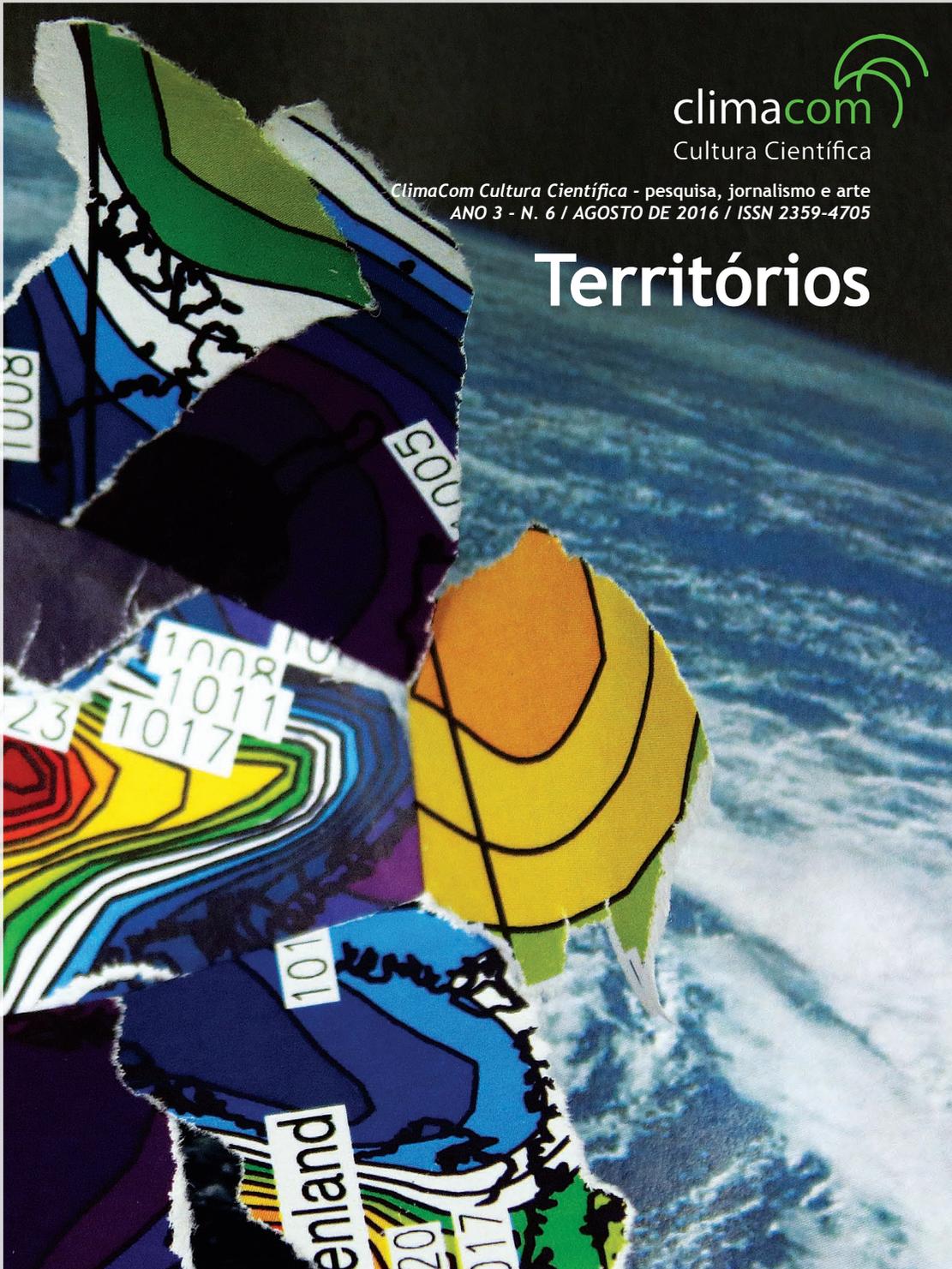


clima**com**  
Cultura Científica

ClimaCom Cultura Científica - pesquisa, jornalismo e arte  
ANO 3 - N. 6 / AGOSTO DE 2016 / ISSN 2359-4705

# Territórios





**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: prolifer-artes sub-vertendo ciências, educações e comunicações (CNPq)

**EDITORAS:**

Profa. Dra. Susana Dias  
Profa. Dra. Carolina Cantarino

**EDITORA EXECUTIVA:**

Ana Godoy

**CO-EDITORES EXECUTIVOS:**

Renato Rodrigues (Embrapa Solos) e Stoécio Maia (Ifal), da Subrede Agricultura da Rede Clima

**EDITORES EXECUTIVOS DA SEÇÃO DE ARTE:**

Susana Dias  
Sebastian Wiedemann

**DESIGNER GRÁFICO:**

Fernanda Pestana

**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 “Territórios”

Os artigos, ensaios, resenha e produções audiovisuais de pesquisadores e artistas brasileiros e estrangeiros, que compõem este sexto dossiê da ClimaCom, vêm para contribuir com a politização desse conceito quando o assunto são as mudanças climáticas. São textos, filmes, ensaios fotográficos, séries de experimentações sonoras que aceitaram o convite de deslocamento da pergunta que domina as agendas nacionais e internacionais - “quais os impactos que as mudanças climáticas provocarão sobre os territórios X, Y e Z?” - para outras questões de natureza avaliativa e especulativa: e se os territórios não se reduzissem apenas a uma base ou fundo fixo e inerte sobre o qual os seres-coisas do mundo agem e os eventos ocorrem, um meio previamente dado ao qual temos que nos adaptar? E se o problema do território não fosse só o de demarcação e distribuição de fronteiras, formas, propriedades e estados de coisas, mas também de experimentação de povoamentos múltiplos, de cooperativismo e composições aberrantes entre seres-coisas-elementos do mundo? Que outros territórios do pensar e do existir poderiam ganhar expressão, lugar e potência se nos precipitássemos para além das habituais oposições entre tempo e espaço, global e local, fora e dentro, real e virtual, poder e combate, humanos e não humanos, sujeito e objeto, mundo e linguagem? Que novos modos de habitar um mundo comum poderiam proliferar se migrássemos das escalas demasiado humanas, se deixássemos as fadigas que nos compõem como humanos, que terminam por definir nossas lutas em função dos dispositivos da espera e da dívida infinitas? E se inventássemos outras escutas para os gritos abafados de populações de seres-coisas-do-mundo - desde os já extintos aos ameaçados de perderem seus refúgios -, insistindo numa escuta não familiar, que fuja à doutrinação e ao controle que marcam as gramáticas dominantes do pensamento? E se...?

Ressoando fortemente essas indagações, na seção Pesquisa emergem os mais distintos territórios em diferentes pensamentos e modos de viver que fazem o contemporâneo se dobrar em múltiplos mundos e humanidades. Os artigos reunidos neste dossiê des-consistem e tornam contingente o Território, propondo adentrar práticas políticas e cosmopolíticas, ontologias relacionais, perspectivas de mundos (e

não sobre o Mundo), mitologias e especulações que movimentam intensamente o pensamento.

A partir da coedição de Renato Rodrigues e Stoécio Maia, da subrede Agricultura, da Rede Clima, contamos com o artigo de Édson Bolfe, Daniela Lopes e Elísio Contini cuja proposta é mapear as concepções de território que informam a implementação, execução e avaliação de políticas públicas rurais no Brasil. Para os autores, repensar o território exige reconsiderar a própria concepção de escala em sua conexão com inovações tecnológicas e práticas agrícolas. O desafio de se conceber novos modos de pensar e agir em contextos marcados pelo problema da escala - ou da escala como um problema - também é abordado no ensaio de Bruno Massara. Desta vez, em vez das políticas rurais, os territórios aparecem em sua relação com os estudos dedicados aos espaços urbanos.

Já no artigo de Arturo Escobar, apresenta-se a luta pelo direito ao território na América Latina, que não se restringe à reivindicação pelo direito de propriedade, mas torna-se a defesa do direito à vida na filosofia política dos territórios afrodescendentes do chamado Pacífico colombiano. Na colaboração de Cleber Lambert, identidade, alteridade e relação constituem linhas de força continuamente agenciadas em diferentes configurações cosmopolíticas. Ao propor uma passagem dos “marcadores sociais da diferença” para os “marcadores cosmológicos da diferença”, Lambert repensa o próprio conceito de política e um de seus principais enunciados: a de que ela se restringe, de modo narcísico, aos humanos entre si. Instigante notar, neste sentido, que boa parte dos trabalhos desse dossiê compartilham o suposto de que a força que sustenta a colonialidade do saber/poder são as relações antropocêntricas tecidas em certas lógicas que querem ocupar os territórios do pensar.

Neste sentido, com o trabalho de Alexandre Nodari, institui-se um território em que uma antropologia, em aliança com a literatura, prefere não ser tão antropocêntrica e dedicar-se aos encontros e relações entre mundos diferentes: os atuais e os virtuais, os existentes e os inexistentes. Trata-se da proposta de uma antropologia especulativa que deseja habitar

os territórios que nascem desses interstícios. Deles podem emergir deuses, como no artigo de Paola Zordan: personagens conceituais que se espalham pela Terra concebida como plano de imanência. Mitologias que, em vez de representações, expressam forças da vida, do caos e as potências das artes e do pensamento.

Com a contribuição de Stelio Marras, a divulgação científica pode tornar-se um território de incertezas ao ser efetivamente afetada pelas incertezas constitutivas das próprias práticas científicas. E, por que não, da própria vida. Forças de vida desenterradas, com palavras, das grossas camadas de sedimentos que compõem as lógicas dominantes de pensamento. Tal procedimento compõe a experimentação literária *Desesterro*, de Sheyla Smanioto, apresentada numa resenha de Renato Oliveira.

A Seção Jornalismo, por sua vez, traz uma coluna assinada por Lorena Regattieri. Nela, a politização do conceito de território advém da resistência tornada reexistência em experiências e histórias de luta que podem vir a compor uma frente: a do povo porvir. Povo que nasce da aposta em alianças impensadas e na máxima diferenciação, como modo de se alimentar a confiança em tempos de Antropoceno e sua propagação da sensação de impotência.

E com experimentações de artistas de diversas partes do mundo a Seção de Arte da *ClimaCom* afirma-se, uma vez mais, como um espaço-tempo de produção de novos territórios do pensar e sentir, indispensáveis nestes “momentos assustadores, tristes e inquietantes” que vivemos, como define a bailarina Lia Rodrigues ao nos apresentar, com texto e fotografias, o trabalho de dança “Para que o céu não caia”, desenvolvido no Complexo da Maré no Rio de Janeiro. Dançar como gesto de criar um delicado, cintilante e móvel contorno político para a noção de resistência, diante do que convoca o mito do fim do mundo, relatado pelo xamã Yanomami Davi Kopenawa, ao colocar em cena corpos que parecem saídos de uma catástrofe de outra natureza, a da intensa conexão com a vida. Uma conexão que não está dada, antes precisa ser continuamente inventada.

E é esse incessante experimentar de uma espécie de derrame e invasão contínua entre a vida e a pintura, entre a natureza, a imaginação e a matéria, sem jamais se fundirem e fecharem numa identificação, nem produzirem uma correspondência, que J.D. Doria traz em “Material Cosmologies - the “Territory of the non yet””, na qual a noção mesma de território é entendida como processo de diferenciação permanente e de cultivo do que ainda não é. E exatamente por essa abertura incessante é que se multiplicam infindavelmente as possibilidades de ser das coisas-seres do mundo.

E se os territórios não estão dados precisamos nos engajar na sua efetiva composição, cultivando novos modos de estar juntos, ou ainda, nas palavras e práticas de Faetusa Tezelli e Gabriela Leirias: cultivando Jardinalidades. Ali onde a cidade, o corpo, a terra e o pensamento são intensamente revolidos e arejados por novas relações poéticas e políticas que abrem: à percepção de diferentes temporalidades, criam tensões vitais entre intervencionismo, produtividade e vagabundagem e convidam aos microexercícios do silêncio e da escuta. Instaurando, assim, uma espécie de aprendizado que se tece não apenas entre as pessoas, mas com os próprios terrenos abandonados, com as plantas que nascem espontânea e insistentemente.

E com as práticas artísticas o território emerge também não como o que se vê, mas como um chamado a ver, a inventar visões. Um constante desvio das ordenações e sistematizações do que a visão produz, uma atenção ao que se vê quando os olhos se fecham e aprendemos a sonhar acordados outros sonhos.

Em “Madeira à vista: o xilema me chama”, o pós-doutorando em botânica Peter Stoltenborg Groenendyk compartilha seu chamado por uma espécie de delírio das linhas e cores de imagens científicas, delírio que arrasta rios, mares e constelações inteiras para dentro das árvores. Um delírio que quer dar consistência a uma função desse tecido que não se restringe a sustentar as espécies vegetais, antes dá sustentação a infinitas relações entre espécies, entre o orgânico e o inorgânico. Sem dúvida um chamado a pensarmos que são as relações (inclusive entre ciências e artes) que permitem que algo no futuro se sustente.

E se há uma aposta de que ao inventar outros modos de dizer com as imagens que já circulam são gerados outros refúgios e novas possibilidades de vida para elas, há também apostas que nos interpelam com procedimentos de outra natureza: uma intervenção material nas visualidades já dadas, um rasgo e desmonte das lógicas já dadas. Como a que ganha vida na animação “Cores secas em imagens da ciência” de Fernanda Pestana e explode em “Estilhaços...” nas fotografias de Tatiana Plens.

Além dessas produções de Artes Visuais, a Seção de Arte da ClimaCom traz uma novidade, um segmento dedicado ao Cinema, ocupado pelo projeto NoctilucaScreen. Uma iniciativa em parceria com a revista *Hambre | espacio cine experimental*. “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”, como define o curador, o cineasta Sebastian Wiedemann que, para celebrar esta parceria, selecionou quatro filmes - *Reign of Silence* de Lukas Marxt, *Balance* de Christoph und Wolfgang Lauenstein, *A film, reclaimed* de Ana Vaz e Tristan Bera e *Shape Shiftin* de Elke Marhöfer e Mikhail Lylov. Filmes que criam um território comum para a problemática ambiental ao experimentá-la como uma problemática também do cinema, que exige a fulguração de novos estilos de vida das imagens e, certamente também, desafiam à cintilação de novos estilos de escrita, que tenham como destino o mar, as nuvens, a chuva, o vento...

“Territórios” traz também as diversas atividades desenvolvidas pelos pesquisadores da Subrede Divulgação Científica, produzidas e publicadas na seção Laboratório-Ateliê durante os últimos quatro meses, entre as quais destacamos a série de áudios “Derivas da catástrofe”, que resultou de um convite feito a professores e pesquisadores para uma travessia por dois territórios desérticos desenhados pelas perguntas: “Por que pensar com as ciências humanas, filosofia e artes as mudanças climáticas?”; “O que podem as ciências humanas, filosofia e artes em tempos de catástrofes?”. As atividades desta seção da revista acontecem nas ruas, escolas, museus, universidades,

praças etc. e insistem em abrir a divulgação científica e as mudanças climáticas à experimentação coletiva. Todos os meses compartilhamos nossos processos de trabalho com as imagens, palavras e sons da ClimaCom apostando numa série de exercícios que propõem uma conexão com a vida. Processos que não pressupõem a vida como propriedade e atributo de seres e coisas de um mundo já formado, mas que assumem a libertação da vida como uma operação que cabe às imagens, às palavras, quando são tomadas como laboratórios de re-existências, de re-criação de mundos, em que o problema não é o mais o de comunicar estados de seres e coisas, mas o de entrar intimidade com os seres e coisas do mundo, de modo que imagens e palavras se tornem capazes de entrar em conexão conosco. Estas ações resultaram em todas as imagens que circulam na ClimaCom e estão disponíveis e abertas a para qualquer uso e manipulação.

Queremos lembrar que a revista ClimaCom está com chamada aberta para o dossiê “Incerteza” e em breve abrirá também a chamada para “Cartas e Catástrofes”. Este último será coeditado com Elenise Pires de Andrade (Uefs) e Érica Speglich (Unicamp), pesquisadoras da Subrede Divulgação Científica da Rede CLIMA.

Ressaltamos que, além de artigos, ensaios e resenhas inéditos, a revista aceita capítulos de teses e textos que tenham sido publicados apenas em Anais ou que foram publicados exclusivamente no exterior..

Susana Dias, Carolina Rodrigues e Ana Godoy

## 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

Territórios & políticas públicas rurais  
Édson Luis Bolfe, Daniela Biaggioni Lopes, Elisio Contini  
Pág. 19

---

Territórios de diferença: a ontologia política dos “direitos ao território”  
Arturo Escobar  
Pág. 31

---

Uma só ou várias fontes cosmopolíticas?  
Cleber Daniel Lambert da Silva  
Pág. 47

---

La literatura como antropología especulativa  
Alexandre Nodar  
Pág. 69

---

Territórios e Geopoética  
Paola Zordan  
Pág. 83

---

Qual ciência visar?  
Stelio Marras  
Pág. 97

---

### RESENHA

A casa da bruxa  
Renato Salgado de Melo Oliveira  
Pág. 111

---

### ENSAIO

Territórios: modos de entendê-los e agenciá-los nas metápolis  
Bruno Massara  
Pág. 117

**ARTE**

---

**ARTES VISUAIS**

Para que o céu não caia  
Lia Rodrigues  
Pág. 133

---

Material Cosmologies/ the 'Territory of the non-yet'  
J.D. Doria  
Pág. 141

---

Madeira à vista: o xilema me chama  
Peter Groenendyk  
Pág. 149

---

Jardinalidades: jardinagem como prática artística e criação de territorialidades  
Faetusa Tezelli e Gabriela Leirias  
Pág. 155

---

Estilhaços...  
Tatiana Plens  
Pág. 163

---

Cores secas  
Fernanda Pestana  
Pág. 167

---

**CINEMA**

NoctilucaScreen Project - Territórios  
Sebastian Wiedemann  
Pág. 175

---

Reign of Silence  
Lukas Marxt  
Pág. 179

---

Shape Shifting  
Elke Marhöfer in collaboration with Mikhail Lylov  
Pág. 181

---

A Film, Reclaimed  
Ana Vaz & Tristan Bera  
Pág. 185

Balance  
Christoph und Wolfgang Lauenstein  
Pág. 187

---

**LABORATÓRIO-ATELIÊ (produções do grupo multiTÃO)**

Derivas da catástrofe  
com Gabriel Cid (UFRJ), Eduardo Pellejero (UFRN), Antonio Carlos Amorim (Unicamp)  
e Ana Godoy (pesquisadora independente)  
Pág. 191

Cenários especulativos: fazendo do território uma mesa de trabalho (Oficina 1)  
Novos modos de habitar o papel. A potência do traço.  
Pág. 195

Cenários especulativos: fazendo do território uma mesa de trabalho (Oficina 2)  
Como fazer passar o Cosmos por um mapa. Rasgar quebra-cabeças impossíveis.  
Pág. 207

Cenários especulativos: fazendo do território uma mesa de trabalho (Oficina 3)  
Nevoeiros fotográficos. Destilando imagens, passagens que fazem aparecer outrem.  
Pág. 221

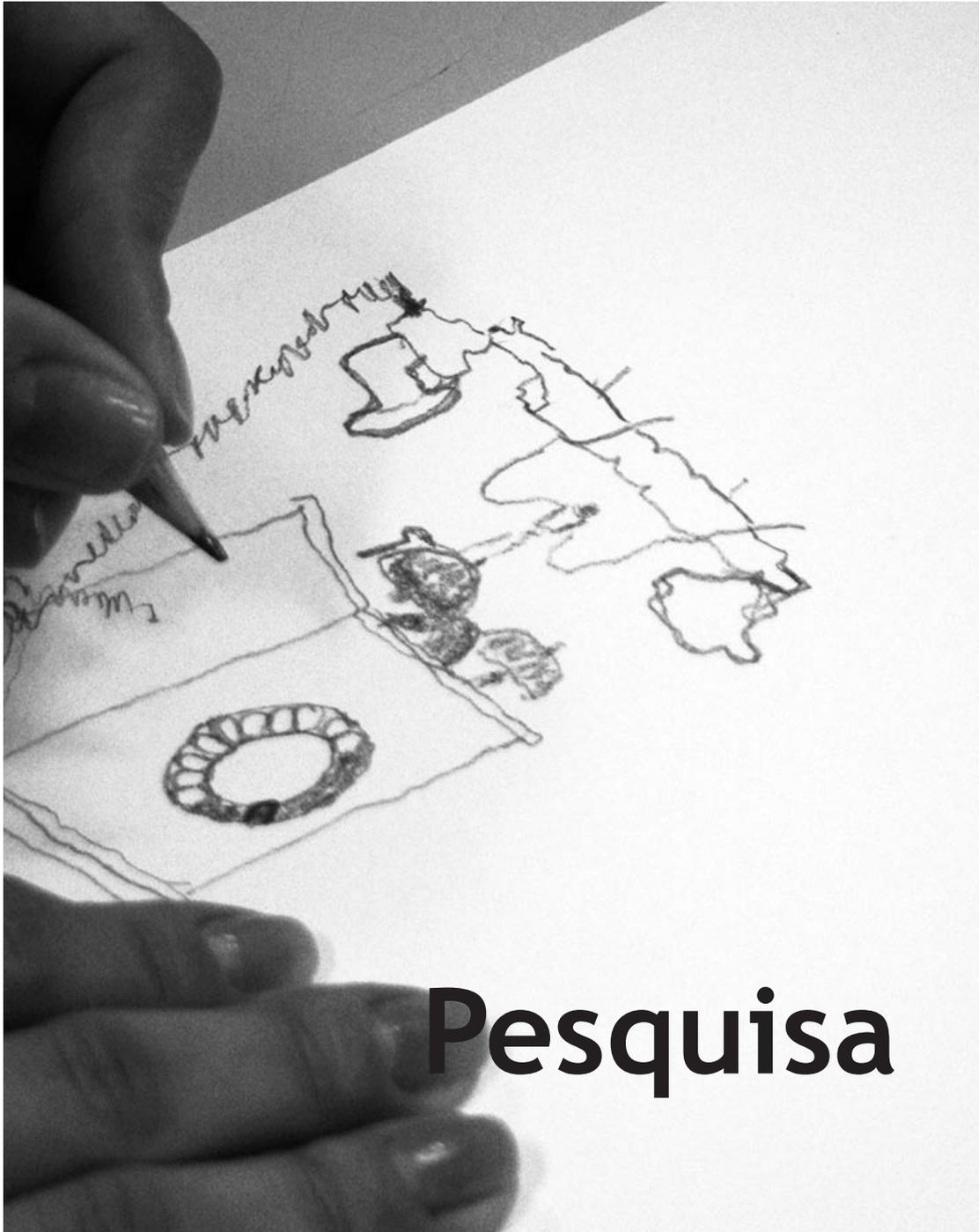
Cenários especulativos: fazendo do território uma mesa de trabalho (Oficina 4)  
Oficina: Livro-território-aberto  
Pág. 233

Laboratórios de re-existências. Mesas de operações ao ar livre #1.  
Pág. 241

Laboratórios de re-existências. Mesas de operações ao ar livre #2.  
Pág. 247

Notas para uma cosmopolítica da imagem  
Pág. 261





# Pesquisa



# ARTIGOS



---

# Territórios & políticas públicas rurais

---

Édson Luis Bolfe[1], Daniela Biaggioni Lopes[2] e Elisio Contini[3]

---

**Resumo:** O Brasil tornou-se um dos líderes mundiais em agricultura nas últimas décadas em função de sua extensão, condições edafoclimáticas, pesquisas, empreendedorismo dos agricultores e da agroindústria e pela implementação de políticas públicas. Este artigo visa refletir sobre alguns conceitos de território geográfico e possíveis aplicações nas políticas públicas rurais no Brasil. Revisam-se conceitos e apresentam-se algumas das ações da Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (Embrapa) no âmbito de territórios. Espera-se contribuir com a compreensão do conceito de território e suas interseções com questões na agricultura e suas expressões espaciais na formulação, implementação, execução e avaliação de políticas públicas rurais associadas ao uso da terra. Estudos em bases territoriais permitem a melhor compreensão dos processos de expansão, retração, transição, conversão e intensificação agrícola e podem apoiar as políticas públicas associadas às mudanças climáticas e ao desenvolvimento rural sustentável.

**Palavras-chave:** Agricultura. Clima. Planejamento Rural.

## Agriculture, public policies and territories

**Abstract:** In the last decades, Brazil has become one of the global leaders in agriculture, mainly due to its territorial significance, climate and soil conditions, entrepreneurship of growers and agroindustry, technological innovation and public policies. This article debates concepts of geographical territory and its possible uses on rural public policies in Brazil. We present a brief review and also examples of Embrapa's experiences regarding technological innovation on territories, which may contribute to the integration of these spatial concepts into formulation, implementation and assessment of public policies related to rural development. Spatial-based studies allow a better understanding on how agricultural land-use undergoes processes of expansion, retraction, transition, conversion and intensification, and have the potential of supporting effective public policies related to climate changes and sustainable development.

**Keywords:** Agriculture. Climate. Rural Planning.

---

[1] Pesquisador, Coordenador de Inteligência Estratégica da Embrapa. PqEB s/nº, 70.770-901, Brasília, DF. E-mail: edson.bolfe@embrapa.br

[2] Pesquisadora, Coordenadora de Macroestratégia da Embrapa. Brasília, DF. E-mail: daniela.lopes@embrapa.br

[3] Pesquisador, Chefe da Secretaria de Inteligência e Macroestratégia da Embrapa. Brasília, DF. E-mail: elisio.contini@embrapa.br

## TERRITÓRIO

Nesta última década, tem ficado mais clara para a sociedade a importância de um olhar para as espacialidades das ações antrópicas. Santos (2006, p. 13) destaca que “a geografia alcança neste final de século a sua era de ouro, porque a geograficidade se impõe como condição histórica, na medida em que nada considerado essencial hoje se faz no mundo que não seja a partir do conhecimento do que é território”.

A expressão de ações regionalizadas pode ser abordada em torno do conceito de território, que teve seu início no âmbito geográfico associado ao conceito de “espaço vital”, enquanto aspecto fundamental no processo de “desenvolvimento” das Nações, no contexto do expansionismo europeu do final do século XIX. Esse “desenvolvimento” dependeria da conquista e controle de novos territórios. Ratzel (1990) já destacava que o território é um elo indissociável entre uma dimensão físico-natural (solo e seus recursos naturais) e uma dimensão política do espaço (que se confunde com o estatal). Neste sentido, o entendimento de território tinha como fundamento a base físico-natural do Estado-Nação, com seus recursos naturais, população, fronteiras etc.

[...] a sociedade que consideramos, seja grande ou pequena, desejará manter sobretudo a posse do seu território sobre o qual é graças ao qual ela vive. Quando essa sociedade se organiza com esse objetivo, ela se transforma em Estado (RATZEL, 1990, p. 76).

Ao longo do tempo, este conceito ultrapassou questões físico-naturais e ensejou importantes debates em várias vertentes do conhecimento, envolvendo áreas das ciências humanas e enfatizando outras categorias de análise

geográfica, particularmente aspectos de espaço e região. Essas análises envolvem e valorizam uma multiplicidade de outros aspectos, dentre eles as relações sociais e de poder, redes de circulação e comunicação e multiescalaridade. Saquet (2004) enfatiza que o território é resultado e condição da relação social-natural, sendo apropriado e ordenado por relações econômicas, políticas e culturais compreendidas interna e externamente em cada lugar.

Um território é produzido, ao mesmo tempo, por relações políticas, culturais e econômicas, nas quais as relações de poder inerentes às relações sociais estão presentes num jogo contínuo de dominação e submissão, de controle do espaço geográfico. O território é apropriado e construído socialmente, fruto do processo de territorialização, do enraizamento; é resultado do processo de apropriação e domínio de um espaço, cotidianamente, inscrevendo-se num campo de poder, de relações socioespaciais (SAQUET, 2004, p. 128-129).

O território não é apenas o resultado da superposição de um conjunto de sistemas naturais e um conjunto de sistemas de coisas criadas pelo homem. O território é o chão e mais a população, isto é, uma identidade, o fato e o sentimento de pertencer àquilo que nos pertence. [...]. (SANTOS, 2000, p. 96).

O debate atual em torno do conceito de território tem assumido outros conceitos correlatos, como **territorialidade** e **espaço**. Este debate assume uma importância imprescindível para os aspectos relacionados aos processos de ordenamento rural em suas múltiplas dimensões, especialmente, política, econômica e social. Entende-se que há diferenciações entre espaço e território, ou seja, estes conceitos não são sinônimos. “O território é uma construção histórica e,

portanto, social, a partir das relações de poder (concreto e simbólico) que envolvem, concomitantemente, sociedade e espaço geográfico (que também é sempre, de alguma forma, natureza)” (HAESBAERT; LIMONAD, 2007, p. 42). Saquet (2010) também destaca que o espaço corresponde ao ambiente natural e ao ambiente organizado socialmente, enquanto que o território é produto de ações históricas que se concretizam em momentos distintos e sobrepostos, gerando diferentes paisagens, logo, é fruto da dinâmica socioespacial.

A territorialidade, por sua vez, assume dimensões múltiplas sob o ponto de vista do espaço geográfico. Haesbaert (2007) enfatiza que assim como o território, o debate conceitual da territorialidade também assume múltiplas dimensões, desde uma concepção mais ampla que a do território, perpassando pela percepção da territorialidade como algo mais restrito, ou seja, uma simples “dimensão” do território, além da abordagem que separa e distingue a territorialidade e o território. Santos (2006) já ressaltava que espaço geográfico pode ser definido como um conjunto indissociável de sistemas de objetos e sistemas de ações. Pode-se compreender este espaço simultaneamente às disposições físicas das coisas e práticas sociais que aí ocorrem. Portanto, o espaço pode ser concebido como produto e produtor das interrelações entre homem-natureza-sociedade oriundas, por exemplo, por políticas públicas.

## POLÍTICAS PÚBLICAS E TERRITÓRIOS

Ao pensar em políticas públicas e as possíveis relações com o conceito de território, é essencial entender o Estado como um dos elos que atua na organização espacial das ações da sociedade, com capacidade alta de influência.

Compreender o território e suas inter-relações, desde sua base física até os atores sociais nele envolvidos e suas relações de identidade e poder, torna-se fundamental tanto para se estudar o espaço geográfico como para analisá-lo como um instrumental nos estudos das políticas públicas aplicadas ao meio rural e às mudanças climáticas.

A construção do conceito de desenvolvimento territorial no Brasil a partir da década de 90, bastante influenciada pela experiência europeia, traz a discussão do caráter e papéis do Estado e da sociedade na articulação da participação e gestão social, e na diversificação e inovação econômica dos territórios (Guimarães, 2011). Na época, “estratégias territoriais” começaram a ser pensadas e estudadas, principalmente visando um papel protagonista do Estado.

A partir da década de 2000, essas ideias começam a ser praticadas: o Ministério do Desenvolvimento Agrário deu início a programas de desenvolvimento rural por meio dos “Territórios das Rurais” (Programa Nacional de Desenvolvimento Sustentável de Territórios Rurais - PRONAT), que em 2008, foram a base para o Programa Territórios da Cidadania. O objetivo deste programa abarca as dimensões múltiplas do espaço geográfico.

O Programa Territórios da Cidadania tem por objetivo promover e acelerar a superação da pobreza e das desigualdades sociais no meio rural, inclusive as de gênero, raça e etnia, por meio de estratégia de desenvolvimento territorial sustentável que contempla: I-integração de políticas públicas com base no planejamento territorial; II-ampliação dos mecanismos de participação social na gestão das políticas públicas de interesse do desenvolvimento dos territórios; III-ampliação da oferta dos programas básicos de cidadania; IV-inclusão e integração produtiva das populações pobres e dos

segmentos sociais mais vulneráveis, tais como trabalhadoras rurais, quilombolas, indígenas e populações tradicionais; e, V-valorização da diversidade social, cultural, econômica, política, institucional e ambiental das regiões e das populações (BRASIL, 2008, p.1).

Guimarães (2011) discute a aplicação do enfoque de estratégia territorial em sentidos diferentes, mas não necessariamente conflitantes, se aperfeiçoados conjuntamente:

Um sentido possível seria o território como uma construção social e política, geralmente objetivando a ativa participação das representações sociais em uma ação nitidamente intersetorial nas estratégias de desenvolvimento. Outro sentido teria o território como uma base física de recursos (físicos, humanos, sociais e econômicos, etc.) para compor projetos, a participação social como uma estratégia consultiva e legitimadora da ação governamental e o desenvolvimento como resultante da execução de diversos projetos setoriais com baixa integração sistêmica. O primeiro se caracterizaria pelo seu caráter emancipatório e ascendente, e o segundo pelo seu caráter gerencial e descendente (GUIMARÃES, 2011, p. 45).

Os conceitos de sustentabilidade e desenvolvimento sustentável também foram intensos nas últimas décadas, em debates paralelos às questões territoriais, e também vêm se integrando paulatinamente ao pensamento sobre o desenvolvimento territorial.

No Brasil, como em outros países do continente e do mundo, o debate atual sobre o desenvolvimento territorial rural se fundamenta, em primeiro lugar, na observação da persistência interligada da pobreza rural e da desigualdade regional, e se enquadra na discussão mais ampla sobre o desenvolvimento econômico e a sustentabilidade (DELGADO et al., 2007, p. 12).

No meio rural, este debate é intensificado quando são analisados os fatores relacionados à legislação ambiental, políticas públicas, pobreza rural, produtividade e mudanças climáticas, e esta aproximação entre os conceitos de desenvolvimento sustentável e desenvolvimento territorial é primordial.

A formulação de políticas públicas a partir de estratégias territoriais construídas de forma participativa é um caminho possível e desejável. No contexto das mudanças climáticas, a eficiência nesta formulação e implementação de boas políticas públicas será fator essencial para a diminuição dos riscos e adaptação da agricultura, o que influencia diretamente a sustentabilidade e competitividade do setor nos territórios.

### BASES TERRITORIAIS E APOIO A POLÍTICAS PÚBLICAS RURAIS

O agronegócio é responsável por aproximadamente 23% do Produto Interno Brasileiro e quase 50% do valor das exportações. As perspectivas para os próximos anos são elevadas e segundo projeções recentes do Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento (MAPA, 2016), a produção brasileira de grãos deverá passar os atuais 196,5 milhões de toneladas para 255,3 milhões na safra 2025/2026. Na cadeia de carnes (bovina, suína e aves), projeta-se um incremento de 29,8% até 2025: mais 7,8 milhões de toneladas, nos próximos 10 anos.

Grande parte desta condição foi alcançada em função da pesquisa agrícola e pela implementação de políticas públicas ao longo das últimas décadas. O Governo Federal tem reforçado sua política agrícola, a exemplo do aumento de recursos destinados ao Plano

Agrícola e Pecuário 2016/2017, com proposta de R\$ 202 bilhões para financiamento e custeio da safra de verão. A própria criação da Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (Embrapa), em 1973 e vinculada ao MAPA, foi um instrumento de política pública para a modernização da agricultura na década de 70 que contribuiu para o desenvolvimento de pesquisas e inovações que tornaram a agricultura brasileira em grande produtora e exportadora de alimentos, fibras e energia. Na lei que criou a Embrapa (5.851, de 7 de dezembro de 1972), o artigo 2 define como finalidades da empresa: I - promover, estimular, coordenar e executar atividades de pesquisa, com o objetivo de produzir conhecimentos e tecnologia para o desenvolvimento agrícola do País; e II - dar apoio técnico e administrativo a órgãos do Poder Executivo, com atribuições de formulação, orientação e coordenação das políticas de ciência e tecnologia no setor agrícola.

Dessa forma, os conceitos de territorialidade e suas múltiplas dimensões do ponto de vista do espaço geográfico são aplicação em estudos e análises para apoiar políticas públicas rurais pela Embrapa. Como instrumentais utilizam-se sistemas de informações geográficas, modelagens e processamento de dados espacialmente explícitos vinculadas ao uso da terra e às mudanças climáticas. Aqui deseja-se destacar brevemente três resultados em diferentes escalas geográficas e que apoiam as estratégias territoriais de políticas públicas recentes no Brasil.

### ZONEAMENTO DE RISCO CLIMÁTICO

Conforme o MAPA (2016, p. 1), o Zoneamento Agrícola de Risco Climático (ZARC) é um “instrumento de política agrícola e gestão de riscos na agricultura onde o estudo é

elaborado com o objetivo de minimizar os riscos relacionados aos fenômenos climáticos e permite a cada município identificar a melhor época de plantio das culturas, nos diferentes tipos de solo e ciclos de cultivares”. O ZARC foi utilizado pela primeira vez na safra 1996 para a cultura do trigo e é revisado e publicado anualmente na forma de portarias pelo Governo Federal. Atualmente, o ZARC contempla mais de 40 culturas agrícolas de ciclo anual e permanentes, como algodão, amendoim, arroz, cevada, feijão, girassol, mamona, milho, soja, sorgo e trigo, além do zoneamento para sistemas integrados (milho com braquiária).

O procedimento adotado atualmente é de fácil entendimento pelos produtores rurais, agentes financeiros e demais usuários. Os parâmetros de clima, solo e de ciclos de cultivares são analisados, a partir de uma metodologia validada pela Embrapa e adotada pelo MAPA. A partir desta metodologia, os riscos climáticos envolvidos na condução das diferentes lavouras de todo o país que podem ocasionar perdas na produção são quantificados. Dentre os riscos destacam-se aspectos da precipitação pluviométrica, temperatura, déficit hídrico, ocorrências de geadas e granizos, disponibilidade de água no solo, evapotranspiração real e potencial, estiagem agrícola e veranicos. As informações são processadas em escala nacional, regional, estadual e municipal, o que gera como resultado anual, a indicação dos municípios para o plantio de determinadas culturas e seus respectivos calendários de plantio, em diferentes regiões edafoclimáticas, a exemplo da Figura 1, onde são apresentadas as principais regiões sojícolas do Brasil definidas pelo ZARC.

Assad et al. (2008, p. 2) destacam que o ZARC “é um conjunto de ferramentas utilizado por parte do Estado, para apoiar o governo

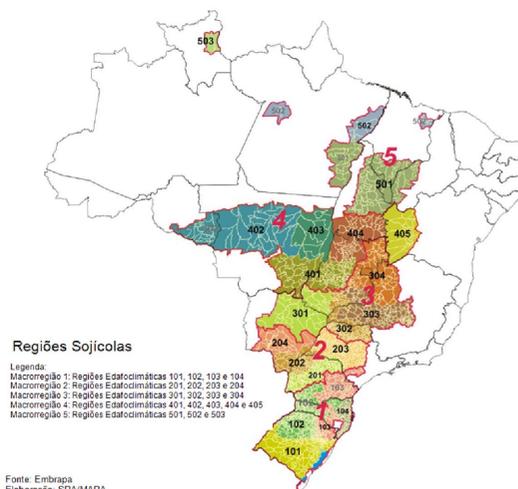
brasileiro no planejamento e controle de concessão de crédito de custeio e na oferta do seguro agrícola”. Este instrumento é a ferramenta oficial para a indicação das melhores regiões, cultivares, variedades e períodos de semeadura, com menores riscos e perdas, o que proporciona uma economia expressiva de recursos financeiros (públicos e privados) e elevação de produtividade e de lucro aos produtores. Dessa forma, entende-se o ZARC como um instrumento de política pública realizada em bases territoriais que busca racionalizar o uso dos recursos públicos e estimular a aplicação adequada da tecnologia, para redução dos riscos de perda e elevação da produtividade.

Com a ampliação do debate sobre mudança climática global, a base teórica que constitui o ZARC tem sido utilizada como suporte para a simulação de cenários agrícolas futuros, com base nas projeções feitas pelo IPCC e com o intuito de proporcionar meios para avaliação da vulnerabilidade agrícola do Brasil e das melhores estratégias de adaptação à mudança climática global (Assad et al., 2008, p. 2).

### TERRACLASS - CERRADO

Conforme MMA, MAPA, MCTI (2015, p. 2), o **Mapeamento do Uso e Cobertura Vegetal do Cerrado** (TerraClass - Cerrado) busca a “caracterização e a análise da dinâmica do uso e da cobertura da terra no Cerrado, através de um monitoramento sistemático e periódico, utilizando sensoriamento remoto e sistemas de informação geográficas”. Estes fatores são considerados cruciais para lidar com o desafio do ordenamento e ocupação territorial de aproximadamente 24% do país. O Cerrado é a segunda maior região biogeográfica da América

Figura 1 - Regiões geográficas sojícolas definidas pelo ZARC.



Fonte: MAPA-SPA/Embrapa - Disponível em: <http://www.agricultura.gov.br>

do Sul e sua área contínua incide sobre os estados de Goiás, Tocantins, Mato Grosso, Mato Grosso do Sul, Distrito Federal, Minas Gerais, Bahia, Maranhão, Piauí, Rondônia, Paraná e São Paulo. Esta região tem passado por uma significativa conversão de habitat devido à abertura de novas fronteiras agrícolas e pecuárias, tornando-se importante fronteira agrícola brasileira e transformando os aspectos socioeconômicos regionais.

Para execução do TerraClass Cerrado foram utilizadas cenas do satélite Landsat 8, sensor *Operational Land Imager* (OLI), que serviram como fonte de informação para execução do mapeamento do uso e cobertura da terra. As imagens do Landsat 8 foram selecionadas preferencialmente durante o período seco (maio a outubro) do ano de 2013, com o objetivo

de obter imagens com a menor cobertura de nuvens possível. O projeto é derivado de uma ação interministerial entre o MMA, MAPA e MCTI e envolveu a união de um grupo de instituições públicas brasileiras com larga experiência em sensoriamento remoto, geoprocessamento e mapeamentos de larga escala, para realizar a primeira versão do mapeamento. As classes de uso e cobertura identificadas e quantificadas foram: agricultura anual, agricultura perene, mineração, pastagem, silvicultura, solo exposto, mosaico de ocupações, urbano, natural (florestal, não florestal e não vegetado) e água (Figura 2). Os resultados obtidos já fazem parte do Programa de Monitoramento Ambiental dos Biomas Brasileiros (PMABB) do MMA que apoiará futuros estudos e análises sobre o uso e cobertura das terras no contexto das mudanças climáticas.

Os resultados do TerraClass Cerrado representam um marco técnico-científico e institucional para a geração de informações estratégicas para a compreensão de processos envolvendo a dinâmica de uso e cobertura da terra no Cerrado brasileiro, bem como para apoiar a elaboração de políticas públicas visando a conservação e o uso sustentável de seus recursos naturais” (MMA, MAPA, MCTI, 2015, p. 61).

## PLANO DE DESENVOLVIMENTO AGROPECUÁRIO DO MATOPIBA

A Embrapa, ao longo de sua trajetória, tem envidado esforços na geração de pesquisas, desenvolvimento tecnológico, inovação e transferência de tecnologia nos quatro estados do MATOPIBA. A área definida como MATOPIBA compreende 10 mesorregiões, contemplando **73.848.967 ha em 337 municípios** (Maranhão-135, Tocantins-139, Piauí-33 e Bahia-30). Abrange três biomas, Cerrado (91%), Amazônia

(7,3%) e Caatinga (1,7%). Mais recentemente, a Empresa desenvolveu um projeto especial para apoiar uma atuação estratégica da Embrapa e parceiros na região, no que tange à busca por inovações para a agricultura (EMBRAPA, 2015).

Dentre as ações desenvolvidas estão a caracterização da região em bases territoriais, abrangendo aspectos **físico-bióticos, infraestrutura e logística, áreas institucionais e a identificação, uso e cobertura das terras, delimitação e caracterização dos polos de produção agrícola**. Inúmeros planos de informações gerados pela própria Embrapa e demais órgãos governamentais foram organizados e servem como base de dados geoespaciais para análises integradas com as áreas sociais e econômicas que buscam apoiar o desenvolvimento agropecuário regional sustentável.

Como exemplo dos planos de informações gerados, destacam-se os dados da aptidão agrícola (Figura 3), onde observou-se uma significativa proporção de terras com elevado potencial para o desenvolvimento de agricultura intensiva (aproximadamente 26 milhões de ha ou 35% da região) no mapeamento, classificadas como tendo boa e regular aptidão. Lumbreras et al. (2015) destacam que na região do MATOPIBA ocorre uma grande variedade de solos, sob condições climáticas diversas, com reflexos em qualidade e vulnerabilidade distintas para o uso agrícola. Apontam ainda que parte dos solos possui grande potencial para agricultura, porém, é frequente a presença de solos de elevada vulnerabilidade à degradação.

Recentemente, o Governo Brasileiro estabeleceu o Plano de Desenvolvimento Agropecuário para a região por meio de Decreto Federal nº 8.447 de 06 de maio de 2015 (BRASIL, 2015). Este Plano de Desenvolvimento

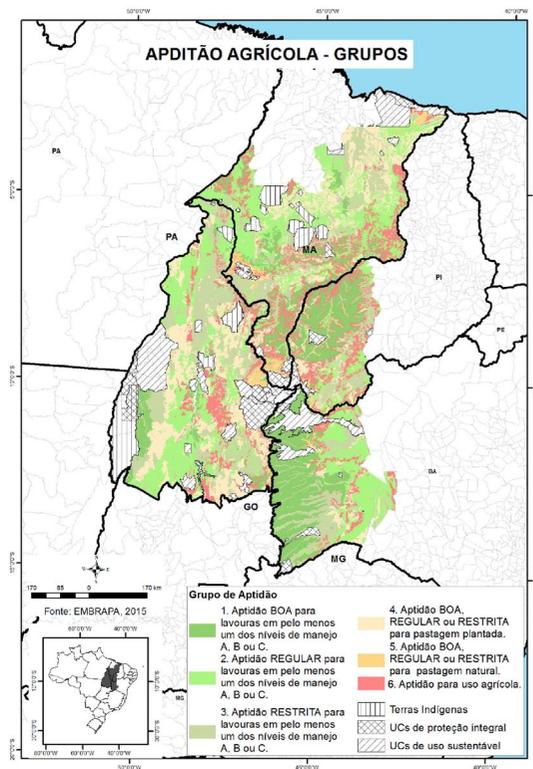


prevê a orientação de programas, projetos e ações federais relativos a atividades agrícolas e pecuárias a serem implementados nesta nova fronteira agrícola brasileira. Serão previstas no Plano ações de desenvolvimento territorial, observadas as diretrizes:

- i) desenvolvimento e aumento da eficiência da infraestrutura logística relativa às atividades agrícolas e pecuárias; ii) apoio à inovação e ao desenvolvimento tecnológico voltados às atividades agrícolas e pecuárias; e iii) ampliação e fortalecimento da classe média no setor rural, por meio da implementação de instrumentos de mobilidade social que promovam a melhoria da renda, do emprego e da qualificação profissional de produtores rurais (BRASIL, 2015, p. 2).

Considerando os diversos planos de caracterização da região, acredita-se que a ênfase de um planejamento agrícola deva ser nas áreas antropizadas e, quando for o caso de expansão da área agrícola, essa deve priorizar as áreas com pastagem degradada. Ou seja, o desenvolvimento da região, no que se refere à agricultura, deve buscar mais ganhos de produtividade do que expansão da área de produção, sempre observando princípios de sustentabilidade ambiental e da intensificação produtiva (irrigação, intensificação ecológica, intensificação do capital e etc.). Há oportunidades para a agregação de valor a produtos regionais, o que pode ser estimulado via processamento local da produção e apoio ao associativismo, no caso de pequena produção. Além do processamento, o aproveitamento de resíduos agroindustriais e a identificação de princípios ativos com potencial de valorização junto à biodiversidade local são oportunidades a serem observadas.

Figura 3 - Região geográfica de abrangência e aptidão agrícola do MATOPIBA.



Fonte: Embrapa Solos - Lumbreras, J.F et al. (2015). Disponível em: <http://ainfo.cnptia.embrapa.br/digital/bitstream/item/133233/1/4613.pdf>

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O conceito de território necessita ser compreendido a partir de conexões multiescalares - local, regional, nacional e global - no planejamento das políticas públicas. O Governo Brasileiro, ao longo das décadas, vem incorporando a dimensão espacial em suas políticas públicas rurais. Vários são os exemplos dessa preocupação.

No contexto da Embrapa, os seus 46 centros de pesquisa “especializadas” em todo o território brasileiro já representam, por si, a importância estratégica do conhecimento das condições físico-bióticas, sociais e econômicas regionais. Esta forma de atuação confere às ações de pesquisa, desenvolvimento, inovação e transferência de tecnologias desta Empresa Pública um forte componente territorial.

Nos breves exemplos aqui relatados, Zoneamento de Risco Climático, TerraClass - Cerrado e Plano de Desenvolvimento do MATOPIBA, percebe-se o **papel estratégico do uso de informações territoriais no apoio à formulação de políticas públicas rurais**, e no enfrentamento aos efeitos das mudanças climáticas na agricultura brasileira.

O “casamento” entre informações territoriais, inovações tecnológicas e políticas públicas tem forte potencial de impacto no desenvolvimento sustentável dos territórios, principalmente no meio rural. Um dos grandes desafios da Embrapa, e de outros atores envolvidos nos processos de inovação é a efetiva articulação institucional como forma de potencializar as redes de inovação dos territórios.

Inúmeros são os fatores sociais e econômicos que podem melhorar a qualidade de vida das populações brasileiras, porém, eleva-se a importância de políticas públicas rurais de orientação imediata para a sociedade e os agentes locais. Essas políticas públicas devem ser geradas e conduzidas de forma a garantir que a expansão agrícola seja planejada e amparada em bases territoriais e legais vigentes, visando o desenvolvimento sustentável.

## REFERÊNCIAS

ASSAD, E. D.; MARIN, F. R.; PINTO, H. S.; ZULLO JR, J. Zoneamento Agrícola de Riscos Climáticos do Brasil: Base Teórica, Pesquisa e Desenvolvimento. **Informe Agropecuário**, Belo Horizonte, v. 29, p. 47-60, 2008.

BRASIL. Ministério de Desenvolvimento Agrário (MDA). **Referências para o desenvolvimento territorial sustentável**. Brasília: CONDRAF\ NEAD, 2003.

BRASIL. Decreto de 25 de fevereiro de 2008. **Institui o Programa Territórios da Cidadania e dá outras providências**. 2008. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_Ato2007-2010/2008/Dnn/Dnn11503.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2008/Dnn/Dnn11503.htm)>. Acesso em: 10 jul. 2016.

BRASIL/MAPA. Ministério da Agricultura Pecuária e Abastecimento. **Brasil - Projeções do Agronegócio 2015/2016 a 2025/2026**. Brasília: MAPA. 2015. Disponível em: <[http://www.agricultura.gov.br/arq\\_editor/file/acs/2016/projecoes-agronegocio-2016-2026.pdf](http://www.agricultura.gov.br/arq_editor/file/acs/2016/projecoes-agronegocio-2016-2026.pdf)>. Acesso em: 19 jul. 2016.

BRASIL. Decreto 8.447, de 6 de maio de 2015. **Dispõe sobre o Plano de Desenvolvimento Agropecuário do MATOPIBA e a criação de seu Comitê Gestor**. 2015. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_Ato2015-2018/2015/Decreto/D8447.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2015-2018/2015/Decreto/D8447.htm)>. Acesso em: 10 jul. 2016.

BRASIL/MAPA. Ministério da Agricultura Pecuária e Abastecimento. **Plano Agrícola e Pecuário, 2016/2017**. Brasília: MAPA. 2016. Disponível em: <<http://www.agricultura.gov.br/pap>>. Acesso em: 10 jul. 2016.

DELGADO, N.G; BONNAL, P.; LEITE, S.P **Desenvolvimento Territorial: articulação de políticas públicas e atores sociais.** Rio de Janeiro, **Convênio IICA - OPPA/CPDA/UFRRJ, 2007.** Disponível em: [http://oppa.net.br/acervo/publicacoes/IICA-OPPA-Desenvolvimento\\_territorial-Articulacao\\_de\\_politicas\\_publicas\\_e\\_atores\\_sociais.pdf](http://oppa.net.br/acervo/publicacoes/IICA-OPPA-Desenvolvimento_territorial-Articulacao_de_politicas_publicas_e_atores_sociais.pdf). Acesso em: 20 jul. 2016.

EMBRAPA. Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária. **Organização de um banco de dados geoespaciais e elaboração de planos de informações sobre aspectos físico-bióticos, de logística e infraestrutura, conservação, unidades de paisagem e aptidão, expansão e intensificação agrícola da região do MATOPIBA.** Relatório técnico: Bolfe, E.L. Victoria, D. de C.; Spinelli-Araujo, L.; Batistella, M., Coutinho, A.; Mingoti, R.; Manzatto, C.; Lumbreras, J.F.). Projeto especial: plano estratégico de atuação da Embrapa na região do MATOPIBA. 2015. 119 p. Disponível em: <http://ainfo.cnptia.embrapa.br/digital/bitstream/item/133233/1/4613.pdf>. Acesso em: 20 jun. 2016.

GUIMARÃES, M.D.A. Desenvolvimento de territórios rurais no Brasil: uma estratégia inovadora para o desenvolvimento rural sustentável. In: NASCIMENTO, P.P. et al. (eds.) **Inovações em desenvolvimento territorial.** Brasília: Embrapa Informação Tecnológica. p. 27-62, 2011.

HAESBAERT, R. Território e Multiterritorialidade: um Debate. **Geographia**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 17, p. 1-49, 2007.

HAESBAERT, R.; LIMONAD, E. O território em tempos de Globalização. **Etc, espaço, tempo e crítica**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 39-52, 2007.

LUMBRERAS, J. F.; CARVALHO FILHO, A. de; MOTTA, P. E. F. da; BARROS, A. H. C.; AGLIO, M. L. D.; DART, R. de O.; SILVEIRA, H. L. F. da; QUARTAROLI, C. F.; ALMEIDA, R. E. M. de; FREITAS, P. L. de. **Aptidão Agrícola das Terras do MATOPIBA.** Rio de Janeiro: Embrapa Solos, 2015. 48p. Documento 179. Disponível em: <https://www.embrapa.br/busca-de-publicacoes/-/publicacao/1025303/aptidao-agricola-das-terras-do-MATOPIBA>. Acesso em: 05 jul. 2016.

RATZEL, F. **Geografia do Homem (Antropogeografia)** (Traduzido por Fátima Murad). In: Ratzel. MORAES, Antonio Carlos Robert (Org.). São Paulo: Editora Ática, p. 32-107, 1990.

SANTOS, M. **Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal.** Rio de Janeiro: Record. 2000.

SANTOS, M. **O dinheiro e o território.** 2. ed. Rio de Janeiro: DP&S, 2006.

SAQUET, M. A. O território: diferentes interpretações na literatura italiana. In: RIBAS, A. D.; SPOSITO, E. S.; SAQUET, M. A. **Território e desenvolvimento: diferentes abordagens.** Francisco Beltrão: Unioeste, 2004.

SAQUET, M.A. **Abordagens e concepções de território.** 2ª ed. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

*Recebido em: 1/06/2016*

*Aceito em: 1/06/2016*



# Territórios de diferença: a ontologia política dos “direitos ao território”

---

Arturo Escobar [1]

---

**Resumo:** Este trabalho apresenta as bases do enfoque da ontologia política para entender as lutas étnico-territoriais na América Latina. Argumenta-se que essas lutas constituem defesas de mundos ou ontologias relacionais e que os conhecimentos gerados nelas pelas comunidades e ativistas conformam uma proposta de vanguarda perante a crise social e ecológica dos territórios envolvidos. O trabalho procura contribuir no sentido de repensar a globalidade como estratégia para preservar e fomentar o pluriverso.

**Palavras-chave:** Movimentos sociais afro-colombianos. Ontologia política. Pluriverso.

## Territories of Difference: the Political Ontology of the “Right to Territories”

**Abstract:** This article presents the rudiments of a political ontology approach to the ethnoterritorial struggles in Latin America. Such struggles, it is argued, constitute strategies of the defence of relational worlds, and the knowledge developed in them by communities and activists embodies a far-sighted strategy for the perseverance and fostering of the pluriverse.

**Keywords:** Social movements. Afro-Columbians. Political ontology.

---

[1] Doutor em Antropologia. Universidade da Carolina do Norte, Chapel Hill e Grupo Nação/Cultura, Memória, Universidade do Valle. Endereço eletrônico: aescobar@email.unc.edu. Artigo elaborado especialmente para *Cuadernos de Antropología Social* a partir da participação do autor nas VII Jornadas Santiago Wallace de Investigación em Antropologia Social, Instituto de Ciências Antropológicas da Faculdade de Filosofia e Letras da Universidade de Buenos Aires.

## I. TERRITÓRIO, ANCESTRALIDADE, COSMOVISÃO E VIDA

### *Yurumanguí*

No dia 24 de novembro de 1999, o Conselho Comunitário do Território do rio Yurumanguí, no município de Buenaventura, no Pacífico sul colombiano – com uma população de seis mil habitantes, em sua grande maioria afrodescendentes –, recebeu seu título coletivo de propriedade de 52.144 hectares, ocupando mais de 82% da bacia do rio e abrangendo treze veredas<sup>2</sup>.

Ainda que a assembleia comunitária para a entrega pública do título por parte do governo tivesse que esperar muitos meses, as organizações do rio vinham se preparando para o evento havia uma grande quantidade de anos. A entrega do título, sem dúvida, não foi o último passo numa história que hoje já tem um final feliz. Entretanto, exemplifica as lutas das comunidades negras e suas organizações na defesa de seus territórios e sua cultura.

De um lado, no ano 2000, a maioria dos territórios coletivos de afrodescendentes no Pacífico já fazia parte do cenário do conflito armado interno na Colômbia. No Yurumanguí a incursão do exército e grupos paramilitares, assim como a intimidação e as ameaças a líderes e pessoas da comunidade, intensificaram-se a partir dessa época. Nos rios vizinhos (como o Cajambre, o Naya e o Raposo, do município de Buenaventura), a incursão de atores armados de todo tipo (exército, paramilitares, guerrilha, narcotraficantes), assim como os deslocamentos de centenas de famílias e o assassinato e massacre de líderes, tornaram-se cada vez mais frequentes, criando uma verdadeira “geografia do terror” na região (OSLENDER, 2008).

Nesse contexto, os líderes de comunidades como

as do rio Yurumanguí começaram a elaborar estratégias para fortalecer o controle sobre o território, a prevenção dos deslocamentos e o direito à paz, à liberdade e à vida nos territórios coletivos. Entre as estratégias desenvolvidas a partir do ano 2000, contam-se a recuperação do cultivo de arroz, a produção de adoçante de cana de açúcar, a autonomia alimentar, a promoção de saberes e práticas tradicionais e o fortalecimento das organizações étnico-territoriais (Proceso de Comunidades Negras, 2004).

Uma situação ainda mais difícil foi vivida durante o mesmo período nas comunidades de Curvaradó e Jiguamiandó, na região do Baixo Atrato, departamento do Chocó. Esse caso é bastante conhecido nacional e internacionalmente, em parte pelo nefasto papel desempenhado pelas multinacionais bananeiras, em especial Chiquita Brands e Banacol Marketing Corporation.

Muito antes de receber seus títulos coletivos (46.084 hectares no caso de Curvaradó e 54.973 para Jiguamiandó), ações coordenadas por parte de militares e paramilitares aliados a negociantes interessados na expansão da palmeira africana – e sob o pretexto de combater a guerrilha e levar o “desenvolvimento” à região – tinham propiciado massacres e deslocamentos forçados massivos em 1996 e 1997. Desde então e até março de 2012 essas duas comunidades tinham sido vítimas de quinze deslocamentos forçados e de 148 assassinatos de líderes. O motivo: apropriar-se dos territórios para expandir o cultivo da palmeira, a banana, a pecuária extensiva e outros produtos, principalmente para mercados de exportação<sup>3</sup>.

Apesar disso tudo, as comunidades seguem com suas denúncias ao Estado e aos organismos internacionais, e, mais ainda, com sua

inamovível decisão de retornar a seus territórios. Em várias sub-regiões do Choco e do Urabá, milhares de mulheres e homens continuam hoje em dia defendendo suas vidas, territórios e culturas através de projetos alternativos de uso e manejo de recursos naturais, criando “zonas humanitárias”, “comunidades de paz” e “zonas de biodiversidade” como alternativas à devastação causada pelo desenvolvimento promovido por atores vinculados aos mercados globais.

Duas perguntas surgem imediatamente dessa conjuntura:

Em primeiro lugar, “por que tanta violência e sevícia – com frequência crueldade e selvageria, mesmo em nome da civilização e do progresso – contra as populações afrodescendentes e indígenas desses territórios?” E “por que tanto interesse nessas terras?”. Sem dúvida, uma boa parte da resposta será encontrada nas dinâmicas do capital global e nacional. Entretanto, é suficiente uma tal resposta?

Em segundo lugar: “como se explica a tenacidade com a qual muitas populações e organizações locais não apenas lutam para defender seus territórios, mas o fazem em nome de outra concepção de desenvolvimento, uma relação harmônica com a natureza e uma forma diferente de vida social?”. Num primeiro momento, a resposta a esta segunda questão também poderia parecer óbvia: as comunidades lutam por seus recursos e seus direitos, talvez por sua autonomia; mas nos perguntamos de novo: “seria esta uma resposta suficientemente ampla para gerar o espaço de pensamento e ação das comunidades e movimentos nas lutas por seus territórios?”

É importante esclarecer desde o começo que essas respostas não estão erradas. Ao contrário,

ainda são necessárias e é muito importante mostrá-las; mas, como se argumentará, elas são insuficientes.

Uma ativista de uma terceira comunidade, também emblemática das lutas na Colômbia e em muitas partes do mundo, nos sugere uma resposta: “Sabemos bem que estamos enfrentando uns monstros, como o são as corporações transnacionais, e estamos enfrentando o poder que é o Estado. Ninguém está disposto a deixar seu território; que me matem aqui, mas eu não vou embora”<sup>4</sup>. Outro líder já tinha se expressado com similar contundência em 2009, quando o conflito começava a se intensificar: “Nossa aposta é defender o território; tiraram de nós a planície e fomos para as encostas. Agora para onde correremos? As pessoas dizem que é preferível ser morto por um tiro do que ir viver nos corredores de miséria das cidades. [...] Mas somente seremos escravos de novo quando o último filho tiver vendido o último metro de terra”<sup>5</sup>. Esta comunidade, La Toma, localizada na região do norte do Cauca (município de Suárez), de histórica importância para as comunidades negras, encampou durante vários anos uma corajosa resistência à entrada da mineração de ouro de grande escala.

Com seis mil habitantes e um território de sete mil hectares (dos quais pelo menos seis mil e quinhentos foram solicitadas em concessão pela transnacional Anglo-Gold Ashanti e por grupos locais, de tal modo que tais concessões incluíam até “o povo e inclusive o cemitério”, como enfatizam com tristeza os líderes); La Toma é uma das regiões que conseguiram documentar a permanência contínua no território desde a primeira metade do século XVII. Isso é uma das demonstrações mais patentes daquilo que os ativistas chamam de

“ancestralidade”: a ocupação antiga, às vezes muito antiga, de certo território; a continuidade de um “mandato ancestral” que persiste ainda no presente na memória dos mais velhos e do qual testemunham tanto a tradição oral quanto a investigação histórica e a experiência histórica de longa data, mas uma ancestralidade também sempre renovada, de viver sob outro modelo de vida, outra cosmovisão, no pensamento dos movimentos e no que adiante se chamará de “ontologia”.

