



Vidas que as “vidas que importam” comportam: alteridade e exclusões

Andreia A. Marin^[1]

RESUMO: Os marcos discursivos que se propagam em nossos dias revelam muito das formas com que o vivente humano pensa e estabelece suas relações intra e interespecíficas. Preconceitos e posturas imperativas se evidenciam em discursos marcados pela lógica da exclusão. Em situação de pandemia de covid-19, onde se usa o sentido genérico “todo o povo”, evidenciam-se apagamentos e silenciamentos das vidas envolvidas no todo, revelando muito mais uma diferenciação corrosiva das partes que o reconhecimento de que, de fato, o humano está imerso em uma teia difusa de relações, sem centralidade. A tentativa, nesta escrita, é tecer uma trama de reflexões, contaminadas pela imagem dessa teia, que contraria os pressupostos da antropotecnica, questionada por Fabián Romandini, e se aproxima da metafísica da mistura, proposta por Emanuele Coccia.

PALAVRAS-CHAVE: Exclusão. Alteridade. Pandemia de Covid-19.

Lives that the “lives that matter” include: alterity and exclusions

ABSTRACT: The discursive references disseminated at the present moment reveal much of the ways in which the human being thinks and establishes his intra and interspecific relationships. Prejudices and authoritarianisms are evident in speeches marked by the logic of exclusion. In the covid-19 pandemic situation, where the generic meaning “the whole people” is used, there are deletions and silencing in the lives involved in the whole. This reveals much more a corrosive differentiation of the parts than the recognition that the human is immersed in a diffuse web of relationships, without centrality. The attempt, in this text, is to weave reflections, contaminated by the image of this web, which contradicts the assumptions of anthropotechnics, questioned by Romandini, and approaches the metaphysics of the mixture, proposed by Coccia.

KEYWORDS: Exclusion. Alterity. Covid-19 Pandemic.

“Nos deram espelhos e vimos um mundo doente” ^[2]

Não há mais como escapar do espelho. Nos últimos meses, o reflexo se impõe como um grito sufocado que reverbera até as entranhas, como um fantasma que sempre pressentimos que estivesse por aí e que se materializa inconfundível, como criaturas da noite silenciadas pelos nossos estrondosos ruídos que resolvem se presentificar atravessando nossas existências frágeis.

Nossos corpos tremem, nossos pulmões tentam não sufocar, nossa pele arde como se tivesse sendo atingida, junto com a de tantos seres não humanos, por chamadas incontroláveis. Nossos projetos existenciais são imobilizados, nossas narrativas ilusórias suspensas. Agora, a única coisa que realmente importa é preservar a vida, não essa



existência cheia de supérfluos e necessidades artificiais, mas essa pulsão de vida sem a qual nenhum desejo se mantém.

Enquanto experimentamos esse grande deslocamento, nossa capacidade lógica é desafiada, a cada dia, confrontada com grandes absurdos de uma sociedade mentalmente também doente e uma política negativista e conflitante com o esforço primordial do momento: manter a vida pulsando, somar forças ao atendimento dessa urgência que se impõe de reconhecer que vidas importam.

Vidas importam. Frase recorrente nos últimos meses. Controversa e propulsora de conflitos de opiniões. Afinal, o que está por trás dela? Que registros discursivos ela sugere?

Analisemos de diferentes perspectivas. De um lado, ela é alvo de movimentos antirracistas, pois significa uma suposta redução da expressão “vidas negras importam” que marcou diversos protestos contra ações violentas da polícia americana sobre cidadãos negros, protestos que se repetiram também no Brasil. Críticos antirracistas (KEEANGA-YAMAHTTA TAYLOR, 2016; PEREIRA, 2013; ZUBERI, 2016; KIMBERLÉ CRENSHAW, 2011) certamente defenderiam que essa redução não pretende apenas evidenciar o alcance do direito à vida de todos os humanos, mas tornar opaco, ou mesmo apagar, o registro discursivo que evidencia a necessidade de reconhecimento e respeito dos direitos das pessoas negras e de reparação devida a um histórico de exclusões e preconceitos.

De fato, é ingênuo pensar que a expressão “vidas importam” possa colocar em destaque todas as pessoas, de todas as raças e etnias, de todos os estratos sociais, em qualquer parte do mundo, como se todas estivessem amparadas pelos mesmos direitos e condições sociopolíticas. É preciso que contornemos qualquer opacidade nesse sentido, e admitamos os gritantes abismos existentes entre diferentes grupos de pessoas que habitam esse mundo, esse continente, nosso país. Ao fazê-lo, parece fácil perceber que a referida expressão sirva para o mascaramento da realidade, dando a falsa impressão de uma unidade, onde toda diferença foi contornada, o que serve muito bem aos interesses de governos que teimam em chamar uma ampla gama de pessoas vivendo nas mais diversas realidades sociais de “seu povo”.

De outro lado, é preciso que se compreenda que, enquanto tomamos como natural a necessidade de colocar em destaque a vida do que consideramos ser as “diferenças”, nos referindo com esse termo, quase sempre, a grupos minoritários ou atingidos por algum tipo de preconceito ou estratégia de exclusão, temos o sinalizador de que ainda não conseguimos superar a lógica da diferença que deu origem a esses grupos e a suposta legitimidade dessa estratégia de exclusão. Se ainda precisamos (e precisamos!) demarcar



de que vidas se tratam – vidas negras importam, vidas de idosos importam, vidas indígenas importam, vidas de ativistas políticos importam, vidas de lgbtqi+ importam – é porque estamos longe de contornar a ideia de que somos diferenças que só podem se apoiar nos próprios grupos identitários. Se entre nós há quem reaja defendendo o dia do orgulho hetero ou proponha, sem incômodo moral, a expressão “vidas brancas importam”, é porque estamos muito aquém do apagamento das fronteiras que criamos e dos preconceitos que as sustentam. Estamos longe de poder dizer “Vidas importam” sem causar com isso, intencionalmente ou não, a legitimação de posturas imperativas sobre os outros, sem apagar as vozes de quem ainda precisa gritar para se fazer ouvir. Não podemos dizê-la sem correr o risco de muitos silenciamentos, simplesmente porque desconhecemos, ou não fazemos questão de conhecer, quais vidas as vidas que importam comportam.

Tornemos nosso esforço reflexivo ainda mais problemático, intencionando a radicalização. Seria necessário que, como ponto de partida da expansão dessa expressão para um novo registro ético, a ampliássemos para “todas as vidas importam”. E chegamos em uma dimensão que já se nos apresenta como algo complexo que não pode ser tratado de forma simplista e redutora. Estamos diante de um termo – “todas” (todos/toda/todo) – muito em voga em nossos dias, presente no radical grego de amplo uso “*pan*”. Pandemia, pandemônio, panóptico. O significado de *pan* é todo. Uma das palavras mais usadas nas nossas vidas cotidianas na atualidade, ela significa todo o povo (pandemia).

