

VEIO O TEMPO EM QUE A TERRA PERGUNTA*

Erica Franceschini**
Luciano Bedin da Costa***



Resumo: este artigo pretende problematizar as narrativas acerca do fim do mundo, considerando a prática de colocar problemas um modo de efetuar um pensamento outro, na relação com outras disciplinas e com outros saberes. A terra, nesta perspectiva, é quem demanda por perguntas, diante das devastações em larga escala e das catástrofes ecológicas, conjuntamente, com o aniquilamento dos povos que têm no solo sua imanência. Discutimos, ademais, questões que concernem ao nosso tempo, como o conceito de niilismo, apresentado por Nietzsche no século XIX e atualizado na contemporaneidade sob o nome de Biopolítica. Assim, intentamos buscar uma outra política de vida, esgotando modos de existência autocentrados para uma posição coletiva de pertencimento ao cosmos, a partir da experiência dos povos ameríndios que, há muito tempo, lutam contra seu próprio fim e, apesar de tudo, ainda acreditam no mundo.

Palavras-chave: Antropoceno. Niilismo. Esgotamento. Terra. Futuro

THE TIME HAS COME WHEN THE EARTH ASKS

Abstract: this article intends to problematize the narratives about the end of the world, considering the practice of putting problems a way of effecting a different thought, in relation to other disciplines and other knowledge. The earth, in this perspective, is the one who asks for questions, in the face of large-scale devastation and ecological catastrophes, together with the annihilation of peoples who have their immanence in the soil. We also discuss issues that concern our time, such as the concept of nihilism, presented by Nietzsche in the nineteenth century and updated contemporaneously under the name of

* Recebido em: 17.12.2020. Aprovado em: 30.09.2021.

** Psicóloga. Mestra e Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGPSI/UFRGS). *E-mail:* ericafranceschini@hotmail.com.

*** Docente da Faculdade de Educação e do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional da UFRGS. Autor de “Ainda escrever: 58 combates para uma Política do Texto” e “Estratégias biográficas: biografema com Barthes, Deleuze, Nietzsche e Henry Miller” (Sulina). *E-mail:* bedin.costa@gmail.com.



Biopolitics. Thus, we seek to pursue another life policy, exhausting self-centered modes of existence for a collective position of belonging to the cosmos, from the experience of Amerindian peoples who have long struggled against their own end, and yet still believe in the world.

Keywords: Anthropocene. Nihilism. Exhaustion. Earth. Future

INTRODUÇÃO: O QUE SE PERGUNTA?

Uma escrita, ao que tudo indica, origina-se por uma pergunta que testemunha um instante de esplendor ou de angústia, mesmo que fugidio, do que se passa conosco. isto é, a colocação de uma ideia acomoda-se no papel perante o desassossego dos pontos de vista que precedem nosso desejo por escrever – à medida em que reconhecemos a nós mesmos como sujeitos da experiência e da linguagem, portanto, interlocutores. Por conseguinte, ao longo dos anos, apresentamos e apostamos em “dar explicações” sobre o mundo, ensejando àquilo que denominamos, no campo da produção de conhecimento, enquanto objetos de estudo. Logo, sem hesitar, tomamos esse mundo (e a terra) como um grande canteiro a ser revolvido, explorado e, conseqüentemente, analisado por nossos grandes olhos pesquisadores. Assim, enquanto objetos, eles serviam para darem a ver e dizer certos enunciados através de um método específico de abordagem, o qual devolveria para nós uma imagem daquilo que investigamos e que se apresentou enquanto um problema naquele instante primeiro onde uma pergunta emergiu. Todo esse processo implicaria na construção de uma pretensa ciência, feita por humanos para humanos – *demasiado humano*, como diria Nietzsche – todavia: “à força de ver sempre o Mesmo no Outro – de dizer que sob a máscara do outro somos ‘nós’ que estamos olhando para nós mesmos –, acabamos por tomar o atalho que nos leva ao que realmente, no fim e no fundo, nos interessa a saber: nós mesmos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015). Diante disso, o que acontece quando é a terra quem coloca suas perguntas a nós? De que maneira ela poderia constituir seu lugar de linguagem, saindo da despersonalização objetiva? Como seria possível acomodar a linguagem (e a língua) a essa experiência de escrita de um artigo científico? Tais questões, mais do que serem respondidas, insurgem aqui para dizer que a terra, essa porção e pedaço de chão que desde sempre acreditamos conhecer, requisita seu lugar de sujeito (e aqui não se pretende adentrar a discussão jurídica em curso), apostando numa nova relação entre sujeitos que falam mutuamente, estabelecendo um diálogo – e não mais entre sujeitos falantes e objetos mudos: instaura-se, afinal, uma nova ética de comunicação. Outrossim, entender o lugar da terra como questionadora implica não mais em tentar responder por ela, mas sim, questionar a relação que estabelecemos com a mesma. *Veio o tempo em que a terra pergunta*, deste modo, traz uma discussão (ainda incipiente) na qual colocamo-nos a pensar tal relação, buscando intercessores e intercessoras que propiciem à conversação, à expressão e à problematização de nosso lugar no ato de pesquisar com a terra – e com o mundo – para, quem sabe, ampliarmos nossa possibilidade escutar o que a terra tem a nos dizer, abrindo novas passagens ao pensamento e, afinal, ao futuro. Importante mencionar que buscamos, nessa oportunidade de escrita, dar vazão a autores e autoras que possam dialogar sobre a problemática proposta, de modo que damos evidencia mais acentuada à ideia de niilismo do filósofo Nietzsche. assim como, trazemos à superfície autoras tais como Donna Haraway, a fim de aproximarmo-nos dos preceitos atrelados ao movimento feminista na sua inter-relação com a terra, o qual pressupõe uma união cooperativa entre humanos e a natureza – sendo essa ideia de comunidade uma importante pista para a conversa que agora abre-se. Fazer comunidade, assim, começa por localizarmo-nos, entendendo nosso lugar de sujeito da linguagem sem subjugar o lugar do outro e de outras expressões possíveis que, ao contrário do que tradicionalmente postulamos na academia, não se encontram em estado de passividade, mas



