seja isso o que as nuvens possam nos ensinar com sua gravidez pluri-vital e pluri-dimensional. Uma nuvem pode estar composta por sensações como nas instalações “Lágrimas de São Pedro” de Vinicius S.A. <<https://www.flickr.com/photos/viniciussa/>> e nos projetos “Cloud Cities” e “Cloud Cities/Flying Garden” de Tomás Saraceno <<http://tomassaraceno.com/projects/cloud-cities-flying-garden/>>. Uma nuvem pode ser a invenção de uma nova percepção, uma flutuante, gasosa e leve que desconhece coordenadas ou ancoragens, como no filme “La region centrale” de Michael Snow. Uma nuvem também pode estar composta por dados e modelos matemáticos e nos colocar a pergunta pela mineração, pelo cálculo e controle. Ou até mesmo estar composta por entidades infinitamente minúsculas e sutis e nos lançar ao desafio de fazer delas uma força de um futuro incalculável, que pode ganhar uma expressão precisa tanto estatisticamente, como num poema ou ensaio filosófico. Uma nuvem pode se formar e participar de ciclos e sistemas a partir de complexas teorias de povos indígenas e dos cientistas que se dedicam a sua microfísica. Queremos gerar intercessões entre essas nuvens e investir num arquivo vivo, que sai da caixa, da gaveta, e que se lança em performances nas ruas, se transmuta em ensaios fotográficos, se verte em animação, se prolifera e condensa em encontros com convidados das mais diversas áreas. Um arquivo como plano de errâncias e heterogêneses, que se abre furioso como a caixa de Pandora, desatando as forças que fazem do ser-nuvem, uma vibração impessoal, um acontecimento nutrido pelos mais diversos movimentos de concrecência e preensão ou de devir e transição, onde tudo se torna causa eficiente para atingir uma potencialidade real.

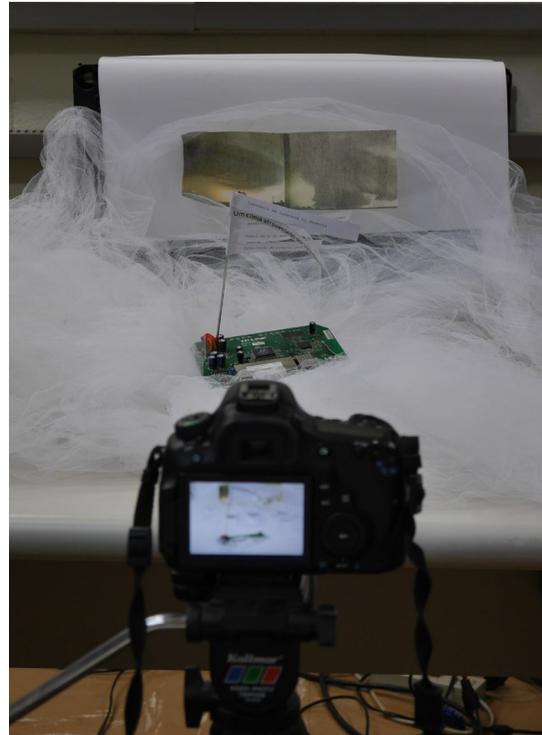
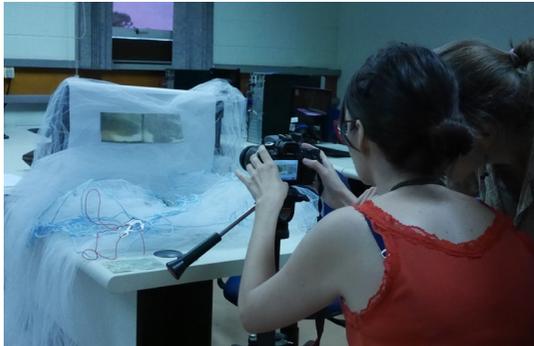
Concepção, organização e coordenação “Arquivo Nuvens”:

Susana Dias e Sebastian Wiedemann

Grupo multiTÃO e Orssarara Ateliê

Disponível em:

<http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/?p=6337>



*Contemporaneidade*

Coleciono contos pela metade,  
amigos a quilômetros de distância,  
memórias-vivas  
da minha transformação cotidiana.

Arquivo amigos em partes,  
encontros desmarcados, culpa materna,  
lembranças-insistentes  
da centralidade do trabalho.

Computo senhas, dívidas não pagas, fragmentos,  
formação continuada, lutas efêmeras,  
atividades-infindáveis-aceleradas  
na minha presença no mundo

Consumo beleza inalcançável, saúde infinita  
vida estendida sem limites: imortalidade;  
amigos por toda parte, amores nunca vistos  
informações-potência capturadas  
do eu-código, de identidades fugidias

Identidade? Amores? Amigos?  
Conceitos desmanchados.  
Fluxos, fluxos, fluxos ....  
Dividual eu?  
Eu fogo fátuo

*Marta Kanashiro (2010)*

---

# Circulações vitais

---

Trinidad Caballero e Susana Dias

---

Uma análise dos ventos que circulam em manuscritos e revisões de obras literárias de Fernando Pessoa, Guimarães Rosa, James Joyce, Eça de Queiroz, José Saramago e Moacyr Scliar.

**Imagens:** Trinidad Caballero e Susana Dias

**Fotografias:** Susana Dias

**Local:** Orssarara Ateliê

**Datas:** 15/11/2016

---

## Arquivo Nuvens

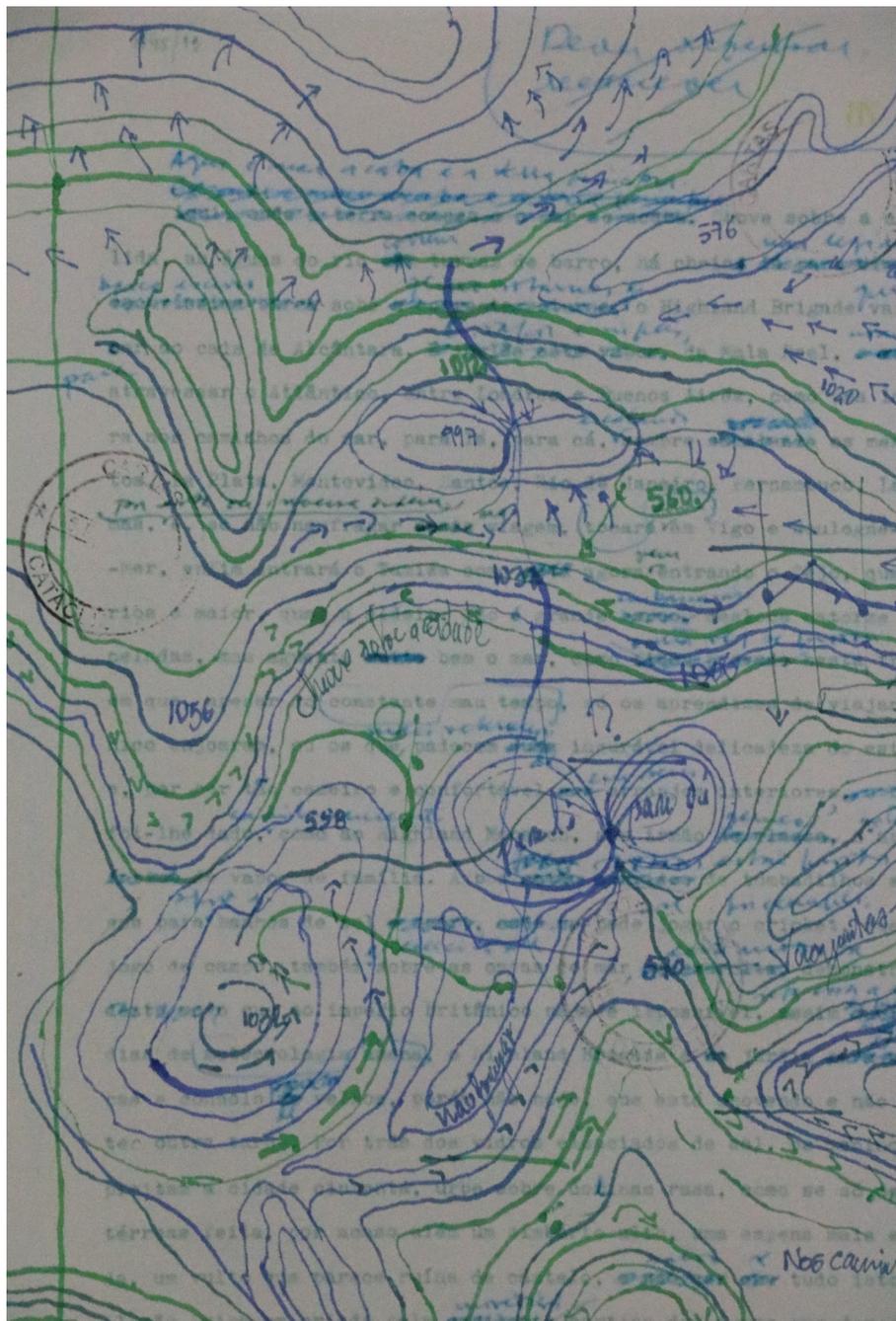
Nesta nova série de mesas de trabalho da ClimaCom - pensadas na relação com o Dossiê “Incerteza” e iniciativa do grupo multiTÃO e Orssarara Ateliê - propomos encontros com as nuvens por senti-las e pensá-las como intercessores fundamentais diante das mudanças climáticas. O medo que se instaura frequentemente diante de sua aparição tempestuosa (inundações) ou de seu sumiço aterrador (secas), nos colocam diante da questão política urgente de estarmos preparados para o que vem. E se a resposta surge rapidamente - “É preciso juntar forças para resistir ao que vem” - talvez seja preciso enfrentar a desaceleração gerada por perguntas que retornam em ondulações insistentes: “como?”, “o que pode vir a ser juntar forças?”, “o que vem?”. Nesta proposta concebemos as nuvens como forças que, como o sol, uma montanha, os musgos, os caranguejos e os corais, não podem ser excluídas de nossas buscas por inventar novos modos de “juntar forças”, de “resistir” e de estar aberto ao “que vem”. Criar alianças do que vem de outros reinos, de um reino diverso, e investir em campos de atração entre ciências, artes e filosofias, que abrem um entre-reinos. Não sabemos o que pode uma nuvem e, nesse sentido, é que nos lançamos na criação de uma coleção de existências particulares delas. “Arquivo Nuvens” é feito de taxonomias flutuantes e amostragens leves, recolhidas em nossos movimentos de segui-las, tanto nos céus, quanto nos livros, de acompanhar seus processos de des-aparição nas notícias, nos laboratórios, nos congressos científicos, nos filmes, exposições etc. Um arquivo generativo em morfogênese constante, cuja gravidez dá lugar a novas linhas de força gravitacional, e nos