Usar a expressão “todo o povo” em escala mundial pressupõe que, por povo, devam ser considerados todos e quaisquer grupos humanos que habitem um lugar no mundo e que, portanto, estejam inseridos em uma determinada sociedade. No entanto, os povos do mundo não são as sociedades organizadas nos limites de um espaço geográfico e constituidora de um governo que declara uma ou outra inclinação ideológica. As fronteiras e os governos ocultam mais que revelam as diferenças que marcam seu povo, sem conseguirem, obviamente, eliminá-las. Ocorre que no todo (*pan*), todos são tratados como uma unidade que passa pelos discursos políticos, durante a pandemia, como uma homogeneidade. No entanto, sabemos que, se há alguma homogeneidade de condições na pandemia, é somente aquela do potencial risco de não conservação da vida.

Consideremos, portanto, a necessidade de revermos os usos do termo “todo” (*pan*), baseados nessas duas perspectivas contraditórias: o risco de apagamento das diversidades e a oportunidade de reconhecimento do que está inevitavelmente incluído. No segundo caso, poderíamos pensar no sentido relacionado ao termo francês “*pan*”, destacado em análise de imagens na pintura por Georges Didi-Huberman (2013, p. 25): uma forma de



“acontecimento” do diverso, um “estalo forte e seco”, na totalidade^[3]. No entanto, nos parece que o risco de apagamento é reforçado pelo fato desse termo estar associado a outro com significado de amplo espectro – “vida” –, o que nos força a admitir uma extensão dificilmente prevista nos significados com que a expressão “vidas importam” é empregada.

Há muitos usos do termo “vida” em nossa linguagem corrente, mas, se quisermos algum que aponte para uma definição, talvez a melhor estratégia, aqui, seja buscar pelo seu antônimo: morte. Vivente é todo ser que tem a condição de ter vida e o risco de perdê-la. Humanos, quaisquer que sejam suas características e a forma como se automeiam ou como identificam uns aos outros, são viventes, portadores de vida e, com isso, apresentam uma condição necessariamente comum, quer seja, o interesse em conservar-se, em não morrer. A característica de todo vivente é o interesse primordial em manter-se vivo. Ocorre que, quando fazemos essa constatação, imediatamente nos remetemos à ideia do humano que somos, não um humano possível no amplo espectro de diferenciações no coletivo “povo” ou “todo povo”, mas a imagem que criamos de humanidade. É em relação a essa imagem que reconhecemos a necessidade de conservação.

É na naturalização dessa imagem de humanidade, parcial e tendenciosa, que podemos compreender a ideia inquietante de uma necropolítica, permissível ao julgamento de quem pode ou deve morrer. De acordo com Achille Mbembe, que criou o termo a partir dos estudos foucaultianos, necropolítica é o poder de ditar quem pode e quem deve morrer, muitas vezes personificado por um Estado que o exerce em nome da ordem (MBEMBE, 2016, p.128). A licença para matar, geralmente evidente em situações de exceção, torna nítido o papel legitimador do Estado no extermínio, justificado na ideia da diferença radical entre seres humanos, na política da inimizade que gera uma suposta emergência que precisa ser contida em nome da ordem e da segurança da maioria. O fato é que uma sociedade que se julga capaz e moralmente preparada para fazer essa distinção, e as escolhas excludentes que elas exigem, é uma sociedade que aceitou condenar a ética implícita na expressão “vidas importam”. Sem medo de radicalismos, podemos considerar que há uma hipocrisia instalada nas sociedades humanas que gritam frases como essa, mas autorizam a transgressão do seu pressuposto ético para fazer o jogo da morte, ou seja, para contrariar o que é o interesse primeiro de tudo que está vivo.

Aqui chegamos ao extremo da nossa análise: dizer que todo o vivente tem direito de não ser deixado à morte ou assassinado pressupõe a não restrição ao vivente humano. Tudo que é vivo tem interesse em conservar a própria vida, do que deriva que esse registro ético ampliado pela imagem do todo pressupõe a consideração dos interesses dos viventes não



humanos. Ao discutir os possíveis fundamentos para o reconhecimento dos direitos de animais não humanos, Tom Regan os sintetiza no fato de serem “sujeitos-de-uma-vida”.

Então, eis nossa pergunta: entre os bilhões de animais não humanos existentes, há animais conscientes do mundo e do que lhes acontece? Se sim, o que lhes acontece é importante para eles, quer alguém mais se preocupe com isso, quer não? Se há animais que atendem a esse requisito, eles são sujeitos-de-uma-vida. E se forem sujeitos-de-uma-vida, então têm direitos, exatamente como nós (REGAN, 2006, p. 65).

Em um primeiro momento, podemos considerar que o argumento do interesse de conservação da vida seja o único justificador dessa necessidade de ampliação do alcance da ética, mas há outro com um fundo bastante racional: o fato de sermos, nós animais humanos, viventes entre viventes. Estamos imersos em uma cadeia de relações entre diferentes seres que, como nós, lutam pela vida. Por mais que muitos humanos se neguem a reconhecer que outros seres possam ter consciência da morte ou da dor, temos que considerar que, estando vivos, dificilmente tenham o interesse pela morte. Além disso, há um fundo egoísta nesse reconhecimento das relações interespecíficas: o fato de que nossa vida depende da de outros seres. A questão moral mais controversa para nós talvez seja sempre quem pode determinar quem deve ou pode viver ou morrer. Parece não restar dúvidas de que, em nossa rasa percepção, nós devemos viver, ainda que esse “nós” diga respeito a uma vida individual ou a vida de nossos semelhantes.

Em crises pandêmicas como a que vivemos, é fácil evidenciarmos os limites do humano, tanto no que diz respeito a sua condição biológica, como ser vivente em redes ecológicas complexas, como a sua inadequação política. Natureza e cultura, em uma conexão que não nos parece mais questionável, embora ainda problematizada em muitos discursos, escancaram nossa profunda dependência de sistemas falhos que nós mesmos criamos. Estamos fragilizados, em parte porque fomos educados a nos ver como ser fora da cadeia dos seres, das coisas, da dinâmica própria do mundo natural. É com essa inquietação que nos forçamos a compreender nossa participação nesse “todo”, com o pressuposto de inclusão dos viventes, de forma indiscriminada, e prevendo que sua condição de estarem vivos significa, necessariamente, estarem envolvidos na rede de interações que caracteriza a dinâmica de toda vida.