Acrescentava o mesmo líder já citado: “Em Gelima (La Toma) há o maior número de gente com sobrenomes de origem africana; Gelima é para o norte do Cauca o que a África é para a humanidade”. E entoam os habitantes da comunidade na cena seguinte: “Da África chegamos com um legado ancestral; a memória do mundo devemos recuperar”<sup>6</sup>.

Não termina aí o fundo histórico. Falando da reparação coletiva no contexto dos deslocamentos produzidos durante décadas pela cana de açúcar, a guerra ou a construção de usinas hidroelétricas, os habitantes do norte do Cauca afirmam de forma contundente: “Estes são os temas inconclusos depois da abolição da escravidão. Para reparar é necessário resolver a desigualdade de poder que surgiu desde a abolição, [assim] como restaurar a autonomia das comunidades”<sup>7</sup>.

Ancestralidade, história, autonomia e poder andam de mãos dadas, como se explicará adiante.

### **TERRITORIALIDADE, ANCESTRALIDADE E MUNDOS**

Esses e muitos outros testemunhos similares nos remetem a uma dimensão mais fundamental que aquela do capital e dos direitos nas

dinâmicas territoriais (sem sugerir que elas não sejam fundamentais), e que em grande medida subjaz a elas: a defesa da vida.

Como pensamos essa defesa da vida? O pensamento dos movimentos sociais contemporâneos nos oferece pautas para abordar essa questão. Ao falar em cosmovisão, por exemplo, ou ao afirmar que a crise ecológica e social atual é uma crise de modelo civilizatório, ao apostar na diferença ou ao fazer referência à identidade e especialmente, como se verá no próximo ponto, ao insistir no exercício de sua autonomia; em todas essas expressões percebe-se que muitos dos movimentos denominados “étnico-territoriais” (na Colômbia principalmente afrocolombianos e de povos indígenas, e talvez se possa acrescentar alguns movimentos camponeses e ecologistas) enfatizam esta outra dimensão: a dimensão da vida ou dimensão ontológica.

Assim, é possível anunciar o argumento central deste trabalho da seguinte maneira: a perseverança das comunidades e movimentos de base étnico-territorial envolve resistência, oposição, defesa e afirmação dos territórios, mas com frequência pode ser descrita de modo mais radical como ontológica. Da mesma maneira, ainda que a ocupação de territórios coletivos usualmente suponha aspectos armados, econômicos, territoriais, tecnológicos, culturais e ecológicos, sua dimensão mais importante é a ontológica.

Nesse contexto, aquilo que “ocupa” é o projeto moderno de Um Mundo que procura transformar os muitos mundos existentes num só (o mundo do indivíduo e do mercado); e aquilo que persevera é a afirmação de uma multiplicidade de mundos.

Ao interromper o projeto globalizador neoliberal de construir Um Mundo, muitas comunidades indígenas afrodescendentes e camponesas podem ser vistas como avançando lutas ontológicas. Noutras palavras: subjacente à máquina de devastação que se debruça sobre os territórios dos povos, há toda uma maneira de existir que foi se consolidando a partir do que usualmente chamamos de “modernidade”. Em sua forma dominante, essa modernidade – capitalista, liberal e secular – estendeu seu campo de influência para a maior parte dos cantos do mundo desde o colonialismo.

Baseada no que aqui se denominará como uma “ontologia dualista” (que separa o humano e o não humano, a natureza e a cultura, o indivíduo e a comunidade, “nós” e “eles”, o corpo e a mente, o secular e o sagrado, a razão e a emoção, etc.), essa modernidade arrogou-se o direito de ser “o” Mundo (civilizado, livre, racional), em detrimento de outros mundos existentes ou possíveis.

No transcurso histórico, esse projeto de se consolidar como Um Mundo – que hoje chega a sua máxima expressão com a chamada globalização neoliberal de corte capitalista, individualista e seguindo certa racionalidade – levou à erosão sistemática da base ontológico-territorial de muitos outros grupos sociais, particularmente aqueles nos que primam concepções de mundo não dualistas, isto é, não fundadas nas oposições já indicadas.

Essas outras experiências serão chamadas de mundos ou ontologias relacionais. Para dar um exemplo muito breve dos rios do Pacífico sul, imaginemos uma cena simples: um pai se desloca com sua filha em seu potrillo (canoa), cada um com seu canaleta (remo), rio acima, voltando para casa aproveitando o refluxo da maré depois de ter conseguido peixe no

povoado, talvez com algo de “remessa” para a casa. O pai ensina a sua pequena filha a maneira correta de navegar o potrillo, que será uma habilidade que, se permanecer no rio, lhe servirá para toda a vida; mas se olharmos a cena com os olhos da “ontologia”, ou da “cultura”, começamos a ver muitas coisas mais: o potrillo foi feito de uma árvore do mangue graças aos saberes aprendidos pelo pai de seus ancestrais; o mangue foi percorrido em todas as suas quebradas pelos habitantes do lugar, aproveitando a rede fractal de charcos que as cruzam e comunicam; há uma conexão com o mar e com a lua representada pelo ritmo das marés que os locais conhecem à perfeição e que supõe outra temporalidade; ali também está o próprio mangue, que é uma grande rede de inter-relações entre minerais, micro-organismos, vida aérea (raízes, árvores, insetos, pássaros), vida aquática e anfíbia (caranguejos, camarões, outros moluscos e crustáceos, peixes) e até seres sobrenaturais que às vezes estabelecem comunicação entre os diversos mundos e seres.

É toda essa densa rede de inter-relações e materialidade que chamamos de “relacionalidade” ou “ontologia relacional”. Desde esse ponto de vista, não há “pai” nem “filha” nem “potrillo” nem “mangue” como seres discretos autocontidos que existem em si mesmos ou por sua própria vontade, mas o que existe é um mundo inteiro que se atualiza minuto a minuto, dia a dia, através de uma infinidade de práticas que vinculam uma multiplicidade de humanos e não-humanos. Para resumir: uma ontologia relacional pode ser definida como aquela em que nada (nem humanos nem não-humanos) preexiste às relações que nos constituem. Todos existimos porque existe tudo.

Ainda que essas ontologias caracterizem muitos povos étnico-territoriais, não se restringem a eles (de fato, dentro da mesma experiência da modernidade ocidental existem expressões de mundos relacionais não dominantes).

É importante destacar, desde nossa perspectiva, que a pressão sobre os territórios que se está evidenciando hoje em dia a nível mundial – especialmente pela mineração e os agrocombustíveis – pode ser vista como uma verdadeira guerra contra os mundos relacionais, e mais uma tentativa de dismantelar tudo o que é coletivo. Dentro dessa complexa situação, as lutas pelos territórios tornam-se luta pela defesa dos muitos mundos que habitam o planeta. Nas palavras do pensamento zapatista, trata-se de lutas por um mundo no qual caibam muitos mundos, isto é, lutas pela defesa do pluriverso.

A sabedoria dos e das companheiras zapatistas nos oferece uma chave para a segunda parte do argumento deste trabalho: essas lutas podem ser interpretadas como contribuições importantes para as transições ecológicas e culturais em direção ao pluriverso. Essas transições são necessárias para enfrentar as múltiplas crises ecológicas e sociais produzidas pela ontologia Uni-Mundista e suas concomitantes narrativas e práticas.

As lutas afrodescendentes em regiões como o Pacífico colombiano, particularmente a radicalização dessas lutas pelo território e a diferença, e contra a avalanche desenvolvimentista, armada e extrativista da última década, estão desse modo na vanguarda das lutas por outros modelos de vida, economia e sociedade.

Ao falar de transições (como diriam muitos ativistas: a outros modelos civilizatórios

verdadeiramente sustentáveis e plurais, ou transições ao pós-extrativismo e ao imaginar alternativas para o desenvolvimento), põe-se de relevo a dimensão planetária das lutas locais, especialmente frente à mudança climática global<sup>8</sup>.

Para o caso do rio Yurumanguí, isso significou uma estratégia com quatro componentes: a conceituação e a potenciação do projeto de vida das comunidades baseadas em práticas e valores próprios de sua cosmovisão; a defesa do território como espaço que sustenta o projeto de vida desde a perspectiva étnico-territorial (no marco da Lei 70 de 1993); a dinâmica organizativa relacionada à apropriação e controle social do território, base da segurança alimentar e da autonomia; e a participação em estratégias de transformação mais amplas, especialmente através de sua vinculação com organizações étnico-territoriais afrocolombianas e com redes transnacionais de solidariedade (Proceso de Comunidades Negras, 2004, pp. 38-40). Todas essas dimensões são aspectos importantes daquilo que neste trabalho se chamará de prática política ontológica.

## II. TERRITÓRIO, TERRITORIALIDADE E TERRITORIALIZAÇÃO

Este artigo inscreve-se no espírito de celebração dos vinte anos da Lei 70, promulgada no dia 27 de agosto de 1993. Não é este o espaço para descrever e discutir a Lei mais do que para mencionar seus aspectos essenciais: reconhece as comunidades negras da Colômbia como grupo étnico com direitos coletivos a seus territórios e a sua identidade cultural; identifica aqueles assentamentos ancestrais que mantiveram ocupação coletiva e cria mecanismos para a titulação coletiva desses territórios; estabelece parâmetros para o uso

dos territórios e a proteção do meio ambiente de acordo com as práticas tradicionais de agricultura, caça e pesca, mineração artesanal e outras; cria mecanismos para a proteção e desenvolvimento da identidade cultural das comunidades e compromete o Estado com a adoção de medidas para garantir às comunidades negras “o direito a se desenvolver econômica e socialmente atendendo aos elementos de sua cultura autônoma” (Artigo 47), incluindo suas próprias formas de economia (por exemplo, o Artigo 52).

Vinte anos depois, e apesar do caráter inconcluso da Lei, tantos em seus aspectos legais como nos práticos, a maioria das organizações afrodescendentes ressalta sua crucial importância e estão dispostas a seguir batalhando por sua total implementação.

Na visão de algumas organizações de comunidades negras, as dinâmicas territoriais começam com o projeto histórico libertário do cimarronaje<sup>9</sup> e continuam no presente com a resistência cultural ao mercado e à economia capitalista. Isto é, a territorialidade tem raízes profundas no processo de escravização e na resistência frente a esse processo. Como afirma um texto recente do Proceso de Comunidades Negras (PCN):

As comunidades negras construímos historicamente, durante quinhentos anos, territórios ancestrais a partir das lutas de nossos antepassados por se libertar da escravidão e mantendo a memória recriada pelos negros vindos da África. Nesses territórios recriamos nossas culturas, ressignificamos nossas crenças, conseguimos a reprodução de nossas vidas. A Constituição de 1991 e a posterior emissão da Lei 70, de 1993, representaram um avanço, ainda que limitado, em nossas aspirações pelo reconhecimento de nossa ancestralidade e nossas raízes culturais étnicas (Proceso de Comunidades Negras, 2012, p. 3).

Para alguns críticos da Lei, essas concepções procuram manter a comunidade no passado; mais ainda, dizem as vozes críticas de hoje que, junto a mecanismos tais como a consulta prévia e o consentimento prévio, livre e informado, a Lei faz com que as comunidades e os territórios coletivos se tornem um “obstáculo para o desenvolvimento”. Este é um debate ativo na Colômbia, que nestas páginas não poderia resenhar satisfatoriamente.

Portanto, é importante explicar bem por que a concepção étnico-territorial de autonomia e de diferença cultural encarnada na Lei 70 e, com mais clareza ainda, na concepção e prática de algumas manifestações dos movimentos sociais afrocolombianos e indígenas não só não permanece no passado, nem é “romântica” ou irreal, nem constitui uma “pedra no sapato” daqueles projetos do Estado que procuram “o progresso”, mas ao contrário: está ancorada num entendimento profundo da vida (como se explicará, fundamentada na relacionalidade); põe em funcionamento uma estratégia política de vanguarda no contexto regional e nacional em muitas áreas (por exemplo, frente aos direitos dos grupos étnicos, a consulta prévia, as atividades extrativas e o processo de paz atual); evidencia uma aguda consciência da conjuntura planetária cada vez mais ineludível e ameaçadora pela que passamos (mudança climática global, destruição acelerada da biodiversidade), frente à qual se impõem mudanças radicais no modelo de economia e desenvolvimento (que na América Latina alguns chamam de “transições para pós-extratativismo”, outros de “mudança de modelo civilizatório”); e manifesta um sentido de utopia realista em relação à grande multiplicidade de tramas humano-naturais que os humanos teremos de seguir cultivando desde lugares específicos do planeta para promover as transições para “um mundo onde caibam muitos mundos”.

O restante deste trabalho está dedicado a explicar detalhadamente alguns dos elementos dessa proposição, particularmente a relacionalidade, as tramas humano-naturais e as transições para o pós-extratativismo e o pluriverso. Ao final da exposição se estará capacitado para entender a noção de “prática política” ontológica com a qual encerrou-se o primeiro ponto.

Começaremos essa tarefa nos apoiando no trabalho do geógrafo brasileiro Carlos Walter Porto Gonçalves (2002). Para esse intelectual, o interesse pelo “território” que surge no final da década de 1980 e começo da década seguinte em muitas partes da América Latina – aquele que primeiro levanta o estandarte de “não queremos terra, queremos território” – ocorre graças aos grupos sociais indígenas, camponeses e afrodescendentes, em países como Bolívia, Equador, Peru, Colômbia e Brasil, que introduzem pela primeira vez o tema do território nos debates teórico-políticos, impondo assim uma grande ressignificação ao debate sobre terras e territórios no continente.

É durante esses anos que tais grupos começam a se mobilizar em grandes números, formulando as posturas mais de vanguarda da época sobre temas como o Estado, o poder, a natureza e as identidades. Alguns desses temas já estavam circulando em diversos discursos globais, mas eles foram capazes de rearticulá-los da maneira mais efetiva, como no caso da questão ambiental, que teve uma radical ressignificação de temas tais como a conservação, os bosques e os direitos de propriedade intelectual, tudo isso desde perspectivas territoriais-culturais.

Esse foi um momento de força e visibilidade das propostas político-epistêmicas dos movimentos, para o que também em muito contribuiu o movimento zapatista com sua visão

da relação entre dignidade e território, que destaca o fato básico de que sem as condições materiais e culturais para a reprodução da vida (o território) não há dignidade. E embora esses posicionamentos desde a equação território-cultura – desde aquilo que chamamos de territórios de diferença – tenham se banalizado pelas tentativas de apropriação do Banco Mundial e dos Estados neoliberais, seguem sendo propostas historicamente importantes, que seguem se renovando ao calor das lutas e dos debates, como se verá adiante.

Continuaremos com uma apresentação bastante breve da perspectiva étnico-territorial do Proceso de Comunidades Negras (PCN) antes de concluir este ponto retornando à distinção sugerida por Porto Gonçalves entre território, territorialidade e territorialização.

### A ECOLOGIA POLÍTICA DO PROCESSO DE COMUNIDADES NEGRAS DA COLÔMBIA

Ao longo dos últimos vinte anos, o PCN elaborou toda uma conceituação e um pensamento político, ecológico e cultural como base de sua estratégia. Esse pensamento desenvolveu-se de uma maneira dinâmica no encontro com as comunidades, com o Estado, a academia, as ONGs e outros movimentos, mas sempre com a intenção de produzir *um pensamento próprio desde a autonomia* (ver Proceso de Comunidades Negras e Investigadores Académicos, 2007; ESCOBAR, 2010).

A primeira pedra angular dessa conceituação foi o enunciado de cinco princípios básicos em sua II Assembleia Nacional, em 1993. Ao longo dos anos 1990 expandiu-se toda a proposta territorial, de conservação e desenvolvimento próprio centrada no conceito de “território-região”. A partir de 2001, os temas centrais

de elaboração teórico-política têm incluído os direitos econômicos, sociais e culturais (DESC); a memória e reparação coletiva; os censos de população e as identidades negras; o racismo e a discriminação, assim como a consulta prévia (CP) e o consentimento prévio, livre e informado (CPLI). Ainda que as questões territoriais deixem de ser tão centrais como o foram na década de 1990, não desaparecem, mas trabalham desde esses outros ângulos.

A referência crucial de toda análise e estratégia política do PCN são os princípios com os quais se começará esta breve exposição, a ser seguida pela apresentação do marco territorial. Esses princípios são os seguintes (ressalto em itálico aqueles aspectos mais diretamente ligados a expressões de ontologia política, que será discutida no próximo ponto): 1. *A afirmação e reafirmação do ser*: o direito a ser negros, a ser comunidades negras (direito à identidade); 2. *O direito a um espaço para ser* (direito ao território); 3. *O direito ao exercício do ser* (autonomia, organização e participação) e 4. *O direito a uma visão própria de futuro*: trata-se de construir uma visão própria de desenvolvimento ecológico, econômico e social, partindo da visão cultural, das formas tradicionais de produção e de organização das comunidades.

O território é definido como um espaço coletivo composto por todo o lugar necessário e indispensável onde homens e mulheres, jovens e adultos, criam e recriam suas vidas. É um espaço de vida onde se garante a sobrevivência étnica, histórica e cultural.

Por sua parte,

o Território-Região do Pacífico é uma unidade geográfica desde a propriedade e continuidade dos territórios coletivos

das comunidades negras e indígenas – como concepção e prática na definição de uma estratégia de defesa social, cultural e ambiental do espaço de vida – em direção à estruturação de uma região autônoma que propenda por uma opção de desenvolvimento compatível com seu entorno ambiental e as relações que nele tradicionalmente mantiveram as comunidades (Proceso de Comunidades Negras e Investigadores Académicos, 2007, p. 11)<sup>10</sup>.

### ONTOLOGIAS RELACIONAIS: PERSPECTIVAS TERRITORIAIS, ALÉM DA “CULTURA”

Sintetizando alguns dos pontos centrais de trabalhos anteriores (BLASER, DE LA CADENA e ESCOBAR, 2009; DE LA CADENA, 2010; BLASER, 2010; ESCOBAR, 2012b), ressaltamos dois aspectos chave de muitas ontologias relacionais: o território como condição de possibilidade e as diversas lógicas comunitárias que com frequência subjazem a ele, ainda que neste texto só se discuta o primeiro aspecto, por questões de espaço.

Nessas ontologias, os territórios são espaços-tempos vitais de toda comunidade de homens e mulheres; entretanto, não é apenas isso, mas também o espaço-tempo de inter-relação com o mundo natural que circunda e é parte constitutiva dele. Ou seja, a inter-relação gera cenários de sinergia e de complementaridade, tanto para o mundo dos homens e mulheres como para a reprodução do resto dos outros mundos que circundam o mundo humano. Dentro de muitos mundos indígenas e em algumas comunidades afrodescendentes da América Latina, esses espaços materiais se manifestam como montanhas ou lagos que são entendidos como tendo vida ou como espaços animados.

O território concebe-se como algo mais do que uma base material para a reprodução da comunidade humana e suas práticas. Para poder captar esse algo mais, é crucial prestar atenção às diferenças ontológicas. Quando se está falando de uma montanha ou de uma lagoa ou de um rio como de um ancestral ou como entidade viva, fala-se de uma relação social, não uma relação de sujeito a objeto. Cada relação social com não-humanos pode ter seus protocolos específicos, mas não são (ou não são apenas) relações instrumentais e de uso. Assim, o conceito de comunidade, a princípio centrado nos humanos, expande-se para incluir os não-humanos (que podem ir desde animais a montanhas passando por espíritos, tudo dependendo dos territórios específicos). Consequentemente, o terreno da política abre-se aos não-humanos. Que impacto tem sobre a concepção moderna da política o fato dela não ficar restrita aos humanos? (DE LA CADENA, 2010, 2015).

A maneira com que os humanos e os não-humanos manejam suas relações sociais e sua comunicação num determinado território varia, mas em cada caso a participação de não-humanos é um aspecto (relativamente) “normal” da política relacional. Isso não é assim na política moderna baseada na noção de representação que prevalece em certo tipo de modernidade, em que a oposição a um projeto de mineração formulada como “a montanha é um ser sensível e por isso não pode ser destruída” apenas pode ser aceita enquanto uma demanda “cultural”, em termos de “crenças”, mas não como um enunciado válido sobre a realidade.

É possível que se dê alguma consideração a essas “crenças”, mas o que conta em última instância é a “realidade” (verdadeira), e ela só nos é oferecida pela ciência (ou ao menos

pelo senso comum moderno que nos diz que a montanha é uma formação rochosa inerte, e nada mais). Procedendo dessa maneira, como se verá no último ponto, ignoramos a natureza ontológica do conflito em questão.

A premissa de que em última instância todos vivemos dentro de uma mesma realidade – um mundo que se considera constituído por Um Só Mundo (Law, 2011) e não por muitos mundos, como nos sugerem tanto os zapatistas como os filósofos da multiplicidade e a diferença e os pesquisadores dos estudos sociais da ciência – exclui a possibilidade de ontologia múltiplas, já que se assume que as diferenças são entre diversas “perspectivas” de uma única realidade “objetiva”; mas, o que acontece se questionamos essa premissa fundadora do Ocidente racional moderno?

Para Mario Blaser (2010, 2013), esse questionamento cria a possibilidade de todo um campo de ontologia política como única saída para evitar sermos capturados na armadilha epistêmica da visão dominante da modernidade. A ontologia política, como vimos, toma como ponto de partida a existência de múltiplos mundos que, embora entremeados, não podem ser completamente reduzidos uns aos outros (por exemplo, não podem ser explicados por nenhuma “ciência universal” como perspectivas diferentes sobre Um Mesmo Mundo).

Cada mundo é atualizado por suas práticas específicas, sem dúvida em contextos de poder tanto em seu interior quanto a respeito de outros mundos. Esses mundos constituem um pluriverso, isto é, um conjunto de mundos em conexão parcial uns com os outros, e todos se atualizando e se desenvolvendo sem cessar. Como demonstra a perseverança de mundos relacionais, sempre há algo em todos esses

mundos que “excede” a influência do moderno; esse “excesso” que resiste à definição e redução ao moderno, é também um fundamento importante da ontologia política e da prática política ontológica (DE LA CADENA, 2015).

A ontologia política é então a análise de mundos e dos processos por meio dos quais eles se constituem enquanto tais; isso inflige, obviamente, a própria modernidade. A ontologia política reposiciona o mundo moderno como um mundo entre muitos outros mundos. Essa é uma tarefa teórico-política fundamental que se está encarando desde as academias críticas e desde certos movimentos sociais.

Desde essas perspectivas, não apenas não pode haver um Mundo Único (um universo), como também não pode haver um único princípio ou conjunto de princípios a que se possam referir todos esses mundos. Como sabemos, usualmente esses princípios são os da tradição liberal e secular europeia. Embora todos os mundos do planeta vivam à sombra da expansão do liberalismo como sistema político e cultural capitalista e secular – com seus princípios de democracia, mercados, indivíduos, ordem e racionalidade a ser impostos pela força a outras sociedades se necessário, como tentam fazer os Estados Unidos com frequência –, não podem ser integralmente explicados em termos desses princípios.

Fazendo eco à sociologia das ausências e à sociologia das emergências propostas por Boaventura de Sousa Santos (2007), a ontologia política busca visibilizar as múltiplas formas de “mundificar” a vida, enquanto a prática política ontológica contribui para defender ativamente esses mundos em seus próprios termos. Como afirma Blaser (2013), esses mundos que abrigam formas de diferença radical continuam existindo diante de nossos

narizes; o fato de que com frequência envolvam práticas modernas e a utilização da ciência e da tecnologia (como Internet, evidentemente) não os invalida como mundos diferentes ao que chamamos de “modernidade”.

Gostaria de sugerir, como conclusão provisória para a discussão, as seguintes possibilidades de leitura das dinâmicas territoriais:

1. Muitos dos movimentos étnicos territoriais na América Latina são espaços vitais de produção de conhecimento e de estratégias sobre as identidades e a vida; constituem uma proposta de vanguarda frente à crise social e ecológica dos territórios.

2. O “território” é o espaço – a um só tempo biofísico e epistêmico – onde a vida se atualiza de acordo com uma ontologia particular, onde a vida se faz “mundo”. Nas ontologias relacionais, humanos e não-humanos (o orgânico, o não-orgânico e o sobrenatural ou espiritual) formam parte integral desses mundos em suas múltiplas inter-relações.

3. Para alguns movimentos étnico-territoriais, a autonomia surge como conceito chave de sua prática política ontológica. A autonomia refere-se à criação de condições que permitam modificar as normas de um mundo desde dentro. Pode incorporar a defesa de algumas práticas de longa data, a transformação de outras e a invenção de novas práticas. Como nos lembram os zapatistas, a autonomia implica a condição de ser comunal: “nosso método de governo autônomo [...] provém de vários séculos de resistência autônoma, assim como da própria experiência zapatista. É o autogoverno das comunidades” (Sexta Declaración, 2005). Quando o PCN fala em articular o projeto de vida (ontológico)

das comunidades com o projeto político do movimento está desenvolvendo uma prática política ontológica.

4. Repensar o “desenvolvimento” e a “economia” surgem como tarefas importantes para a ontologia política, especialmente no contexto do avanço de formas de entender o indivíduo, a economia e o real que cada vez erodem mais o sistema de inter-relações que tornam possíveis os mundos relacionais. As múltiplas buscas por alternativas ao desenvolvimento e “outras economias” podem, dessa maneira, ser vistas como ingredientes cruciais para uma ontologia política dos territórios. Outro enunciado possível dessas metas é que fomentem formas não-capitalistas e não-liberais de organizar as tramas humano-naturais.

5. Os territórios não são estáticos, como também não o são os mundos, e nunca o foram. Ao propor que os territórios das comunidades negras “constituem uma rede complexa de relações nas quais se desenvolve uma proposta político-organizativa que procura contribuir para a conservação da vida, a consolidação da democracia a partir do direito à diferença e a construção alternativa de sociedade” (Proceso de Comunidades Negras e Investigadores Académicos, 2007, p. 48), esse movimento não apenas está demonstrando clareza conceitual e política a respeito das conjunturas atuais, como também está proporcionando um parâmetro para as relações entre mundos – uma proposta para a interculturalidade. Setores do Estado, graças à pressão dos movimentos, tentam reconhecer a negociação inter-mundos como uma possibilidade historicamente viável.

6. Em termos gerais, os mundos se entremeiam uns com os outros, se coproduzem e afetam, tudo isso sobre a base de conexões

parciais que não os esgotam em sua inter-relação. Daí surge uma das perguntas mais cruciais da ontologia política: como desenhar encontros através da diferença ontológica, isto é, encontros entre mundos? (Blaser, 2010, Law, 2011, De la Cabana, 2015). O contexto para isso não será nada fácil sempre e quando prime uma concepção da globalização como universalização da modernidade, mas se a interpretação apresentada neste artigo tem alguma validade, abre-se a possibilidade histórica de outro grande projeto: a globalidade como estratégia para preservar e fomentar o pluriverso (Blaser, 2010). Chamamos essa estratégia de “ativação política da relacionalidade” (Blaser, De la Cadena e Escobar, 2009).

#### À GUIA DE CONCLUSÃO: OCUPAÇÕES, PERSEVERANÇAS, TRANSIÇÕES

É pouco sabido internacionalmente que a Colômbia ocupa o primeiro lugar em nível mundial nos deslocamentos forçados, com mais de cinco milhões de deslocados internos, sendo um número desproporcional deles afrodescendentes. Os deslocamentos agudizaram-se com os megaprojetos de desenvolvimento e as atividades extrativistas, incluindo a mineração e os agrocombustíveis, como a palmeira africana.

A situação da palmeira tem sido bastante estudada por missões internacionais, e num dos relatórios resultantes se lê que,

a missão determinou que o impacto mais preocupante da expansão da palmeira é a perda de autodeterminação territorial das comunidades. [Em muitas zonas] as empresas da palmeira efetivaram um processo de desterritorialização, invadindo os territórios das comunidades, ou em alguns casos as cercando e confinando (Misión Internacional, 2009, pp. 4, 7),

prática essa chamada de “emplazamiento” pelas organizações. Algo similar aconteceu com a cana de açúcar, em algumas regiões como o norte do Cauca, e ameaça acontecer com a mineração (caso La Toma).

Os meios utilizados para a expansão ilícita das operações extrativas vão desde a intimidação até as ameaças e os assassinatos, passando pela cooptação de líderes locais e substituição de gente local por trabalhadores de outras regiões. Os efeitos são devastadores para as comunidades e ecossistemas locais. Assim, o bosque tropical diverso que existe em relação com comunidades, rios, esteiros e mangues é destruído para dar passagem à monotonia da plantação moderna, a serviço da qual se subordina a trama relacional de humanos e não-humanos, cuja base ontológica vai se erodindo.

Propõe-se que os direitos dos povos indígenas, afrodescendentes e camponeses e seus territórios sejam vistos em termos de três processos entrecruzados: ocupações, perseveranças e transições.

Ainda que a “ocupação” de territórios coletivos usualmente envolva aspectos armados, territoriais, tecnológicos, culturais e ecológicos, sua dimensão mais importante é a ontológica.

As “perseveranças”, da mesma maneira, envolvem resistências, oposição, defesa e afirmação, ainda que com frequência possam ser descritas de forma mais radical como ontológicas. Ao resistir ao projeto globalizador capitalista neoliberal de construir Um Mundo, muitas comunidades, como se tentou demonstrar aqui, adiantam lutas ontológicas.

Essas lutas podem ser interpretadas como contribuições importantes às “transições”

ecológicas e culturais em direção ao pluriverso. Essas transições são necessárias para enfrentar as múltiplas crises ecológicas e sociais produzidas pela ontologia Uni-Mundista e suas concomitantes narrativas, práticas e atualizações. Faz já quase duas décadas que as organizações étnico-territoriais de comunidades afrodescendentes declararam suas comunidades como territórios de vida, alegria, esperança e liberdade. Desde então se invoca e se referenda esse acordo em muitas reuniões, declarações, relatórios e denúncias. Eis uma boa fórmula para as transições ao pluriverso.

*Tradução de Natália M. Montebello*

## REFERÊNCIAS

- ACOSTA, Alberto. 2012. “El buen vivir en la senda del posdesarrollo”. In: G. Massuh (ed.). **Renunciar al bien común. Extractivismo y (pos)desarrollo en América Latina**. Buenos Aires: Mardulce. pp. 283-305.
- BLASER, Mario. 2013. “Ontological; Conflicts and the Stories of People In Spite of Euro-pe: Towards a Conversation on Political Ontology”. **Current Anthropology**, 54(5): 547-568.
- BLASER, Mario. 2010. **Storytelling Globalization from the Chaco and Beyond**. Durham: Duke University Press.
- BLASER Mario, DE LA CADENA, Marisol e ESCOBAR, Arturo. 2009. **Convocatória à Conferência Política más allá de “la Política”**. Realizada em Bogotá, em Abril de 2010, patrocinada pela Universidade Javeriana e a Fundação Wenner-Gren.

- COMISIÓN INTERECLESIAL DE JUSTICIA Y PAZ. 2012. Colombia: Banacol. A Company Implicated in Paramilitarism and Land Grabbing in Curvaradó and Jiguamiandó. Amster-dam: FDCL/TNI.
- DE LA CADENA, Marisol. 2015. **Earth Beings. Ecologies of Practice Across Andean Worlds**. Durham: Duke University Press.
- DE LA CADENA, Marisol. 2010. "Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections Beyond Politics". **Cultural Anthropology**, 25(2): 334-370.
- DE SOUSA SANTOS, Boaventura. 2007. **The Rise of the Global Left. The World Social Forum and Beyond**. London: Zed Books.
- ESCOBAR, Arturo. 2012a. "Prefacio a la Segunda Edición". **La invención del desarrollo**. Popayán: Universidad del Cauca.
- ESCOBAR, Arturo. 2012b. "Cultura y diferencia: La ontología política del campo de Cultura y Desarrollo". **Revista Walekeru 2**. <http://edu-library.com/es/walekeru>. (23 de mayo del 2015).
- ESCOBAR, Arturo. 2010. **Territorios de diferencia. Lugar, movimiento, vida, redes**. Popayán: Envión.
- ESTEVA, Gustavo. 2005. "Celebration of Zapatismo". **Humboldt Journal of Social Relations**, 29(1): 127-167.
- GRUESO, Libia. 2003. **Territorios de vida, alegría y libertad: Una opción cultural frente al conflicto en el Territorio-Región del Pacífico colombiano**. Cali: PCN.
- GUDYNAS, Eduardo. 2012. "Hay vida después del extractivismo. Alternativas a la sobre-explotación de los recursos naturales". In: **Pobreza, desigualdad y desarrollo en el Perú / Informe OXFAM Perú 2011/2012**. Lima: Oxfam. pp. 45-53.
- GUDYNAS, Eduardo. 2011. "Más allá del nuevo extractivismo: transiciones sostenibles y alternativas al desarrollo". In: I. Farah y F. Wanderley (Orgs.) **El desarrollo en cuestión. Reflexiones desde América Latina**. La Paz : CIDES UMSA. pp. 379-410.
- GUDYNAS, Eduardo y ACOSTA, Alberto. 2011. "La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa". **Utopía y Praxis Latinoamericana**, 16(53): 71-83.
- LAW, John. 2011. **What's Wrong with a One -World World**. <http://www.heterogeneities.net/publications/Law2011WhatsWrongWithAOneWorldWorld.pdf> (23 de mayo del 2015).
- Misión Internacional para la verificación del impacto de los agrocombustibles en 5 zonas afectadas por los monocultivos de palma aceitera y caña de azúcar en Colombia. 2009. **Impactos sobre los territorios, los derechos, la soberanía alimentaria y el medio ambiente**. Relatório da Missão.
- OSLENDER, Ulrich. 2008. **Comunidades negras y espacio en el Pacífico colombiano: hacia un giro geográfico en el estudio de los movimientos sociales**. Bogotá: ICANH.
- PROCESO DE COMUNIDADES NEGRAS. 2012. **La paz desde la perspectiva del Proceso de Comunidades Negras**. Primer borrador. Bogotá: PCN.
- PROCESO DE COMUNIDADES NEGRAS. 2004. **Construyendo Buen Vivir en las Comunidades Negras del río Yurumanguí y en Pílamó, Cauca**.

Cali: PCN-Solsticio.

PROCESO DE COMUNIDADES NEGRAS. 2000. Fortalecimiento de las dinámicas organizativas del PCN en el Pacífico sur colombiano, en torno al ejercicio de los derechos étnicos y territoriales. Proyecto PCN-Solsticio, segundo informe técnico trimestral. Buenaventura: PCN.

PROCESO DE COMUNIDADES NEGRAS e Investigadores Académicos. 2007. Territorio y conflicto desde la perspectiva del Proceso de Comunidades Negra de Colombia. Reporte del Proyecto PCN-LASA Otros Saberes. Cali: PCN.

PORTO GONÇALVES, Carlos Walter. 2002. “Da Geografía ás geografías. Um mundo em busca de novas territorialidades”. En: A. Ceceña y E. Sader (comps.) *La guerra infinita: hegemonía y terror mundial*. Buenos Aires: CLACSO. pp. 217-256.

norte-americana Angela Davis visitou *La Toma* em setembro de 2011. Além do documentário de Paola Mendoza existe outro, realizado pela *Public Television Stations* (PBS) dos Estados Unidos, intitulado *The War We Are Living* (2011), que mostra o trabalho das líderes Francia Márquez y Clemencia Carabalí. Encontra-se disponível em: <http://www.pbs.org/wnet/women-war-and-peace/full-episodes/the-war-we-are-living/>.

<sup>6</sup> Ver o trailer do documentário *La Toma*, de Paola Mendoza.

<sup>7</sup> Conversa com líderes de La Toma sobre a reparação coletiva. Cali, 14 de agosto de 2009.

<sup>8</sup> Sobre as alternativas para o desenvolvimento e transições ao pós-extrativismo, ver Gudynas (2011); Gudy-nas & Acosta (2011) e Acosta (2012).

<sup>9</sup> Chama-se *cimarronaje*, na América hispânica a toda forma de rebelião de escravos, índios ou negros, contra seus senhores, durante o período colonial (NT).

<sup>10</sup> Para uma explicação exaustiva da ecologia política do PCN, ver ESCOBAR, 2010.

Recebido em: 1/06/2016

Aceito em: 1/06/2016

<sup>2</sup> Na Colômbia, *vereda* designa uma subdivisão administrativa do município, geralmente rural (NT).

<sup>3</sup> Sobre o caso das comunidades de Curvaradó e Jiguamiandó, ver o excelente relatório preparado pela Comissão Intereclesial de Justiça e Paz para o *Hands off the Land Project* sobre as práticas da *Banacol* e o caso de *Chiquita Brands* (Comisión Intereclesial, 2012).

<sup>4</sup> Trailer do documentário *La Toma*, de Paola Mendoza. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=BrgVcdnwU0M>. Acesso em: 20 de maio de 2013.

<sup>5</sup> A maior parte da informação deste trecho sobre *La Toma* provém de duas reuniões nas que participei: no dia 14 de agosto de 2009 com membros da organização de *La Toma* e membros do *Proceso de Comunidades Negras* (PCN-Cali); e em julho de 2012, com membros do *Palanque del Alto Cauca del PCN* (Jamundí). Vale destacar que a ativista



---

# Uma só ou várias fontes cosmopolíticas?

---

Cleber Daniel Lambert da Silva [1]

**Resumo:** Propomos uma análise não exaustiva das diferentes configurações cosmopolíticas, ou seja, dos diferentes modos de constituir um mundo entre coletivos humanos e não-humanos, vivos e não-vivos, de modo a re-problematizar as relações entre universal e particular, entre identidade e alteridade a partir de certos filosofemas e discursos teóricos modernos e contemporâneos. Assim, as noções de identidade, alteridade e relação designarão os elementos fundamentais de ao menos três práticas cosmopolíticas distintas que alimentaram a imaginação teórica acerca da experiência de mundo.

**Palavras-chave:** Identidade. Alteridade. Relação.

## One or several cosmopolitics sources?

**Abstract:** We propose a non-exhaustive analysis of the different cosmopolitics settings, that is, the different ways to be a world between human and non-human, living and non-living collectives, in order to re-discuss the relationship between universal and particular, between identity and otherness from certain philosophemes and modern and contemporary theoretical discourses. Thus, the notions of identity, otherness and respect designate the fundamental elements of at least three distinct cosmopolitics practices that fueled the theoretical imagination about the world of experience.

**Keywords:** Identity. Otherness. Relation.

---

[1] Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos e pela Université de Toulouse Jean Jaurès, Professor Adjunto na Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira. E-mail: cleberlambert@unilab.edu.br

## INTRODUÇÃO

[...] o artista começa por olhar em torno de si, em todos os meios, mas para captar o rastro da criação no criado, da natureza naturante na natureza naturada; e, depois, instalando-se ‘nos limites da terra’, ele se interessa pelo microscópio, pelos cristais, pelas moléculas, pelos átomos e partículas, não pela conformidade científica, mas pelo movimento, só pelo movimento imanente; o artista diz que este mundo teve diferentes aspectos, que ainda terá outros, e que já tem outros em outros planetas; enfim, ele se abre ao Cosmo para captar suas forças numa ‘obra’ (sem o que a abertura para o Cosmo não seria mais do que um devaneio incapaz de ampliar os limites da terra) (DELEUZE & GUATTARI, 1980, p. 416).

O cosmopolitismo é um tema do direito através do qual se procurou pensar a unificação da humanidade em um mundo comum pacificado. Contudo, o que a experiência ordinária mostra é que a humanidade, os seres e a terra agonizam em um mundo convulsionado. A universalização em vias de realização não parece ser outra que aquela dos “riscos” (BECK, 2008), das “catástrofes” (FOESSEL, 2008), a “paz perpétua” (KANT, 2010) revelando-se como um horizonte que se distancia quanto mais se acredita avançar em direção a ele. As respostas a esse estado de coisas assumem a forma de muros que se erguem em torno de identidades enrijecidas, de medidas securitárias e sanitárias que multiplicam por toda parte o fechamento em torno de fronteiras novas ou reabilitadas. É que o pêndulo da “Constituição Moderna” (LATOURE, 2005) enredou o tema cosmopolítico entre dois polos: de um lado, o universalismo abstrato, de outro, a abolição relativista de qualquer forma de absoluto. Entre um polo e outro, para falar como Gilles Deleuze (1969), não haveria escolha apenas entre o “fundamento” e o “sem-fundo”. Por outro lado,

aqueles que resistiram aos binarismos e viram na multiplicidade uma “promessa de redenção” (GODDARD, 2002) equivocaram-se ao tornarem maldito, não mais a diferença, mas o comum, ratificando a confusão do universal com sua redução às fronteiras de uma pequena “porção do mundo”, o Ocidente, esgotando nela toda possibilidade de universalização. A irrupção da figura de outrem, seus saberes e mundos, descentrados pelo “universalismo europeu” (WALLERSTEIN, 2008), a reterritorialização em identidades antes subalternizadas implica novas propostas na mesa cosmopolítica. A multiplicação de perspectivas instaura um tecido de universalismos em que cada um recusa a posição de alteridade “sobrecarregad[a] de inessencialidade” (FANON, 2011). Contudo, como mostrou Balibar (2007), a insuficiência das políticas da diferença é que elas não negam o universalismo a não ser multiplicando universalismos que se excluem mutuamente.

A “contra-antropologia” complexifica esse cenário, ao promover a problematização da Grande Partilha entre Ocidente e os outros, por meio da qual se deu a redução do universal a fronteiras ainda mais sutis, pelas quais “nós” nos vemos a “nós mesmos” como humanos enquanto os “outros” são reduzidos, em termos de humanidade, a uma “porção diminuta” (VIVEIROS DE CASTRO, 2009, p. 9). De agora em diante, é necessário questionar de que maneira a pergunta “qual cosmos?” torna-se inseparável de outra, a saber, “quais cosmopolíticas?” (LATOURE, 2007). Como resposta crítica, esse pensamento aprofundará o movimento cosmológico de uma diferença intensiva, a qual, fazendo de cada ser uma perspectiva não sobre o mundo, mas uma perspectiva de mundo, tecerá um prodigioso pluriverso multinatural na base de uma cosmo-práxis descolonizante.

Diante desse quadro, elaboraremos o esboço de um cartograma dos filosofemas que expressariam distintas configurações cosmopolíticas. No entanto, é preciso se guardar contra o risco de, como aponta Balibar (2007), elaborar um discurso ele mesmo universalizante sobre o universal, um ponto de vista de Sírius que permitiria “erigir o inventário” e determinar a “situação dos discursos sobre o universal”. Ao invés disso, é necessário permanecer na perspectiva de um discurso crítico que supõe uma “equivocidade” no modo de “dizer o universal”. Qualquer filosofema, na medida em que envolve uma cosmicidade no seio da qual há um modo de distribuição de seres ou de “diferentes modos de existência” (SOURIAU, 2009), constitui ou envolve uma “política do Universal” (BALIBAR, 2007), uma “política do mundo” (MBEMBE, 2010). Não se reduzirá, portanto, o problema cosmopolítico ao dualismo Uno-múltiplo ou Universal-particular. Ao contrário, a concepção de “multiplicidades de multiplicidades que formam o agenciamento, que se exercem no mesmo agenciamento” em Deleuze e Guattari (1980, p. 47) permitirá falar em diferentes políticas do Universal ou de mundo. Assim, investigaremos ao menos três agenciamentos cosmopolíticos: da identidade, da alteridade, da relação. Esses termos aparecem menos como conteúdos específicos e exclusivos do que como componentes ou linhas de força diversa e continuamente agenciados. Tal perspectiva partilha daquela de Balibar (2007), para a qual “os debates sobre a oposição entre o universal e o particular, a fortiori sobre universalismo e particularismo, são extremamente menos interessantes do que os debates entre diferentes concepções do universal ou diferentes universalidades”. Não há marcação de identidade (individual, social ou cosmológica) que não pressuponha a ideia cosmopolítica de limite. As diferentes

concepções do universal implicam arranjos distintos das forças em relação, cada qual fazendo valer um limite, uma distribuição distinta no seio de Ideias cosmopolíticas. Partiremos sempre dos efeitos extensivos (filosofemas) até alcançar os dinamismos virtuais que formam as configurações cosmopolíticas.

### COSMOPOLÍTICA DA IDENTIDADE

Em *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, Immanuel Kant (2011) aborda a questão das relações entre povos e entre nações, bem como das condições de estabelecimento de uma cidadania mundial e de uma paz perpétua, do ponto de vista de uma história universal da razão, assentada ela mesma sobre o desenvolvimento de um plano teleológico da natureza. Assim, sob a confusão aparente das manifestações da liberdade haveria uma regularidade necessária traçada pela natureza, “uma intenção da natureza” (Ibid, p. 4) desenvolvendo-se segundo o fio condutor de um progresso lento, mas constante e crescente. Esse curso regular seria estruturado ao modo de uma “insociável sociabilidade” (Ibid, p. 4). O gesto teórico kantiano implica pensar um plano da natureza a determinar o progresso do gênero humano como processo de unificação cosmopolítica. Ele tornaria possível pensar, como indicou Jacques Derrida (1997, p. 20), “uma unificação política total, perfeita, da espécie humana”. Ademais, ela atestaria a “melhoria da constituição estatal” dessa “parte do mundo” que é a Europa, a qual realizaria a história universal de um ponto de vista cosmopolita, o que a levaria, “provavelmente”, a dar “leis a todas as outras [partes do mundo]” (KANT, 2011, p. 21).

Do mesmo modo, G. W. F. Hegel subsumirá a geografia, os espaços variáveis onde as

diversas culturas e civilizações floresceram, ao desenvolvimento da história universal da Razão ou do Espírito, não sem fazer igualmente da Europa seu ponto de culminância. “A história universal vai do leste ao oeste, pois a Europa é o fim da história universal, e a Ásia é o começo” (HEGEL, 2008, p. 93). Em que pese suas diferenças, ao conceber a história do Ser como aquela de seu próprio esquecimento através do “desenvolvimento técnico-mundial da civilização ocidental”, M. Heidegger compartilha ao menos um pressuposto com os gestos de Kant e Hegel, qual seja, aquele que concebe a relação da Grécia com a filosofia como uma “origem”. Ela torna possível pensar a unificação da humanidade e a origem grega da filosofia como uma só história “interior ao Ocidente”<sup>2</sup>. Ao estabelecer uma origem necessária e uma forma de interioridade histórica, o pensamento ocidental e moderno lança mão de filosofemas que pressupõem uma concepção cosmológica sobre a qual ele assenta uma ideia de universalidade que envolve a necessidade. Ora, é sobre tal universalidade necessária que a cosmopolítica da identidade será erigida. Se a ciência na crítica bergsoniana supõe “teses metafísicas inconfessadas e inconscientes” (PRADO JR, 1988, p. 135), também a filosofia possui pressupostos cosmológicos inconfessos e inconscientes.

Os limites demasiadamente restritos da interioridade histórica ocidental, que buscou impor-se, na modernidade, como configuração cosmopolítica universal, levam Deleuze e Guattari a formularem sua crítica geofilosófica.

A filosofia é uma geo-filosofia, exatamente como a história é uma geo-história. [...] A geografia não se contenta em fornecer uma matéria e lugares variáveis para a forma histórica. [...] Ela arranca a história

do culto da necessidade, para fazer valer a irreducibilidade da contingência. Ela a arranca do culto das origens, para afirmar a potência de um ‘meio’ (DELEUZE & GUATTARI, 1991, p. 91).

Se o meio Ocidental insinua-se como a destinação de um movimento iniciado na Grécia, se o “Europeu pode se apresentar não como um tipo psicossocial entre outros, mas como o Homem por excelência” (Ibid, p. 94), isso se deve não a uma necessidade que ligasse o universal aos Gregos e ao Ocidente, mas a uma “contingência” que permitiu “conectar” a experiência de pensamento com meios que lhe garantiram condições de efetuação, da qual resultaram configurações cosmopolíticas singulares. “Não é uma continuidade necessária que vai da Grécia à Europa (...); é o recomeço contingente, de um mesmo processo contingente, com outros meios” (Ibid, p. 94). Sabemos que para Deleuze e Guattari, as condições para essa conexão são aquelas de um “meio relativo” que opera por imanência, a extensio política (Cidade), ao invés do *Spatium imperial* (Estado). Assim, se um filosofema resulta da instauração de um “plano de imanência”, ou seja, daquilo que Deleuze e Guattari (Ibid, p. 41) chamam de uma “imagem do pensamento” e uma “matéria do ser”, e se considerarmos que, a exemplo de tal plano, ele resulta da “conexão” entre o “movimento do pensamento” e um “meio relativo” segundo “condições de imanência”, a sua contingência exige que o concebamos como uma cosmopolítica, quer dizer, como aquilo que chamaremos de imagem/matéria de mundo. Posto que não haveria sentido pré-formado ancestral a determinar a “imagem do pensamento” e a “matéria do ser”, a imagem/matéria de mundo deve ser considerada como efeito performancial<sup>3</sup>, ou uma permanente formação de formas, do próprio engajamento do “movimento infinito” pelo pensamento em

seu confronto com o “caos”. Uma lógica que defina o sentido como um “acontecimento”, um “afundamento central e criador” (DELEUZE, 1969, p. 102), deve implicar uma multiplicidade de planos<sup>4</sup> e consistir, portanto, igualmente, numa lógica dos mundos ou das imagens/matérias de mundo. Uma imagem/matéria de mundo não é outra coisa senão uma prática cosmopolítica, um modo de partilha dos seres num só ou em diversos mundos, um modo de compor relações entre mundos, um modo de se partilhar em um mundo com seres que se concebe nessa partilha como sendo ou não sendo do mesmo mundo. Assim, não há universalização que não dependa de uma configuração cosmopolítica e sua imagem/matéria de mundo. Uma cartografia dos encontros contingentes entre a experiência de pensamento e os meios é o objeto da geofilosofia. Mas esta não deve se satisfazer com a contingência senão no plano do desdobramento desta ou daquela imagem/matéria de mundo. No plano das fontes cosmopolíticas a contingência e a necessidade jogam um jogo muito mais árduo.

Com efeito, a modernidade desenvolve uma prática cosmopolítica que retoma a iniciativa grega em outros termos e com outros meios. Mas a contingência não deve nos cegar para o fato de que ela manifesta um acontecimento da espécie, uma fonte cosmopolítica cuja contingência de sua emergência não exclui seu desenho necessário. Ela opera por centricização e identidade de onde ela retira o efeito performancial de sua origem necessária. Michaël Foessel destaca uma tese inconsciente comungada por diferentes correntes filosóficas ocidentais: a determinação do real pela identificação das experiências ao Mesmo e sua forma já dada, tendo como consequência considerar a alteridade na forma da relação exclusiva. Dessa perspectiva, é indiferente

se falamos em termos de um cosmopolitismo antigo e sua “ontologia do pertencimento”, ou seja, de um pertencimento ao mundo compreendido como transcendência objetiva (uma ordem natural ou cultural), ou em termos de um cosmopolitismo moderno e sua compreensão “transcendental”, ou seja, de uma implicação recíproca entre sujeito e mundo (FOESSEL, 2012, p. 248). Num ou noutro, temos a referência a uma forma pré-dada da universalidade, como transcendência objetiva ou como sujeito transcendental. Para tal configuração da imagem/matéria de mundo, o outro torna-se uma anomalia. A esfera própria do Mesmo passa a recobrir a totalidade do mundo tido como único, o qual é percorrido pelo eu, idêntico a si mesmo, ao passo que a Diferença é mediada. Ora, esta operação remete a um “acontecimento da espécie: a antropogênese” (SLOTERDIJK, 1999). A cosmopolítica da identidade manifesta a origem contingente de que as três formações de pertencimento ou insularizações de que fala Sloterdijk são expressões. Trata-se de um “afresco histórico e mundial” no qual a “insularização” (Paleo-política) resultante da “secessão da humanidade-horda da Velha Natureza” se desdobrará na segunda “insularização” (política clássica) através da era imperial do Grande, até alcançar a era “sem síntese” em que se torna mais “ampla a consciência das insuficiências antropológicas” (Ibid, p. 64) ao mesmo tempo em que se constata “crescentes exigências à arte do pertencer-se” (Ibid, p. 82), resultando numa terceira onda de “insularizações” (hiperpolítica) dos indivíduos contra a “sociedade em geral” (Ibid, p. 85).

Assim, a história universal de que fala Kant atualiza a cosmopolítica da identidade através da “particularidade européia” (WALLERSTEIN,

2007) elevada à condição de Universal frente aos “Outros”. Achille Mbembe mostrará, por exemplo, que o signo “negro”, no seio da modernidade, expressa a “relação imaginária” e a “economia ficcional” que caracteriza o discurso europeu em seu modo de “pensar, classificar e imaginar os mundos distantes” (MBEMBE, 2014, p. 29). “Na sua ávida necessidade de mitos destinados a fundamentar o seu poder, o hemisfério ocidental considerava-se o centro do globo, o país natal da razão, da vida universal e da verdade da Humanidade” (Ibid, p. 27). A modernidade caracterizou-se, portanto, pelo procedimento que buscou justificar, de direito, no plano dos saberes, a universalização da particularidade ocidental, a qual era imposta, de fato, através da colonização e da lei da raça. No entanto, em que pese seus meios e alcance, ela consiste no desdobramento da própria fonte fechada da cosmopolítica.

O que chamamos de cosmopolítica da identidade consiste, portanto, na imagem/matéria de mundo que se faz pela fixação ou imobilização da realidade em um Todo pré-formado. A filosofia e a sociedade formam uma só realidade através da prática cosmopolítica da identidade. Como Soulez (1989, p. 230) mostrou, a partir de um bergsonismo político, a inteligência, tanto na filosofia quanto na sociedade, opera por fixação de uma totalidade (ordem ou lei). A sociedade fechada e a metafísica do todo são, cada uma a sua maneira, a realização da cosmopolítica da identidade ou da fonte fechada da cosmopolítica. Entende-se, assim, como bem mostrou Jean-Clet Martin (2005, p. 91), que Kant erija a “cidadela” transcendental da modernidade contra o “estranho nômade”. A sua imagem/matéria de mundo implica o “estabelecimento estável sobre o solo”, coisa que desperta o “horror” da parte dos nômades e sua “plena anarquia” (Kant apud MARTIN,

2005, p. 91). É somente após estabelecer esse solo estável de uma imagem/matéria do mundo, ou seja, a cidadela universal de seres racionais, que Kant poderá erigir um direito cosmopolita como “hospitalidade universal”. A unificação da terra e da humanidade pela cosmopolítica da identidade, quer dizer, a suposição de um plano da natureza e de uma comunidade dos seres racionais permitirá que qualquer prática cosmopolítica diversa seja excluída para o campo da particularidade, do estranho, do anômalo. O próprio fato de a Europa ser definida como aquela que dará leis a outras nações implica que estas derradeiras são compreendidas como partes de um mundo previamente unificado pela cosmologia ocidental: a condição para a colonização e para missões civilizatórias está, dessa maneira, colocada<sup>5</sup>. Assim, os gestos de filósofos ocidentais, de Kant a Husserl<sup>6</sup>, de Hegel a Heidegger, não se acrescentaram exteriormente à violência colonial, como se fossem uma inócua especulação diante da história concreta dos povos, mas forneceram o quadro de saberes que contribuiu de direito para a determinação da situação colonial em que a Europa, essa parte do mundo, impôs de fato suas leis a outras nações, criando uma cidade-mundo, com fronteiras internas e externas definidas nos termos de seus modelos hegemônicos, os quais expressam “essa espécie de sujeito singular que, procurando se passar simplesmente pelo universal, acaba por produzir uma noção perversa da diferença como alibi destinado a legitimar sua dominação” (MBEMBE, 2000, p. IV).

### COSMOPOLÍTICA DA ALTERIDADE

Ao longo do século 20, os filosofemas que desdobram a prática cosmopolítica acima descrita foram criticados e desconstruídos a partir de diferentes iniciativas teóricas

e práticas. Sob a sua multiplicidade seria possível pensar a manifestação de outra imagem/matéria de mundo, capaz de oferecer uma via cosmopolítica alternativa? No plano teórico, as críticas ao “universalismo europeu” (WALLERSTEIN, 2007) levam à necessidade de pensar em novos termos o problema cosmopolítico, ou seja, não mais à maneira do desenvolvimento de uma história universal supondo um plano teleológico da natureza, mas enquanto multiplicidade de experiências de mundos produzidas em diferentes espaços<sup>7</sup>. No plano político, os movimentos minoritários de contestação dos modelos hegemônicos exigem uma reflexão em novos termos sobre as próprias ideias de cosmos e de política.

Achille Mbembe argumenta que quatro correntes intelectuais transformaram a maneira de pensar o social, o político e a cultura no curso do último quarto do século 20. Eles não somente definiram objetos, mas desenvolveram também léxicos próprios, métodos de análise e de interrogação acerca das questões da raça e das diásporas, da diferença sexuada (feminismos, teoria queer), do pós-colonialismo e dos saberes subalternos (subaltern studies). Segundo Mbembe, “por toda parte no Ocidente onde as problemáticas levantadas por essas correntes foram levadas a sério no debate intelectual e nos procedimentos da vida pública”, o resultado foi “senão uma renovação, ao menos um aprofundamento da reflexão sobre a natureza da ordem democrática (a política dos cidadãos), as condições éticas do viver junto (as políticas do reconhecimento e da inclusão) e as maneiras de relação com outrem e com o mundo (cosmopolítica)” (MBEMBE, 2000, p. III). Essas correntes estão em relação com experiências de pensamento e práticas sociais que buscam desconstruir a colonialidade em suas diferentes dimensões (do poder, do saber e do Ser) e avançam o

que designaremos nesse projeto com o nome de cosmopolítica da alteridade. Ela está implicada nos processos de reconhecimento das diferenças tidas como desviantes em relação aos padrões majoritários/normais. Tornando visíveis as dicotomias que sustentam a dominação, exibindo e descrevendo os processos “subalternização” (BHABHA, 1998; SAID, 2001; SPIVAK, 2010) tais correntes trazem os grupos minoritários, bem como os modos de existência representados por outras culturas, ao primeiro plano, fazendo emergir “alteridades epistêmicas” (SOUSA SANTOS & MENESES, 2009), signo de uma efetiva “descolonização epistemológica” (QUIJANO, 1992), de uma “desobediência epistêmica” (MIGNOLO, 2010, p. 125). Ao invés do cosmopolitismo coercitivo e desigual do universalismo europeu (WALLERSTEIN, 2007), a provincialização da Europa (CHAKRABARTY, 2007) tornaria possível um cosmopolitismo não-coercitivo e igualitário (BRECKENRIDGE et al., 2002), um “cosmopolitismo crítico” (GROSFUGUEL, 2008) e “descolonial” (MALDONADO-TORRES, 2008), uma “transmodernidade” (DUSSEL, 2001). Mesmo em sua heterogeneidade, essas iniciativas manifestariam a tentativa de se “universalizar nossos particularismos e de particularizar nossos universais” a fim de nos instalar num “processo sem fim que nos conduzirá a ‘novas mestiçagens, a novas sínteses’” (Wallerstein apud DIAGNE, 2014, p.1). No que se refere à questão da raça, por exemplo, Mbembe expressa com precisão o modo como a cosmopolítica da alteridade, numa “reviravolta espetacular”, contestará a cosmopolítica da identidade como fundamento mesmo da máquina de exclusão erigida pela modernidade/colonialidade.

Produto de uma máquina social e técnica indissociável do capitalismo, da sua

emergência e globalização, [o nome Negro] foi inventado para significar exclusão, embrutecimento e degradação (...) Mas (...), numa reviravolta espetacular, [o nome Negro] tornou-se o símbolo de um desejo consciente de vida, força pujante, flutuante e plástica (MBEMBE, 2014, p. 19).

Entretanto, a cosmopolítica da alteridade envolve ambiguidades. Com ela, constata-se que “a clivagem criada permanece” (Ibid, p. 19). Não é insensato supor a hipótese segundo a qual a cosmopolítica da alteridade possuiria um limiar para aquém do qual a afirmação da diferença pode se cristalizar e se enrijecer em torno de uma identidade fixa e fechada. Com efeito, Judith Butler (2003, p. 33) afirmar que a “crítica feminista” deve se voltar contra as “afirmações totalizantes da economia significante masculinista”. No entanto, ela não deve evitar a “autocrítica em relação aos gestos totalizantes do feminismo”. E continua: “o esforço de identificar o inimigo como singular em sua forma é um discurso invertido que mimetiza acriticamente a estratégia do opressor, em vez de oferecer um conjunto diferente de termos (2003, p. 33). Butler indica, então, que a maquinaria universalizante é mobilizada em diferentes contextos de dominação, abrindo vias para uma problematização interseccional. Quer dizer, é assinalado o fato de que o “gesto globalizante” sobre o qual se fundam as “alegações universalistas” em torno da “identidade feminina” e da “opressão masculina” gerou “críticas da parte das mulheres que afirmam ser a categoria das ‘mulheres’ normativa e excludente, invocada enquanto as dimensões não marcadas do privilégio de classe e de raça permanecem intactas” (Ibid, p. 34). Enfim, o “espectro concreto das ‘mulheres’”, como qualquer outra realidade, deve ser considerado como construção a partir da “multiplicidade das

interseções culturais, sociais e política” (Ibid, p. 35), a fim de que ele não dê lugar a uma concepção substancializada, unitária e fixa, a qual pode ensejar uma universalização que nada fará senão mimetizar o universal que se gostaria de criticar e superar. No entanto, uma concepção dialógica e de coalizão pode ainda manter intacta a pressuposição de uma unidade universalizante e enrijecedora, na perspectiva de Butler. “Seria errado supor de antemão a existência de uma categoria de ‘mulheres’ que apenas necessitasse ser preenchida com os vários componentes de raça, classe, idade, etnia e sexualidade para tornar-se completa” (Ibid, p. 34). Essa completude não seria senão um avatar para uma unidade pressuposta<sup>8</sup>.