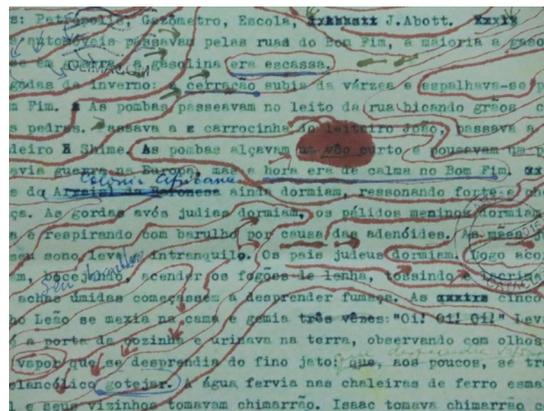
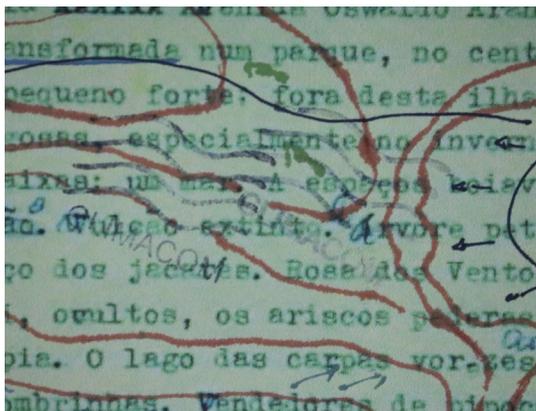
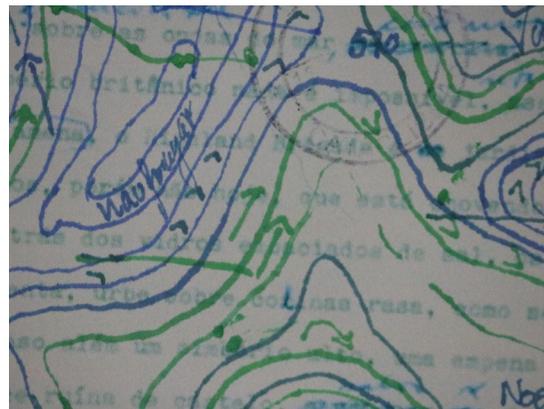
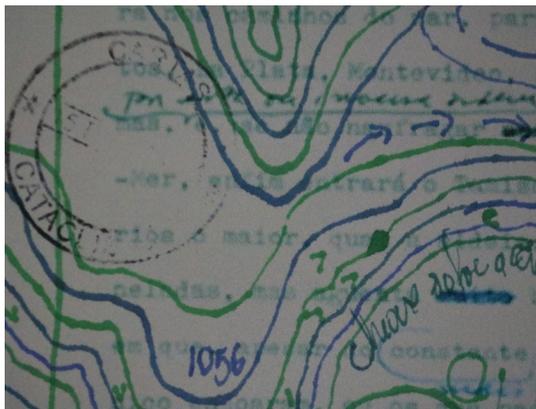
coloca a pergunta: O que é gravitar sem centro? Talvez seja isso o que as nuvens possam nos ensinar com sua gravidez pluri-vital e pluri-dimensional. Uma nuvem pode estar composta por sensações como nas instalações “Lágrimas de São Pedro” de Vinicius S.A. <<https://www.flickr.com/photos/viniciussa/>> e nos projetos “Cloud Cities” e “Cloud Cities/Flying Garden” de Tomás Saraceno <<http://tomassaraceno.com/projects/cloud-cities-flying-garden/>>. Uma nuvem pode ser a invenção de uma nova percepção, uma flutuante, gasosa e leve que desconhece coordenadas ou ancoragens, como no filme “La region centrale” de Michael Snow. Uma nuvem também pode estar composta por dados e modelos matemáticos e nos colocar a pergunta pela mineração, pelo cálculo e controle. Ou até mesmo estar composta por entidades infinitamente minúsculas e sutis e nos lançar ao desafio de fazer delas uma força de um futuro incalculável, que pode ganhar uma expressão precisa tanto estatisticamente, como num poema ou ensaio filosófico. Uma nuvem pode se formar e participar de ciclos e sistemas a partir de complexas teorias de povos indígenas e dos cientistas que se dedicam a sua microfísica. Queremos gerar intercessões entre essas nuvens e investir num arquivo vivo, que sai da caixa, da gaveta, e que se lança em performances nas ruas, se transmuta em ensaios fotográficos, se verte em animação, se prolifera e condensa em encontros com convidados das mais diversas áreas. Um arquivo como plano de errâncias e heterogêneses, que se abre furioso como a caixa de Pandora, desatando as forças que fazem do ser-nuvem, uma vibração impessoal, um acontecimento nutrido pelos mais diversos movimentos de concrecência e apreensão ou de devir e transição, onde tudo se torna causa eficiente para atingir uma potencialidade real.

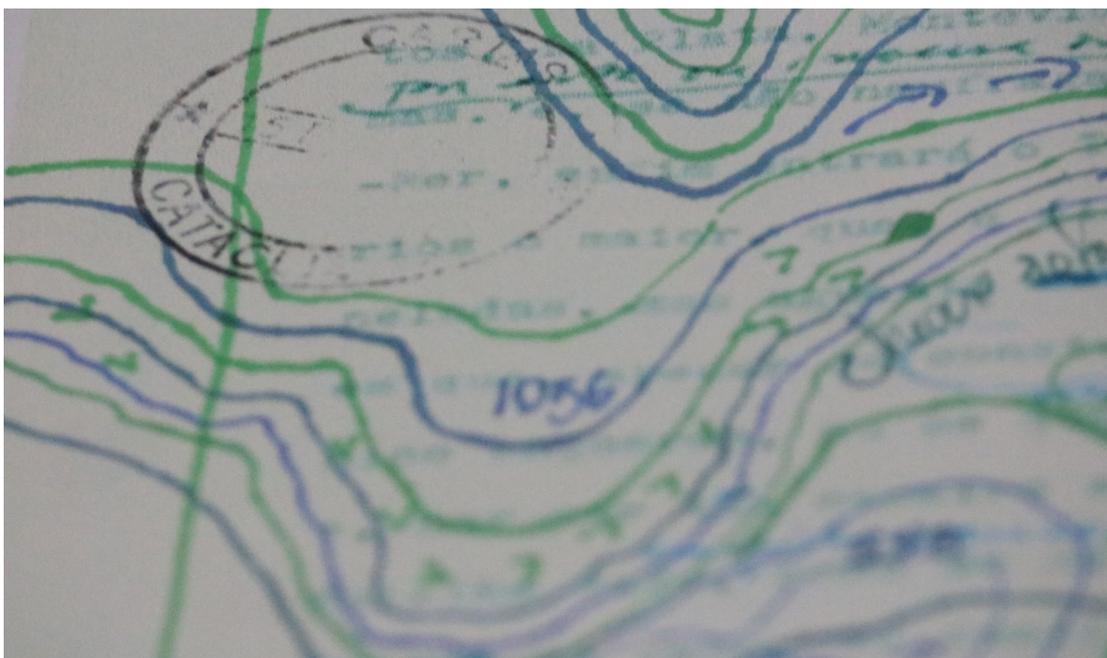
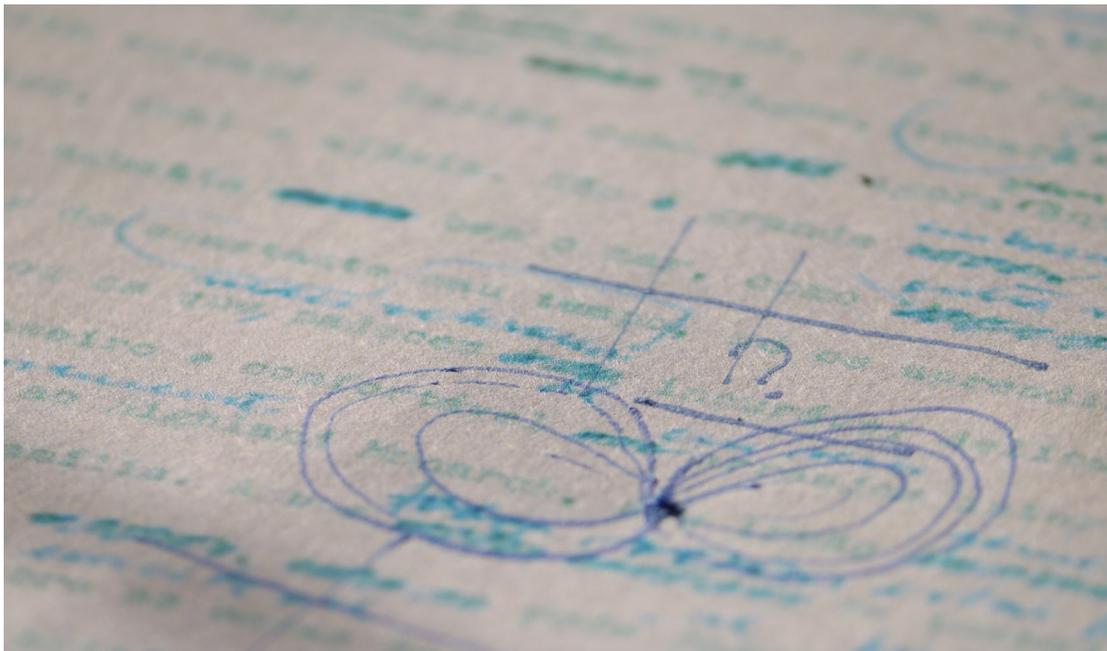
Concepção, organização e coordenação “Arquivo Nuvens”:

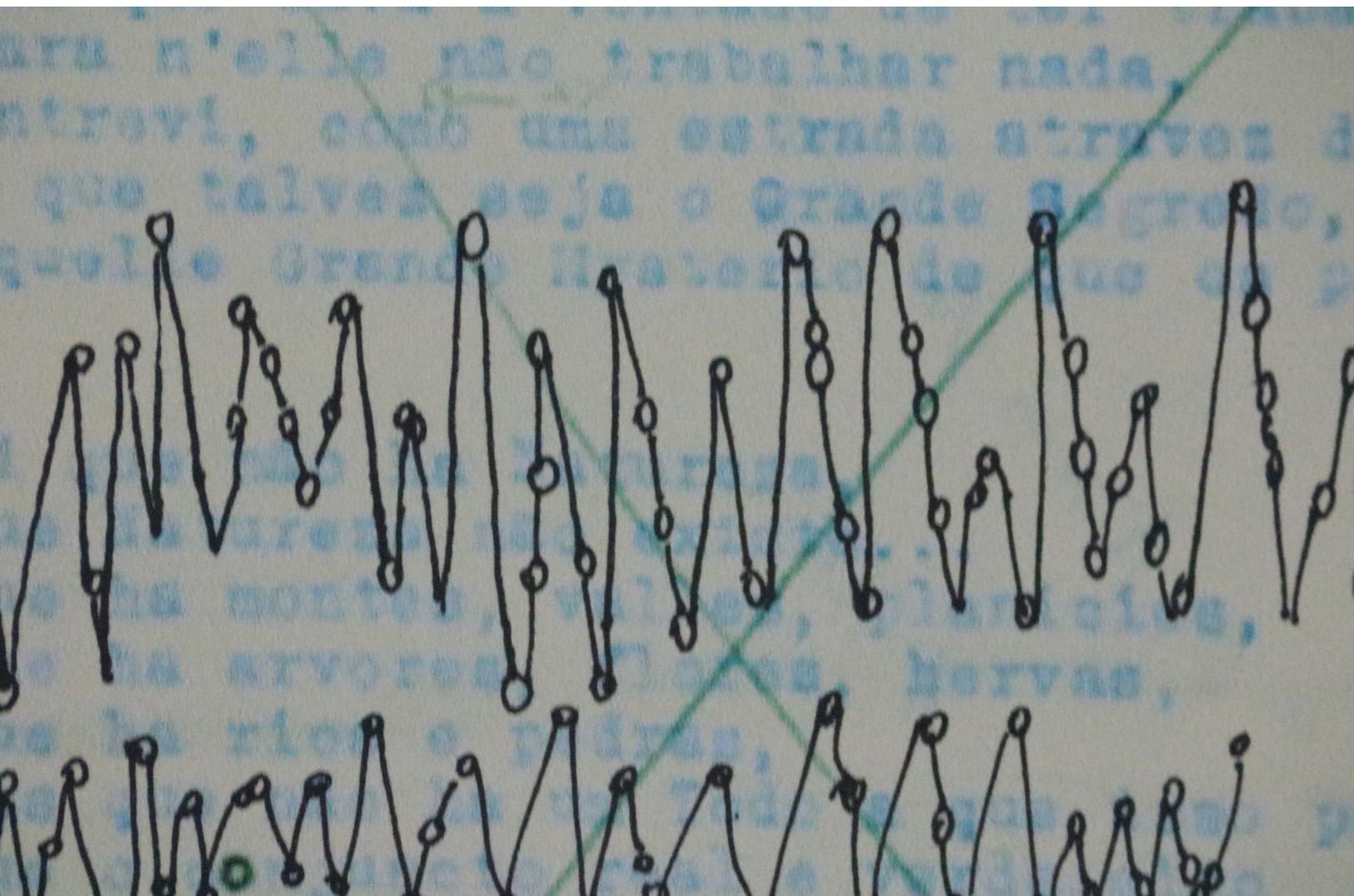
Susana Dias e Sebastian Wiedemann

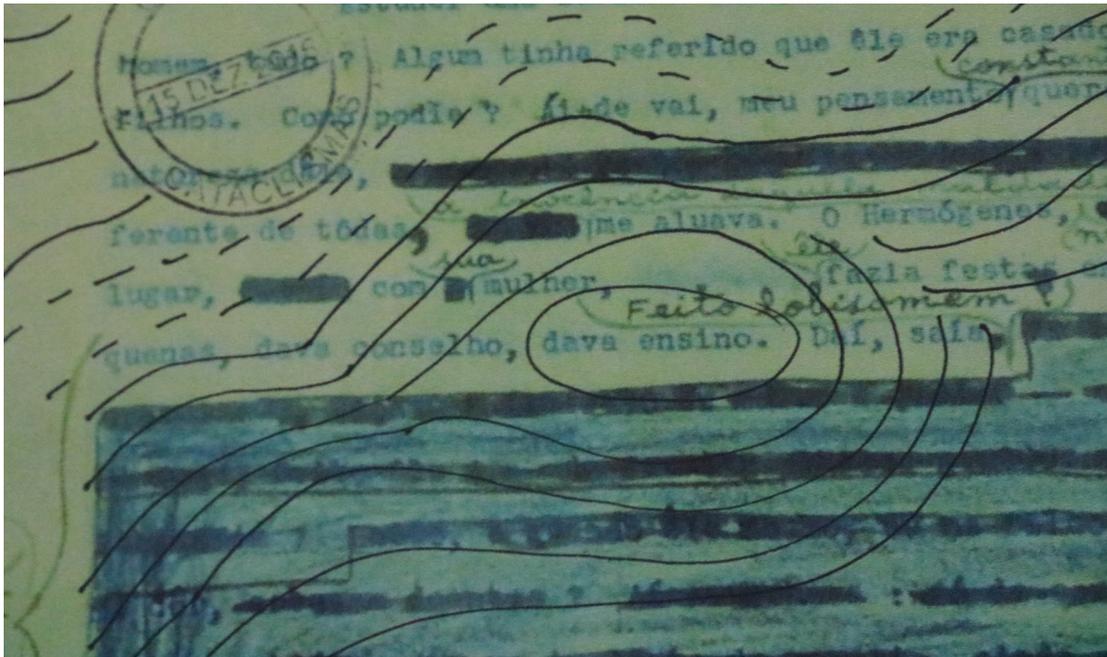
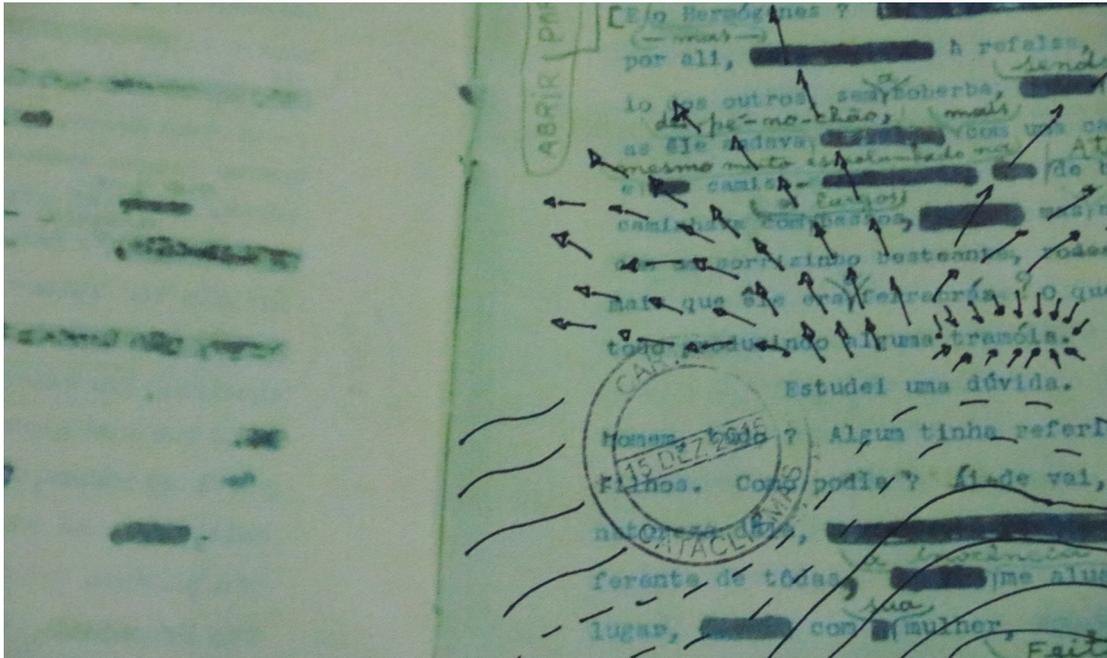
Grupo multiTÃO e Orssarara Ateliê