Essa tentativa está muito próxima do proposto por Emanuele Coccia, na obra *A vida das plantas: uma metafísica da mistura*, onde afirma que “todo ser vivo é, em primeiro lugar, o que torna possível a vida dos outros” (COCCIA, 2018, p. 51). O ponto fundamental do seu pensamento é, justamente, uma unidade onde está preservada a individualidade. Volta ao estoicismo para resgatar uma ideia de unidade do mundo a partir do conceito de mistura



total. Haveria, nessa perspectiva, três formas de relação entre diferentes substâncias: justaposição (*parathesis*), onde diferentes coisas compõem uma única massa, mas conservam os limites de seus corpos (grãos); fusão (*sugchysis*), onde a qualidade de cada componente é destruída para produzir novo objeto, com natureza e qualidade diferente dos elementos originários (perfume); mistura total (*krásis*), onde corpos se imbricam, mas preservam sua qualidade e sua individualidade. O que chamamos “mundo” seria um indicativo dessa última forma.

Ora, aquilo a que chamamos mundo não pode ser pensado como simples amontoado de objetos sem outra relação além de um contato de superfície, nem como a fusão integral dos corpos que dá origem a um hiperobjeto distinto por essência e qualidade dos componentes originários. [...] Há entre os elementos de um mesmo mundo uma cumplicidade e uma intimidade muito mais profunda do que as produzidas pela contiguidade física; além disso, essa ligação não se identifica a um amálgama, nem a uma redução da variedade das substâncias, das cores, das formas ou das espécies numa unidade monolítica. Se as coisas formam um mundo, é porque elas se misturam sem perder sua identidade (COCCIA, 2018, p. 53-54).

É para essa ideia de mistura e de preservação da diversidade na unidade que apontam os recorrentes usos que faço aqui dos termos “todo”, “todas”, “todos”. A condição pandêmica serviria para nos fazer perceber essa mistura, que não estamos desconectados de uma cadeia complexa que envolve outras espécies e que é irremediável pensarmos as possibilidades de potencialização de criação e metamorfose de outros seres, muitas oportunizadas pelos impactos que nós, humanos, causamos. É também Coccia (2020) quem nos aponta que o vírus é uma força de metamorfose que, passando de um vivente a outro, atesta “nossa procedência de um mesmo sopro de vida”, sendo “uma prova de que não somos senão identidades genéticas de uma bricolagem multiespecífica” (COCCIA, 2020, p. 3).

Esse descentramento humano no pulso da vida traz consequências éticas importantes. Para Coccia (2020, p. 4), vivemos a angústia de compreendermos que um ínfimo ser é capaz de paralisar a civilização humana melhor equipada tecnicamente, conduzindo-nos ao questionamento sobre o narcisismo de nossas sociedades: “continuamos a nos enxergar como especiais, diferentes, excepcionais, inclusive na contemplação do dano que infligimos a outros seres vivos”, mas o poder de destruição pode ser exercido também por esses seres. Da mesma forma, a consciência da possibilidade da morte tem um efeito ampliado em nós, dada a imagem que constituímos de uma vida que é individual, da qual resulta um fetichismo da morte, como se todos os seres lutassem para conservar a vida e fugir da morte, mas o humano, ao fazê-lo, se nega a perdê-la: “sociedades tendem a recalcar a



morte e pensar na vida individual em termos absolutos” (COCCIA, 2020, p. 5). Não obstante, essa vida individual é um efeito de nossa razão autocentrada e de nossa linguagem autorreferente.

É necessária uma lógica da interação com os outros seres que não recaia em uma visão naturalista ingênua, que alimente as estratégias de governo da vida. Temos cultura, mas outros seres também têm. A possibilidade de considerar a existência de cultura entre animais não humanos tem sido relacionada à identificação de aprendizagens que resultam em diferenças comportamentais em populações animais distintas. Murilo Pagnotta e Briseida Resende (2013) destacam que o termo “cultura” vem sendo utilizado para descrever essa possível aprendizagem relacionada a variação comportamental, em diferentes espécies animais, entre primatas, cetáceos e aves. No entanto, se a aprendizagem em contexto social e as respostas individuais a diferentes condições ambientais são o foco dos argumentos de etólogos, não satisfazem alguns antropólogos que têm como pressuposto de suas teorias a relação entre cultura e linguagem simbólica. Pagnotta e Resende (2013)^[4] destacam que “o uso de símbolos e a construção cultural de significados poderiam ser entendidos como um comportamento típico da espécie humana”. Essa capacidade de criar e compartilhar símbolos, no entanto, não é exigência para alguns etólogos, como destacado por Nakamura e Nishida, dos trabalhos de Imanishi com populações de primatas, para quem o comportamento não hereditário, adquirido e reconhecido socialmente é suficiente para a atribuição de cultura aos animais não humanos (NAKAMURA e NISHIDA *apud* PAGNOTTA e RESENDE, 2013, p. 573). Seria necessária, assim, uma desvinculação entre os conceitos de cultura e linguagem para que se pudesse usar com legitimidade o termo “cultura” para comportamento de não humanos, como defende MacGrew & Tutim (*apud* PAGNOTTA e RESENDE, 2013, p. 573).

É com essa possibilidade de dissociação que falamos provisoriamente, aqui, em cultura de seres não humanos. Temos tecnologias de conservação da vida, mas também temos um arsenal de potencialidades destrutivas. Os outros seres têm seus mecanismos de adaptação. Os vírus têm sua “técnica” eficaz de propagar-se. Não se trata de opormos nossa cultura à natureza de outros viventes. Se trata de reconhecermos nossa interação com eles e, no lugar de nosso narcisismo, instalarmos um campo de experiências de compartilhamento onde a vida individual torna-se a mistura, o todo em que as individualidades são preservadas.

Se uma ética pode ser pensada para essa condição pandêmica, e conseqüentemente panóptica, ela nada tem a ver com o uso estratégico de um estado de exceção para



maximizar o governo da existência e para materializar o jogo necropolítico, mas sim pela necessidade de emergência de uma hospitalidade nas relações intra e interespecíficas. Tal hospitalidade nos permite ver no todo uma gama de diferenciações que não só contactamos, mas que nos atravessam, sem nomes, sem justificativas. Estrangeiros que são, exigem de nós disponibilidade e coragem para abrigarmos o que desconhecemos, mas que, em qualquer mirada, sugerem que compartilham conosco a mesma vontade: estarem vivos. Isso, claramente, minimiza as fronteiras entre nós e os outros e desautoriza o genocídio, mas também o assassinato animal e a destruição vegetal. Vivemos todos sobre a mesmo apelo, o do interesse primordial pela vida.