sim, na condição de agenciamento entre formas e forças, as quais nos movimentam incessantemente. Em suma, novas expressões que nos colocam em xeque no que se refere à nossa (velha) maneira de olhar e compor com a terra. Para tanto, produzimos questões.

No aeroporto o menino perguntou:

- E se o avião tropicar num passarinho?

O pai ficou torto e não respondeu.

O menino perguntou de novo: E se o avião tropicar num passarinho triste?

(BARROS, 1999, p. 2).

POR QUE PERMANECER COM O PROBLEMA? NARRATIVAS DO ANTROPOCENO

Em um texto clássico, no qual Donna Haraway (1995) reflete acerca de uma ciência feminista pelo conceito de *saber situado* – à medida que *situado* indica que não há conhecimento sem mediação e que não seja construído de forma heterogênea e relacional – podemos acompanhar seu esforço em retirar o conceito de visão de uma posição passiva, para tomá-lo enquanto operador na criação de mundos e, mais especificamente, de uma objetividade corporificada que acomode os saberes feministas. Assim, a autora faz menção ao momento em que se atenta sobre este deslocamento do olhar, quando passeia com sua cachorrinha – que tem poucas células da retina para proporcionar a visão em cores, porém, uma enorme área de processamento neuronal e sensorial dos cheiros. Isto é, um cachorro, assim como outros animais, não possui a visão dominante do homem, mas, apreende e passa a ver o mundo através de outros sentidos, estabelecendo uma relação outra com as imagens que se produzem de forma parcial e vacilante. O que acontece, deste modo, é a composição de outros modos de narrar o mundo e, portanto, da contemplação de outros modos de vida que não se dão pela égide da dominação, já que se constroem como pequenos estilhaços, pormenores de vivências que se pautam não só pelo olhar, mas também pelos outros sentidos.

Diante disso, Donna Haraway coloca em questão as narrativas hegemônicas que tratam sobre a constituição da Terra e que, atualmente, estariam subjugadas ao estatuto do Antropoceno – sendo este termo cunhado pelos cientistas Paul Crutzen e Eugene F. Stoermer (2000), com o intuito de demarcar que a vida atual é permeada por uma época geológica protagonizada pelos humanos, quer seja, compreendida pela figura do homem como desbravador da natureza que nos direcionaria, de modo fatalista, para a extinção completa da vida na terra – isto é, à medida que o homem age sobre a Terra, esta última responderia através das catástrofes climáticas. Nesta perspectiva, o Antropos é unificado e a espécie humana é generalizada, de modo a tornar, por exemplo, os povos indígenas igualmente responsáveis pela destruição do planeta – o que seria, por sua vez, um equívoco, visto que pensadores indígenas, como o yanomami Davi Kopenawa (KOPENAWA; ALBERT, 2015), já alertavam sobre os perigos associados à relação predatória do homem branco com a terra, apontando que, quando o céu cair, cairá sobre todos. Endossando a crítica de Haraway, Débora Danowski e Eduardo Viveiros de Castro (2014) sugerem que, diante das perspectivas de fim de mundo, seriam os povos indígenas que poderiam nos ajudar a lidar com a ameaça iminente do fim, uma vez que estes já lidam com a violência constante aos seus modos de existência, materializada no amplo genocídio de sua população. À vista disso, não é coincidência que o filme de Lars von Trier, *Melancholia* (2011) mostra que, perante o iminente choque da Terra com um gigantesco planeta azul, não há para onde fugir e, assim, os personagens acabam se refugiando numa espécie de cabana indígena que funciona como uma saída possível para enfrentar o fim – o que não significa que o problema seja resolvido, mas que, ao tomarem uma outra posição, eles ensaiam uma convivência possível com este problema, em contraefetuação afetiva.