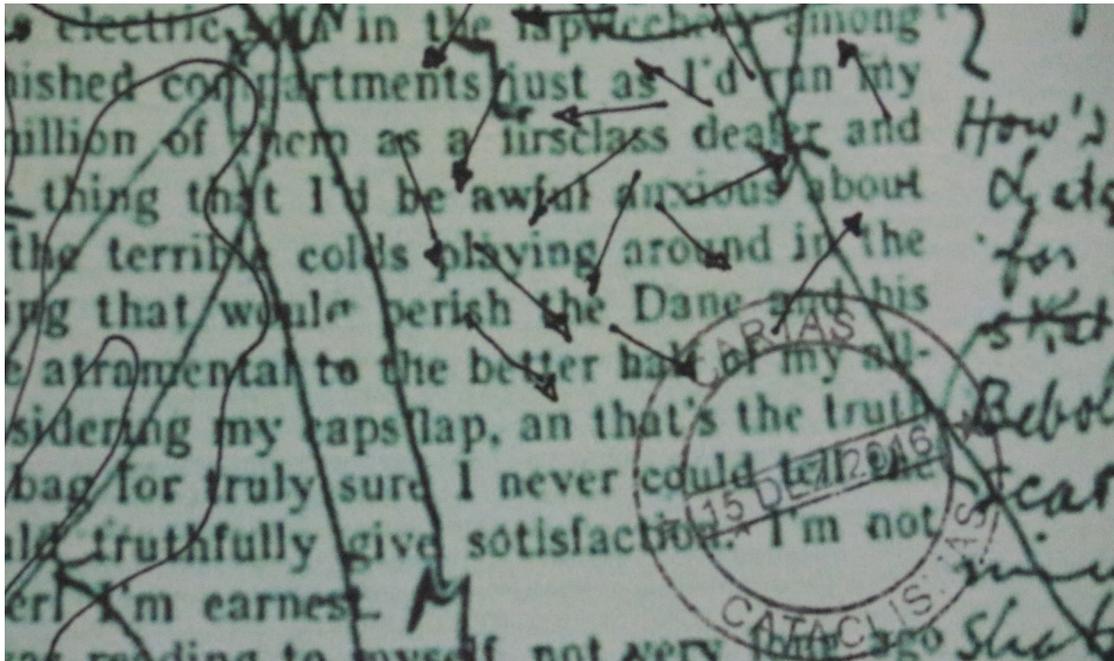
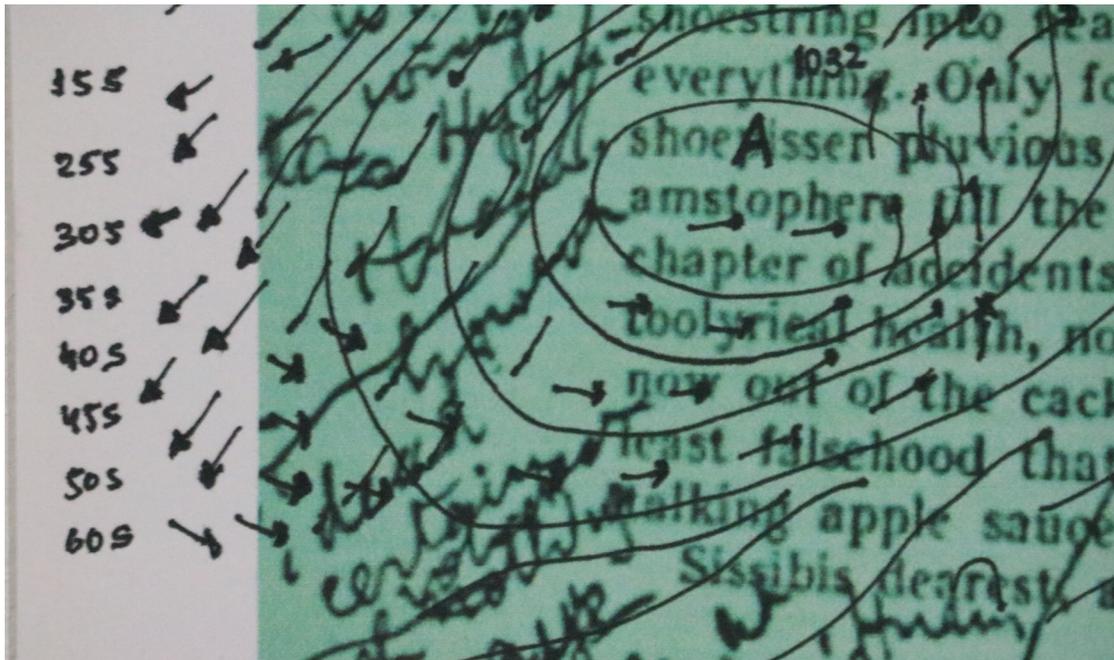












---

# XAPIRIMUU

---

Susana Dias & Sebastian Wiedemann

---

Elas, as nuvens, como nosso campo crítico e problemático nos obrigam a ganhar uma leveza que favoreça o encontro de heterogêneos. Encontros que ao mesmo tempo povoam e abrem um arquivo, ou o conjunto de entradas por onde podemos ganhar uma maior intimidade com elas, como sua força de transmutação.

Há algo mais importante que a tradição do cinema de animação, que saber que a impressão de realidade acontece a 24 quadros por segundos, que... Há algo mais importante: a vida. Esse algo mais importante nos dispõe em aprendizados corpo a corpo com a matéria. Sem saber, abrindo o que há de humano em nós, começar a criar um pequeno cenário, começar a dobrar os arames e sentir que não são só fios de metal, mas também fios de vida. Linhas que traçam cordas suspensas entre as nuvens. Aprendizado de infância, onde não há relações dadas, nem metáforas, mas há literalidades de encontros onde a matéria é modulada. Aprender a estar, estando já, ainda não estando, dentro de uma nuvem entre linhas e arames. Asignificante a matéria vai agindo, vai abrindo trajetórias novas, vai se animando, ganhando alma, ganhando espírito.

O pequeno bloco audiovisual carregado mais de animas de metal e linha do que de animação ressoa e se conecta como a potência de pensamento do povo Yanomami. A matéria em estado generativo aberto e contínuo diverge e se conecta com a noção yanomami de Xapirimuu, em português, agir em espírito. Começamos a habitar as nuvens dando ânima a modos de existência até então silenciados, nos deixamos possuir por eles, pela voz do arame, da linha, que pedem ressoar mais. Uma nova matriz perceptiva começa a emergir entre linhas, teias de aranha e arames, entre cumulus e águas vivas, entre caracóis, sombras e capins. Toda uma nova ecologia ganhando consistência na matéria-cinema, uma heterogênese em esvoaçar constante.

---

## XAPIRIMUU

[agir em espírito]

[to act as a spirit]

6min28 | HD | 2016

Sonhar a terra entre nuvens  
para que o céu não caia.

Dream the earth among clouds  
so that the sky does not fall.

Composição audiovisual / Audiovisual composition:  
Sebastian Wiedemann

Ideia, Conceito e Imagem / Idea, Concept and Image:  
Susana Dias & Sebastian Wiedemann

Música / Music:  
Terry Riley - Poppy Nogood

Este filme faz parte do projeto “Arquivo Nuvens” concebido  
pelo Orssarara Ateliê e o Grupo multiTÃO - Labjor - Unicamp.  
This film is part of the project “Cloud Archive” conceived  
by Orssarara Atelier and the multiTÃO Group - Labjor - Unicamp.

Orssarara Collective  
CC BY-NC-SA  
2016

---

A animação que integra este vídeo foi desenvolvida na oficina de animação ministrada por Ricarda Canozo no dia 20/10/2016 no Labjor-Unicamp como parte das ações do projeto “Arquivo Nuvens”.

### Arquivo Nuvens

Nesta nova série de mesas de trabalho da ClimaCom - pensadas na relação com o Dossiê “Incerteza” e iniciativa do grupo multiTÃO e Orssarara Ateliê - propomos encontros com as nuvens por senti-las e pensá-las como intercessores fundamentais diante das mudanças climáticas. O medo que se instaura frequentemente diante de sua aparição tempestuosa (inundações) ou de seu sumiço aterrador (secas), nos colocam diante da questão política urgente de estarmos preparados para o que vem. E se a resposta surge rapidamente - “É preciso juntar forças para resistir ao que vem” - talvez seja preciso enfrentar a desaceleração gerada por perguntas que retornam em ondulações insistentes: “como?”, “o que pode vir a ser juntar forças?”, “o que vem?”. Nesta proposta concebemos as nuvens como forças que, como o sol, uma montanha, os musgos, os caranguejos e os corais, não podem ser excluídas de nossas buscas por inventar novos modos de “juntar forças”, de “resistir” e de estar aberto ao “que vem”. Criar alianças do que vem de outros

reinos, de um reino diverso, e investir em campos de atração entre ciências, artes e filosofias, que abrem um entre-reinos. Não sabemos o que pode uma nuvem e, nesse sentido, é que nos lançamos na criação de uma coleção de existências particulares delas. “Arquivo Nuvens” é feito de taxonomias flutuantes e amostragens leves, recolhidas em nossos movimentos de segui-las, tanto nos céus, quanto nos livros, de acompanhar seus processos de des-aparição nas notícias, nos laboratórios, nos congressos científicos, nos filmes, exposições etc. Um arquivo generativo em morfogênese constante, cuja gravidez dá lugar a novas linhas de força gravitacional, e nos coloca a pergunta: O que é gravitar sem centro? Talvez seja isso o que as nuvens possam nos ensinar com sua gravidez pluri-vital e pluri-dimensional. Uma nuvem pode estar composta por sensações como nas instalações “Lágrimas de São Pedro” de Vinicius S.A. <<https://www.flickr.com/photos/viniciussa/>> e nos projetos “Cloud Cities” e “Cloud Cities/Flying Garden” de Tomás Saraceno <<http://tomassaraceno.com/projects/cloud-cities-flying-garden/>>. Uma nuvem pode ser a invenção de uma nova percepção, uma flutuante, gasosa e leve que desconhece coordenadas ou ancoragens, como no filme “La region centrale” de Michael Snow. Uma nuvem também pode estar composta por dados e modelos matemáticos e nos colocar a pergunta pela mineração, pelo cálculo e controle. Ou até mesmo estar composta por entidades infinitamente minúsculas e sutis e nos lançar ao desafio de fazer delas uma força de um futuro incalculável, que pode ganhar uma expressão precisa tanto estatisticamente, como num poema ou ensaio filosófico. Uma nuvem pode se formar e participar de ciclos e sistemas a partir de complexas teorias de povos indígenas e dos cientistas que se dedicam a sua microfísica. Queremos gerar intercessões entre essas nuvens e investir num arquivo vivo, que sai da caixa, da gaveta, e que se lança em performances nas ruas, se transmuta em ensaios fotográficos, se verte em animação, se prolifera e condensa em encontros com convidados das mais diversas áreas. Um arquivo como plano de errâncias e heterogêneses, que se abre furioso como a caixa de Pandora, desatando as forças que fazem do ser-nuvem, uma vibração impessoal, um acontecimento nutrido pelos mais diversos movimentos de concrecência e preensão ou de devir e transição, onde tudo se torna causa eficiente para atingir uma potencialidade real.