Há toda uma ética que se funda na superação da lógica das oposições entre o eu e os outros. Ao desnaturalizar o princípio de exclusão que funda as ideias de identidade e diferença, de eu e outro, as relações de alteridade precisam ser cuidadosamente repensadas. É essa necessidade que conduz o esforço do pensamento de Derrida ao encontro de outro filósofo contemporâneo, Levinas, em quem resgata o esboço das ideias de hospitalidade e de apelo moral emanado do rosto do outro. O rosto exigiria uma responsabilidade infinita que dispensaria qualquer justificativa para o atendimento de seus direitos e necessidades.

No texto *Políticas da amizade*, Derrida (1998) discute que o tratamento do outro, quer ele seja considerado amigo ou inimigo, pressupõe uma certa neutralização ancorada no estabelecimento de limites e em uma inevitável oposição. Perguntar-se por quem é próximo, quem é amigo, já pressupõe a figura do inimigo e um distanciamento de quem faz esse julgamento. A interposição de limites sempre abalará uma ética, na medida em que, ao definir responsabilidades para com uns, suspende-as para com outros. Uma sociedade que não prevê o acolhimento do que chamamos diferença não pode contornar as fronteiras erguidas entre humanos, baseadas em seus julgamentos identitários, quanto mais aquelas erguidas entre humanos e não humanos, tão problematizáveis em nossa atualidade.

Pois bem. É também Derrida quem nos apresenta a provocação: a origem do fascismo tem relação com a violência contra a animalidade. A violência contra o animal é um desrespeito ao princípio básico da importância da vida para qualquer vivente. Dá já o sinal de que há um homem que pode submeter, impor limites à existência de outro ser e, em outros termos, submeter e governar a diferença que está contida no todo, como se não fizesse parte ou dependesse dela. Há um autoritarismo com que se exerce toda forma de dominação dos outros seres, próprio de uma política fascista. Animais não humanos são permanentemente vitimizados por algo como uma necropolítica originária.



“O fascismo começa quando se insulta um animal, ou mesmo o animal no homem” (DERRIDA, 2002, s/p). A frase relaciona a naturalização desse nosso desrespeito com a vida ao regime político fascista. Derrida (2011) explicita uma polêmica comparação entre animais e humanos submetidos a genocídios, tema presente também nas reflexões de outros teóricos que lidam com a problemática relação entre humanos e não humanos. Faz, nesse sentido, uma provocação considerando que o tratamento dado aos animais é como se, no lugar de jogar um povo em crematórios e câmaras de gás, médicos e geneticistas tivessem submetido judeus, ciganos e homossexuais à inseminação artificial criando superpopulações destinadas a um movimento crescente de experimentação genética imposta. Destaca, nesse sentido, as violências industrial, mecânica, química, hormonal e genética, a produção, transporte e abate dos animais.

No *Discurso de Frankfurt*, Derrida (2002) cita a discussão de Adorno a respeito dessa soberania do humano sobre os animais não humanos, para quem o idealismo e o humanismo levam essa relação desigual às últimas consequências: no perspectiva adorniana, “para um sistema idealista, os animais desempenhariam, virtualmente, o mesmo papel que os judeus para um sistema fascista” É nesse sentido que, antes da assertiva “o fascismo começa quando se insulta um animal, e mesmo o animal no homem”, Derrida destacara que, na crítica adorniana, idealistas são como fascistas virtuais e, os animais, os seus judeus. Haveria, portanto, um regime de exclusão comum nas relações intra e interespecíficas.

Sabemos que o fascismo é alimentado por discursos falaciosos, uma vez que, enquanto constituem ou legitimam elites privilegiadas, carregam em sua superfície justamente essa imagem ilusória de um coletivo coeso, constituído por indivíduos que se colocam favoráveis a um suposto bem comum e sob os cuidados de lideranças que prometem conduzi-los ao progresso e à consolidação de seus valores morais. Quanto mais fragilizado um povo, mais facilmente inclinado a sucumbir a retóricas populistas e a lideranças centralizadoras e concentradoras de poder. Discursos excludentes se legitimam diante de uma ideia de homogeneidade justificada em valores morais conservadores. Sistemas fascistas são profundamente dependentes da representação de uma grande massa comprometida com objetivos ou interesses comuns, o que justifica as estratégias populistas de contenção de forças opositoras a eles associadas, resultando em uma política de exclusão. Nesse sentido, fica facilitado o entendimento da provocação de Derrida: em uma lógica da exclusão travestida de um falacioso coletivismo, que só prevê a integração dos semelhantes e que só concebe uma alteridade alinhada com a contenção das diferenças, podemos reconhecer os sinais de discurso fascista.



Nos seminários tardios de Derrida, sistematizados no texto *A besta e o soberano* (2016), é comentada essa tensão entre o direito à vida de animais não humanos e a supremacia do animal humano em determinar a morte. Derrida acusa as legislações existentes de legitimar esse poder sobre a vida dos seres não humanos.

Mas para dizer bem rapidamente, os textos das leis existentes não interditam senão certas formas de crueldade e de tortura, eles não interditam matar animais em geral, quer se trate de produção de carne alimentar ou de experimentação e de dissecação. A luta contra certas caças e contra touradas está em curso e tem poucas chances de ir muito longe por agora. Matar um animal, em todo caso, não é considerado cruel em si (DERRIDA, 2016, p. 167).

O discurso jurídico se baseia em premissas que só nos relacionam com semelhantes, livrando-nos da responsabilidade para com todo estranho, estrangeiro.

Não apenas não se seria cruel (nem criminoso, nem criminalizável, nem culpado) quando se fizesse sofrer homens não reconhecidos e legitimados como tais (o que acontece todos os dias no mundo), mas se teria direito de infringir o pior sofrimento aos ‘animais’ sem jamais ser suspeito da menor crueldade (DERRIDA, 2016, p. 165).

Não queremos defender uma perspectiva naturalista, onde se nega as singularidades humanas, suas culturas e o poder de suas técnicas, mas contornar a antropotécnica que é princípio de toda exclusão. É em nome de um conceito de humanidade que constituímos que nos permitimos qualificar os seres, humanos ou não, dependendo se se aproximam ou se distanciam daquelas características pelas quais nos definimos, escalonando o valor do direito à vida.

Em 2012, Fábio Romandini publicou o primeiro volume da obra *A comunidade dos espectros*, que trata especificamente da Antropotecnia, por ele assim definida:

Nesse sentido, entenderemos por *antropotecnia* ou *antropotecnologia* as técnicas pelas quais as comunidades da espécie humana e os indivíduos que as compõem agem sobre sua própria natureza animal com o intuito de guiar, expandir, modificar ou domesticar seu substrato biológico, visando à produção daquilo que a filosofia, em um primeiro momento, e, logo a seguir, as ciências biológicas e humanas se acostumaram a chamar de “homem” (ROMANDINI, 2012, p. 9).