É com esta mesma percepção que Donna Haraway escreve o texto *Staying with the trouble* (2016), no qual ela apresenta um diálogo sobre as urgências de nosso tempo. Neste, ela insiste na importância de produzir outras narrativas ao Antropoceno, vindo a apresentar o conceito de Chthuluceno que se imprime como outras formas de pensar e de se relacionar com o cosmos: “the Chthulucene is made up of ongoing multispecies stories and practices of becoming-with in times that remain at stake, in precarious times, in which the world is not finished and the sky has not fallen – yet. We are at stake to each other” (HARAWAY, 2016, p. 55). Este outro modo poderia ser relacionar ao exercício de olhar o mundo com outros sentidos, tal qual o cachorro, estabelecendo uma correspondência ampliada com a Terra, entre humanos e não-humanos, buscando viver e morrer bem uns com os outros. Em suma, trata-se de viver com, ao mesmo tempo em que se tenta operar com as contingências, em tempos marcados por grandes devastações ambientais, nos quais a vida mesma se vê em perigo – perigo que não se refere apenas ao corpo biológico, mas que se entrelaça aos valores, o que poderia levar ao abismo do nada quando atravessado por uma postura niilista. Para tanto, viver com, se aproximaria de um conceito-operador que Peter Pál Pelbart chamará de “o avesso do niilismo” (2013).

No livro homônimo do filósofo – *O avesso do niilismo: cartografias do esgotamento* (2013), publicado pela Editora N-1 – o autor introduz a obra refletindo sobre o conceito mesmo de niilismo, desvelando que não deseja explicar o conceito, mas sim, perceber como este opera no tempo presente. Vale dizer que, na esteira de Haraway, compreendemos que discutir conceitos não se trata de retirar a complexidade que eles carregam, visto um conceito nunca ser totalmente desvelado, mas sim, buscase, ao abordar um pensamento ou uma teoria, manter sua inevitável complexidade, assegurando-o enquanto problema, o que implica em um esforço de evitarmos simplificações reducionistas a partir de dualismos ou dicotomias, tais quais aqueles que perpassam a razão moderna. Neste contexto, a Modernidade vem marcada por um discurso progressista que ambiciona solucionar problemas e, alicerçado naquilo que pode ser comprovado pela ciência, ganha o estatuto de verdadeira em detrimento de outros discursos ditos “menores” como o dos povos, das rezas, das magias, dos cantos, do xamanismo. Portanto, a ciência insurge como detentora do saber, inclusive, do saber sobre a terra, através do domínio da natureza como um modo de exploração a serviço do capital – inaugurando uma outra cena geológica que Donna Haraway (2016) chama de Capitaloceno, na qual o homem perde sua centralidade para o capitalismo. No cenário capital, entre muitos outros, o niilismo ergue-se como *pathos*, posto que o valor de mercadoria se sobrepõe a qualquer outro valor, de modo que ao próprio homem e, mais especificamente, à sua força de trabalho, é atribuída uma valoração material que prepondera sobre os afetos. Neste sentido, qualquer modo de existência passa a ser codificado pela máquina neoliberal e as subjetividades se apresentam enquanto produtos prontos, no ideário de uma suposta felicidade “vendável”. Isto posto, lembramos que os ameríndios, referidos acima, são constantemente “expulsos” pelo capitalismo contemporâneo já que sua relação com a terra não condiz com a exploração e sim, com a espiritualidade.

Por conseguinte, o conceito de niilismo remete ao século XIX, século este que também é marcado pela ascensão moderna e pela crença absoluta na ciência. Destarte, ao adentrarmos na literatura desta época, deparamo-nos com o escritor russo, Fiódor Dostoiévski (1821-1881) que passa a incorporar o niilismo em suas obras através de personagens que vivem imersos na dissolução de valores e na descrença de tudo, portanto, são amargurados e humilhados, outras vezes, criminosos e perversos, culminando com a queda do herói. Em Dostoiévski, o niilista seria análogo a um “pós-moderno sem Deus”, conforme argumenta o filósofo brasileiro Luiz Felipe Pondé (2003, p. 163). Já em uma perspectiva histórico-ontológico, representada por Martin Heidegger (1889-1976), o niilismo perfaz a decadência máxima da história, com o estabelecimento do nada na própria história – ao passo que o próprio termo *niilismo* deriva do latim *nihil* que quer dizer *nada*. Heidegger propõe que o niilismo tem a ver com o destino do ser e o apresenta como um movimento historial em que o *nada* é um modo



de pensar metafísico e, em consequência, é a mais devastadora expressão de esquecimento do sentido do ser: “o niilismo é o movimento historial-mundial dos povos da terra que entraram no âmbito de poder da modernidade” (HEIDEGGER, 2000, p. 6). Em outras palavras, o niilismo equivale a uma certa lógica de organização dos povos da história ocidental, mesmo que por eles, ainda desconhecida.

Perpassando tais concepções, o ponto de vista filosófico do niilismo tem seu expoente em Friedrich Nietzsche (1844-1900). O filósofo alemão utiliza-se deste conceito de forma recorrente em sua obra e o toma como uma relação de força que se dirige ao nada, ou seja, não se trata do sentido do ser, como ocorria em Heidegger, mas da falta de sentido que deteriora os valores, à medida em que estes também depreciam a vida quando são considerados superiores à própria vida. Não é por acaso que Nietzsche considera o niilismo “o mais sinistro dos hóspedes” já que, frente a ele, nada mais teria sentido e, o que se impõe, é um grande vazio. Se especulamos que à nossa frente estaria o tempo futuro, poderíamos questionar: como imaginar um futuro a partir do nada? Na busca por instaurar um futuro pelo acaso, o que implicaria colocar em questão a construção da história do pensamento humano, Nietzsche vai criar uma espécie de máquina de guerra contra tudo aquilo que venha negar a vida. Uma máquina de guerra-nietzschiana operaria de modo nômade, ou seja, abalando e fazendo movimentar, inclusive, os modelos sedentários propostos por uma outra máquina, a estatal: a máquina de guerra, assim, “faz valer um furor contra a medida, uma celeridade contra a gravidade, um segredo contra o público, uma potência contra a soberania, uma máquina contra o aparelho” (DELEUZE; GUATTARI, 2002, p. 13).