Concepção, organização e coordenação “Arquivo Nuvens”:

Susana Dias e Sebastian Wiedemann

Grupo multiTÃO e Orssarara Ateliê

Disponível em:

<http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/?p=6295>



---

# Aliarse a las nubes para que el cielo no se caiga.

---

Sebastian Wiedemann y Susana Dias - Orssarara Atelier y grupo multiTÃO - Labjor-Unicamp

---

## Proyección de filmes y conferencia.

Proponemos hacer una primera aproximación desde las imágenes en movimiento para pensar la proposición que da nombre a este posible encuentro. Comenzar por los filmes “A film, Reclaimed” de Ana Vaz y Tristan Bera (2015, 19min) y “Entre-Vidas: Bruno Latour” de nuestra propia autoría (2015, 7min). La proposición - deseo de alianza - que aquí nos convoca trae implícita la triste herencia que nos ha dejado la modernidad, un habito por dividir como nos recuerda Stengers, consecuencia de lo que Whitehead llama bifurcación de la naturaleza y que ha alimentado nuestra creencia de que estamos solos en el mundo, de que el solipsismo es el único modo posible de estar en el mundo. Queremos resistir a esta herencia de las luces con ecologías de prácticas que afirman que no estamos solos y que, antes que estar en el mundo, estos tiempos catastróficos nos imponen estar con los mundos. Para quien nunca perdió una intimidad y conexión efectiva con el mundo como el pueblo indígena Yanomani, el cielo se puede caer - como nos dice Davi Kopenawa - justamente porque nosotros, los blancos, nos sentimos ajenos al cielo y a todas las posibles relaciones que de él se desprenden. Infinitas líneas por donde la vida prolifera, fuerzas anímicas que se agencian con las nubes, pero también con la lluvia, la selva, el río, los cantos y el propio pensamiento. Este aliarse con las nubes es un aliarse con todo aquello que no deja caer lo vivo, disponiéndose como superficie de contacto e intersección para que lo vivo continúe en movimiento. Una alianza que ocurre como posibilidad constructiva de los más impensados encuentros multiespecies y de la emergencia de modos de existencia, donde lo humano se abre a una cierta liviandad, transmutabilidad y multirelacionalidad, haciendo de la potencia de pensar un gesto menor y pluri-ontológico - entre artes, ciencias y filosofías -. Una invitación a estar a cielo abierto, sin miedo a que el cielo se caiga.

**Local:** Universidad Nacional de Avellaneda (UNDAV), Buenos Aires, en el marco de la Maestría en Estéticas Contemporáneas Latinoamericanas.

**Curaduría y conferencia:** Sebastian Wiedemann y Susana Dias - Orssarara Atelier y grupo multiTÃO - Labjor-Unicamp.

**Fecha:** 5 de noviembre de 2016

Esta presentación hace parte del proyecto “Arquivo Nuvens” concebido por Orssarara Atelier y grupo multiTÃO - Labjor - Unicamp.

### Arquivo Nuvens

Nesta nova série de mesas de trabalho da ClimaCom - pensadas na relação com o Dossiê “Incerteza” e iniciativa do grupo multiTÃO e Orssarara Ateliê - propomos encontros com as nuvens por senti-las e pensá-las como intercessores fundamentais diante das mudanças climáticas. O medo que se instaura frequentemente diante de sua aparição tempestuosa (inundações) ou de seu sumiço aterrador (secas), nos colocam diante da questão política urgente de estarmos preparados para o que vem. E se a resposta surge rapidamente - “É preciso juntar forças para resistir ao que vem” - talvez seja preciso enfrentar a desaceleração gerada por perguntas que retornam em ondulações insistentes: “como?”, “o que pode vir a ser juntar forças?”, “o que vem?”. Nesta proposta concebemos as nuvens como forças que, como o sol, uma montanha, os musgos, os caranguejos e os corais, não podem ser excluídas de nossas buscas por inventar novos modos de “juntar forças”, de “resistir” e de estar aberto ao “que vem”. Criar alianças do que vem de outros reinos, de um reino diverso, e investir em campos de atração entre ciências, artes e filosofias, que abrem um entre-reinos. Não sabemos o que pode uma nuvem e, nesse sentido, é que nos lançamos na criação de uma coleção de existências particulares delas. “Arquivo Nuvens” é feito de taxonomias flutuantes e amostragens leves, recolhidas em nossos movimentos de segui-las, tanto nos céus, quanto nos livros, de acompanhar seus processos de des-aparição nas notícias, nos laboratórios, nos congressos científicos, nos filmes, exposições etc. Um arquivo generativo em morfogênese constante, cuja gravidez dá lugar a novas linhas de força gravitacional, e nos coloca a pergunta: O que é gravitar sem centro? Talvez seja isso o que as nuvens possam nos ensinar com sua gravidez pluri-vital e pluri-dimensional. Uma nuvem pode estar composta por sensações como nas instalações “Lágrimas de São Pedro” de Vinicius S.A. <<https://www.flickr.com/photos/viniciussa/>> e nos projetos “Cloud Cities” e “Cloud Cities/Flying Garden” de Tomás Saraceno <<http://tomassaraceno.com/projects/cloud-cities-flying-garden/>>. Uma nuvem pode ser a invenção de uma nova percepção, uma flutuante, gasosa e leve que desconhece coordenadas ou ancoragens, como no filme “La region centrale” de Michael Snow. Uma nuvem também pode estar composta por dados e modelos matemáticos e nos colocar a pergunta pela mineração, pelo cálculo e controle. Ou até mesmo estar composta por entidades infinitamente minúsculas e sutis e nos lançar ao desafio de fazer delas uma força de um futuro incalculável, que pode ganhar uma expressão precisa tanto estatisticamente, como num poema ou ensaio filosófico. Uma nuvem pode se formar e participar de ciclos e sistemas a partir de complexas teorias de povos indígenas e dos cientistas que se dedicam a sua microfísica. Queremos gerar intercessões entre essas nuvens e investir num arquivo vivo, que sai da caixa, da gaveta, e que se lança em performances nas ruas, se transmuta em ensaios fotográficos, se verte em animação, se prolifera e condensa em encontros com convidados das mais diversas áreas. Um arquivo como plano de errâncias e heterogêneses, que se abre furioso como a caixa de Pandora, desatando as forças que fazem do ser-nuvem, uma vibração impessoal, um acontecimento nutrido pelos mais diversos movimentos

de concrecência e preensão ou de devir e transição, onde tudo se torna causa eficiente para atingir uma potencialidade real.

Concepção, organização e coordenação “Arquivo Nuvens”:

Susana Dias e Sebastian Wiedemann

Grupo multiTÃO e Orssarara Ateliê

Programa:

1. *A film, Reclaimed*

de Ana Vaz y Tristan Bera

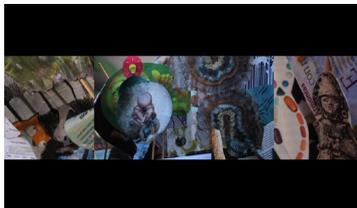
2015, 19min, HD



2. *Entre-Vidas: Bruno Latour*

de Sebastian Wiedemann y Susana Dias

2015, 7min, HD



---

# Flutuações Persistentes

---

Susana Dias, Tatiana Plens e Vivian Pontin

---

Nesta mesa de trabalho acolhemos o convite das nuvens para uma flutuação, para sobrevoar a segurança do chão e agregar-se à consistência rarefeita dos encontros frágeis e potentes. Deixando-se levar pelo movimento das nuvens, seguindo e recolhendo partículas diversas e formando aglomerações imprevistas. Influenciados por Ítalo Calvino, apostamos na leveza, em resistir à inércia, à rigidez e ao pesadume de perspectivas e lógicas que se aderem e se fixam facilmente ao solo do mundo. Para enfrentar a precariedade dessas óticas, nos aliamos também ao ensinamento que nos trazem os xamãs: aliviar-se do peso do corpo e voar de encontro com outras percepções, com outros reinos, que doem forças capazes de provocar mudanças em nossos modos de existência. Escolhemos trilhar com o vento e nos dispomos às composições imprevisíveis: uma folha, uma linha, um pedaço de algodão, arames, palavras, pedaços de cor. Experimentar viver na consistência rarefeita das nuvens, nesse “campo de impulsos magnéticos” como nomeia Calvino, onde as formas não se cristalizam, onde as coisas estão a todo tempo se movendo e adotando novos contornos, alcançando outros níveis, nos impondo novas condições, que nos convocam a um aprendizado contínuo de como estar junto diante das novas simetrias de cada encontro. O esforço de Calvino por retirar o peso das coisas para tentar alcançar uma sintonia com o mundo, recolher as belezas que nele se depositam aos poucos, sem, no entanto, recusar os pesos, apenas recusar dar-lhes demasiada atenção. Esse também é um aprendizado pela vivacidade e mobilidade, pelas mudanças de ponto de observação - livrar-se do pesadume que adere à vida é aprender a leveza de tocar nas coisas, um modo de mover-se no mundo em busca de amostragens leves para, então, criar com elas um modo de expressão que possa aliar-se à vida.