Note-se que essa antropotécnica tem como base o governo sobre a vida, uma espécie de controle sobre tudo que se relaciona à natureza, o que inclui a própria natureza animal do homem. Dessa forma, uma espécie de domesticação se estenderá para todas as espécies. Romandini (2012) segue discutindo em sua obra que essa zoopolítica tem raízes no pensamento clássico ocidental, desde as perspectivas platônicas.

Toda antropotecnologia descansa sobre uma politização constitutiva da vida animal que se quer domesticar e cultivar no processo de civilização.



Chamaremos, por razões que ficarão claras na primeira parte desse estudo, de *zoopolítica* a tal operação originária sobre a vida animal, apesar de – ou em relação conflitiva com – seu êxtase rumo à hominização. Assim, toda antropotecnologia implica um substrato zoopolítico que jaz em seu centro (ROMANDINI, 2012, p.10).

A ideia de que o humano possui propriedades que lhe permitem excluir-se dos limites dos outros seres é amplamente questionável. Derrida aponta, na difusa referência ao animal, uma dominante, uma verdade invariável: o próprio do homem.

Seu tornar-se sujeito mesmo, sua historicidade, sua saída da natureza, sua sociabilidade, seu acesso ao saber e à técnica, tudo isto, e tudo o que constitui (em um número não finito de predicados) o próprio do homem, consistiria neste defeito originário, em verdade neste defeito de propriedade, neste próprio do homem como defeito de propriedade... (DERRIDA, 2011, p. 83).

Para o filósofo francês Dominique Lestel (2011, p. 26), até meados do século XX, a animalidade vem sendo concebida como aquilo de que o humano historicamente se liberta: os homens pré-históricos são mais associados ao mundo das bestas que ao mundo humano e a passagem desse homem Neandertal para o *Homo sapiens*, demarca, acima de tudo, a saída dessa suposta animalidade.

Tanto para Lestel (2011, p. 26), quanto para Derrida (2011 p. 29), nessa relação humano-animal há demasiado esforço do primeiro para “apagar” seu passado selvagem e atribuí-lo a uma animalidade superada.

Como todo olhar sem fundo, como os olhos do outro, esse olhar dito ‘animal’ me dá a ver o limite abissal do humano: o inumano ou o a-humano, os fins do homem, ou seja, a passagem das fronteiras a partir da qual o homem ousa se anunciar a si mesmo, chamando-se assim pelo nome que ele acredita se dar (DERRIDA, 2011. p. 31).

Para Derrida, o que existe são viventes, cujas singularidades não podem ser reunidas em uma figura única da animalidade. Portanto, o único limite dessa relação é a linguagem nominal da palavra, ou seja, o homem se auto atribuiu a voz que nomeia os demais viventes enquanto coisas.

Para além da borda pretensamente humana, para além dela mas de forma alguma sobre uma borda oposta, no lugar do “Animal” ou da “Vida Animal”, há, de antemão, uma multiplicidade heterogênea de viventes, mas precisamente [...] uma multiplicidade de organizações das relações entre o vivente e a morte, das relações de organização e de não-organização entre os reinos cada vez mais difíceis de dissociar nas figuras do orgânico e do inorgânico, da vida e/ou da morte. Ao mesmo tempo íntimas e abissais, essas relações não são jamais totalmente objetificáveis (DERRIDA, 2011, p. 60-61).



Longe de admitirem a possibilidade da diluição das fronteiras, como algo para além de uma imagem romantizada da vida e da natureza, nossas sociedades fazem a opção da exclusão indiscriminada de seres vivos, contrariando a premissa da máxima que deram a si mesmos: “Vidas importam”.

Assistimos a diversos horrores em nossos tenebrosos dias. Pessoas humanas morrem vítimas de um vírus que se alastra indiscriminadamente, mas também de governos e grupos humanos que preferem apenas analisar os riscos e deixar à morte, o que não é diferente de escolher quem pode ou não morrer. Não faltaram discursos redutores da dignidade humana nesse cenário. Diante disso, é inevitável a pergunta: quais vidas importam? A não ser que, de saída, se tivesse empregando o sentido de vida de forma reduzida, nenhum esforço pode conciliar o significado da expressão “vidas importam” com os desmascaramentos morais revelados pela pandemia.

Judith Butler (2020), em *El capitalismo tiene sus limites*, apresenta a questão sobre as consequências da pandemia de Covid-19 para pensar a igualdade, a interdependência global e nossas obrigações mútuas. Destaca a falta de ação antecipada no enfrentamento da pandemia em alguns países, o fechamento de fronteiras e a presença de empresários dispostos a lucrar com o sofrimento global como sinais da desigualdade radical, que tornam evidente as formas de reprodução e fortalecimento de suas facetas, como o nacionalismo, a supremacia branca, a violência contra as mulheres, as pessoas queer y trans e a exploração capitalista. A autora acrescenta que, apesar do vírus não discriminar, os humanos o fazem, modelados pelos poderes entrelaçados do nacionalismo, do racismo, da xenofobia e do capitalismo. Tece, a partir dessas considerações, um cenário pessimista sobre os efeitos morais da pandemia:

Es probable que en el próximo año seamos testigos de un escenario doloroso en el que algunas criaturas humanas afirmarán su derecho a vivir a expensas de otros, volviendo a inscribir la distinción espuria entre vidas dolorosas e ingratas, es decir, aquellos quienes a toda costa serán protegidos de la muerte y esas vidas que se considera que no vale la pena que sean protegidas de la enfermedad y la muerte (BUTLER, 2020, p. 62).

O ideal de um mundo em que todas as pessoas pudessem ter acesso aos recursos necessários para a manutenção da vida, incluindo a assistência médica, apesar de aceito por muitos, acaba cedendo à urgência de garantia da vida na condição pandêmica. Pessoas, ao redor do mundo, preocupam-se muito mais com a urgência da própria sobrevivência que com o acesso dos pobres a sistemas de saúde, o que Butler aponta ser o caso de cidadãos americanos, cujos discursos se alinham com a agressiva busca do



governo dos EUA por vacinas, em uma lógica estritamente mercadológica. Não obstante, destaca também as perspectivas de movimentos sociais, com “visiones compasivas y valientes que reciben las burlas y el rechazo del realismo capitalista”, que provocam em um número cada vez maior de pessoas o desejo de uma condição mais igualitária e de uma mudança no mundo, visando o tratamento de todas as vidas como tendo o mesmo valor (JUDITH BUTLER, 2020, p.65).

