

Exercícios em Xenosofia:

Fazendo Aliados-Parentes entre Aliens e Cyborgs contra o Capital

Matheus Henrique Da Mota Ferreira

RESUMO:

O artigo que se segue pretende elaborar um exercício de (contra-)mapeamento do espaço de possibilidades cosmopolíticas, sugerindo em seu interior modos inusitados de formar alianças ou, para dizê-lo de outra forma com Donna Haraway, outros modos de fazer parentes. Alguns fios condutores são escolhidos nesse percurso não-linear para explorar xeno logicamente esse espaço das cosmopolíticas possíveis: a questão da totalidade e transcendentalidade diante da intrusão capitalogenicamente induzida de Gaia; a dialética da alienação/emancipação; e a aceleração como projeto político. Com conclusões apenas parciais, o texto busca projetar outros modos de pensamento a partir do movimento entre ideias e autores diversos, aquilo que aqui se chamou ‘xenosofia’, o pensamento com o *alien* ou o estrangeiro. Importa ainda pensar como uma política da aceleração (enquanto reorientação dos vetores de deslocamento no espaço de estados cosmo-tecno-político) e uma prática racional, enquanto alienação de si e para si, podem ajudar no exercício maior de criar mundos para além deste que pode ser sintetizado pela alcunha de Capital.

Palavras-chave: Aceleracionismo; Alienação; Xenofeminismo; Cosmopolítica; Capital.

ABSTRACT:

The following article intends to elaborate an exercise of (counter-)mapping the cosmopolitical space of possibilities, suggesting unexpected modes of forming alliances in it or, to put it otherwise through Donna Haraway, other modes of making kin. Some guiding threads are chosen in this non-linear trajectory to xenologically explore this cosmopolitical space of possibilities: the issue of totality and transcendentality in face of the capitalogenically induced intrusion of Gaia; the dialectics of alienation/emancipation; and acceleration as a political project. Only having partial conclusions, the text seeks to chart new ways of thinking by moving across diverse ideas and authors: a strategy here called ‘xenosophy’, the alien or foreign thought-process. It still matters here to think how a politics of acceleration (as a reorientation of the displacement vectors in the cosmo-techno-political state-space) and a rational practice, as self-alienation and alienation-for-(it)self, may help in the wider exercise of constructing worlds beyond this one, which could be synthesized under the alias of Capital.

Keywords: Accelerationism; Alienation; Xenofeminism; Cosmopolitics; Capital.

A ideia por trás desse texto não é mais que apresentar as possibilidades iniciais de um projeto de longo prazo. Diante da complexidade do real que se nos apresenta, vale um exercício de mapeamento experimental. Aqui proponho a exposição de ideias associadas a projetos radicais de produção de futuros. Tais são comumente apresentadas em lados diferentes, quando não conflitantes, do espaço de possibilidades para ações cosmopolíticas, mas nesse experimento cartográfico-conceitual busco demonstrar modos outros de (des)fazer fronteiras. Talvez pareça mero voluntarismo ir tão longe nas combinações de conceitos de tradições (recentes ou longevas) tão diferentes, mas vale aqui também iniciar diálogos para testar essas ligações possíveis. Assim, produzo o texto como máquina de gerar conexões. Não vínculos quaisquer, mas conexões materiais no sentido mais amplo do termo, daqueles que especulam com a matéria não apenas como coleção de coisas que resistem à ação-pensamento dos sujeitos humanos, mas como affordances do possível, ferramentas e alavancas para a elaboração de projetos coletivos e transformação (ou trans-produção) de mundos.

Seguem-se assim alguns exercícios não-lineares dessa prática de mapeamentos por contra-tradução ou, como sugeriria o anarquista metodológico Feyerabend (1993, pp.20-3), por contra-indução: um modo de produção de sistemas conceituais divergentes dos estabelecidos, levando a enriquecer o conhecimento pela proliferação de alternativas parcialmente incompatíveis que aumentam a pressão para a articulação e fortalecimento umas das outras, através das comparações de seus desempenhos.

Pensando uma Aliança Cosmopolítica → se é possível ou mesmo desejável...

Entre as inúmeras disputas partidárias de nosso tempo – algumas das quais se avizinham de nosso horizonte em nível municipal – destaco aqui como de interesse a dinâmica partidária cosmopolítica, extrapolando da sugestão feita por Bensusan (2019). É possível uma coligação ou um frente ampla entre os partidos cosmopolíticos Animista e Aceleracionista, como os denominarei no que se segue desse exercício?

Começo aqui explorando o próprio sentido desse campo onde se apresentam essas tendências divergentes. Na perspectiva de Isabelle Stengers (2018), a cosmopolítica é uma prática de “idiotas”, no sentido desenvolvido por Deleuze, daqueles que resistem ao modo como as coisas

costumam ser apresentadas. A cosmopolítica excede o campo da política tradicional e faz pensar nos saberes e nas práticas que legitimam alguns a falar por outros, por um povo expandido a uma série de agentes não-humanos (quem fala pelas florestas, pelos glaciares ou pelo carbono que se acumula na atmosfera?); ela se refere a um “pavor” diante do cósmico:

O cosmos, tal qual ele figura nesse termo, cosmopolítico, designa o desconhecido que constitui esses mundos múltiplos, divergentes, 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. Não existe, enquanto tal, um representante, o idiota nada exige, não autoriza nenhum “e portanto...”. E a sua questão se dirige, então, primeiramente àqueles que são os mestres do “e portanto...”, a nós que, com grandes doses de “e portanto”, bem poderíamos, com toda nossa boa vontade, nos tornar os representantes de problemas que, queiramos ou não, se impõem a todos.

Poderíamos dizer que o cosmos é um operador de colocação em igualdade [*mise à égalité*], sob a condição de dissociar radicalmente entre colocação em igualdade e colocação em equivalência [*mise en équivalence*], que implica uma medida comum, implicando a intercambialidade de posições. Pois dessa igualdade não se desdobra em nenhum “e portanto...” mas, bem ao contrário, o põe em suspensão. Operar, aqui, é criar uma colocação em inquietude [*mise en inquiétude*] das vozes políticas, um sentimento de que elas não definem aquilo que discutem; que a arena política está povoada pelas sombras do que não tem, não pode ter ou não quer ter voz política. (ibid, p.447)

Indo além dessa formulação, podemos pensar a cosmopolítica ainda como “política de extração da inteligência do que existe por meio da atividade de procurar maneiras de separar o inteligível do sensível” (BENSUSAN, 2020a); ou, em deriva sobre o mesmo conceito, como uma filosofia ecologicamente habitada, campo da construção de mundos e dos modos de mantê-los; ontologia da ontologia; e continuação da disputa política nos planos da física e do cósmico (BENSUSAN, 2020b).

Tendo em mente o caráter transversal desse campo, sua capacidade de agregar questões das práticas comumente denominadas como filosofias, ciências ou políticas, é fácil tanto perceber o potencial para disputas e conflitos em suas fronteiras, como imaginar as alianças possíveis. A questão daqui em diante é mais “dar uma de idiota”, como sugeriu Stengers, e suspender as possíveis fronteiras no interior desse campo da política ampliada para poder explorá-lo especulativamente, do

que propriamente propor ou justificar qualquer divisão específica (como a que acabei de sugerir entre partidos Animista e Aceleracionista).

Suponhamos que do “lado Animista” podemos encontrar figuras como a própria Isabelle Stengers, Donna Haraway, Bruno Latour, Elizabeth Povinelli, Karen Barad, Rosi Braidotti, Marilyn Strathern, Anna Tsing, Eduardo Viveiros de Castro etc; e do “lado Aceleracionista” outras como Nick Land, Sadie Plant, Alex Williams, Nick Srnicek, Ray Brassier, Reza Negarestani, a entidade coletiva Laboria Cuboniks, quando não ‘versões’ de Karl Marx e Friedrich Engels, ou da dupla que reanalisa o Capital esquizotipicamente, Gilles Deleuze e Félix Guatarri. Enquanto no primeiro seria mais fácil encontrar uma discussão sobre a formação de agregados de agenciamentos humanos-não-humanos, de redes híbridas materiais-afetivas-teórico-intelectuais, de novos modos de gerar parentesco com nossos con-viventes terranos e de cohabitar em uma Terra danificada onde, mesmo diante de uma catástrofe, ainda deve ser possível a coexistência de mundos plurais ou de múltiplas naturezas; no segundo, talvez veríamos a discussão tendendo para as possibilidades de extração de inteligibilidades outras de um substrato comum, ou da produção multi-escalar de planos abstratos que envolvem cursos de ação simultâneos para a reconfiguração racional do mundo por uma política da aplicação da técnica para emancipação imediata do humano, e da reconfiguração do próprio humano no mesmo programa geral de captação de fluxos para produção de um circuito de feedback intencionando a autossuperação (infinita) de nós mesmos. Em poucas palavras, um lado pensa a política dos não-humanos por um mosaico de vivências e práticas locais; o outro a política do inumano por um programa global de abstração racional e aplicação técnica. Se a figura do primeiro é a Gaia que irrompe, mas que ainda se quer salvar; a do segundo é o Prometeu que promete um futuro sem limites para os comprometidos com sua rígida disciplina. Figuras da mitologia grega que inauguram a Era dos Titãs e a Era dos Humanos, respectivamente. Porém, não seriam ambas necessárias para pensar a ‘Era que está por vir’, essa que recebe inúmeros nomes, dentre os quais o já limitado Antropoceno?