No que concerne à raça, Mbembe faz referência ao escolha de lugares comuns que se constituiu em torno do que se pensa sobre a África e dos mundos até bem pouco tempo colonizados. O autor destaca três discursos, dos quais o terceiro tipo manifestaria, a nosso ver, a configuração cosmopolítica da alteridade. Esse discurso gira em torno do “afro-radicalismo”, do “afro-centrismo” e suas variantes (marxismo, nacionalismo, pan-africanismo, egitomania). Eles resultam de uma ferida original, ou seja, o encontro entre a África e seu Outro, o Ocidente. “Em muito sentidos esse encontro foi vivido como um ‘estupro’ e o eu (a África) não aparece nele de outra maneira senão sob a figura de um objeto anal concedido à violência do pai (o Ocidente)” (MBEMBE, 2000, p. IX-X)<sup>9</sup>. A limitação desse discurso consiste no fato de não considerar “o que ainda é ocidental naquilo mesmo que nos permite pensar contra o Ocidente” (MUDIMBE, 1982, p. 44). É nesse sentido que Mbembe instaura a noção de “pós-colônia” a fim de estabelecer uma demarcação entre seu próprio pensamento e essas formações do discurso sobre a África, mas também

para se distanciar dos subaltern studies e da postcolonial theory. Certamente, o pensador camaronês reconhece seu papel incontornável na “desconstrução dos saberes imperiais” e na crítica de toda forma de universalismo hostil à diferença. “Operando uma crítica radical do pensamento totalizante do Mesmo, eles permitiram colocar os fundamentos de um pensamento da alteridade” (MBEMBE, 2000, p. XI). Contudo, Mbembe vê justamente nessa insistência sobre a diferença e a alteridade o esquecimento do semelhante sem o qual, para ele, é impossível imaginar uma ética do próximo e menos ainda considerar a possibilidade de um mundo comum. Ao insistir na luta entre “pai” e “filho” (colonizador e colonizado) como paradigma do político, em última instância, nas sociedades não-europeias, essas correntes perderam de vista a intensidade da violência do irmão para com o irmão e também o estatuto problemático da “irmã” e da “mãe” da “frátria”. Mbembe vê, dessa maneira, nos centrismos um sintoma de permanência das “lesões da crueldade colonial”, da “clivagem criada” (MBEMBE, 2014, p. 21). É nesse ponto que a cosmopolítica da alteridade pode revelar sua insuficiência em romper e superar aquela da identidade. “A partir de quando o projecto de levantamento radical e de autonomia em nome da diferença se tornou simples inversão simétrica daquilo que durante tanto tempo foi a sua maldição?” (Ibid, p. 21). Fanon ele mesmo já apontava para um duplo risco. Para ele, o desafio cosmopolítico maior consistia em superar o “círculo vicioso” que insularizaria o Branco e o Negro num “duplo narcisismo”. “É um fato: Brancos estimam-se superiores aos Negros. É igualmente um fato: Negros desejam demonstrar aos Brancos, custe o que custar, a riqueza de seu pensamento” (FANON, 2011, p. 64).

É em relação a um quadro assim problemático que a referência a J. Derrida (1972) parece se tornar decisiva. Com efeito, ele convidou a sair da forma de interioridade histórica que ele chama de “fechamento-greco-ocidental-metafísico”. Para romper com a fonte fechada da cosmopolítica e levar em conta outros espaços de pensamento, ele não reivindicará nem “o modo clássico da apropriação”, simples interiorização/assimilação da memória ocidental da filosofia, nem a proclamação de “novos modos de pensamento”, estrangeiros a toda forma de apropriação e sem “nenhuma relação com o que se crê reconhecer sob o nome de filosofia”. Assim, o pensador da *différance* se esforça sobretudo em “deslocar o esquema fundamental dessa problemática se colocando para além da velha, fatigante, gasta, cansativa oposição entre eurocentrismo e anti-eurocentrismo” (Ibid, p. 33). É que a cosmopolítica da identidade não é somente a identidade europeia, mas o próprio jogo do Mesmo com o seu Outro. Para Derrida, é preciso sair de uma vez dessa “dialética, no fundo, cultural, colonial ou neo-colonial, da apropriação e da alienação” que caracteriza a cosmopolítica da identidade como forma de colonialidade do pensamento. É nesse sentido que Derrida formulará sua tese de um “direito à filosofia de um ponto de vista cosmopolítico”, ou seja, um direito de filosofar não limitado a um “pensamento filosófico abstratamente universal”, mas que se atualiza “a cada vez em uma multiplicidade não finita de idiomas produzindo acontecimentos filosóficos” que “não se esgotam nem nessas duas tradições [europeia e anglo-americana, ou continental e analítica] nem nessas línguas [hegemônicas do mundo ocidental]” (1997, p. 36), portanto, um direito de filosofar que se estenderia, para além ou aquém de “uma história, notoriamente, mas não somente, colonial”, a outros “lugares” e

“acontecimentos filosóficos” (Ibid, p. 38). O que propõe Derrida é uma terceira via capaz de neutralizar o jogo dialético entre centro e suas margens. Ele a designa de “ex-apropriação”. Trata-se de uma práxis cosmopolítica diversa daquela que encerra a filosofia na interioridade ocidental. “A filosofia não possui somente uma memória. Sob o nome grego e em sua memória européia, ela sempre foi bastarda, híbrida, transplantada, multilinear, poliglota” (Ibid, p. 33). O direito “de todos e de todas” à filosofia deve, assim, ser pensado do ponto de vista de uma cosmopolítica capaz de subverter as abordagens que se encontram na base dos modelos hegemônicos de pensamento e que não levam em consideração a alteridade daqueles que foram ou são ainda subalternizados. Somente a ex-apropriação poderia dar consistência ao que Derrida considera como um “movimento de democratização efetiva”, uma “democracia por vir” que deve considerar o direito à filosofia sem nenhum tipo de limitação por “razões de classe, de idade, de sexo - ou tudo isso ao mesmo tempo”. O filósofo defende, pois, “uma nova era das Luzes para esse novo milênio”, uma prática do direito à filosofia através da qual as minorias e suas alteridades possam, não reclamar uma centralidade e, assim, cristalizar o elã que as impulsiona, mas ex-apropriarem a filosofia através de sua retomada original consoante a “uma multiplicidade não finita de idiomas, produzindo acontecimentos filosóficos que não sejam nem particularistas e intraduzíveis, nem abstratamente transparentes e unívocos no elemento de uma universalidade” (Ibid, p. 39).

Seria possível, então, delimitar o núcleo problemático da contraposição entre a modernidade e os discursos críticos que responderam a ela? Faremos isso através daquilo que chamaremos de limitação

especulativa, ou seja, o pressuposto segundo o qual a desconstrução da “modernidade/colonialidade” (GROSFOGUEL, 2009) ou da “linha abissal” (SOUZA SANTOS & MENESES, 2009) deve se dar por meio da universalização da ratio presunçosamente apropriada pelo sujeito europeu/ocidental. A promoção das “alteridades epistêmicas” (GROSFOGUEL, 2008) encontra nesse ponto sua força. Permanece, contudo, a questão de saber se a multiplicação de outros sujeitos é capaz de romper com os pressupostos de ordem ontológica da própria ratio como condição humana, por exemplo, as diferenças mais fundamentais entre humano e animal, cultura e natureza, espírito e corpo. Assim, Mbembe (2014, p. 63) assinalará um “diferendo negro indissociável de nossa modernidade”, o qual se refere ao que está em causa no nome negro e que está associado àquilo que se chama “homem” em sua relação com o animal, e àquilo que se chama “razão” em sua relação com o instinto. A “razão negra” designaria o conjunto de decisões concernindo a distinção entre instinto animal e ratio do homem. Ora, o governo da animalitas - que o negro, na configuração cosmopolítica da identidade, supostamente possui - é feito pela ratio segundo a operação especulativa que concebe o corpo do negro como “corpo estrangeiro (...) habitado pelo animal”, conservando, em decorrência disso, a “possibilidade animal” (Ibid, p. 63), ao passo que a modernidade nega, ao mesmo tempo, essa possibilidade para a porção que se reserva exclusivamente o atributo da humanidade. O vínculo entre ratio, humanidade e espírito aponta para uma dimensão da colonialidade não suficientemente questionada, a permanência de qualquer coisa como uma entidade (imaterial) ou capacidade (intencionalidade, disposição) distinta do corpo, a salvaguarda da morada especulativa ou espiritual, um sentido pré-

formado na base da concepção de um mundo humano, uma política de mundo como partilha já dada em que o corpo surge sob o signo da possibilidade animal no quadro do naturalismo ontológico ocidental. Ora, uma das pedras de toque da cosmopolítica da alteridade será apoiar sua crítica na recusa da possibilidade animal, reivindicando também para si a ratio que fundaria a universalidade da condição humana. Assim, a descolonização conceitual em Wiredu (1996) - uma fina abordagem, a partir de contribuições diversas, como as da filosofia analítica, da desconstrução e de filosofias tradicionais africanas (por ex. a filosofia akan) - avança aquilo que ele chama de “universais culturais”, ou seja, a ancoragem biológica da cultura que nos define como humanos e nos distingue de outras espécies animais, sem o que seria impossível a comunicação inter-cultural, de um lado, e aquilo que ele chama de “particulares culturais”, ou seja, a efetuação singular daquilo que é comum a toda a humanidade e que faz a diversidade das culturas. Como aponta Kodjo-Grandvaux, em Wiredu, aquilo que “se depreende da universalidade cultural” é o mesmo que “extraí o homem do reino animal” e aquilo que “é relativo às particularidades culturais” permite que se evite “compreender a unidade humana como unicidade” (2013, p. 124). Ora, se por um lado essa abordagem tem o mérito de restituir a dimensão humana da universalidade, por outro lado ela em nada rompe com a dimensão profunda da colonialidade, através da identificação da ratio com a condição humana, identidade que encontra seu fundamento na “unidade biológica do homem”, ou seja, no próprio naturalismo ontológico ocidental como cosmologia.

É notável que, como apontou Bruno Latour, do estoico Marco Aurélio (2005) até Ulrich Beck

(2004), os debates em torno do cosmopolitismo tenham sido encerrados num círculo ao qual apenas teriam acesso “agentes racionais capazes de conduzir uma conversação através da razão”. Dessa perspectiva, a universalização da particularidade é um passo importante ao tornar possível que qualquer indivíduo marcado socialmente em termos de raça, gênero, sexualidade, etc., tenha seu assento reconhecido na mesa de conversação da ratio humana. Essa racionalidade seria fonte de uma filosofia e de uma ciência capazes de determinar “com certeza o único cosmos existente no fundamento de uma cidade-mundo, da qual nós aspiramos ser cidadãos” (LATOURE, 2007, p. 3). Ora, a contribuição de Latour (2012a) consiste justamente em apontar a necessidade de uma revisão da Modernidade compreendida como experimento “ocidental” em torno de “valores” que contribuiriam para que o conjunto da vida sobre a terra fosse conduzido aos impasses contemporâneos, os quais exigiriam uma nova postura “diplomática”. É que a cosmopolítica moderna pressupunha um “mundo em comum” enquanto “natureza ontologicamente unificada”, um “mononaturalismo ontológico”, uma espécie de cosmos único, de um lado, e um “relativismo cultural”, diferentes culturas como múltiplas “representações simbólicas” ou diferentes visões do mundo, de outro. Nesse ponto, a colonialidade revela-se mais profunda. Com efeito, a reivindicação da universalidade como identificação da ratio e da condição humana mantém intacta a oposição humano/animal. É esta última que sustenta, como aponta Eduardo Viveiros de Castro, a crença de Heidegger de que “o animal é pobre em mundo” (HEIDEGGER, 2015). Lévi-Strauss (1993, p. 49), ele mesmo, ataca essa oposição ao lembrar que o especismo instaura uma fronteira que, “constantemente recuada”, servirá para o racismo separar humanos de outros humanos.

Para além dos marcadores sociais da diferença, seria preciso aprofundar a crítica até aquilo que chamaremos de marcador cosmológico da diferença. No plano da colonialidade profunda, há uma continuidade entre a cosmopolítica da identidade e aquela da alteridade, expressa pela presunção de universalidade da ratio como condição humana em oposição ao animal. Em outras palavras, a crítica a toda forma de centricidade e o descentramento em termos de marcadores sociais da diferença encontram no fenômeno da raça um limite paradoxal, posto que a universalização da condição humana interpõe o limite antropocêntrico da cosmopolítica da alteridade, fazendo desta última, em profundidade, um caso da fonte fechada da cosmopolítica. Os marcadores cosmológicos da diferença tornam duvidosa a esperança ecumênica de um diálogo das culturas sob o fundo de uma mesma natureza. Com efeito, a controvérsia de Valladolid não seria exemplar acerca dessa aniquilação cosmológica do outro? Se para Carl Schmitt “toda unidade política implica a existência eventual de um inimigo e, portanto, a coexistência de uma outra unidade política”, “o mundo político não [sendo] um ‘universum’, mas um ‘pluriversum’...” (SCHMITT, 2009), então a cosmopolítica da identidade não produz a “zona de ser” e sua insularização a não ser fabricando outros que ela rejeita para a “zona de não ser” (GROSFUGUEL, 2012). Nesse ponto reside todo o sentido da análise de Schmitt, dessa vez em *O nomos da Terra*, da emergência, com a descoberta da América em 1492, de um “pensamento das linhas globais”, em que o “novo mundo” e suas “gentes” são objeto respectivamente de uma “captura de terras” e de uma “captura de vidas” (AJARI, 2015). É a eventualidade desse outro como unidade política que fundamentou o nomos do universalismo europeu. “Enfim, para que haja

um nomos, é preciso então que subsista um fora anômalo, mas que faça parte, entretanto, como sua condição de possibilidade, desse próprio nomos” (SZENDY, 2011, p. 41). Ora, a ideia cosmopolítica que sustenta o nomos da Terra está fundada precisamente na partilha entre animal e humano, sobre a qual se assenta todo fenômeno da racialização, através da possibilidade animal. Mas ela também está na base da reivindicação da ratio, sobre a qual se ergue o humanismo. A crítica aos marcadores sociais da diferença não recusa a fratura da humanidade a não ser reivindicando, paradoxalmente, o critério que funda essa mesma fratura. É preciso questionar se não é a insularização da ratio como condição humana que, estando na base da produção da zona de não ser, criará as condições de possibilidade para as demais insularizações, responsáveis pela produção de unidades políticas eventualmente inimigas também entre os humanos. O alargamento da insularização através da desconstrução dos marcadores sociais da diferença e de sua extensão até os limites da humanidade não os supera, apenas os neutraliza parcialmente como efeitos de um limite mais profundo: o marcador cosmológico da diferença como insularização primeira ou antropogenética. A cosmopolítica exige considerar a cosmologia<sup>10</sup>.

### COSMOPOLÍTICA DA RELAÇÃO

A questão dramática não é, então, outra senão esta: como sair desse dilema cosmopolítico? Encaminhamentos, num terreno partilhado pela filosofia e pela antropologia, como aqueles de Bruno Latour (2007), de Phillipe Descola (2005) e de Eduardo Viveiros de Castro (2009), parecem sugerir uma via. Com efeito, pressupondo o questionamento, para além dos marcadores sociais da diferença, do

próprio marcador cosmológico da diferença, quer dizer, o modo como cada coletivo agencia a própria relação entre natureza e cultura, entre humano e não-humano (animal, espírito, coisas, etc.), esses encaminhamentos oferecem discursos teóricos que realizariam uma ideia cosmopolítica capaz de subverter em profundidade a cosmopolítica da identidade. Primeiramente, é preciso reconhecer que as críticas aos marcadores sociais da diferença deixaram frequentemente intacta a “Grande partilha” (VIVEIROS DE CASTRO, 2009, p. 12) cosmológica entre humanos e não-humanos. A crítica das identidades majoritárias deveria ser inseparável da crítica de uma identidade humana e à ideia de cosmos que lhe é correlata. Disso resulta a necessidade de se pensar as práticas cosmopolíticas para além da constituição de uma comunidade exclusivamente assentada sobre a Grande Partilha moderna e sua forma mais fundamental de colonialidade, ou seja, as relações antropocêntricas. A cosmopolítica não pode reivindicar a centricidade de nenhuma identidade como fundamento, nem que seja aquela na base da “condição humana” ou disso que Viveiros de Castro (2009, p. 23) chamou de “solipsismo cósmico” da metafísica ocidental. Ela deve poder dar conta de outros “regimes” ou “matrizes ontológicas” (DESCOLA, 2005) na base de outros modos de distribuição dos predicados relacionados às “duas séries paradigmáticas da ‘Natureza’ e da ‘Cultura’”, ou seja, “universal e particular, objetivo e subjetivo, físico e moral, fato e valor, dado e instituído, necessidade e espontaneidade, imanência e transcendência, corpo e espírito, animalidade e humanidade” (VIVEIROS DE CASTRO, 2009, p. 20).

O “perspectivismo ameríndio” e o “multinaturalismo” comungam, assim, de uma mesma preocupação com a dimensão da multiplicidade. Ao invés da universalidade

abstrata e fechada ou da multiplicação de universalidades fechadas, a universalização do aberto se declina a cada vez segundo uma multiplicidade de casos expressivos de uma humanidade molecular e virtual<sup>11</sup>. A renovação ontológica, pressuposta pela cosmopolítica da relação, não significa erigir um princípio fixo e idêntico, mas tecer continuamente um princípio relacional, movente e imanente. Propriamente antropomórfica, não essencialista e não antropocêntrica, somente ela pode dar conta da condição virtual instável onde os aspectos humanos e não-humanos se encontram entrelaçados, como no tempo mítico. Não é senão a partir dela que se pode pensar a especificação como diferenciação perspectivista, necessariamente envolvendo a reciprocidade ou trocas de pontos de vista de que as práticas xamânicas são um exemplo. Assim, no belo artigo “A floresta de cristal”, supõe-se um “plano de imanência xamânico” onde os índios, os mortos, os animais, todos os seres da floresta, não são senão diferentes modulações intensivas de uma mesma “humanidade molecular” ou “povo primordial” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 326).

O que garante a ausência do Grande Divisor é a ideia de uma totalidade virtual, aberta e interpenetrante. A atualização dessa totalidade fragmentária define a passagem não da natureza para a cultura, como na metafísica ocidental, mas o distanciamento da natureza em relação à cultura ou à humanidade como condição comum. A força política da concepção segundo a qual os não-humanos são antigos humanos e não os humanos antigos não-humanos e suas implicações para uma crítica da fonte fechada da cosmopolítica não parecem ter sido ainda suficientemente exploradas. Não que se retorne a um antropocentrismo narcísico, mas é aberta a via para um “antropomorfismo superior”

(MONTEBELLO, 2003, p. 14), ou seja, um anti-narcisismo que concebe a “natureza humana” não como uma “substância” ou totalidade fechada e exclusiva, mas como “verdadeira função”<sup>12</sup> ou totalidade relacional e aberta. Não partilhando da ontologia mononaturalista, a ideia de “corpo” também muda, de maneira que o multinaturalismo, ao contrário da metafísica ocidental, coloca o ponto de vista no corpo e não no espírito. Assim, não sendo uma substância objetiva e universal em oposição à multiplicidade de culturas, o corpo torna-se ponto de vista e assume a forma do particular, ao passo que a cultura e o espírito consistem na forma universal. Da condição virtual comum até aos seres diferenciados atuais há verdadeiras “variações de relações” entre perspectivas reversíveis e não “relações que variam” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002) entre espécies constituídas de uma vez por todas do ponto de vista da biologia demasiadamente restrita da cosmologia ocidental. É nesse quadro teórico que o xamanismo aparece como diplomacia cosmológica<sup>13</sup>, pois o xamã é aquele que vive como vivia o povo primordial, possuindo a capacidade de deixar o grau de tensão que é o “nosso” e de se deslocar rumo a outros graus de tensão, inferiores ou superiores ao “nosso”. É a “auto-diferença” que define a “perspectiva” e sobre ela se assenta não uma diversidade de humanos, mas a humanidade como multiplicidade, a cosmopraxis xamânica sendo compreendida como “diálogo trans-específico”, um “processo perigoso e uma arte política - uma diplomacia”. “Se o relativismo ocidental possui o multiculturalismo como política pública, o perspectivismo xamânico ameríndio tem o multinaturalismo como política cósmica” (Ibid, p. 25).

A unificação intensiva da multiplicidade humana, disseminada na rede viva da Terra ou

de Gaia - novo nome do Todo aberto - constitui o horizonte da crise cosmopolítica pela qual atravessamos. É assim que Bruno Latour (2012a) promove a investigação sobre os “modos de existência” como uma espécie de ficção diplomática para re-descrever os valores dos Modernos no contexto de emergência de “Gaia, o deus do antropoceno, que é a expressão da situação curiosa na qual nós nos encontramos de ter de re-começar, de re-compreender o que quer dizer estar sobre a Terra, a Terra no sentido próprio” (LATOURE, 2012b). Essa investigação produziu o livro *Enquête sur les modes d’existence. Une anthropologie des Modernes*. Nesse trabalho, Latour (2012a) retoma suas pesquisas etnográficas em torno do “direito”, da “economia”, dos “modernos”, da “religião”, a fim de estabelecer uma negociação diplomática pela qual os Modernos cheguem a se situar face à “irrupção das questões ecológicas” e à “preparação para viver sobre a Terra” (LATOURE, 2012) com outros coletivos.

A concepção ecológica, na base de uma humanitas multiplex tanto quanto de diferentes configurações relacionais constitutivas dos coletivos, permite responder ao problema cosmopolítico aberto pela controvérsia de Valladolid, na base da modernidade/colonialidade e sua culminação no Antropoceno. Com efeito, Norman Ajari, numa leitura instigante da noção decisiva de colonialidade do Ser em Nelson Maldonado-Torres, chama de “paradigma de Valladolid” a operação de “colocação entre parênteses da humanidade dos Índios” pelo “solilóquio subjetivo em que o testemunho dos ‘objetos’, quer dizer, dos índios, é reduzido à porção diminuta”, revelando que o discurso racista não releva de uma “qualificação”, mas de uma “problematização”. “Esse racismo não é motivado pelo simples fato de que uma das

partes ‘animaliza’ os Índios, mas em razão deles serem tratados como um problema que é preciso resolver” (AJARI, 2015a). A essa colocação em questão da humanidade dos Índios, Maldonado-Torres chama de “ceticismo misantrópico”, em analogia com a dúvida metódica de René Descartes, em suas *Meditações Metafísicas*, de quase um século após a controvérsia de Valladolid. Para que a analogia possa ser completada, lembra Ajari, é preciso chegar a um fundamento último, que Maldonado-Torres retoma de Enrique Dussel como sendo o “ego conquiro”, paródia do “ego sum” de Descartes. Contudo, destaca Ajari, no que constitui uma contribuição considerável ao pensamento descolonial, a noção de guerra, pressuposta pela expressão ego conquiro, é demasiadamente restrita e ao mesmo tempo demasiadamente ampla para dar conta desse fundamento. Apoiando-se em Carl Schmitt, ele mostra como a guerra, dentro da concepção do *Jus Publicum Europaeum*, é circunscrita ao território europeu e qualificada enquanto “atributo da civilização” pelo estabelecimento de uma zona extra-européia, considerada como terra vazia. “De um lado, as fronteiras que separam os diversos Estados europeus e que tem como fundo um reconhecimento de suas respectivas soberanias. E de outro lado, as ‘linhas globais’ ou ‘linhas de amizade’ separando a Europa do resto do mundo” (AJARI, 2015a). Schmitt divide o globo entre o território dos Estados europeus e daqueles que lhe são equivalentes e a terra ainda livre, que pode ser, através da legítima apropriação pelos Europeus, um território estatal potencial ou uma colônia potencial. A essa apropriação Schmitt chama de “tomada de terra”. Ora, aponta Ajari, para que haja tomada de terra, é necessário que ela seja “logicamente e historicamente precedida” pela “qualificação das vidas indígenas como sendo insignificantes” e nisso reside o sentido

mais profundo do ceticismo misantrópico da controvérsia de Valladolid. Ajari chama de tomada de vidas a esse fenômeno, o qual supõe ainda uma dimensão mais profunda, que está na base mesmo da colonialidade do Ser e daquilo que designamos de marcador cosmológico da diferença, ou seja, a sobredeterminação da condição humana segundo sua identificação com certa ratio e sua imagem/matéria de mundo. Essa dimensão fundamental, Ajari a nomeia de “imaginário europeu da homogeneidade”, pelo qual a Europa se atribui uma “identidade positiva e homogênea que nada tem a esperar do resto do universo” e que “merece”, enquanto tal, “ser incondicionalmente defendida e deve - em razão de seu valor intrínseco - permanecer o que ela é”. Qualquer coletivo, organização política, cosmologia que não mantenha “uma relação essencial com a europeianidade não pode aparecer senão como um escândalo” (Ibid, 2015a). Ora, os imaginários europeus da homogeneidade resultam da cosmo-práxis que coloca a permanência do ser como fonte de inteligibilidade do mundo.

Em termo bergsonianos (1959), somente um choque permitirá que a inteligência, fragmentadora e fixadora da realidade em identidades, possa se converter, mediante a tensão de um duplo frenesi, em intuição capaz de seguir o real em seu movimento criador e, coincidindo assim com a duração, desfazendo os obstáculos, efetuar uma ação instauradora de uma nova orientação para o pensamento, de uma imprevisível cosmicidade, de uma multiplicidade humana aberta ao pluriverso vital.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Essa celebração imanente da humanitas multiplex em todo seu esplendor não dispensa

a necessidade de pensar um limite não considerado nas configurações cosmopolíticas analisadas. Ao contrário, à luz deste novo limite, elas se mostram como casos de uma só fonte cosmopolítica antropogenética, uma só fonte fechada da cosmopolítica. Assim, a Axiomática do Capital faz do Antropoceno a forma de um plano de organização a partir do qual ela efetua novas conjugações ou tessituras dos fluxos materiais, simbólicos e das formas de vida num único “Parque Humano”, através da mobilização crescente da genética, da geoengenharia e do controle informacional. Tudo se passa como se chegássemos ao limite da hiper-política apontada por P. Sloterdijk (2009) através dessa forma de gestão da crise através da catástrofe e do terror. A cosmopolítica da relação mostra-se incapaz de constituir um antídoto ao “indivíduo sem retorno” da “hiper-política” na era da humanidade terminal.

Como não ver a necessidade de um passo a mais? A diferença cosmológica obriga a pensar não somente, como fez Viveiros de Castro, a diferença humano/animal, mas também humano/máquina, humano/alienígena, etc. Se as insularizações resultantes da secessão da humanidade-horda da velha Natureza são variações amplificadoras da fonte fechada da cosmopolítica, quer dizer, da antropogênese, uma fonte aberta da cosmopolítica deveria implicar novas possibilidades ontogenéticas. Se Schmitt tem alguma razão, ela consiste no fato de que o limite é deslocado e se converte em abertura permanente para o Aberto. Um quadro cosmopolítico é sugerido por Werner Herzog no filme *A caverna dos sonhos esquecidos*. Nele, o todo-outro surge não somente na incomunicável pintura da caverna, mas em nosso provável desdobramento na era do Antropoceno. Os crocodilos albinos no cenário catastrófico que os conduziria da biosfera artificial da estufa

nuclear até a caverna de Chauvet são a metáfora da era cosmopolítica que se anuncia e o duplo da incerta humanidade que, já no presente, ao olhar as pinturas, contempla o “abismo de tempo” e não vê em sua “imagem antagônica” mais do que “reflexos imaginários”. Por isso, uma espécie de “duplo frenesi” cosmopolítico no qual vivemos e que consiste em nos colocar diante da necessidade de retornar à *Natura naturans* e romper com a *natura naturata* a fim de sondar o rastro do movimento imanente de instauração. Se não há nenhum sentido pré-formado da condição humana isso significa que o retorno à *Natura naturans* se compreende como produção de uma nova natureza e significa considerar, mais profundamente, a própria antropogênese como uma linha de diferenciação que agora se esgota, exigindo deste “ser incerto” uma decisão que implica considerar a técnica como “uma porta mística plenamente aberta” (ANDRADE, 2011, p. 84). Se Bergson termina as *Deux sources de la morale et de la religion* com um capítulo sobre a mecânica e o misticismo, afirmando que o místico não pode tudo fazer, é porque a técnica parece-lhe tanto aquilo que levou à saturação da fonte fechada da cosmopolítica quanto o que seria necessário para a instauração de um novo modo de existência. “O grande obstáculo que eles [os místicos] encontraram é aquele que impediu a criação de uma humanidade divina. O homem deve ganhar seu pão com o suor de seu trabalho” (BERGSON, 1959, 1175).

A cosmopolítica esboçada nessas considerações é aquela de um misticismo maquinico que se encontra em Deleuze e Guattari (1980, p. 426), quando afirmam que “só há imaginação na técnica”, quando retomam Paul Klee (apud *ibid*, p. 383) - “[...] exercemos um esforço por impulsos para decolar da terra” - para invocar um “povo cósmico” a ser inventado

e uma “terra cósmica” desterritorializada. Mas que também se encontra em Schmitt (2009, p. 96). “A humanidade, enquanto tal, não pode fazer a guerra, pois ela não tem inimigo, ao menos sobre esse planeta”. O humano é esse “único ponto” onde o “impulso” da vida “passa livremente”, mas ao preço de um “esforço doloroso” (BERGSON, p. 696). Nem o narcisismo restritivo do universalismo ocidental (pré-formismo), nem a má-consciência anti-narcisista que faz da irrupção do outro uma maneira de ainda abençoar, através da reiteração, o velho acontecimento da antropogênese (performativismo) no momento de sua saturação cosmopolítica, mas um narcisismo aberrante que, assumindo a condição humana como impulso da *Natura naturans* e diagnosticando sua exaustão, considera a afirmação de Schmitt, tal como indica Szendy, não como “terminus ad quem”, mas como “terminus ad quo”, como “ponto de partida” de uma cosmopolítica que, derrubado o marcador cosmológico da diferença, vê na imaginação técnica a via de instauração de uma nova natureza, de um povo por vir<sup>14</sup>.

De onde o profundo misticismo maquínico de Oswald de Andrade que, num exercício eminentemente geofilosófico, ao questionar o papel do mercado mundial, do nazismo e do comunismo no maior conflito cosmopolítico do século 20 em torno de uma nova ordem mundial que ainda atualizava um velho acontecimento da espécie, fará referência à contribuição específica da “Inglaterra” e da “experiência de sua ilha”, ou seja, “a experiência da liberdade pela técnica”. Ao que seu interlocutor, imbuído de uma profunda preocupação cosmopolítica em torno da universalização dessa experiência, coloca a questão: “como resolver o problema para a terra inteira?”. Oswald responde: “- Não esqueça, meu caro, a terra é também uma ilha,

uma ilha no universo planetário”. Ora, o Adendo de Werzog apontou o quanto a narrativa do Antropoceno ainda tem como pressuposto um privilégio concedido ao humano apresentado como ser excepcional e apartado da *natura naturans*, quando sua excepcionalidade reside no fato dela nele se manifestar através de um sentido que o ultrapassa, que o força a ultrapassar-se, como um impulso de vida que busca como pode realizar nesse “planeta refratário” - e talvez já, por isso mesmo, para além dele - a “função essencial do universo, que é uma máquina de fazer deuses” (BERGSON, 1959). Praticamente na mesma época em que Andrade escreveu a passagem acima, e com essa derradeira referência concluiremos, Carl Schmitt afirmava imperiosamente: “Fazer do planeta em que nós habitamos, fazer da própria Terra uma nave espacial”.

## REFERÊNCIAS

AJARI, N. Etre et race. Réflexions polémiques sur la colonialité de l’être. Texto apresentado no *Colloque International d’Études Décoloniales*, de 7-8 dezembro de 2015, em Lyon, França, e a ser publicado pela *Revue d’Études Décoloniales*. Lyon: 2015(a).

\_\_\_\_\_. *Vacarme critique les Indigènes: la faillite du matérialisme abstrait*. 12 de julho de 2015, disponível em <http://indigenes-republique.fr/>. Paris: 2015(b).

ANDRADE, O. *A utopia antropofágica*. São Paulo: Globo, 2011.

BALIBAR, E. Sur l’universalisme. Un débat avec A. Badiou. In *EIPCP Multilingual Webjournal*. ISSN 1811 - 1696. Paris: 2007.

BECK, U. *Qu’est-ce que le cosmopolitisme?*. Paris: Alto Aubier, 2004.

- BERGSON, H. **Oeuvres**. (Edition du centenaire). Paris: PUF, 1959.
- \_\_\_\_\_. **L'Évolution créatrice** (Ed. Critique org. par F. Worms). Paris: PUF, 2007.
- BIDIMA, J.-G. Philosophies, démocraties et pratiques. À la recherche d'un "universel latéral". **Critique (Philosopher en Afrique)**, n. 771-772. Août-Septembre 2011. Paris: PUF, 2011.
- BRECKENRIDGE, C., POLLOCK, Sh., BHABHA, H., CHAKRABARTY, D. (eds.). **Cosmopolitanism**. Durham: Duke University Press, 2002.
- BUTLER, J. (2003). **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2003.
- CARNEIRO, E. **Candomblés da Bahia**. Rio de Janeiro: Ed. Ouro. 1961.
- CÉSAIRE, A. **Discurso sobre o Colonialismo**. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1978.
- CHAKRABARTY, D. **Provincializing Europe**. Princeton University Press, 2007.
- DELEUZE, G. & GUATTARI, F. **Mille Plateaux**. Paris: Editions de Minuit, 1980.
- \_\_\_\_\_. **Qu'est-ce que la philosophie?** Paris: Editions de Minuit, 1991.
- DERRIDA, J. **Le droit à la philosophie d'un point de vue cosmopolitique**. Paris: Éditions Unesco Verdier, 1997.
- \_\_\_\_\_. **Marges de la philosophie**. Paris, Ed. de Minuit, 1972.
- DESCOLA, Ph. **Par-delà nature et culture**. Paris: Gallimard, 2005.
- DIAGNE, S. B. La negritude comme mouvement et comme devenir. **Rue Descartes**, 2014/4 (n° 83), p. 50-61.
- FANON, F. **Oeuvres**. Paris: Éditions La Découverte, 2011.
- FOESSEL, M. **Après la fin du monde. Critique de la raison apocalyptique**. Paris: Éditions du Seuil, 2012.
- GLISSANT, E. **Introduction à une poétique du Divers**. Paris: Gallimard, 1996.
- GROSFUGUEL, R. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, 80 | 2008, pp. 115-147.
- \_\_\_\_\_. Un dialogue décolonial sur les savoirs critiques entre Frantz Fanon et Boaventura de Sousa Santos. **Mouvements**, 2012/4 (n° 72), p. 42-53.
- HEGEL, G. W. F. **Filosofia da História**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.
- HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**. Petrópolis: Vozes, 1996.
- \_\_\_\_\_. Os conceitos fundamentais da Metafísica. **Mundo - Finitude - Solidão**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.
- KANT, I. **Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. Trad. Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- \_\_\_\_\_. **Rumo à paz perpétua**. São Paulo: Ícone, 2010.
- KODJO-GRANDVAUX, S. **Philosophies Africaines**. Paris: Présence Africaine, 2013.

- LATOUR, B. Quel cosmos? Quelles cosmopolitiques? Commentaire sur les conditions de la paix selon Ulrich Beck. **L'émergence des cosmopolitiques**- Colloque de Cerisy, Collection Recherches. Paris: La Découverte, 2007, pp. 69-84.
- \_\_\_\_\_. **Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des Modernes**. Paris. La Découverte, 2012(a)
- \_\_\_\_\_. Le diplomate de la Terre. Entretien avec Bruno Latour, por A. Esquerre & J. Lazarus, 18 set. 2012(b), disponível em: [www.laviedesidees.fr](http://www.laviedesidees.fr).
- LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.
- MALDONADO-TORRES, N. A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, 80, Março 2008: pp. 71-114.
- MARCOAURÉLIO. **Meditações**. Trad. Alex Marins. São Paulo: Editora Martin Claret, 2005.
- MARTIN, J.-C. Variations. **La philosophie de Gilles Deleuze**. Paris: Éditions Payot & Rivages, 2005.
- MBEMBE, A. **De La Postcolonie**. Paris: Karthala, 2000.
- \_\_\_\_\_. **Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée**. Paris: La Découverte, 2010.
- \_\_\_\_\_. **Crítica da razão negra**. Portugal: Editora Antígona, 2014.
- MIGNOLO, W. **Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad**. Argentina: Ediciones del signo, 2008.
- MONTEBELLO, P. **L'autre métaphysique, Essai sur Ravaisson, Tarde, Nietzsche et Bergson**. Paris, Desclée de Brouwer, 2003.
- NOGUEIRA JR., R. **Denegrindo a Filosofia: o pensamento como coreografia**. Griot, v. 4, p. 1, 2011.
- QUIJANO, A. **Colonialidade y modernidad/ racionalidad. Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas**. Quito: Tercer Mundo-Libri Mundi editores, 1992.
- SCHMITT, C. **La notion du politique**. Paris. Editions Flammarion, 2009.
- \_\_\_\_\_. **O nomos da terra no direito das gentes do jus publicum europaeum**. São Paulo: Contraponto Editora, 2014.
- SLOTEDIJK, P. **No mesmo barco. Ensaio sobre a hiperpolítica**. São Paulo: Estação Liberdade, 1999.
- SOARES, E. L. R. **As vinte e uma faces de Exu na filosofia afrodescendente da educação**. Cruz das Almas/Belo Horizonte: Editora da UFRB, 2016.
- SPIVAK, G. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.
- SZENDY, P. **Kant chez les extraterrestres. Philosophictions Cosmopolitiques**. Paris: Les Éditions de Minuit, 2011.
- VERGER, P. **Notas sobre o culto dos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos, na África**. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 2012.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosacnaify, 2002.

\_\_\_\_\_. **Métaphysiques Cannibales**. Paris: PUF, 2009.

WALLERSTEIN, I. **O universalismo europeu: a retórica do poder**. São Paulo: Boitempo, 2007.

WIREDU, K. **Cultural Universals and Particulars. An African Perspective**. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1996.

*Recebido em: 1/06/2016*

*Aceito em: 10/06/2016*

<sup>2</sup> “Hegel e Heidegger permanecem historicistas, na medida em que tomam a história como uma forma de interioridade, na qual o conceito desenvolve ou desvela necessariamente seu destino” (DELEUZE & GUATTARI, 1991, p. 91).

<sup>3</sup> D. Zerbid, durante exposição na *Conférence Internationale Théâtre, Performance, Philosophie*, refere-se à crítica de Derrida ao pré-formismo quando discute as limitações da noção de performatividade, ainda demasiadamente especulativa que exclui as potências do corpo. Ele avança, assim, a ideia de performismo, colocando a performance, o corpo e sua cena no centro do fazer filosófico. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=eFWoSt0-R3w>.

<sup>4</sup> “O plano não é, certamente, o mesmo nos gregos, no século XVII, hoje (...): não é nem a mesma imagem do pensamento, nem a mesma matéria do ser. O plano é, pois, o objeto de uma especificação infinita” (DELEUZE & GUATTARI, 1991, pp. 41-42).

<sup>5</sup> O que Kant rejeita é a colonialidade entre seres racionais previamente circunscritos ao Ocidente. Mais tarde, a cosmopolítica da identidade revelará seu fundo problemático através do nazismo, descrito por Aimé Césaire (1978) como aquilo que causa abjeção por ser uma forma de colonização aplicada não aos seres excluídos da comunidade dos seres racionais, mas sobre os próprios membros dessa comunidade. Mbembe confirma essa leitura, citando Césaire (apud 2014, p. 266), mas também através de Arendt (apud *ibid*, p. 103).

<sup>6</sup> Deleuze e Guattari (1991, p. 93) afirmam que o “Europeu pode, pois, se considerar [...] como o Homem por excelência”, como “um sujeito transcendental propriamente europeu” que “se proporia a si mesm[o] e aos outros povos ‘uma incitação a se europeizar cada vez mais’, de modo que é

a humanidade inteira que se aparenta a si neste Ocidente”.

<sup>7</sup> Mudimbe faz referência a uma ruptura no “contexto da epistemologia do início do século XX” que transformou os discursos sobre a alteridade, inicialmente “preocupados com o estudo da distância do Mesmo para o Outro”, mas que, em seguida, se interessaram pela “universalização de propriedades do Mesmo”, até finalmente vislumbrarem a possibilidade da “universalidade e particularidade de cada organização cultural de acordo com a sua racionalidade e estratégias históricas”. E conclui: “esta ruptura conduziu, a partir de uma curiosidade indecente sobre o mistério do Outro, à afirmação de P. Veyne [...]: ‘os romanos existiram de uma forma tão exótica e comum como os tibetanos ou os Nambikwara, por exemplo, nem mais nem menos; por isso, torna-se impossível continuar a considerá-los como uma espécie de valor padrão’ (Ricoeur *apud* MUDIMBE, 2013, p. 110-111).

<sup>8</sup> Norman Ajari (2015b) mostra a apropriação da noção de interseccionalidade por uma esquerda que instaura um “pequeno universalismo por acumulação de pontos de vista”, o qual só admite pensar a questão da raça quando ela é “matizada” através de outras formas de opressão social. Com isso, ela serve como “instrumento de polícia ideológica” para “desqualificar aqueles que não juram fidelidade à agenda política dominante” que, sob a alegação da guerra contra o terror, reforça as velhas e ergue novas fronteiras raciais. É possível vislumbrar em que gênero de dificuldades nos conduz o problema acerca de qual o fato mais fundamental da opressão social.

<sup>9</sup> K. A. Appiah manifesta igualmente forte ressalva em relação a uma “filosofia negra”, tal como aquela que se manifesta através das teses afrocentristas ou da negritude, afirmando que ela “tem que ser rejeitada, pois defendê-la depende dos pressupostos essencialmente racistas da filosofia branca da qual ela é a antítese” (1997, p. 136).

<sup>10</sup> Cf. ainda Szendy: “A humanidade [...] deve ser pensada a partir de seu outro, de seu fora, justamente lá onde esse outro ou esse fora não possui ainda figura [...]. Enfim, ela deve ser pensada a partir do totalmente outro, cuja alteridade radical não é localizável em um fora circunscrito” (2011, p. 56).

<sup>11</sup> Inscrevem-se nesse paradigma relacional aquelas iniciativas que, como a de Édouard Glissant (1996), procuram redimir a humanidade através de sua identificação com a multiplicidade, ou seja, a condição humana é definida por uma *ratio* que é, no entanto, considerada não como princípio fixo e idêntico, mas como processo heterogeneizante. O mesmo e o outro, o ser e o devir travam uma relação de co-criação que devolve a cada vez o novo, o diferente, a “diversalidade”. Mbembe (2010) afirmará, assim, a partir de Glissant, que “há um só mundo”. Diagne (2014) propõe, nesse mesmo sentido, re-pensar a “civilização do universal” em L. S. Senghor e, com Bidima (2011, p. 676), ambos

retomando Merleau-Ponty, propõe a noção de “universal lateral” ao invés do “universal de elevação” (*surplomb*).

<sup>12</sup> “A natureza deixaria de ser uma espécie de máximo *denominador* comum das culturas (máximo que é um mínimo, uma *humanitas minima*), uma sorte de fundo de semelhança obtido por cancelamento das diferenças a fim de constituir um sujeito constante (...). Ela passaria a ser algo como um mínimo *múltiplo* comum das diferenças - maior que as culturas, não menor que elas -, ou algo como a integral parcial das diferentes configurações relacionais que chamamos ‘culturas’. O ‘mínimo’ é, nesse caso, a multiplicidade comum ao humano - *humanitas multiplex*” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002).

<sup>13</sup> Leituras da cosmovisão do Candomblé sugerem uma espécie de *diplomacia de Exu*. Ver, nesse sentido, VERGER, 2012, CARNEIRO, 1961 e NOGUEIRA, 2011 e SOARES, 2016.

<sup>14</sup> Na derradeira nota, na edição crítica de *L'Evolution créatrice*, Arnaud François aponta precisamente que Bergson, a partir de 1907, “interessar-se-á sempre pela questão das formas que a vida poderia revestir se ela chegasse a se dotar de um corpo mais dócil, quer dizer, mais flexível e deformável, que o do homem” (BERGSON, 2007, p. 499, n. 304).



# La literatura como antropología especulativa\*

---

Alexandre Nodari [1]

---

**Resumen:** Si décadas atrás, Lyotard identificó la crisis de la legitimación política y del conocimiento de la época como la crisis de los grandes relatos, tal vez se pueda decir que la crisis actual es una crisis de un gran Relator: la crisis de las humanidades sería, por tanto, la parte más general de la crisis de lo Humano. Ante el Antropoceno, las ciencias del hombre (las antropologías) tienen como uno de sus desafíos convertirse en humanidades, esto es, especular sobre las definiciones de hombre y mundo, descubriendo otras humanidades y mundos. Aquí la literatura, entendida a partir de Juan José Saer como una “antropología especulativa”, puede indicarse como una línea de fuga: ante la contingencia económica de las humanidades, presenta la contingencia ecológica de este modelo de mundo.

**Palabras claves:** Antropología. Literatura. Antropoceno. Catástrofe ecológica. Especulación.

## A literatura como antropologia especulativa

**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] Profesor de Literatura brasileira y Teoría Literaria, Universidad Federal de Paraná UFPR.

## INTRODUCCIÓN

### Antropoceno o de la reducción de los mundos

*Antes había querido ser los otros para  
conocer lo que no era yo. Entonces  
entendí que ya había sido los otros y eso  
era fácil. Mi experiencia mayor sería ser  
el otro de los otros: y el otro de los otros  
era yo  
(Clarice Lispector)*

*Todo lo que es imaginado existe, es y hay  
(Estamira)<sup>2</sup>*

Algunas décadas atrás, requerido para realizar un informe sobre la situación universitaria y del conocimiento en general, François Lyotard definió la condición posmoderna como la crisis de los “grandes relatos”, proponiendo como línea de fuga al problema de legitimidad de entonces - como el de hoy, asociado a una crisis económica y cuya “salida” financiera fue (como está siendo) el ideario (neo-) liberal - la *paralogía*, un saber y una práctica social abiertos a las anomalías: “Se apunta a una política en la cual serán igualmente respetados el deseo de justicia y el de lo desconocido” (Lyotard, 1987: 232). Parafraseando a Lyotard<sup>3</sup>, podríamos afirmar que la crisis actual -de conocimiento, así como política, económica, social, ambiental, civilizacional, en suma, global- es la crisis del *gran Relator*. Es decir, la crisis de las humanidades es parte de la crisis más general de lo Humano, magníficamente diagnosticada y revisada por Déborah Danowski y Eduardo Viveiros de Castro (2014). Ante la actual catástrofe ambiental causada antrópicamente, la distinción entre naturaleza y cultura, que fundamentaba la distinción entre ciencias naturales y humanas, es colocada en jaque: para usar la formulación ya famosa de Dipesh Chakrabarty (2010), el clima de la historia y

la historia del clima entraron en resonancia y pasaron a confundirse. Justamente cuando el mito del excepcionalismo humano (el mito-proyecto de una humanidad completamente independiente de la Tierra, del hombre como ser extra-terrestre - NODARI, 2013) parece realizarse finalmente y el hombre se convierte en *autor* de la naturaleza, esto es, cuando el hombre transforma (niega) la naturaleza al punto de auto-transformarse, modificando las propias condiciones de existencia, el resultado parece ser lo contrario de lo esperado: como todo *autor*, la especie humana está pasando a percibir que no tiene poder total sobre aquello que escribe (o ins-cribe o ex-cribe sobre y bajo la Tierra), lo que la incluye a ella y a su destino, tornándose un agente geológico (natural) que perdió el control de las consecuencias de sus acciones - lo que se ha llamado Antropoceno (CRUTZEN y STOMER, 2000). Un estudio reciente de Lewis e Maslin (2015)<sup>4</sup>, propone como marco inicial del Antropoceno el año de 1960, el punto más bajo de un decrecimiento de décadas, ocasionado por el exterminio directo (guerras y masacres) e indirecto (pestes y hambre) de más de 50 millones de amerindios. La propuesta (que podría ser también el año de 1492) indica que la uniformización ambiental del mundo como casa del hombre moderno (“cosmopolita” o “universal”, ese habitante de *shopping centers* y hoteles padronizados del mundo de afuera) es indisociable de la destrucción de las formas humanas y no-humanas de vida, es decir, de un empobrecimiento existencial (de posibilidades) previo: al contrario de lo que decía Heidegger, el hombre moderno no crea mundos, empobrece el mundo para estandarizarlo - en un proceso que, para usar un fragmento de la novela *A famosa revista*, de Pagu y Geraldo Ferraz, va del vestuario a las emociones e ideas y se consubstancia en la “estandarización del *homo sapiens*”.

Ami modo de ver, es en ese escenario que se sitúa la crisis de las ciencias humanas situadas en dos frentes: por un lado, por críticos del modelo desarrollista, en la medida en que tuvieron un papel de legitimación de cierto proyecto humanista nada exento de responsabilidad en la crisis actual, debido a su universalismo y a su insistencia en la división naturaleza y cultura, proyecto que se revela insostenible ecológica y humanamente; por el otro, por los partidarios de ese modelo, ya que muchas veces se afirman como sus impugnadores, al oponer al modelo universal de Hombre, no sólo diferentes modos de vida, sino definiciones distintas y variadas de lo que es el propio humano, la existencia y el mundo (ontologías), es decir, al afirmar la *multiplicidad* de humanidades. Que las ciencias del hombre (las *antropologías*) sean también llamadas *humanidades*, en plural, como si su objeto fuera al mismo tiempo uno y múltiple (el hombre y las humanidades), parece indicar que se sitúan en un punto de bifurcación - justamente en un momento en el que el mundo parece haberse convertido en una gran encrucijada. Esta encrucijada (crisis) transparece, de otro modo, en aquella esfera que por mucho tiempo fue tenida como exclusiva de la especie humana y de la que las ciencias humanas serían sus guardianas: el lenguaje. Pues el alfabetismo tendencialmente universal, el uso de las letras en los cuatro rincones del mundo, parece no llevar necesariamente a aquello que en el antiguo argot se llamaba “emancipación”, como además, ya advertía Lévi-Strauss (1988: 319) en la “lección de escritura”. Hoy en día, a pesar de las estadísticas que dicen lo contrario, se lee cada vez más en sentido estricto: gran parte de la humanidad pasa el día leyendo y escribiendo sin parar en sus computadores, en internet, es decir, hoy vivimos de hecho en una República de las letras, aunque no sea exactamente lo que los iluministas imaginaron.

El internet nos coloca ante la paradoja del lenguaje: la profusión de palabras orden de la orden, que pueden ser vistas en las secciones de comentarios de los grandes portales; por otro lado, el acceso fácil y rápido a textos e informaciones “menores” que no tienen espacio en los grandes vehículos de los medios y del sistema literario establecido, el espíritu colaborativo: por un lado, la tentativa de control y censura por medio de los derechos autorales; por el otro, la lucha por el derecho de acceso, basado en el principio de que el pensamiento no tiene dueño.

Es aquí, justamente en esta bifurcación, que tal vez se encuentre una línea de fuga de las humanidades mediante la crisis de lo Humano. Pues no leemos sólo para dar consistencia a ese mundo, sustentándolo o entendiéndolo (ciencia, filosofía, etc.): también leemos para ver lo que no es tan consistente, que podemos transformarlo, que es contingente (literatura, manifiestos políticos, etc.). Tal vez la lectura sólo se torne una experiencia cuando hay el encuentro entre esas dos dimensiones - sin tal encuentro, fácilmente resulta un conformismo tanto de un lado como de otro. Pero la lectura es ese entrecruzamiento (hacer el mundo consistir y también de-consistir, dando consistencia a otros mundos descubiertos), entonces no se reduce a la lectura de textos escritos, esto es, a la lectura en sentido estricto, pero constituye una *experiencia* de contacto con el mundo y sus diferentes intensidades, una práctica ético política (o ecológica) de adquirir una consistencia singular, siempre huidiza en el encuentro con las multiplicidades, un hábitat (siempre precario y finito) en el cosmos, es decir, una experiencia de antropología y cosmografía, una *antropología especulativa*. Todo el mundo lee (el mundo) todo el tiempo. Sobre esa experiencia nos detendremos en este artículo.

## ANTROPOLOGÍA O DE LOS MUNDOS POSIBLES

En la “introducción a la obra de Marcel Mauss” Lévi-Strauss (1979:13) subrayaba la “situación particular de las ciencias sociales”; no sólo como en las ciencias físicas, “*el observador es parte de la observación*”, es decir, el sujeto de investigación es parcialmente también su objeto; pero, más allá de esto, el “carácter intrínseco” del *objeto* del científico social posee también una ambigüedad constitutiva: su objeto, las sociedades humanas son “al mismo tiempo objeto y sujeto”. La dificultad que se plantea es *la observación del etnógrafo* al tener como “parte integrante” la aprehensión subjetiva que el nativo tiene del objeto (el propio nativo), es decir, la observación exige que el etnógrafo haga tal aprehensión también *como si la viviera tal como el indígena la vive*. Es decir, para dar cuenta de un objeto que es un sujeto, sería necesario que el sujeto de investigación se transformase él mismo en ese objeto, que se *objetivara como otro sujeto* (o se transversalizase<sup>5</sup>: pues el objetivo es mantener una posición transversal, ser *al mismo tiempo y conjuntamente* sujeto y objeto, yo-propio y yo-otro<sup>6</sup>). Para Lévi-Strauss tal ejercicio hipotético y ficcional de perspectivismo sería posible porque la repartición entre objetivo y subjetivo es contingente, por eso el punto de vista puede ser trocado y transformado (y lo que era sujeto pasar a ser objeto y viceversa) - se trata de una condición propia a toda subjetividad:

Las miles de sociedades que existen o han existido sobre la superficie de la tierra son humanas y por este título nosotros participamos de ella de manera subjetiva; podríamos haber formado parte de ellas, y por lo tanto podemos intentar comprenderlas como si fuéramos parte de ellas. Al mismo tiempo su conjunto, en relación con una cualquiera

de ellas, es testimonio de la capacidad del sujeto a objetivarse en proporciones prácticamente ilimitadas, ya que esta sociedad de referencia, que no constituye más que una ínfima fracción del conjunto, está siempre expuesta a subdividirse en dos sociedades diferentes, una de las cuales irá a unirse a la enorme masa que para la otra es y será siempre objeto y así de modo indefinido. Cualquier sociedad distinta a la nuestra es objeto, un grupo cualquiera de nuestra sociedad distinto de aquel en que nos incluimos es objeto, cualquier costumbre de ese grupo, al cual no pertenecemos, es objeto. Mas esta serie ilimitada de objetos que constituye el objeto de la etnografía y que el sujeto tiene que separar dolorosamente de sí, si no fuera porque la diversidad de hábitos y costumbres le coloca ante una división llevada a cabo con anterioridad, jamás la cicatrización histórica o geográfica podría hacerle olvidar (...) que proceden de él y que su análisis, aun realizado lo más objetivamente posible, podría reintegrarlo en la subjetividad (LÉVI-STRAUSS, 1979: 26- 27).

Aquí Lévi-Strauss parece caracterizar la contingencia de posición - sujeto, es decir, su carácter deíctico, no sólo como un fenómeno histórico (él mismo contingente), sino propiamente ontológico: la subjetividad no se *caracterizaría* por su capacidad de diferirse de sí, de trocar de posición, pero *sería* tal diferimiento. El sujeto sólo existe habiendo un otro, el objeto: “ese fraccionamiento”, dice él, “no tiene más límite que el de implicar siempre la existencia de dos términos como condición misma de posibilidad (LÉVI-STRAUSS, 1979: 26). Ser sujeto es diferir de sí. De hecho, seguidamente, argumenta que la subjetivación del otro puede escapar al peligro de coincidir con la mera proyección de sí y la de-subjetivación, del riesgo de coincidir con la mera identificación con el otro, por la existencia del inconsciente, esto es, por la no-coincidencia del sujeto consigo mismo, aquel extraño familiar o familiar extraño del que,

según los estoicos, es necesario pasar la vida entera apropiándose:

en, definitiva es la misma operación la que nos permite, en el psicoanálisis, reconquistar nuestro yo más ajeno y, en la investigación etnológica, llegar también a lo más ajeno de los otros, como a un otro nosotros. En ambos casos se da el mismo problema: el de encontrar una comunicación tanto entre el yo subjetivo y el yo objetivo, como entre el yo objetivo y el otro subjetivo (LÉVI-STRAUSS, 1979: 28)

La escisión entre sujeto y objeto, como decíamos, es subjetiva, pero eso porque es ontológicamente interior al sujeto. En ese sentido Patrice Maniglier (2014) va a afirmar, a partir justamente de Lévi-Strauss, que el ser es ser situado en un conjunto de alternativas o variaciones de sí mismo: o, dicho de otro modo, el yo-actual (sujeto) es apenas la posición relacional en un conjunto de yo(es) posibles (objetos) - cambiando tal conjunto, se modifica el yo-actual. Por eso, “a la capacidad del sujeto a objetivarse indefinidamente, es decir (sin llegar por ello a abolirse como sujeto), a su capacidad para proyectar fuera de las fracciones siempre decrecientes de sí mismo” (LÉVI-STRAUSS, 1979: 26)<sup>7</sup> también implica transformarse ontológicamente: *descubrir* un yo posible y variar la propia posición, el propio ser<sup>8</sup>. Y todo descubrimiento de este tipo es un encuentro en el que se descubre no (sólo) al otro, sino la relación con él, la relación con otro mundo: “¿qué queremos decir cuando decimos que tenemos ante nosotros a otro, es decir, otro como yo?”, pregunta Ortega y Gasset (1973, p.155)<sup>9</sup>: “eso implica que ese nuevo ser (...) es un yo, *ego*, pero al mismo tiempo, es otro, *alter*, es un *alter ego*. Este concepto de *alter ego* - de un yo que no soy, pero que es precisamente otro, por tanto, no-yo - tiene todo el aire de parecerse con un

cuadrado redondo, prototipo contradictorio e imposible”. Lo que *alter ego* me muestra, al *ego*, es la existencia de “un mundo ajeno al mío, un *otro* mundo” (ORTEGA y GASSET, 1973, p.156) en el que su objeto, en el que el yo es un otro. Como recuerda Daniel Heller-Roazen (2010, p.135)<sup>10</sup>, según la hipótesis de Karl Brugmann, “el término griego *ego*, así como sus correlatos en el indo-europeo, derivaría de un sustantivo neutro (\**eg[h]om*), que significaría simplemente ‘aquidad’ (*Hierheit*), de modo que, originalmente, ‘yo’ tendría el sentido de ser insubstancial a cualquier cosa que fuera indicada como ‘aquí’, fuera animada o inanimada, humana o inhumana, su expresión hablada o escrita”. Es decir, el yo, el aquí, el mundo se modifica ante un nuevo yo-aquí: no se trata de relativismo, sino de perspectivismo. De este modo, el “yo” sería un deíctico (el deíctico de los deícticos, podríamos decir), la marca por excelencia de la posición de locución del mundo de donde se habla (“El *cosmos* parte del yo”, diría Oswald de Andrade): una perspectiva, pero no la perspectiva sobre el mundo (“mundo-para-un-sujeto”) y sí la perspectiva de un mundo (“mundo-de-un-sujeto”), para retomar una diferenciación fundamental entre relativismo y perspectivismo de Déborah Danowski y Eduardo Viveiros de Castro (2014: 33). Y ya en 1914 Ortega y Gasset (1966: 321) preguntaba “¿cuándo nos abriremos a la convicción de que el ser definitivo del mundo no es materia ni alma, no es algo determinado, pero si una perspectiva?”

#### LITERATURA O DE LOS MUNDOS INEXISTENTES

En los pasajes citados de Lévi-Strauss subrayamos los varios “como si” de que lanza mano para describir la objetivación de sí con el objetivo

de apuntar a cierta afinidad estructural entre antropología y literatura<sup>11</sup> que intentaremos desarrollar a partir de un bello texto dedicado a la crítica del género de “*non-fiction*” de Juan José Saer. En él la ficción parece situarse en la misma encrucijada entre objetividad y subjetividad. La ficción, según Saer (2014: 12), no se limita a una “reivindicación de lo falso”, por ejemplo, a la elaboración imaginaria de un sujeto; tampoco, obviamente, está constreñido por el criterio de la veracidad: en la ficción “está presente” “el entrecruzamiento crítico entre verdad y falsedad, esa tensión íntima y decisiva (...). El fin de la ficción no es extenderse en ese conflicto y sí hacer de él su materia, modelándola “a su manera”:

no se escriben ficciones para eludir, por inmadurez o irresponsabilidad, los rigores que exige el tratamiento de la “verdad”, sino justamente para poner en evidencia el carácter complejo de la situación, carácter complejo del que el tratamiento limitado a lo verificable implica una reducción abusiva y un empobrecimiento. Al dar un salto hacia lo inverificable, la ficción multiplica al infinito las posibilidades de tratamiento. No vuelve la espalda a una supuesta realidad objetiva; muy por el contrario, se sumerge en su turbulencia, desdeñando la actitud ingenua que consiste en pretender saber de antemano cómo esa realidad está hecha. No es una claudicación ante tal o cual ética de la verdad, sino la búsqueda de una un poco menos rudimentaria (SAER, 2014: 11).

Es como si el mundo verificable objetivamente fuera insuficiente y el novelista requiriera tratar “el universo a su manera”, por ejemplo, dotándolo de perspectiva: la ficción “es un tratamiento específico del mundo, inseparable de lo que trata, una identidad total con aquello que trata”, es decir, toda perspectiva es isomorfa a (su) mundo: perspectiva-de-un-mundo. Tal vez tal isomorfismo sea resultado

de aquel desvío del lenguaje en relación a la función comunicativa que atiende por el nombre poeticidad, en que el *modo* de decir y lo que es dicho entran en resonancia: el discurso poético, según la bella definición de Antonio Cándido (1992) a partir de Jakobson:

llama tanto la atención sobre sí que hace olvidar el mundo, tornándose otro mundo. A causa de este aspecto básico del relato ficticio. A causa también de sus intenciones, de su resolución práctica, de la posición singular de su autor entre los imperativos de un saber objetivo y las turbulencias de la subjetividad, podemos definir de un modo global la ficción como una *antropología especulativa* (CANDIDO, 1992: 43).