No texto *Aprendiendo del virus*, Preciado nos lembra que a pandemia de Covid-19 tem revelado novas estratégias de biopolítica e efeitos excludentes em diferentes sociedades humanas. Beccari (2020, p. 9) cita as provocações de Preciado para concluir que o Covid-19 oportuniza uma “regulação mais acirrada dos modos de vida, sobretudo em termos de responsabilização individual, hierarquização dos corpos (o chamado “isolamento vertical”) e distribuição das mortes iminentes”. Cita ainda Lorenzini (*apud* BECCARI, 2020, p. 8) destacando que a biopolítica não apaga as desigualdades sociais e raciais, ao “nos lembrar de nosso pertencimento comum a uma mesma espécie biológica”, mas depende do “estabelecimento de hierarquias no valor da vida, produzindo e multiplicando a vulnerabilidade como meio de governar pessoas”.

Preciado toma do pensamento foucautiano a ideia de que não há política que não seja uma política sobre os corpos, sendo o corpo vivo e mortal o seu objeto central: “La tarea misma de la acción política es fabricar un cuerpo, ponerlo a trabajar, definir sus modos de reproducción, prefigurar las modalidades del discurso a través de las que ese cuerpo se ficcionaliza asta ser capaz de decir ‘yo’” (PRECIADO, 2020, p. 163-164).

Essa construção do corpo nas tramas da biopolítica é o ponto de partida para pensar a noção de imunidade que ele apresenta após mencionar o destaque dado pelo filósofo Roberto Espósito à raiz comum entre os termos “comunidade” e “imunidade”, *munus*, tributo exigido para se viver em comunidade. Imunidade seria um vocábulo relativo à negação do *munus*, uma dispensa, no direito romano, do dever do *munus*, comum a todos. A respeito da atualização de tal conceito, considera: “lo que entendemos por inmunidad se construye colectivamente a través de criterios sociales y políticos que producen alternativamente soberanía o exclusión, protección o estigma, vida o muerte” (PRECIADO, 2020, p. 167). O discurso sobre imunidade coloca em evidência as estratégias biopolíticas em situações de epidemias e pandemias. Sobre a pandemia de Covid-19, descarta como ridícula a ideia de um plano maquiavélico de invenção de um vírus em laboratório, afirmando que, “al contrario, el virus actúa a nuestra imagen y semejanza”, estendendo-se a toda a população, como “formas dominantes de gestión biopolítica y necropolítica que ya estaban trabajando sobre el



territorio nacional y sus limites” (PRECIADO, 2020, p. 168). Dessa forma, a situação pandêmica escancara diante de nós as estratégias de governo da vida.

Lo que estará en el centro del debate durante y después de esta crisis es cuáles serán las vidas que estaremos dispuestos a salvar y cuáles serán sacrificadas. Es en el contexto de esta mutación, de la transformación de los modos de entender la comunidad (una comunidad que hoy es la totalidad del planeta) y la inmunidad donde el virus opera y se convierte en estrategia política (PRECIADO, 2020, p. 173).

A vida pós-pandemia será marcada por subjetividades constituídas pelos discursos e práticas de administração da vida e da morte e pelo que o autor considera ser uma nova utopia da comunidade imune e um novo mecanismo de controle de corpos, dependentes das tecnologias de comunicação, aliadas à reclusão no domicílio pessoal, convertido em centro do teleconsumo e da teleprodução: “El espacio doméstico existe ahora como un punto en un espacio cibervigilado” (PRECIADO, 2020, p. 179). Acrescente a esse respeito: “Los Gobiernos llaman al encierro y al teletrabajo. Nosotros sabemos que llaman a la descolectivización y al telecontrol” (PRECIADO, 2020, p. 185).

Para além dessas mudanças, o autor considera a necessária compreensão da comunidade que formamos com os outros seres vivos e de que, assim, nossa saúde não virá da imposição de fronteiras e de separações. Defende, assim, um “parlamento de corpos planetários”, não voltado para identidades nem nacionalidades, mas para corpos vivos e vulneráveis que habitam o planeta (PRECIADO, 2020, p. 184).

Os horrores evidenciados pelas fragilidades morais na pandemia de Covid-19 são, de fato, bem mais difusos que aqueles denunciados pela falta de coletivismo entre seres humanos. Enquanto estamos isolados em nossas casas, nos chegam discursos falaciosos que mascaram o ecocídio, marcados por relatos sobre animais não humanos que retornaram aos seus nichos urbanos e floresceram estimulados pelo silêncio. Visão, no mínimo, ingênua, já que desconsidera as inúmeras vidas que continuaram a ser submetidas aos interesses humanos, além daquelas sacrificadas para se evitar riscos sanitários, as vítimas de abandono, e, sobretudo, incontáveis vidas não humanas destruídas em território nacional por uma política descomprometida com a qualidade ambiental. Nossas terras ardem em chamas, que consomem vidas não humanas indefesas, vítimas da ganância e hipocrisia de nossa sociedade. A devastação de nossos biomas é um testemunho aterrador da nossa inabilidade em lidar com a categoria da diversidade no todo e suas consequências éticas.

Vê-se, portanto, que o todo suporta múltiplas nuances, por vezes contraditórias, incluindo a marcada pela perspectiva cosmológica, que aqui descrevemos como cadeia de relações entre seres vivos, e a perspectiva em que a dimensão coletiva é tomada como massa



homogênea a ser administrada. A perspectiva cosmológica a que aqui nos referimos é pensada a partir das provocações de Coccia, já mencionadas, para quem as coisas no mundo se misturam sem perder a identidade, tornando necessária uma cosmologia para se compreender quaisquer seres em relação. Para Coccia, não se pode conhecer o mundo sem passar pela mediação de um vivente, sem admitir uma força que permite a tudo nascer e devir. O conhecimento gerado nessa imersão nada teria a ver com a redução da vida a fragmentos objetificados. Trata-se de um conhecimento cósmico: “todo conhecimento cósmico é um ponto de vida (e não um ponto de vista), toda verdade é o mundo no espaço de mediação do vivente” (COCCIA, 2018, p.25). É nesse sentido que Coccia defende que toda filosofia deveria ser também uma cosmologia e que o que chamamos de racionalidade não se restringe a uma atividade humana orientada pela necessidade de sínteses intelectuais, mas é a própria força que movimentada a vida, uma força cósmica: “Se existe uma razão é a que define a gênese de cada uma das formas de que o mundo se compõe” (COCCIA, 2018, p.21).