Resumo “Flutuações persistentes”: Tatiana Plens e Vivian Pontin

Participantes: Glauco Roberto, Tatiana Plens, Vivian Pontin e Susana Dias

Fotografias: Susana Dias

Locais: Orssarara Ateliê e Labjor-Unicamp

Datas: 22/09 e 06/10/2016

## Arquivo Nuvens

Nesta nova série de mesas de trabalho da ClimaCom - pensadas na relação com o Dossiê “Incerteza” e iniciativa do grupo multiTÃO e Orssarara Ateliê - propomos encontros com as nuvens por senti-

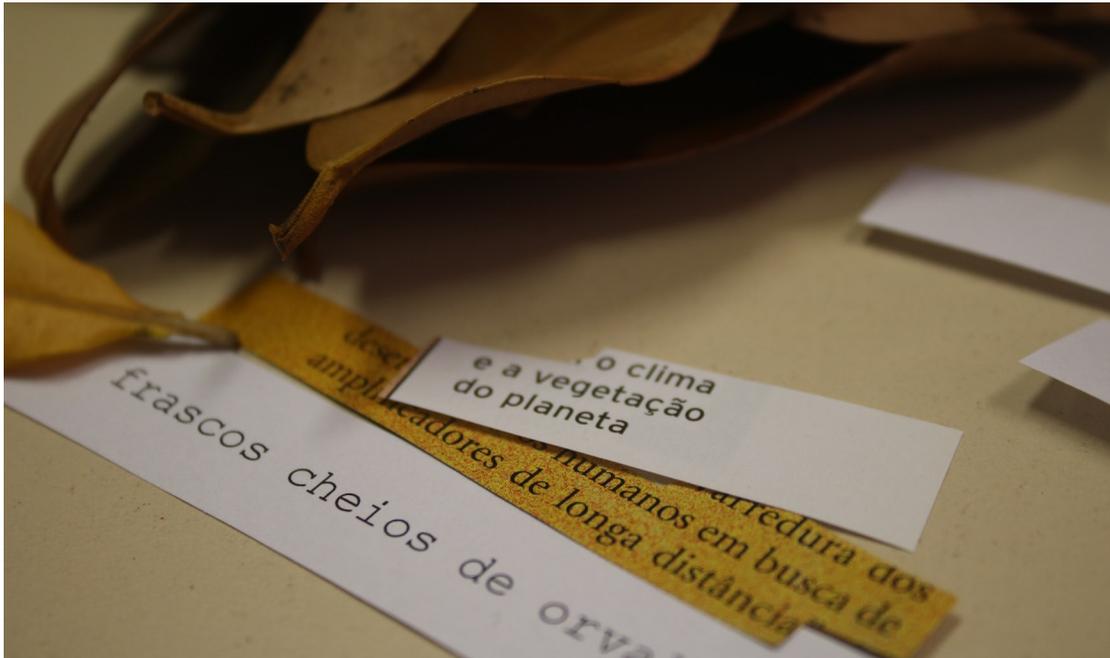
las e pensá-las como intercessores fundamentais diante das mudanças climáticas. O medo que se instaura frequentemente diante de sua aparição tempestuosa (inundações) ou de seu sumiço aterrador (secas), nos colocam diante da questão política urgente de estarmos preparados para o que vem. E se a resposta surge rapidamente - “É preciso juntar forças para resistir ao que vem” - talvez seja preciso enfrentar a desaceleração gerada por perguntas que retornam em ondulações insistentes: “como?”, “o que pode vir a ser juntar forças?”, “o que vem?”. Nesta proposta concebemos as nuvens como forças que, como o sol, uma montanha, os musgos, os caranguejos e os corais, não podem ser excluídas de nossas buscas por inventar novos modos de “juntar forças”, de “resistir” e de estar aberto ao “que vem”. Criar alianças do que vem de outros reinos, de um reino diverso, e investir em campos de atração entre ciências, artes e filosofias, que abrem um entre-reinos. Não sabemos o que pode uma nuvem e, nesse sentido, é que nos lançamos na criação de uma coleção de existências particulares delas. “Arquivo Nuvens” é feito de taxonomias flutuantes e amostragens leves, recolhidas em nossos movimentos de segui-las, tanto nos céus, quanto nos livros, de acompanhar seus processos de des-aparição nas notícias, nos laboratórios, nos congressos científicos, nos filmes, exposições etc. Um arquivo generativo em morfogênese constante, cuja gravidez dá lugar a novas linhas de força gravitacional, e nos coloca a pergunta: O que é gravitar sem centro? Talvez seja isso o que as nuvens possam nos ensinar com sua gravidez pluri-vital e pluri-dimensional. Uma nuvem pode estar composta por sensações como nas instalações “Lágrimas de São Pedro” de Vinicius S.A. <<https://www.flickr.com/photos/viniciussa/>> e nos projetos “Cloud Cities” e “Cloud Cities/Flying Garden” de Tomás Saraceno <<http://tomassaraceno.com/projects/cloud-cities-flying-garden/>>. Uma nuvem pode ser a invenção de uma nova percepção, uma flutuante, gasosa e leve que desconhece coordenadas ou ancoragens, como no filme “La region centrale” de Michael Snow. Uma nuvem também pode estar composta por dados e modelos matemáticos e nos colocar a pergunta pela mineração, pelo cálculo e controle. Ou até mesmo estar composta por entidades infinitamente minúsculas e sutis e nos lançar ao desafio de fazer delas uma força de um futuro incalculável, que pode ganhar uma expressão precisa tanto estatisticamente, como num poema ou ensaio filosófico. Uma nuvem pode se formar e participar de ciclos e sistemas a partir de complexas teorias de povos indígenas e dos cientistas que se dedicam a sua microfísica. Queremos gerar intercessões entre essas nuvens e investir num arquivo vivo, que sai da caixa, da gaveta, e que se lança em performances nas ruas, se transmuta em ensaios fotográficos, se verte em animação, se prolifera e condensa em encontros com convidados das mais diversas áreas. Um arquivo como plano de errâncias e heterogêneses, que se abre furioso como a caixa de Pandora, desatando as forças que fazem do ser-nuvem, uma vibração impessoal, um acontecimento nutrido pelos mais diversos movimentos de concrecência e preensão ou de devir e transição, onde tudo se torna causa eficiente para atingir uma potencialidade real.

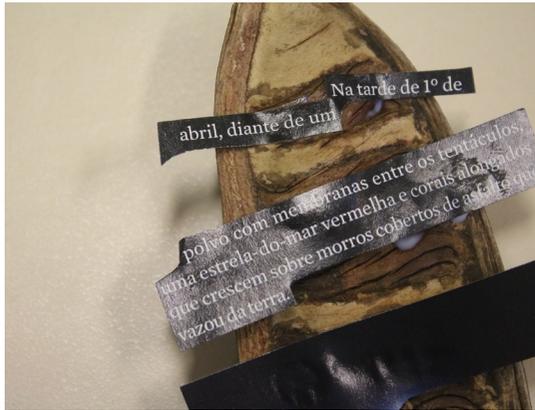
Concepção, organização e coordenação “Arquivo Nuvens”: Susana Dias e Sebastian Wiedemann

Grupo multiTÃO e Orssarara Ateliê

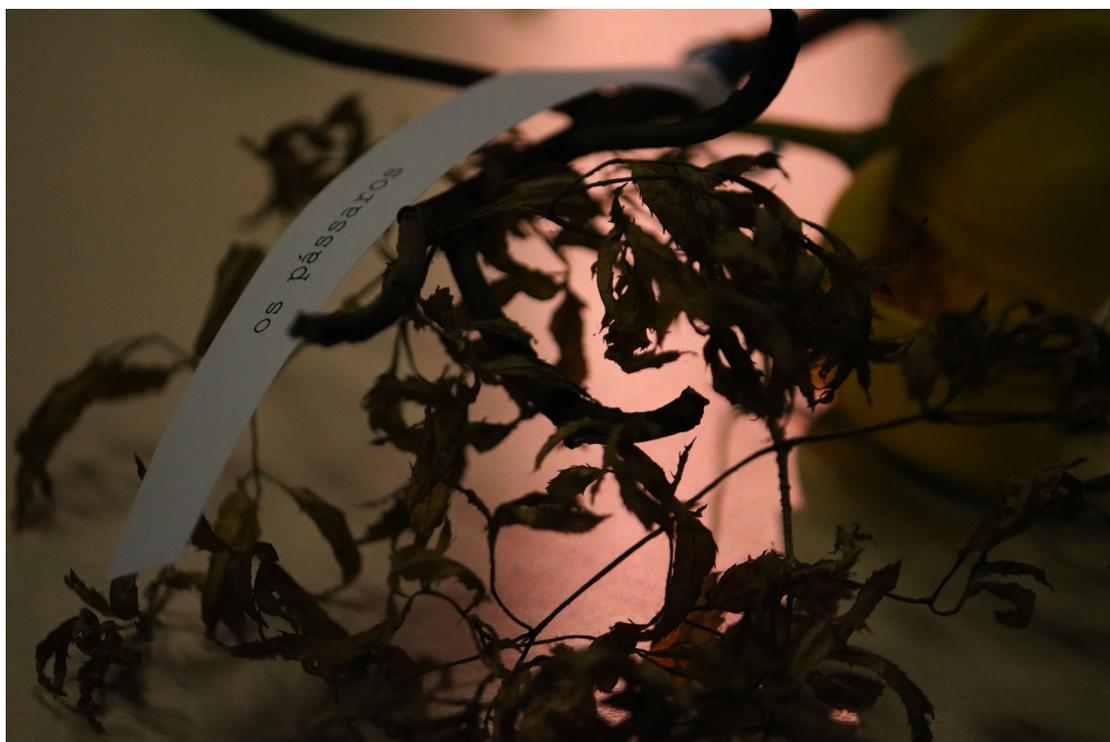
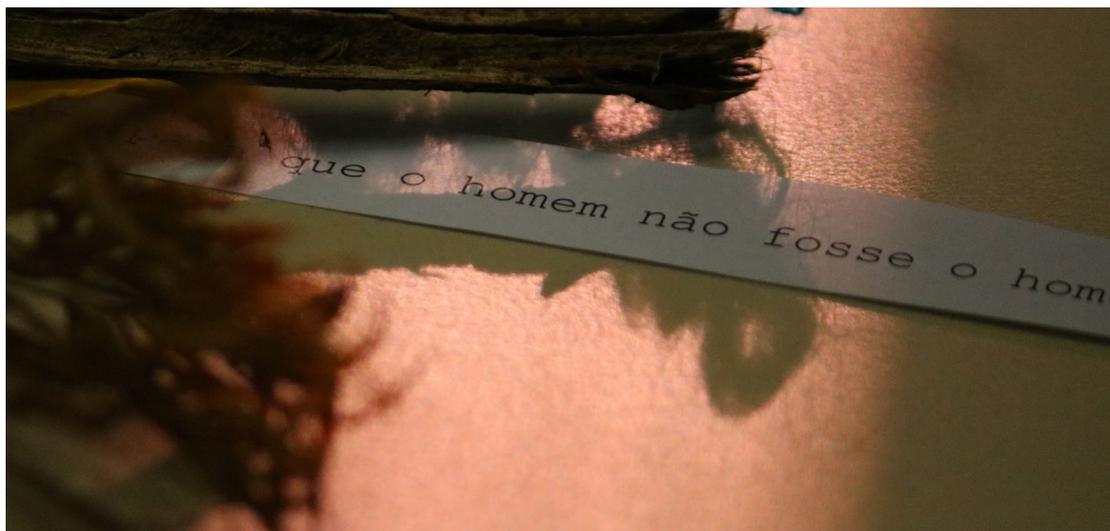