De hecho, la ficción literaria parece darse por el mismo proceso de objetivación y subjetivación de la que habla Lévi-Strauss: el autor se objetiva, se transversaliza en narrador, en personajes, en heterónimos, etc. Y a su vez, el lector se subjetiva en aquellos que, en un texto literario, dicen “yo”. Más allá de esto, lo que está en juego en la ficción, como dice Milán Kundera (2006: 3), la exploración de un territorio nuevo de existencia por medio de “*egos imaginarios*”, *alter-egos*: “la novela no examina la realidad, sino la existencia. La existencia no es lo que aconteció, la existencia es el campo de posibilidades humanas, todo aquellos que el hombre puede tornarse, todo aquello de que es capaz. Los novelistas trazan *el mapa de existencia* descubriendo esta o aquella posibilidad humana”. De este modo, aunque la literatura comparta con la antropología el *diferimiento absoluto* (el principio de contradicción, el no ser idéntico-al-ser) como condición ontológica de posibilidad, de diferencia de ésta, en la medida en que el yo (y su mundo) que descubre no sólo es posible sino también inexistente. La

irrealidad característica de la ficción y que ella asume, afirma Ortega (1991: 51), “no existe en ningún mundo”, habita “el otro mundo el verdaderamente otro”, el “Ultramundo”. Por tanto, podríamos decir que si la antropología cartografía mundos posibles, constituyendo una cosmografía comparada de las perspectivas *extra-mundanas*. Eso no quiere decir todavía que tal descubrimiento no nos afecte: “el personaje no es una simulación de un ser vivo. Es un ser imaginario. Un *ego* experimental (...) Don Quijote es casi impensable como ser vivo. Sin embargo, en nuestra memoria, ¿qué personaje está más vivo que él?” preguntaba Kundera (2006: 11). Y que la *novela Don Quijote* trate justamente de la contaminación de lo real por lo ficcional - toda literatura es meta-literatura, así como toda antropología es meta-antropología. La “imaginación simpática” que mueve la ficción según un personaje, Elizabeth Costello, consiste justamente en crear tal relación entre existencia e inexistencia, pues consiste en una experiencia descrita como: “think my way into the existence of a being who has never existed” - “pensar mi modo de adentrar la existencia de un ser que nunca existió”-, adentrar la existencia de un *ego experimental* por así decir. Y esto es posible, si es posible adentrar la existencia de un ser que nunca existió, entonces también es posible “pensar mi modo de adentrar la existencia de un murciélago o un chimpancé o una ostra, de cualquier ser que participe conmigo del substrato de la vida” (Coetzee, 2004, p.92). Por tanto, la literatura es también, como Lévi- Strauss definirá la etnografía, una “forma experimental y concreta del proceso ilimitado de objetivación del sujeto”. En la formulación de Costello todavía la ilimitación de ese proceso se revela en su entereza, yendo más allá de las fronteras de lo humano: si la descripción de Lévi-Strauss se fundamenta en la ecuación

Sujeto=*Anthropos* (en su argumentación, participamos de *forma subjetiva* de todas las sociedades en la Tierra - podríamos haber nacido en ellas - porque son *humanas*), la antropología especulativa propuesta por Coetzee especula sobre la antropología, cuestionando la *imagen* de especie y sus prerrogativas ontológicas sobre la subjetividad. Así, de cierto modo la ecuación se mantiene, pero invertida: *Anthropos*=Sujeto, es decir, todos los seres existentes e inexistentes son humanos porque podemos participar de forma subjetiva de su existencia, transversalizarnos *como si* fuéramos ellos.

De este modo, tal vez pudiéramos postular para la relación entre literatura y vida una relación análoga a aquella entre lo actual y lo posible que subyace a la concepción de Lévi-Strauss, en la cual el yo-actual (sujeto) es sólo una posición relacional en un conjunto de yo(es) posibles (objetos), cada uno el propio actual. Así, el yo “real”, existente, no ficcional, sería apenas también una posición entre inúmero yo(es) inexistentes, *egos* imaginarios y experimentales, cada uno existente a su modo. Si el territorio común (lo que quiere decir: una disputa) de la antropología es la posición-sujeto; tal vez el de la literatura sea aquel campo ontológico que Alexius Meinong (2008) llamó de “subsistencia”, a saber, aquella zona existencial indiferente a la existencia, donde no apuntala el “privilegio de lo actual”, conviviendo lo posible y lo efectivo, lo existente y lo inexistente, la zona de “pseudo-existencia”, del “casi-ser”, del “extra-ser” o “ser-fuera”, en que todo tiene ser, aunque no tenga ser en sí: de los seres de ficción a los objetos imposibles, de las cursivas a los cuadrados redondos (que Ortega equiparaba a los *alter egos* que son los otros sujetos) pasando por aquellos sujetos y objetos que existen efectivamente. Se trata de

una especie de subsuelo de la existencia que engendra, transforma y de donde ella nace: en ese sentido, si el llamado “pacto ficcional” tiene algún sentido, es el de designar una especie de pacto con el diablo o el *genio maligno* de Descartes, por el que el autor y lector salen del “desierto real” y de sus reglas, desciende a las profundidades de la existencia, desrealizando este mundo, tomando su consistencia para dar consistencia a un mundo accesible por el texto. Por esto, escribir y leer ficciones es alterar-se, mudar la propia posición existencial, resituar la propia existencia ante una nueva inexistencia descubierta. Tal vez aquí esté uno de los motivos del interés (intelectual y popular) cada vez mayor por la ficción científica: ante la perspectiva catastrófica del fin del mundo, se trata de intentar crear el subsuelo existencial empobrecido por lo que Luiz Costa Lima (2007) llamó de “control imaginario”, intentar salir del *desierto real* para entrar en el “verdadero adentro de lo real” (Joyce, 2014, p.59). Pues la inexistencia literaria es también una *in*-existencia: lo que no existe también está *dentro* de la existencia, constituye lo real; en palabras de Clarice Lispector es “*inreal*” (1998: 39-40).

#### ANTROPOLOGÍA ESPECULATIVA O DEL ENCUENTRO ENTRE MUNDOS

Tiago Pinheiro (2014) afirma “hay una dimensión de la perspectiva que sólo se da cuando hay un pasaje de un discurso entre medios diferentes”, es decir, cuando la perspectiva es *traducida, trasladada, transferida*. Tal vez esa dimensión constituya el núcleo de toda antropología, sea social o especulativa. Pues la objetivación, el fraccionamiento del sujeto como objeto, ya es un desplazamiento de ese género, en que la perspectiva del sujeto se desdobra: el saber antropológico brota de la dimensión intersticial

en que la perspectiva se transfiere de un medio (subjetivo) a otro (objetivo). En ese sentido tal vez la antropología sea especulativa, es decir, imaginaria, no menos real por esto, pues depende del ser situarse *como si* fuera otro: el sujeto *como si* fuese objeto, el posible *como si* fuese actual, el inexistente *como si* fuese existente. Tenemos que encarar ese *como si* por una única vía: el establecimiento de una identificación entre los términos o de una postura falsificadora y embustera que quiere establecer una relación donde ésta no existe. Verdad y falsedad, objetividad y subjetividad: justamente las antinomias que, cada cual a su modo, Saer y Lévi-Strauss quisieron desmontar. Si la transversalización posibilitada por el *como si* (por la ficción) posee un estatuto ontológico, si ese entrecruzamiento entre yo y otro es real y existe, entonces designa una vía recíproca, de mano doble, un puente entre mundos, en que tanto la identidad como la diferencia se afirman al mismo tiempo y se reconfiguran mutuamente: el principio de contradicción, el *tercero incluido: yo como otro*. Lo esencial en esa fórmula es la *modificación* de dos polos (actual y posible, existente e inexistente), el puente intersticial entre ellos en que ambos se dan al mismo tiempo, entrando en relación, en que mundos (reales y posibles, reales e imaginarios) se chocan y se comparan: por esto, insistamos, toda literatura y antropología son *meta-literatura y meta-antropología*: sujeto y objeto, posible e imposible, existente e inexistente están constantemente redefiniéndose, constantemente puestos en juego en esos encuentros. La ficción (la comparación) no designa la falsedad, sino el encuentro ontológico entre modos - entre actual y posible, existente e inexistente - en que estos se redefinen recíprocamente. Es un modo de los modos. En ese sentido, al definir la ficción en la forma paradójica de “irrealidad como

tal” Ortega y Gasset (1991, p.39) va a precisar que se trata de “una realidad ambivalente que consiste en dos realidades”, en que lo que existe el “*ser como*”. La antropología especulativa es el saber de este como-ser. Por tanto, el descubrimiento de un mundo por la antropología especulativa no torna existente un mundo inexistente; torna existente una relación antes inexistente (pero subsistente, como siempre fue posible) entre dos mundos, hace chocar a ambos, encontrarse; hace al explorador redescubrirse a sí mismo, es decir, cambiar de perspectiva, cambiar la perspectiva. Así, la perspectiva de la antropología especulativa es la que deriva de ese encuentro - no es la perspectiva de un mundo o de otro, sino la de su traducción recíproca: una entre-perspectiva, una perspectiva caleidoscópica, compuesta y atravesada por más de una perspectiva, como tal vez toda perspectiva, cuando al tornarse cuerpo (textual o chamánico), sea marca de un encuentro de perspectivas: las técnicas corporales de los chamanes, el parentesco que lo constituye, las relaciones inter-específicas que componen y su experiencia, todos esos otros y sus perspectivas dan cuerpo a la perspectiva chamánica<sup>12</sup>; así como al punto de vista del autor, narrador, personajes; pero también los para-textos, la edición, la crítica y las interpretaciones, todas esas perspectivas dan cuerpo al texto, *constituyen* la perspectiva de una ficción literaria. Leer el libro del mundo, hacer una cosmografía y, por tanto, siempre leer textos de los mundos, componer tesisuras, deshacerlas (sacar consistencia) y rehacerlas (devolver consistencia).

Recientemente, un integrante del partido pirata alemán afirmó, para justificar su actuación política, que la internet es “el lugar donde vivimos”, que “la web es nuestro campo de existencia”. De cierta forma, aunque

probablemente inconsciente, se trata de una bellísima definición de la existencia: lo virtual sería el lugar donde la *existencia es posible* en doble sentido - sólo en aquel campo puede darse la existencia, que en él la existencia se da en modo de posibilidad. Pero eso implica decir que siempre vivimos en internet - pues siempre vivimos en contacto con mundos virtuales, ficcionales -, implica también que lo que llamamos de mundo es apenas un caleidoscopio de perspectivas, superposición y entrecruzamiento de mundos, una pantalla o hipertexto. Si las ciencias humanas - las antropologías especulativas - están siendo económicamente precarizadas, tal vez sea porque revelan la contingencia ecológica del mundo *actual* (como única forma de habitar el cosmos), porque auxilian en la tentativa de colocar la imaginación en el poder, potencializar la imaginación; en última instancia, porque ante un mundo que se tornó insostenible, pueden aportar para la única alternativa realista: la exigencia de lo imposible. No sólo otro mundo es posible - también un otro posible es mundo.

*Traducción: Carolina Villada Castro*<sup>13</sup>

**DERIVAS DE TRADUCCIÓN**

Carolina Villada Castro

La traducción del portugués al español del texto *La literatura como antropología especulativa* de Alexandre Nodari se debe a su tentativa de responder a la crisis de las humanidades o, si se quiere, a la crisis de lo humano como “gran relator”; pues la nueva perspectiva que se apunta es la de las ciencias humanas como “antropologías especulativas”. Un viraje epistemológico con inevitables consecuencias éticas y políticas indicando *nuevos espacios* de construcción de saber así como de agenciamentos micropolíticos. Tal vez una *desterritorialización y descodificación* de lo humano, que permite re-pensar las ciencias humanas *desde y con* multiplicidades humanas e no-humanas, ensayar nuevos modos de saber y de socialidad, así como detener el genocidio y ecocidio del antropocentrismo humanista y la economía política que sustenta.

El primer territorio a “desterritorializar” acontece en el plano epistemológico de la etnografía como escritura de mundos posibles que emerge de una relación perspectivista entre etnógrafo y los otros con que construye saber, pues es en esta relación de discontinua e inconmensurable que puede percibirse que no se refiere más al sujeto “fundador o fundamento” de un punto de vista - tal como supone el relativismo -; sino, al contrario, que toda mirada etnográfica es el efecto de un punto de vista, esto es, una invención cultural desde la que se traduce y experimenta otra cultura. Así el etnógrafo es apenas un punto de vista con posibilidades de variación y transformación, o como instigara Lévy-Strauss, un *índice de diferimiento, umbral de variaciones tan*

*inagotables como los puntos de vista entre los que se transforma o como las invenciones culturales entre las que pueda transitar.* Esta posición singular del etnógrafo torna la escritura etnográfica y el plano epistemológico que construye en una *cartografía de mundos posibles, siempre experimental, móvil e inestable.*

El segundo territorio a “des-territorializar” opera en el plano poético, la literatura como creadora de mundos inexistentes. Pues la literatura siempre apunta a la artificialidad del límite, perforándolo y desviándolo, para desdoblar mundos potenciales y virtuales. En este espacio nómada y centrífugo de la ficción crecen y proliferan voces en diferir, componiendo series y variaciones incesantes donde reverberan y se diseminan geografías y rumbos siempre impensados y potenciales. Así el afuera que se experimenta en el espacio literario, torna la ficción un operador de mundos inexistentes y, por tanto, en un plano de experimentación de antropologías especulativas inagotable.

Así, para las ciencias humanas emerge más que un “nuevo territorio”, el espacio *nómada y transversal* de las “antropologías especulativas”, cosmografías y cartografías de mundos posibles e inexistentes a partir de las relaciones que se tejen entre antropología y literatura, las cuales operan en el intersticio de medios irreducibles (culturales, históricos, cosmológicos, poéticos...) para prolongar el diferir de puntos de vista o la proliferación de las voces. Esta traducción *entre mundos* o - como lo indica Nodari - esta “entre-perspectiva” indica, al mismo tiempo, el carácter caleidoscópico del mundo que transita el etnógrafo y las tesituras inagotables en las que se desdobra todo texto literario. Por tanto, al considerar las antropologías especulativas como nuevo

plano para las ciencias humanas, estas logran afirmar y responder de nuevo a la vida como multiplicidad y potencia inagotable.

## REFERÊNCIAS

- CANDIDO, Antonio. “Mundo desfeito e refeito”. En: *Cadernos de estudos linguísticos*, 22, 1992. p. 41-45.
- COETZEE, J.M. (2004). **Elizabeth Costello: oito palestras**. José Rubens Siqueira (trad.). São Paulo: Companhia das Letras.
- CERNICCHIARO, Ana. “Perspectivismos”. *Sopro*, 22, 2010. Disponível em: < <http://culturaebarbarie.org/sopro/verbetes/perspectivismos.html> >
- CHAKRABARTY, Dipesh. “Clima e Historia: 4 tesis”, En: *Revista pasajes* 31. **El largo siglo XX y la responsabilidad del historiador**. Anaclét Pons (trad.). Valencia: universidad de Valencia, 2010. p. 51-69.
- COSTA LIMA, Luiz. (2007). **Trilogia do controle: O controle do imaginário, Sociedade e discurso ficcional, O fingidor e o censor**. 3.ed. revista. Rio de Janeiro: Topbooks.
- CRUTZEN, Paul J.; Stoermer, Eugene F. (2000). “The Anthropocene”. *IGBP Newsletter*, 41.
- DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. (2014). **Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins**. Desterro: Cultura e Barbárie; ISA.
- HAGE, Ghassan. “Critical anthropological thought and the radical political imaginary today”. *Critique of anthropology*, 32(3). 2012. p. 285-308.
- HELLER-ROAZEN, Daniel. (2010). *Ecolalias*. Fábio Durão (trad.). Campinas: Ed. da UNICAMP.
- JOYCE, James. (2014). **Finn’s Hotel**. Caetano W. Galindo (trad.). São Paulo: Companhia das Letras.
- KUNDERA, Milan. (2006). **El arte de la novela**. Barcelona: Tusquets editores.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. (1988). **Tristes trópicos**. Noelia Bastard (trad.) Benos Aires: Paidós.
- \_\_\_\_\_. (1979). “introducción a la obra de Marcel Mauss” En: Mauss, Marcel. **Sociología y antropología**. Teresa Rubio de Martín-Retortillo. Madrid: Tecnos.
- LEWIS, Simon L.; Maslin, Mark A. (2015). “Defining the Anthropocene”. *Nature*, 519.
- LISPECTOR, Clarice. (1998). **Felicidade clandestina**. Rio de Janeiro: Rocco.
- LUCIANO, Dana. “The inhuman anthropocene”. Publicado en blog Avidly, en 22/03/2015. Disponível em: < <http://avidly.lareviewofbooks.org/2015/03/22/the-inhuman-anthropocene/> >
- LYOTARD, François. (1987). **La condición posmoderna**. Mariano Antolín Rato (trad.). Madrid: Cátedra.
- \_\_\_\_\_. **O inumano: Considerações sobre o tempo**. (1997). 2.ed. Ana Cristina Seabra e Elisabete Alexandre (trad.). Lisboa: Estampa.
- MANIGLIER, Patrice. (2014). “Le tournant géologique de l’anthropologie”. Comunicación presentada en **Colóquio Os Mil Nomes de Gaia**. Rio de Janeiro. Disponível em < <https://www.youtube.com/watch?v=gCJm1gBtNEQ> >

MEINONG, Alexius. (2008) **Teoría del objeto y Presentación personal**. Carola Pivetta (trad.). Buenos Aires: Miño y Dávila.

NODARI, Alexandre. "O extra-terrestre e o extra-humano: notas sobre a revolta cósmica da criatura contra o criador". *Landa*, v.1, n.2. 2013, p.251-261.

\_\_\_\_\_. "I, oblique pronoun". *New observations*, 130. 2014, p.30-31.

ORTEGA Y GASSET, José. (1973). **O homem e a gente: inter-comunicação humana**. 2.ed. J. Carlos Lisboa (trad.). Rio de Janeiro: Livro Ibero-Americano Ltda.

\_\_\_\_\_. (1966). **Obras completas**, tomo I (1902-1916). 7.ed. Madrid: Revista de Occidente.

\_\_\_\_\_. (1991). **A ideia do teatro**. J. Guinsburg (trad.). São Paulo: Perspectiva.

PINHEIRO, Tiago Guilherme. (2014). **A literatura sob rasura: autonomia, neutralização e democracia em J.M. Coetzee e Roberto Bolaño**. Tesis de doctorado Programa de Posgraduación en Teoría Literaria y Literatura Comparada de la USP.

SAER, Juan José. (2014). **El concepto de ficción**. Buenos Aires: Seix Barral.

SOARES-PINTO, Nicole. (2014). **Entre as teias do Marico: parentes e pajés djeoromitxi**. Tesis de doctorado, Programa de Posgraduación en Antropología Social da UnB.

STRATHERN, Marilyn. (2006). **O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia**. André Villalobos (trad.). Campinas: Editorial Unicamp. 2006.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "Exchanging perspectives: the transformation of objects into subjects in Amerindian ontologies". *Common knowledge*, 10(3).. 2004, p. 463-484.

\_\_\_\_\_. "O nativo relativo". *Mana*, 8(1). 2002, p.113-148

WAGNER, Roy. (2010). **A invenção da cultura**. Marcela Coelho de Souza y Alexandre Morales (trads.). São Paulo: Cosac Naify.

*Recebido em: 1/06/2016*

*Aceito em: 10/06/2016*

---

\* Carid. Agradezco a ellos y a quienes participaron en el debate, el cual contribuyó para madurar algunas ideas expuestas aquí. También me gustaría extender el agradecimiento a aquellos que comentaron y sugirieron alteraciones al texto después de una previa lectura: Guilherme Gontijo Flores, Marcos Matos, Flávia Cera y especialmente Eduardo Viveiros de Castro, pues, como quedará claro, el texto es una tentativa de pensar la literatura bajo el prisma del perspectivismo (algo que también Ana Cernichiaro (2010) ha hecho con otro enfoque).

<sup>2</sup> *N. del T.* En adelante, todas las citas se traducen directamente del portugués al español, reseñando en nota al pie las ediciones en español disponibles en los casos correspondientes.

<sup>3</sup> Si nos alejamos completamente de su pensamiento (que, como se sabe, envuelve una investigación de lo "inhumano" -por ejemplo, Lyotard, 1997).

<sup>4</sup> Agradezco a Idelber Avelar la indicación de este artículo. Me acogí, en el resumen que hago, al análisis de Luciano (2015).

<sup>5</sup> *N. del T.* Traducimos el verbo *obliquar*, en los casos en que se usa, por *transversalizar* intentando enfatizar ese carácter *relacional* y *perspectivista* entre sujeto(s) y alteridad(es) en las escrituras- experiencias etnográficas y literarias interpeladas en el texto.

<sup>6</sup> He intentado desarrollar, a partir de la experiencia literaria de Clarice Lispector, la noción de *obliquação*. Cf. Nodari, 2014, y el artículo "A 'vida oblíqua': o hetairismo

ontológico *segundo G.H.*”, acceso libre en: [http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/o\\_eixo\\_ea\\_roda/article/view/7914/8402](http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/o_eixo_ea_roda/article/view/7914/8402).

<sup>7</sup> Viveiros de Castro me indicó al respecto: “la capacidad del objeto de asumir fracciones siempre crecientes de subjetividad, es decir, de subjetivar-se indefinidamente”, como ocurre en el chamanismo amerindio, la verdadera “antropología inversa” para usar el concepto de Roy Wagner (2010). Cf. el artículo de Viveiros de Castro intitulado justamente “Exchanging perspectives: the transformation of objects into subjects in Amerindian ontologies” (2004).

<sup>8</sup> Para una lectura actual de los efectos políticos de la antropología entendida de este modo, cf. Hage, 2012.

<sup>9</sup> Versión disponible en español: ORTEGA Y GASSET. (1983). *El hombre y la gente*, Vol. VII Madrid: Alianza Editorial-Revista de Occidente.

<sup>10</sup> Versión disponible en español: HELLER-ROAZEN, Daniel. *Ecolalias*. Julia Benseño (trad.). Buenos Aires: Katz, 2008.

<sup>11</sup> En un libro clásico, Marilyn Strathern (2006, p.31) reflexiona sobre cómo “el análisis [antropológico]” puede ser tomado “como una especie de ficción conveniente o controlada”. En ese sentido, Viveiros de Castro (2002, p.123) describió su artículo sobre “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo amerindio” como “una experiencia de pensamiento y un ejercicio de ficción antropológica. La expresión “experiencia de pensamiento” no tiene aquí el sentido usual de entrada imaginario en la experiencia por el (propio) pensamiento, sino de entrada en el (otro) pensamiento por la experiencia real: no se trata de imaginar una experiencia, sino de experimentar una imaginación. La experiencia, en este caso, es la mía propia, como etnógrafo y como lector de bibliografía etnológica sobre el Amazonas indígena, y el experimento, una ficción controlada por esa experiencia. Es decir, la ficción es antropológica, pero su antropología no es ficticia.”

<sup>12</sup> Debo esa idea a Nicole Soares-Pinto (2014), a quien agradezco por la interlocución.

<sup>13</sup> Profesional en filosofía, Universidad de Antioquia, Colombia. Estudiante maestría Estudios de la traducción UFSC-PGET Brasil. e-mail: carolina.villadacastro@gmail.com. Agradezco a Alexandre Nodari posibilitar esta traducción, así como a la *Revista da Anpoll*, 38, Florianópolis, Ene-Jun. 2015, p. 75-85, donde se publicó inicialmente la versión en portugués. Libre acceso en: <http://revistadaanpoll.emnuvens.com.br/revista/article/viewFile/836/791>



---

# Territórios e Geopoética

---

Paola Zordan [1]

---

**Resumo:** O plano de imanência é uma linha abstrata que corta o caos em infinitos movimentos, criando imagens. Como criar um pensamento sem imagens se a mente precisa de imagens para pensar? Algumas imagens produzem mitos que dão corpos para os conceitos, expondo um perspectivismo que apresenta personagens conceituais mitológicos para mostrar a relação entre forças incontroláveis e crenças morais. Deuses e monstros gregos, forças e cataclismas, são figuras que demonstram os paradoxos do pensamento da diferença de Nietzsche e Deleuze. Guattari traz a heterogênese da matéria para afirmar o valor da Terra, Gaia ou Géia, para todo o tipo de existência, corpos e vidas ainda não formadas.

**Palavras-chave:** Gaia. Caosmose. Imagem.

## Territories and Geopoetics

**Abstract:** Immanence plan is a abstract line inside chaos, where infinite movements are cut to make images. How to create a thought without images if mind needs images to think? Some images make myths that do subject for concepts, exposing a perspectivism for present mythological conceptual characters which to evince the uncontrolled forces in relationship with moral beliefs. Greek gods and monsters, forces and cataclysms are figures that demonstrate the paradoxes from difference thought by Nietzsche and Deleuze. Guattari introduces the matter's heterogenesis to affirm the valour of Earth, Gaya or Gea, for all kind of beings, bodies and unformed life.

**Palavras-chave:** Gaya. Chaosmosis. Image.

---

[1] Artista visual, professora do Departamento de Artes Visuais e do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, (UFRGS). Coordenadora dos cursos de Licenciatura e Bacharelado em Artes Visuais da UFRGS. Líder do grupo de pesquisa ARCOE, Arte, Corpo e EnSigno (CNPq), articula o M.A.L.H. A., Movimento Apaixonando pela Liberação de Humores Artísticos.

*Todos pertencem à Terra,  
são manifestações da sua cólera,  
de seu transe<sup>2</sup>*

Raios fulminam uma torre. A Terra treme, seus abalos fazem tudo despencar. Uma construção vai abaixo, desmorona. Um diagrama maquínico se desmancha. Esse encontro com o inesperado, imprevisto, obra de motivos obscuros e inexplicáveis, é o caos. Caos não é o nada, um estado sem consciência, anterior ao Ser, desordenado, mas o devir imanente à matéria e à vida, inconsciente e louco. Caos é multiplicidade, lance de dados, frêmito molecular intensivo, univocidade de todos os fluxos que passam na matéria. Movimentos de elétrons, célula que se divide, ovo que rompe, batida da asa da borboleta, pedra atirada na água: mutabilidade imperscrutável do tempo que a cada instante desborda e se infiltra nos corpos.

O corpo é o ponto zero da experiência, a mordida da duração, devoração molecular na qual o caos e o plano se misturam, um afectando o outro e vice-versa. Em suas idas, vindas e voltas, entradas e saídas de agenciamentos, uma imagem de plano, “gigantesco tear” (DELEUZE & GUATTARI, 1992, p. 55) se cria. É o plano de imanência, indiscernível do plano movente da experiência, extensão da matéria junto a qual o corpo percebe. A percepção acontece nos sucessivos deslocamentos e mudanças de pontos de vista, os quais estão implicados em certas disposições de imagens. Uma vida, uma paisagem, rostos: imagens do que experimentamos, matérias de pensamento, matéria da criação. Mas, será que só criamos com imagens? É possível criar um pensamento sem imagens, como tantas vezes Deleuze propõe? Como exprimir a experiência sem as imagens, sem essa derme pela qual o pensamento faz corpo com o mundo? Se apenas na pele das

coisas se dá o jogo pictórico, háptico, por meio do qual o pensamento experimenta o caos, potência caósmica da matéria, por que é tão difícil pensar fora do visível e do enunciável que compõem as imagens?

Pensar sem imagens, mais do que um encontro com o fora, não-enunciável, não-visível, o impensado de todo pensamento, pressupõe encarar o caos, as incertezas de sua atmosfera e seus fluxos tempestuosos. Um pensamento sem imagens implica pensar intensivamente e mirar um turbilhão. Mesmo assim, o caos ganha consistência nas formas de pensamento que recortam as variabilidades caóticas, variedades, variações e variáveis junto às quais se criam as caóides da arte, da filosofia e da ciência. Máquinas de corte que não se separaram do caos, as caóides traçam um plano secante de referência, de re-encadeamento de conceitos e de sensações que constituem o Caosmos.

Jordi Terré (1994), ao tratar os clichês da cultura midiaticizada sob uma perspectiva deleuziana, lembra que precisamos de reconhecimento e familiaridade, de um pouco de ordem para nos proteger do caos. É a necessidade de proteção que nos afasta de seu “rosto pavoroso e sinistro” a ponto de sacrificarmos as potências caóticas criativas que a vida oferece (TERRÉ, 1994, p. 43). Uma aliança paradoxal com o caótico é a linha de fuga que Terré aponta para sair dos estados de clichê. Essa necessidade é afirmada por uma das máximas de Zaratustra, a grande “fórmula do jogo” (DELEUZE, 1976, p. 25): “é preciso ter caos dentro de si para poder dar à luz uma estrela dançante” (Idem, p. 25). Poeira do cosmos, dourada estrela dançarina, brinquedo de deus menino: belas imagens de Nietzsche e Deleuze para o devir criador da vida e sua potência ígnea. “Constelação saída do lance de dados” (DELEUZE, 1976, p. 25) é

o jogo dionisíaco onde o deus é dilacerado, cozido, prova o caos e faz seu monstruoso casamento com o fora.

Como sair do tópico, como ascender a uma percepção, a uma experiência não codificada, sem desmoronar-se em uma regressão catastrófica do indiferenciado? E, como desembaraçar-se da opinião [...], da prova escolar do saber, do erro e do reconhecimento, tudo isso sem desmoronar-se pelo declive dissoluto do caos mental? Como alcançar, enfim, o pensar, esse ponto em que o pensamento afirma a vida e a vida ativa o pensamento, cópula do leão e da pomba, pássaro de fogo? (TERRÉ, 1994, p. 44).

Se o pensamento só acontece no encontro com seu lado de fora, procede do caos, não é sem perigos que se ultrapassa a famosa “linha feiticeira”, descrita por Deleuze (1988) em seu livro sobre Foucault. Rasgar o firmamento e mergulhar no caos (DELEUZE & GUATTARI, 1992, p. 260). Abrir fendas nos “guarda-chuvas e sombrinhas das opiniões”; rachar os dogmas que nos protegem da água da chuva e do ardor do sol. Somente fora das tramas de saber e poder, dos visíveis e enunciáveis, podemos transbordar a opinião corrente, experimentar o caos, criar um corpo sem órgãos aberto ao infinito, já que, afinal, o caos é “a condição imanente de toda a criação” (TERRÉ, 1994, p. 44). O confronto involuntário com o fora nos arrasta a um jogo incessante, no qual podemos tanto nos esconder nos clichês estratificados como encarar o espaço liso e demoníaco do que ainda não se formou. Um pensamento sem imagens é sempre in-formado, pressupõe um toque do caos virtual na matéria. Matéria sempre a se transformar, da qual o pensamento tira devires imperceptíveis e impessoais.

Enunciar a matéria, alquimizá-la, territorializá-la, imaginá-la, é desterritorializar a Terra.

Colocar palavras nas coisas é criar imagens de pensamento, crivar o caos, enunciar o não-enunciável. Na imanência, pensamento e natureza são indiscerníveis, intrincados que estão na imagem oferecida pela experiência atual que se dispõe de acordo com os movimentos do virtual. O plano é mesmo a “imagem que ele se dá do que significa pensar, fazer uso do pensamento, se orientar no pensamento...” (DELEUZE & GUATTARI, 1992, p. 53). Em sua ascendência e descendência, o plano retém o que a experiência pode reivindicar de direito, o que o pensamento seleciona. Imagem constituída do pensamento é “movimento infinito ou movimento do infinito”, também é “matéria do ser”, separada do cérebro (DELEUZE & GUATTARI, 1992, p. 54). Todavia, essa imagem do plano de imanência não é necessariamente dogmática, e sim uma paisagem em devir. Paisagem como agenciamento entre matérias visíveis, sonoras, tácteis e abstratas, composição de sensações. Toda imagem mostra os territórios virtuais do pensamento que se atualizam na experiência, de cujo plano extenso são extraídas as perspectivas que povoam o plano intenso, virtual.

Esse plano é povoado por personagens conceituais, “verdadeiros agentes de enunciação” (DELEUZE & GUATTARI, 1992, p. 87) que constituem os “pontos de vista” (Idem, 1992, p. 99) e as condições internas do pensamento. Devir da própria filosofia, são entidades que manifestam territórios, desterritorializações e reterritorializações (Idem, 1992, p. 92), intervindo entre os traços do plano e o caos. Tiram determinações do caos das quais fazem “os traços diagramáticos” (Idem, 1992, p. 99) ao passo que lançam os dados do acaso, criando os traços intensivos que sobrevoam o plano de imanência. Para René Schérer, a construção

de um conceito abarca “uma multiplicidade de figuras históricas, mitológicas, literárias, estéticas. Em cada caso, designa um tipo de relação singular que inclui graus, intensidades” (SCHÉRER, 1994, p. 37). Ao formar blocos de sensações, os personagens conceituais confundem-se com as figuras estéticas da caóide da arte, mesmo quando não deixam de povoar o plano de imanência filosófico. Vagabundos que mudam de contorno, os conceitos deslocam-se brincando de perceptos, viram híbridos que povoam uma caóide esquizo, o entre-plano onde arte e filosofia se misturam.

Os deuses greco-romanos clássicos são notáveis personagens/figuras criados nesse plano de fronteiras borradas, onde o pensamento é obra de arte. Elementos de sínteses disjuntivas, os deuses não representam nada, apenas expressam as forças da vida e as potências das artes. Combinações estranhas, os deuses ultrapassam os temas que encarnam para elevá-los à enésima potência do pensamento. São Imagens, Númens que se espalham pela Terra, personificando seus montes, rios, bosques, penhascos, mares, campos, lagos, grutas, tempestades. Junito de Souza Brandão observa o caráter migratório das divindades, composições de povos que se cruzam e cujos deuses se fundem “em elementos heterogêneos e, às vezes, contraditórios” (BRANDÃO, 2002, p. 73). Entrelaçadas com a civilização, formaram sincretismos complexos, assumiram as mais diversas formas e se apoderaram de quase todas as coisas inventadas no mundo.

Incógnitas do problema (DELEUZE & GUATTARI, 1992, p. 106) tais figuras se situam nas linhas de fuga por onde passam forças diabólicas. Tais forças são rajadas e abalos deleuzianos que impelem a pensar os desconfortos e as delícias do inapreensível, da impermanência

e do transitório que permeiam os territórios. Como personagens limítrofes, problemáticos, criam imagens que interiorizam o lado de fora e todas as forças ali relacionadas. Nessa movimentação, essas figuras, escolhidas pelo alto grau de partículas selvagens que possuem, produzem miscigenações entre o plano e o caos, misturas que desordenam reinos e confundem os territórios.

O primeiro personagem conceitual misturado a uma figura estética é Geia, a Terra<sup>3</sup>, também chamada de Gaia, a engendradora de monstros, nascida logo após o Caos<sup>4</sup> primordial. Terra, que Deleuze e Guattari chamam “a desterritorializada”; o planeta Gaia, que os movimentos “verdes” e pacifistas, em defesa da preservação dos ecossistemas naturais, redimensionam a um só corpo. Grande Mãe primordial, o corpo de Geia, crosta terrestre habitável que se confunde com o próprio plano, estratificação da imanência, é permeada pelo caos ao mesmo tempo em que dele se distingue. Copuladora, não somente esposa Urano, a abóbada celeste, como também gera filhos sozinha: é a mãe de seres cheios de cabeças e de uma profusão vertiginosa de membros, os Hecatônquiros; dos gigantes Cíclopes de um olho só; dos Titãs que são os deuses da natureza em seu estado selvagem; da serpente Equidna; do dragão Píton; das vingadoras e furiosas Erínias, surgidas das gotas do sangue derramado na mutilação de Urano, ato brutal da foice de Cronos/Saturno incitado por Geia. Sempre ao lado dos que estão sem o poder, une-se ao Tártaro, o mundo inferior, para derrotar a ascensão dos deuses olímpicos, encabeçados por seu neto Zeus/Júpiter, o qual protegeu para derrubar o poder de Saturno, seu filho. Nas lutas pelo domínio de seu corpo, todas as gerações dos filhos de Geia estavam destinadas a devorar umas às outras e a vencer e exilar a

força devorada pela obtenção do poder.

O último predador foi Tífon, gigantesco monstro concebido no Tártaro como mais uma das investidas de Geia contra o estabelecimento do poder. Tífon, cujas mil cabeças tocavam as estrelas, excedia em tamanho a todos os seres criados. De seus olhos saíam labaredas, seus braços abertos alcançavam os confins do Oriente e do Ocidente, enquanto seus pés eram infatigáveis. O Filhos de Tífon eram Cérbero, o cão de três cabeças que guardava a entrada do Hades, o reino inferior, o dragão de cem cabeças Ládon, e a Quimera, animal híbrido que “soltava fogo pelas ventas” (GUIMARÃES, 1995, p. 269). O nome do monstro, também conhecido como Tifeu ou Tifão, vem de “redemoinho” (LURKER, 1993, p. 203). tufão, diz das forças prodigiosas que abalam a Terra. Essa irrupção infernal que faz todos os deuses fugirem disfarçados de animais é enfrentada pelo celeste Zeus, que consegue ferir o monstro com uma lança. Resistente aos raios lançados por Zeus, Tífon toma-lhe a lança e arranca seus tendões. Colocados sob a guarda do dragão Delfínia, os tendões de Zeus são recuperados por Hermes e Pã. Depois de curado e de ter renovado suas forças, Zeus tenta fulminar Tífon com uma chuva indescritível de raios. O monstro sangra, atirando montanhas e mais montanhas contra Zeus, que as rebate de volta até conseguir esmagar Tífon com um monte.

Sob dimensões reduzidas, apresentando outras máscaras e variando as armas, o motivo da luta entre Águia, animal consagrado a Zeus, pássaro que atinge as maiores alturas do céu e Dragão, animal telúrico expelido pelas entranhas da terra, se repete ao infinito: Apolo e Píton; Hércules e a Hidra; Perseu e a Górgona; Belerofonte e a Quimera; Teseu e o Minotauro. Esse eterno combate de forças

opostas é reterritorializado pelo cristianismo, com a lenda de São Jorge e com a função de São Miguel, Príncipe das Milícias Celestes, que garante a vitória transcendente do Bem e a subjugação do Mal. O que está em jogo são os contrastes entre a civilidade, criada com o domínio técnico da pedra e do metal, e a selvageria da natureza: o dragão feroz é ferido com a espada, repellido pela ponta da lança, expulso do Paraíso e obrigado a se exilar nos confins do mundo. Trata-se de uma narrativa, cujo desfecho imprescindível é mostrar o Vencedor e que, na maior parte das vezes, vira uma representação moral dos valores dominantes. Domar e subterrizar a barbárie é o desenlace clichê desse mito do Grande Embate, que serve de alimento para a produção global de entretenimento e corre pelo mundo em várias versões.

O mito greco-romano da luta de Zeus e Tífon talvez seja a mais cataclísmica de todas as versões e interessa devido à dimensão amoral expandida pelo espírito pagão que a engendrou. Sua imagem mostra a natureza rebelde dos fluxos da Terra chocando-se contra a civilização que tenta controlá-los. Afirmo o estado de combate travado na superfície, a permanente tensão entre os eflúvios secretos de Geia, matriz de todos abalos sísmicos, intempéries, cataclismos, útero canibal que gerou toda a miséria da carne, catacumba de si mesma e o poderio luminoso do Olimpo, governado por Zeus, “o primeiro, epônimo, fundador” (SCHÉRER, 1994, p. 37). Deus Soberano, o Pai Todo-poderoso, Senhor do Céu, é aquele que repartiu o poder com seus irmãos, Poseidon/Netuno, que ficou encarregado do mar e Hades/Plutão, que ganhou o poder dos Reinos Abissais<sup>5</sup>. A Zeus coube o domínio dos Céus e todo o poder sobre a Terra. Irmãos e filhos de Zeus, os deuses olímpicos possuem armas e

artes inerentes a práticas da civilização<sup>6</sup>.

Tífon, o pior dos flagelos, também aparece como filho de Hera, esposa traída de Zeus, Senhor do Raio e do Trovão. Perante a fúria de Hera, por Zeus ter dado à luz sozinho, Tífon foi criado para enfrentar o poder de um deus que pariu pela cabeça. A única divindade que não se transforma em animal e combate o monstro ao lado de Zeus, Atena, nascida de sua cabeça arrebetada, a deusa virgem de armadura, elmo, escudo e espada, exímia tecelã, detentora da tecnologia, inventora do carro, estrategista, protetora de rebanhos, é a obreira que protege a cidade e aconselha em nome da paz. Filha da Prudência, também é a deusa da Razão. Seu coração é protegido pela cabeça petrificadora da Medusa, de modo que nenhuma emoção atrapalha os julgamentos e os métodos de discernimento que se põe a aplicar. Efigie da morte, seu peito é o rosto feito de buracos-negros estancando o devir. Personagem conceitual da vontade de verdade, soberana do plano de consistência da cultura ocidental “esclarecida”, as forças dessa deusa obliteraram quase todas as outras. Como Sofia, a sabedoria, foi incorporada aos cultos gnósticos no alvorecer do cristianismo, o qual, já instituído, passa a cultuar forças parecidas por meio da imagem de Santa Catarina de Alexandria, a protetora dos estudantes. A coruja, um de seus atributos, tornou-se emblema estereotipado da Filosofia e, posteriormente, da Educação.

Ao invés da multiplicidade de forças geopoéticas que compõem a imagem de figuras imanentes à natureza e às atividades dos homens, foi se sobrepondo uma Ideia Transcendente. Ergue-se, então, um Deus único, molar. Deus de valores abstratos: Verdade, Sabedoria, Conhecimento, Beleza, Justiça, Misericórdia, Glória, Vitória, todas emanadas da Árvore da Vida<sup>7</sup> e

expressas por livros sagrados feitos para serem incontestáveis, como a Torá, a Bíblia e depois o Alcorão. As antigas divindades, forças da natureza, das artes e dos ofícios foram tomadas como grandes mentiras, falácias idólatras de um povo que desconheceu a verdadeira Lei de Deus. E, embora essa Lei tenha sido tecida junto ao plano de consistência greco-latino, cujas divindades operavam como personagens conceituais e figuras estéticas enredadas na realidade psicossocial, a cultura cristã reduz os deuses clássicos a temas alegóricos que ornaram os salões da Idade Moderna. Acabam ligados às práticas libertinas e passatempos aristocráticos, aparecendo como firulas da erudição. Viram enfeites retóricos que afirmam a cultura clássica “esclarecida” contra os misticismos populares que perduram junto ao poder eclesiástico. As entidades greco-romanas povoam o discurso dos filósofos e dos homens de todas as letras, seus nomes permanecem nas classificações de várias ciências e suas lendas inspiram a sintomatologia médica e psiquiátrica.

Décadas antes de declarar-se discípulo de Dioniso, antes de apregoar a morte de Deus, Nietzsche, ainda professor de filologia clássica, disse que os homens cultos, ocidentalizados e cunhados pelo espírito grego, são algemados pela ânsia socrática por Conhecimento (NIETZSCHE, 1992, p. 108, 109). Presos também estão os meios educativos, erigidos a serviço de uma cultura mais ou menos erudita, que se empenha no estabelecimento de verdades, na obtenção de graus, na distribuição de títulos, formação disciplinar e determinações curriculares, enfim, formas de educar que se prendem a traçados fixos. Máquinas binárias, esses traçados descrevem segmentos molares tomados como o caminho legítimo para se chegar ao saber, do qual Nietzsche fez questão

de mostrar as limitações e impossibilidades. As ideias, o conhecimento, *aeternae veritates*, são tomados como uma instância superior, separada da Terra. Vista como matéria dominada, a Terra não passa de simulacro, cópia mal-feita do Projeto Divino, abstrato, que não cabe aos mortais inteiramente compreender. Quando o homem passa a cultivar valores abstratos, cujo teor platônico tende a descolar matéria e pensamento, rebaixando as efervescências caóticas dos fluxos da Terra, ele cria uma ilusão transcendente. Feita de abstrações metafísicas, que pouco interessam, tal ilusão é conhecimento morto que nada tem a ver com as fulgurações invisíveis da vida. Cheio dos limites e condicionamentos que os contratos sociais instituem e aparelham, esse Conhecimento, rosto embalsamado que perde aquele frêmito indizível da matéria, nos afasta da Geia e de seus filhos. As codificações operadas por essa imagem fomentam regras e leis que isolam as forças do devir, enfraquecendo as potências intrínsecas ao território. Esse isolamento afirma uma vontade ressentida que serve a uma cultura que necessita de servos e escravos, na qual os lugares são marcados com poucas chances de barganha.

Frente a essa cultura, Nietzsche procura as brechas abertas pela arte, fissuras pelas quais um outro tipo de conhecimento consegue passar. Ao reivindicar o contra-senso (DELEUZE, 1985, p. 56) e privilegiar a passagem dos fluxos “por debaixo das leis, recusando-as, por debaixo das relações contratuais, desmentindo-as, por debaixo das instituições, parodiando-as” (Idem, p. 59), Nietzsche inaugura o que pode se chamar de filosofia underground. Não se trata apenas de desenterrar monstros exilados no Tártaro, mas de experimentar os fluxos desterritorializadores de Geia, libertar suas torrentes e aprender com a dimensão

trágica da existência, expressa nos múltiplos elementos dançantes do sentido dionisíaco. Em *O nascimento da tragédia*, mostra como a cultura alexandrina só considerou o aspecto apolíneo dos gregos, descartando o “reverente assombro” com que os antigos veneravam a “onipotência sexual da natureza” (NIETZSCHE, 1992, p. 57). Movimentos orgiásticos presentes na vida de Geia mostram a necessidade titânica, bárbara, do horror antinatural da fusão e da desintegração. Esse nihilismo de Nietzsche é uma negação ativa, vontade de potência nascida da má-consciência, que assume os riscos do caos como prova e estratégia de transvaloração. Afirmar o caos é entrar na dança animalesca, transmutar, mas sem fazer da dança uma cerimônia ou um ritual, mas levar o rugido do leão a virar gargalhada de menino. A dança, jogo dionisíaco, é brincadeira de crianças, cria um corpo que não pode ser recodificado pelos aparelhos de Estado. Trata-se de criar um corpo em que o devir “possa passar e fluir: um corpo que seria o nosso, o da terra, o do escrito...” (DELEUZE, 1985, p. 57).

O projeto genealógico nietzschiano conduz à invenção de novos modos de vida. Deleuze expõe o nomadismo do pensamento de Nietzsche, mostrando como esse é voltado para o exterior, para o fora, que atravessa a interioridade dos conceitos e conduz a um pensar itinerante que escapa às codificações. No meio de um palhaço e de um defunto, a “aurora da contra-cultura” (Idem, p. 57) transporta o pensamento para áreas obscuras, onde a arte revela o tragicômico, ao qual estão fadados todos os filhos e filhas da Terra. Em defesa de uma geopoética territorial, de inspiração esquizoanalítica, segue-se os fluxos da matéria e seus agenciamentos no interior de uma cultura cada vez mais ilógica, cria-se, então, uma filosofia que abandona o solo onde apodrecem os ideais do Iluminismo

para afirmar a imanência transcendental da diferença e envolver a vida e suas criações no pensamento<sup>8</sup>. A tendência inumana dessa filosofia, composta por elementos animados e inanimados, corpóreos e incorporais, todos em constante ebulição, rompe com as ideias humanistas, contemplativas, reflexivas e comunicativas, que predominam na maior parte dos planos, filosóficos ou não.

Tal ruptura, assim como a expulsão das palavras de ordem do racionalismo, instauram um plano filosófico demoníaco, o qual Sandra Corazza chama *Infersfera*, “reservatório inesgotável de criação” (CORAZZA, 2002a, p. 20). Traçada com linhas de Nietzsche, Guattari e Deleuze, a *Infersfera* desestabiliza vertiginosamente as estruturas culturais assépticas, povoando territórios de personagens “emergentes dos abismos” que “fazem curto-circuito entre dois ou mais reinos” (Idem, p. 54) e movimentam conceitos vagos, confusos. “Fantásticos, absurdos”, os *Infernais*, aqueles que “queimam sem se consumir e renascem sempre” (Idem, p. 37), fazem “vinculações extravagantes” (Idem, p. 57) cuja complexidade expressa a alucinação infinita dos acontecimentos.

Contrariamente a Platão, que alegava não se encontrar a felicidade fazendo “doutas deduções” sobre criaturas inexplicáveis e lendárias, “hipocentauros, a quimera e uma multidão de górgonas e pégasos” (PLATÃO, 1962, p. 195), é com imensa alegria que a geopoética faz desfilar um cortejo dionisíaco, afirmando sua natureza selvagem e seres de estranhas combinações. Colocar imagens monstruosas e animais na “berlinda” é recriar perceptos que sempre estiveram nos limites do educacional, bodes expiatórios que funcionaram em oposição ao que foi eleito pelo monoteísmo, pelos dogmas da ciência e pelo

positivismo. Contudo, não se trata de reforçar caducos esquemas opositivos, mesmo que se explore os contrastes... Os opostos se misturam, confundem os limites, apresentam tendências que diferem e fazem oscilar termos que, a princípio, seriam contrários. Criam contornos indefinidos, técnicas de *chiaroscuro*<sup>10</sup> e efeitos de *sfumato*<sup>11</sup> que provocam percepções imprecisas, afirmando o *lusco-fusco* do dionisíaco e seu cortejo de monstruosidades, bandos de *arteiros malditos* e todas as suas *esquisitices*.

Pensamento que é “o sorriso sem focinho do gato de Chester”, personagem maluco de Lewis Carroll, “no lugar da velha coruja carrancuda” (LYOTARD, 1996, p. 46), a Filosofia da Diferença cria um plano educacional louco, feiticeiro e infantil, completamente esquizo, que se abre “para as línguas e falas proscritas” (CORAZZA, 2000, p. 101). Esse plano de consistência experimenta deuses antigos, fantasmas, vampiros, dragões e outras criaturas, para deixar que a vida seja invadida pelo sentido trágico, por acontecimentos inexplicáveis e, principalmente, pela magia, intensidade imperceptível das coisas que sempre escapa ao conhecimento. Espécie de xamanismo desterritorializado, a magia maquínica da diferença filosofa besteiras, seguindo o curso das artes e das trilhas deixadas pelas ciências ambulantes. Trata-se de um saber “menor,” disjuntivo, que a priori seria impossível de ser ensinado nas escolas, nas instituições de propagação do conhecimento formal e nos lugares ditos “pedagógicos” pelo status quo, como a “indústria cultural” e suas derivações capitalísticas.

O modelo *Árvore do Conhecimento-Livro do Mundo-Grande Obra-Imagem de Deus*, cuja multiplicidade e inconstância dos elementos

poderiam fornecer mapas variados para ajudar nas inevitáveis travessias pelo caos, acaba como representação molar, Oficial, que limita a diferença. Ao produzir uma divisória estanque que relega o caos aos confins de suas estruturas, atribuindo-lhe o estatuto de um inconsciente inacessível e inatingível, esse modelo de pensamento passa a aprisionar a vida. Apartada, a vida cria ameaças cada vez mais obscuras, enquanto o Modelo de Mundo canaliza e controla o caos. Os fluxos desejantes são obrigatoriamente identificados, designados, reconhecidos e ajustados, coagulados numa imagem que serve como sua representação, produzida para ocupar o lugar do fluxo em si. Nesse tipo de vida, não há nenhuma força mágica. Magia se confunde com clichês de amor romântico, receitas para obtenção de orgasmos, fórmulas para se alcançar a felicidade, esoterismos dogmáticos, terapias alternativas e com todas as maravilhas da tecnologia, principalmente quando envolvem confortos e a facilidades de ordem privada e emoções vertiginosas do entretenimento partilhado globalmente<sup>12</sup>.

Para Sylvio de Sousa Gadelha Costa (2000), a total indiferença, a depressão, a perda de capacidade de invenção, de criação, de encontrar-se com o mundo, são sintomas que expressam as impossibilidades de se captar “toda uma energética, todo um processo de produção molecular que anima o movimento que nos arrasta” (COSTA, 2000, p. 128). Quando pensa que “O anti-édipo e Alice sejam dois bons livros para dar início a uma esquizo-educação” (Idem, p. 130), este professor, assim como muitos outros no Brasil afora, procura a tessitura de um outro plano para o educacional:

Pensar uma educação esquizo é potencializar, dentro e fora da escola, modos de marcação, códigos, práticas, linguagens e experimentações, deslocamentos e deslizamentos que não coincidem com aqueles já instituídos nos planos psicopedagógico, educacional e social.(...) é fazer fugir e escoar, ativamente, tudo aquilo que não tem sua pulsação visível à superfície, por efeito do peso, da letargia e dos enquadramentos das políticas educacionais, das instituições de ensino, das tecnologias de gestão do comportamento, das teorias e métodos psicopedagógicos que cada vez mais organizam, codificam e impõe limites e identidades ao devir-criança e ao devir-professor (COSTA, 2000, p. 130, 131).

Há uma razão política para sempre se começar pensando o minoritário pela crítica ao molar, afinal, é mais fácil destruir aquilo que já se conhece do que criar alguma coisa junto ao que ainda não está formado, que ainda não tem imagem. O problema de se estudar as máquinas binárias é o de não sair de suas estruturas e continuar ignorando linhas de fuga, aquelas que fazem circuitos subterrâneos e sobrevoam o espaço estriado dos próprios conglomerados estatais. Uma micropolítica pede estudos sobre processos moleculares, sobre o caos, corpos sem órgãos e outros acontecimentos que fazem a vida vibrar. Isso implica uma pesquisa que busque a intensidade zero, o acontecimento pleno em que se começa a pensar, aprender e criar.

A maior parte das teorizações e das práticas educativas envolvem problemas em torno dos processos de reconhecimento, de reprodução e de representação submetidas a noções do que seja aprender e pensar. A Educação pensa a criação sobre bases dialéticas, que veem o criar como uma passagem do nada ao ser, ideia cujas repercussões psicológicas e cognitivistas acabam por tomar a criação apenas como

processo, como o resultado do que se fez em sala de aula ou qualquer outra coisa produzida nos espaços educacionais. Todos concordam que a criação é vital, não há plano ou intenção pedagógica que não faça suas apologias à criatividade. Mesmo assim, a “criatividade” é uma preocupação legada à Educação Infantil, ou socada no espaço restrito no qual se debate a Educação Artística e sua função dentro do currículo. Apesar de tudo, a criação é um dos mais notáveis problemas que atravessam o campo educacional. Sem criação não há pensamento e sem pensamento não existe vida, força criadora que é o interesse primeiro da educação.

A criação é explicada pelas mais díspares correntes teóricas, mas quase ninguém toca nas suas complicadas núpcias com o pensamento, no risco das provações exigidas para que se possa criar e nos perigos mortais que rondam suas implicações com o caos. Criar é cruzar uma linha, fazer magia, entrar na “Existência Estética Demoníaca” (CORAZZA & TADEU, 2003, p. 84), sem modelos, representações, posições previamente fixadas. Entrar no devir que é a própria vida, que devora os traços do plano e bebe do caos, que burla as imagens e faz brinquedo nas dobras do pensamento. De nômade distribuição, é o devir da geo-filosofia, a Filosofia de Geia, a Senhora da Cornucópia, deusa da abundância exuberante e das fúrias incontidas. Mesmo que a educação faça de Geia um grande laboratório, tome-a como campo no qual a cultura desenvolve todos os seus experimentos, é impossível conter a proliferação de seus devires. É a Terra, o que nos faz pensar (DELEUZE & GUATTARI, 1992, p.117). Mesmo que em seu seio se afirmem crenças por meio de imagens, as imagens não passam de coagulações daquilo que foi provado e experimentado na superfície plena,

abocanhado do corpo de Geia, absorção de algum devir. Então, por que parece tão difícil extrair devires de certas imagens?

Porque certas imagens parecem ser o juízo de Deus<sup>13</sup>, égide petrificadora de Palas-Athena e sua implacável espada de discernimento. São imagens produzidas dentro de um sistema de regras, cujos contornos se estabelecem por contigüidade, encadeamento, ordenação, obedecendo à necessidade de haver acordo entre as coisas. Esse sistema procura as semelhanças, a causalidade, de modo que, uma vez dentro dele, percebe-se o presente em conformidade com as imagens do passado (DELEUZE & GUATTARI, 1992, p. 259). Imagens que são ideias prontas, pensamentos já “dados”, estereótipos. Para Deleuze e Guattari (1992), esse tipo de sistema, “anti-caos objetivo” (Idem, p. 259) forma a pior das desgraças da humanidade, os clichês de opiniões. Calçadas no bom senso, as opiniões temem os fluxos caóticos imanentes ao próprio pensamento. Duras, estratificadas, formam imagens dogmáticas que são modelos de reconhecimento. Embora possam parecer reconfortantes, familiares, transitáveis, tais imagens são as inimigas do pensamento e da criação, a ponto de só conseguirmos criar depois de esconjurá-las e exterminá-las. As caóides arte, ciência e filosofia investem contra as opiniões, traçam seu plano eliminando a doxa, o senso comum que teme a diferença e isola o caos, funcionando como verdadeiro guarda-chuva que protege das intempéries caóticas. Mesmo pensar, criar, só acontecem num embate corpo-a-corpo com o caos, numa dança que movimentava desejos e potencializa novos encontros de forças.

O problema é que a doxa, opinião que “retira da percepção uma qualidade abstrata e da afecção uma potência geral” (Idem, p. 189), evita as singularidades da experiência

e a multiplicidade experimentada no devir. Acreditando nos proteger da morte, a opinião acaba por nos afastar da vida, do devir caótico da Terra, corpo de toda a criação<sup>14</sup>. Evitando a loucura oceânica do caos, a opinião é uma atividade mental que jamais cruza as fronteiras colocadas pelas imagens de pensamento e não se deixa tocar pelas ondas do oceano caótico. A forma-força-matéria que compõe as imagens não é o problema, os problemas surgem no modo pelo qual se experimenta uma imagem, naquilo que se faz com ela, com aquilo que dela se extrai. O problema é de método, pois envolve os procedimentos e os meios pelos quais o pensamento restitui uma interioridade para as forças exteriores que o atravessam.

Pensamento e criação são problemas estéticos implicados em composições, combinações, arranjos e encontros que dizem respeito a agenciamentos concretos e conceituais que não se separam do caos. Os perigos do caos não são poucos, seus fluxos podem ser fatais, entrar nele sem um mínimo de logística, sem estratégias, é enlouquecimento certo. Por isso, é preciso manejar a matéria caótica com cuidado, elaborar um estilo, um jeito de criar um corpo sem órgãos pleno, para que ele não se vitrifique, empedre, esvazie ou se dissolva completamente na sua ligação com o caos. Para a esquizoanálise, o estilo é política (DELEUZE, 1985, p. 59) pois é a maneira de se conduzir na vida, de trabalhar junto com a Terra e produzir agenciamentos territoriais.

Aprender uma estilística para a vida plena é traçar uma poética para o plano educacional. Trata-se de pensar uma educação caósmica, plano monstruoso miscigenado e sincrético das três caóides dançando suas criações; conceitos, funções e perceptos que povoam o corpo de Geia, matéria divina onde tudo se engendra.

Pensando a cultura como devir da natureza, essa educação responde à grande questão colocada por Guattari sobre a “maneira de viver daqui em diante sobre este planeta” (GUATTARI, 1990, p. 8). Sem separar a mecanosfera dos ecossistemas, Guattari articula três registros ecológicos, o meio-ambiente, o socius e a psique na luta contra a deterioração dos modos de vida, a carência de arte presente nas misérias materiais e desgraças psíquicas que pairam sobre o planeta. Essa revolução, chamada por Guattari de ecosófica, opera por heterogeneidade. A heterogeneidade é um processo erótico, desejo aberto que “afronta o face-a-face vertiginoso com o Cosmos” (Idem, p. 54) num processo contínuo de re-singularização que reinventa relações “com o corpo, com o fantasma, com o tempo que passa e com os mistérios da vida e da morte” (Idem, p. 16). O mapa ecosófico de Guattari segue o projeto esquizoanalítico: cartografar Territórios existenciais para detectar e experimentar vetores potenciais que se abram à singularidade. Pensar uma pedagogia ecosófica implica o campo problemático, bio-cultural, constituído por práticas, filogenias, tecidos de signos, modos ontológicos e linhas virtuais que inventam universos de referência e modelos estereotipados de vida. Essa pedagogia procuraria as vias singulares, menores, como saída das absurdas monstruosidades que alimentam o mercado global, sua lógica de “produção pela produção” e o crescimento obsessivo que rege o Capitalismo Mundial Integrado (GUTTARI, 1998, p. 33).

Sob uma perspectiva ainda crítica, a mecanosfera é tomada como um campo de lutas, superfície na qual se “briga” (CORAZZA, 2001, p. 28) contra a molarização homogeneizadora. As estratégias de resistência resgatam as subculturas, as minorias, as margens, as populações do fora. É o que Sandra Corazza

chamou artistagem ética, estética e política das práticas pedagógicas (Idem, p. 27-30), de modo que o professor, “artista”, é aquele que inventa, cria, “faz algo diferente com a sua docência”. É quando o professor se desprende dos traços diagramáticos e, ao invés de ensinar um estado de coisas sobre a sua matérias, passa a “artistar” a matéria (CORAZZA, 2002b, p. 07-16). Pensar a práxis educativa como arte, estilística, maneirismo, é estabelecer, no lugar de leis marciais e regras dicotômicas, relações éticas e estéticas com a Terra e suas ecologias, afirmando uma geopoética territorial.

Geia, bio-mecanosfera polidimensionada, é composto molecular que precisa ser considerado não como um organismo holístico, mas como corpo desorganizado a ser tomado em suas complexas variabilidades infinitesimais. Para aprender a magia dos signos que esse corpo emite é preciso seguir as linhas minoritárias, potencialmente criadoras, que experimentam as intensidades caósmicas da matéria. O aprendizado do caosmos, relação esquizo com o fora, traça um plano geopoético para o campo educacional. Educação que é a dança excêntrica, a liberação os impulsos indomáveis e disfuncionais do sentido dionisíaco, da força sensorial e da movimentação do pensamento, para a Terra, com a Terra e pela Terra.

## REFERÊNCIAS

- ARTAUD, A. **Escritos de Antonin Artaud**. Porto Alegre: LP&M, 1986.
- BENTES, I. Transe, crença e povo. In: PELBART e ROLNIK (orgs). **Cadernos de Subjetividade: Dossiê Deleuze**. São Paulo: Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade, PUC/SP, jun. 1996.
- BRANDÃO. **Mitologia grega 1**. Petrópolis: Vozes, 2002.
- CORAZZA, S. & TADEU, T. **Composições**. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.
- CORAZZA, S. **Para uma filosofia do inferno na Educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2002a.
- CORAZZA. Pesquisa-ensino: o “hífen” da ligação necessária na formação docente. **Araucárias - Revista do Mestrado em Educação**. FACIPAL. Palmas, v. 1, n. 1, p. 07-16, 2002b.
- CORAZZA. Na diversidade cultural, uma “docência artística”. In: **Pátio: Revista pedagógica**. Porto Alegre, n. 17, mai./jul. 2001.
- CORAZZA, S. O que faz gaguejar a linguagem da escola. In: CANDAU (Org.). **Linguagens, espaços e tempos no ensinar e aprender**. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.
- COSTA. Esquizo ou da educação: Deleuze educador virtual. In: LINS; COSTA e VERAS (Orgs.). **Nietzsche e Deleuze: intensidade e paixão**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000.
- DELEUZE, G. & GUATTARI, F. **Mil platôs - vol. 1**, São Paulo: Editora 34, 1995.
- DELEUZE, G. & GUATTARI, F. **Mil platôs - vol. 3**, São Paulo: Editora 34, 1996.
- DELEUZE, G. & GUATTARI, F. **O que é a filosofia?** Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.
- DELEUZE. As dobras e o lado de dentro do pensamento. In: \_\_\_\_\_. **Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- DELEUZE. Pensamento nômade. In: MARTON. **Nietzsche hoje?** São Paulo: Brasiliense, 1985.

DELEUZE, G. *Nietzsche e a filosofia*. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

GUATTARI, F. *Caosmose, um novo paradigma estético*. São Paulo: Ed. 34, 1998.

GUATTARI, F. *As três ecologias*. Campinas: Papirus, 1990, p. 8.

GUIMARÃES. *Dicionário de mitologia grega*. São Paulo: Cultrix, 1995, p. 269.

LYOTARD. O tempo que não passa. In: PELBART e ROLNIK (orgs). *Cadernos de Subjetividade: Dossiê Deleuze*. São Paulo: Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade, PUC/SP, jun. 1996.

LURKER. *Dicionário dos deuses e demônios*. São Paulo: Martins fontes, 1993, p. 203.