Para tanto, Nietzsche realiza um retorno à Grécia antiga, mais especificamente, buscando estudar os filósofos pré-socráticos com vistas a entender o tempo presente – nesta conjuntura, localizamos o tempo presente de Nietzsche na Alemanha do século XIX que, enquanto sociedade moderna, confiava piamente na ciência como um meio para se chegar a um futuro melhor. Neste âmbito, a diferença mais acentuada, entre a passagem de uma posição a outra – quer seja, da Grécia antiga para a Alemanha moderna – ampara-se pela percepção temporal: de um tempo anacrônico para um tempo cronológico. Isto ocorre porque, diante de um pensamento fundado na arte, na tragédia e na mitologia, os filósofos pré-socráticos entendiam a vida como um processo em constante transformação e o futuro se abria em devir – não para um futuro melhor, mas, para um futuro outro – no qual a relação do homem com a terra, com os deuses e com os animais, isto é, com os não-humanos, vinha se estabelecer pela pura e íntima aliança, já que um não poderia viver sem o outro.

Todavia, a partir do século V, com a filosofia de Sócrates e Platão, um novo modelo de pensamento insurge, perpetuando-se até os dias atuais. Este modelo pressupõe o conhecimento como fundante da correspondência entre homem e natureza, de modo a aniquilar antigos modelos, tal como a mitologia, que se baseava no regime simbólico para interpretar o mundo, porém, sem intentar descrever a realidade. Nesta perspectiva, o mito tinha a conotação de um real e a relação com a natureza só poderia se dar pela experimentação e não pelo conhecimento. Destarte, com a inauguração do pensamento socrático-platônico, o que temos é o uso da razão para se chegar à verdade – proposta por Sócrates – e reforçada pelas ideias de Platão que, ao escrever o famoso “Mito da Caverna”, vem afirmar que somente podemos nos libertar da condição de escuridão que nos aprisiona pela luz da verdade. O que acontece, deste modo, é o abandono dos devires em nome da absoluta exatidão e, conseqüentemente, de uma única interpretação do que seria a natureza e do que seria o humano (além disso, agora, o homem precisa estar em constante busca pelo ideal do ser, já que haveria um modelo ideal de homem). Dentro desta vertente, reintroduzimos o Antropoceno como uma cosmologia ocidental e moderna que reduz o mundo ao uno e, assim, engessa as possibilidades de criarem-se saídas possíveis diante de seu iminente fim, quando somente certo tipo de homem e de prática teriam o poder da salvação – num movimento em que o Deus da Idade Média é substituído pelo cientista da Idade Moderna. Assim, a ciência materialista apareceria como a grande salvadora da espécie humana, através de um pacote de



soluções prontas – soluções estas que só poderiam ser acessadas pelo capital e, conseqüentemente, impingiriam uma velocidade ainda maior no desenvolvimento tecnológico, sem se importar com os altos custos materiais e afetivos à sua implementação.

Assim sendo, o que Nietzsche insiste em afirmar é que, com o advento da Modernidade, “Deus está morto” (1882) e, no lugar da autoridade divina, toma espaço a autoridade da consciência, imposta pela autoridade da razão. De maneira derradeira, os valores supremos ligados à religião e ao Cristianismo dão espaço para um grande vazio transcendental e o futuro no além-paraíso se direciona à felicidade terrena. Por conseguinte, se para o mito, o início dos tempos era um grande caos que gerou Gaia, para a Modernidade, o caos deve ser banido da Terra, possibilitando ao homem o controle do tempo e do espaço – ideia que vai na contramão da proposta de Donna Haraway, de “permanecer com o problema” (2016). Ademais, quando Guattari apresenta o caos em *Caosmose* (1992), o autor o descreve como aquilo que caotiza, é virtual e portador de hipercomplexidade, sendo assim, matéria prima de virtualidade. O caos da diferença, portanto, flerta com a mitologia quando expressa que a partir de um nada, alguma coisa pode se criar. Por outro lado, a Modernidade compreende o caos como desorganizador e seu banimento é que poderia garantir a supremacia da ciência, à medida que o presente seria um mero tempo de preparação para o futuro, enquanto este último deveria vir acompanhado pelo desenvolvimento do novo e pela superação do passado, em suma, pelo preenchimento desenfreado deste nada pela mercadoria.