Apenas tentativamente colocada a separação, arrisco dizer que abstração não é algo que se produza sem fundamentação empírica, sem aquilo que se poderia denominar vivência; assim como nenhum projeto de ação pode ser colocado, mesmo no nível mais imediato, sem um tipo de plano abstrato ou elaboração teórica (mais requisitada quanto maior a complexidade dos problemas). Da escala local à global, há uma série de níveis intermediários, a meso-escala para onde se dirigem as perguntas centrais sobre como ações aqui e agora podem tornar reais grandes projetos da escala

macro. Seja como Geist emergente das trocas discursivas entre agentes sociais (humanos e artificiais) ou como húmus para compostagem de redes simpoiéticas coevolutivas, ambos os lados têm a reconcepção do humano como um de seus projetos centrais.

Pouco adianta afirmar que um se perde em idealismos enquanto o outro é o que verdadeiramente se preocupa com aquilo que há de concreto. Como disse Brassier:

as relações entre ‘realismo’, ‘materialismo’, e ‘idealismo’ são de considerável complexidade, de modo que seria um erro brandir qualquer um desses nomes isolado dos demais. Eles derivam aquilo de sentido filosófico que possuem de sua inter-dependência contrastante. [...] nós dois [Brassier e Ian Hamilton Grant] defendemos a necessidade de articular eidos e hyle, idealismo e materialismo. Como eu compreendo, isso significa manter a primazia da razão junto com a a-racionalidade do real. Eu não tenho certeza se isso faz de mim um idealista materialista ou um materialista idealista, mas em todo caso, oxímoros são dialeticamente instrutivos. (BRASSIER, MALIK, 2015, p.224)

Não existe saída fácil na era da metafísica pós-crítica. Mais do que invalidar uma posição com a alcunha de idealista, vale perguntar “o que seu idealismo ou materialismo te permitem pensar, o que te permitem fazer?” Uma saída interessante é reinscrever as questões prementes em termos organizacionais, uma saída já indicada por Simondon diante do impasse entre eidos/hyle quando ele propõe uma ontogenética contra a velha ontologia hilemórfica. Sua ciência geral por vezes denominada “allagmática”, pode ser pensada como um Método Transdutivo-Organizacional¹, a partir do qual se produzem experimentalmente isomorfismos conceituais. A transdução simondoniana (SIMONDON, 2013, pp.30-4) é, ao mesmo tempo: 1. uma operação de individuação das coisas em si mesmas; 2. uma relação entre as coisas e o sujeito que as conhece; 3. uma operação lógica nem dedutiva nem indutiva, mas inventiva conforme cria novas relações entre conceitos. Com tal operação, sua maquinaria conceitual pode passar entre coisas, sujeitos e conhecimentos, conforme o pensamento é concebido como um prolongamento do ser, um modo específico do processo ontogenético mais geral. A categoria da transdução é geral na medida em que é possível generalizá-

¹ Não há aqui espaço para desenvolver os detalhes de seu método ou as aproximações possíveis com o método de Edgar Morin em sua antologia sobre o novo paradigma da complexidade (em especial os três primeiros volumes d’*O método*). Basta dizer que ambos utilizam de um ‘experimentalismo conceitual’ que se fundamenta pela aplicação analógica entre diferentes campos de conhecimento, criando o fundamento em processo, como uma trama verificável sempre *a posteriori*. Não parece coincidência que ambos tenham sido fortemente influenciados pelo campo da cibernética (ponto em comum com outros autores que aparecem ao longo do texto).

la, ela se justifica na medida em que é usada e reutilizada, expandindo suas possibilidades de uso para aplicações cada vez mais gerais.

Operadores conceituais são interessantes para permitir superar velhas oposições tornadas improdutivas, como aquela ressuscitada por neo-hegelianos e neo-spinozistas entre o Sujeito e a Substância. Operadores transversais em um paradigma organizacional parecem ter maior capacidade de lidar com os “sujeitos anfílicos” (STOLZE, 2014), com os proliferantes estados intermediários e híbridos de sujeito/substância ou espírito/natureza em um mundo que precisa lidar com configurações ecológicas complexas entrelaçando máquinas, pessoas, ideias, processos naturais e organizações sociais com poderes causais em diferentes escalas e ‘planos’ de manifestação, contudo igualmente capazes de produzir efeitos segundo suas lógicas de processamento internas semi-autônomas. Não há corte absoluto da subjetividade, mas uma dialética do contínuo/descontínuo que torna a tarefa de demarcação definitiva cada vez mais improdutiva conforme as redes de causas-efeitos crescem em complexidade.

Em entrevista discutindo a condição pós-humana (2005), Laymert Garcia dos Santos apresenta três linhas desse pensamento: 1. a da singularidade, radical e otimista, que comumente denominaríamos de trans-humanista ; 2. a que pretende, biogeneticamente iniciar uma nova linhagem humana, uma segunda linha evolutiva artificial que superará a anterior adaptativamente; 3. a das maquinações que maquinam o humano e são por ele maquinadas, e que nos levam além do humano posto pelo tecno-bio-capital e para o espaço da atualização de virtualidades outras para humanidades possíveis (sem dúvida é por essa que o entrevistado se interessa mais). Em uma terminologia simondoniana diz o autor que interessa saber “em que medida podemos ter um tipo de individuação que se dá junto com o processo de individuação das máquinas. Em outros termos: de que maneira, ao nos individuarmos, atualizamos uma potência virtual com as máquinas, que então também atualizam virtualidades que pertenciam ao terreno do pré-individual”.

Em linha similar, McKenzie Wark (2015, p.152-5), em diálogo com conceitos de Quentin Meillassoux, propõe que, para além das qualidades primárias desse absolutamente não-humano apresentado pela matemática, há uma dependência humana em ajuntamentos de trabalho-máquina para quaisquer projetos de produção de conhecimento e extração de inteligibilidades. Ela chama esses ajuntamentos de inumanos, aparatos cujas qualidades poderiam ser ditas terciárias conforme tornam possível a conversão de qualidades primárias das coisas-em-si em qualidades secundárias acessíveis

por sujeitos humanos. Entre o Absoluto lá fora e a Consciência como correlato insuperável, há o campo do Aparato: dos meios que organizacionalmente permitem conversões e transduções, comunicações que transformam aqueles que delas participam.

Esse é o campo que vale ter em mente. É nele onde parece possível conformar as alianças mais interessantes. Formas que emergem pelo estabelecimento de canais transdutivos-comunicativos. Que forma teria uma Frente Ampla Cosmopolítica contra o Capital?

Relações Gaia/Capital → de onde vem a transcendência Ou que raios é uma totalidade?

Segundo passo do exercício, vale explorar a dimensão do que poderia alternativamente ser chamado de transcendência ou totalidade. Aquilo que não se esgota no nosso nível humano, mas que nos ultrapassa em um sistema de relações maior do qual somos apenas uma parte (totalidade) e que simultaneamente gera as condições que nos dão suporte, aquilo que condiciona a reprodução socio-metabólica sem estar completamente contido nela (transcendência).

De fato a tradição marxista tem tratado do Capital dessa forma há tempos, mas nesse jogo se insere hoje (na era do humano ou Antropoceno?) uma nova entidade que, para diferenciar também da antiga ideia de Natureza, vale a pena nomear com Stengers (2014; 2015) como Gaia. Esta não é meramente a Terra ‘concreta’ que habitamos, mas uma entidade indiferente a nós, “aquela que faz intrusão”. Esta que adentra nossos sistemas produtivos-organizativos-cognitivos como intrusa merece um nome, pois assim teremos maior capacidade de pensar e sentir a partir dela, de pensar e sentir aquilo que ela provoca em nossa realidade. O nome deriva não somente da deusa grega, mas também da hipótese de Margulis-Lovelock da Terra como um sistema complexo autorregulado, um existente quase-vivo na sua ainda famosa hipótese de Gaia. Esse ato de nomeação tem para Stengers duas consequências relevantes: revela que o global, tomado como "dado", é fruto de uma longa e complexa história de coevolução que começa com inúmeras populações de microorganismos; e que Gaia, “planeta-vivo”, é um ser, uma emergência dotada de um regime próprio de atividades oriundo da articulação de múltiplos e emaranhados processos constitutivos.