MACLAGAN. *Mitos da criação*. Madrid/Rio de Janeiro/Lisboa: Ed. Del Prado, 1997, p. 41.

NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998, p. 41.

NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 108-109.

REGNAULT, F. A vida filosófica. In: *Cadernos de Subjetividade. Deleuze!* São Paulo: PUC-SP, jun. 1996.

PLATÃO. *Diálogos*. Porto Alegre: Globo, 1962.

SCHÉRER. *Deleuze educador. Archipiélago*. Madrid, n. 17, jun. 1994.

TERRÉ. Ojos rojos: tientos sobre algunas fórmulas deleuzianas. *Archipiélago*. Madrid, n. 17, p. 42-51, jun. 1994.

*Recebido em: 1/06/2016*

*Aceito em: 10/06/2016*

<sup>2</sup> Frase nascida dentro de uma pesquisa que conjuga o pensamento de Deleuze com a obra cinematográfica de Glauber Rocha ( BENTES, 1996, p. 112).

<sup>3</sup> As figuras míticas da primeira geração teogônica, embora sejam de certa maneira “personificadas” pela narrativa, pois engendram filhos, conspiram e lutam, não podem ser consideradas deidades simplesmente antropomórficas. São forças da natureza que geralmente possuem localização física e geográfica. Além de Geia (terra), nessa tese aparece o Tártaro (um monte que oculta profundezas abissais), Aqueronte (rio tumultuoso que deságua numa fenda insondável), a Noite (céu escuro) e Urano (abóbada celeste). Assim como *Iroko*, a árvore do tempo dos iorubanos, são divindades-lugares, forças do tempo e do espaço cujas ações não são facilmente imagináveis.

<sup>4</sup> O Caos da *Teogonia* de Hesíodo personifica um estado primitivo, primordial, anterior a criação. É importante não confundi-lo com o conceito de caos da geo-filosofia.

<sup>5</sup> Reino dos mortos cujo nome é o mesmo do deus, Hades.

<sup>6</sup> Além de Zeus, o panteão olímpico era composto por deuses encarregados dos casamentos (Hera/Juno), da agricultura (Deméter/Ceres), da organização e economia doméstica (Héstia/Vesta), da metalurgia (Hefestos/Vulcano), da tecelagem e engenharia (Atena/Minerva), do comércio e comunicação (Hermes/Mercúrio), das Belas Artes, artes divinatórias e medicina (Apolo), das artes galantes e eróticas (Afrodite/Vênus), da música e do vinho (Dionísio/Baco). E ainda que os partos e a caça, (Ártemis/Diana) e a guerra (Ares/Marte) sejam acontecimentos anteriores à Era do Metal, também foram cultuados no panteão clássico.

<sup>7</sup> As palavras iniciadas com maiúsculas são os nomes das *sephiroth* da árvore da vida cabalística. A Terra, em hebraico *Malkuth*, décima e última esfera, de cor marrom, situa-se na base inferior. A Lua, sua contraparte, nona esfera que a antecede e que também está abaixo de todas as outras é *Yesod*, chamada O Fundamento. Por meio dessa esfera é que contemplamos os atributos divinos que vibram em todas as outras. Somente por meio de reflexos, sob a luz enganadora da lua, pode-se vislumbrar o montante das forças do universo que emanam do *Ain soph aur*.

<sup>8</sup> Isto implica, para François Regnault, um pensamento que envolva “sensações, intuições, afetos, impressões, emoções, sentimentos, paixões, vitalidades, representações, virtualidades”, enfim, “todos os momentos do que chamamos *vida*, e que quando começamos a fazer filosofia, esperamos

que sejam tratados por ela” (REGNAULT, 1996, p. 56).

<sup>9</sup> Embora nossa intenção não seja exatamente fazer deduções sobre a origem e a morfologia de tais seres, tampouco de procurar suas verossimilhanças com as espécies naturais, a perspectiva da diferença não se coaduna com a visão de que tratados sobre os monstros sejam perda de tempo.

<sup>10</sup> A palavra refere-se a um artifício pictórico desenvolvido no Renascimento para produzir efeitos de luz e sombra nos quadros a óleo. Em português corresponderia a claro-escuro.

<sup>11</sup> Técnica pictórica renascentista, que diz respeito à diluição dos contornos e uma sutil indefinição dos limites de uma forma. Um exemplo são os olhos da Mona Lisa, de Leonardo Da Vinci. Em português poderia ser chamada de “esfumaçamento”.

<sup>12</sup> Quanto a este último ponto, cabe lembrar o estrondoso sucesso comercial dos produtos com temática “mágica” e fantástica, dentre os quais destaco *Harry Potter* e *O senhor dos anéis*.

<sup>13</sup> “Para acabar com o juízo de Deus” foi a emissão radiofônica de Antonin Artaud feita em 28 de novembro de 1947, cujo texto escatológico inspirou o conceito de corpo sem órgãos, CsO, criado por Deleuze e Guattari. Metaestrato libertador dos automatismos orgânicos, o CsO é a terra. O juízo de Deus aparece no platô 3 como um sistema de estratificação, compactador, do qual a terra se esquivava, afirmando suas linhas de fuga. No platô 6, o corpo sem órgãos aparece como campo de exercício do juízo, sofrendo o peso dos órgãos. Cf. DELEUZE & GUATTARI, 1995 (p. 55) e DELEUZE & GUATTARI, 1996 (p. 21). Para Artaud, conseguir um corpo sem órgãos permite “dançar às avessas como no delírio dos bailes populares e esse avesso será seu verdadeiro lugar” (ARTAUD, 1986, p. 162).

<sup>14</sup> Interessante observar que a “matéria deriva da mesma raiz que mãe”, *Ma*, que na antiga língua ariana também designa medir ou construir. (MACLAGAN, 1997, p. 41).

---

# Qual ciência visar?\*

---

Stelio Marras [1]

---

**Resumo:** Como uma perspectiva renovada da antropologia pode contribuir para o tema da difusão científica? Como reconhecer a ciência na política e a política na ciência? Como representar mais fielmente o rico e encantador trabalho das ciências? Qual ciência, qual divulgação, qual público? Como contornar tanto o realismo naturalista quanto o sociologismo construtivista? Como situar o desafio de se estabelecer vasos comunicantes entre universidade e sociedade? Como fazer entrar o não científico no científico para o bem e o arejamento das próprias ciências? Como tornar potente a fragilidade e fazer da hesitação um êxito?

**Palavras-chave:** Antropologia e difusão científica. Universidade e vulgarização. Fragilidade e hesitação.

## Which science to get see?

**Abstract:** How a renewed perspective of anthropology can contribute to the theme of scientific dissemination? How to recognize science in politics and vice versa? How to more accurately represent the rich and enchanting work of science? What science, which disclosure, what public? How to deviate both from the naturalistic realism as the constructivist sociology? How to place the challenge of establishing open relations between the university and society? how to bring the non-scientific to the scientific field for good and ventilation of sciences themselves? How to turn powerful the weakness and hesitation?

**Palavras-chave:** Anthropology and scientific dissemination. University and make public. Weakness and hesitation.

[1] Professor de antropologia, Instituto de Estudos Brasileiros, Universidade de São Paulo.

A despeito de meu interesse e curiosidade, não sou especialista em exposições e museus de artes e nem de ciências, e nem mesmo tenho reflexões anteriores especificamente sobre difusão científica. Aqui, a tentativa de colaborar para esse tema firma-se em minha especialidade como antropólogo que se volta para os estudos sobre ciência e tecnologia, sobre modernidade científica e política - já que uma não se explica sem a outra, ciência e política sempre indo juntas e seu arranjo constituindo a própria modernidade. Insistirei sobre essas relações entre ciência e política para poder sustentar um ponto de vista sobre alguns dos problemas atuais da difusão científica.

Para então tentar prestar alguma colaboração ao tema a partir dessa minha ótica de estudos, achei por bem começar esta comunicação citando um trecho do livro *Cogitamus - seis cartas sobre as humanidades científicas*, do pensador francês contemporâneo Bruno Latour (autor central desses novos estudos de ciência, tecnologia e modernidade). Trata-se de trecho que justamente comenta o problema da divulgação científica:

“A solução mediana, clássica, razoável, usual (e agora já deteriorada) consiste em confiar aos especialistas o papel de mediadores entre os laboratórios e a multidão. Infelizmente, muitos desses *especialistas* se parecem um pouco com os porteiros dos conventos que, em seu interior, devem respeitar a clausura e permanecer mudos como tumbas e, no exterior, devem possuir grande sociabilidade e ser tagarelas como as maritacas. Mas, como os porteiros, esses especialistas são almas divididas, quase sempre infelizes. Com efeito, não há nada menos *científico* que um especialista obrigado a ser o intermediário entre inumeráveis pareceres divergentes e a reduzir um *front* de pesquisas multiformes a alguns dados que sejam compreensíveis para quem está do outro lado do muro: para ser especialista, teve que abandonar

tudo o que faz a gloriosa incerteza da pesquisa” (Latour: 2016, 156-7).

Quero logo me concentrar nesse drama do mediador especialista: ele entre os cientistas e o público, ele encarregado da não raro inglória tarefa de trazer à vista do público as ciências feitas nesses “recintos sagrados” dos laboratórios (expressão esta de Marie Curie, e que bem converge aqui com a imagem latouriana do convento). Mas verdadeiro drama porque, ao que bem parece, esse especialista (como o jornalista de ciências ou como o próprio curador-idealizador de uma exposição de ciências) deve saber fazer uma espécie de mediação traidora: tem que, de alguma forma e inevitavelmente, trair um e outro lado do muro do laboratório. É seu drama e é seu desafio cada vez mais premente esse de bem representar (isto é, re-apresentar, traduzindo e explicitando as mediações nunca sem efeitos dessa tradução) as vicissitudes, as dificuldades, as incertezas inerentes à atividade científica e sem as quais (e esse ponto é capital aqui) todo e qualquer fato científico não se explica senão de modo muito pobre e infiel, em todo caso desinteressante e não raramente autoritário. A pergunta que então se coloca é: como enfim ritualizarmos a veneração da atividade científica, tão ao gosto de nossas sociedades modernas, e de que se incumbem as exposições de tantos de nossos museus de ciência, sem com isso prestarmos uma tola e cada vez mais ineficaz idolatria à Ciência (isto é, a esta unificação de uma atividade tão diversa), aos cientistas e aos fatos tornados frios e duros quando apresentados desligados das condições sensíveis que os ensejam, que os permitem vir a ser? O ponto que eu gostaria de reverberar aqui é então esse: como representar mais fielmente o rico e encantador trabalho das ciências?

Ou perguntar, noutras palavras: qual ciência pôr à vista? Ainda aquela dos resultados e dos consensos, dos fatos encerrados em opacas e inacessíveis caixas-pretas<sup>2</sup>? Ou, ao contrário, mostrar os fatos (mesmo os candidatos a tal) uma vez enredados em suas mediações e condições controversas, plenas de incertezas e fragilidades, seja ainda no interior dos laboratórios ou já fora deles? Seguiremos divulgando as certezas frias como se elas não fossem fruto das incertezas quentes que qualquer boa etnografia, qualquer boa pesquisa de campo em laboratórios pode captar, como a propósito tantos autores contemporâneos têm mostrado?<sup>3</sup> Essas são algumas das perguntas que me parecem hoje incontornáveis se queremos atualizar a reflexão sobre esse problema da divulgação das ciências, problema que não pode ser posto senão de modo precisamente situado - e situado pelos problemas contemporâneos que inevitavelmente temos que considerar. Do contrário, tombamos numa abstração sobre ciência, divulgação e público - arriscando propor soluções gerais que, como tais, resultam a um só tempo infieis ao real e ineficazes do ponto de vista das políticas científicas voltadas à divulgação.

Dizendo ainda de outro modo: qual divulgação para qual ciência? Mas qual divulgação para qual público? E qual ciência para qual público? Senão ainda: qual ciência para qual problema público? Se levarmos realmente a sério esse gênero de perguntas, então parece claro que os caminhos a tomar para se rever as relações entre ciência, divulgação, público e política num dado lugar - por exemplo, na Alemanha - serão pouco coincidentes com os caminhos a tomar em outro lugar - por exemplo, no Brasil. São públicos e territórios diferentes, são modos de comunicação diferentes ou com diferentes mediações, e são mesmo diferentes, em muitos

aspectos, as ênfases, os achados e os interesses científicos conforme o chão onde essas e aquelas ciências frutificam. Melhor então logo afastarmos a tendência de se padronizar ou universalizar mundo afora tentativas e soluções para esse problema, como se a passagem entre diferentes territórios não produzisse efeitos sensíveis e decisivos. Afastarmos, portanto, aquelas facilidades irrealistas que se traduzem em assertivas que tão normalmente ouvimos por aí, como por exemplo: lá se faz assim, então aqui devemos fazer assim também. Mas recusar esse tipo de passagem direta (que não raramente expressa um pensamento colonizado mal dissimulado) não pode significar de modo algum abrir mão de compartilhar experiências díspares e mesmo testá-las e se reapropriar delas em diferentes solos. Mas são testes e experiências, e não aplicações diretas.

Hoje os desafios das ciências (e do mundo nelas enredado) são muito distintos em relação, por exemplo, aos do século XIX, século que inaugura e glorifica as famosas Exposições Universais, e cujo afã de modo geral (e que aliás se estende aos dias de hoje, embora com menos confiança) era aquele de popularizar as ciências, levá-las ao alcance de todos, vulgarizar suas maravilhas, difundir-las junto ao grande público - júbilo de uma certa noção de razão. Mas propor vulgarizar junto ao vulgo é algo hoje um tanto pejorativo. Ademais, já temos desenvolvido, creio, algum pudor que nos faça desconfiar um pouco desse termo “vulgarização” e “vulgo”. Por isso, aliás, já hoje vamos nos acostumando a nos valer de termos como *difusão científica*. Mas não por isso, em tempo, ainda deixamos de nos valer correntemente do termo *divulgação*, que segue supondo o vulgo como objeto da difusão científica. Ora, como lembram as filólogas e historiadoras das ciências Bensaude-Vincent & Stengers (2003: p. 403), no verbete

“Vulgarização”, o vulgo é tomado como “a multidão indistinta, anônima, antes que povo soberano que vota” (traduções minhas). O vulgo é aí referido então como uma população não cultivada em oposição aos cientistas, eruditos, esclarecidos, sábios. O vulgo define-se então pela falta, e por isso objeto dos investimentos consorciados entre as ciências e o Estado (senão o Mercado, também aí incluído) destinados a traduzir as ciências para essa população.

Sim, mas ainda que a palavra *vulgarização* tenha hoje assumido uma aura, vamos dizer, politicamente incorreta, e venha amiúde sendo substituída pelo termo *divulgação* (termo que contudo mantém o vocábulo “vulgo”, vale insistir), ou ainda *difusão* (talvez um pouco melhor porque não faz referência direta ao vulgo), mesmo assim, convenhamos, segue-se essa mesma dinâmica do mais para o menos, da abundância de conhecimento para a falta. Segue, vamos dizer, o sentido civilizatório da educação e da ciência junto à população: o imperativo de instruí-la, divulgando especialmente os fatos das ciências naturais e tecnológicas, e cada vez mais frequentemente os das tecnociências. Entendo que esse acento em expor os achados das ditas ciências duras remete à cisão entre o domínio do natural e o domínio do cultural, divisão esta que instaura a modernidade. Para os modernos contemporâneos, nós, o suposto é que as ciências da cultura (ciências do espírito, como as sociais ou humanas, as ciências ditas moles) estariam mais ou menos condenadas a expressar (sempre com o fantasma do exotismo aí espreitando) a multiplicidade de arranjos (pejorativamente denominados de crenças e valores do *folk* - rapidamente assimilado a folclore, aí em sua negatividade, tal um “conhecimento tradicional”, menor ou impreciso, em todo caso poluído pelas mediações ditas culturais). E isso

porque a cultura é aí tomada como múltipla: é o multiculturalismo de que tanto falamos hoje. Mas, para os modernos, a natureza é uma só: é a mononatureza que as ciências, e só elas, teriam o condão de revelar integral e cabalmente. Daí que privilegiar a exposição de resultados científicos e técnicos revestidos de certeza e consenso parece justamente reiterar essa imagem modernista da natureza como uma, única, e cujos segredos sempiternos estão apenas encobertos pelo véu da ignorância, da inépcia, senão do charlatanismo, mas que serão (eis sempre a promessa) desvelados pela verdadeira ciência de uma vez por todas.

Contudo, hoje essa imagem da mononatureza vai se tornando cada vez mais insustentável, pouco crível mesmo. Emerge a exigência de termos que considerar, cada vez mais, outros modos, tais os não ocidentais, de compor a realidade, isto é, outros modos de compor arranjos de humanos e não-humanos, arranjos que permaneceram e ainda permanecem do lado de fora das ciências (e sob a alcunha de cultural, etno-científico etc.). Considerar outros modos de conhecimento e práticas, como os antropólogos têm mostrado repetidamente, revela a multiplicidade da natureza, multiplicidade de *naturezas-culturas*, de modos de conhecer e compor o real (também ele múltiplo, mas não por isso menos objetivo, senão bem ao contrário). Essa imagem científica da mononatureza se desfaz em multiplicidade (já vários autores falam em *multinatureza*) no interior mesmo dos domos científicos, como nos laboratórios - trabalho esse mais recente dos antropólogos, e especialmente de uma antropologia da ciência e da tecnologia que se debruça em etnografia em laboratórios de ciências. Ou ainda dos chamados *Science Studies*, que hoje agregam pesquisadores de grande proeminência no pensamento

contemporâneo em uma legião heterogênea de filósofos, antropólogos, historiadores, sociólogos que se voltam à prática das ciências, à *ciência em ação*, para me valer aqui do título de um importante livro de Latour (2000). São esses estudos altamente férteis e que vêm causando importantes impactos nas várias áreas de conhecimento porque fogem tanto do tradicional elogio fácil às ciências quanto da não menos tradicional e não menos fácil crítica sociológica ou epistemológica feita do lado de fora das práticas científicas, críticas essas que portanto não consideram o que ocorre no interior dos recintos sagrados dos laboratórios, nas bancadas junto aos mais diversos seres e entes de toda ordem (físicos, biológicos, técnicos) com que lidam os pesquisadores e seus mais variados instrumentos (todos ali sob provação). Críticas enfim que apenas acabam repondo uma imagem cada vez mais equivocada e irreal da ciência como neutra, bem como da política e da cultura como poluídas ou maculadas de interesses e paixões.

Mas se essa separação oficial entre ciência e política - a “Grande Divisão”, como aponta Latour (1991) - teve e ainda tem efeitos práticos da maior importância, ela (assim tomada sem mais, isto é, desconectada daquilo que ela permite, que é uma mistura indefinida e em escala de seres) vai se tornando hoje claramente insustentável. Então temos que perguntar: como podemos examinar as ciências uma vez enredadas com as sociedades, as naturezas, as políticas e os mundos diversos (enredamentos de onde elas nunca saíram e sem os quais elas nunca puderam ser realista e pragmaticamente explicadas), mas sem que essa tomada das ciências em rede implique nos desfazermos das ciências? Como pensar as ciências segundo modos de composição sem que isso se degenerem em descomposturas e

imposturas? Ou dizer: como abrir as ciências sem com isso abrir mão delas? É claro que é urgente a renovação crítica em relação às ciências (como as tendências e os autores que aqui menciono têm apontado). E certamente que essa nova crítica vai ressoar nos museus de ciência e nas atividades de difusão científica; são reviravoltas que devem aí também se infiltrar e produzir sensíveis renovações. Aliás, uma tentativa muito interessante que toca diretamente ao problema da representação é a exposição *Iconoclash*, na Alemanha, em 2002, cuja curadoria foi feita por uma equipe multidisciplinar, tendo Latour entre eles<sup>4</sup>.

Ainda voltarei a essa exigência contemporânea e urgente por abertura das ciências. Mas devo antes reverberar aqui uma notícia em tom meio alarmante da Agência Fapesp, mostrando os resultados de uma pesquisa sobre percepção pública da ciência no Brasil e na Argentina, divulgada em 2015 em uma sessão sobre o assunto no evento denominado Fapesp Week Buenos Aires. As medições dessa pesquisa acabam se acompanhando do desespero dos cientistas, dos especialistas em divulgação, dos governos, das universidades. Então, por exemplo, diz Marcelo Knobel, professor do Instituto de Física da Unicamp e um dos coordenadores desse evento em Buenos Aires:

“Nossos esforços de comunicação, com o intuito de mostrar à sociedade em geral os resultados de pesquisas financiadas com recursos públicos e fomentar o interesse das futuras gerações pela ciência estão claramente falhando”<sup>5</sup>.

Não conheço as perguntas feitas aos entrevistados e nem a metodologia dessa pesquisa. Desconfio que se trata de *survey* que não prevê bem captar o engajamento das ciências e das tecnologias no mais íntimo e

cotidiano de nossas vidas - de *smart phones* a diagnósticos e terapêuticas das medicinas acadêmicas, apenas para mencionar dispositivos de ciência e tecnologia a que vastas populações se ligam diariamente. De todo modo, não quero me ater a isso, senão apenas notar que essa declaração do professor Knobel embute talvez uma importante chave para compreendermos parte desse complexo problema - e chave com a qual iniciei este artigo. Ele se refere ao fracasso das tentativas de se fazer chegar “os resultados de pesquisas” à população. Quer dizer, esta parece então a ciência que se pretende pôr à vista da população: a dos resultados científicos. E o problema subsequente: como traduzir para o vulgo esses resultados?

Talvez o problema (e os desafios que ele põe) resida em grande medida justamente nesse afã de divulgar resultados, isto é, de *informar* a população. É uma hipótese, sim, mas que talvez se traduza, noutras palavras, no problema-desafio comunicacional não bem das mensagens a serem veiculadas (digamos, a mediação responsável por informar a população a respeito dos resultados científicos dessas pesquisas de financiamento público), mas sim na natureza mesma dessa comunicação, na via de mão única em que ela se dá. E aqui encontro ensejo para voltar ao já mencionado verbete “Vulgarização” de Stengers e Bensaude-Vincent. Com efeito, dizem as autoras: “a vulgarização implica que a ciência é única, ainda que fragmentada em especialidades” (2003: p. 405). E continuam: “A supremacia do termo vulgarização traduz então a derrota de toda alternativa à ciência oficial, acadêmica” (Idem: p. 405).

“Daí se segue que a vulgarização é concebida como comunicação de sentido único, da elite douta rumo à massa do público, tornada receptora passiva de um saber que não lhe concerne, mas que

deve a todo custo absorver, já que a falta de ‘cultura científica’ é uma catástrofe ritualmente denunciada” (Idem: p. 405-6).

Aliás, e tão a propósito, não é de surpreender o acento quase catastrófico, como acabamos de ver, com que a agência Fapesp (e ela aqui apenas como exemplo) divulga os fracassos de comunicação junto ao vulgo. Mas convenhamos: se as ciências se ressentem do fato de o povo pouco se interessar por elas, não é verdade que, por sua vez, as ciências, de modo geral (embora não em muitos casos particulares), pouco se interessam pelo povo? Note-se que não é caso de duvidar da vontade (por melhor que seja) de tantos cientistas e instituições em divulgar seus feitos ou da intenção de levar bem-estar e facilidades à população. O ponto, me parece, é que isso hoje é pouco e, em todo caso, como as pesquisas indicam, ineficaz. O desafio que mais e mais se afirma, ainda que minoritário no âmbito oficial acadêmico e político, diz respeito a ingressarmos num trânsito verdadeiro, íntegro, desarmado, simetricamente colaborativo entre o científico e não-científico, de tal modo que essa demarcação (científico e não-científico) não mais se erga “em nome da ciência”<sup>6</sup>, proibindo esses trânsitos. Desafio então de promover o *alargamento da razão* - aqui para lembrar a promessa antropológica de Marcel Mauss (2003), enunciada no início do século XX, em plena expansão da cultura civilizacional tecnocientífica industrial de massa e ao mesmo tempo em plena institucionalização da antropologia como disciplina científica ensinada nas escolas superiores oficiais.

Minha modesta expertise leva a pensar no desafio hoje de como fazer entrar o não-científico no científico. Como não desqualificar de antemão o não-científico? Estamos diante de novas provações tanto para as ciências como

para a nossa matriz civilizacional moderna, esta que consigo arrasta e compromete outras civilizações, outros mundos, o próprio mundo<sup>7</sup>. As ciências saberão realmente aprender com os conhecimentos minoritários (por exemplo, de camponeses e indígenas)? E para além (ou aquém) disso: elas saberão lidar com as alternativas minoritárias que se multiplicam no próprio interior das ciências? O ponto então reside nesse desafio: as ciências conseguirão se abrir sem com isso se desfazerem? Saberão expor publicamente suas dúvidas, incertezas, riscos, controvérsias? Cientistas-diplomatas: eis uma figura de que precisamos urgentemente - mas isso exige rever os cânones da própria formação, da especialização dos novíços e noviças que a cada ano entram nas escolas e academias de ciências. Aliás, o problema de interessar o público geral se replica em interessar esse público específico, os jovens que devem ser atraídos para a carreira científica. Essa é mesmo uma outra ponta do que parece integrar um mesmo complexo problemático: o claro desinteresse de boa parte da juventude atual em ingressar nas ciências acadêmicas oficiais<sup>8</sup>.

Para tentar avançar, seguirei lançando hipóteses com certa provocação. Então perguntar: as ciências saberão compartilhar questões e não apenas respostas, resultados? Os fóruns das políticas científicas serão capazes de se abrir para elencos mais vastos? Poderemos sonhar o sonho de compartilhar experimentações? “Sonhar outros sonhos”: eis como Stengers (2013: p. 125) resume nossos desafios e nossas esperanças possíveis. E aqui vale insistir: que não se entenda que abrir publicamente as ciências, expor suas dúvidas, incertezas, disputas, controvérsias, signifique diminuí-las ou desprestigiá-las em qualquer sentido. Ao contrário, compõe o rol das principais

exigências, dos principais desafios hoje, compreender que expor fraquezas e fragilidades das ciências faz precisamente a fortaleza delas - sempre fez. Nós sabemos que isso não é bem o que o cientista ou a instituição produtora de ciência costuma confessar publicamente (dado que esse modelo de divulgação voltado a mostrar resultados é comprometido com uma noção conjugada de ciência, de natureza e de ação política - noção que supõe que nossa ação política deve ser orientada pelos achados inequívocos das ciências, mas achados já depurados de suas condições de existência, já esfriados em caixas-pretas quase insondáveis).

Se é assim, então outras relações entre as ciências e a política têm que ser inventadas e praticadas. Os problemas atuais do mundo já não vão nos deixando opção senão tentar fazer ciência e política (uma *cosmopolítica*, na expressão de Stengers) a partir de suas controvérsias, incertezas, fragilidades. Mas é precisamente isso que pode conferir dignidade às ciências hoje (e, por extensão, à política), e num momento mesmo em que novas desconfianças recaem sobre elas - as ciências e a política. Saberemos, nessa mesma reviravolta, não dissimular em nossas exposições e museus de ciências, bem como no jornalismo voltado à difusão científica, essas sutis e frágeis montagens das ciências, o matagal de suas controvérsias e disputas não raramente intestinas?

No referido livro recente de Stengers (2013: 107), essa filósofa da ciência graduada em química, aluna do Nobel de química Ilya Prigogine<sup>9</sup>, observa que “(...) a confiança de uma proposição científica é uma qualidade rara e precária, estreitamente dependente do ambiente purificado e controlado em que vivem os colegas competentes, colegas cuja

competência não existe senão relativamente a esse ambiente”. Quer dizer, se as ciências convertem essas fragilidades em robustez no interior de seus recintos sagrados, o trabalho de divulgação científica não poderia atuar de modo similar?

O problema de interessar o público convida a refletirmos (como fazem Stengers, Latour, Michel Callon) sobre a própria noção de *interesse*. Esses autores lembram que, já na etimologia, *interesse* significa *estar-entre*. Mas, notemos, para estar-entre é preciso lançar-se a esse movimento de saída de si - o que implica transformação, desestabilização de certezas próprias - no mesmo ato desenvolvendo atenção para outros modos de conhecer, outros modos de compor o real. Ora, hoje as ciências só podem se enriquecer, se refinar com isso - e não o contrário. Para obter adesão é preciso afetar, e para afetar é preciso tornar ativo - e não passivo - o sujeito ao qual a divulgação se endereça. Mas para verdadeiramente reconhecer atividade (criação, especulação) junto ao público, é preciso que, de certa maneira, esse público não seja justamente tomado como público, como alvo onde bombardear informações. Espero que esteja clara essa hipótese de que a própria noção de informação tenha aí que ser radicalmente revista.

Dizendo agora em outras palavras, o esforço de fazer chegar as ciências à população corresponde ao esforço de fazer chegar a população às ciências num movimento de mútua afetação, de transformações recíprocas, visando colaborações simétricas sem medo de engrossar o caldo das controvérsias ou enfrentar novos conflitos. E isso como a mais científica das posturas. O estado da arte das melhores reflexões sobre ciências que conheço hoje indicam suficientemente que essa abertura

das ciências já não será uma opção, já não dependerá mesmo de boa vontade ou tolerância dos cientistas e governantes. Por exemplo, os conhecimentos ditos não-científicos despontam hoje, e cada vez mais, simplesmente como decisivos para se fazer frente a problemas ambientais, ecológicos, de segurança alimentar, de modelos alternativos de vida, de troca com o cosmos, com a natureza, com o mundo, enfim, problemas urgentes da atualidade. Mas claro que uma tal abertura provoca uma desaceleração generalizada na produção científica - o que põe, por correspondência, a exigência de também se desacelerar a divulgação das ciências. Divulgar resultados científicos é aderir (não raro irrefletidamente) à captura das “ciências rápidas” - para mencionar aqui essa instigante expressão de Stengers (2013). Mas ir mais devagar, ir mais atento às respostas que as ações científicas provocam no mundo não é desvalorizar, desprestigiar ou desmerecer as ciências - mas exatamente o contrário, porque elas são bem mais interessantes, apaixonantes e vivas do que apresentá-las sob a face fria de fatos descontextualizados de suas usinas de produção.

Precisamos finalmente ingressar no século XXI e estabelecer um recuo em relação àquelas já antigas esperanças e promessas das ciências e das tecnologias tomadas como panaceia e glorificadas nas Exposições Universais para o regozijo da autoimagem da civilização ocidental e moderna. Mas, claro, isso não se fará com menos ciência, senão com mais, e mais interessantes, capazes justamente de interessar (*estar-entre*) o laboratório e o público; enfim, ciências sensíveis a respostas e alternativas em regimes *entre-respondentes* (para aqui me valer de outra fulgurante expressão de Stengers; regimes de co-aprendizagem, de saber-entre, saber-com,

antes que saber-sobre). Não se trata, devo afirmar isso categoricamente, de recusar as ciências - mas sim de recusar a Ciência com C maiúsculo e no singular, que se firma num céu transcendental e desse modo tende a cair autoritariamente sobre as nossas cabeças - a nos informar, a nos calar. Num momento em que o céu mesmo ameaça desabar sobre nossas cabeças com o aquecimento global e toda sorte de derivas a partir das mudanças climáticas, serão as ciências (no minúsculo e no plural) que irão enfrentar as inconseqüências da Ciência no maiúsculo e no singular, e enfim poderem prestar sua colaboração decisiva na mitigação dos graves problemas que estão diante de nós hoje. Justamente, são as ciências (ainda que as minoritárias) as que nos dão diagnósticos de que a atmosfera está esquentando, que os transgênicos em escala industrial estão provocando, como desde a revolução verde na agricultura mundial, isso que se chama de estreitamento ou erosão genética, de que precisamos modificar sensivelmente os hábitos de produção e de consumo na sociedade industrial de massa, de que precisamos encontrar matrizes sustentáveis de energia, etc. Ou seja, são as próprias ciências, das humanas às naturais e exatas, que mostram a realidade em rede, a exigência atual de se desenvolver uma atenção para as consequências (uma “arte das consequências”, nessa outra bela expressão de Stengers, e por onde inevitavelmente as ciências deverão se refinar, se reformar). E com elas, claro, o modo de expor, de divulgá-las. Desafios para os mediadores entre laboratório e público, cujo trabalho de tradução tem muito mais a ver com complicar do que facilitar a exposição, a divulgação, de modo que o papel dessas figuras mediadoras deve ser revisto e dignificado, porque não é nada fácil tornar inteligível e interessante algo complicado. Digo: o complicado é o co-implicado, sendo o

desafio mostrar essas co-implicações em rede estabelecidas pelas ações científicas, sem se valer nem da condescendência que toma a atividade científica como inocente (já que protegida pelo âmbito do recinto sagrado criado pela demarcação *a priori* entre o que conta e o que não conta na produção do conhecimento) e, ao mesmo tempo, sem também se valer da crítica não menos fácil e estável que descansa no denunciamento à ciência, denúncias feitas do lado de fora delas.

Minha esperança como antropólogo é que aí mesmo desponte uma chance de que nossos museus de ciência a cada vez se perguntem a si mesmos se o museu servirá à ciência ou ao conhecimento. Porque se ele se entender como do conhecimento, ele então poderá abrir-se a comparações com outros modos de conhecimento (sem enclausurá-los na etiqueta do étnico, cultural ou folclórico); poderá então expor as consequências tão frequente e ricamente ambíguas das ciências; poderá se valer das mais diversas apropriações das ciências pelo público que nunca foi passivo. Como um novo laboratório, o museu ou o trabalho de exposição das ciências poderá enfim dar seguimento às provações, tão aliás ao gosto das próprias ciências, e pondo as próprias ciências, uma vez fora dos laboratórios, sob provação. As ciências só poderão sair daí mais robustas e finalmente capazes de interessar aos não-cientistas porque irão justamente considerar as apropriações e as experiências da população em relação a elas.

A hora então é de repensar, com a devida urgência, lemas como aquele agonístico constante no brasão da USP (e mesmo em outros da heráldica universitária mundial), segundo o qual “A Ciência Vencerá” (“SCIENTIA VINCES”) - a ciência aí em maiúsculo e no singular, note-

se. Não discuto a pertinência ou importância desse lema à sua época. Mas agora o leque de problemas com que temos que nos haver nos obriga (ou deveria nos obrigar) a perguntar: quem ou o que a ciência vencerá? Quem ou o que deve mesmo ser hoje vencido pela ciência? Difícil se esquivar da percepção de que o dragão a ser vencido põe seus ovos no interior mesmo das ciências - e não, ou não apenas, do lado de fora delas. Mas de dentro e de fora das ciências, a exigência hoje é a de considerar (urgentemente, insisto) vias heterodoxas e minoritárias. Outras que simplesmente a dos resultados e do sucesso restrito ao campo disciplinar dessa ou daquela ciência. Exigência, hoje talvez mais do que nunca, de re-entrar no vespeiro das relações entre ciência e política, mas fora da chave da denúncia e da neutralidade. Exigência, enfim, de as ciências considerarem centralmente as consequências de suas atividades, elas agora inevitavelmente tomadas em rede, e por isso tendo que rever (e de fato vêm sendo pressionadas para isso) sua posição de neutralidade, de não-ingerência em tudo o que seria não-científico. Isto porque essa posição agora se mostra muito mais danosa do que normalmente supomos. Posição que protege as ciências e a produção de fatos - fatos cujo destino, uma vez fora dos laboratórios, deixa de ser preocupação para os cientistas, eles que então se eximem dessas considerações para que justamente avancem, progridam em sua ciência. Por exemplo, nós celebramos a manipulação genética e os avanços da biologia molecular. Mas e as consequências dos alimentos transgênicos em termos de erosão genética e cultural na agricultura e na segurança alimentar nacional? Estas são “grandes questões” - no dizer de Stengers (2013) - que as ciências não estavam acostumadas a pôr para si mesmas porque esse desinteresse fundante dos cientistas a tudo que

escape do campo científico produziu, produz a velocidade que as ciências alcançaram. Mas e agora que os campos não podem mais se fechar sobre si mesmos? E agora, mais do que nunca, que as ciências são chamadas a prestar contas das consequências de seus produtos, descobertas, invenções, inovações, técnicas? Parece claro que as ciências estão hoje sob nova provação. E, com elas, sua divulgação.

## REFERÊNCIAS

DANOWSKI, D. e VIVEIROS de CASTRO, E. **Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins.** Desterro [Florianópolis], Cultura e Barbárie/Instituto Socioambiental, 2014.

LATOUR, B. **Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique.** Paris, La Découverte, 1991.

LATOUR, B. **Ciência em ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora.** São Paulo, Editora UNESP, 2000.

LATOUR, B. “O que é iconoclash? Ou, há um mundo além das guerras de imagem?” **Horizontes antropológicos**, Porto Alegre: vol.14, n.29, Jan./Junho, 2008.

LATOUR, B. **Cogitamus - seis cartas sobre as humanidades científicas.** São Paulo, Editora 34, 2016.

MAUSS, M. **Sociologia e antropologia.** São Paulo: Cosac & Naify, 2003 [1950].

PRIGOGINE, I et STENGERS, I. **La nouvelle alliance. Métamorphoses de la Science.** Paris, Gallimard, 1979.

STENGERS, I. **A Invenção das ciências modernas.** São Paulo, Editora 34, 2002.

STENGERS, I. **Une autre science est possible! Manifeste pour un ralentissement des sciences.** Paris, La Découverte, 2013.

STENGERS, I; BENSUADE-VINCENT, B. **100 mots pour commencer à penser les sciences.** Paris, Les Empêcheurs de penser en rond/Le Seuil, 2003.

*Sites consultados:*

Em 14/4/2015: [http://agencia.fapesp.br/conhecimento\\_da\\_sociedade\\_sobre\\_ciencia\\_na\\_america\\_latina\\_e\\_dramatico/20985/](http://agencia.fapesp.br/conhecimento_da_sociedade_sobre_ciencia_na_america_latina_e_dramatico/20985/)

*Recebido em: 1/06/2016*

*Aceito em: 10/06/2016*

---

\*Formulado para uma apresentação oral na mesa “A mediação e o protagonismo do público” do “I Seminário Internacional de Políticas Universitárias de Difusão Científica - Ciência à vista!”, este texto sofreu posteriores modificações, ainda que ligeiras, para a presente publicação. Eliminei o tom algo informal da confecção original e acrescentei certas indicações formais, tais as bibliográficas. Agradeço o convite da Pró-Reitoria de Cultura e Extensão da USP e aos diálogos profícuos com os colegas que também se apresentaram no mesmo evento, bem como com o público participante.

<sup>2</sup> Sobre a noção de “caixa-preta” nas tecnociências, conferir a acepção de Latour (2000).

<sup>3</sup> O leitor pode se aproximar rapidamente dessa já vasta produção contemporânea dos chamados *Science Studies* com uma busca simples em bibliotecas físicas ou pela internet. Para uma breve e interessada apresentação desses novos estudos, ver por exemplo Stengers (2002), especialmente a primeira parte do livro.

<sup>4</sup> Uma reflexão do autor a partir dessa exposição na Alemanha pode ser conhecida em Latour (2008).

<sup>5</sup> Cf. [http://agencia.fapesp.br/conhecimento\\_da\\_sociedade\\_sobre\\_ciencia\\_na\\_america\\_latina\\_e\\_dramatico/20985/](http://agencia.fapesp.br/conhecimento_da_sociedade_sobre_ciencia_na_america_latina_e_dramatico/20985/)

<sup>6</sup> Sobre o dispositivo do “em nome da ciência”, ver Stengers (2002).

<sup>7</sup> A esse respeito, ver, por exemplo, Danowski e Viveiros de Castro (2014).

<sup>8</sup> Sobre esse assunto em específico, ver Stengers (2013). No mesmo sentido, ver Latour (2016).

<sup>9</sup> Prigogine e Stengers (1979), aliás, escreveram um livro excepcional que reconfigura as relações entre ciência, filosofia, política e cultura. Considero tratar-se de um trabalho incontornável para os propósitos contemporâneos e urgentes voltados ao trânsito entre disciplinas e à renovação (metamorfose) do conhecimento científico.



# RESENHA



---

# A casa da bruxa

---

Renato Salgado de Melo Oliveira [1]

---

SMANIOTO, Sheyla. *Desesterro*. Rio de Janeiro: Record, 2015. 303 págs.

*Desesterro* é o romance de estreia da escritora Sheyla Smanioto, e que já lhe rendeu o “Prêmio SESC de Literatura 2015”, categoria romance, e é finalista do “Prêmio São Paulo 2016”. O livro traz a história de quatro gerações de Marias que carregam em seus corpos as marcas da seca nordestina, da emigração para o sudeste, da violência doméstica, sexual, das favelas paulistas, da fome, das palavras, dos costumes e da própria História.

Romance em que emerge uma força que não é central, e sim rizomática; potente e avassaladora, mas não pelo poder e sim por uma sensibilidade estética do mundo que convoca em nós a fome, “Ler é: devorar a fome dos outros” (SMANIOTO, 2015: 297) nos diz Sheyla Smanioto em seu romance. Essa força é uma potência da escrita, uma escavação obsessiva e febril da sintaxe e da semântica que produz dentro da própria língua um estranhamento: que podemos chamar de feminino, ou bruxaria, ou frio, ou arqueologia... ou horror da fome.

Não se trata da representação da mulher, de sua questão identitária, as Marias valem menos

pelos indivíduos que identificam do que pelas relações que agenciam. Sheyla Smanioto vai além da representatividade e constrói, a duras golpes de palavras, uma estética e uma sensibilidade feminina, pois como nos lembra Deleuze, mesmo para uma mulher o devir mulher não está dado, existem infinitas camadas do masculino, do branco, do heterossexual, enfim, de maioridades que repousam em cada uma das palavras que usamos no nosso cotidiano e que precisam ser raspadas para que se chegue a uma intensidade transformadora. Essa raspagem é um processo ritualístico que a autora produz através de sua escrita.

Sheyla Smanioto é uma bruxa, dessas que operam sortilégios e fazem pactos com forças ocultas, forças demoníacas como nos conta Blanchot (2005) a respeito da literatura. Não é ao acaso que as bruxas das antigas histórias falavam em rima, usando-se de cantos poéticos, pois a poesia é um instrumento da feitiçaria tanto quanto os caldeirões ou as varinhas. É preciso muita bruxaria (arqueologia? poesia?) para desenterrar cada uma das palavras que estão soterradas por grossas camadas de sedimentos, de História. É desse esforço de escavação, esforço ao mesmo tempo poético e historiográfico de que se trata o seu *Desesterro*: cavar, cavar com fome, com desespero, com

---

[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

febre, comer a terra removida em busca de uma saída, de uma nova possibilidade de construção de sentidos.

Por isso que o romance de Sheyla Smanioto não é uma narrativa factual histórica (apesar de profundamente coletiva), ou um romance de superação (talvez de desgaste), de lição de vida (apenas vida, sem lição?), ela não se dá a essa pobreza de espírito (me refiro aqui ao espírito das palavras). Trata-se, ao contrário disso tudo, de uma narrativa de terror, de bruxas que enxergam em um noturno silêncio, de criaturas-cães que latem à noite. Um desses textos que nos remete a Lovecraft em que o horror emerge de um amálgama insolúvel entre a loucura esquizofrênica e a presença devastadora e absoluta do horror, grande demais para ter contornos. Essa é uma criatura de lugares outros, soterrados: fundo do mar, espaço sideral, dimensões ocultas.

Assim temos algo de pavoroso (e libertador) nesse jeito que ela faz com as palavras. Essa coisa de desarrumá-las como se fosse para fazer com que dissessem o que não dizem quando estão arrumadas. Como quem as rouba das bocas de seus inimigos: os gramáticos, os historiadores, os inquisidores, os homens de poder que cospem em bom português. Rouba com a fome para produzir uma outra língua que seja heterodoxa, herética, um novo dicionário autônomo e temporário que não permite as palavras se esconderem em “estado de dicionário” (usando-me de um termo de Drummond):

TEMPO É: trem movido a cadáveres.  
TREM É: fantasma fora dos trilhos  
(SMANIOTO, 2015, p. 253).

Um dicionário onde as palavras não se apoiam mais apenas umas nas outras ou no sentido que adquiriram historicamente ao ponto dos poderes majoritários (o masculino, o branco, o heterossexual... o normativo) terem se convertido em senso comum, ou no uso comum dos sentidos. As Marias são todas loucas.

Entre tantas coisas a loucura é, também, a forma com que a sociedade privou os outros da palavra, no caso as mulheres. Existe uma faceta da loucura que desmerece antes mesmo da fala ser pronunciada o que será dito. Como o longo monólogo de Tonho, em *Desesterro*, no qual ele se coloca como vítima do estupro que cometeu contra Maria de Fátima, fazendo-se vítima da tentação e da sexualidade que ele próprio, na verdade, atribui à Fátima. Monólogo não por falar sozinho, pois é uma fala coletiva, do senso comum, familiar, do cotidiano, monólogo porque é unilateral, é silenciadora da voz de Fátima, de seu corpo e de seus desejos, que são apagados pela imposição do discurso de Tonho. Monólogo que silencia a vítima, produzindo uma febre, uma folie, no mundo, onde o opressor se torna a própria vítima, justamente porque levou às últimas consequências a negação da vítima do crime.

Essa loucura se repete diversas vezes ao longo do livro, como em outro caso de estupro, agora coletivo, que é o da Maria da Penha, mas há algo de comum em todos esses casos: uma disritmia entre as palavras e o mundo que abre espaço para o reino da loucura. Como dito anteriormente, a autora é uma bruxa, e captura esse jogo de sentidos para produzir uma mudança, uma transformação, fazendo retornar ao mundo a loucura que foi despejada nas palavras.

A bruxa percebe que a organização do discurso é uma forma de feitiço (de definir uma

sensibilidade do real) que atende àqueles que têm o poder de pronunciar a palavra. Sendo assim é preciso se desfazer das falas que contrariam uma ordem de poder, uma maioria, fazer com que as falas menores sejam consideradas “loucas”, desconectadas da razão, impossíveis de falar sobre o mundo. Pois o que faz Sheyla Smanioto é cavar o senso comum dessa fala normativa até que não sobre mais nada, tirar a terra e cada uma das pedras em busca dos escombros do mundo. Trazendo uma nova relação com a loucura: uma que transforme em palavras vivas as marcas dos corpos de mulheres esfomeadas, machucadas, estupradas, cheias de chagas. Buscando um novo encontro entre a fala da “louca” e o mundo, criando novos sentidos através das falas marginalizadas e silenciadas. Produzindo um corpo em mutação, que constantemente habita o entre da molaridade máxima da matéria e do molecular máximo dos fluxos de pensamentos, abolindo a oposição entre o molar e o molecular. Essa potência de construir uma fala da loucura, de tirá-la do silêncio condenatório é a que chamei de feminino no começo deste texto.

É a partir dessa experiência histórica e literária que se escreve o dicionário que está disperso ao longo de *Desesterro*. É preciso desenhar no chão, comer areia, ver com olhos de urubu, sentir com a fome (como se ela fosse um órgão e não uma sensação), com a loucura para que se possa escrever com sangue, gozo, pus um outro dicionário. Uma escrita de entalhados nos corpos das Marias, no silêncio da menina sem nome e na febre de Maria de Fátima trancada em um barraco acometida de um duplo calor: o de Vila Marta e Vilaboinha. Lá fora, homens escavam (como arqueólogos) o bairro de Vila Marta (que aparentemente é um bairro carente em uma grande cidade paulista) para encontrarem Vilaboinha (um lugar pobre

e distante de uma região seca e quente, nordeste?). Vila Marta um duplo de Vilaboinha revelada pela ação do arqueólogo.

Desse modo a autora vai decompondo as camadas que se sobrepõe. Cada camada é um dos estratos de superfícies territoriais que vão se aglutinando. Assim como as cidades se sobrepõe a outras versões mais antigas de si próprias, embaixo de Vila Marta há diversas Vilas Martas que foram soterradas ao longo da história. Em cada estrato uma nova territorialidade dos sentidos, criando uma nova experiência estética e sensível para a loucura: os cães de Tonho, a roupa da mulher gorila, as memórias, a fotografia, a menina sem nome, o barraco... Todo um universo que se reinventa e se ressignifica em cada camada de terra. Diversas loucuras que se sobrepõe, e com cada uma delas toda uma territorialidade afetiva e estética diferente.

Assim a Bruxa responde ao arqueólogo ou ao historiador: mexe e revira a terra, come cada grão, até mesmo a secura, para vomitar um novo corpo/palavra. Encontrar cada uma das territorialidades da loucura para então devolver (mas como o corpo devolve aquilo que abomina: através do vômito) uma outra noção de loucura, não mais a que silencia ou condena, mas a que transforma e faz as palavras criarem novas possibilidades de significar o mundo. Assim, escavar Vila Marta não se trata de encontrar sua origem urbanizada, estatística, socializada, mas uma relação complexa com a memória que faz o espaço dobrar sobre si, há em Vila Marta camadas de Vilaboinha. O arqueólogo escava no terreno as camadas de tempo, a bruxa escava no corpo as camadas da memória. Criando-se assim diversos duplos que não se opõe: terra/corpo; história/memória; morte/vida.

**REFERÊNCIAS**

BLANCHOT, Maurice. **O livro por vir**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

DELEUZE, Gilles. **Crítica e clínica**. São Paulo: ED 34, 1997.

DELEUZE, Gilles; GUATARRI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2**. Vol. 1. São Paulo: Ed. 34, 1995.

*Recebido em: 1/06/2016*

*Aceito em: 10/06/2016*

# ENSAIO



# Territórios: modos de entendê-los e agenciá-los nas metápolis

---

Bruno Massara [1]

---

**Resumo:** Este ensaio busca explorar possibilidades de uso do conceito de *territórios* no contexto das grandes cidades contemporâneas ou metápolis. As concepções, exemplos de iniciativas experimentais e de novos agenciamentos em contextos urbanos tornam possível entrever outros modos de se habitar o mundo, numa perspectiva mais coletiva e de apropriação democrática dos espaços públicos e privados dos quais emergem novos territórios do pensamento e da prática espacial.

**Palavras-chave:** Territórios urbanos. Metápolis. Complexidade.

## Territories: new thoughts and agencies in metapolis

**Abstract:** This essay seeks to explore possibilities of territory in the context of large contemporary cities or *metapolis*. The conceptions, examples of experimental initiatives and new assemblages in urban settings make possible to perceive other ways of inhabiting the world, a more collective perspective and democratic ownership of public and private spaces of which emerge new territories of thought and spatial practice.

**Keywords:** Urban territories. Metapolis. Complexity.

---

[1] Arquiteto e professor do Departamento de Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES).

## 1. INTRODUÇÃO

Neste ensaio é proposta uma reflexão dedicada ao conceito de *territórios* no contexto das grandes cidades contemporâneas ou metápolis. São inúmeras as possibilidades de posicionar relações sobre o conceito de *territórios* tendo como parâmetro sua relação com os estudos dedicados aos espaços urbanos. Não há aqui a pretensão de tecer exaustivas comparações que esgotem as possibilidades de uso do conceito, mas dar atenção a algumas mais relevantes que, a nosso ver, tangenciam o intuito desta edição de *ClimaCom* de abordar visões renovadas acerca do que são e como podem ser conformados territórios e territorialidades no contexto da sociedade contemporânea. As análises e reflexões propostas visam despertar o interesse do leitor para o que se considera serem abordagens sintonizadas com o momento atual das cidades contemporâneas, tendo em vista ampliar e instrumentalizar olhares críticos sobre essa cada dia mais complexa conformação urbana que habitamos. Entendê-las como *metápolis* significa considerar justamente essa condição de grande complexidade, disputa de territórios, metaterritorialidades, desterritorializações que conformar o tecido e a experiência urbana atual. Neste ensaio, para além da definição de conceitos e relações úteis para um entendimento ampliado dos *territórios* urbanos, oferecemos também exemplos de iniciativas experimentais cujos processos e resultados são significativos para a construção de territórios em locais desprovidos de quaisquer identidade ou ameaçados pela especulação urbana. Cabe ainda destacar que a abordagem aqui proposta sofre influência dos estudos de complexidade uma vez que eles permitem configurar um campo comparativo multidisciplinar, inter-relacionado, que não se apoia sobre um único pilar teórico mas recupera

olhares advindos da arte, da geografia, da teoria dos sistemas e das redes.

## 2. SOBRE O CONCEITO DE TERRITÓRIOS

Partimos da importância em nos situarmos em concordância com a proposta desta edição de *ClimaCom* que considera o conceito de *territórios* como algo além de uma base ou fundo fixo sobre o qual agimos nós seres humanos. O entendimento de *território* enquanto um mero suporte das atividades e construções humanas dialoga com visões excessivamente restritivas mas ainda muito utilizadas nas ciências sociais cuja abordagem está vinculada apenas ao domínio material e físico do ambiente natural (Haesbaert, 2006). Essa abordagem, denominada materialista ou territorialista privilegia o vínculo do significado do *território* com ambiente natural, o solo, a topografia, a geografia do espaço e todos os atributos materiais que auxiliam na sua caracterização: forma, relevo, cobertura vegetal, elementos naturais, etc. Nesta visão, o *território* se torna um elemento que pode ser medido a partir de sua área, extensão, definido enquanto lugar geográfico e avaliado a partir de atributos e características de ordem físicas. Não há nesta abordagem elementos suficientes para explorar a complexidade de aplicações que podem ser atribuídas ao conceito de *território* em análises urbanas mais ampliadas.

Complementar à visão materialista há visões acerca do conceito de *territórios* como a que associa o entrelaçamento de domínios simbólicos e culturais na formação destes. Esta abordagem, de maior envergadura analítica, considera, por exemplo, que um *território* não pode ser apenas definido por suas características físicas mas deve ser também interpretado em função do uso que é dado a ele por parte das

pessoas. Dessa forma, instaura-se uma condição de apropriação, em que a presença humana é definidora e inseparável para a determinação de um *território*. No que se refere a esta apropriação, torna-se necessário considerar aspectos que a caracterize, como inscrições simbólicas decorrentes de hábitos e práticas cotidianas, formas de controle e diferenciação, modos de uso e ocupação, entre outros. Aquilo que chamamos de inscrições pode ser analogamente compreendido como representações simbólicas e incluem elementos oriundos dos domínios da arte, da técnica e da combinação entre elas. São estas combinações os indicativos dos vínculos de propriedade, de criação de relações afetivas e subjetivas que o humano constrói ao se apropriar de um local. Este local, que em seu estado intocado se configura apenas como um espaço natural, se torna territorializado em função das representações que a ele são atribuídas. Isso nos mostra que, mais do que um suporte físico definido geograficamente, a abordagem culturalista resgata valores de um domínio relacional entre humano e ambiente apropriado. O filósofo Gilles Deleuze considera que num primeiro momento é possível associar o *território* a um domínio espacial mas que o recorte geográfico não é suficiente para delimitá-lo objetivamente. Esta análise nos é trazida por François Zourabichvili, estudioso do filósofo francês, que comenta a importância por ele apontada de reconhecer o valor existencial dos espaços como métrica para considerá-los ou não territórios (ZOURABICHVILI, 2004, p.24). Essa métrica existencial configura uma unidade de medida relacionada com o vínculo afetivo que define as relações de apropriação e de construção de uma identidade tendo como base referencial a subjetividade de seus usuários.

Num caminho analítico simbólico convergente, o arquiteto italiano Vittorio Gregotti afirma que

o gesto primordial da arquitetura, tomando-a como esse amálgama entre arte e técnica, é a apropriação dos lugares. Gregotti explica que o momento fundamental de criação da arquitetura é definido na ação do humano em fincar uma pedra no chão, demarcando aquele espaço como lugar. Este gesto precede até mesmo a construção da cabana primitiva que, para muitos autores é o marco inicial clássico da arquitetura. No entanto, para Gregotti, gestos menores em termos técnicos mas relevantes em termos simbólicos apresentam o potencial de demarcação e de diferenciação que define um *território*. Seguindo esse raciocínio, o *território* está portanto associado a uma atribuição de valor, de significado e um tipo de demarcação espacial que produz nova leitura, nova relação, novo vínculo simbólico e existencial do humano em sua relação com o mundo e com os demais membros de sua comunidade.

Em *Territórios da Arquitetura*, Gregotti (1978) afirma que a arquitetura é fundamentalmente um meio de se entrar em contato com o mundo, de lançar um olhar sobre ele e construir uma antropogeografia. Dentre os principais elementos conformadores deste território antropogeográfico está a tomada de consciência de questões relacionadas a como devemos viver esse mundo. Cada gesto empreendido pelos humanos que se destina a transformar um espaço existente carrega um conjunto de indagações e tentativas de responder a esta pergunta. O campo da arte é um fascinante laboratório de criação de perguntas. A ideia de que um *território* deve ser não apenas entendido mas experienciado para além da noção geomorfológica é objeto de investigação e subversão de uma série de artistas do movimento *Land Art* como Richard Serra, Michael Heizer, Robert Smithson, Thierry de Duve, Christo. Stéphane Huchet

(2012) nos escreve que a escala supranormal das obras realizadas por estes artistas traz embutida um gesto de superação do *território* enquanto identidade nitidamente definível e reconhecível. Os artistas propõem, através de suas pesadas, complexas e topográficas instalações, uma revisão de conceitos ditos fossilizados pelo movimento moderno do início do século XX como *lugar* e *significado*. Os trabalhos realizados incluem o remodelamento de cursos d'água (Robert Smithson), o empacotamento de paisagens (Christo), construção de falésias (Michael Heizer) e lançam perguntas que problematizam o modo como lemos e interpretamos um *território*. Dentre algumas reflexões decorrentes destes trabalhos há a impermanência dos significados atribuídos aos *territórios*. Eles são mutantes, voláteis, transitórios e se renovam com o passar do tempo. Suas demarcações são constantemente refeitas a partir das alterações naturais nos sistemas de valor das culturas humanas. Não há escala para definir *territórios*, eles podem assumir conformações macro ou micro espaciais, desde uma pedra fincada a uma falésia construída.

*Territórios* são situações que não se apresentam como algo dado mas, ao contrário, devem ser criados, conformados, constituídos para, posteriormente, serem preservados e mantidos. Devem ser considerados enquanto ambientes artificialmente produzidos, frutos da ação e intervenção humana e de uma intencionalidade que os acompanha e define. Nessa perspectiva, de que *territórios* são situações produzidas, o arquiteto Patrik Schumacher aborda processualmente estas ações criativas a partir do conceito de operações de territorialização (2012, p.187). Segundo ele, tais operações são caracterizadas pela produção de singularidades em ambientes originalmente genéricos e implicam em agregar continuamente valor a

estes ambientes com o objetivo de adquirirem especificidade e diferenciação frente ao demais. Schumacher considera que os *territórios* são as unidades mínimas que definem significado aos ambientes e tal significado está entrelaçado com o contexto imediato onde estão inscritos. Para ele, *territórios* compreendem todos os tipos de lugares, espaços, zonas interiores ou urbanas que produzam sentido de demarcação, distinção, ou seja, que produza um tipo de estruturação reconhecível voltada para a interação social (ibid, p. 183). No entanto, a identificação de *territórios* no contexto urbano atual não é tão imediata quanto pode parecer uma vez que a complexidade de formas diferenciadas de estruturação e demarcação existentes cria um contexto de sobreposições, hibridações e mesclas que os tornam frequentemente indistinguíveis.

Os espaços urbanos contemporâneos, notadamente os grandes centros, são caracterizados pela formação de *territórios* dentro de *territórios*. Este cenário de sobreposição nos modos de apropriação dos espaços da cidade por parte de seus inúmeros habitantes produz metaterritorialidades, que são situações complexas regidas pela existência simultânea de usos distintos e muitas vezes contraditórios compartilhando um mesmo lugar. Manuel Gausa (2003) define esta conformação urbana complexa, de espaços e relações heterogêneas, descontínuas ou justapostas, de *metápolis*. Considerando que grande parte das *metápolis* atuais brasileiras são regidas por interesses imobiliários, mercadológicos e orientados cada vez mais para o capital, enfrentamos uma condição de precariedade na oferta de espaços diferenciados voltados para o uso comum não-comercial. A hegemonia dos interesses privados na construção das *metápolis* cria uma paisagem em que grande parte os

*territórios* construídos são programados para dar lucro. São operações exploratórias de territorialização que nada tem a ver com a construção de identidades locais, vínculos afetivos com seus usuários mas, ao contrário, prezam pela sedução frívola, pelo espetáculo e pelo prazer imediato de seus usuários-consumidores.

É importante considerar que, como todo sistema complexo, as *metápolis* não estão condicionadas por um controle único centralizado. Para além de um domínio reconhecidamente capitalista de produção do espaço há um conjunto de iniciativas emergentes que vêm buscando meios renovados de produção de territórios mais democráticos e centrados no uso e na gestão coletiva. São estas iniciativas que vêm contribuindo para a ampliação das possibilidades de ação sobre a cidade no que se refere às operações de territorialização citadas por Patrik Schumacher. Agem de modo coerente com a dimensão complexa da metápolis assumindo uma postura extremamente dinâmica, combinatória, contingente e oportunista. Apresentam uma identidade múltipla e heterogênea conformada por coletivos de arte, ONGs, associações de bairro, estudantes de formação variada, grupos organizados de arquitetos, designers, jornalistas, ativistas e usuários comuns. Estas células independentes configuram seus próprios projetos, identificam suas próprias demandas, captam seus próprios recursos e articulam suas próprias redes e plataformas de comunicação e troca de informações. Apesar de proporcionalmente menores e menos impactantes frente às grandes forças políticas e econômicas, elas vêm demonstrando enorme potencial de transformação dos espaços urbanos em escala local e, mais importante, configurando *territórios* ricos em identidade e relação com o contexto e com a comunidade

local. Mais importante, ensaiam modelos experimentais de urbanismo vinculados a um pensamento de cidade muito mais democrática, ecologicamente articulada e anticapitalista. A importância destas práticas experimentais torna-se mais evidente quando aprofundamos o entendimento da complexidade das *metápolis* atuais.

Manuel Gausa (2003) nos explica que o termo metrópole foi cunhado num momento histórico cuja referência principal era um modelo de cidade de característica industrial produtivista construída em torno de um centro polarizado e cujo foco era a circulação de bens e pessoas. A terminologia *metápolis* está vinculada a um modelo contemporâneo de cidade cuja conformação mais sistêmica preza pelo crescimento em termos de inteligência combinatória de negócios e serviços de alto nível mais do que pela expansão territorial ou produção de bens. São cidades de articulações globais, internacionalizadas, conectadas em rede e aptas para evoluir em paralelo com outros centros urbanos com os quais se encontram articuladas. Há uma diversidade de estratos de organização sobrepostos nestas cidades que vão desde infraestruturas de grande escala como redes de transporte, comunicação, comércio e serviço, definindo um macroterritório complexo, sistêmico, sincronizado e liso, até escalas menores e mais estriadas, locais de práticas mais cotidianas, de uma experiência mais subjetiva e contextualizada por parte da população. De fato, as cidades se tornaram extremamente mais complexas e dinâmicas, e essa mudança traz impactos profundos para contextos locais uma vez que grande parte do seu território sofre interferência direta dos interesses de mercados cada vez mais globalizados. Saskia Sassen (1998) alerta sobre os impactos de processos econômicos transnacionais em grande

escala tais como: alterações na estrutura social das próprias cidades, bem como nas organizações de trabalho, na distribuição de ganhos, e também na expansão e dispersão territorial das atividades em função do foco na logística e na mobilidade. O desafio maior na gestão das cidades contemporâneas é articular um equilíbrio ou ainda uma sincronicidade entre a macro e a micro escala, de modo que investimentos de caráter infraestrutural voltados para o mercado global não se sobreponham e descaracterizem os ambientes, a cultura e os valores da escala local. Em outras palavras, é importante criar condições para que a metaterritorialidade urbana seja produzida de modo congruente e integrado. Para entendermos melhor a convivência entre estratos diferenciados e contraditórios em um mesmo sistema cabe discutir algumas relações oferecidas pelos estudos de complexidade.