Diante da ânsia progressista, em um mundo onde os problemas são tão evidentes – dos quais, nessa escrita, evidenciamos as questões ambientais e climáticas, lembrando que estas são perpassadas por questões políticas, sociais, subjetivas, econômicas, geográficas, etc. – é fácil cairmos numa postura de negação da vida, da recusa do homem pelo tempo presente, em nome de um futuro promissor. É fácil também confundirmos os valores que cerceiam a existência com dogmas deterministas de uma moral pautada na imperatividade do mundo ideal que nunca é passível de se realizar no interior do mundo real. Neste sentido, passa-se a criar uma espécie de refúgio, no qual a realidade é negada e os processos de transformação da própria subjetividade sofrem com a paralisia do tempo. O risco, assim, é o de se cair em um nada, quando o homem age no mundo somente a partir do que ele já sabe, fechando-se ao acaso e aos imprevistos. Fechando-se, outrossim, a um futuro que, na espiral do tempo, não é mero produto de um presente, não é o que está a nossa frente – como se dá na linearidade do relógio moderno – mas, ele é o que está em qualquer lugar, arrastando para si o Todo virtual (PELBART, 2004), mesclando, em seu bojo, tanto linhas de segmentaridade quanto linhas de fuga. Logo, quando a vida fica reduzida ao valor de nada – niilismo – como seria possível imaginar um futuro?

COMO SUPORTAR O TEMPO PRESENTE DIANTE DE UM SUPOSTO FIM DA ESPÉCIE HUMANA? OS VÁRIOS NOMES DO NADA E SEUS AVESSOS

Iniciamos este subtítulo com mais uma problemática que subjaz a anterior: seriam as perspectivas de fim de mundo, aviltadas pelo Antropoceno, um futuro que condenaria a humanidade ao nada? Perante tal prerrogativa, sentimos a necessidade de teorizar um pouco mais acerca do niilismo mesmo (quer seja, permanecemos com o problema), desta vez, tentando compreender como este entranha-se ou não ao nosso tempo e, principalmente, como os modos de vida configuram-se diante de sua centelha atual. Por conseguinte, Peter Pál Pelbart (2013) apresenta o niilismo como um fator surpresa para a atualidade, já que este conceito remete, especificamente, à Europa do século XIX. Todavia, o autor segue nos mostrando que o niilismo continua, mais presente do que nunca e entre nós – embora tenha se travestido com outras roupagens, atualizando-se pela ideia da biopolítica (FOUCAULT, 1974/1984). Isto é, o niilismo do século XIX transfigura-se na biopolítica do século XX e, poderíamos ainda acrescentar, na necropolítica (MBEMBE, 2003) e na era farmacopornográfica (PRECIADO, 2018) do século XXI.



Assim, os diferentes nomes proferidos ao niilismo atual empreendem diferentes governabilidades da população, enquanto o poder se exerce, sempre, sobre a vida – biopolítica e/ou sobre a morte – necropolítica. Deste modo, nossos corpos ficam à mercê deste poder que penetra em todas as esferas da existência, desde nosso DNA até o nosso psiquismo, de maneiras cada vez mais sutis e ainda mais sofisticadas. Em outras palavras, o que temos é o biopoder esparramando-se incomensuravelmente pelo *socius*, de modo a colonizar tudo que encontra à sua frente sob o jugo do capitalismo e da ciência. Entrementes, esse mesmo biopoder vem acompanhado pela promessa de preencher o vazio que se instaurou no homem pela negação das múltiplas realidades que se coadunam na forma de afetos – o que o faz negar, inclusive, sua multiplicidade e singularidade constituinte. Logo, na atualidade, os corpos estariam separados de sua adjacente capacidade de afetarem e de serem afetados (Spinoza, 2009) e, diante do derradeiro encapsulamento, o que se perde é a possibilidade de experimentar a dor com a exterioridade: “medo e desamparo são, em seu sentido mais profundo, afetos produzidos pela expectativa de amparo diante da temporalidade produzida por uma contingência que nos desposui de nossa condição de legisladores de nós mesmos” (SAFATLE, 2018, p. 101). Inapto de afectabilidade¹, o que resta ao corpo?

Insuflamos que, em um primeiro momento, tanto o capitalismo quanto a ciência, bem como a mídia e outros dispositivos, desenvolvem e ofertam tecnologias ao corpo-cápsula com o intuito de proporcionar a este um prazer instantâneo mascarado de felicidade. Tal moeda de troca, por conseguinte, transfere o objeto de consumo material para o consumo desenfreado de modos de existência, oferecidos à guisa de “identidades *prêt-à-porter*” (ROLNIK, 1997), sendo tais identidades uma espécie de caixinha completa e imune ao estremecimento das forças. portanto, imunes ao fim do mundo, quando sua existência ampara-se na estabilidade monetária. Pois, nós já não desejamos apenas determinado vestido, nós desejamos a existência de tudo aquilo que envolve aquele vestido (como, por exemplo, desejamos o corpo da modelo que o está vestindo, a praia em que ela está caminhando, o homem que a olha, etc.). Transcorre, neste sentido, que o nosso inconsciente é capturado – isto é, o governo passa a ser exercido sobre a dimensão “abstrata” do corpo, fazendo surgir estereótipos bem determinados do que seria uma mulher, uma criança, uma família, etc.