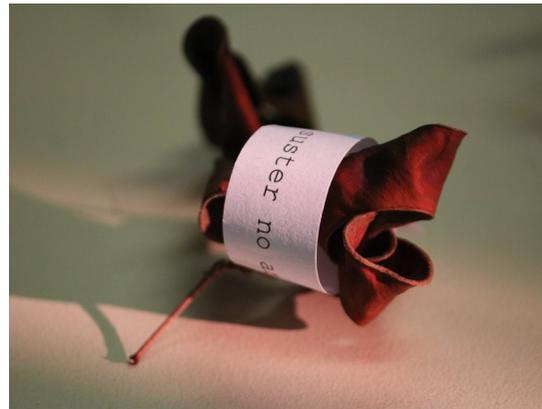


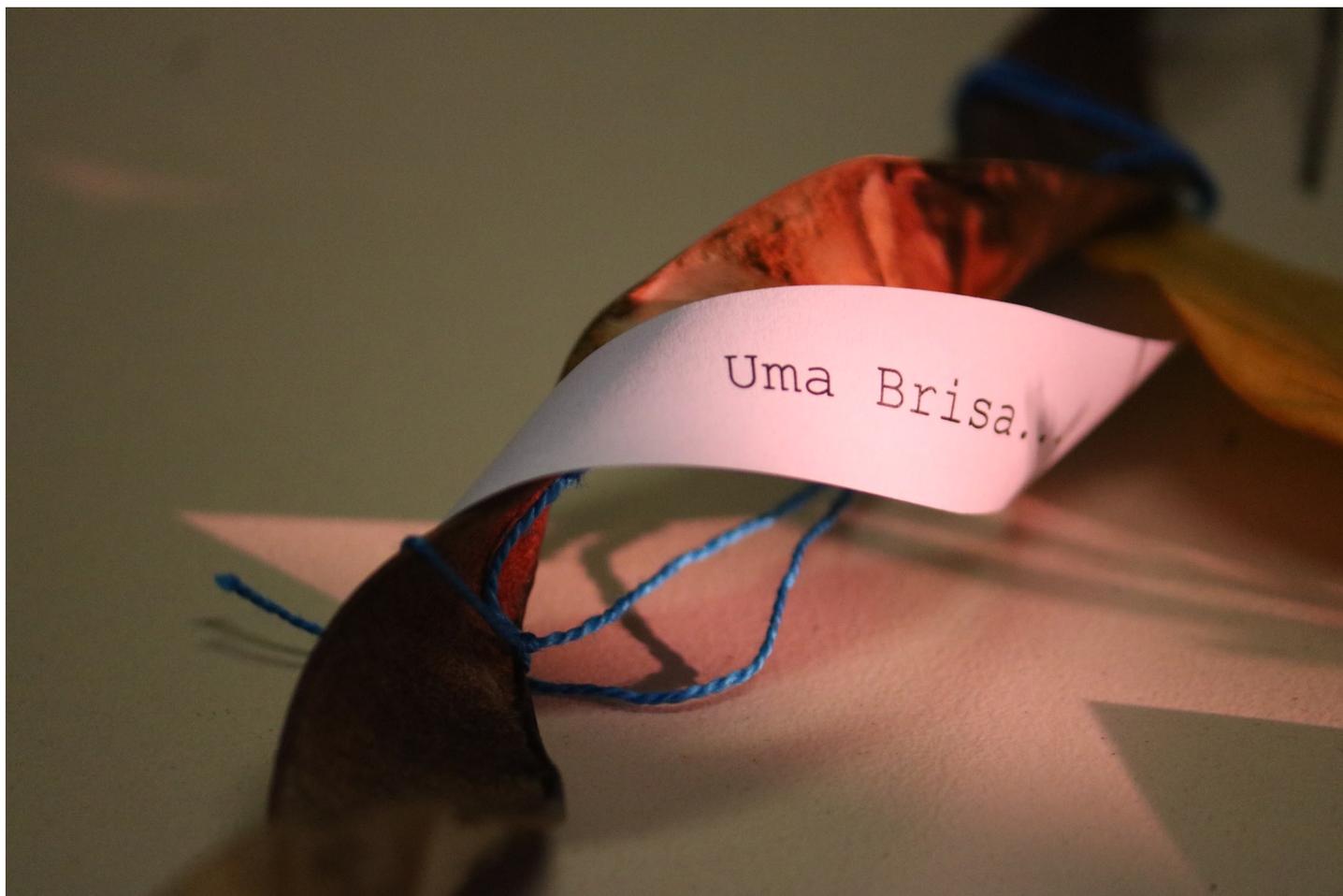












---

# Arquivo Nuvens

---

Susana Dias e Sebastian Wiedemann

---

Nesta nova série de mesas de trabalho da ClimaCom - pensadas na relação com o Dossiê “Incerteza” e iniciativa do grupo multiTÃO e Orssarara Ateliê - propomos encontros com as nuvens por sentilas e pensá-las como intercessores fundamentais diante das mudanças climáticas. O medo que se instaura frequentemente diante de sua aparição tempestuosa (inundações) ou de seu sumiço aterrador (secas), nos colocam diante da questão política urgente de estarmos preparados para o que vem. E se a resposta surge rapidamente - “É preciso juntar forças para resistir ao que vem” - talvez seja preciso enfrentar a desaceleração gerada por perguntas que retornam em ondulações insistentes: “como?”, “o que pode vir a ser juntar forças?”, “o que vem?”. Nesta proposta concebemos as nuvens como forças que, como o sol, uma montanha, os musgos, os caranguejos e os corais, não podem ser excluídas de nossas buscas por inventar novos modos de “juntar forças”, de “resistir” e de estar aberto ao “que vem”. Criar alianças do que vem de outros reinos, de um reino diverso, e investir em campos de atração entre ciências, artes e filosofias, que abrem um entre-reinos. Não sabemos o que pode uma nuvem e, nesse sentido, é que nos lançamos na criação de uma coleção de existências particulares delas. “Arquivo Nuvens” é feito de taxonomias flutuantes e amostragens leves, recolhidas em nossos movimentos de segui-las, tanto nos céus, quanto nos livros, de acompanhar seus processos de des-aparição nas notícias, nos laboratórios, nos congressos científicos, nos filmes, exposições etc. Um arquivo generativo em morfogênese constante, cuja gravidez dá lugar a novas linhas de força gravitacional, e nos coloca a pergunta: O que é gravitar sem centro? Talvez seja isso o que as nuvens possam nos ensinar com sua gravidez pluri-vital e pluri-dimensional. Uma nuvem pode estar composta por sensações como nas instalações “Lágrimas de São Pedro” de Vinicius S.A. <<https://www.flickr.com/photos/viniçuissa/>> e nos projetos “Cloud Cities” e “Cloud Cities/Flying Garden” de Tomás Saraceno <<http://tomassaraceno.com/projects/cloud-cities-flying-garden/>>. Uma nuvem pode ser a invenção de uma nova percepção, uma flutuante, gasosa e leve que desconhece coordenadas ou ancoragens, como no filme “La region centrale” de Michael Snow. Uma nuvem também pode estar composta por dados e modelos matemáticos e nos colocar a pergunta pela mineração, pelo cálculo e controle. Ou até mesmo estar composta por entidades infinitamente minúsculas e sutis e nos lançar ao desafio de fazer delas uma força de um futuro incalculável, que pode ganhar uma expressão precisa tanto estatisticamente, como num poema ou ensaio filosófico. Uma nuvem pode se formar e participar de ciclos e sistemas a partir de complexas teorias de povos indígenas e dos cientistas que se dedicam a sua microfísica. Queremos gerar intercessões entre essas nuvens e investir num arquivo vivo, que sai da caixa, da gaveta, e que se lança em performances nas ruas, se transmuta em ensaios fotográficos, se verte em animação, se prolifera e condensa em encontros com convidados das mais diversas áreas. Um arquivo como plano de errâncias e

heterogêneses, que se abre furioso como a caixa de Pandora, desatando as forças que fazem do ser-nuvem, uma vibração impessoal, um acontecimento nutrido pelos mais diversos movimentos de concrecência e apreensão ou de devir e transição, onde tudo se torna causa eficiente para atingir uma potencialidade real.