Contudo, essa Gaia não é a Mãe-Natureza protetora, nem uma natureza frágil ou que se dispõe como mera fonte de recursos. Alertados pelas conclusões das ciências climáticas de que ultrapassamos um ponto de virada, a Gaia que faz intrusão é uma transcendência indiferente. Ela não

busca vingança, pois é um agenciamento que não julga, mas só age de acordo com seus complexos e inescrutáveis desígnios – um titã que se enfurece com sua condição, mas sem qualquer preocupação específica com a humanidade. O fenômeno Gaia, como manifestação da intrusão, revela a mistura já feita entre o científico e o político (e com este o econômico que costumeiramente o subsume). São consequências de uma economia política que decide como aplicar a ciência; e sua nomeação vem de uma “outra” ciência que ativamente produz dados que contradizem a narrativa política do progresso. Ao nomear Gaia, invoca-se um modo de pensar que combina uma teoria científica e uma entidade mitológica, ela nos alerta: diante dos acontecimentos iminentes, não se pode deixar as respostas políticas ao encargo dos cientistas (nem da específica estirpe de cientistas que gere o Estado de dentro ou de fora, os economistas).

Nomear Gaia é resistir à necessidade de uma prova prévia, de um enfrentamento direto aos economistas-gestores-da-barbárie – precisamos manter a afirmação de que outro mundo é possível e descobrir qual seja a partir de operações cooperativas-criativas de engajamento com o conhecimento e com a luta política.

Mas em que exatamente se diferencia esse diagnóstico daquele comum à máquina capitalista? Também é o capitalismo uma função “trans-humana” que fabrica sua necessidade a cada nova conjuntura. A transcendência do Capital não é implacável como a de Gaia, mas irresponsável; um poder espiritual que captura e redefine as dimensões do real. Como coloca Stengers, estamos diante de um duplo devir planetário entre duas transcendências (id., 2015, np): a material-brutal de Gaia contra a qual não se luta, mas com a qual se aprende a compor; a espiritual-impessoal do Capital, com a qual não se compõe, mas que deve ser combatida. A violência da resposta de Gaia é consequência da violência causal do Capital, porém sem Gaia não viveremos, enquanto o Capital é um regime que exige urgente revisão (ou mesmo revolução).

Assim que são distintos, contudo se combinam em redes de causa-efeito que vão da produção massiva de mercadorias para consumo à tragédia humana do des-florestamento/-matamento e aquecimento globais. E que nome dar a uma época em que Capital e Gaia frequentemente se cruzam como agentes da intervenção externa em circuitos socio-ambientais locais por todo o planeta? Apesar de sua capacidade de demarcar um dado momento em que percebemos o quanto nossas atividades afetam o sistema planetário tal qual força geológica, o Antropoceno, como conceito ‘crítico’, apresenta uma enorme insuficiência ao reforçar uma separação humano-natureza, como se a

humanidade fosse intrinsecamente destruidora de habitats e a culpa da sexta extinção em massa pudesse ser atribuída a um ‘humano genérico’. Pensando nisso, Jason Moore propôs o termo Capitaloceno (2013), afirmando que o aquecimento global não é tanto antropogênico, como capitalogênico. Para o autor, além de uma natureza que se opõe a ou que se pensa em conjunto com a sociedade, precisamos de uma natureza como ecologia-mundo, como rede da vida enquanto condição integrada ao próprio desenvolvimento histórico do sistema capitalista. Na sua abordagem, o capitalismo é uma ecologia-mundo de poder, capital e natureza, com um circuito expandido de reprodução como metabolismos historicamente situados originados no ‘longo século XVI’ pela invenção-produção-apropriação-exploração da “natureza barata” – recursos assumidos inexauríveis – e do “trabalho” como processo geo-ecológico múltiplo e multiespécies (2016).

Preocupada com a capacidade de nomes de fazer diferença, Donna Haraway sugere o termo Chthuluceno (2016) para atentar para as forças sim-chthônicas das quais nós, como humanos, compomos uma parte. “Mais-que-humanos, outros-não-humanos, inumanos, humanos-como-húmus” são todos nossos co-trabalhadores simpoiéticos, outras criaturas com as quais precisamos trabalhar para constituir refúgios e “tornar possível parcial e robustamente recuperações e recomposições biológico-cultural-político-tecnológicas” (ibid., p.101). A autora propõe o despertar de um pensamento tentacular, este que compõe com as forças terranas, das inúmeras redes de “materialidades em loop”, de nódulos semiótico-materiais emaranhados ou de nós poli-espaco-temporais de criaturas involutivamente simpoiéticas. Interessa para Haraway a produção de mundos (worlding) por essas tramas e cruzamentos de ações em resistência à avalanche de um Capital tornado Gaia que ameaça dar fim a todos os mundos possíveis. Se manter em atividades de ‘mundanear’ quando não de terraformar, envolve essa insistência no problema (to stay with the trouble), uma contínua possibilidade de compor “ecologias naturaissociais em um planeta danificado”, e de insistir em práticas com coalizões generativas de artistas/cientistas/ativistas para pensar-fazer simpoeiticamente, gerando ímpeto involucionário nessa era Chthônica.

Também Chakrabarty (2013; 2019) nos leva a pensar como se dão essas reconfigurações do campo da ação social na ‘Era das Catástrofes’. Temos que pensar as relações entre o planeta, a terra e o mundo; aquilo que é o sistema complexo das ciências da terra e que possui sua própria história, o que é a condição terrana de possibilidade para os mundos humanos, mas que só aparece por eles, e o que são os mundos-qua-instâncias-existenciais. Temos que conceber a possibilidade de

uma consciência enquanto espécie, por mais que seja esta mero construto artificial sem lastro em qualquer tipo de experiência comum como a das massas proletárias em seu despertar enquanto classe-para-si. Entretanto é relevante essa distinção entre o que seria uma consciência ‘natural’ e uma ‘artificial’, como consequência da manipulação de conceitos? Se importam mais os efeitos causados pelos conceitos trazidos à tona, então a necessidade de uma história profunda demanda a historicização da espécie humana e de sua existência como mais uma criatura sobre a face de um planeta que lhe é indiferente. Quando o planeta ganha história (ambiental) e o humano se torna força geológica equiparável às aquelas planetárias, precisamos desenvolver categorias concretas que transitem entre ambos os campos, agora dificilmente distinguíveis.

Diante do senso compartilhado de catástrofe, a Espécie pode se tornar um novo operador para uma emergente história universal (negativa, pois não produzida por uma compreensão histórica comum). Chakrabarty afirma que essa história não seria, portanto, um desenvolvimento dialético do espírito na história, como em Hegel; nem do capital em crise acirrada pelo enfrentamento de classes, como em Marx. Ainda assim, me parece válido arriscar a descrição desta história como dialética. A dialética do desenvolvimento de uma consciência histórica comum a partir da negação da própria barreira natureza/cultura. Uma consciência que aparece como produto de uma crise gestada pelas próprias organizações humanas e que retroativamente reconcebe a história universal como processo que vem de antes da hominização ‘pré-histórica’ e que culmina com um capitalismo-heteropatriarcal-colonial enquanto momento agudo de uma rede naturaisocial que devora sua própria condição de possibilidade segundo o imperativo da valorização imediata do valor.

Esse momento nos revela que não é o Capital a única totalidade com que precisamos lidar, nem a Gaia que irrompe brutalmente a única transcendência possível a esse modo de existência-imanência global...

Dialéticas Emancipação/Alienação → se a emancipação deve ser total Ou do que vale a pena se alienar?

Em um terceiro movimento do exercício, proponho explorar esse conceito tão caro a algumas das vertentes aceleracionistas: a alienação. É fato que a reverência ao termo implica mesmo uma avaliação estética, do tipo que parece se opor a uma tradição humanista presente no marxismo

como em outros campos ‘críticos’ associados. De fato há aqueles que parecem afirmar que todo o mal do sistema de produção capitalista está na alienação dos trabalhadores, os quais, emancipados por uma política revolucionária, atingiriam um tipo de estado de natureza original, ou uma natureza essencial representada pela livre consciência do ser genérico em oposição a uma forma de ‘dominação abstrata’.

Contudo tal caracterização simplista não daria conta da função da alienação na organização social capitalista, ou no modo de comportamento humano para além desse sistema de produção. Já com muita tinta (ou bits) gastos com o assunto, vale rememorar brevemente essa distinção como feita na obra de Marx antes de dar um passo à frente em novas elaborações.

De fato o estudo do *Capital* se volta para o modo como a classe trabalhadora é situada em um mundo social em função de sua despossessão. Possuindo apenas a si mesmos, os trabalhadores entram no mercado dos ‘homens iguais’ prontos a vender sua força de trabalho em troca de salários que os permitirão continuar sua existência pela compra de outras mercadorias, aquelas necessárias à sua reprodução ou à reconstituição do que possuem para trocar – a força de trabalho. Assim o “capitalista aparece como o personagem cujo objetivo de vida principal é a acumulação de capital, a valorização do valor”, enquanto a “subjetividade dos trabalhadores é constituída em um ambiente de coação, hierarquia, mando, exploração, opressão, heteronomia, embrutecimento, mal-estar, alienação, coisificação e estranhamento” (DIAS, 2016). É um processo tal que o trabalhador se vê quadruplamente alienado: dos produtos de seu trabalho, do processo de produção, dos demais produtores e de seu próprio ser genérico (*species-being* ou *Gattungswesen*) (DYER-WHITEFORD, 2008; KELLER, 2018).