Os estudos de complexidade nos oferecem caminhos importantes relacionados ao modo de se pensar e agir em contextos marcados pela heterogeneidade de valores e escalas como é o caso das *metápolis* contemporâneas. Num primeiro momento, é necessário superar a visão que considera as cidades sistemas plenamente controláveis, previsíveis e passíveis de análise a partir de um recorte meramente morfológico. Refletir sobre as cidades via análises morfológicas apenas é incorrer em um erro básico dos estudos de complexidade que preza pela inseparabilidade entre sujeito e objeto. O filósofo francês Edgar Morin nos mostra que uma das principais limitações da ciência clássica é a eliminação do sujeito a partir da ideia de que o objeto de estudo pode ser observado e analisado num plano separado (2005, p.39). No entanto, no caso específico das cidades, é justamente o sujeito que dá vitalidade e conduz a evolução do objeto cidade, e é a partir dele que ocorre

sua apropriação e então a conformação de *territórios*. Mas para a ciência clássica, o sujeito variante, inconstante e imprevisível era tido como um fator perturbador das análises que, a fim de eliminar os erros e as distorções em suas avaliações, ignoravam estas variáveis tendo em vista compor equações cujos resultados fossem incontestáveis. Nos tempos atuais, nos lembra Morin, os problemas de complexidade se tornaram uma exigência social e política, e devemos nos preocupar em evitar um tipo de pensamento mutilante como forma de evitar também ações mutilantes.

Para operar uma configuração mais humana e democrática em meio à complexidade de escalas das metápolis atuais é importante que saibamos identificar situações de singularidade no âmbito deste amálgama dinâmico e múltiplo que conformam os espaços urbanos. E é justamente sobre aquilo que consideramos ser tais singularidades potencialmente relevantes que destacamos aqui as atividades propostas por grupos emergentes de ação urbana dedicados a apropriar e transformar, ou reprogramar, espaços urbanos degradados e subutilizados em territórios dedicados a uma ocupação de caráter cultural, social, coletivo e único. Além de sua organização reticular não hierárquica chama atenção pelo posicionamento político orientado a propor alternativas para várias questões caras à atualidade tais como a crise dos sistemas de circulação, o livre acesso à cultura para todas as camadas da população, a construção de mais espaços livres verdes e públicos, a preservação da memória, da paisagem e da identidade urbana, a reconversão de espaços privados para uso público, a não espetacularização das cidades e da experiência urbana, a utilização de fontes limpas e renováveis de energia e a concepção de regimes econômicos baseados na troca, no financiamento colaborativo, na contrapartida

e no lucro social. São eles os responsáveis por propor um movimento renovado no modo como utilizamos e nos relacionamos com a cidade e com os outros, e a partir daí gerar territórios urbanos ricos e ambientalmente salutareos.

### 3. PROPOSTAS DE AGENCIAMENTO NO CONTEXTO URBANO

É nítido perceber no contexto brasileiro, notadamente nas grandes cidades, o desequilíbrio entre os interesses vinculados a uma escala globalizante, impulsionados por um modelo neoliberal de “crescimento” e “desenvolvimento” de caráter privado, e os interesses específicos do contexto local, das comunidades e moradores comuns, que fazem parte da grande massa de usuários que depende dos espaços e dos serviços públicos. Uma das manifestações mais evidentes desse descompasso é a proliferação de espaços públicos degradados, desterritorializados, abandonados, aos quais poderíamos nos referir através da expressão *terrain vagues*. Pois é justamente nestes terrenos vagos, ociosos, desprovidos de uso que são propostos projetos de intervenção como “a batata precisa de você”, colocado em prática pelo Coletivo Bijari na cidade de São Paulo. Neste projeto foram elaboradas inúmeras iniciativas de ativação urbana na região conhecida como Largo da Batata, um espaço fortemente ameaçado pela especulação imobiliária que avança ao longo de toda a Avenida Brigadeiro Faria Lima. Uma associação deste com outros coletivos propuseram ações como o plantio ilegal de árvores, a realização de bazares para moradores de rua, ocupações culturais com shows, debates, acampamentos, intervenções artísticas, performances que juntas conformaram um grande projeto de resistência à urbanização avassaladora e alisadora dos territórios posta em prática pelos

interesses privados com o apoio dos órgãos governamentais. Se por um lado o planejamento urbano formal encara o ambiente urbano como forma, investimento, eixos de circulação e verticalização, por outro, as ações informais buscam um posicionamento diametralmente diferenciado que leva em conta a identidade e a memória local, incluindo o perfil e o comportamento dos moradores, o tempo próprio do lugar, das pessoas, das práticas cotidianas que lá se alojam. Trata-se de um outro olhar sobre a cidade, um olhar que busca associar e não suplantam aquilo que está presente com o tipo de vocabulário que potencialmente pode ser implementado no futuro.

O crescimento urbano descontrolado acaba por transformar espaços públicos como o Largo da Batata em *terrain vagues*, de modo análogo ao que acontece com marginais de viadutos, grandes vias de circulação, vias laterais aos mega condomínios murados, zonas desterritorializadas, residuais, impessoais, deterioradas. No entanto, são estes ambientes ociosos que vêm se convertendo no campo de ação dos movimentos emergentes informais. Vemos nestas iniciativas uma tentativa de irrigar a cidade com novos territórios potenciais que, nas palavras de Peter Pál Pelbart (1997) tem a capacidade de instaurar campos de experimentação abertos, que estimulem hibridações, intensificações e diversificações, apostando na reinvenção do espaço psicológico e existencial de seus usuários e habitantes. No caso do Largo da Batata, os organizadores produziram estruturas tensionáveis visando proporcionar sombreamento e convivência em contraposição à aridez e falta de mobiliário urbano no entorno. Segundo eles, esta ação é uma provocação à ausência de um pensamento urbano que privilegie a escala humana e o conforto no uso dos equipamentos e mobiliários

nos espaços públicos (BIJARI). Nota-se aqui um gesto orientado para a criação espontânea de territorialidades.

São inúmeras as contribuições que estas ações oferecem para o pensamento e a prática do urbanismo. Em termos processuais elas buscam agregar valor a espaços existentes e em estado de abandono inserindo-os em novos ciclos de relações e novas narrativas. Não prezam por soluções ideais mas raciocinam sobre as inúmeras formas de aproveitamento dos elementos disponíveis a partir de reconversões, alterações funcionais e combinações com novos elementos. Tratam cada situação problema como única e extraem dela possibilidades e potencialidades que apenas um olhar mais atento é capaz de processar. Há em formação uma consciência acerca da necessidade de por em prática outras abordagens de urbanismo que não dependam das normativas do desenho urbano tradicional. Outra situação análoga de grande relevância para ilustrar tais abordagens é a proposta do “parque para brincar e pensar” realizada no Jardim Miriam em São Paulo por iniciativa do Grupo Contrafilé, a Comunidade Brás de Abreu, o Jardim Miriam Arte Clube entre outros artistas e colaboradores. Inspirados pela metodologia do faça-você-mesmo-e-com-os-outros, os envolvidos na proposta se apropriaram de uma área abandonada e em processo avançado de degradação e nela instauraram um movimento coletivo visando reconvertê-la em um “território de invenções”. Recorrendo a processos de mutirão, membros da comunidade, voluntários e colaboradores levaram adiante o que podemos classificar como uma espécie de urbanismo de código livre no qual todos têm direito a contribuir com ideias, esforços, recursos e suporte de todas as ordens. É interessante perceber que em meio às publicações online deste projeto se encontram

citações marcantes como a do filósofo Félix Guattari dedicadas ao conceito de “territórios de existência” nas quais o autor explica que a noção de território deve ser entendida de forma mais ampla, relativa tanto a um espaço vivido quanto a um sistema percebido dentro do qual um sujeito se sente “em casa”. Para Guattari, território “é sinônimo de apropriação, de subjetivação fechada sobre si mesma”, sendo ele “o conjunto de projetos e representações nos quais vai desembocar toda uma série de comportamentos, de investimentos, nos tempos e nos espaços, sociais, culturais, estéticos e cognitivos”. Mesmo configurando-se como um projeto quase que exclusivamente dedicado à prática de transformação física de um espaço real destinado ao uso cotidiano de moradores, entrevemos um pensamento teórico sólido relacionado à constituição de territorialidades que atravessa este domínio da práxis.

Paralelamente ao repertório teórico que subjaz às práticas auto-organizadas há posicionamentos políticos de caráter subversivo que orientam trabalhos como Lotes Vagos idealizados por Louise Ganz e Breno Silva. Neste caso, há uma intenção em transformar lotes privados em espaços públicos temporários de uso coletivo, uma ação que desafia uma das maiores dicotomias relacionadas aos problemas urbanos que é a excessiva privatização do solo em comparação com a criação de espaços públicos. O projeto Lotes Vagos assume um posicionamento crítico contrário à especulação imobiliária, à lógica exploratória existente em meio aos interesses do mercado e a uma produção de espaços marcadamente genéricos e estetizantes colocada em prática por construtoras, arquitetos renomados e incorporadores. Realizado nas cidades de Belo Horizonte e Fortaleza, este projeto tratou de ressignificar conceitual e funcionalmente um conjunto de lotes vagos

fazendo surgir em meio a um ambiente estéril novos territórios de uso comum destinados ao lazer, ao ócio, à convivência, à socialização e à promoção de uma experiência diferenciada de cidade e de vida em comunidade. Esse modelo experimental de ocupação dos espaços urbanos demanda dos propositores um envolvimento maior com a cidade no sentido de percorrê-la, identificar os lotes vagos e instaurar um processo de negociação com os proprietários. Não se trata de ocupar fisicamente o vazio com objetos construídos ou edifícios, mas mantê-lo vazio porém reprogramado com bibliotecas em caixotes, salas de estar sobre tapetes, mobiliário de descanso a partir de movimentações de terra, cinemas e exibições projetadas nos muros. De acordo com a pesquisadora de arte Marisa Flórido (2009), este tipo de proposta de ocupação que interfere na dinâmica da situação na qual se insere é resultado do esforço de artistas que assumem o papel de mediadores sociais, que buscam ativar temporariamente o convívio a partir de, segundo ela, “estratégias de territorialização”.

#### 4. CONCLUSÕES

As conceituações, exemplos e reflexões que nos propusemos a realizar aqui buscam lançar uma luz sobre a questão que nos provoca a pensar quais novos modos de habitar um mundo comum. Acima de tudo o território é uma interface através da qual nos colocamos diante da realidade. A qualificação de um espaço enquanto territorialidade implica necessariamente em definições, demarcações, construção de vínculos, inscrições que traduzam uma intencionalidade humana em organizar suas ações e representações no contexto que o cerca. Construir territórios implica produzir estruturas, ordenações, criar significados, posicionamentos, elaborar códigos capazes de

criar mais fluidez e identidade para as relações sociais, despertando valores que nos levem a refletir sobre a forma mais coerente de nos posicionarmos diante do mundo e do outro. Em todos os trabalhos que apresentamos e discutimos neste artigo é possível entrever um posicionamento crítico e político dedicado a outras possibilidades de se habitar o mundo numa perspectiva mais coletiva, sensíveis aos valores de convivência interpessoal e a uma apropriação mais democrática dos espaços públicos e privados. A experimentação que cerca estas propostas tem um papel essencial em revelar novos modelos de relação, novas sensibilidades no uso das cidades e indiretamente indicar alternativas para evitar as armadilhas de uma cidade de caráter expansionista neoliberal e espetacular que seduz ao mesmo tempo que nos individualiza e nos endivida. A nosso ver, estes e outros vários trabalhos conduzidos de forma autônoma e emergente, vêm conformando uma outra consciência relacionada ao viver contemporâneo. É através deles que novos territórios do pensamento e da prática espacial se tornam visíveis e nos conduzem a um novo estágio de relação com o mundo contemporâneo.

#### REFERÊNCIAS

FLÓRIDO, Marisa. Lotes Vagos: a impropriedade integrada. (in:) SILVA, Breno; GANZ, Louise Marie; CORTEZÃO, Simone; LINKE, Ines; CÉSAR, Marisa Flórido. Lotes vagos: ocupações experimentais = Vacant lots : experimental occupations. Belo Horizonte: Instituto Cidades Criativas, 2009.

GAUSA, Manuel.; GUALLART, Vicente; MÜLLER, Willy; SORIANO, Federico; PORRAS, Fernando;

MORALES, José; CROS, Susanna. The metapolis dictionary of advanced architecture: city, technology and society in the information age. Barcelona: Actar, 2003.

GREGOTTI, Vittorio. Território da arquitetura. São Paulo: 1978.

HAESBAERT, Rogério. Concepções de território para entender a desterritorialização. (in.) SANTOS, Milton UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE. Território, territórios: ensaios sobre o ordenamento territorial. 2. ed. Rio de Janeiro: DP&A; PPGEU/UFF, 2006. Pg. 43-70.

HUCHET, Stéphane. Intenções espaciais: a plástica exponencial da arte, 1900-2000. Belo Horizonte: C/arte, 2012.

MORIN, Edgar. Introdução ao pensamento complexo. Porto Alegre: Sulina, 2005.

PELBART, Peter. Pal. A Cidade Virtual. Anais. A cidade vivente: subjetividade, socialidade e meio ambiente na cidade contemporânea. Belo Horizonte: Movimento Instituinte de Belo Horizonte; Engendra; Instituto Felix Guattari, 1997. pp.31-40.

SCHUMACHER, Patrik. The Autopoiesis of Architecture: A New Agenda for Architecture. v. 2. Chichester: John Wiley & Sons, 2012.

SASSEN, Saskia. As cidades na economia mundial. São Paulo: Studio Nobel, 1998.

ZOURABICHVILI, François. O vocabulário de Deleuze. Rio de Janeiro: Relumê Dumará, 2004.

com.br > Acesso em 01 de Agosto de 2016

PARQUE PARA BRINCAR E PENSAR. Disponível em < <http://parqueparabrincarepensar.blogspot.com.br/p/referencias.html> > Acesso em 01 de Agosto de 2016

*Recebido em: 1/03/2016*

*Aceito em: 10/03/2016*

*Sites consultados:*

BIJARI. Disponível em < <http://www.bijari.com.br> >







**Arte**



# ARTES VISUAIS



---

# Para que o céu não caia

---

Lia Rodrigues

---

O mito do fim do mundo, relatado pelo xamã Yanomami Davi Kopenawa, diz que, rompida a harmonia da vida no universo, o céu - que no idioma Yanomami é entendido por “aquilo que está acima de nós” - desaba sobre todos os que estão abaixo, e não apenas sobre os povos das florestas. Diante de tantas catástrofes e barbáries que todos os dias nos assombram e emudecem, neste contexto de drásticas mudanças climáticas que escurecem o futuro, o que nos resta a fazer? Como imaginar formas de continuar e agir? O que cada um de nós pode fazer para, a seu modo, segurar o céu?

Não há tempo a perder antes que tudo desabe. O céu já está caindo e aqui estamos nós a viver sob ele. Vamos juntar nossas forças mais íntimas para manter este céu. Cada um à sua maneira. Na Maré, nós dançamos no ritmo de máquinas e carros, balas, gritos, helicópteros, sirenes; nós dançamos sob um calor escaldante, nós dançamos com chuva e tempestade, nós dançamos como uma oferta e como um tributo, para não desaparecer, para durar e para apodrecer, para mover o ar e para se expandir, para sonhar e para visitar lugares sombrios, para virar vagalume, para sermos fracos e para resistir. Nós dançamos para encontrar um jeito de sobreviver neste mundo virado de cabeça para baixo.

Vivemos momentos assustadores, tristes e inquietantes. Fazer uma nova criação requer uma inclinação para a esperança, em especial aqui na Maré. Nesse lugar onde os direitos civis dos moradores são desrespeitados, onde a polícia invade residências e mata como se ali não houvesse cidadãos.

A impossibilidade de soluções permanentes exige de nós a disposição de estar sempre a procura de novas composições de forças, tanto nas nossas criações artísticas quanto nas ações práticas no cotidiano. É assim que testamos possibilidades de articular a arte com diferentes aspectos da vida, buscando novos modos de existir e de partilhar experiências e saberes.

Para seguir, dançamos. É a nossa tentativa, nossa colaboração para segurar o céu. Dançar para segurar o céu. É o que podemos fazer. Para que o céu não caia..., dançamos. É preciso constantemente inventar possibilidades num processo sempre inacabado, assim como as casas na favela, em que sempre se está construindo mais um andar, mais uma laje...

Assim dançamos... Espantados, então dançamos...

**Autor:** Lia Rodrigues

Lia Rodrigues Companhia de Danças

Centro de Artes da Maré, comunidade da Nova Holanda, Complexo da Maré, Rio de Janeiro.

---

#### FICHA TÉCNICA

Criação e direção: Lia Rodrigues

Assistente de direção e criação: Amália Lima

Dançado e criado em estreita colaboração com: Leonardo Nunes, Gabriele Nascimento, Francisco Thiago Cavalcanti, Clara Castro, Clara Cavalcante, Dora Selva, Felipe Vian, Glaciél Farias, Luana Bezerra, Thiago de Souza, com a participação de Francisca Pinto

Dramaturgia: Silvia Soter

Colaboração artística e imagens: Sammi Landweer

Criação de Luz: Nicolas Boudier

Produção/Consultoria de projetos: Claudia Oliveira

Programação visual: Monica Soffiati

Secretária: Glória Laureano

Professores: Amalia Lima e Sylvia Alcantara

Produção/Difusão internacional: Thérèse Barbanel / Les Artscéniques

Residência de criação: HELLERAU-European Center for the Arts Dresden, Alemanha

Coprodução: Festival d'Automne à Paris; Centquatre, Paris; Montpellier Dance Festival - França; HELLERAU-European Center for the Arts Dresden; Kampnagel, Hamburgo; Hau, Berlim; Musenturm, Frankfurt; Tanzhaus, Düsseldorf - Alemanha.

Fotografia: Sammi Landweer

Brasil, 2016

Em parceria com o Centro de Artes da Maré e Redes da Maré

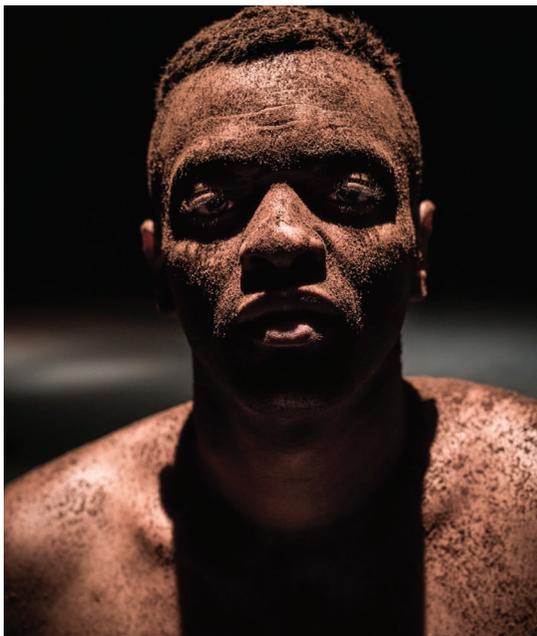
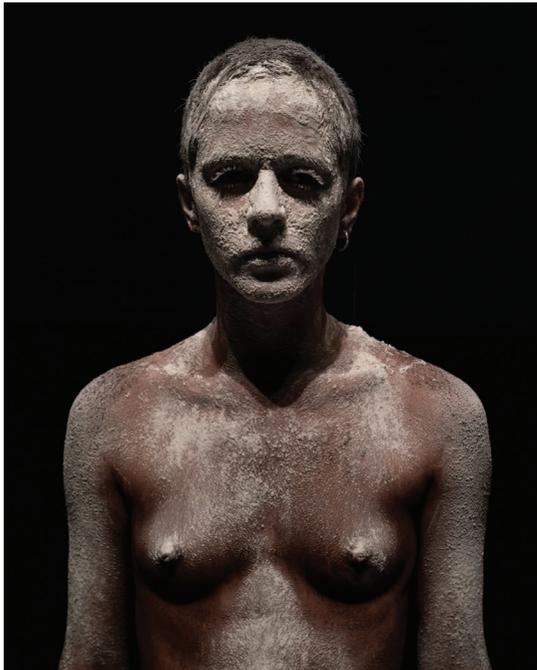
---













---

# Material Cosmologies / the ‘Territory of the non-yet’

---

J.D Doria

---

*“The territory is first of all the critical distance between two beings of the same species: Mark your distance. What is mine is first of all my distance; I possess only distances. Don’t anybody touch me, I growl if anyone enters my territory, I put up placards”*

*(Deleuze, Guattari 1987, 319. Thousand Plateaus.)*

Since the beginning of my work, it was the ‘distance’, the line of separation between imagination, nature and matter that caught my attention and became my experimental and aesthetic enterprise. I pursued it across multiple mediums and visual territories. What would happen if one looks at nature, imagination and matter as a continuum? Where the one is endlessly spilling into the other? I am not speaking of dissolution of distinctions into flatness but rather of the exposing of the conscious space where the continuum of nature and imagination emerge, bringing into presence a ‘soft’ and active matter, always in a process of interpenetrations, always demanding further iteration.

We are attracted to differences, not all differences though, relevant differences, pregnant differences, that which stops the ongoing, that which shifts us out of the known territory and into an intimately less known one. ‘Difference’ when unlocked hides its twin sister: the discrimination capacity of minds. The interplay between the recreated continuum and unique discontinuities, allow the emergence of ‘a difference that makes a difference’ in terms of our ‘subjectivity’ being called to the front.

To this immanent emergent interplay I refer as ‘territory’ - the co-emergent and co-describing relation between a constantly regenerating continuum and the difference that makes a difference (subjectivity). Territory within these lines is a ‘mode’ of matter, where first things happen, they emerge, they become, they surprise and interlace with and as consciousness, awakening.

My work, originally rooted in painting, interprets such a continuum of potential openness and awakening as the ‘territory of the non-yet’. Material Cosmologies was born out of the exploration that interprets such a continuum of imagination and nature, and attempts to achieve it by the

attentive usage of 'bridges', those bridges I refer to both as technologies in the literal sense, as modes of intensity and as manifold collaboration, with fellow artists, with media and indeed with 'matter'.

Technologies in my work become and are my extension, they are part in how i relate to the artistic process, they help expose and reveal the open-ended emergent 'territory of the non-yet';, the constant leaking of medium into medium, of mind into mind and of projected futures into the present. I am after the 'soft' that unfolds as interconnected-ness, where the Territory is All and None and if so provoke both the intensity of dissolving boundaries and the awed care-taking of the non-yet.

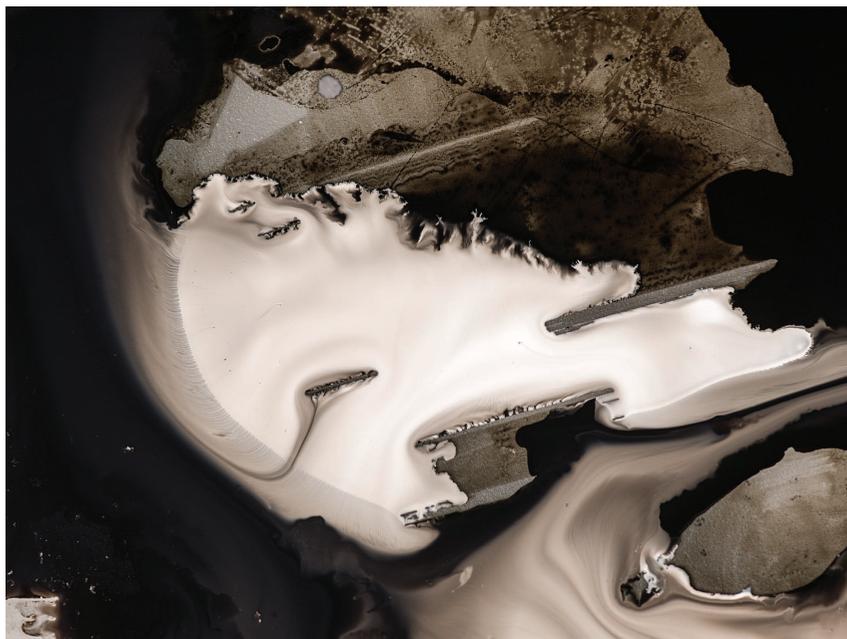
My work suggests a different perception of 'Territory', defined by its open-ended unpredictability, to instigate within the development of unexplored possibilities. And primarily aiming with this notion of territory to a direct and unmediated interaction with the navigational horizon of the 'action' called art and the medium called painting.

Territory then is an emergent complex dynamic construct and process within which the movement of a 'form' is known through the exploration of phase-space of possibilities. At the end of the process, the work comes out as a multitude, a series of images that are both a plural form of the base state of the painting and also independent images of their own accord, a multiplicity of moments, images and scales, captured in dynamic evolution. Traces of a fleeting world. It is as if a new cosmology becomes visible and a multitude of images bounces to presence. From micro to macro and vice versa, with each iteration it gets clearer that the particular image on paper is but the skin of a bubble of life, lusciously liquefying into richness calling subjectivity to explore it's own unfoldment.

**Autor:** J.D Doria. Born 1961, interdisciplinary artist, lives and works in TLV. His maturing into painting coagulates a background in Cinema and Stage Art, with a love for writing, combined with years of study and experimental research into territories of human thought and aesthetic experience, and on the overall a Dadaist approach to life. My recent work reflects a growing interest in a radical 'reading' of Aesthetic.



*Material Cosmologies, 2016 01*



*Material Cosmologies, 2016 01*



*Material Cosmologies, 2016 01*



*Material Cosmologies, 2016 02*



*Material Cosmologies, 2016 02*



*Material Cosmologies, 2016 02*

---

# Madeira à vista: o xilema me chama

---

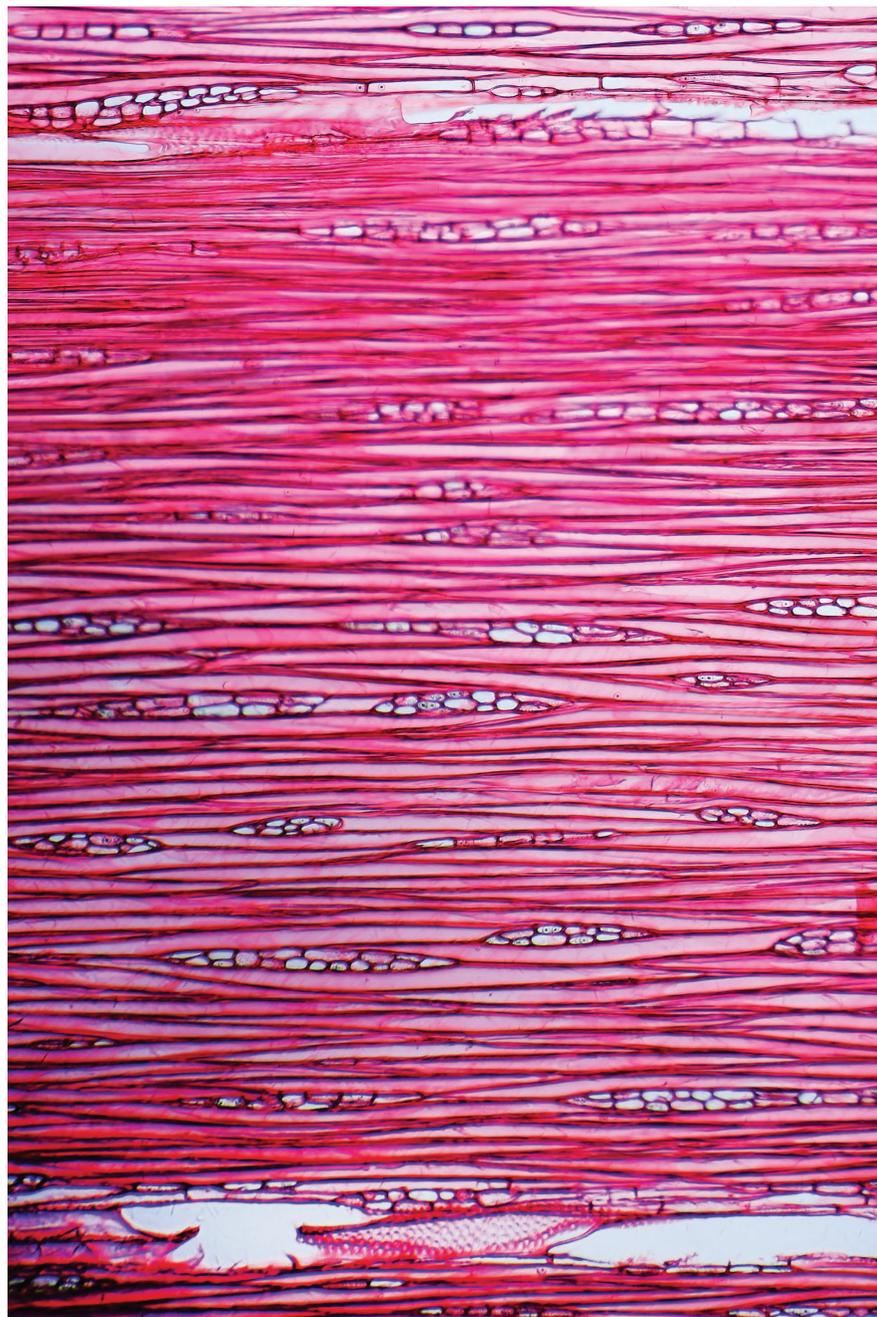
Peter Groenendyk

---

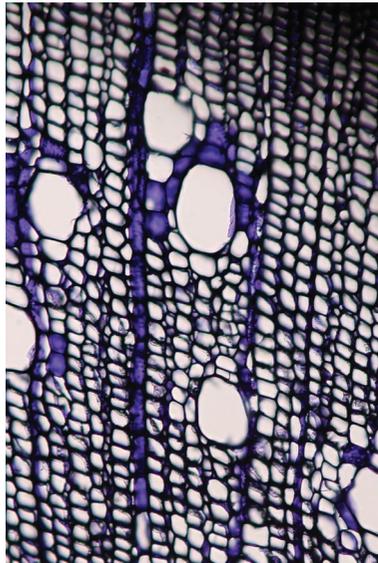
Matéria-prima que cresce do ar e da terra. Das nossas casas às caravelas, a madeira é onipresente. Muitas vezes, depois de um dia de trabalho, fecho os olhos e me volta a imagem da madeira. Ordenada e sistemática, e ao mesmo tempo aleatória e orgânica... Vasos, fibras, parênquima, tingidos para revelar suas estruturas, formam padrões que me levam por janelas para as ondas do mar e rios fluentes, ao fogo e a estrelas na imensidão cósmica do Big Bang.

Nove fotos de micro seções de madeira de espécies diferentes (*Laurus novocanariensis*, *Quercus robur*, *Fagus sylvatica*, *Acer palmatum*), usadas em projetos de pesquisa sobre a anatomia e ecologia de árvores. Com a cooperação dos pesquisadores Paul Copini e Lan Zhang (Universidades de Wageningen, Holanda) e de Jezabel Carballo Hernández, Guillermo Guada (Santiago de Compostela, FPI programa BES-2011-448 050172, projeto BFU 2010-449 21451).

**Autor:** Peter Groenendyk é pós-doutorando no Departamento de Botânica da Escola Politécnica Superior, Campus de Lugo Universidade de Santiago de Compostela, Lugo 27002, Espanha, e trabalha no Projeto ForSEAdiscovery (Marie Curie Actions Programme PITN-2013-GA607545). Neste projeto aplica diferentes técnicas analíticas (anéis de crescimento, anatomia quantitativa, química orgânica, isótopos e DNA) na madeira usada na construção naval Ibérica dos séculos XVI e XVII (nas naus e caravelas) para tentar determinar as áreas de procedência/produção desta madeira.



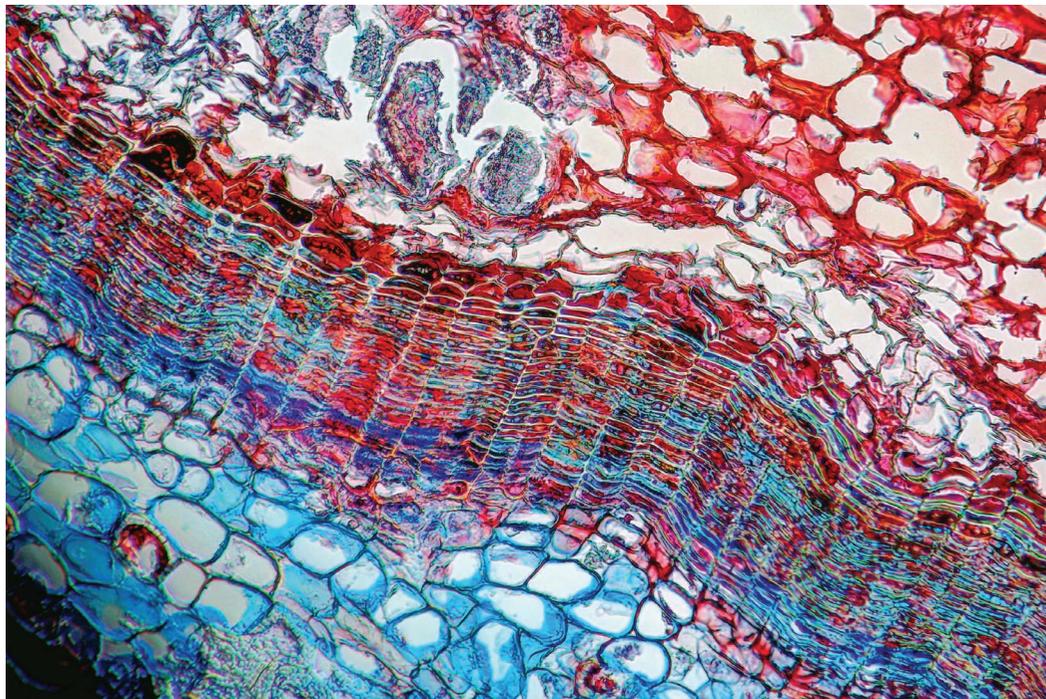
*Linha de fogo*



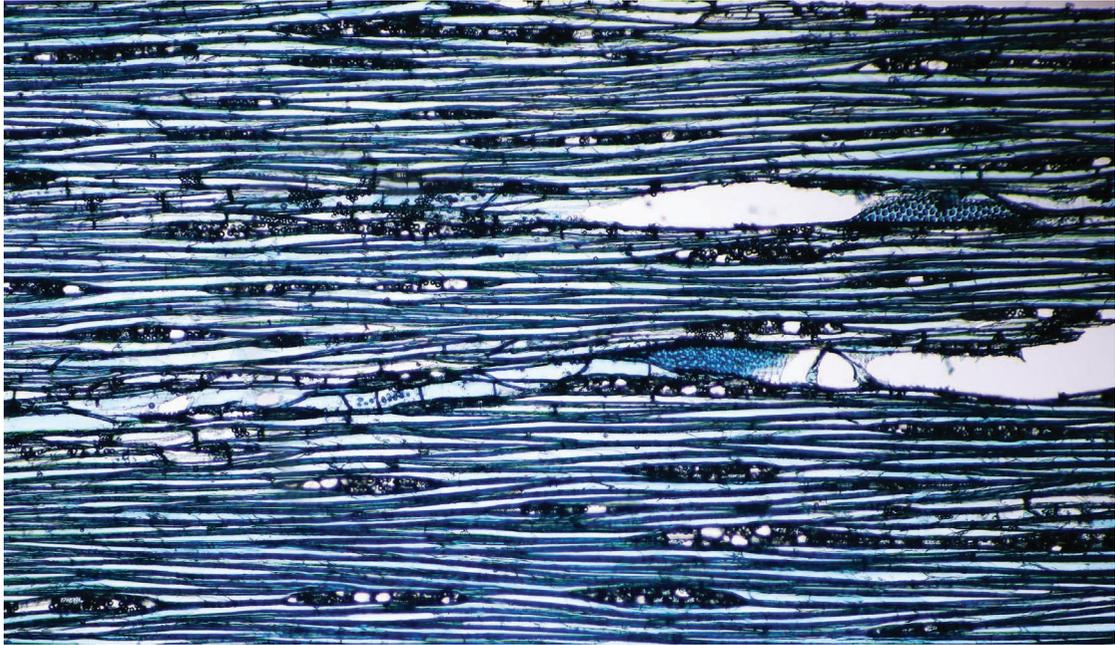
*Cabelos azuis*



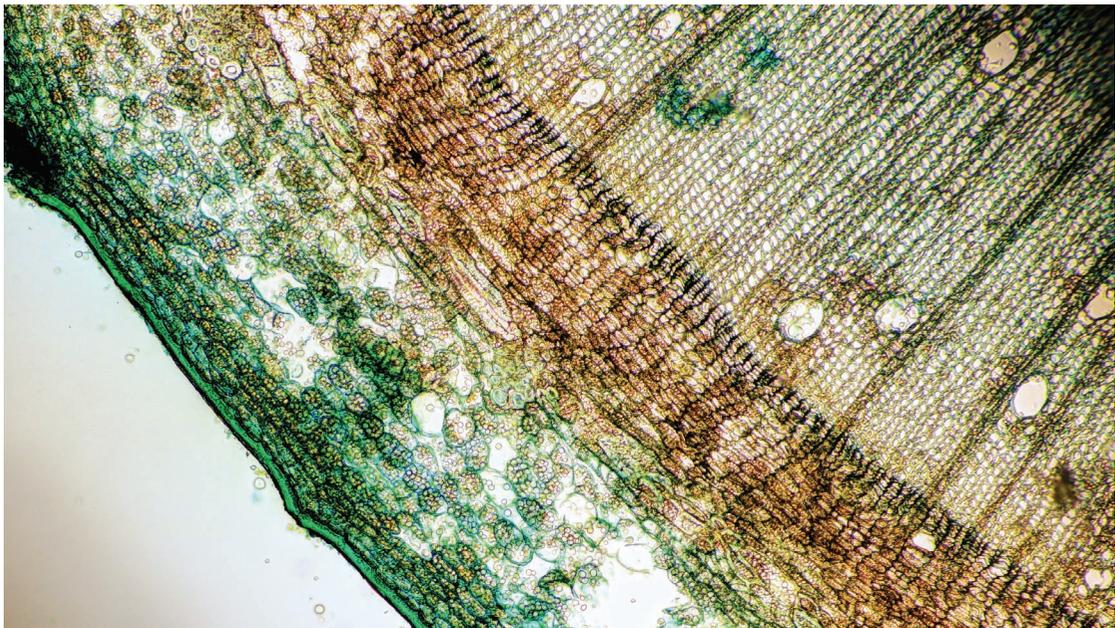
*Janelas*



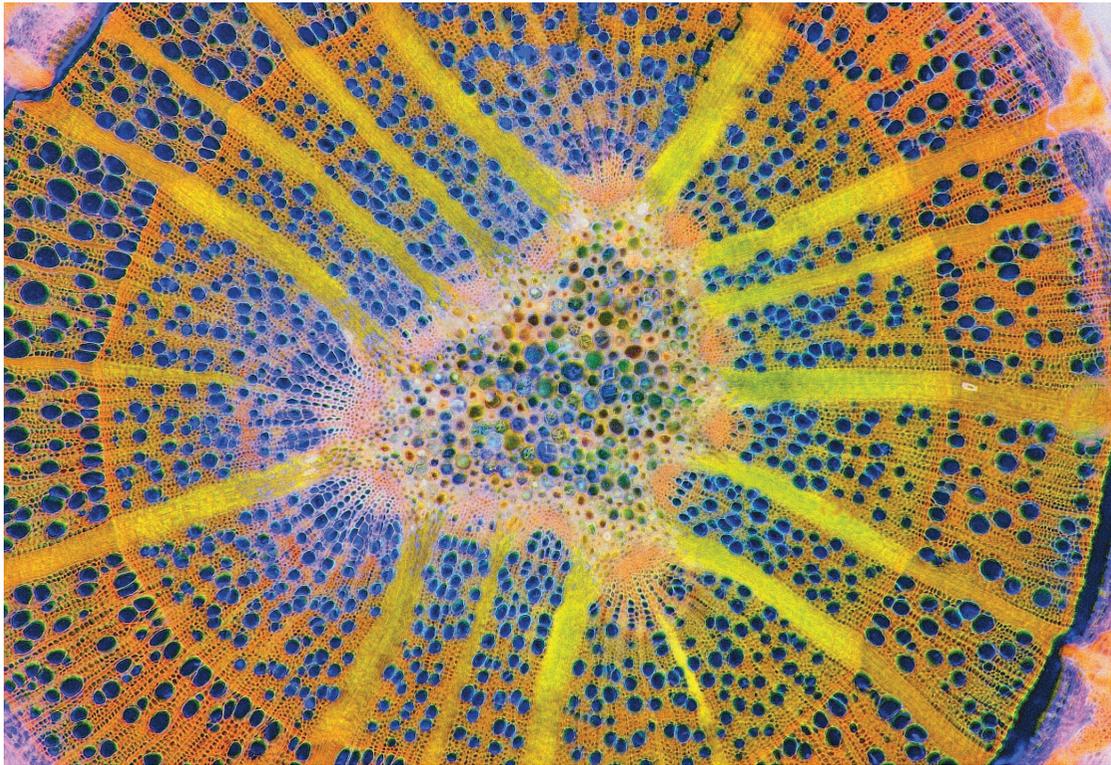
*Fluir*



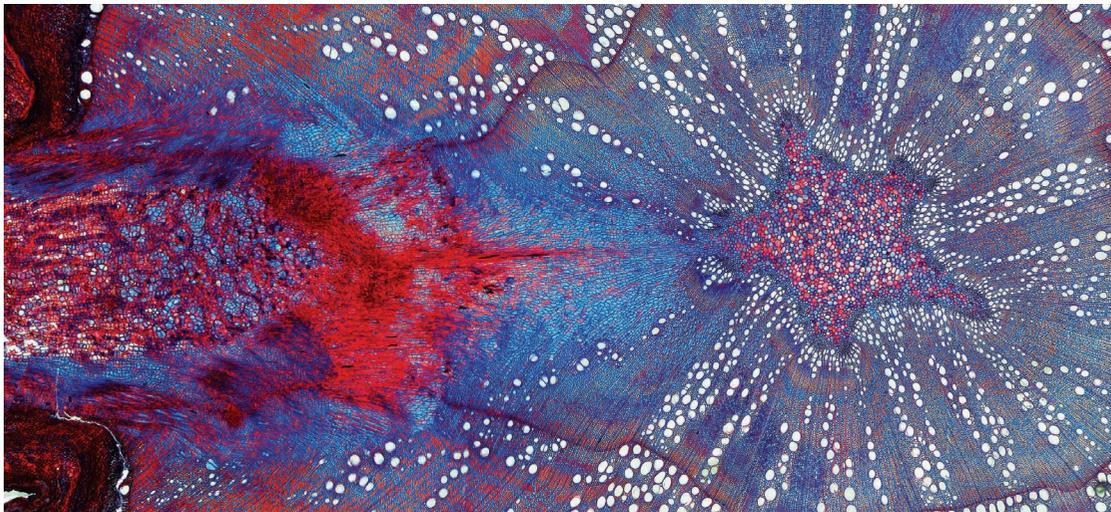
*Ondas*



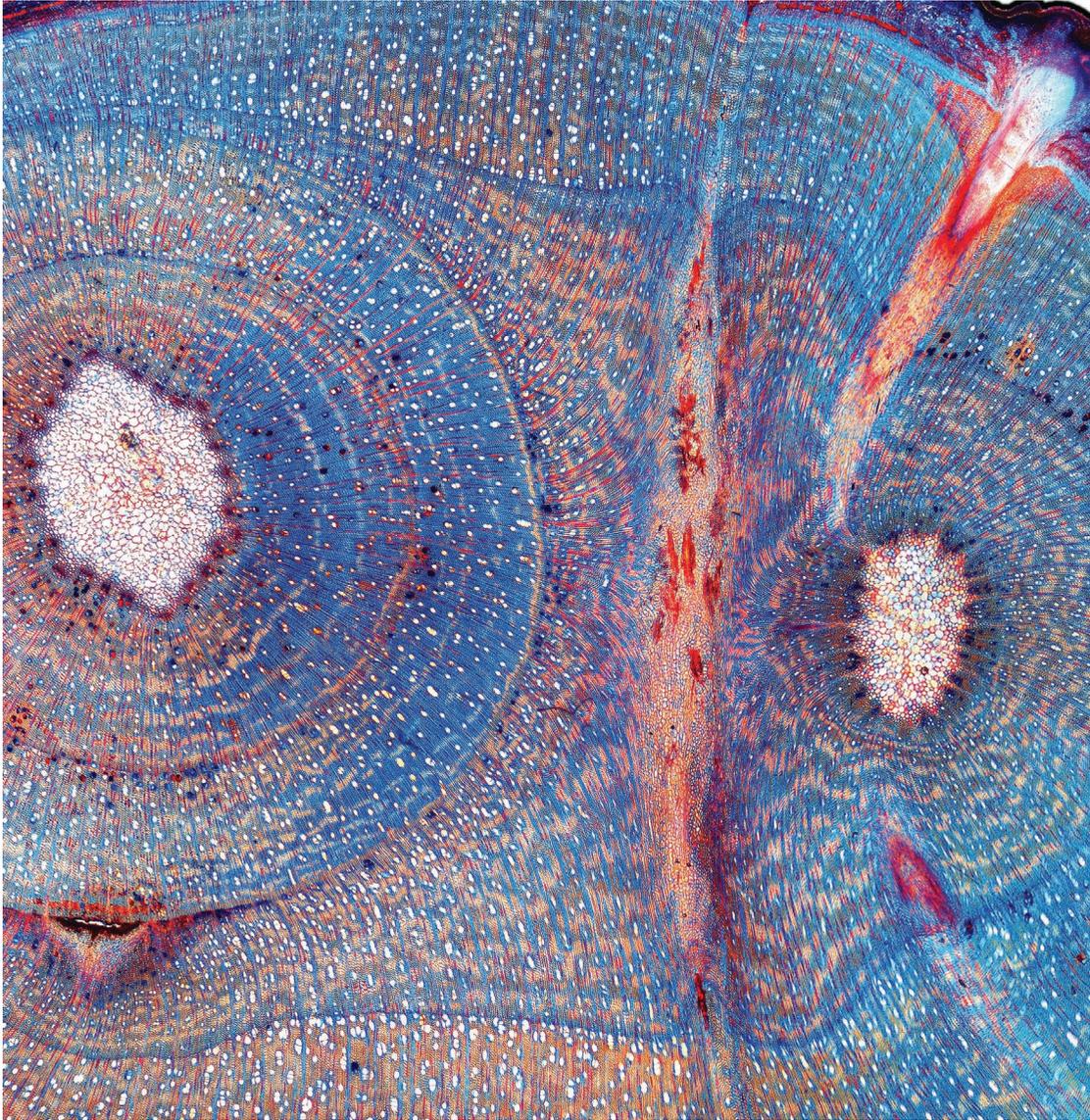
*Imensidão*



*Estrela*



*Big Ben*



*Olhos*

---

# Jardinalidades: jardinagem como prática artística e criação de territorialidades

---

Faetusa Tezelli e Gabriela Leirias

---

Jardinalidades é um projeto que desenvolve a noção da jardinagem como prática artística, criação de territorialidades e potencial de intervenção nas dinâmicas urbanas.

A partir de um processo de agenciamento de propostas relacionais voltadas para o espaço público e para as áreas verdes da cidade, buscou-se ampliar o conceito de jardinagem. As articulações entre os trabalhos produzem reflexões sobre o ato da jardinagem como tática poética-estética-política, e o jardim como espaço relacional e laboratório experimental em arte. Do jardim provém a instauração de diversos espaços, de diferentes paisagens, através de microambientes que se transformam sob diversas condições espaço-temporais, com as apropriações, improvisações e práticas cotidianas do espaço vivido.

A investigação se iniciou em 2015 com o projeto “Jardinagem: territorialidade, temporalidade, ato político”, concebido pela artista e arquiteta Faetusa Tezelli. Realizado na cidade de Curitiba, PR, teve como suas principais ações intervenções urbanas, rodas de conversas, mapeamento de trabalhos, oficinas de permacultura e técnicas agloflorestais, realização de horta urbana junto a comunidades periféricas e trocas de sementes crioulas em espaços públicos.

Entre maio e agosto de 2016, numa parceria com a artista e geógrafa Gabriela Leirias, o projeto se desdobra para o estado de São Paulo e propõe uma aproximação com a realidade deste território específico propiciando outras interações, trocas de saberes e produção de conhecimentos.

Ao longo do projeto ocorreram intervenções urbanas e proposições artísticas de Faetusa Tezelli e Gabriela Leirias, Grupo Contrafilé, Grupo Thislandyourland, Newton Goto, Teresa Siewerdt, oficina de permacultura na Vila Itororó com Peter Webb e oficina/espaço de fruição Jardinalidades, foi proposta uma Roda de Projetos no Espaço Fixos e Fluxos e um encontro na Casa do Povo conectando produções artísticas e ativistas locais.

**Autor:** Faetusa Tezelli e Gabriela Leirias

**Link:** <http://jardinalidades.wix.com/jardinalidades>

**Facebook:** <https://www.facebook.com/jardinalidades/>



*Divulgação do projeto Jardinalidades. Imagem do trabalho Jardinagem Baldia de Gabriela Leirias e Faetusa Tezeli.*



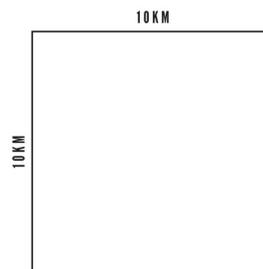
*Ação Árvore Escola do Grupo Contrafilé na Biblioteca Mario de Andrade, convite a estudantes secundaristas, São Paulo, 2016.*

## PROJEÇÕES

### 100 KM<sup>2</sup> DE CAATINGA

projecoescaatinga.wordpress.com

Projeções: 100 km<sup>2</sup> de caatinga é uma obra processual, do grupo artístico Thislandyourland, que propõe uma investigação sobre diversos imaginários relacionados à terra e seus recursos naturais. A partir de um território ficcional, são realizados encontros e entrevistas com empresários, representantes do poder público, terceiro setor, entidades de classe, políticos, ativistas e pesquisadores, tendo como foco as projeções sobre uma área de 100 km<sup>2</sup> de caatinga. Partindo da seguinte ficção: "sabendo-se que 100 km<sup>2</sup> de caatinga serão doados para o desenvolvimento de projetos, o que o sr./ a sra. proporia para tal área?"



-10.231408, -40.314278

## JARDINALIDADES

jardinagem como prática artística e criação de territorialidades

jardinalidades.wix.com/jardinalidades

Jardinalidades é um projeto que desenvolve a noção da jardinagem como prática artística, criação de territorialidades e potencial de intervenção nas dinâmicas urbanas. A partir de um processo de agenciamento de propostas relacionais voltadas para o espaço público e para as áreas verdes da cidade, buscou-se ampliar o conceito de jardinagem. As articulações entre os trabalhos produzem

reflexões sobre o ato da jardinagem como tática poética-estética-política, e o jardim como espaço relacional e laboratório experimental em arte. Do jardim provém a instauração de diversos espaços, de diferentes paisagens, através de microambientes que se transformam sob diversas condições espaço-temporais, com as apropriações, improvisações e práticas cotidianas do espaço vivido.



Realização



*Trabalho Projeções: 100 km<sup>2</sup> de Caatinga, Grupo Thislandyourland. Ines Linke e Louise Ganz.*



*Jardim Biodiverso Multicultural de Newton Goto, bairro do Bom Retiro, São Paulo, 2016.*



*Jardim de Guarda de Teresa Siewerdt, bairro Barra Funda, São Paulo, 2016.*





*Encontro Jardinalidades na Casa do Povo com produções artísticas e ativistas locais.*



Oficina de Permacultura na Vila Itooró com Peter Webb, São Paulo, 2016.

---

# Estilhaços...

---

Tatiana Plens

---

Esse ensaio visual faz parte das experimentações com a escrita entre imagens e palavras realizadas pela pesquisadora Tatiana Plens com o arquivo do Coletivo Cê, grupo de artistas que trabalham a linguagem teatral sediado em Votorantim/SP, engendrado numa busca contínua por modos de liberação do tempo e da vida na escrita e no arquivo.

**Autor:** Tatiana Plens. Pesquisadora, jornalista e fotógrafa. Mestranda em Divulgação Científica e Cultural na Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). É integrante do grupo de criação e pesquisa multiTÃO:prolifer-  
artes sub-vertendo ciências, educações e comunicações (CNPq) do Laboratório de Estudos Avançados em Jornalismo (Labjor-Unicamp). Desenvolve pesquisa em divulgação cultural, na experimentação com a escrita entre imagens e palavras. Foi integrante do Coletivo Cê entre os anos de 2010 e 2015, atuando como fotógrafa e assessora de imprensa e participando dos processos de criação dos espetáculos Desterro, Desmedida e Cunhãntã).

*A terra estreita os corpos e também permite a eles subir...  
Semeia renascimentos...  
Da terra, os corpos se dirigem ao sol,  
Ganham o ar,  
Se dividem e se multiplicam em formas híbridas  
Semear a terra é uma maneira de ascender ao céu...  
Terra semeada de estrelas  
Que explode para fazer a vida seguir mais longe...  
Na potência viva do tempo a memória é faísca  
Energia em potencial que explode na passagem do vento  
Estilhaçando as superfícies...  
Habitar a vida na matéria é juntar-se às suas forças  
Ao seu mover-se incessante  
Germinar com o sol  
Sussurrar com o vento  
Cintilar com as estrelas...  
Pólen fino e imperceptível que se espalha pelas imagens, folhas e flores,  
por onde a vida cresce e se ramifica...*





# Cores secas

---

Fernanda Pestana

---

A série Cores Secas (fotografia e vídeo) foi produzida a partir de imagens da divulgação científica veiculadas nas mídias. A série se inicia com um processo de ressecamento das imagens, exploradas pela compulsão de recortar manualmente, separar as cores, dissolver quaisquer formas e figuras, em um movimento de deslocá-las de representações e ressecar suas significações dadas. Recortes, recombinações, apagamentos, mutações: foto(des)montagens que re-configuram as figurações das imagens das ciências em um esquema cromático, no qual há ainda as cintilações dos restos mortais das fotografias, resquícios de vida das imagens, que, por vezes, emergem e desaparecem nas superfícies de Cores secas.

**Autor:** Fernanda Pestana

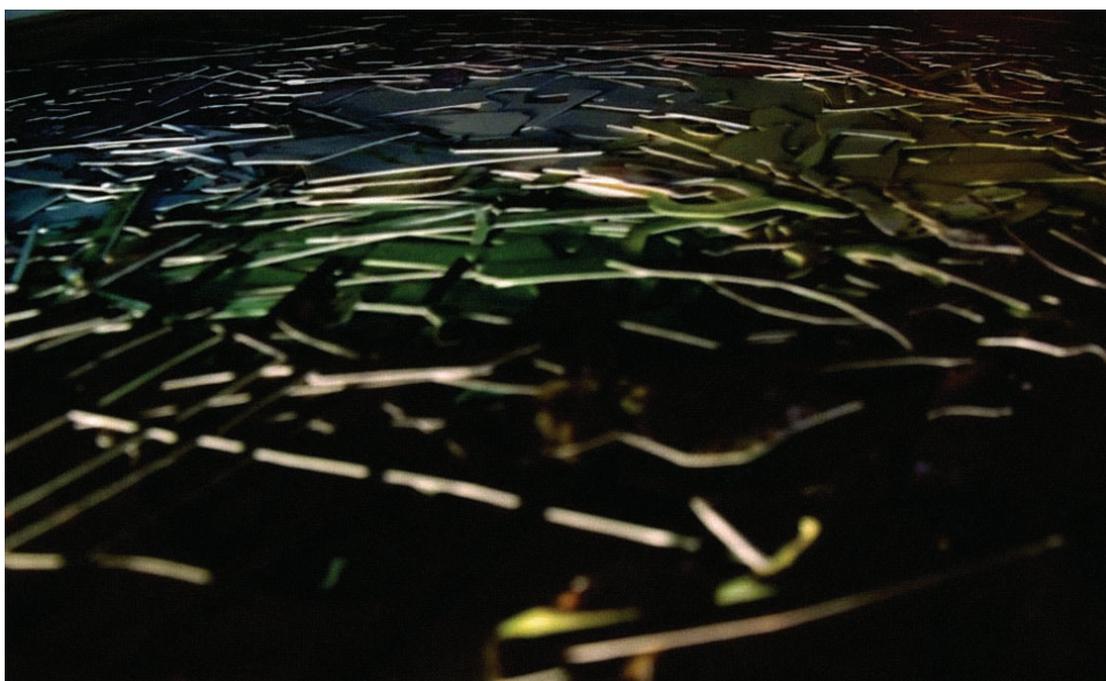
**Link:** <http://fernandapestana.wixsite.com/portfolio>

Disponível em:

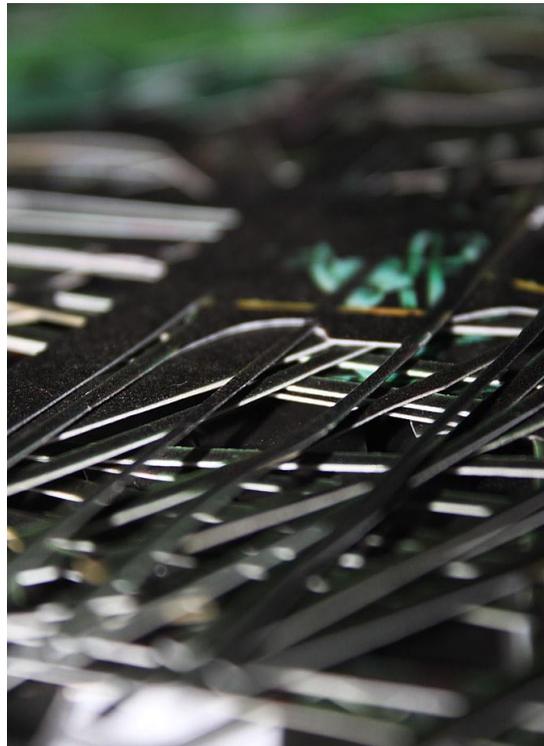
<http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/?p=5624>











# CINEMA



---

# NoctilucaScreen Project: On territory

---

by Hambre | espacio cine experimental + ClimaCom

---

As part of ClimaCom art section, we present a new segment dedicated to Cinema, occupied by NoctilucaScreen project. An initiative in partnership with the magazine Hambre | espacio experimental cinema.

*Noctiluca scintillans* are sea sparkles, small bioluminescent beings that produce the mareel or Milky seas effect. They transform the sea in a big bioluminescent screen, in a big non-human screen.

NoctilucaScreen is a project that seeks think through experimental audiovisual compositions the possibilities of a non-anthropocentric cinema. A cinema that thinks our relation with the earth and the cosmos in an immanentistic perspective. Our perception must leave their anthropomorphic condition and become cosmomorphic. The cinema that interests us claims to a cosmopolitical propensity in their inner relations looking for a new etho-ecology of the image. We can't be indifferent to the time of catastrophe that we live. We can't turn our backs to Gaia and her intrusion. NoctilucaScreen calls for impossible visions that can help us to invent modes of being together with the world through the images as becoming passages. It means, the cinema must be a sea of sparkles of life, a bioluminescent screen that does not project our image, but that is constantly looking for a new image of the thought, making the human an incessant becoming with the world.

For this dossier, we propose to think the problematic field that the notion of territory opens with the works of Elke Marhöfer & Mikhail Lylov, Ana Vaz & Tristan Bera, Lukas Marxt and the Lauenstein brothers.

Sebastian Wiedemann

Curator

Como parte da seção de arte da ClimaCom apresentamos um novo segmento dedicado ao Cinema, ocupado pelo projeto NoctilucaScreen. Uma iniciativa em parceria com a revista Hambre | espacio cine experimental.

*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.

NoctilucaScreen é um projeto que visa pensar através de composições audiovisuais experimentais as possibilidades de um cinema não-antropocêntrico. Um cinema que pensa nossa relação com a terra e o cosmos numa perspectiva imanentista. Nossa percepção tem que abandonar sua condição antropomórfica e devir cosmomórfica. O cinema que nos interessa apela a uma propensão cosmopolítica em suas relações internas procurando atingir uma nova etho-ecologia da imagem. Não podemos ser indiferentes ao tempo de catástrofes que vivemos. Não podemos virar as costas para Gaia e sua intrusão. NoctilucaScreen chama por visões impossíveis que podem nos ajudar a inventar modos de estar junto com o mundo por meio de imagens como passagens de devires. Isto é, o cinema tem que ser uma faísca de vida, uma tela bioluminescente que não projeta nossa imagem, mas que constantemente esta procurando uma nova imagem do pensamento, fazendo do homem um incensante devir com o mundo.

Para este dossiê propomos pensar o campo problemático que a noção de território abre, com os trabalhos de Elke Marhöfer & Mikhail Lylov, Ana Vaz & Tristan Bera, Lukas Marxt e os irmãos Lauenstein.