A perspectiva cosmológica é também discutida por Isabelle Stengers, a partir de outras tramas conceituais que nos permitem entender a dificuldade de praticarmos uma cosmologia com conotações de um mundo comum a todos os seres. A autora propõe um conceito de cosmopolítica que diz renegar parentesco como o conceito kantiano ou antigo, em que o cosmos nada tem a ver com uma terra unificada, um mundo comum, onde cada um seria cidadão. O termo “cosmos”, na sua proposição, não designa um projeto que visaria a englobar a todos:

O cosmos, tal qual ele figura nesse termo, cosmopolítico, designa o desconhecido que constitui esses mundos múltiplos, divergentes, e as articulações das quais eles poderiam se tornar capazes, contra a tentação de uma paz que se pretenderia final, ecumênica, no sentido de que uma transcendência teria o poder de requerer daquele que é divergente que se reconheça como uma expressão apenas particular do que constitui o ponto de convergência de todos (ISABELLE STENGERS, 2018, p. 447).

O pensamento cósmico teria, portanto, relação com uma visibilidade das tramas, por vezes excludentes, que sustentam o conjunto e que permanecem obscurecidas pelos discursos justificadores das ações humanas. O cosmos seria a construção do pensamento coletivo em presença, não focado em diferentes perspectivas colocadas em conflito, mas nas coisas para as quais se voltam os interesses humanos que inauguram a tendência conflituosa. A proposição cosmopolítica é assim apresentada pela autora:



Inventar a maneira mediante a qual a ‘política’, que é a nossa assinatura, poderia fazer existir seu “duplo cósmico” [*doublure cosmique*], as repercussões disso que vai ser decidido, disso que constrói suas razões legítimas, sobre isso que permanece surdo a essa legitimidade (ISABELLE STENGERS, 2018, p. 448).

Mario Blaser (2018, p. 17), discutindo a possibilidade dessa cosmopolítica, considera que, para Isabelle Stengers e Bruno Latour, o problema com o cosmopolitanismo é que ele assume um cosmos já unificado, um mundo único (a “coisa” comum), quando realmente habitamos um pluriverso. Mario Blaser complementa, citando Latour: “a presença de cosmos em cosmopolítica resiste à tendência de que política signifique o toma-lá-dá-cá em um clube exclusivamente humano” (LATOURE *apud* BLASER, 2018, p. 17). Destaca, nesse sentido, o reconhecimento de conjuntos heterogêneos de humanos e não humanos e a reavaliação da alteridade radical como uma relação de múltiplas ontologias.

Tanto a concepção de cosmologia sugerida por Coccia, como interconexão dos seres possibilitada por uma racionalidade extra-humana, quanto o conceito de cosmopolítica de Stengers, resguardadas suas particularidades e suas diferentes bases teóricas, parecem apontar para um lugar comum que se pretendia destacar aqui: o cosmos exige o reconhecimento das singularidades, das diferenças, no todo, e desautoriza o tratamento dos diferentes seres na condição de massa homogênea a ser administrada. Não se trata de falar por um mundo comum ao mesmo tempo que se nega voz e visibilidade a todos os seres, mas de colocar em destaque justamente o que, quem, quais vidas, permanecem ocultos na aparente boa intenção que marca discursos protecionistas.

“Tentei chorar, mas não consegui...”^[5]

Voltemos, encaminhando-nos a uma síntese, a Levinas (2004) e ao apelo que nos apresenta em *Entre nós: ensaios sobre alteridade* e *Totalidade e infinito: não matarás!* Para Levinas, o rosto do outro sempre se imporá à nossa indiferença, apresentando-nos o apelo pela conservação da vida. As formas de violência contra o outro não partem dessa invocação, que sempre sugere uma resistência na forma do imperativo “não matarás”: o rosto é o que não se pode matar ou, pelo menos, aquilo cujo sentido consiste em dizer “tu não matarás” (LEVINAS, 1982, p.78). Esse imperativo sequestra o poder do suposto poder do humano de determinar a morte: “o assassinio exerce um poder sobre aquilo que escapa ao poder” (LEVINAS, 1988, p.177). Admitir que humanos e não humanos se comunicam pela imposição do rosto, pressupõe aceitar o apelo pela vida e essa ligação incontornável entre tudo que está vivo.



O sequestro da vida nos parece natural quando dirigidos a outros seres, mas bárbaro entre nós, humanos. No entanto, também entre humanos, há diferenças radicais, constatáveis pelos sinais de insensibilidade de parte da sociedade em relação à devastação da vida, genocídios, xenofobias, homofobias e tantas outras aversões alimentadas pelos preconceitos do nosso tempo. Talvez seja hora de conseguirmos chorar...

As reminiscências do passado nos atormentam nesses dias, nas ruas, nas falas de diferentes facções do poder, nos discursos atrelados ao senso comum, na virtualidade da vida prática que admite qualquer tipo de narrativa, ainda que extremamente distante de qualquer testemunho factual. Experimentamos um cenário incerto, onde ganham espaço os discursos embebidos de ódio, de desprezo pelo outro, de esquecimento de qualquer ética inspirada na compaixão e no respeito.

É com esse estado de inquietação, que longe de nos desesperar, nos motiva a pensarmos e escaparmos das perspectivas redutoras da atualidade, que nos forcemos a permanecer qualificando vidas que importam, enquanto não estiver claro para todos que as “vidas que importam” comportam toda e qualquer forma de vida, independente do que nossas sociedades humanas, ou parte delas, estejam dispostas a admitir. Voltemos às jaulas vazias de Tom Regan: o que acontece a qualquer animal [inclusive o animal que somos] é importante para eles, quer alguém mais se preocupe com isso ou não (REGAN, 2006, p.72). Os sujeitos de vida estão no mundo, onde compõem com os outros uma mistura, e são conscientes do que acontece, ainda que precisem gritar para tornar seus acontecimentos e suas pulsões de vida visíveis. Ainda que precisem aceitar serem nomeados para demarcarem essa visibilidade e a evidência de que todas as vidas importam.

Referências

BECCARI, Marcos N. Morrer para sobreviver: o vírus que somos. **Conjectura**: Filos. Educ., v. 25, e020011, p.1-18, 2020.

BLASER, Mario. Uma outra cosmopolítica é possível? **Revista de antropologia da UFSCar**, v.10, n.2, p. 14-42, jul./dez. 2018.

BUTLER, Judith. El capitalismo tiene sus limites. In: AGAMBEN et al. **Sopa de Wuhan**: pensamiento contemporaneo en tiempos de pandemias. ASPO/Ed.Pablo Amadeo, março 2020. Disponível em https://www.pucrs.br/direito/wp-content/uploads/sites/11/2020/06/2020_06_22-direito-covid-19-ppgd-livros-sopa_de_wuhan-pensamiento_contemporaneo_en_tiempos_de_pandemias.pdf. Acesso em 15/10/2020. pp. 59-66.