Entretanto, não é apenas na esfera do inconsciente que o corpo é capturado, já que sua matéria também é alvejada pelo imperativo estatal de “fazer morrer”. É neste âmbito que a necropolítica (MBEMBE, 2003) faz suas vítimas, à medida que tem no extermínio e aniquilamento em larga escala seu artifício de controle da população, geralmente, dirigido às vidas desprovidas de valor de troca: vidas que, por assim dizer, são consideradas “matáveis”, já que sua força de trabalho não serve mais ao capital e sua produção vai na contramão do colonizador, posto que insere-se como resistência (e aqui, não podemos deixar de mencionar a feminista negra e homossexual Marielle Franco, vereadora da cidade do Rio de Janeiro, executada no mês de março de 2018, a sangue frio, por lutar pelos direitos humanos dos mais pobres). A própria Marielle Franco já apresentava na discussão proposta em sua Dissertação de Mestrado, defendida no ano de 2014, a presença das Unidades de Polícia Pacificadora (UPPs) na favela da Maré/RJ, denunciando que tal política de segurança vinha reforçar o modelo de Estado Penal, à medida que a base militarizada da polícia reprime os moradores e vai ao encontro de uma lógica racista de ocupação dos presídios por negros e pobres, retirando destes o direitos à cidade. De mais a mais, sem barganha monetária, insurge a figura do sujeito “descartável” que tem sua vida reduzida à vida nua, sobre a qual o filósofo italiano Giorgio Agamben (2002) discorre quando utiliza a metáfora do *homo sacer*, sendo aquele sujeito julgado e condenado por um delito, mas que encontra-se em uma situação peculiar: não pode ser sacrificado, simultaneamente, quem o matar

1 *Afecto* é um estado momentâneo do corpo, enquanto *afeto* diz respeito à passagem de um estado a outro do corpo.



não será condenado. Mencionamos, brevemente, que nesta mesma perspectiva materialista, Paul Preciado (2018) denuncia o contemporâneo como farmacopornográfico, apontando que a vida passa a ser molecularizada pelo biopoder e tornada uma realidade tangível, a partir das moléculas e de medicamentos – como exemplo, poderíamos citar a depressão que se torna Prozac e a hiperatividade que toma a forma de Ritalina.

Destarte, acreditamos que este entrecruzamento dos processos de controle sobre a vida e sobre a morte do humano incide, especialmente, sob àqueles segmentos da sociedade que foram adjetivados pelo termo “minorias” e, muitas vezes, estreitados à categoria de não-humanos, como os indígenas, negros, mulheres, pobres, loucos, os animais, a natureza – enfim, todos aqueles sujeitos que, por longo tempo, buscaram e buscam resistir aos desastres iminentes à sua existência, convivendo com o amplo genocídio de seus mundos “subalternizados” – neste caso, utilizamos a definição de *subalterno* proposta pela escritora indiana Gayatri C. Spivak. O sujeito subalterno, para a autora, seria aquele pertencente “às camadas mais baixas da sociedade constituídas pelos modos específicos de exclusão dos mercados, da representação política e legal, e da possibilidade de se tornarem membros plenos no estrato social dominante” (SPIVAK, 2010, p. 12). De outro lado, encontramos o Antropoceno, como o discurso dominante que vem decretar o fim de toda a humanidade, sem levar em conta outros elementos, como os rios, que poderão seguir seus fluxos, mesmo sem nós: um “*mundo sem nós*, isto é, um mundo depois do término da existência da espécie humana” (DANOWSKI. VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 34). O que está em jogo é, mais uma vez, a premissa de “viver com” e a crença em um futuro que possa se desvencilhar da dupla niilista socrática-cristã e neoliberal. No que se refere à lógica cristã, lembramos que Nietzsche especifica o declínio da mesma a partir do nascimento da Modernidade quando ocorre uma tomada de consciência naquilo que ele irá chamar de *a morte de Deus*. A partir desse – declínio cristão – por sua vez, perde-se a bússola da moral que caminhou junto com a civilização ocidental por muitos séculos, levando-a a um vazio de sentido, isto é, ao próprio niilismo. Com a fragilização do sagrado tradicional, o homem perde a ideia de permanência atrelada à eternidade prometida pela religião no paraíso, restando apenas ele mesmo para agarrar-se à existência.