Nenhum desses quatro modos de alienação, que segundo o Marx dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* se dão historicamente nas sociedades capitalistas, parece algo desejável ou positivo. Vale portanto aqui esclarecer algumas distinções sobre o termo em Marx. Comum foi na história do marxismo que os termos *Entäusserung* e *Entfremdung* fossem igualmente traduzidos como alienação, mas uma distinção relevante aparece quando eles são diferencialmente traduzidos por ‘exteriorização’ e ‘estranhamento’: “A alienação consiste no ato de exteriorização das potencialidades no produto do trabalho, que no capitalismo é estranhada do produtor. Portanto, ainda que sejam termos conexos, apresentando uma unidade de sentido, trata-se de momentos diversos de um processo de transferência objetiva das capacidades humanas pelo trabalho (alienação [como exteriorização]),

seguido de um despojamento e falta de identificação (estranhamento)” (KELLER, 2018, p.2258). Desse modo, haveria uma dimensão da alienação comum ao trabalho humano em diferentes momentos históricos, a que corresponde a sua capacidade de exteriorizar-se de si na produção de algo; e uma dimensão específica ao capitalismo histórico, quando os trabalhadores se vêem estranhados de seu trabalho, quando sua auto-alienação pelo trabalho não lhes serve mais, mas é posta a serviço de um senhor externo (o patrão, o capitalista, ou o próprio capital como sujeito automático de sua auto-valorização em última instância).

Pensada assim, valeria a pena alienar-se, tendo em mente, entretanto, com que objetivo ou segundo qual conjunto de desejos decidimos pela alienação.

Para Sérgio Lessa (2012, pp.121-3), a partir de Lukács, “[o] que a exteriorização [Entäusserung] e a alienação [Entfremdung] possuem em comum é ser, ambos, ações de retorno das objetivações sobre a individuação (e sobre a totalidade social, com todas as mediações cabíveis). O que os distingue é ser a alienação [aqui estranhamento] uma ação que reproduz a desumanidade socialmente posta, enquanto a exteriorização é o momento de autoconstrução do gênero humano”, sendo ambas, portanto, momentos em que se dá uma transformação do real pela produção de um “ente ontologicamente distinto de seu criador” (uma abstração, uma norma, uma mercadoria e seu valor...) que retroage sobre seu criador. Lessa prossegue: “[p]ara Lukács, a exteriorização, enquanto efeito sobre o sujeito da objetivação, exibe uma acepção essencialmente positiva: é um momento ineliminável do processo de individuação e, por essa mediação, do desenvolvimento humano-genérico”. Enquanto Entäusserung, alienamo-nos sempre em nossa criação que intervém na sociedade e participa também de nossa própria individuação, ela é um momento universal do trabalho. Em contraposição, a alienação como Entfremdung seria “o momento de ação do objetivado sobre o sujeito que, ao invés de impulsionar o devir-humano dos homens, se consubstancia como obstáculo ao avanço do processo de sociabilização”.

Feita a distinção entre uma modalidade histórica particular e uma abstrata geral, ainda é importante que os sentidos do alienar-se não sejam de todo isolados entre si. Remetendo à noção de ser genérico, abandonada por Marx em trabalhos mais tardios, poderíamos reformular ‘xenologicamente’ sua defesa do comunismo como reapropriação da essência humana ou retorno à genericidade humana como ser cuja natureza estaria em sua reflexão consciente sobre si enquanto gênero. Deste modo, poderíamos arriscar dizer que o comunismo é o estado sim de emancipação da

alienação, mas apenas do seu modo limitado e restrito pelas estruturas capitalistas. Tal emancipação liberaria a natureza humana como artefato historicamente expansível de si, conceito construtível com sua própria história de automodificações, espaço de navegação, exploração e intervenção – para ativar aqui o jargão de Negarestani (2014; 2018) – a essencialidade humana mutante como inumanidade latente. O que se revela ao expandir essas potencialidades genéricas do humano é seu enorme poder de alienação-de-si. O Xenon como essência, o Alien como figura de um ser genérico ao qual resta apenas sua capacidade de se alienar em produções novas, naquilo que o diferencia de si e o extrai de sua situação suposta ‘natural’. É natural alienar-se, visto que o natural é apenas mais um artefato para levar humanos para rumos distintos dos que já estão dados.

Ao pensar suas teses marxistas-aceleracionistas, Pasquinelli (2014) afirma que sendo o capitalismo uma invenção (e ele é), também será assim a realidade revolucionária. Ambos são concretos como resultados de processos de abstração, de múltiplas determinações em múltiplos níveis. O comunismo, como aposta na força do comum, será altamente abstrato, ou não será. Para o autor, tanto os paradigmas do Biopoder quanto do Capitalismo Cognitivo são baseados em um controle das capacidades de dar-se normas (extrapolando de Foucault com Goldstein), ou seja, eles funcionam como modos de alienar e explorar os poderes de abstração humanos, sua capacidade de criar outros regimes normativo-sociais. A alienação de nosso próprio poder de alienar-nos, esse é o perigo do capitalismo tardio. A alienação abstrativa não se opõe à vida, pois a lógica de funcionamento dos organismos já contém incipientes modos de abstração, de violação de seus fundamentos na geração de novos regimes de existência. Parafraseando Marx, Pasquinelli afirma em sua quinta tese: “A anatomia do alien contém a chave para a anatomia humana”. Já somos aliens e podemos nos compreender melhor abandonando qualquer plano de retorno nostálgico e apostando em nossa condição já pós-humana/inumana/trans-humana. O capitalismo já é uma inteligência alienígena que nos explora hipersticionalmente, a qual só podemos confrontar em nosso próprio devir-alienígena. Um “Marxismo Especulativo” precisa dar conta da aceleração como singularidade epistêmica da qual devemos nos apropriar na forma de capital morto, de tecnologias e conhecimentos que devem se tornar recursos para a auto-transcendência comunista – como uma vespa parasitoide que consome seu hospedeiro-capitalista para abandoná-lo em sua exploração de novos ambientes.

Adiciono um movimento a essa série: um retorno ao ser genérico abandonado por Marx, mas não como promessa de origem e ‘essência natural’, e sim como construto, ferramenta ou

plataforma para seguir adiante a história de auto-transformação humana. Segundo Vázquez (2003, p.489), “o conceito de essência humana não pode se construir, portanto, sobre a base de caracteres comuns a todos os indivíduos, mas sobre a base das relações dos humanos com a natureza (produção, trabalho humano) e com outros humanos (relações sociais). [...] Só as relações sociais que fazem dos indivíduos pessoas reais, concretas, podem nos dar sua essência concreta [resultado de múltiplas determinações abstratas]”. Ou ainda, com Catherine Malabou (2014), uma essência tal qual resultado de uma dialética plástica, essencialidades necessariamente históricas. Podemos pensar na contribuição de Chakrabarty na seção anterior sobre o despertar de uma consciência de espécie, para ainda dar mais um passo, o que faço pelas palavras de Dyer-Whiteford (2008):

Nesse contexto, o ser genérico [species-being] pode ser pensado como uma capacidade emergente da coletividade humana biológica para identificar e agregar a si mesma como uma espécie e se alterar – ser não apenas uma espécie em si, mas para si e transformando a si, direcionando sua evolução. 'Alienação', a problemática central dos Manuscritos de 1844, não é um problema de estranhamento de uma condição natural, normativa, mas de quem ou do que controla a auto-transformação coletiva. É a concentração do controle em uma subseção da espécie, um clado ou classe das espécies, que então agem como 'deuses' (por mais que possam ser incompetentes) direcionando a trajetória dos demais. No relato original de Marx, há todavia um segundo estágio desse processo, aludido nos Manuscritos de 1844 e amplificado em escritos posteriores, onde o mecanismo de dominação, o sistema de poderes tecnológicos e instituições sociais, criados por esse grupo assume uma autonomia, uma vida própria, de modo que 'no fim um poder inumano reina sobre tudo'. Hoje, podemos propor um outro, terceiro estágio, conforme esse macrosistema mercantil-militar fora de controle gera seus próprios microssistemas de controle, os quais, montados a partir de componentes digitais, genéticos e mecânicos, se aproximam de poderes de autorreplicação e inteligência artificial que revelam a produção do que que é às vezes francamente chamado de uma 'espécie-sucessora'.

Sua proposta recai por último em um Biocomunismo, um projeto de reapropriação coletiva dos meios de produção contemporâneos em direção a mutações ou evoluções para além dos modos de produção-alienação capitalistas. Uma nova socialização ou comunização dos meios de produção, um processo de transição pela aposta no devir-genérico (species-becoming em vez de species-being, ou Gattungswerden no lugar de Gattungswesen) de forma que “proletários vitalistas” apareçam como matéria prima “para a criação de uma forma de vida alienígena, para a fabricação da espécie sucessora”.