**Curador:** Sebastian Wiedemann

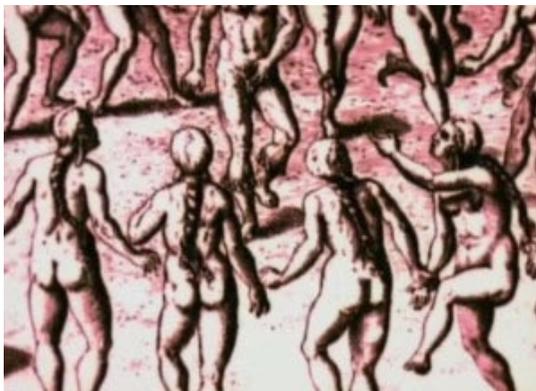
**Link:** <https://vimeo.com/noctilucascreen>



*Reign of Silence* by Lukas Marxt



*Shape Shifting* by Elke Marhöfer & Mikhail Lylov



*A Film, Reclaimed* by Ana Vaz & Tristan Bera



*Balance* by Christoph und Wolfgang Lauenstein



---

# Reign of Silence

---

Lukas Marxt

---

A static shot shows part of a landscape, a serene body of water in front of a mountain. A motorboat enters the picture from the right, obeying the directions sent by radio and forming a spiral in the water's surface. The boat then turns to the left and leaves the scene; solely its wake is visible for a time. *Reign of Silence* records a human intervention in nature. Lukas Marxt employs as aesthetic material and artistic medium an untouched, barren landscape that's strangely surreal, where humans aren't really expected. In this reduced setting he plays with the fascinating aspect of an autonomous nature, made visible by his aesthetic action; with the constantly changing relationship between humankind, environment and water; with processes of temporality and perception. The conceptual reference to Land Art is obvious, and also to Robert Smithson's iconic *Spiral Jetty*, which can be read ironically. But *Reign of Silence* represents more than a kind of filmic memory of a passing moment. The film not only documents something, it actually lays the filmic image over this landscape like a transparency, as a second artistic medium, indicating something beyond it and expanding the perspective. Marxt looks for a perceptual dimension that demands not only a reaction to nature as a spectacle, but also to the circumstances in which it was reproduced, and finds for this purpose a concentrated and playful form. Until it all ends as it began: with a view of serene, undisturbed water and in silence, with a form that finds its way back to itself, and which has transitioned to something different. Barbara Pichler - Diagonale Film Festival

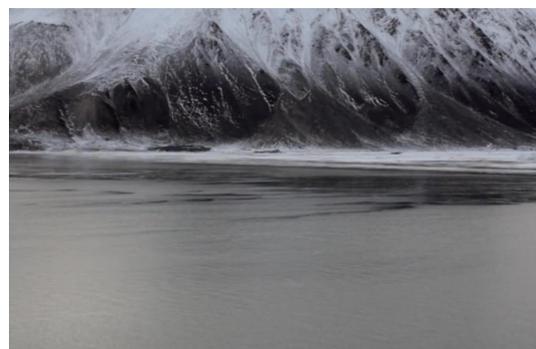
**Autor:** Lukas Marxt

**Link:** <http://lukasmarxt.com/>

<http://bombmagazine.org/article/2356414/lukas-marxt>

Disponível em:

<http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/?p=5621>



---

# Shape Shifting

---

Elke Marhöfer & Mikhail Lylov

---

In order to challenge the understanding of nature situated apart from human, the film *Shape Shifting* suggest another arrangement where human and nonhuman join relations and productively interact. It outlines an affective cartography of a specific landscape, which exhibits a high natural diversity and is called “satoyama” in Japanese. Located on the border zone between mountain and arable land, the landscape is formed by a land-use based on observation and experimentation with nature and is accomplished over a relatively long time span by the methods of observing (mi) and trying (tameshi). The method of observation and try out was first articulated in the time of the Edo period and unified in the phrase “mitameshi”. Marked by the mutual effects of nonhuman and human life forms, satoyama can be regarded as a manifold of assemblages of transformations.

Present research on satoyama claims that the variety of species in the area is so high, not because the land is untouched and undisturbed by anthropogenic impacts, but rather because of a limited and elaborated land-use. Integrated activities caused by human and other natural circumstances are enhancing, and not diminishing of nature’s diversity. During the making of *Shape Shifting* we encountered different fire related routines and learned about a fire farming practice called kishiaki in Japanese. Through kishiaki the farmers regularly use fire to change the composition of plant varieties in a certain area. The dogma of ecology as a state of equilibrium has long suppressed natural fires and human burning or pruning practices with the argument of damaging nature’s “natural state,” but in fact these disturbances enhance and revive diversity. Whereas the suppression of fire, hinders for example the germination of lower plants and various sleeping seeds and eliminates animals that depend on these plants.

**Autors:** Elke Marhöfer. Born in the year of the goat in Baracoa/Cuba, Elke Marhöfer is an artist living in Berlin. Via the potentialities of moving image and suppositious writing she works with notions of self-admitted foreignness and radical othering. She collaborates with dear friends and things, revising notions of animals, vegetables and objects. Within distant environments she investigates specific events and practices that traverse binary oppositions. Linking for example, the nonhuman with the postcolonial, she discusses how nature cuts across history, being simultaneously historical situated, evoking human and nonhuman testimonies of past and current events, recognizing their specificities, and at the same time surpassing and escaping historical formatting with its unique and machinic mode of constantly evolving, changing and creating something new. Elke tests nonhuman perspectives, translating a technology like the camera, from a human cultural and technical device into an extension of the intensive forces within the surrounding environment, so that the camera becomes a tool, which is in principle not different from nonhuman animal tools, similar to orangutans using leaves to make squeaky kiss noises.

Elke studied Fine Art at the University of the Arts in Berlin, at the School of the Art Institute in Chicago and at the Whitney Independent Study Program in New York City. Since 2010 she pursues a PhD at the University of Gothenburg.

Elke has received fellowships, grants, and generous support from IASPIS Residency Sweden, Akademie Schloss Solitude Stuttgart, Cité Internationale des Arts, Paris. Her art exhibitions include the Palais de Tokyo Paris, Manufactura's Studio Wuhan, FCAC Shanghai, the Houston Museum of Fine Arts, NGBK Berlin, Kunstverein Hannover, Museum für Gegenwartskunst Siegen and The Showroom, London. She lectures in conferences such as DARE, Deleuze and Artistic Research Conference Ghent, Deleuze's Cultural Encounters with the New Humanities, Hong Kong and Daughters of Chaos, Deleuze Studies International Conference Stockholm. Her films have been screened at the BFI - Film Festival London, Berlinale Internationale Filmfestspiele Berlin, International Film Festival Rotterdam, Courtisane Festival Ghent and Images Film Festival Toronto.

**Link:** <http://www.whateverbeing.de/>

**Mikhail Lylov.** Mikhail Lylov is an independent artist and curator, who lives in Berlin. His works establish or discuss the situations in which economic and knowledge models are questioned, renegotiated or rendered useless. Lylov's work investigates a genealogy of the divide between mental and material in different contexts, especially labor and anthropology. On the affirmative side, his work looks for situations in which concepts become sensually available forms, or knowledge becomes a matter of perception.

Mikhail Lylov's projects were supported by Le Pavillon program at Palais De Tokyo in Paris, Cité Internationale des Arts, Paris, International Film Festival Rotterdam, Berlinale Internationale Filmfestspiele Berlin, Courtisane Festival Ghent, BFI British Film Festival London.

His art exhibitions include Palais De Tokyo Paris, Kaohsiung Museum of Fine Arts Taipei, D21 Leipzig, Kyiv Biennale Ukraine and the Houston Museum of Fine Arts.

**Link:** <http://mikhaillylov.com/>

---

The film was made with help and support of: Hiroyuki Yoshioka, Katsue Fukamachi, Ayumi Ogino, Tomoyo Adachi, Sninichi Mori, Satoshi Asakura, Kent Hadlock, Naoki Shiomi, Kazuma Higashida, Mamoru Daido, Shinichi Aoki, Susumu Nakanishi, Horie Ryohei.

Additional support was provided by Pavillon Neuflyze OBC, Palais De Tokyo and the University of Gothenburg Akademin Valand.

Sound mixing: Marian Mentrup

Shape Shifting's book:

[https://www.academia.edu/27770957/Shape\\_Shifting.pdf](https://www.academia.edu/27770957/Shape_Shifting.pdf)

Interview with Elke Marhöfer:

<http://www.kunstkritikk.se/artikler/tio-fragor-elke-marhofer/>

16mm film transferred to HD, color/sound, 18 min. 26 sec., Japan, 2015.

Disponível em:

<http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/?p=5704>



---

# A Film, Reclaimed

---

Ana Vaz & Tristan Bera

---

The ecologic crisis is a political, economic and social crisis. It is also cinematographic, as cinema coincides historically and in a critical and descriptive way with the development of the Anthropocene. “A Film, Reclaimed” is a conversation, an essay that reads the terrestrial crisis under the influence and with the help of the beautiful and terrible films which have accompanied it.

**Autors:** Ana Vaz (b. 1986, Brazil) is an artist and filmmaker whose films and other expanded works speculate upon the relationships between self and other, myth and history through a cosmology of signs, references and perspectives. Assemblages of found and shot materials, her films combine ethnography and speculation in exploring the frictions and fictions imprinted upon both natural and built environments and its multiple inhabitants. A graduate from the Royal Melbourne Institute of Technology and Le Fresnoy - Studio National des Arts Contemporains, Ana was also a member of SPEAP (experimental research group in art and politics), a project conceived and directed by Bruno Latour. Her films have been showed at a number of international film festivals including the New York Film Festival, Visions du Réel, TIFF Wavelengths, CPH:DOX, Media City and Ann Arbor as well as solo and group shows at Rosa Brux (Brussels), Museum of Contemporary Photography (Chicago) and Temporary Gallery (Cologne).

**Link:** <https://vimeo.com/anavaz>

Tristan Bera (b. 1984, France) is an artist and filmmaker whose practice includes curating, critical writing and staged performances. He studied aesthetics and history of contemporary art and participated in 2015 to the experimental program in arts and politics directed by philosopher Bruno Latour at SciencesPo, Paris. His visual works question intertextuality and cinéphilie through an array of references or thanks to collaborations lived as hybridization. His films have been showed at international film festivals including Rotterdam, London, Vila do Conde and Lisbon/Estoril as well as in solo and group shows at Haus der Kunst (Munich), Turku Art Museum (Finland), Centre Pompidou (Paris), ICA Winnipeg or Jan Mot (Brussels) and Gallery Koyanagi (Tokyo).

**Link:** <https://vimeo.com/tristanbera>

---

2015 | 19' | HD | 5.1

Disponível em:

<http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/?p=5699>



# Balance

---

Christoph und Wolfgang Lauenstein

---

Five characters stand on a floating platform, keeping it in perfect balance with their own weight. When they pull a mysterious, desirable coffer into the platform, they start to feel possessiveness, egoism and envy, and the balance is endangered.

—

*What does it mean to be together or to share a territory?  
What does it mean to have a common?  
Balance is always a disequilibrium, is to be on a constant move,  
where there is no place for selfish humanities.*  
(Sebastian Wiedemann)

**Autors:** Christoph und Wolfgang Lauenstein

---

**Balance, Germany 1989, 16mm, no dialogue, 7,22 min, puppet animation, 1:1,33**

**Director, Screenwriter, Director of Photography, Editor, Animation: Christoph und Wolfgang Lauenstein.**

**Production: Gesamthochschule Kassel, Hochschule für Bildende Künste Hamburg.**

Disponível em:

<http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/?p=5632>



# LABORATÓRIO- ATELIÊ



---

# Derivas da catástrofe

---

Grupo multiTÃO (CNPq)

---

Esta série de áudios resulta de uma experiência realizada pelos alunos da disciplina “Literatura, Cultura e Sociedade”, do Programa de Pós-graduação em Divulgação Científica e Cultural (Labjor/ IEL) e Ciências Sociais (IFCH) da Universidade Estadual de Campinas (Labjor/IEL/IFCH/Unicamp). Trata-se de um convite feito professores, pesquisadores, estudantes e artistas para uma travessia por dois territórios desérticos desenhados pelas perguntas: “Por que pensar com as ciências humanas, filosofia e artes as mudanças climáticas?”; “O que podem as ciências humanas, filosofia e artes em tempos de catástrofes?”. Travessias tornadas derivas, em que palavras e gestos dos entrevistados ativaram aleatoriamente interrupções a partir de outras perguntas, leituras, imagens e sons, abrindo espaço para que, durante a edição, sons e textos invadissem os áudios gravados. A catástrofe, aqui, interessa-nos tanto em razão da abordagem da disciplina, que explorou as potencialidades da escrita diante da crise do pensamento e dos modos de existência amplamente diagnosticados, quanto do momento político que atravessa a Unicamp e o país, em que nos sentimos convidados a cavar novas linhas de fugas, a criar formas de resistir às catástrofes anunciadas. Esta é uma iniciativa apoiada pela revista *ClimaCom Cultura Científica - pesquisa, jornalismo, arte*.

---

## FICHA TÉCNICA

Concepção: Adriana Rodrigues, Carolina Scarterzini, Caue Nunes, Daniel Ribeiro, Darly Gonçalves, Larissa Ferreira, Marina Cunha, Marília Reis, Paula Montanari, Paula Batista, Ricarda Canozo, Renato Oliveira, Roberta Scarterzini, Rodrigo da Costa, Rodrigo Marcondes, Sebastian Wiedemann, Susana Oliveira Dias, Tássia Aguiar, Vivian Pontin.

Entrevistas: Caue Nunes, Renato Oliveira, Sebastian Wiedemann, Susana Oliveira Dias, Tássia Aguiar e Vivian Pontin.

Locução: Rodrigo da Costa

Seleção e escrita de textos: Caue Nunes, Renato Oliveira, Roberta Scarterzini

Edição: Sebastian Wiedemann e Susana Oliveira Dias

Ementa da disciplina “Literatura, Cultura e Sociedade” (Labjor/IEL/IFCH/Unicamp) - 1o. semestre de 2016

Prof. Responsável: Dra. Susana Oliveira Dias

A disciplina abordará problematizações que se fazem nas interfaces entre literatura, comunicação, antropologia, arte e filosofia, para pensar as potencialidades da escrita e tensionar as oposições entre real-ficção, verdadeiro-falso, objetividade-subjetividade, pesquisa-escrita etc. Exploraremos autores que tratam a literatura como campo de experimentação do humano e da vida, como potência de cura, como política de minoridade. Autores que se propõem a pensar “com” a literatura e não “como” a literatura, o que implica inventar um modo de pensar que não está dado, em pensar a literatura mesma pelas novas forças que ela é capaz de mobilizar, reunir, compor. Neste semestre, a disciplina abordará a crise de pensamento e de modos de existência que vem sendo diagnosticada em diversos campos do conhecimento: “niilismo” e “esgotamento” (PELBART, 2013), “crise da natureza” (LATOURE, 2013), “aceleracionismo” e “extinção do humano” (DANOWSKY; VIVEIROS DE CASTRO, 2014), “redução à impotência” e “intrusão de Gaia” (STENGERS, 2003, 2014, 2015). Investiremos em disjunções e contaminações entre literatura, comunicação, antropologia, arte e filosofia que deem a pensar o acontecimento da escrita (com imagens, palavras e sons), trabalhando com conceitos como cosmopolítica, mundo comum, outrem, devir e fabulação.

“Enchente” - Ana Godoy (pesquisadora independente)

Disponível em:

[https://soundcloud.com/revista\\_climacom/derivadas-da-catastrofe-pesquisadora-independente](https://soundcloud.com/revista_climacom/derivadas-da-catastrofe-pesquisadora-independente)

“Erosão” - Gabriel Cid de Garcia (Casa da Ciência - UFRJ)

Disponível em:

[https://soundcloud.com/revista\\_climacom/derivadas-da-catastrofe-gabriel-cid-de-garcia-casa-da-ciencia-ufrj](https://soundcloud.com/revista_climacom/derivadas-da-catastrofe-gabriel-cid-de-garcia-casa-da-ciencia-ufrj)

**“Apagão” - Eduardo Pellejero (UFRN)**

Disponível em:

[https://soundcloud.com/revista\\_climacom/derivadas-da-catastrofe-eduardo-pellejero-ufrn](https://soundcloud.com/revista_climacom/derivadas-da-catastrofe-eduardo-pellejero-ufrn)

**“Desertificação” - Antonio Carlos Rodrigues de Amorim (FE-Unicamp)**

Disponível em:

[https://soundcloud.com/revista\\_climacom/ac-amorim-mp3](https://soundcloud.com/revista_climacom/ac-amorim-mp3)

---

# Cenários especulativos: fazendo do território uma mesa de trabalho (Oficina 1)

---

Grupo multiTÃO (CNPq)

---

Longe de ser algo estável, o *território* emerge como um plano variável, onde o ethos do homem se refaz a cada encontro, a cada conexão e posta em comunicação efetiva com o mundo. Entendemos o *território* como um campo experimental de qualidades metaestáveis e profundamente moduláveis, onde o *hábito* é uma passagem de baixa aderência e o problema se instaura na criação de modos de *habitar* sempre outros. Habitamos o território nomádica e intempestivamente, o que faz da possibilidade de uma nova terra um germinar constante e ilimitado no singular da matéria que pisamos a cada passo. Diante de uma percepção de hábito que julga, contrapõem-se novos modos de habitar o território, novos modos de habitar o papel, a escrita, a expressão. Dispor-se em mesas de trabalho onde cenários especulativos como territórios por vir possam ganhar existência.

## 1. Oficina: Novos modos de habitar o papel. A potência do traço.

Se há algo que nos podem ensinar *É isto um homem?*, de Primo Levi, e *A dor*, de Marguerite Duras, é que diante do estupor de um acontecimento que leva nossas vidas a um estado de catástrofe, só nos resta ser dignos dele, fazendo de nossa expressão um fervilhar de vida antes que a testemunha de uma sobrevivência. Para o escritor, o acontecimento que o força a escrever não é mais do que uma restrição afirmativa de como ele, com seus procedimentos, pode criar interferências de traços-grafos no papel. O acontecimento - para Levi e Duras, o Holocausto - é um limite que impõe a criação de novos modos de relação (entre nós e a vida, entre nós e o papel/escrita). O acontecimento que hoje nos violenta é o que Isabelle Stengers chama de *Intrusão de Gaia*. Vivemos em tempos de catástrofes, mas somos dignos do tempo que temos que viver? É assim que queremos levar o pensamento em relação a um certo fazer com as mãos a um estado catastrófico, para que entre traços de lógicas aberrantes possamos inventar novos modos de habitar o papel, novos modos de “desenhar” e estar juntos na presença de Gaia, pois sua intrusão não só se manifesta no clima, mas também na extinção dos processos criativos.

**Oficinas ministradas como parte da disciplina de pós-graduação “Literatura, Cultura e Sociedade” (Labjor/IFCH/Unicamp)**

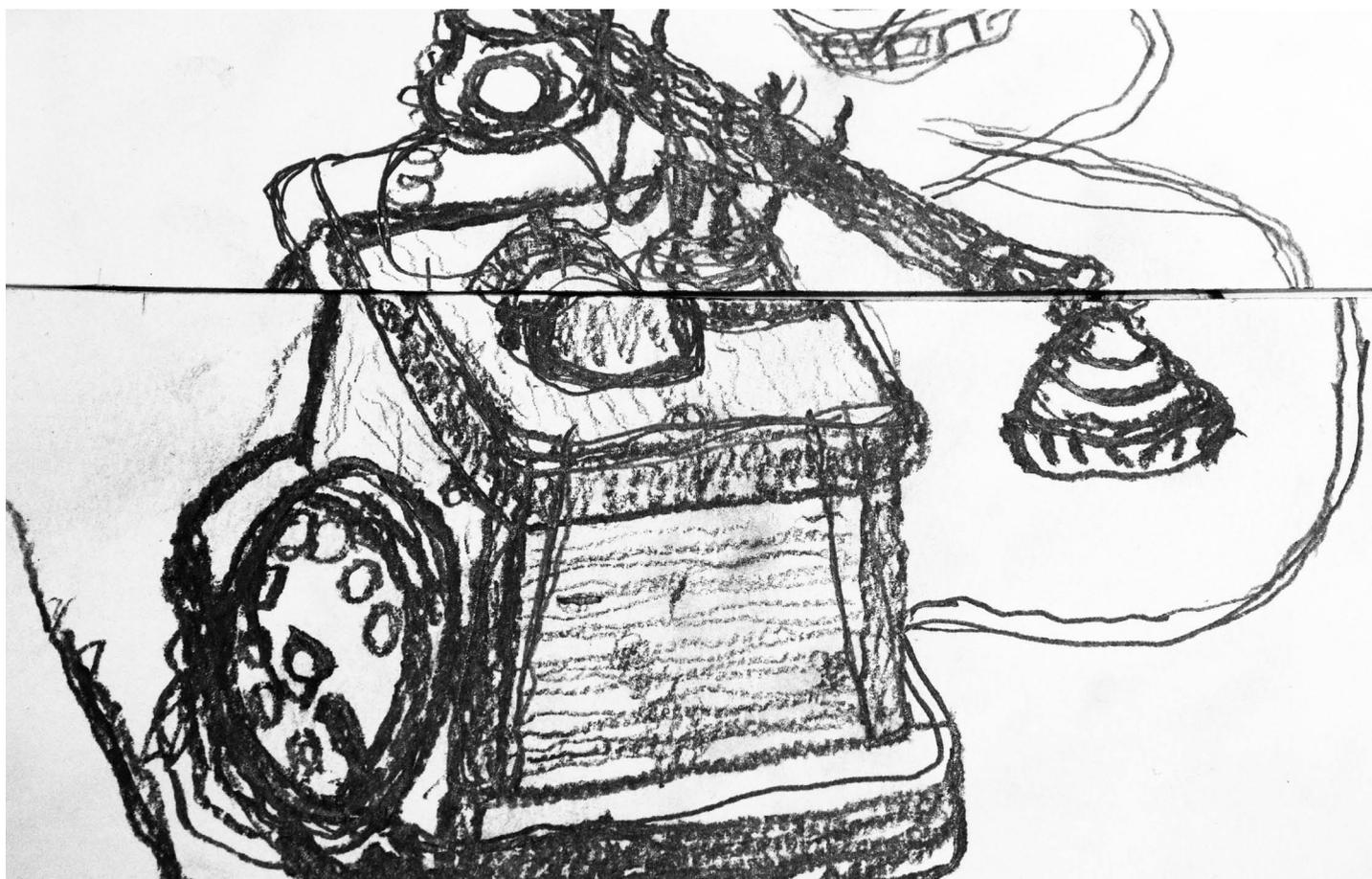
Prof. Responsável: Dra. Susana Oliveira Dias

Ementa: A disciplina abordará problematizações que se fazem nas interfaces entre literatura, comunicação, antropologia, arte e filosofia, para pensar as potencialidades da escrita e tensionar as oposições entre real-ficção, verdadeiro-falso, objetividade-subjetividade, pesquisa-escrita etc. Exploraremos autores que tratam a literatura como campo de experimentação do humano e da vida, como potência de cura, como política de minoridade. Autores que se propõem a pensar “com” a literatura e não “como” a literatura, o que implica inventar um modo de pensar que não está dado, em pensar a literatura mesma pelas novas forças que ela é capaz de mobilizar, reunir, compor. Neste semestre, a disciplina abordará a crise de pensamento e de modos de existência que vem sendo diagnosticada em diversos campos do conhecimento: “niilismo” e “esgotamento” (PELBART, 2013), “crise da natureza” (LATOURE, 2013), “aceleracionismo” e “extinção do humano” (DANOWSKY; VIVEIROS DE CASTRO, 2014), “redução à impotência” e “intrusão de Gaia” (STENGERS, 2003, 2014, 2015). Investiremos em disjunções e contaminações entre literatura, comunicação, antropologia, arte e filosofia que deem a pensar o acontecimento da escrita (com imagens, palavras e sons), trabalhando com conceitos como cosmopolítica, mundo comum, outrem, devir e fabulação.

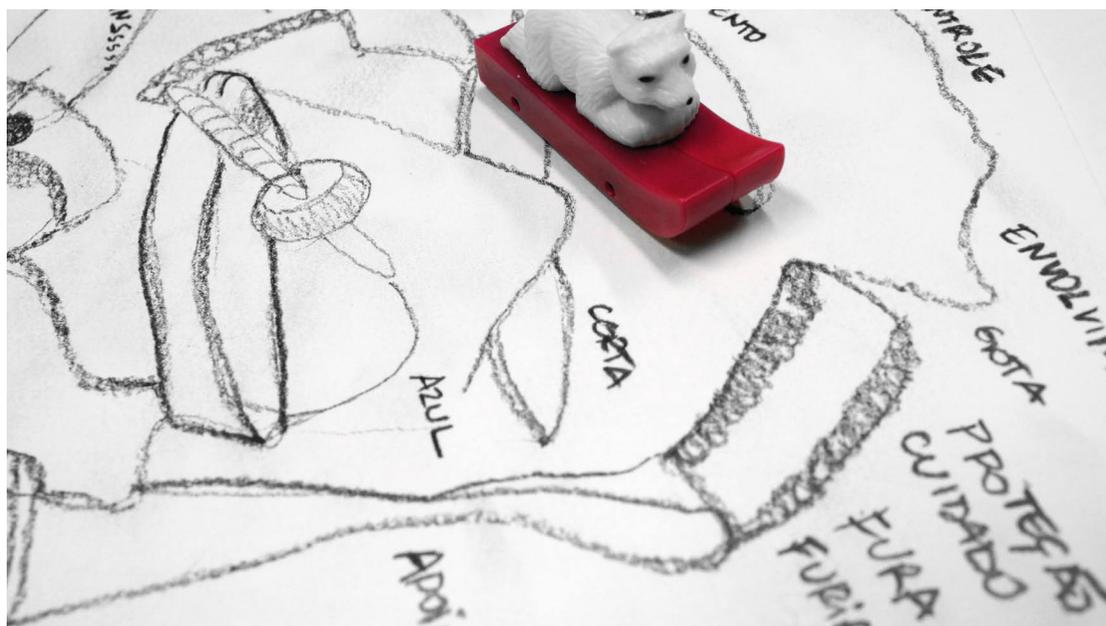
Concepção, organização e fotografias: Susana Dias, Fernanda Pestana e Sebastian Wiedemann

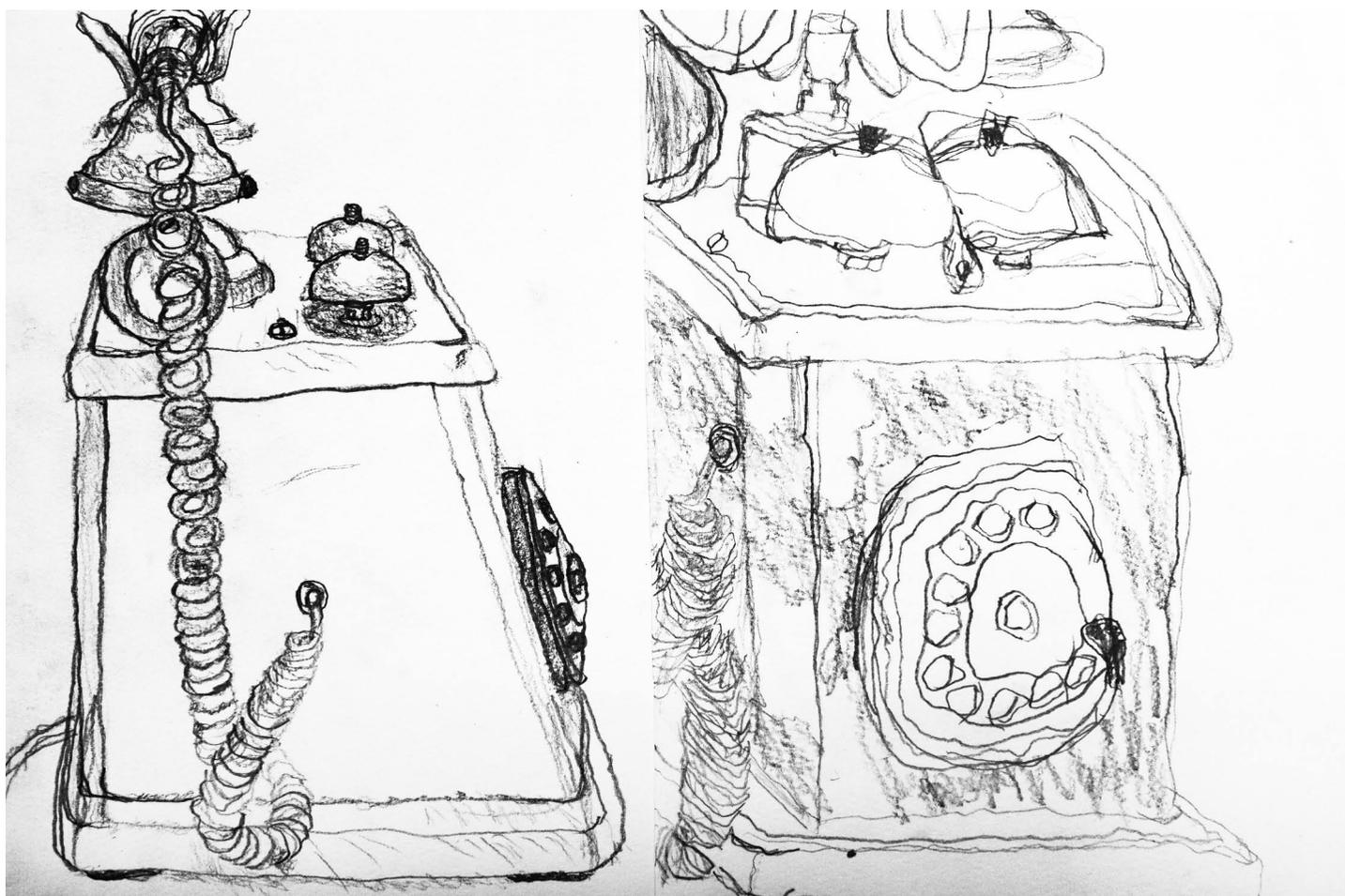
Desenhos: Caue Nunes, Carolina Scartezini, Jaqueline Galvis, Larissa Ferreira, Marina Cunha, Paula Montanari, Paula Batista, Ricarda Canozo, Renato Oliveira, Renata Santana, Roberta Scartezini, Rodrigo da Costa, Rodrigo Marcondes, Sebastian Wiedemann, Tássia Aguiar, Tatiana Plens, Vivian Pontin.

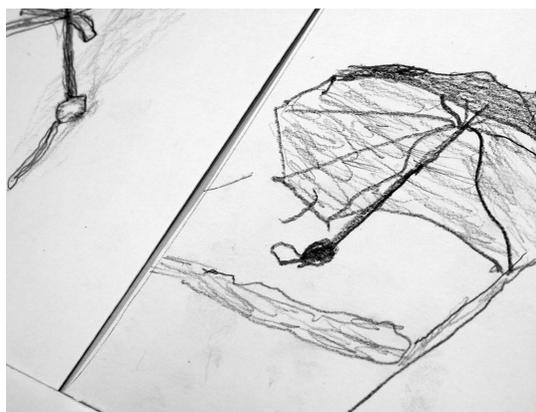
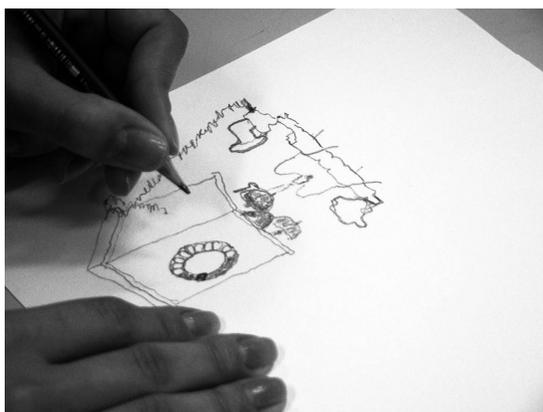
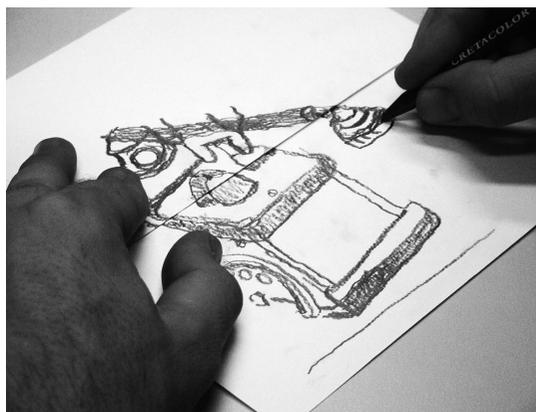
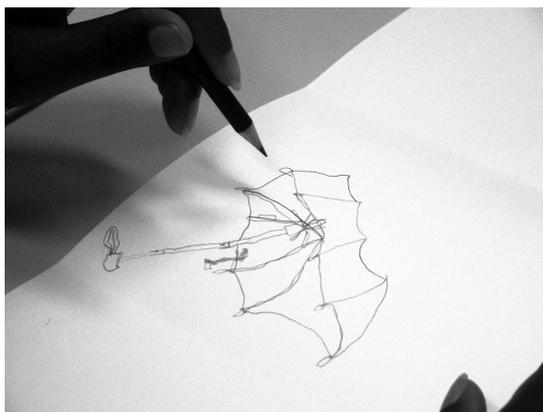
Data: 06/04 no Labjor-Unicamp

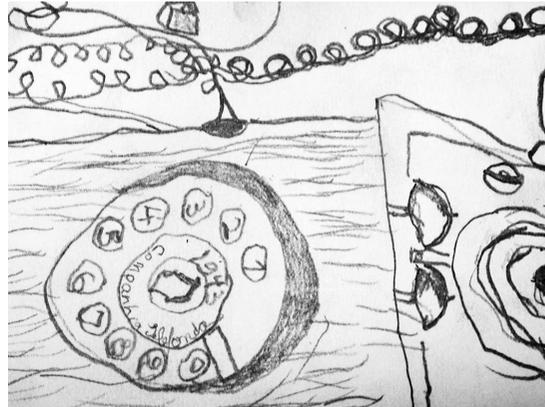
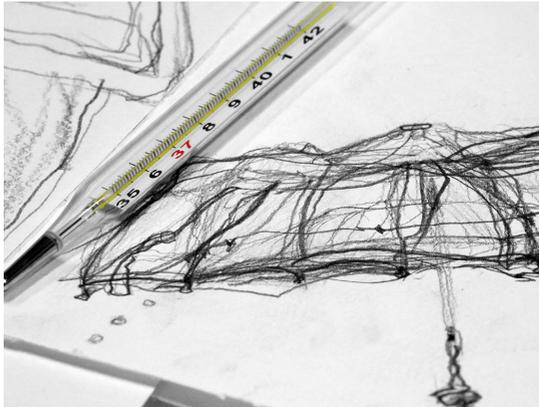
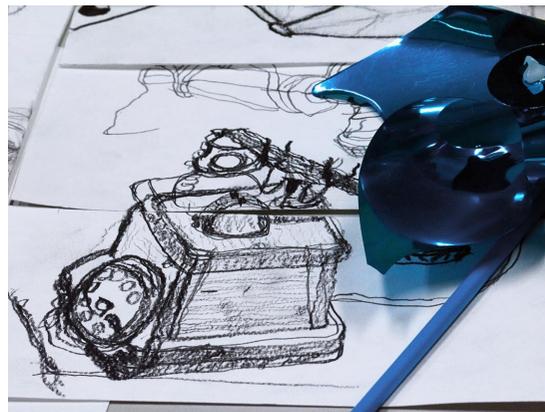
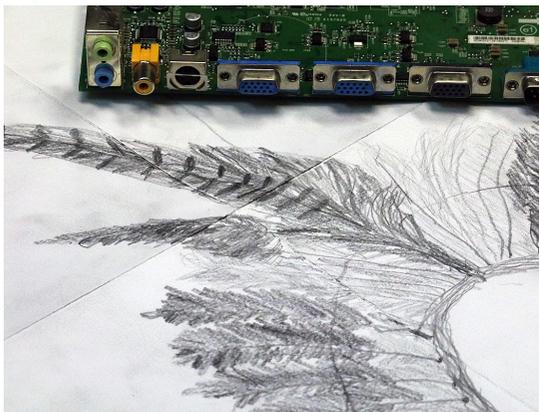


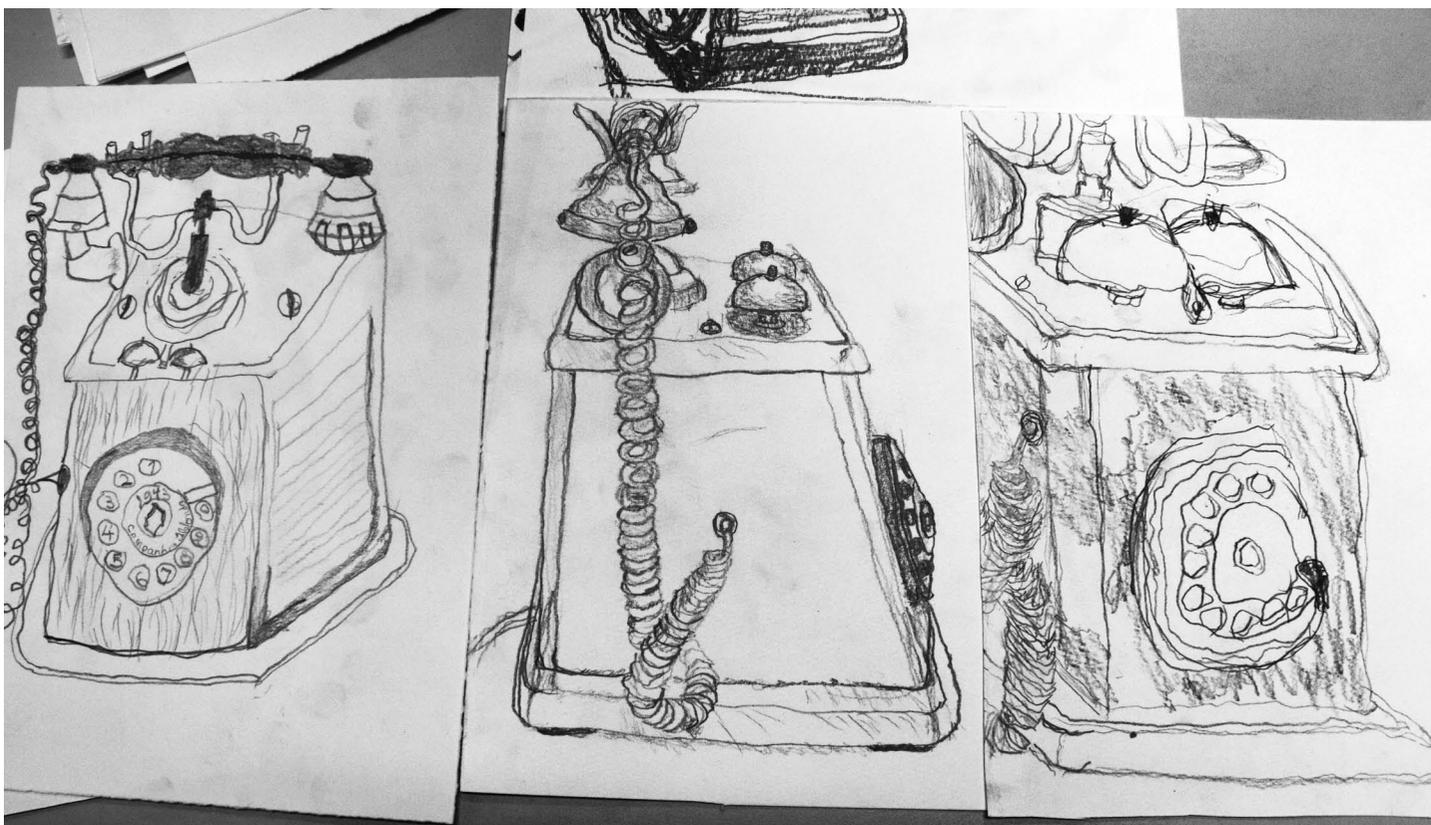


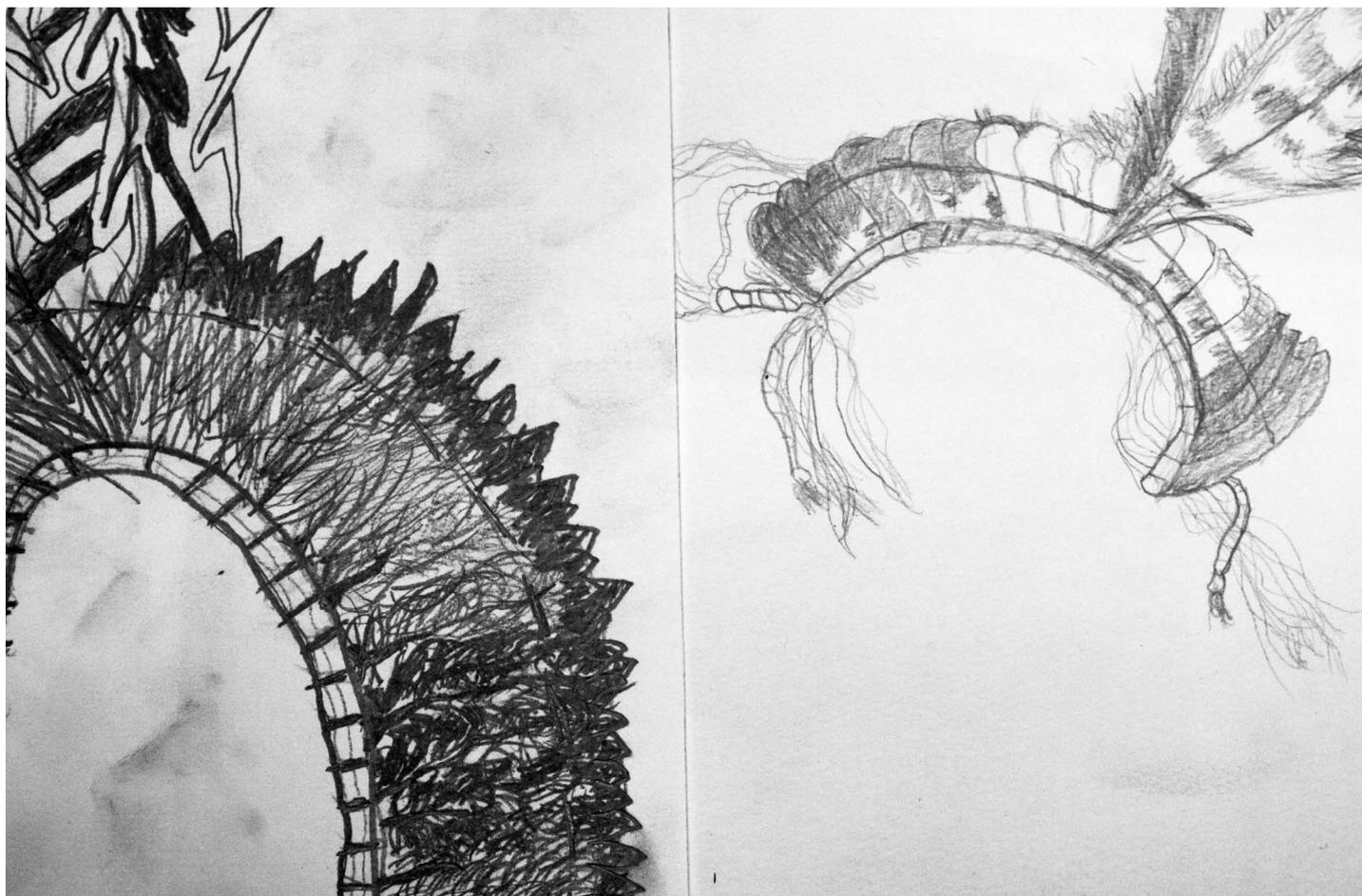




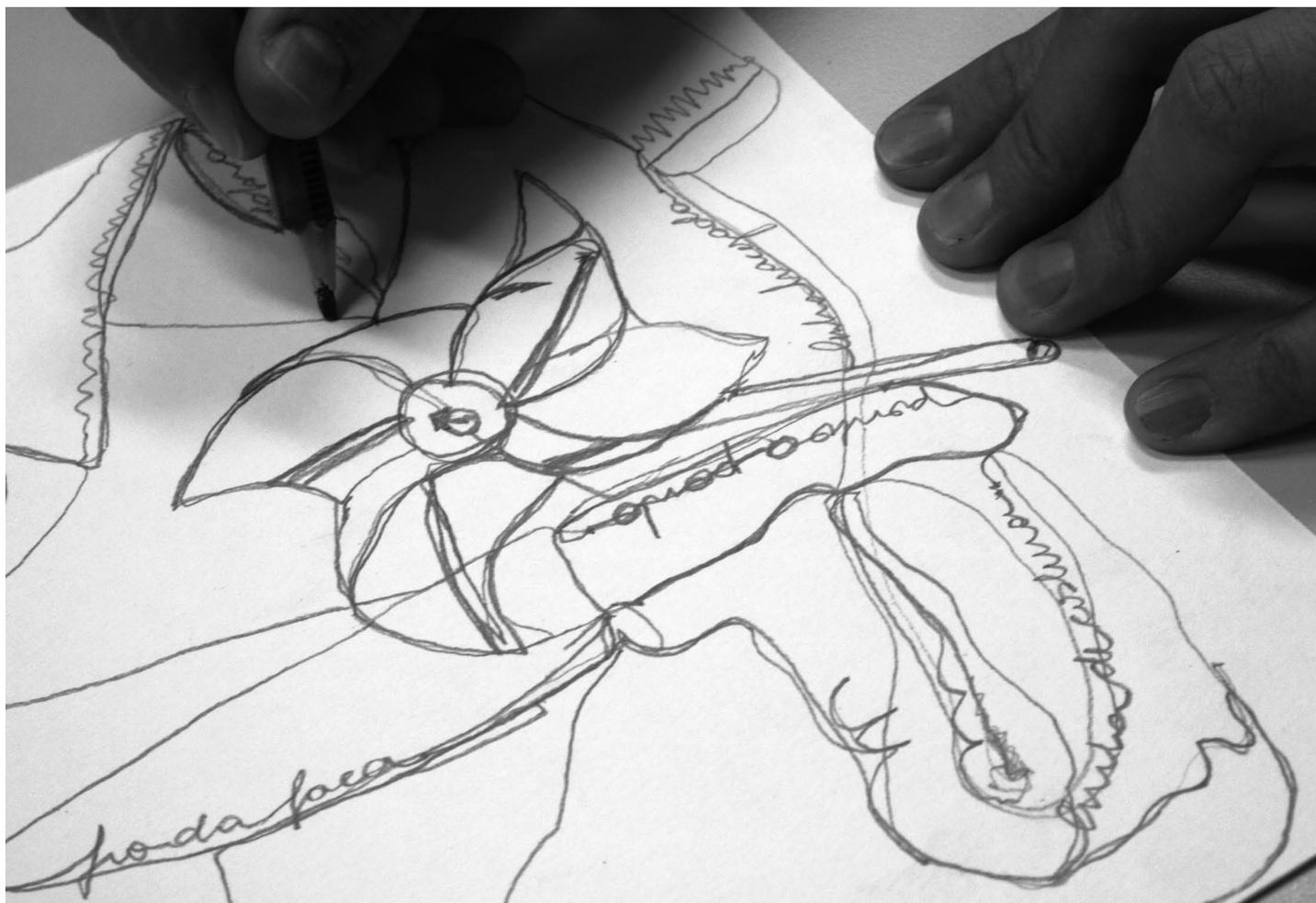












---

# Cenários especulativos: fazendo do território uma mesa de trabalho (Oficina 2)

---

Grupo multiTÃO (CNPq)

---

Longe de ser algo estável, o *território* emerge como um plano variável, onde o ethos do homem se refaz a cada encontro, a cada conexão e posta em comunicação efetiva com o mundo. Entendemos o *território* como um campo experimental de qualidades metaestáveis e profundamente moduláveis, onde o *hábito* é uma passagem de baixa aderência e o problema se instaura na criação de modos de *habitar* sempre outros. Habitamos o território nomádica e intempestivamente, o que faz da possibilidade de uma nova terra um germinar constante e ilimitado no singular da matéria que pisamos a cada passo. Diante de uma percepção de hábito que julga, contrapõem-se novos modos de habitar o território, novos modos de habitar o papel, a escrita, a expressão. Dispor-se em mesas de trabalho onde cenários especulativos como territórios por vir possam ganhar existência.

## 2. Oficina: Como fazer passar o Cosmos por um mapa. Rasgar quebra-cabeças impossíveis.

O *Apocalipse* de D.H. Lawrence jorra no papel uma grande decepção. Alguém quer ler um livro, sendo que ler é sempre um processo de devoração e transformação, mas esse livro, na sua vontade de poder e não de potência, apresenta-se como enclausurado, cristalizado pela moral. Um livro deveria ser muito menos um caminho de interpretações bem definidas e que orientam e muito mais uma superfície de experimentação de modos de se desorientar no mundo. Para Lawrence, a tristeza povoa um livro quando este deixa de fora o cosmos. O incomensurável, o que escapa e vaza, isto é o cosmos, é o que nos permite afirmar a alegria por estarmos do lado da vida. Do mesmo modo, em um mundo onde as escalas se embaralham se faz imperativo conviver, estar junto com o cosmos, ter uma disposição cosmopolítica e, por momentos, idiota (Stengers), que crie orientações impensadas, pois os territórios já não se encaixam mais de modo bem definido e orientado como num quebra-cabeças. O mundo já não pode ser “lido” e interpretado de modo claro e distinto como num mapa com suas convenções morais. Um território que cria relações simétricas desde uma cosmopolítica não cabe num mapa. A cada instante tem que reinventar seu mapa, fazendo do quebra-cabeças algo impossível, pois já não há um *a priori* que nos faça estar juntos, não nos encaixamos de modo lógico ou desde uma mesma lógica, mas nos rasgamos juntos inventando modos pagãos de compor territórios.

**Oficinas ministradas como parte da disciplina de pós-graduação “Literatura, Cultura e Sociedade” (Labjor/IFCH/Unicamp)**

Prof. Responsável: Dra. Susana Oliveira Dias

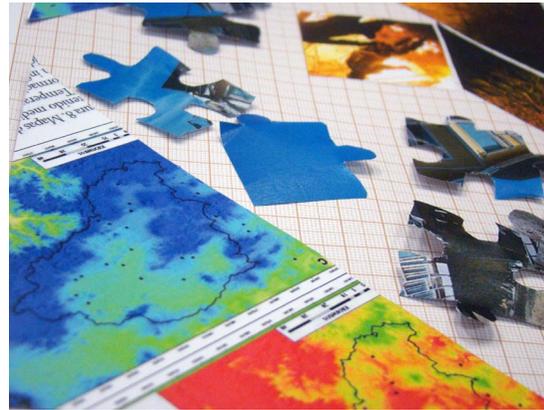
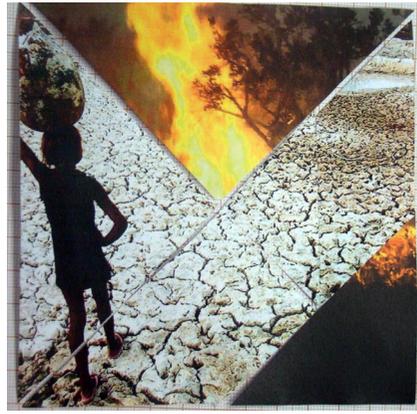
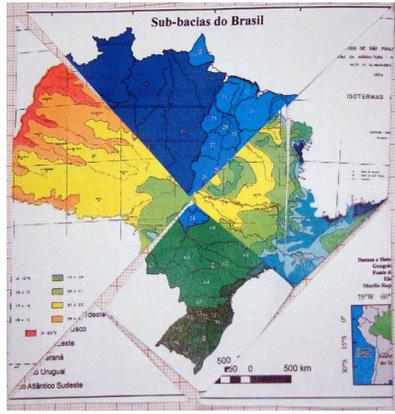
Ementa: A disciplina abordará problematizações que se fazem nas interfaces entre literatura, comunicação, antropologia, arte e filosofia, para pensar as potencialidades da escrita e tensionar as oposições entre real-ficção, verdadeiro-falso, objetividade-subjetividade, pesquisa-escrita etc. Exploraremos autores que tratam a literatura como campo de experimentação do humano e da vida, como potência de cura, como política de minoridade. Autores que se propõem a pensar “com” a literatura e não “como” a literatura, o que implica inventar um modo de pensar que não está dado, em pensar a literatura mesma pelas novas forças que ela é capaz de mobilizar, reunir, compor. Neste semestre, a disciplina abordará a crise de pensamento e de modos de existência que vem sendo diagnosticada em diversos campos do conhecimento: “niilismo” e “esgotamento” (PELBART, 2013), “crise da natureza” (LATOURE, 2013), “aceleracionismo” e “extinção do humano” (DANOWSKY; VIVEIROS DE CASTRO, 2014), “redução à impotência” e “intrusão de Gaia” (STENGERS, 2003, 2014, 2015). Investiremos em disjunções e contaminações entre literatura, comunicação, antropologia, arte e filosofia que deem a pensar o acontecimento da escrita (com imagens, palavras e sons), trabalhando com conceitos como cosmopolítica, mundo comum, outrem, devir e fabulação.

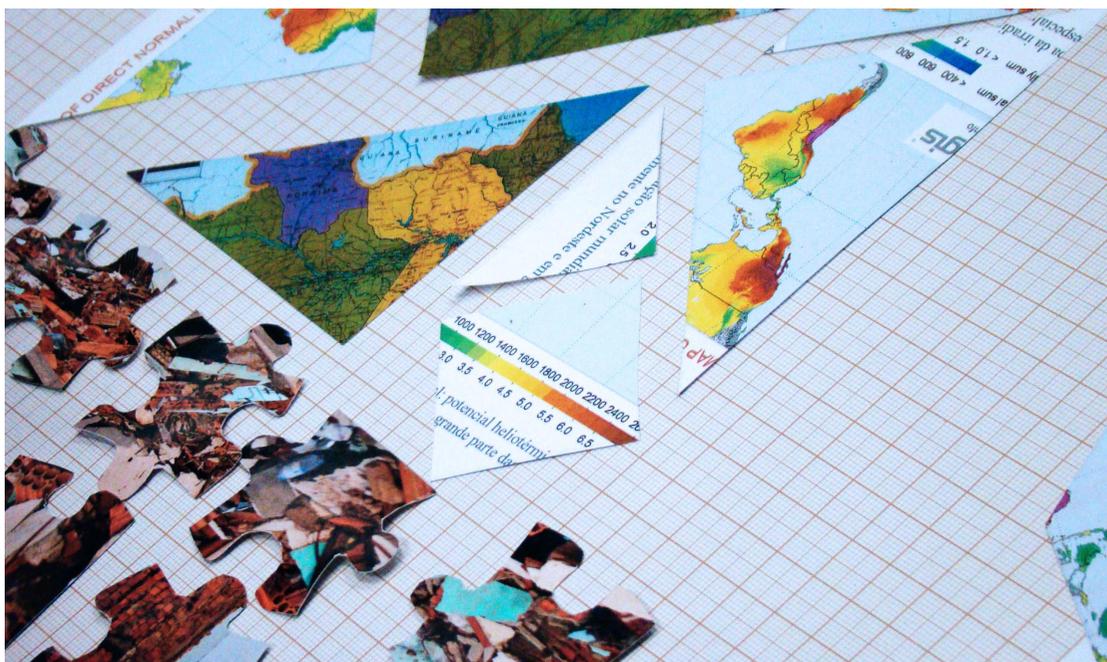
Concepção, organização e fotografias: Susana Dias, Fernanda Pestana e Sebastian Wiedemann

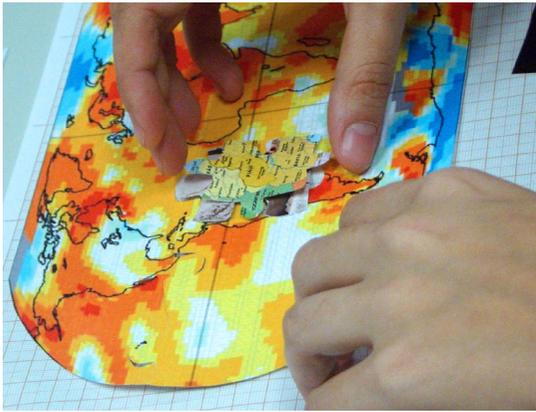
Colagens: Adriana Rodrigues, Caue Nunes, Daniel Ribeiro, Darly Gonçalves, Jaqueline Galvis, Larissa Ferreira, Marina Cunha, Marília Reis, Paula Montanari, Paula Batista, Ricarda Canozo, Rodrigo Marcondes, Sebastian Wiedemann, Tássia Aguiar, Vivian Pontin.

Data: 27/04 no Labjor-Unicamp



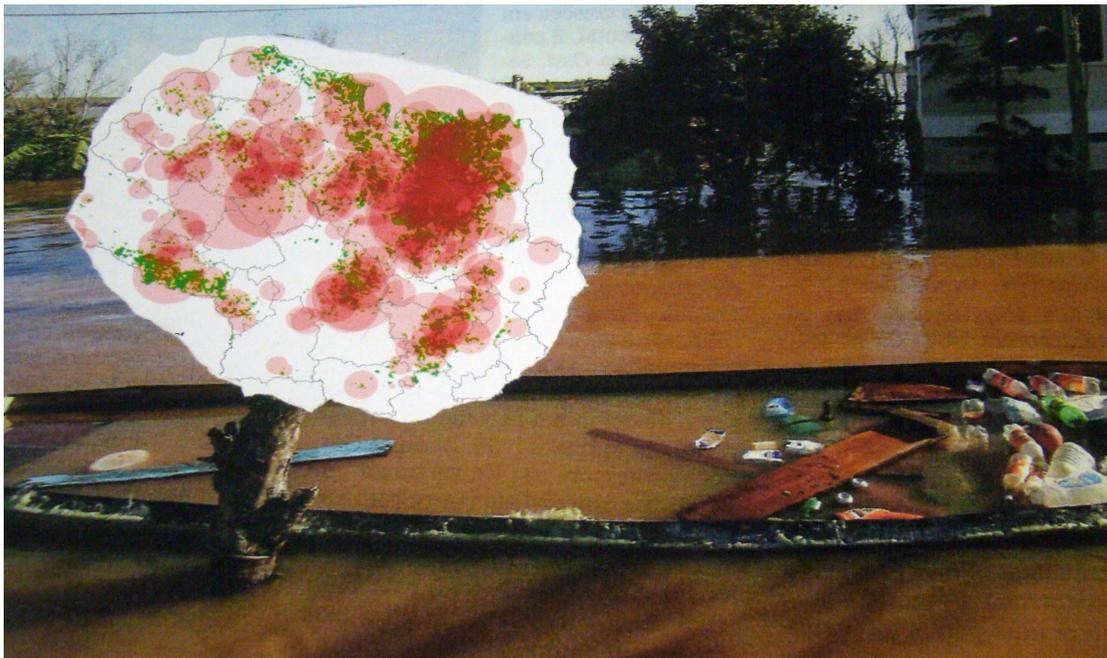


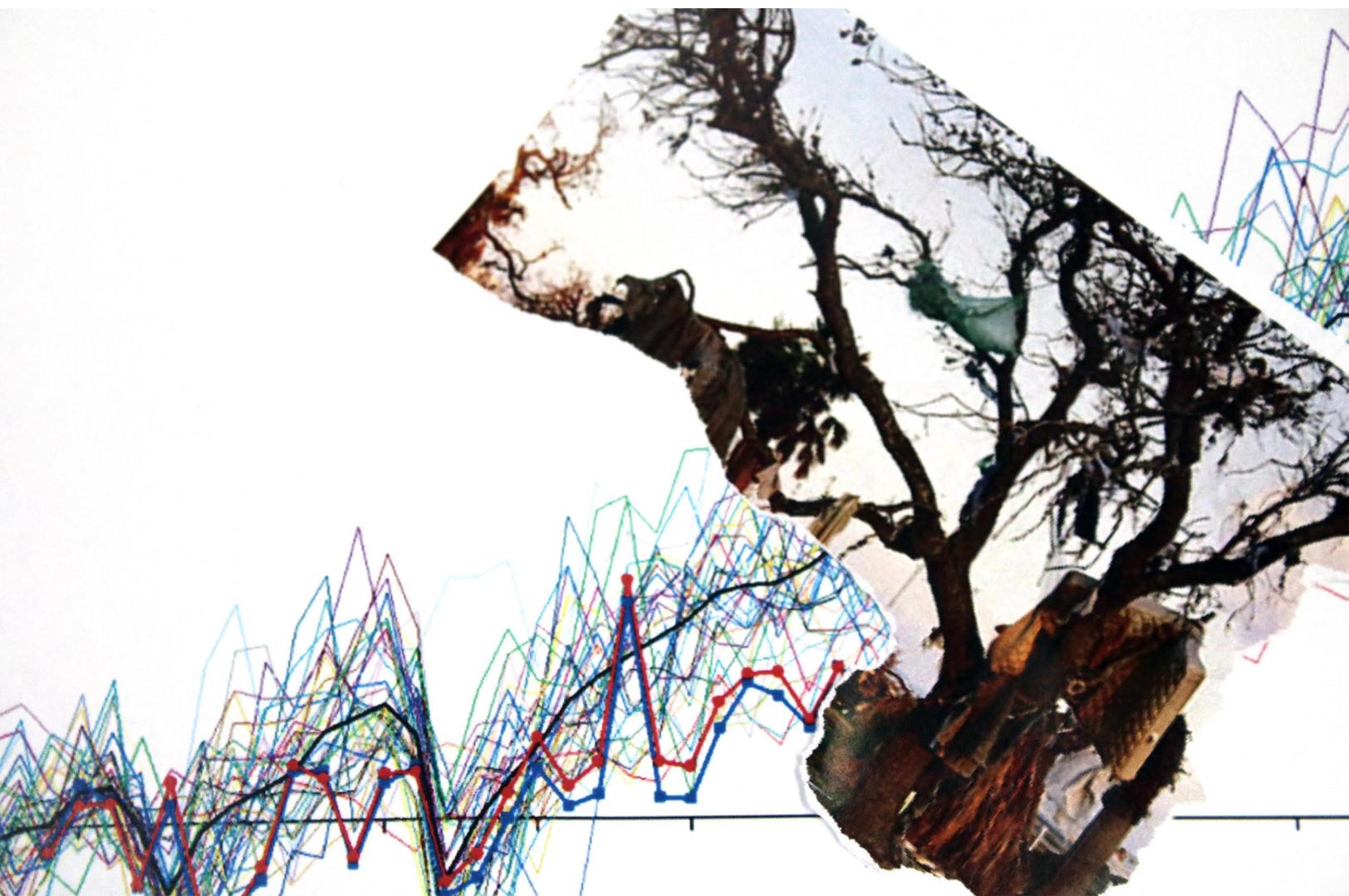






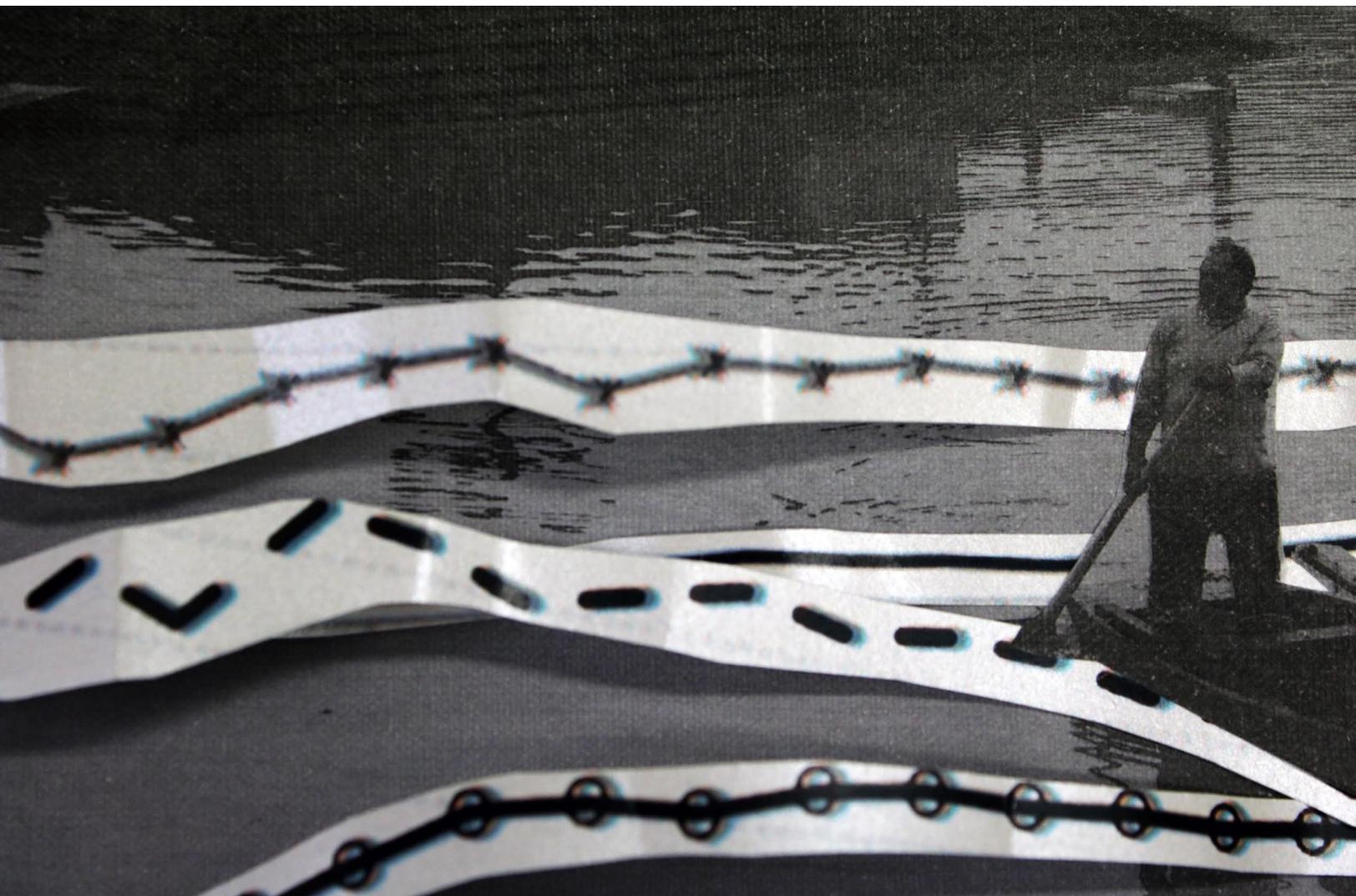


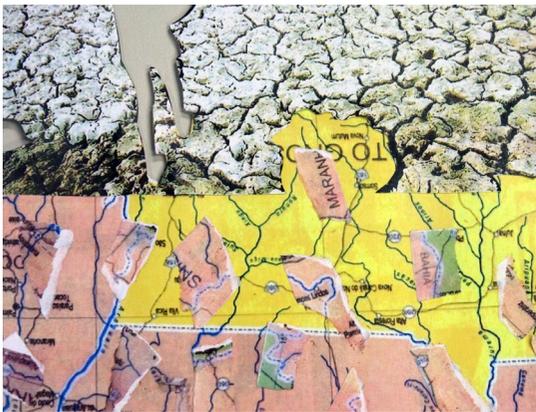
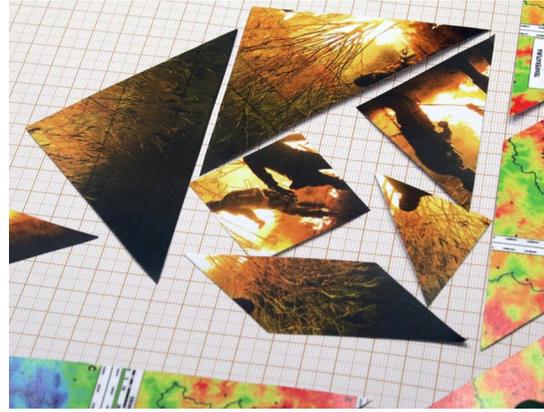
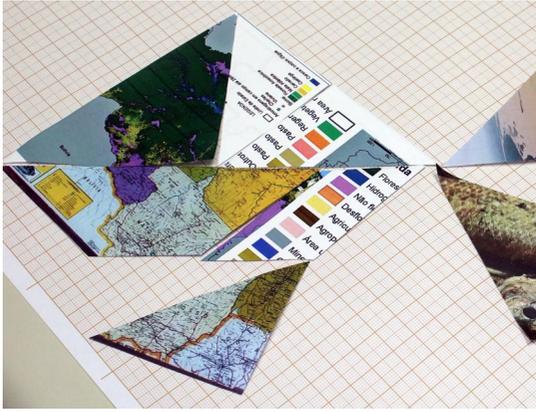












---

# Cenários especulativos: fazendo do território uma mesa de trabalho (Oficina 3)

---

Grupo multiTÃO (CNPq)

---

Longe de ser algo estável, o *território* emerge como um plano variável, onde o ethos do homem se refaz a cada encontro, a cada conexão e posta em comunicação efetiva com o mundo. Entendemos o *território* como um campo experimental de qualidades metaestáveis e profundamente moduláveis, onde o *hábito* é uma passagem de baixa aderência e o problema se instaura na criação de modos de *habitar* sempre outros. Habitamos o território nomádica e intempestivamente, o que faz da possibilidade de uma nova terra um germinar constante e ilimitado no singular da matéria que pisamos a cada passo. Diante de uma percepção de hábito que julga, contrapõem-se novos modos de habitar o território, novos modos de habitar o papel, a escrita, a expressão. Dispor-se em mesas de trabalho onde cenários especulativos como territórios por vir possam ganhar existência.