Para tanto, da inclinação à captura pelos discursos de poder, responde uma segunda tendência da vida que vai na contramão da dominação, no momento em que se revela em resistência – momento em que o subalterno eleva-se em voz e também em silêncio. Isto significa dizer que, ao biopoder, responde uma biopotência inscrita como uma resposta à crise. É importante expressar que a crise, aqui, não tem a conotação de um fim, mas insinua-se como “uma espécie de decisão” (PELBART, 2013, p. 37), portanto, faz instaurar uma nova origem em um tempo e espaço próprios, independente das coordenadas do mundo objetivo e moderno. Destarte, esse é o momento da virada, em que a *vida nua* vai encontrar-se com *uma vida* e em que o niilismo reativo e negativo (primeira e segunda etapas do niilismo) atinge um terceiro estágio, sendo aquele que faz passar um nada de vontade para uma vontade de potência – fazendo alusão ao fato de que, na impotência mesma (nada de vontade), pode-se encontrar a potência máxima (vontade de potência). sem esquecermos de que é no niilismo mesmo que podemos encontrar o seu avesso, assim como, é no fim do mundo que podemos encontrar um novo modo de existir. Igualmente, Nietzsche vai responder ao niilismo pela superação do homem no presente, apresentando a figura do Super-homem. O Super-homem é o ser da superação e não da verdade, sendo que é através desta ação de superar que ele põe-se a abrir possibilidades de reinvenção. Em síntese, é pelo nada que ele cria e é do esgotamento de ser que o ser atinge a máxima potência. Logo, à questão de colocar o corpo em resistência respondemos com “o avesso do niilismo” (PELBART, 2013), quer seja, do esgotamento do corpo fazer surgir um novo corpo, do esgotamento do mundo fazer surgir um outro mundo – a isto nomeamos “crer, ainda, apesar do fim”. Pela crença, o futuro emoldura-se em pequenos virtuais que se realizam em si mesmos, porém, flutuam em contingências.



Quando falamos de esgotamento, por sua vez, não estamos falando do *pathos* definido pelo extremo cansaço, todavia, orientados pela bússola da Filosofia da Diferença, perspectivamos o esgotamento como o próprio avesso do niilismo, levando-se em conta que o cansado é aquele que esgotou a realização do possível (não pode mais realizar determinada tarefa e/ou trabalho), enquanto o esgotado esgotou todo o possível (não pode mais possibilitar, pois já esgotou o objeto e a si mesmo). Deleuze vai analisar, sob a ótica da imagem, os personagens de Samuel Beckett como personagens do esgotamento, uma vez que estes se arrastam e renunciam aos seus direitos antes mesmo de nascer. Outrossim, Deleuze escreve um ensaio intitulado *Esgotado*, publicado em 1992 como posfácio a *Quad e outras peças para televisão* de Beckett, no qual ele explicita as diferenças entre o cansado e o esgotado, proferindo: “estava-se cansado de alguma coisa, mas esgotado de nada” (DELEUZE, 2010, p. 69). Nesse mesmo texto, ele ainda vai discorrer sobre como esgotar os possíveis para se produzir, assim, um outro virtual – como um futuro no qual os problemas permanecem na teia da existência, já que um modo de vida sempre advém de uma problemática. Assim, Deleuze enumera três línguas e quatro maneiras de esgotar o possível, sendo estas:

1. Língua I – língua dos nomes.
Primeira maneira de esgotar o possível: formar séries exaustivas de coisas.
2. Língua II – língua das vozes.
Segunda maneira de esgotar o possível: estancar os fluxos da voz.
3. Língua III – língua das imagens.

Terceira e quarta maneiras de esgotar o possível: extenuar as potencialidades do espaço e dissipar a potência da imagem (DELEUZE, 2010).

Apresentamos este quadro por etapas, porém, sabendo que elas não ocorrem sistematicamente, quando se inter-relacionam, explorando as intensidades inerentes de um processo a outro. Esgotar, portanto, torna-se um índice nesta escrita, na busca por uma nova sensibilidade, diante das catástrofes ecológicas e etnocidas dos povos e das minorias que mencionamos, que são ainda mais antigas que a própria narrativa antropocêntrica e que nos fazem conceber a própria catástrofe como resultado de uma “guerra dos mundos” (LATOURET, 2002) entre humanos e não-humanos, entre Gaia e a Modernidade. Esgotar, deste modo, implica em uma posição de não negar os problemas e a dimensão política destes, mas sim de levá-los à última potência – esgotar a catástrofe, o Antropoceno, as políticas sobre a vida e a morte – e, assim, aprender a agenciar a vida com o nada e com o niilismo que nos assombra. Essa posição diz respeito, aliás, a aprender a trabalhar com as contingências, a relacionar-se com o mundo a partir de um outro sentido – como um cachorro que não tem nitidez da visão, mas, em contraponto, possui um olfato apurado. Apurar o olfato: seria essa nossa tarefa. Ser como o cão, farejar a terra, cavar, enterrar o alimento. Esgotar, assim, a própria terra, retirando dela o nicho do explorador e devolvendo-lhe o animismo que a originou: suas Gaias e seus povos. Isso implica, por conseguinte, em produzir um pensamento coletivo “em presença” (STENGERS, 2018, p. 448) da própria catástrofe contemporânea que também trata de questionar: como fazer coabitar, neste mesmo mundo, humanos e não-humanos?