Se a história humana sempre foi ‘artificial’, se o encontro de nossa condição como seres concretos é necessariamente mediado por elaborados circuitos de abstrações, se nossa ‘natureza’ humana se mostrou historicamente plástica, então talvez devamos apostar na produção de uma ‘essência’ ou chave de inteligibilidade pelo alien inumano. Produzir ficções úteis para propósitos epistêmicos, estéticos ou políticos: importam que histórias contamos na medida em que elas são instrumentos melhores ou piores para atingirmos a emancipação coletiva. Emancipação essa que é sempre relativa, conforme se opera pela alienação diante de uma estrutura indesejada e inserção em uma nova a ser produzida.

Alienemo-nos para emanciparmo-nos. Lutemos pelos modos coletivos de alienação. Se é que existe dialética entre emancipação/alienação, deve ser algo do gênero...

Re-Orient → sobre a aceleração como mudança de vetor Ou como usar aliens e cyborgs para virar o leme do Capital?

Esse último exercício pretende mostrar, por mais contra-traduições e contra-induções figurativas, como invalidar a crítica fraca ao aceleracionismo tout court de que este seria um movimento de tendências fascistóides ou suicidas, com promessas de uma auto-aniquilação do humano ao colocar mais combustível na máquina capitalística (o que talvez até seja o processo landiano, mas sem correspondente em tantos outros que acabaram identificados com a alcunha de ‘aceleracionismo de esquerda’). Ainda aqui pretendo me afastar de qualquer oposição simplista entre aqueles que chamei no primeiro exercício de partidos cosmopolíticos. Vale a pena discutir a possibilidade de uma composição de vetores mal comensuráveis, uma síntese queer, quando não um arranjo ‘esculhambado’.

Existe uma crítica muito razoável ao projeto Moderno como mito prometeico do progresso, não apenas por ele não ter cumprido com o que prometeu (ou ao menos não a todos aos quais ele prometeu), mas por ele ter se mostrado um sonho impossível em sua in consequência ou falta de planejamento, que hoje chamaríamos, “sustentável”. Do modo como se deu, foi o avanço sempre mais expansivo de uma totalidade heteropatriarcal-colonial-capitalista espoliadora dos muitos (cada vez mais quase todos). Assim que parece razoável ter um pé atrás com comentários que aludem a tal

projeto de maneira pouco cuidadosa, como alguns daqueles no marcante Manifest for an Accelerationist Politics (SRNICEK; WILLIAMS, 2014, p.353):

É Marx, junto com Land, que permanece o pensador aceleracionista paradigmático. Contra a já familiar crítica, e até o comportamento de alguns marxianos contemporâneos, nós devemos lembrar que o próprio Marx usou as ferramentas teóricas e dados empíricos disponíveis em uma tentativa de compreender completamente e transformar seu mundo [...], entendendo que apesar de toda sua exploração e corrupção, o capitalismo permanecia o sistema econômico mais avançado até então. Seus ganhos não devem ser revertidos, mas acelerados além de quaisquer restrições [d]a forma valor capitalista.

O que nos lança de volta à questão: mas o que seria um futuro resultante da aceleração capitalista? Esta parece ser uma questão fundamental de inúmeras confusões dentro do campo aceleracionista, como em relação às críticas externas que este recebe. No próprio manifesto, os autores parecem arriscar respostas mais específicas, que esclarecem o que é ‘acelerar’: “Nós experienciamos [no capitalismo] apenas a velocidade crescente de um horizonte local, um simples impulso acéfalo [brain-dead onrush] em vez de uma aceleração que seja também navegacional, um processo experimental de descoberta dentro de um espaço universal de possibilidades” (ibid., 351). Essa é a aceleração que defendem, uma que usa do capitalismo como “plataforma material” para “pular em direção ao pós-capitalismo” através de sua “reproposição para fins comunais” [common ends] (ibid., p.355). A política aceleracionista que os autores propõem, portanto, se coloca diante de um espaço dinâmico de possibilidades, onde há disputas conflituosas pela hegemonia sociotécnica, o controle das plataformas enquanto “transcendentais materiais da sociedade”, aquilo que torna ou não possível conjuntos particulares de ações, relações, poderes. Apesar de suas críticas ao que chamam de folk politics (uma modalidade de política de esquerda focada no localismo e espontaneísmo), eles afirmam que tanto a hierarquia de comando d“O Plano” como a ordem improvisada d“A Rede” são igualmente necessárias; ou que é necessário conformar uma ecologia de organizações” ou um “pluralismo de forças” com feedbacks entre si, se fortalecendo dessas diferenças (ibid., 359); nesses momentos, me pergunto: é essa política realmente incompatível com a pauta dos terranos, dos filhos de Gaia com seus materialismos animistas, multinaturalistas ou pluriversalistas?

Nova cena no mesmo exercício. Convoco outro manifesto no campo ecológico dos aceleracionismos, o Xenofeminista (CUBONIKS, 2015). As autoras, que atendem nessa escrita pela

alcunha Laboria Cuboniks enquanto uma ficção hipersticional ou avatar-agente emergente de mais que as seis inter-agentes originais (CUBONIKS, 2019), também defendem um projeto de uma política multi-escalar e por coalizões, uma política enquanto plataforma de construção de novas linguagens, mas contendo os próprios instrumentos para uma reinvenção permanente destas. A política XF – xenofeminista – pretende criar “novas instituições de hegemonia tecnomaterialistas”, atuando centralmente na escala “mesopolítica”, enquanto um programa-prática aberto a contaminações entre escalas (micro, meso e macro), as quais funcionam como motor da mudança. Afirma a autora: “O Xenofeminismo marca o desejo de construir um futuro alienígena com um triunfante X em um mapa móvel. Esse X não indica uma destinação, mas é a inserção de um keyframe-topológico para a formação de uma nova lógica. Ao afirmar um futuro livre da repetição do presente, militamos por capacidades ampliativas, por espaços de liberdade com uma geometria mais rica que o corredor, a linha de montagem e o feed” (ibid., p.10). Uma nova lógica para a emancipação permanente, para isso aponta o X de XF. Entretanto esta também se define por sua dimensão negativa, “[e]m nome do feminismo, ‘Natureza’ não será mais um refúgio de injustiça, ou uma base para qualquer justificação política que seja! Se a natureza é injusta, mude a natureza!”. Ao início do manifesto, Laboria Cuboniks afirma ser o XF “veementemente anti-naturalista” e também racionalista, e que estaria em busca de “formas superiores de corrupção”, declarações em oposição direta a abordagens do feminismo que se associam a uma natureza pura e a posturas antirracionalistas. Descontextualizada, essa polemização parece um ataque sem motivo, sendo, portanto, importante destrinchá-la.

Tornando simples uma história possivelmente longa (visto que Laboria é um agente-avatar multivetorial conformado por seis pesquisadoras/ativistas com suas diferentes trajetórias e afinidades epistemopolíticas: Helen Hester, Lucca Fraser, Amy Ireland, Diann Bauer, Katrina Burch e Patricia Reed), parece plausível traçar linhas do manifesto XF para escritos prévios de autoras como Donna Haraway, Sadie Plant e Shulamith Firestone (CHACE, 2020; LEWIS, 2019). Chace destaca dois aspectos ou posições simultâneas e contraditórias no manifesto: por um lado, com Haraway, ele afirma que já somos cyborgs, que de fato a humanidade e a natureza são organo-máquinas em emaranhados híbridos; por outro, com Firestone, ele parece indicar a necessidade de transcender a natureza, de nos modificarmos para um dia vir a ser cyborgs. Se o vetor atualizado for o da dialética dos sexos de Firestone, acabamos com uma política de oposição que visa uma *Aufhebung* qua abolição: da oposição entre culturas técnica e estética, classes capitalista e trabalhadora, sexos masculino e feminino, ambos se destroem na conformação de um estado revolucionário

(FIRESTONE, 2014). Sua promessa de ampliação infinita da capacidade de tornar o concebível possível, por mais interessante que seja, deixa a desejar pelo seu mapeamento de uma realidade que aguarda transformação técnica. A contraditória aposta no vetor cyborg de Haraway parece indicar, como ocasionalmente o manifesto faz, que nunca fomos naturais, que nem existe a natureza que já não esteja imersa em processos que, na falta de outras palavras, são eles mesmos técnicos ou artificiais. Não podemos enfrentar e abolir pares dialéticos nesse mapeamento, mas precisamos aprender a resistir, negociar, redirecionar. A aposta na experimentação e navegação não parece compatível com a de uma superação por abolição mútua.