COOCIA, Emanuele. O vírus é uma força anárquica de metamorfose. Trad. Damian Krauss. **N-1 edições**, n.021, p.2-11, 2020. Disponível em <http://n-1edições.org/021>. Acessado em 04/05/2020.

_____. **A vida das plantas: uma metafísica da mistura**. Trad. Fernando Scheibe. Desterro, Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.

CRENSHAW, Kimberlé. Twenty Years of Critical Race Theory: Looking Back to Move Forward. **Connecticut Law Review**, v. 43, n. 5, p. 1253–1352, 2011.

DERRIDA, Jacques. **A besta e o soberano** (Seminário): vol.1. Michel Lisse, Marie-Louise Mallet, Ginete Michaud (orgs). 1 ed. Rio de Janeiro: Via Verita, 2016.

_____. **O animal que logo sou**. 2.ed. Trad. Fábio Landa. São Paulo: Ed.Unesp, 2011.

_____. A língua do estrangeiro. Discurso de Frankfurt. Trad. Fernanda Bernardo. **Le Monde Diplomatique**. Jan.2002. Disponível em: <https://diplomat.mondediplo.com/2002/01/a-lingua-do-estrangeiro.html>. Acessado em 04/09/2020.

_____. **Políticas de la amistad**. Madrid: Trotta, 1998.

DIDI-HUBERMAN, Georges. **Diante da imagem: questão colocada aos fins de uma história da arte**. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 2013.

LESTEL, Dominique. A animalidade, o humano e as “comunidades híbridas”. In: MACIEL, Maria E. (orgs). **Pensar/escrever o animal: ensaios de zoopoética e biopolítica**. Florianópolis: Editora UFSC, 2011.

LEVINAS, Emanuel. **Entre nós: ensaios sobre a alteridade**. 3ª ed. Trad. Pergentino Stefano Pivatto et al. Petrópolis/RJ: Vozes, 2004.

_____. **Ética e infinito**. Lisboa: Edições 70, 1982.

_____. **Totalidade e infinito**. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. **Arte & Ensaios**, Revista do PPGAV/EBA/UFRJ, n.32, pp.122-151, dez. 2016.

PAGNOTTA, Murillo; RESENDE, Briseida D. A controvérsia em torno da atribuição de cultura a animais não humanos: uma revisão crítica. **Estud. psicol.**, v.18, n.4, pp.569-577, 2013.

PEREIRA, Amílcar A. **O mundo negro: relações raciais e a constituição do movimento negro contemporâneo no Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas/Faperj, 2013.

PRECIADO, Paul. B. Aprendiendo del vírus. In: AGAMBEN et al. **Sopa de Wuhan: pensamiento contemporaneo en tiempos de pandemias**. ASPO/Ed.Pablo Amadeo, março 2020. Disponível em https://www.pucrs.br/direito/wp-content/uploads/sites/11/2020/06/2020_06_22-direito-covid-19-ppgd-livros-sopa_de_wuhan-



[pensamento contemporaneo en tiempos de pandemias.pdf](#). Acesso em 15/10/2020. pp. 163-185.

REGAN, Tom. **Jaulas vazias**: encarando o desafio dos direitos animais. Trad. Regina Rheda. Porto Alegre: Lugano, 2006.

ROMANDINI, Fabián L. **A comunidade dos espectros. I. Antropotecnia**. Desterro, Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2012.

STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, Brasil, n. 69, p. 442-464, abr. 2018.

TAYLOR, Keeanga-Yamahtta. **From #BlackLivesMatter to Black Liberation**. Chicago, EUA: Haymarket Books, 2016.

ZUBERI, Tukufu. Teoria crítica da raça e da sociedade nos Estados Unidos. **Cadernos do CEAS**, n. 238, p. 464–487, 2016.

Recebido em 23/09/2020

Aceito em 24/11/2020

^[1] Grad. Ciências Biológicas (FFCLRP-USP) e Filosofia (UFPR). Dout. Ecologia e Recursos Naturais (UFSCar). Docente no Instituto de Educação, Letras, Artes, Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal do Triângulo Mineiro. E-mail:

^[2] Fragmento da canção *Índios*, do compositor Renato Russo.

^[3] O termo francês “pan” é citado por Didi-Huberman, no texto *Diante da Imagem*, como algo que escapa da apreensão puramente representativa da imagem, algo que extravasa os limites da síntese intelectual, que “desdobra outra coisa, atinge o espectador por outras vias”. Não se trata, adverte o autor, de um simples objeto, sendo “mais um *acontecimento* do que um objeto de pintura”, não sendo abstrato e “oferecendo-se, ao contrário, como a quase tangibilidade de um choque, de um face a face visual” (DIDI-HUBERMAN, 2013, p.25). Nomeia esse algo de *trecho* na análise que faz do elemento branco em uma pintura de Fra Angélico (séc.XV), chamando a atenção para o fato de um dominicano à época poder fazer passar em suas obras a cadeia do saber, “mas também rompê-la até desfiá-la completamente, para deslocar seus percursos e fazê-los significar *noutra parte*, de outro modo” (DIDI-HUBERMAN, 2013, p.24). A respeito do uso do termo “pan”, acrescenta em nota: “no original, *pan*, termo que possui vários sentidos em francês, dos quais os mais pertinentes aqui são: ‘trecho ou parte de alguma coisa’, ‘estalo forte e seco’, além de designar a totalidade de possibilidades do deus Pã” (DIDI-HUBERMAN, 2013, p. 25).

^[4] Os mesmos autores apresentam, depois de uma retomada histórica dos usos do termo “Cultura”, que inclui sua origem no “verbo latino *colere*, significando atividades diversas como habitar, proteger, adorar e cultivar” (Williams, 1983), passando para sua aproximação com termo “francês *civilisation*, referindo-se ao processo secular e progressivo de tornar-se civilizado ou cultivado”, comum a partir do XVII, reforçam o conceito antropológico de cultura que se mantém até os dias atuais, embasado na capacidade de simbolização que distingue humanos de outros animais: “‘cultura’ é o nome de uma ordem, ou classe, distinta de fenômenos, quais sejam, as coisas e eventos que dependem do exercício de uma habilidade mental, peculiar à espécie humana, que nós denominamos ‘simbolização’” (LESLIE WHITE, 1949 *apud* PAGNOTTA E RESENDE, 2013, p. 571)

^[5] Fragmento da canção *Índios*, do compositor Renato Russo.