Logo, Isabelle Stengers (2007) apresenta a noção de *cosmopolítica* como possibilidade de integrar os povos. A autora explicita que a palavra *cosmos* se refere ao desconhecido constituído por múltiplos mundos, incluindo os subalternizados, que não trata de instituir uma harmonia entre os seres, mas de pensar o *cosmos* como operador de intercâmbio entre as posições. A cosmopolítica “nada tem a ver com um programa, e, sim, muito mais com um sentimento de espanto [*frayeur*] que faz gaguejar as



certezas” (STENGERS, 2007, p. 49). Trata-se, assim, de criar um espaço de hesitação, uma lacuna que faça passar outras narrativas e que conferem uma torção comunicacional entre saberes dominantes e marginalizados: dar certo pé de igualdade, diante das diferenças. Dar espaço para as perguntas que a terra nos faz, tomando a responsabilidade de contar sua história, quer seja, uma nova história na qual os povos e a natureza inscrevem-se pelo viés da comunidade. À vista disso, a proposta de esgotamento e de avessar o niilismo é também uma proposta de retorno aos povos ameríndios e sua relação mitológica/inventiva com o mundo: fazer do mundo uma entidade viva, retomar a imanência do solo e retirar dela sua força. *Staying with the trouble* (Haraway, 2016) e, apesar de tudo, pertencer, simultaneamente, ao que se é:

Mas nós, os “outros índios”, aqueles que não são índios mas se sentem muito mais representados pelos povos índios que pelos políticos que nos governam e pelo aparelho policial que nos persegue de perto, pelas políticas de destruição da natureza levadas a ferro e fogo por todos os governos que se sucedem neste país desde sempre – nós outros também precisamos da ajuda, e do exemplo, dos índios, de suas táticas de guerrilha simbólica, jurídica, mediática, contra o Aparelho de Captura do Estado-nação. Um Estado que vai levando até às últimas consequências seu projeto de destruição do território que reivindica como seu. Mas a terra é dos povos (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 192).

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002.
- BARROS, Manoel de. *Exercícios de ser criança*. Rio de Janeiro: Salamandra, 1999.
- CRUTZEN, Paul. J.. STOERMER, Eugene. F. *The Anthropocene. Global Change Newsletter*, vol. 41, n. 17, 2000. Disponível em < <http://www.igbp.net/download/18.316f18321323470177580001401/1376383088452/NL41.pdf>>. Acesso: 19 dez. 2018.
- DANOWSKI, Débora. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Há Mundo Por Vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie, Instituto Socioambiental, 2014.
- DELEUZE, Gilles. *Sobre Teatro: Um Manifesto de Menos. O esgotado*. Trad. Fátima Saadi, Ovídio de Abreu, Roberto Machado. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2010.
- DELEUZE, Gilles. GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Volume 5. Tradução de Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Ed. 34, 2002.
- FOUCAULT, Michel. “O nascimento da medicina social”: In: MACHADO, Roberto. (org.): *Microfísica do Poder*. São Paulo: Graal. p. 79-98, 1984.
- FRANCO, Marielle. *UPP – A redução da favela a três letras: uma análise política de segurança pública do Estado do Rio de Janeiro*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Administração da Faculdade de Administração, Ciências Contábeis e Turismo. Universidade Federal Fluminense, 2014.
- GUATTARI, Félix. *Caosmose: um novo paradigma ético-estético*. Rio de Janeiro, Ed. 34, 1992.
- HARAWAY, Donna. “Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial”. *Cadernos Pagu*, n. 5, 1995.
- HARAWAY, Donna. *Staying With the Trouble: Making kin in the Cthulhucene*. Duke University Press, Durham e Londres, 2016.
- HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche, Metafísica e Niilismo*. Trad. Marco Antônio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.



- KOPENAWA, Davi. ALBERT, Bruce. *A Queda do Céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- LATOURE, Bruno. *War of the Worlds: What About Peace?* Translated by Charlotte Bigg. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2002.
- MBEMBE, Achille. *Necropolitics*. Public Culture, 15, 2003.
- PELBART, Peter Pál. *O Averso do Nilismo: cartografias do esgotamento*. São Paulo: N-1 Edições, 2013.
- PELBART, Peter Pál. *O Tempo Não-Reconciliado. Imagens do Tempo em Deleuze*. São Paulo, Perspectiva, 2004.
- PONDÉ, Luiz. Felipe. *Crítica e Profecia: a filosofia da religião em Dostoiévski*. São Paulo: Editora 34, 2003.
- PRECIADO, Paul B. *Texto Junkie: sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica*. São Paulo: Editora N-1, 2018.
- ROLNIK, Suely. “Toxicômanos de identidade. Subjetividade em tempo de globalização”. In: LINS, Daniel. (org.): *Cultura e Subjetividade. Saberes Nômades*. Papirus, Campinas, 1997.
- SAFATLE, Vladimir. *O Circuito dos Afetos: corpos políticos, desamparo e fim do indivíduo*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.
- SPINOZA, Baruch. *Ética*. Trad. de Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.
- SPIVAK, Gayatri. C. *Pode o subalterno falar?* 1. ed. Trad. Sandra Regina Goulart Almeida. Marcos Pereira Feitosa. André Pereira. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.
- STENGERS, Isabelle. *A Proposição Cosmopolítica*. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, Brasil, n. 69, 2018.
- STENGERS, Isabelle. “La proposition cosmopolitique”. In: LOLIVE, Jacques. SOUBEYRAN, Olivier. *L’Émergence des Cosmopolitiques*. Paris: Éditions La Découverte, 2007.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas Canibais*. Elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Os involuntários da pátria*. Reprodução de Aula pública realizada durante o Ato Abril Indígena, Cinelândia, Rio de Janeiro 20/04/2016. *ARACÊ – Direitos Humanos em Revista*, vol. 4 n. 5, 2017.