Lewis em sua discussão do manifesto destaca também este vetor harawayano, mas adiciona à discussão a problemática de se estar associado com o vetor da deriva neo-reacionária landiana via origens e semelhanças com o CCRU. Sem maiores esclarecimentos, o perigo é real e o xenofeminismo corre o risco de ser uma versão simplificada de um “materialismo queer anti-colonial e não dualista” à la Haraway, com mais o acréscimo de um tecno-otimismo que dificilmente inova no cenário político, quando não soa como quase reacionário. Levando adiante os problemas, a autora questiona a noção de alienação empregada no manifesto, onde o estado do qual se deve alienar parece ser sempre o da ‘natureza’ via tecnologia. Mas será que já não devia estar claro a essa altura o quão complexos são os processos reais de ‘produção de natureza’? Vale a pena perguntar alienar-se de que e como. Como Lewis aponta em diálogo com outras autoras, não faz sentido opor Xeno e Eco, o técnico e o natural, ou alienante e aprisionante. Vale mais a pena insistir na produção de um xeno-eco-feminismo que nega uma natureza como dado, porém mantém-se preocupado com a natureza tal como ela é. Xenofeminismo, sim, mas “Xeno de que perspectiva?”.

A entidade hipersticional Laboria tenta propor um significado triplo para o termo xenos (2019): 1. o estrangeiro enquanto aquilo que excede modos de identificação e classificação familiares; 2. o inimigo ou estranho enquanto desconhecido ameaçador; 3. e o amigo hóspede ou a relação com coisas e ideias ‘hospedadas’, as que não são locais. Nesse último sentido em particular, xenos é o oposto a philos, a amizade com o local ou conhecido. Invertendo a prática filosófica de relacionalidade com o conhecimento, poder-se-ia propor uma prática Xenosófica: um modo de negociação com o desconhecido, de exploração do possível apenas (por hora) imaginável, ou de produção de sínteses trans-escalares entre as múltiplas perspectivas de subjetividades cada vez mais emaranhadas entre múltiplas localidades – a única resposta possível para o clamor feminista por

epistemologias situadas diante da complexidade de escalas e posições simultaneamente ocupadas por agentes no campo tecno-epistemo-político atual.

As respostas são parciais e as dúvidas se mantêm. É uma xenosofia uma resposta plausível para a produção de xeno-subjetividades? Nos termos de Konior (2016) é como perguntar sobre como ser alien, o que implica experimentar com uma xeno-estética especulativa: outros modos de dizer, nomear, figurar, conceituar, de dar a ver aquilo que se apresenta, aquilo que se pretende construir. Wilson, em sua discussão sobre como levar o aceleracionismo para além de si mesmo (2015), sugere via Haraway (sim, de novo) a figura do cyborg. Uma criatura pós-irônica e imune a promessas de reunificação ou retorno a estados originários. Sempre já essencialmente artificial, ele escapa de propostas anteriores de sujeitos revolucionários totais, apostando em uma coalizão por afinidades – não muito diferente da figura queer em determinadas linhagens pós-feministas, inclusive no projeto dildotectônico de Preciado (2018) por um comunismo somático planetário das multidões de corpos queer contra as narrativas do colonialismo heterocapitalista.

Em discussões similares, Shaviri (2013) define a estética como aquilo que é desinteressado, não-cognitivo e inútil, o que, na era da subsunção do trabalho, da subjetividade e da vida pela economia política do capital, tem bem pouco espaço. A estética aceleracionista em tal contexto pode apenas ser uma (re)produção cínica de temperamento pós-irônico, um modo de se divertir em meio ao reconhecimento da total ineficácia desses procedimentos. MacCormack (2013) aposta na xeno-estética como uma espécie de ética do estranhamento (o que deslancha mais jogos de significantes com termos anteriores), um modo de reconfiguração de matéria e afetos para produção de novidades. Tornamo-nos inumanos pelo jogo de afecções. São os afetos que vão além de indivíduos singulares o modo de constituir vidas e mundos para além do dado. Ainda Bratton (2013) aposta em uma estética xeno-geo-política, um modo de navegar entre riscos existenciais e a invenção absoluta, alienando-nos de escalas antropocêntricas rumo à imaginação/produção de novas terras para novas formas de máquinas-animais que os habitarão.

No meio de tal manancial de possibilidades, destaco a forma geral: um projeto ‘estético’ de reconfigurar mapas conceituais e estratégias de parcelamento do real, de produção de visibilidades (ou por que não auralidades e tatilidades) e técnicas de distinção. Em sua figuração aceleracionista, por exemplo, Wilson (2015) destaca a capacidade do cyborg de redefinição de fronteiras como as de natureza/cultura, fato/ficção, que adentram uma renegociação sem a subsunção de uma pela outra.

Caídas as fronteiras, abre-se o espaço que permite novas questões, concepções e configurações de vida. Em acordo com essa proposta, Konior (2016) afirma a impossibilidade de o xenofeminismo atingir seu fim de um ponto-de-vista de nenhum lugar em particular, metamórfico e não-essencializado, sem uma demolição de dualismos como este entre a natureza e a cultura. O Xenofeminismo não pode ignorar nossos “parentes aliens” (alien kin), tal qual uma natureza que é ou “inimiga” ou “recurso”. “Em outras palavras, a dadidade da natureza como reino além da tecnologia é a condição não examinada do xenofeminismo, aquela que o impede de oferecer uma política verdadeiramente inclusiva para todos sujeitos alienados”, inclusos aqui nossos parentes não-humanos (ibid., np).

Revisitando o manifesto, é plausível defender a predominância de uma postura específica sobre a questão da natureza, apesar das ambiguidades (CUBONIKS, 2015, p.7): que a natureza criticada é apenas a que se refere ‘metaforicamente’ ao dado, às condições de reprodução tais como estão configuradas (posição do senso comum); e que haveria ainda uma outra natureza como arena ilimitada da ciência, um campo aberto para livres re-engenharias científicas (naturalismo ontológico e anti-naturalismo normativo). Nesta arena, que parece ser de fato o tipo de natureza mais importante no projeto XF, não se suspende toda distinção entre fato e valor, ontológico e normativo, mas se busca atentar para suas interseções, ou para as formas como interagem seus vetores ambivalentes, sustentando um “projeto de desemaranhar aquilo que deveria ser daquilo que é, de desassociar verdade de fato, vontade de conhecimento” como “tarefa infinita”. O campo da natureza-XF não é, portanto, um de indistinção absoluta, mas um de trabalho, design, projeto técnico de (re)produção detalhada das entidades que o povoam. Para Konior (2016), “o Xenofeminismo, se apoiando em imagens do cyberpunk, hack-ativismo, e tecno-futurismo, é um exercício fabulatório de construção de mundos (world-building) na prática”, o que o aproximaria, para a autora, da virada ontológica na antropologia a partir da obra de Philippe Descola onde “as ontologias não são fixas [...], elas são simples descrições de como humanos e não humanos se conectam em seus eixos de práticas sociais”. Na perspectiva de Descola, múltiplos mundos-qua-ontologias coexistem, sem uma única natureza objetiva, ou mundo para onde são mapeados todos os demais. Cada ontologia é mantida por práticas (pra não falar em práxis) em vez de simples crenças, de modo que essas relações se fazem concretamente existentes “sob a forma de estruturas mentais parcialmente inatas, parcialmente originadas de propriedades da vida social” (DESCOLA, appud KONIOR, 2016). Nessa ligação perigosa, mundos-e-ontologias são decomponíveis e recomponíveis a partir de técnicas produtoras de

mundos que passam a aparecer como naturais, como o próprio fundo (Grund) das nossas experiências que chamamos de Natureza. A autora insiste:

Assim que o naturalismo for reconhecido pelo que é – uma ontologia entre muitas, poderemos começar a experimentar com as outras três [segundo o modelo de Descola], ou até esboçar uma nova. Descola reconhece o potencial da estética para especular e viajar no interior das ontologias: “arte, ou certos tipos de pensamento reflexivo, ou filosofia, desfrutam de um certo grau de liberdade, o que lhe confere a possibilidade de adentrar diferentes ontologias, divorciadas daquela em que se nasceu”. (KONIOR, 2016)

Reconhece-se assim a possibilidade de experimentação estético/filosófica com ontologias, o que, nessa aliança improvável entre xeno-estéticas tecno-prometeicas e ontologias práticas de povos originários pode conduzir a proliferações imagéticas de futuros outros (amazofuturismo, afrofuturismo, ancestrafuturismos e tecnoxamanismos), não sufocados pela alienação específica do modo de organização-produção-cognição-afecção capital-racial-heterossexual.

Voltando brevemente a uma questão anterior nesta série de movimentos, é de se perguntar que nome receberia uma tal mistura de Racionalismo/Naturalismo radicais como no Xenofeminismo, ou uma tal combinação de descrição de práticas tecno-bio-sociais que sustentam mundos, prescrição normativo-conceitual de ontologias possíveis, quando não de trans-scrição contaminante entre práticas, ideias e imagens em uma xeno-estética ilimitada².