Concepção, organização e coordenação “Arquivo Nuvens”: Susana Dias e Sebastian Wiedemann

Participantes: Caue Nunes, Tatiana Plens, Vivian Pontin, Sebastian Wiedemann e Susana Dias

Fotografias: Tatiana Plens, Sebastian Wiedemann e Susana Dias

Local: Praça da Paz - Unicamp

Data: 25/08/2016

Grupo multiTÃO e Orssarara Ateliê



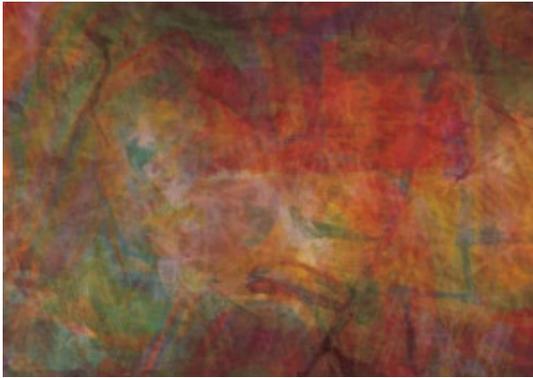






# SATÉLITE

## VII Seminário Conexões: Deleuze e Cosmopolíticas e Ecologias Radicais e Nova Terra e...



O Seminário Conexões chega a sua sétima edição ano que vem. Desde 2009 o evento propõe proliferações com o pensamento do filósofo Gilles Deleuze em interseções as mais inusitadas, em 2017 pretende propor experimentações a partir do conceito de Deleuze e Guattari de “Nova Terra” dando consistência a possíveis e impensadas “Cosmopolíticas” e “Ecologias Radicais”.

O evento acontecerá de 27 a 29 de novembro de 2017 na Universidade Estadual de Campinas e entre os convidados já confirmados estão Erin Manning da Universidade de Concórdia - Canadá, e Brian Massumi da Universidade de Montreal - Canadá, Adrián Cangi da Universidad

de Avellaneda - Argentina, Déborah Danowski da Pontifícia Universidade Católica - Rio de Janeiro.

O VII Seminário é organizado pelos grupos de pesquisa multiTÃO, do Laboratório de Estudos Avançados em Jornalismo (Labjor-Unicamp) e Humor Aquoso, da Faculdade de Educação (FE-Unicamp) e é uma ação da Subrede de Divulgação Científica da Rede Clima - Rede Brasileira de Pesquisas sobre Mudanças Climáticas, que conta com a participação de pesquisadores de diversas instituições brasileiras ligados à educação, comunicação, antropologia, história, filosofia, artes etc, e que tem feito acontecer o projeto da Revista ClimaCom.

Saiba mais sobre o evento no site: <https://seminarioconexoes2017.hotglue.me/>

## Clima em transe: a vulnerabilidade da agricultura familiar



Acaba de sair o livro *O clima em transe: a vulnerabilidade da agricultura familiar*, organizado por Marcel Bursztyn e Saulo Rodrigues Filho, coordenadores da Subrede de Desenvolvimento Regional da Rede Clima - Rede Brasileira de Pesquisas sobre Mudanças Climáticas. O livro apresenta os resultados alcançados ao longo de sete anos de pesquisas interdisciplinares sobre vulnerabilidade e adaptação da agricultura familiar num contexto de transição climática. A partir de um amplo levantamento de dados e informações sobre a dinâmica do clima, seus efeitos e o modo como as populações percebem seus efeitos e reagem a eles, esta obra pretende enriquecer o debate científico e também contribuir para a tomada de decisões de políticas públicas. O livro foi publicado pela editora Garamond. Mais informações e aquisição podem ser encontrados no link da editora e também no site da Rede Clima. [Leia aqui um trecho do livro.](#)

## VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia tem inscrições abertas



INSCRIÇÕES PRORROGADAS ATÉ DIA 18 DE DEZEMBRO DE 2016!

Com o tema “Entreviver” a VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia (ReACT) abre inscrições até 15 de dezembro para trabalhos nos vários Seminários Temáticos propostos. Alguns deles, inclusive, abrem diálogos diretos com temas e problemas que têm sido tratados pelas ClimaCom. Por exemplo, “A ecologia política das paisagens mais-que-humanas: etnografias, engajamentos e práticas de conhecimento”; “Mudanças Climáticas: Conhecimentos, Políticas e Intervenções” e “Aliar-se às nuvens para que o céu não caia”. O evento acontecerá ano que vem em São Paulo, entre os dias 16 e 19 de maio de 2017, e é promovido pelo Instituto de Estudos Brasileiros (IEB) da Universidade de São Paulo (USP), e pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP).

Veja a lista completa dos Seminários temáticos propostos e submeta o quanto antes seu resumo!

Leia outras informações sobre a ReACT:

“A ReACT é resultado da articulação, no cenário brasileiro das últimas décadas, entre diversos grupos de pesquisa relacionados à Antropologia da Ciência e da Tecnologia. Os simpósios, realizados a cada dois anos, têm como intuito promover um intenso e reflexivo debate, que discuta o potencial e as contribuições da Antropologia na construção de perspectivas acerca das ciências/conhecimentos/saberes, das tecnologias/técnicas/inoações, e das relações entre estas e as formas de constituição da vida e do futuro. O evento, desde suas edições anteriores, tem se convertido em um importante fórum de discussão sobre pesquisas, objetos, abordagens e perspectivas teóricas/epistemológicas do campo da Antropologia da Ciência e da Tecnologia (ACT), em interface com outras matrizes disciplinares e campos de atuação.

A VI ReACT tem como proposta promover diálogos e vivências entre distintos agentes implicados na produção de mundos e realidades tecnocientificamente mediados. Para tanto, o evento buscará problematizar as relação entre ciência, tecnologia, natureza, vida, e futuro, bem como os modos de ver, definir e intervir em um mundo tecnocientificamente constituído”.

## Geoengenharia, radiação solar e mudanças climáticas são tema de workshop

A geoengenharia de gerenciamento de radiação solar (SRM em inglês) é uma proposta controversa voltada à redução dos efeitos dos impactos das mudanças climáticas. No dia 22 de novembro o Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais (INPE), em São José dos Campos (SP), realizará o “Workshop on Science and Governance of Solar Radiation Management”, com o objetivo de reunir especialistas de diversas áreas do Brasil e exterior, tanto ligados às universidades, institutos de pesquisa, como às ONGs etc., para debaterem o tema. Inscrições poderão ser feitas através de email enviado para Alessandra Costa em [alessandra.costa\\_bsservices@inpe.br](mailto:alessandra.costa_bsservices@inpe.br) até hoje, 11 de novembro. Veja abaixo a proposta completa do evento!

### Workshop on Science and Governance of Solar Radiation Management

Please save the date and join us for a participatory workshop on the science and governance of Solar Radiation Management (SRM) geoengineering - a controversial proposal for addressing some of the risks of climate change.

The workshop will explore SRM and have a particular focus on the most pressing current challenge: the governance of research. It will

review the climate threats faced by Brazil and will provide an introduction to the science of SRM, as well as the socio-political and ethical issues it raises. Moving quickly from presentations to group exercises, however, it will emphasize discussion and interaction. Participants will work together to explore their hopes and concerns about SRM, and the governance challenges that its development raises.

This workshop will be hosted by Earth System Science Center of the National Institute for Space Research (CCST-INPE) and the Solar Radiation Management Governance Initiative (SRMGI), and is developed by the following steering group: Prof. Paulo Artaxo, University of São Paulo; Prof. Carlos Nobre, Brazil's National Institute of Science & Technology for Climate Change; Dr. Jean Ometto, CCST-INPE; Mr. Andy Parker, SRMGI; Prof. Roberto Schaeffer, Federal University of Rio de Janeiro; Prof. John Shepherd, University of Southampton; Prof. Eduardo Viola, University of Brasilia

*The event will take place on Tuesday, November 22, 2016 from 9:00 -18:00 at the National Institute for Space Research (INPE) in São José dos Campos, Brazil. Limited travel aid and subsistence allowance may be provided by INCT, SRMGI, or Rede CLIMA. To register for the event please contact Alessandra Costa at [alessandra.costa\\_bsservices@inpe.br](mailto:alessandra.costa_bsservices@inpe.br) by November 11. Attendance limited to 80 participants.*

### Background

Solar radiation management (SRM) geoengineering is a controversial proposal for addressing some of the risks of climate change by blocking a small fraction of inbound sunlight. Its potential importance should not be underestimated, as it is the only known method

for quickly slowing (or even reversing) rises in global temperatures. This means that it has the potential to be a helpful complement to mitigation and adaptation in the fight against climate change. However its environmental and political effects are still poorly understood and would not be restricted by national boundaries. Therefore SRM also has the potential to be very damaging.

While it is unclear whether SRM would be helpful or harmful overall, one thing is clear: many developing countries would stand to gain or lose the most if SRM were ever used. They are often less resilient to environmental change, whether caused by global warming or by any SRM geoengineering attempts to address it. Despite this, most research and discussion has taken place in developed countries.

### Goals of this workshop

Brazil is one of the ten largest economies in the world and consequently key to any effort of building up global governance, but the level of awareness about SRM geoengineering issues is low amongst Brazil's climate change community. One main workshop goal is to raise the level of awareness about geoengineering issues in Brazil, appropriate to its importance in the international system.

Additional goals include introducing the science of SRM geoengineering and the numerous ethical and governance issues that it raises, then to encourage participants to share their opinions and ideas on SRM and governance of research, and how Brazil can become more involved in global discussions. The ultimate goal is to start a conversation and to develop the capacity of Brazilian academics, NGO representatives and policymakers to have their voices heard in future international discussions.

### Partner Background

CCST-INPE generates interdisciplinary knowledge for national development with equity and reduces environmental impacts in Brazil and worldwide as well as provides technical and scientific information quality to guide public policies for mitigation and adaptation to global environmental changes.

SRMGI is an international NGO-driven initiative launched in 2010. SRMGI does not take a position on SRM geoengineering and seeks to expand the global conversation around the governance of SRM research, particularly to developing countries.