### 3. Oficina: Nevoeiros fotográficos. Destilando imagens, passagens que fazem aparecer outrem.

Poderíamos definir um nevoeiro como aquele modo de existência que leva nossa percepção a um estado gasoso, isto é, que afrouxa as ancoras de nosso campo perceptivo habitual e nos força a tatear, engatinhar, balançar para fazer da queda nosso modo de habitar. Abrir novos campos perceptivos como quem habita nevoeiros, como quem deles faz uma catástrofe constante, onde o outro sempre é um outro do outro que recoloca incessantemente a questão do que pode o humano. Nos nevoeiros nada é muito claro, nenhuma imagem é muito fixa. Daí que aspiremos a destilar a imagem (físico-quimicamente) na procura de novas ficções antropológicas (Viveiros de Castro), ficções que fazem de nós uma ilha deserta que se deixa afetar pelo cosmos. Onde o Robinson Crusoe de Tournier faz do delírio um modo de esgotar o possível para atingir um sem-fundo que abra efetivos campos de possibilidade, de devir mundo, todo mundo; nós destilamos, gastamos, arrebetamos a imagem fazendo dela muito menos uma porção de realidade, mas uma passagem ficcional nas visualidades do que a presença/ausência do outro pode convocar. Isto é, o aparecer de outrem como aquilo que nos força a devir, a ser uma multiplicidade aberta como o é o xamã com os seres de luz, com os xapiris (Kopenawa). Fazer do fotográfico uma efetiva passagem de luz e não uma fixação de nós como luz do mundo. Fazer do fotográfico uma superfície onde nos gastamos sombras, para não mais reconhecer o que vemos e somos, e poder sonhar com outrem, fazendo de nossa percepção uma catástrofe, que pode nos ensinar a vir a ser e ver.

**Oficinas ministradas como parte da disciplina de pós-graduação “Literatura, Cultura e Sociedade” (Labjor/IFCH/Unicamp)**

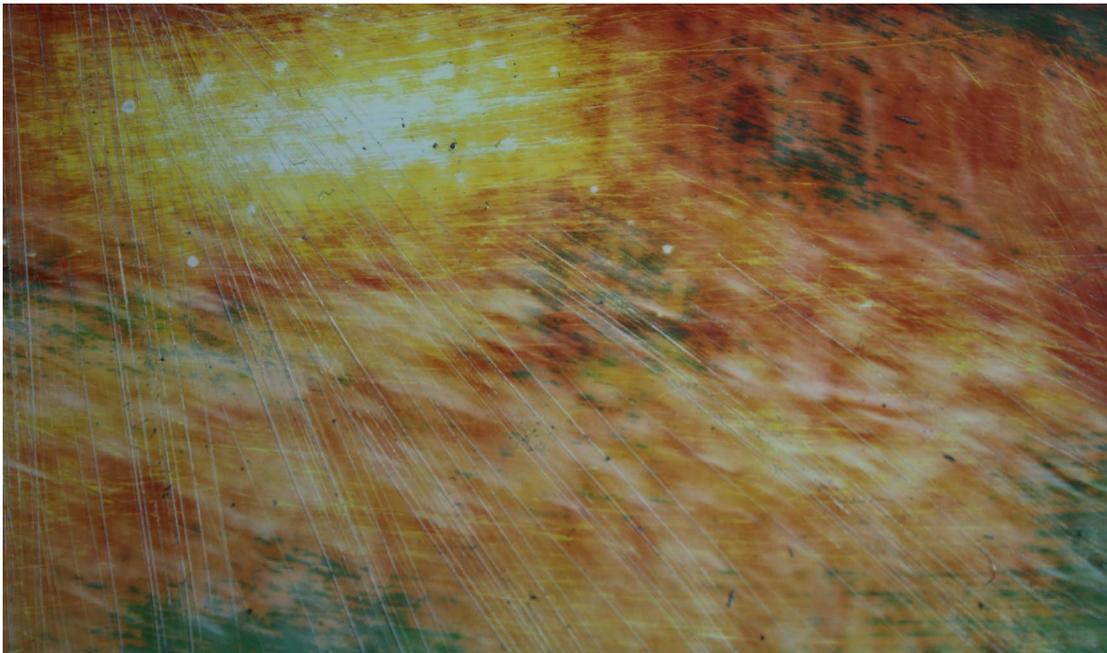
Prof. Responsável: Dra. Susana Oliveira Dias

Ementa: A disciplina abordará problematizações que se fazem nas interfaces entre literatura, comunicação, antropologia, arte e filosofia, para pensar as potencialidades da escrita e tensionar as oposições entre real-ficção, verdadeiro-falso, objetividade-subjetividade, pesquisa-escrita etc. Exploraremos autores que tratam a literatura como campo de experimentação do humano e da vida, como potência de cura, como política de minoridade. Autores que se propõem a pensar “com” a literatura e não “como” a literatura, o que implica inventar um modo de pensar que não está dado, em pensar a literatura mesma pelas novas forças que ela é capaz de mobilizar, reunir, compor. Neste semestre, a disciplina abordará a crise de pensamento e de modos de existência que vem sendo diagnosticada em diversos campos do conhecimento: “niilismo” e “esgotamento” (PELBART, 2013), “crise da natureza” (LATOURE, 2013), “aceleracionismo” e “extinção do humano” (DANOWSKY; VIVEIROS DE CASTRO, 2014), “redução à impotência” e “intrusão de Gaia” (STENGERS, 2003, 2014, 2015). Investiremos em disjunções e contaminações entre literatura, comunicação, antropologia, arte e filosofia que deem a pensar o acontecimento da escrita (com imagens, palavras e sons), trabalhando com conceitos como cosmopolítica, mundo comum, outrem, devir e fabulação.

Concepção, organização e fotografias: Susana Dias, Fernanda Pestana e Sebastian Wiedemann

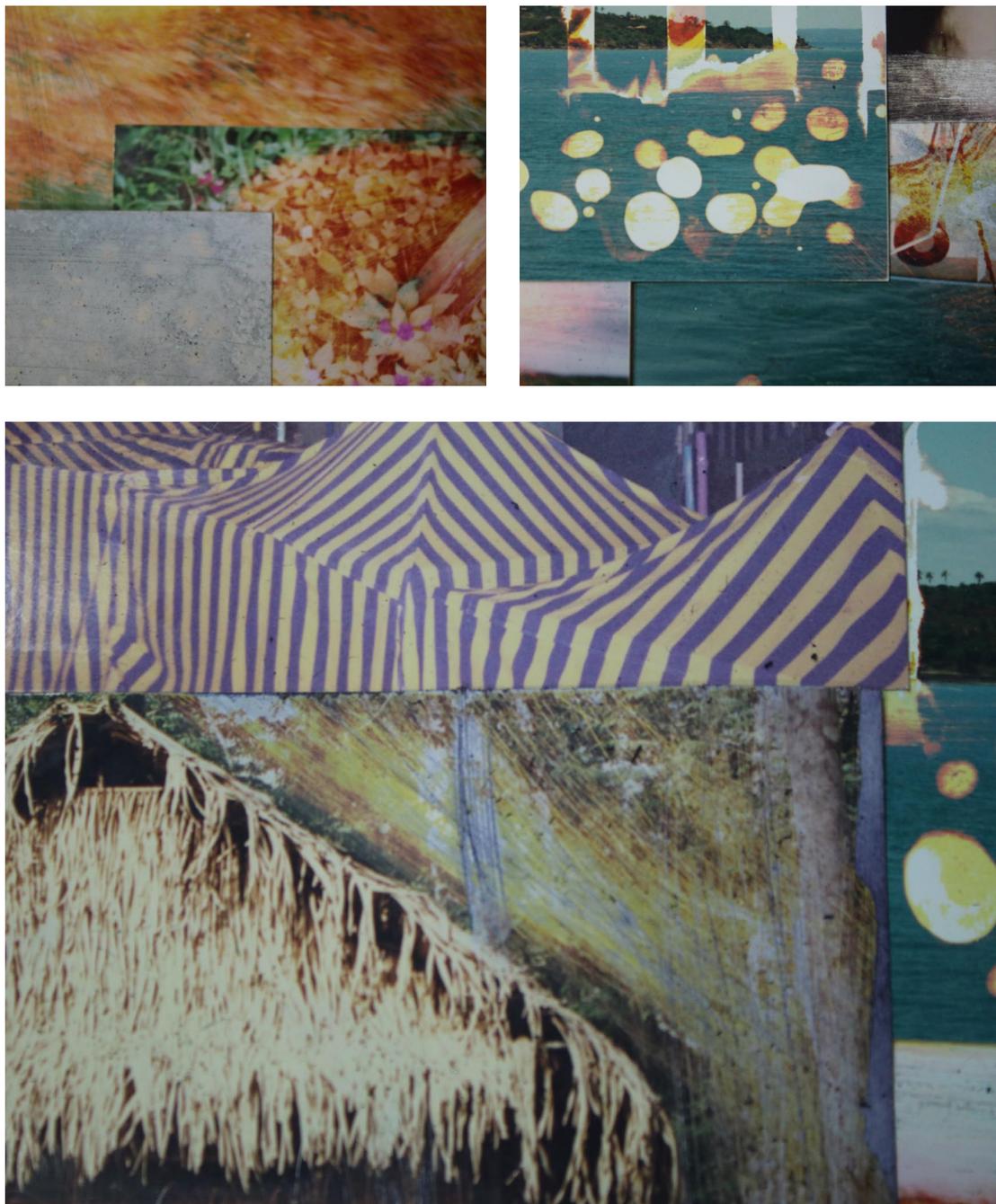
Colagens: Adriana Rodrigues, Caue Nunes, Daniel Ribeiro, Darly Gonçalves, Jaqueline Galvis, Larissa Ferreira, Marina Cunha, Marília Reis, Paula Montanari, Paula Batista, Ricarda Canozo, Rodrigo Marcondes, Sebastian Wiedemann, Tássia Aguiar, Vivian Pontin.

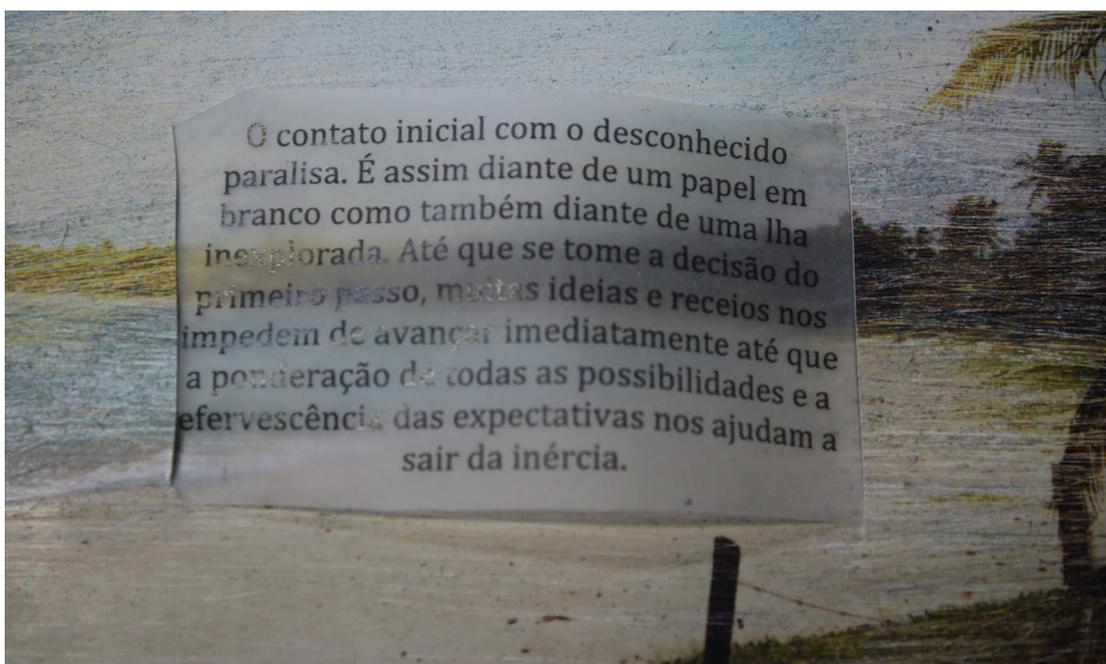
Data: 27/04 no Labjor-Unicamp

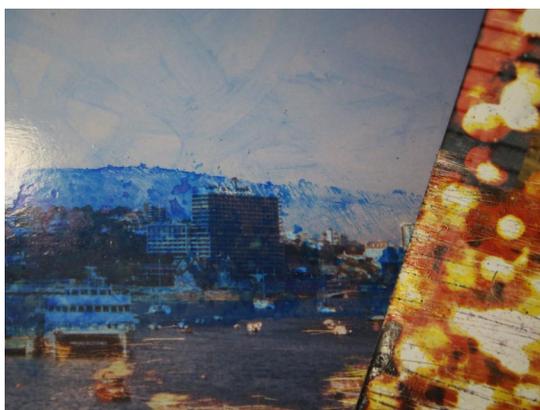
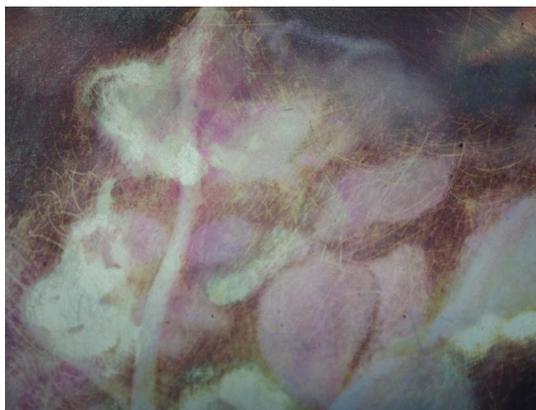
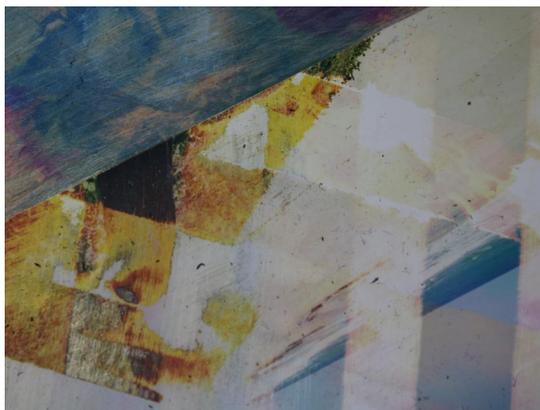






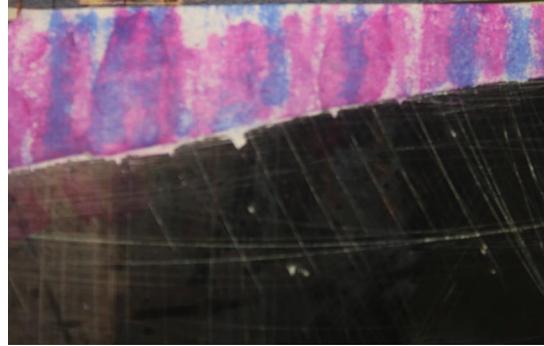


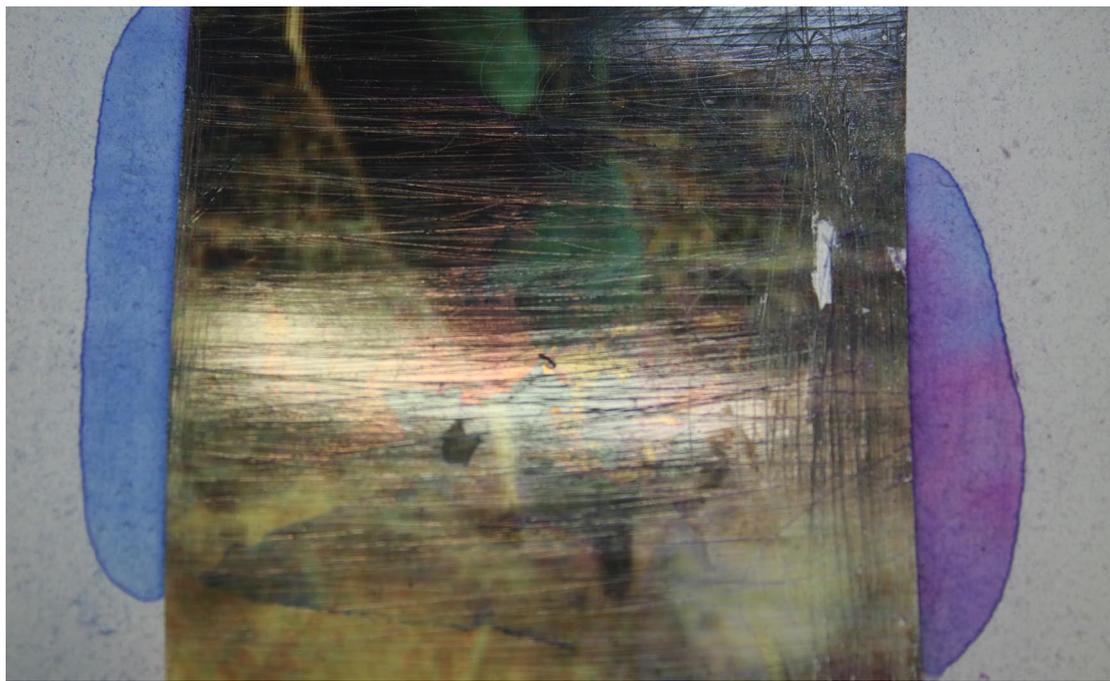












---

# Cenários especulativos: fazendo do território uma mesa de trabalho (Oficina 4)

---

Grupo multiTÃO (CNPq)

---

Longe de ser algo estável, o *território* emerge como um plano variável, onde o ethos do homem se refaz a cada encontro, a cada conexão e posta em comunicação efetiva com o mundo. Entendemos o *território* como um campo experimental de qualidades metaestáveis e profundamente moduláveis, onde o *hábito* é uma passagem de baixa aderência e o problema se instaura na criação de modos de *habitar* sempre outros. Habitamos o território nomádica e intempestivamente, o que faz da possibilidade de uma nova terra um germinar constante e ilimitado no singular da matéria que pisamos a cada passo. Diante de uma percepção de hábito que julga, contrapõem-se novos modos de habitar o território, novos modos de habitar o papel, a escrita, a expressão. Dispor-se em mesas de trabalho onde cenários especulativos como territórios por vir possam ganhar existência.

## 4. Oficina: Livro-território-aberto

Atravessados pela catástrofe, por aquilo que nos tira de uma posição aparentemente fixa e segura, seja na mais intempestiva das experiências, ou no drama-miséria dos homens cegos pelo poder, espirrando tristezas - como continuar... continuar vivos... -, impõe-se a pergunta por estar junto, pela criação de comuns. Estar-com é ato de resistência, estar-presente-com-o-outro uma necessidade vital. Não sabemos onde começa ou termina um livro, como máquina abstrata que arrasta fulgurações de vida entre grafos estartalados no papel; entre sentidos gagueja linhas-derivadas de corpos entrecruzados. Corpos-palavra, corpos-desenho, corpos-imagem, corpos-colagem... Livro-território-aberto, frágil, vulnerável, costura de retalhos-mundo. Superfície-relevo, dobra de heterogêneos. Livro comum, de todos e de ninguém, sem assinatura, pura assinatura de mundo. Mundo qualquer, mundo-modo estando junto. Escrita-linha (que) solta, de mão-solta nem minha nem tua. Mão-automata escorregando escritas, costurando derivas. Redemoinho de linhas saltando a escrita. Espiral do (sem)-sentido, vertigem de compartilhando uma correnteza sentir-se vivo. Transe de mão-nossa costurando, dando linha a um corpo-livro.

**Oficinas ministradas como parte da disciplina de pós-graduação “Literatura, Cultura e Sociedade” (Labjor/IFCH/Unicamp)**

Prof. Responsável: Dra. Susana Oliveira Dias

Ementa: A disciplina abordará problematizações que se fazem nas interfaces entre literatura, comunicação, antropologia, arte e filosofia, para pensar as potencialidades da escrita e tensionar as oposições entre real-ficção, verdadeiro-falso, objetividade-subjetividade, pesquisa-escrita etc. Exploraremos autores que tratam a literatura como campo de experimentação do humano e da vida, como potência de cura, como política de minoridade. Autores que se propõem a pensar “com” a literatura e não “como” a literatura, o que implica inventar um modo de pensar que não está dado, em pensar a literatura mesma pelas novas forças que ela é capaz de mobilizar, reunir, compor. Neste semestre, a disciplina abordará a crise de pensamento e de modos de existência que vem sendo diagnosticada em diversos campos do conhecimento: “niilismo” e “esgotamento” (PELBART, 2013), “crise da natureza” (LATOURE, 2013), “aceleracionismo” e “extinção do humano” (DANOWSKY; VIVEIROS DE CASTRO, 2014), “redução à impotência” e “intrusão de Gaia” (STENGERS, 2003, 2014, 2015). Investiremos em disjunções e contaminações entre literatura, comunicação, antropologia, arte e filosofia que deem a pensar o acontecimento da escrita (com imagens, palavras e sons), trabalhando com conceitos como cosmopolítica, mundo comum, outrem, devir e fabulação.

Concepção, organização e fotografias: Susana Dias, Fernanda Pestana e Sebastian Wiedemann

Colagens: Adriana Rodrigues, Caue Nunes, Daniel Ribeiro, Darly Gonçalves, Jaqueline Galvis, Larissa Ferreira, Marina Cunha, Marília Reis, Paula Montanari, Paula Batista, Ricarda Canozo, Rodrigo Marcondes, Sebastian Wiedemann, Tássia Aguiar, Vivian Pontin.

Data: 27/04 no Labjor-Unicamp

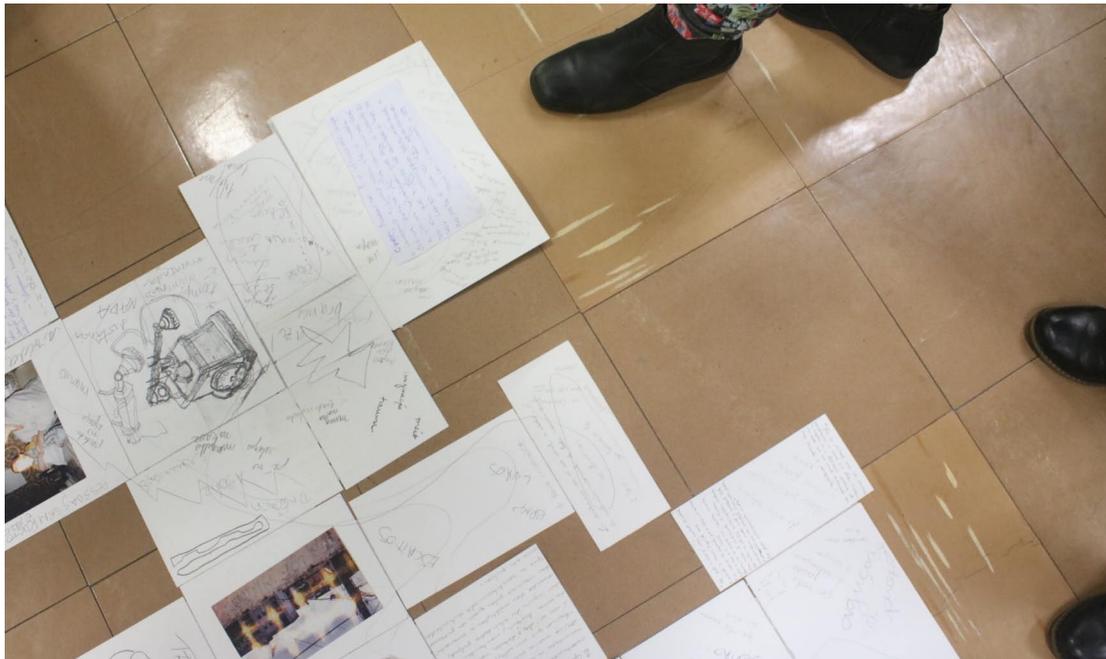












---

# Laboratórios de re-existências. Mesas de operações ao ar livre.

---

Susana Dias, Fernanda Pestana e Sebastian Wiedemann (Grupo multiTÃO, Labjor/Unicamp)

---

Fazer da palavra um laboratório de re-existências e da imagem uma mesa de operações ao ar livre. Fazer com que as superfícies vencidas de palavras e imagens se mostrem grávidas de outros mundos sensíveis que a lógica aceleracionista não é capaz de dar a perceber e sentir. Proposta à qual adicionamos um certo gosto pelas técnicas impuras, pelas manipulações improváveis, por uma rebeldia dos materiais, por um não saber muito bem de onde partir, nem onde chegar, com a certeza de que o problema da produção audiovisual na divulgação científica das mudanças climáticas é um problema de fazer com, de estar com, de pensar com os outros seres-coisas-do-mundo. Poderíamos dizer que se trata de uma série de experimentos sem garantias, que exigem muito preparo e disponibilidade para “fazer pegar de novo” - como se diz das plantas - a possibilidade de estar junto (STENGERS, 2015); para, estando junto, ser digno de receber e cuidar do que nasce, quando os seres-coisas-do-mundo entram em arranjos nunca vistos (HARAWAY, 2016). Um chamado em que uma nova coleção de existências ganhe fôlego de vida.

## MESA DE OPERAÇÕES AO AR LIVRE #1

Uma estação que não esquece a possibilidade (e a potencialidade) da catástrofe. Não as catástrofes que já aconteceram, nem as que já estão previstas, mas aquelas que precisam ser inventadas. Desde dentro de uma comunicação já dita desastrosa - sim, estamos nos referindo às avaliações dos problemas da comunicação das mudanças climáticas - como desejar o desastre? Como inventar um desastre de outra natureza? Nessa ação convidamos o público a experimentar desastrosos encontros entre literatura e jornalismo, inspirados nas notícias mutantes produzidas no Laboratório de Comunicação das Mudanças Climáticas.

**Concepção:** Susana Dias e Fernanda Pestana do Coletivo de pesquisa e criação multiTÃO (Labjor/Unicamp).

**Participantes:** Participantes do Edicc 2016 - Encontro de Divulgação Científica e Cultural

**Fotografias:** Tatiana Plens e Susana Dias

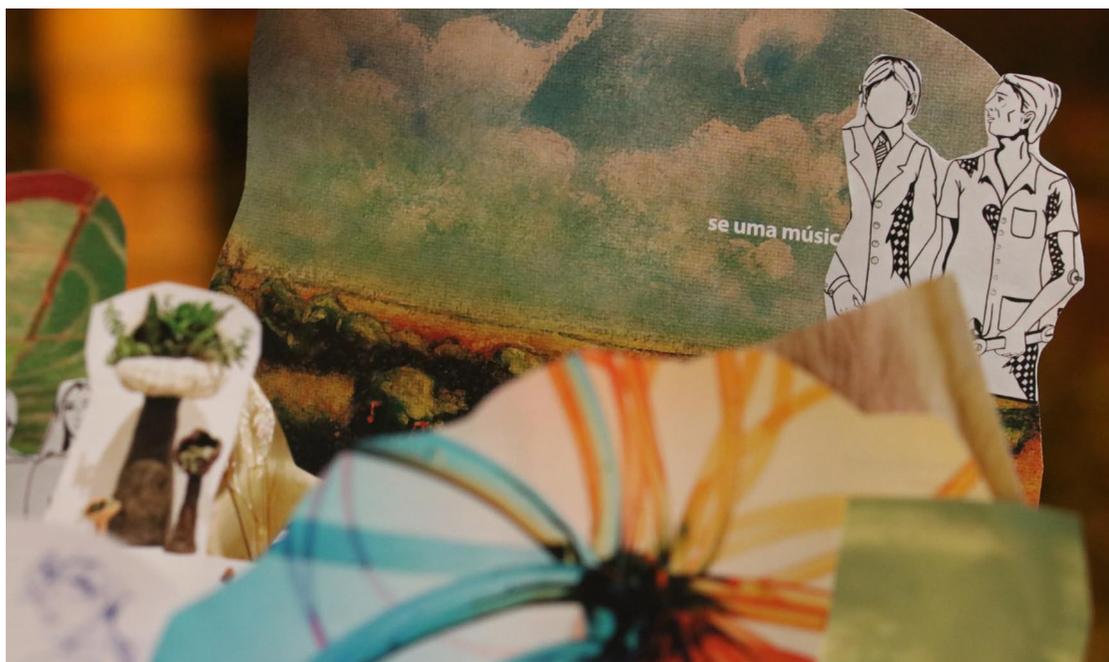
**Local:** Corredores do IEL-Unicamp, Campinas.

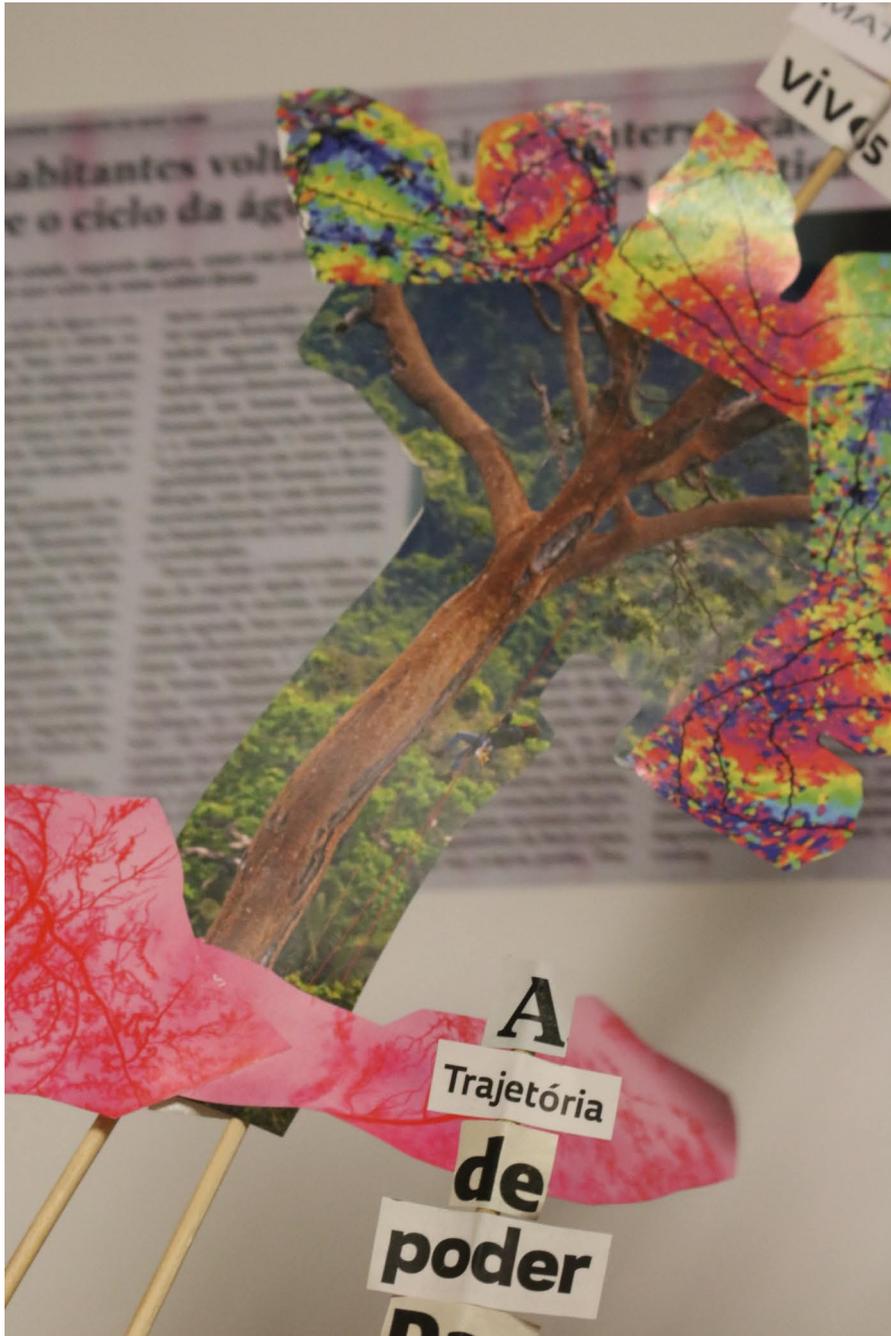
**Data realização:** 30/03

---

Esta publicação é uma contribuição da Rede Brasileira de Pesquisas sobre Mudanças Climáticas Globais financiado pelos projetos do CNPq Processo 550022/2014-7, CNPq No. 458257/2013-3 e FINEP Processo 01.13.0353.00











---

# Laboratórios de re-existências. Mesas de operações ao ar livre

---

Susana Dias, Fernanda Pestana e Sebastian Wiedemann (Grupo multiTÃO, Labjor/Unicamp)

---

Fazer da palavra um laboratório de re-existências e da imagem uma mesa de operações ao ar livre. Fazer com que as superfícies vencidas de palavras e imagens se mostrem grávidas de outros mundos sensíveis que a lógica aceleracionista não é capaz de dar a perceber e sentir. Proposta à qual adicionamos um certo gosto pelas técnicas impuras, pelas manipulações improváveis, por uma rebeldia dos materiais, por um não saber muito bem de onde partir, nem onde chegar, com a certeza de que o problema da produção audiovisual na divulgação científica das mudanças climáticas é um problema de fazer com, de estar com, de pensar com os outros seres-coisas-do-mundo. Poderíamos dizer que se trata de uma série de experimentos sem garantias, que exigem muito preparo e disponibilidade para “fazer pegar de novo” - como se diz das plantas - a possibilidade de estar junto (STENGERS, 2015); para, estando junto, ser digno de receber e cuidar do que nasce, quando os seres-coisas-do-mundo entram em arranjos nunca vistos (HARAWAY, 2016). Um chamado em que uma nova coleção de existências ganhe fôlego de vida.

## MESA DE OPERAÇÕES AO AR LIVRE #2

Estamos desconectados da vida. Talvez esse seja o problema mais violento que enfrentamos com o que se tem chamado de “mudanças climáticas”, pois, diante dele, as certezas advindas de conhecimentos e práticas que herdamos tornam-se impotentes. Neste encontro, levamos para a rua exercícios de reconexão com a vida, com a proposta de compartilhar processos de trabalho com as imagens e palavras da revista *ClimaCom*. Processos que não pressupõem a vida como propriedade e atributo de seres e coisas de um mundo já formado, mas que assumem a libertação da vida como uma operação que cabe às imagens e às palavras, quando estas são tomadas como laboratórios de re-existências, de re-criação de mundos, em que o problema não é mais o de comunicar estados de seres e coisas, mas entrar em comunicação com os seres e coisas de modo que imagens e palavras se tornem capazes de entrar em conexão conosco. Toda uma vida de imagens e palavras que independe de nós, que faz de nós puras passagens.

**Concepção:** Grupo multiTÃO (Labjor/Unicamp) com Susana Dias, Fernanda Pestana e Sebastian Wiedemann

**Participantes:** Glória Freitas, Dhadar Faseyi, Carolina Scartezini, Fernanda Pestana, Tatiana Plens, Ricarda Canozo, Sebastian Wiedemann, Vivian Marina e Susana Dias - Coletivo de pesquisa e criação multiTÃO (Labjor/Unicamp).

**Fotografias:** Fernanda Pestana, Tatiana Plens e Susana Dias

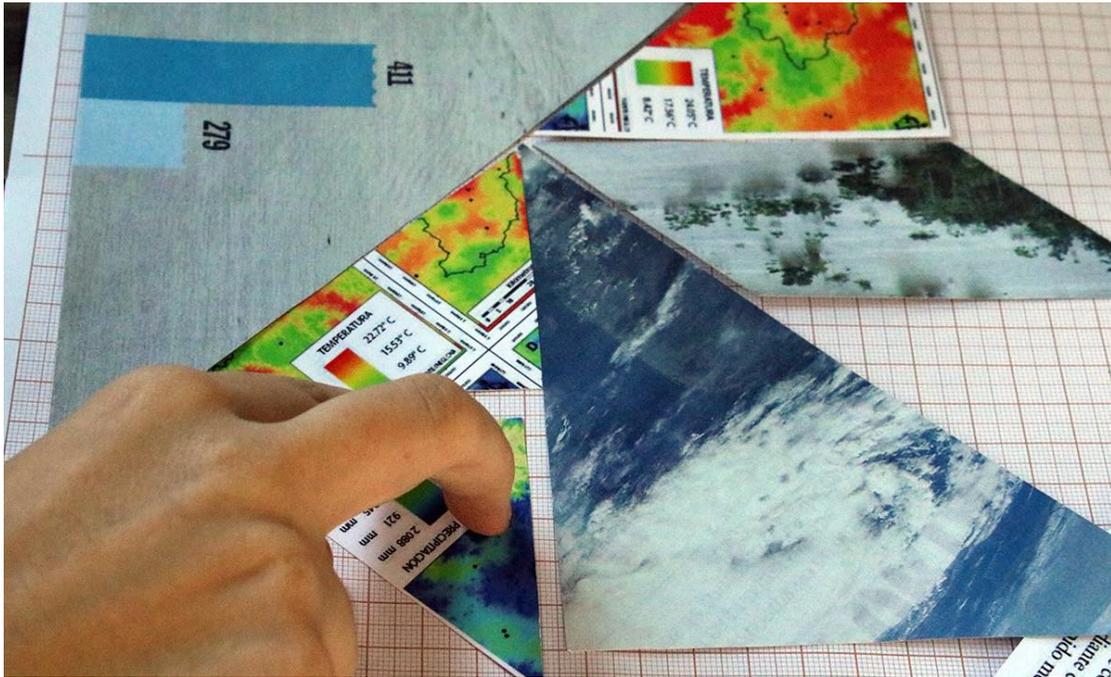
**Local:** Praça do Coco, Barão Geraldo, Campinas.

**Data realização:** 30/03

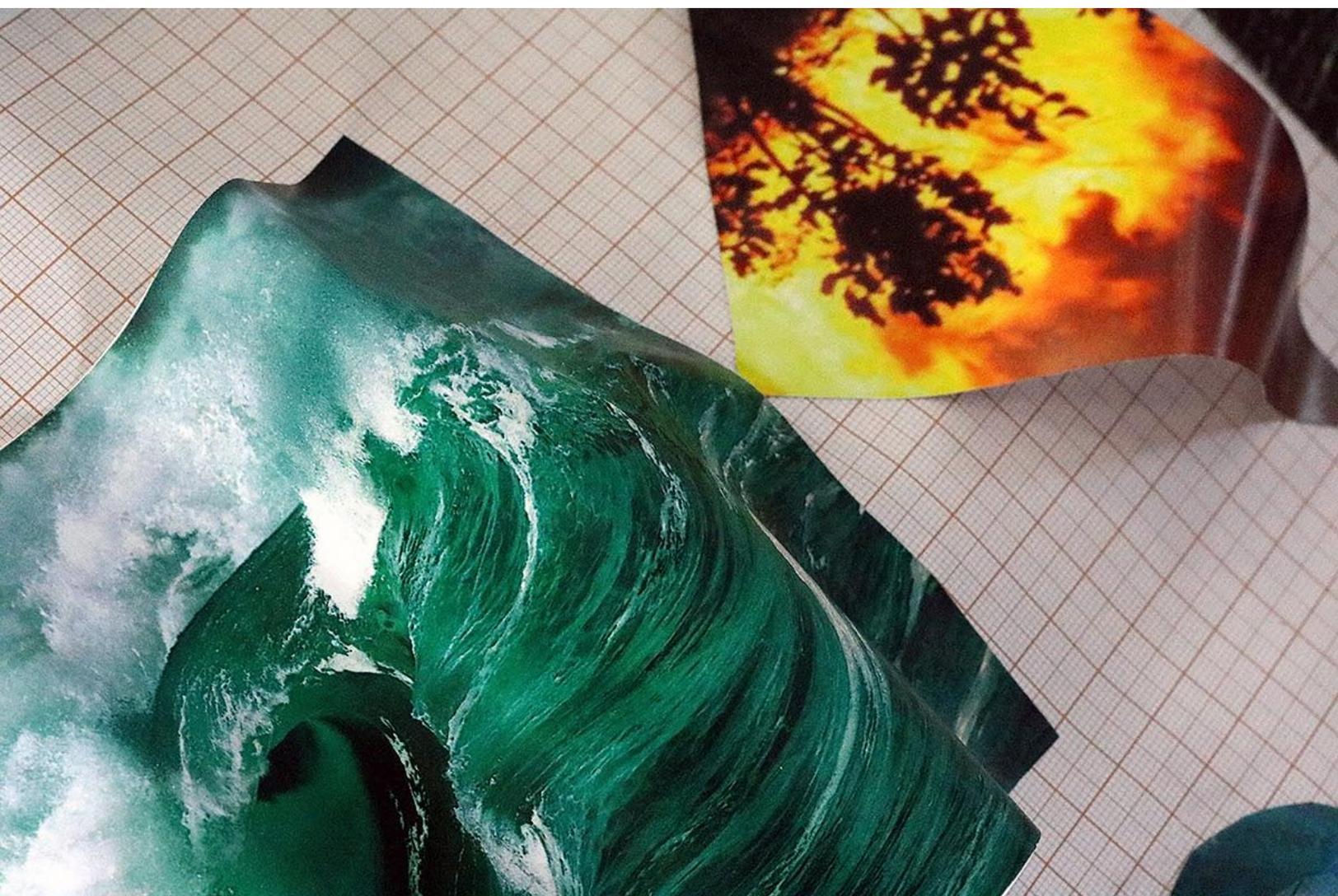








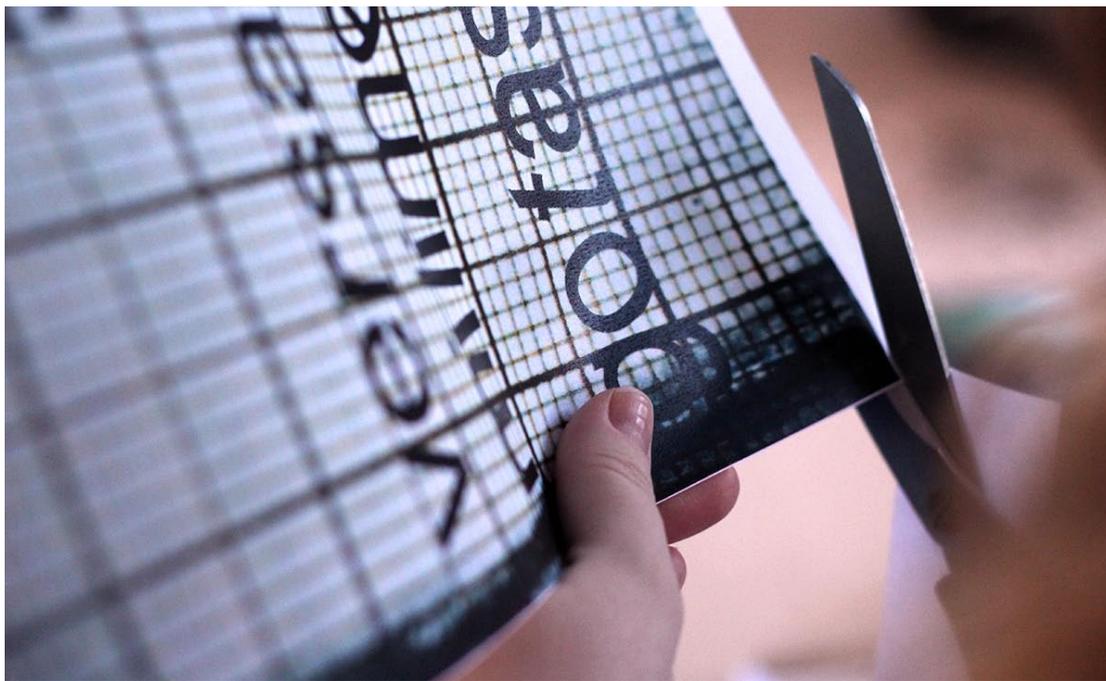


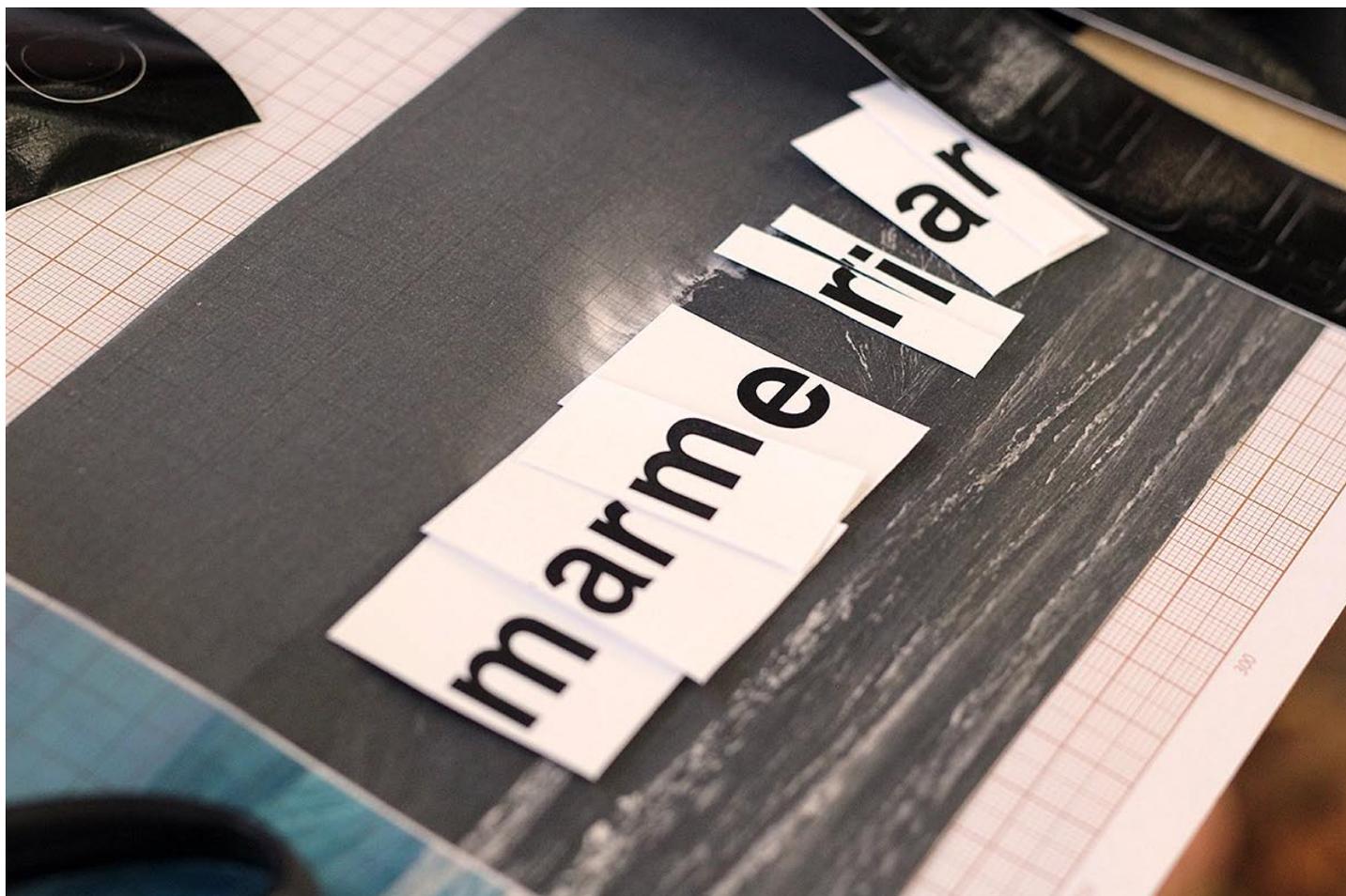


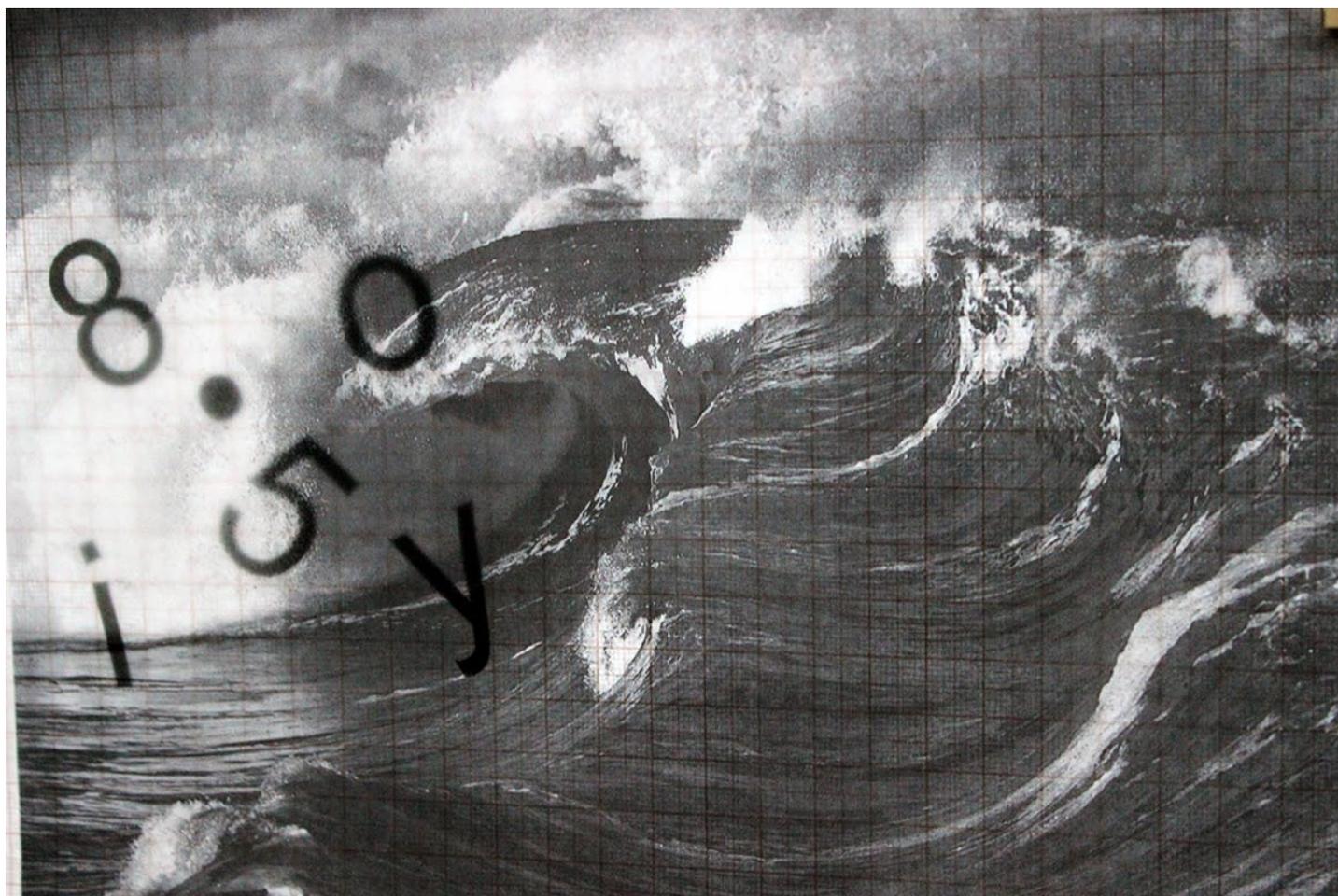












---

# Notas para uma cosmopolítica da imagem

---

Susana Dias e Sebastian Wiedemann (Grupo multiTÃO, Labjor/Unicamp)

---

## MOSTRA DE FILMES

Longe de almejarmos definir o que é uma cosmopolítica da imagem, aspiramos fazer deste modo de nomear uma certa ecologia de relações internas à imagem, um campo problemático e de experimentação onde possamos pensar na passagem de forças humanas e não humanas uma efetiva comunicação com o mundo, no sentido de uma propensão de afetar e ser afetados por este. Nesta intenção as mudanças climáticas aparecem como um acontecimento que nos violenta e nos força a sair das lógicas da representação onde a imagem é refém de uma vontade de mediação que a esconde por trás de julgamentos e clichês. Queremos fazer aparecer a imagem na sua legítima dimensão de potência de pensamento, onde ela nada pensa sobre, mas já é em si mesma pensamento em ato. Nada a ilustrar, mas sim um efetivo aparecer de forças e conglomerados energéticos que convergem e dão consistência à imagem como aliança de vida entre a superfície do filme e a superfície da Terra. Entre composições audiovisuais de convidados e da própria ClimaCom, queremos compartilhar com o público aquilo que começamos a nomear por Cosmopolíticas da Imagem, cada vídeo uma nota, um esboço sobre uma mesa de trabalho aberta e incerta que dispõe caminhos para compor entre heterogêneos modos de estar junto com e entre as imagens diante do que parece ser nosso precursor sombrio, a intrusão de Gaia (Stengers). Do incomensurável do mundo que deixa nossa percepção rarefata (Psychohydrography), passando por uma floresta que quer fagocitar a fala de Bruno Latour encontramos imagens que se jogam ao mar (Elixir) para entre cristais, para entre músicos e ciências (Laboratório de Futuros) poder pensar territórios, terras novas e porvir (Aquiescrituras, Extraterritorial) onde a catástrofe e os tempos que ela abre sejam ainda possibilidades de infinitos ((a)mares e ri(s)os), de fome de vida, e não simplesmente de sobrevida (Midas).

**Curadoria e bate-papo:** Sebastian Wiedemann e Susana Dias - grupo multiTÃO do Labjor-Unicamp.

**Local:** Casa da Ciência, Rio de Janeiro

**Data:** 14/05

**Programa:***60min*

Psychohydrography de Peter Bo Rappmund 3min 2010 Estados Unidos

Bruno Latour - Filósofo e antropólogo de ClimaCom 8min 2015 Brasil

Elixir de Marina Zurkow 5min 2009 Estados Unidos

Laboratório de futuros de ClimaCom 12min 2016 Brasil

Aquiescrituras I de Grupo Humor Aquoso 2min 2014 Brasil

Extraterritorial de Ж 4min 2015 Brasil

(a)mares e ri(s)os infinitos: preparos e ensaios com a catástrofe de ClimaCom 15min 2015 Brasil

Midas de Armando Queiroz 10min 2010 Brasil

# Notas para uma Cosmopolítica da Imagem

Uma apresentação da ClimaCom

Longe de almejarmos definir o que é uma cosmopolítica da imagem, aspiramos fazer deste modo de nomear uma certa ecologia de relações internas à imagem, um campo problemático e de experimentação onde possamos pensar na passagem de forças humanas e não-humanas, uma efetiva comunicação com o mundo, no sentido de uma propensão de afetar e ser afetados por este. Nesta intenção as mudanças climáticas aparecem como um acontecimento que nos violenta e nos força a sair das lógicas da representação onde a imagem é refém de uma vontade de mediação que a esconde por trás de julgamentos e clichês. Queremos fazer aparecer a imagem na sua legítima dimensão de potência de pensamento, onde ela nada pensa sobre, mas já é em si mesma pensamento em ato. Nada a ilustrar, mas sim um efetivo aparecer de forças e conglomerados energéticos que convergem e dão consistência à imagem como aliança de vida entre a superfície do filme e a superfície da Terra. Entre composições audiovisuais de convidados e da própria Revista *ClimaCom* <<http://climacom.mudancasclimaticas.net/>>, queremos compartilhar com o público aquilo que começamos a nomear por Cosmopolíticas da Imagem.

Cada vídeo uma nota, um esboço sobre uma mesa de trabalho aberta e incerta que dispõe caminhos para compor entre heterogêneos modos de estar junto com e entre as imagens diante do que parece ser nosso precursor sombrio, a intrusão de Gaia (Stengers). Do incomensurável do mundo que deixa nossa percepção rarefeita (*Psychohydrography*), passando por uma floresta que quer fagocitar a fala de Bruno Latour, encontramos imagens que se jogam ao mar (*Elixir*) para entre cristais, músicos e ciências (*Laboratório de Futuros*) poder pensar territórios, terras novas e porvir (*Aquiescrituras*, *Extraterritorial*) onde a catástrofe e os tempos que ela abre sejam ainda possibilidades de infinitos (*(a)mares e ri(s)os*), onde a fome de vida, e não simplesmente de sobrevida (*Midas*).

SÁBADO 14 DE MAIO 2016 | CASA DA CIÊNCIA UFRJ

16h - entrada franca

Local: Rua Lauro Müller, 3 - Botafogo, Rio de Janeiro

Apoio:



Realização:



**PROGRAMAÇÃO**

60min projeção + 30min conversa /bate-papo

**Psychohydrography**  
Peter Bo Rappmund  
3min | 2010 | Estados Unidos

**Entre-Vidas: Bruno Latour**  
ClimaCom  
8min | 2015 | Brasil

**Elixir**  
Marina Zurkow  
5min | 2009 | Estados Unidos

**Laboratório de futuros**  
ClimaCom  
12min | 2016 | Brasil

**Aquiescrituras I**  
Grupo Humer Aquoso  
2min | 2014 | Brasil

**Extraterritorial**  
Ж  
4min | 2015 | Brasil

**(a)mares e ri(s)os infinitos: preparos e ensaios com a catástrofe**  
ClimaCom  
15min | 2015 | Brasil

**Midas**  
Armando Queiroz  
10min | 2010 | Brasil

nós precisamos alertar, precisamos realinhar o equilíbrio complicado.