Uma última citação da autora ajuda a ressaltar por fim que papel tem a natureza na proposta XF:

No xenofeminismo, nada é original. Não há humano original se escondendo sob camadas de códigos e avatares. Para estender o xenofeminismo a suas consequências lógicas, talvez devêssemos começar a reconhecer que pode não haver animal original sob as camadas de desinfetantes, hormônios e vacinas, cercas e pulhas, ciclos de luz artificiais, cruzamento seletivo e celas de confinamento. Traçar uma política para o futuro só pode ter início quando a desapareção da natureza for reconhecida em relação ao mundo animal não-

² Tal projeto de nomeação aguarda maiores resultados exploratórios desses campos e suas pontes de contato. Uma possibilidade interessante é o nome Materialismo Transcendental sugerido por autores como Mark Fisher, Ray Brassier ou Adrian Johnston, mas, dada a discussão ao longo desse exercício, xeno-naturalismo não pareceria um nome inapropriado...

humano. Mobilizar os poderes estéticos e especulativos da tecnologia – seja pela pesquisa, arte, design ou arquitetura ambiental – a serviço de xeno-sujeitos trans-espécies (cross-species xeno-subjects) colocaria o trabalho de base (groundwork) para uma verdadeira política futurista, onde as regiões ainda não mapeadas do pensamento e prática podem guardar impulsos revolucionários. O xenofeminismo demanda: ‘Se a natureza é injusta, mude a natureza.’ Talvez isso não seja o suficiente – talvez se a natureza for injusta, nós precisemos apagá-la.(ibid., np)

A natureza não é o passado imutável no interior do paradigma aceleracionista, pois o futuro participa também de sua constituição. A mudança histórica no aceleracionismo é uma hipertorsão (twisted torsion) temporal (SHELDON, 2019, p.121), conforme ciclos de retroalimentação entre presente, passado e futuro se formam por loops de feedback, por consequências de compromissos normativos e de intercâmbios entre particularidades e universalidades-qua-generalizações (ibid., p.127). Aqueles que adotam a aceleração por estratégia se preocupam não com a mudança-em-si do dado, mas em como mudá-lo por uma guerra estética de posições (aesthetic warfare) entre diagramações e mapeamentos especulativos para melhor se armar para um “confronto multi-modal com o ambiente universal” (ibid., p.125). São estas as ferramentas da política enquanto campo de invocações e contra-invocações do futuro (ibid., p.127), fazendo do presente um espaço pelo qual competem futuros divergentes enquanto produtos de uma racionalidade autopoietica, que dispara a “força demoníaca de um futuro que escreve seu próprio passado” (ibid., p.124). A razão é aqui alien do futuro, força oculta demoníaca e processo autopoietico ou de auto-posição. A Razão é um processo alien-daimônico e auto-poiético, uma práxis de estabelecer sua autonomia em relação ao que está dado pelo deixar-se possuir por esse ‘daimon’, que é o resultado emergente da produção de um ser que se aliena de si e retorna a si como razão-alienígena para guiar o processo que o gerou por novos rumos. O um cria aquilo que já não é o mesmo, aquilo que o um se torna por suas auto-elaborações auto-alienantes.

A política aceleracionista, desse modo, se faz agora: pela invocação de tais ‘forças xeno-demoníaco-rationais’ através do tempo para a criação dos compromissos que sustentarão sua produção futura. A novidade aqui não se faz por acúmulo linear como progressão teleológica, mas por uma “espirodinâmica” temporal (ibid., p.126) em que passado, presente e futuro não estão dados, mas abertos a (re)construções e interferências, como também assim estão o natural/artificial ou humano/além-humano.

Ainda nessa dinâmica de figurações-qua-invocações, a autora invoca, via Amy Ireland, o parasita como imagem das contrarrazões que infectam a racionalidade hegemônica e a devoram por dentro em uma ‘negociação’ de efeitos não-lineares (ibid., p.125). Já Wilson (2015, p.38) – via Haraway, mas Malabou (2011) tomaria essa mesma figura em sua história pós-desconstrutivista da plasticidade – invoca a figura da salamandra. Chega da imagem da fênix que promete um renascimento, um retorno a um estágio pleno sem as marcas de sua história. O cyborg se danifica e se regenera, assim como as salamandras em sua plasticidade dinâmica. A política aceleracionista, em seu prometeanismo, é uma política urodélica e mutacional em seu poder de regenerar-se de dentro das condições que recebem sua crítica, em sua proposta de navegar o capital para usá-lo como plataforma rumo ao além do que está dado. A um renascimento por revolução dialética, a autora opõe uma regeneração por reorientação mutacional, afirmando ser esta última a mais compatível com a práxis aceleracionista: “uma grande ontologia mutacional onde as condições transcendentais e entidades materiais nunca são permanentes, fixas ou dadas, mas sempre mutuamente transformativas. A habilidade mutacional (Mutate-ability) significa algo fundamentalmente diferente da imutabilidade transcendental e englobante do Ser [...] [pois] a primeira se refere à plasticidade e transmutabilidade tanto da imanência como da transcendência” (ibid., p.40).

O autor desses exercícios admira esses aportes mutacionais, mas se pergunta se não há elementos importantes a serem preservados tanto na operação de ‘dialeliz-ação’ em relação à de ‘mutação’, como no imaginário revolucionário em relação ao regenerativo.

Por vezes uma mutação não é suficientemente inovadora, conservando a maior parte da estrutura na qual acrescenta um pequeno deslocamento, uma reorientação. Gunder Frank já apontava há décadas para uma ReOrientação (1998) do eixo político-econômico global do Ocidente (o interlúdio moderno de centralização no eixo euro-americano do Atlântico Norte) de volta ao Oriente (particularmente a China e também a Índia, mas sem esquecer do clássico Japão, da cada vez maior Indonésia, e outras potências econômicas asiáticas). Se tal reorientação teve (ou está a ter neste momento) maiores consequências para o pensamento, é uma pergunta cuja resposta apenas começa a se escrever (HUI, 2016; 2017; 2019), contudo as grandes mudanças sistêmicas ou globais que defendem os aceleracionistas ainda parecem longe do horizonte. Assumir a complexidade desse jogo de posições é essencial para qualquer projeto político, mas perder todo horizonte de mudança radical por uma aposta em micro-mutações permanentes parece bem aquém do projeto político de

prometeicos como do terrano povo de Gaia... Nesse sentido, a revolução ajuda a imaginar a radicalidade das possibilidades de um pensamento ‘livre para alienar-se’ no mundo pós-capitalista. Que tipo de experimentos e ficções podem ser necessários para pensar (n)as novas condições do pensar/trabalhar/criar?

É nessa capacidade de auto-estranhamento em relação ao dado, de exploração de paisagens de possibilidades, que aposta uma política aceleracionista. O espaço do possível tecnopolítico-econômico não é uma reta unidimensional, onde a aceleração necessariamente nos leva a uma intensificação da forma de organização atual. Dentro de um espaço multidimensional, o Capital é um atrator possível, o qual exerce grande pressão sobre o cenário, entretanto, nesta configuração, acelerar não precisa ser em direção ao centro da besta, pois qualquer mudança na direção do vetor ‘velocidade de deslocamento no espaço de possibilidades’ já é também uma aceleração. Nós precisamos, sem sombra de dúvidas, acelerar: mas uma aceleração como reorientação, rumo à velocidade de escape do sistema-mundo-capitalista!

A fim de nos deslocarmos nesse espaço n-dimensional, faz-se necessário um plano diagramático (diagrammatic plane) (REED, 2017, np), um recurso para desontologizar o dado – ao apresentá-lo como mais um caso do ‘que poderia ser’ – e para intervir no nexos idealidade-materialidade-realidade por moldes conceituais que nos remodelam tanto quanto os remodelamos. O humano alien = humano plástico, formula Reed (2015). Em outros termos ainda, o humano é salamandra e alien, anfíbio e xenobionte, aquele cujo trabalho (in)humano leva a sua redefinição entre ambientes/Umwelten em transformação histórica. A plasticidade do humano está em sua alienação qua autoprodução, sua auto-xeno-poiese. Citando o trabalho de Sylvia Wynter, Reed afirma a capacidade de reinvenção do gênero humano (e quem sabe do humano genérico) por novas configurações epistêmico-práticas: “Se transformamos a autoconcepção humana, nós teremos todo um conjunto de outras consequências e ramificações em cascata” (REED, 2019).

Em Síntese e Alienação Construtiva, Reed (2015, p.14) apresenta algumas ferramentas interessantes para operar as co-propostas de reformatação de mundo e do humano. Por exemplo, a “Filosofia Sintética” de Fernando Zalamea, que a autora define como “um tipo de motor teórico focando em trânsitos, agindo como uma mediação entre polaridades como o Uno e o Múltiplo, o Global e o Local, o Ideal e o Real”. A partir daí, Reed desenvolve a ideia de ‘Síntese’ como metodologia que “recusa o dilema entre idealismo e realismo [talvez mais um bom motivo para

conservar a dialética], mas trabalha sobre os intermediários entre as duas abordagens como uma ‘costura’ entre a possibilidade pura (idealismo plástico) e a necessidade (realismo invariável)” (ibid., p.15). A síntese oferece ferramentas navegacionais para o que poderia ser, permitindo produzir uma cartografia de relações sem ponto de fundação fixo, sendo este mesmo móvel e mutante. Seu ethos é triádico: um movimento entre mediação, integração e iteração, o qual varia entre análise e montagem, dissecação e colagem. “Eu acho que precisamos abordar a universalidade como um tipo de operação de colagem atravessando – mas não obliterando – a diferença” (id., 2019), o universal é também resultado da síntese aqui, de uma colagem de objetos, perspectivas ou diferenças. A mera iteração “Homofílica” pode apenas nos manter em uma rede mimética de automação e reprodução do familiar. A isto se opõe um “perspectivismo Xenofílico” (xenophilic perspectivalism) que pode atuar na desnaturalização de hábitos humanos paroquiais (inclusive as estruturas patriarcais, coloniais, capitalistas), na produção de novos diagramas socio-políticos e na agregação em torno de projetos de coexistência desejável (id., 2017).

Essa abordagem xenofílica, que permite ver estereoscopicamente (mas n-dimensionalmente em vez de tridimensionalmente como o primata humano), é a mesma que a do pensamento sintético, em que diferentes perspectivas e paradigmas servem de nós-polos para um ‘conhecimento em trânsito’, um Trans-pensamento que produz novos conhecimentos em seu deslocamento. “A síntese, em sua forma ‘trans’” atua como “um tipo de ferramenta móvel de produzir-saber [knowledge-making], [...] demandando a transação entre razão, intuição e fato; entre o possível, o atual e o necessário sem privilegiar qualquer ponto de saída original na teia de relações entre os três.”(id., 2015, p.16).

Pensamento Sintético, Xenofílico, Xenosófico, Trans-xeno-sin-pensamento... todos compatíveis com essa temporalidade transmoderna que Reed aponta como “momento teórico intersticial”. A transmodernidade – ideia desenvolvida por autores como Rosa María Rodríguez Magda e Enrique Dussel – não é só mais um momento de transição histórica de paradigma, ou de substituição de um framework ou Weltanschauung. Esse é o momento em que se coloca a necessidade histórica-material de fundação de um paradigma que comporte inúmeros paradigmas ou perspectivas; ou ainda – para colocar na famosa formulação Zapatista – da construção de um mundo onde caibam muitos mundos, um universo de planetas alienígenas entre si. Não precisamos de um liberalismo conservador que insiste naquilo que existe (mais democracia liberal), mas sim de um movimento

revolucionário que insista no projeto moderno, levando-o além de si mesmo, incorporando xenofilicamente as críticas feministas-queer-subalternas-raciais-descoloniais-multiespécies... A lógica moderna, multiplamente alienada de si, pluraliza-se em um espaço polilógico transmoderno. E, na medida em que este movimento ainda (ou cada vez mais) exige um esforço coletivo, multiplamente situado, de construção de universalidades (/pluriversalidades/ transversalidades) como projetos comuns de produção de mundos compartilháveis, ainda faz sentido denominá-lo Comu(m)nismo.

Conclusão → Xenosofia como exercício de invocação Ou de que serve imaginar ficções?

Como este breve trecho se pretende um exercício de conclusão, parece importante tentar executar algo a título de síntese. Sabendo ser as capacidades do autor insuficientes para essa tarefa no breve espaço-tempo que lhe está disponível, me volto para a discussão de Reed sobre modelos, quando ela afirma que eles operam para “mediar entre coisas” e que funcionam como hiperstições, “idealidades fictícias” inseridas em circuitos de feedback para catalisar complexidades epistêmicas para sujeitos (REED, 2015, p.19). São, portanto, ferramentas para reduzir a complexidade e guiar ações que visam construir novas complexidades. Nesse sentido, talvez a série de exercícios ficcionais aqui propostos possa ter sido um modelo ou, quem sabe, um diagrama de invocação da síntese por vir, de uma Xenosofia ainda por ser disseminada...

Roubo as palavras claras e inspiradoras de Reed uma última vez para introduzir aqui um parasita imaginário, ou a própria imaginação como alien parasitário:

Como primeira faculdade através da qual podemos exceder ‘o que está’ diretamente diante de nós, a imaginação marca um momento de fértil alienação – a construção voluntária da alienação que nos separa do que é, rumo à estrangeiridade do que poderia ser. De cara com a complexidade assustadora, o futuro está incumbido com o desenvolvimento de descrições de e para alienações construtivas; isso pode nos separar da situação do que é, nos orientando para um lugar de atualização estranho/estrangeiro. Se o futuro só pode ser constituído por uma interação (interplay) entre ideias e realidade, o local e o global, o uno e o múltiplo, é nosso trabalho urgente sair da estagnação crítica (geradora apenas de um trágico futuro ‘presente’) e trabalhar estereoscopicamente para articular e construir nosso desejado estranhamento como um mundo atual. (ibid., p.20)

E essa série de breves experimentos conceituais teve exatamente esse objetivo, um exercício imaginativo, um modo de desenvolver o Pensamento Sintético para melhor distinguir possibilidades de futuro e modos de alienação. Cada exercício exige suportar um certo estranhamento, mas com eles o autor só quis demonstrar que pode valer a pena alienar-se, ou pensar alienígena ou xenofilicamente. Na Xenosofia, novos conflitos epistemopolíticos (ou quem sabe ontoéticos) são sempre possíveis, o que também torna mais prováveis determinadas alianças e sínteses inusitadas.

REFERÊNCIAS:

- BENSUSAN, H. **Cosmopolítica geral e cosmopolítica restrita do animismo e do inumanismo** (informação oral). In: IV ENCONTRO GT ONTOLOGIAS CONTEMPORÂNEAS, Porto Alegre, 2019.
- BENSUSAN, H. **Los partidos cosmopolíticos del paraíso artificial y de la infancia de las maquinas**. *rdq*, v. 8, n. 1, p. 31–50, 2020a.
- _____. **O capital transversal e seus rebentos atrativos - ou A INFÂNCIA DAS MÁQUINAS**. Direitos, Trabalho e Política Social, 2020b.
- BRASSIER, R. *Reason is Inconsolable and Non-Conciliatory: Ray Brassier in Conversation with Suhail Malik*. In: MALIK, S.; COX, C. **Realism Materialism** Art. First Edition ed. [s.l.] Sternberg Press, 2015. pp.213-230.
- BRATTON, B. H. *Some Trace Effects of the Post-Anthropocene: On Accelerationist Geopolitical Aesthetics*. **e-flux**, v. 46, 2013.
- CHACE, A. *Xenofeminism: Immanence or Transcendence?*. **Specular Anomalies**, 2020. Disponível em: <<https://distort.jp/xf-immanence/>>
- CHAKRABARTY, D. *O clima da história: Quatro Teses*. **Sopro**, v. 91, p. 1–22, 20 jul. 2013.
- _____. *The Planet: An Emergent Matter of Spiritual Concern?*, **Harvard Divinity Bulletin**, 2019. Disponível em: <<https://bulletin.hds.harvard.edu/the-planet-an-emergent-matter-of-spiritual-concern/>>. Acesso em: 24 maio. 2020.
- CUBONIKS, L. **Xenofeminism: A Politics for Alienation**. 2015. Disponível em: <<https://laboriacuboniks.net/manifesto/xenofeminismo-uma-politica-pela-alienacao/>>
- CUBONIKS, L. **Interview with Laboria Cuboniks: New Vectors from Xenofeminism**, Seminar, 2019. Disponível em: <<http://www.zineseminar.com/wp/issue01/interview-with-laboria-cuboniks-new-vectors-from-xenofeminism/?ckattempt=1>>. Acesso em: 19 ago. 2020.
- DIAS, M. *O Conceito de Ética para Marx e Engels*. **Revista Dialectus**, n. 8, p. 134–145, 2016.

- DYER-WITHEFORD, N. *Species-beings: For Biocommunism*. Anais... In: **HISTORICAL MATERIALISM CONFERENCE, "MANY MARXISMS"**. London School of Oriental and African Studies, 2008. Disponível em: <<http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/summary?doi=10.1.1.458.8546>>
- FEYERABEND, P. **Against Method**. Third Edition ed. [s.l.] Verso, 1993.
- FIRESTONE, S. *The Two Modes of Cultural History*. In: MACKAY, R.; AVANESSIAN, A. (EDS.). **#Accelerate: The Accelerationist Reader**. 2 edition ed. [s.l.] Urbanomic, 2014. pp. 109-130.
- FRANK, A. G. **ReOrient – Global Economy in the Asian Age**. [s.l.] University of California Press, 1998.
- HARAWAY, D. **Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene**. Duke University Press Books, 2016.
- HUI, Y. **The Question Concerning Technology in China: An Essay in Cosmotechnics**. Urbanomic, 2016.
- _____. *Cosmotechnics as Cosmopolitics*. **E-flux**, v. 86, 2017. Disponível em: <<https://www.e-flux.com/journal/86/161887/cosmotechnics-as-cosmopolitics/>>
- _____. *What Begins After the End of the Enlightenment?* **e-flux**, v. 96, 2019. Disponível em: <<https://www.e-flux.com/journal/96/245507/what-begins-after-the-end-of-the-enlightenment/>>
- KELLER, R. J. *Alienação/estranhamento e ser genérico nos Manuscritos Econômico-filosóficos de Karl Marx*. **Revista Direito e Práxis**, v. 9, n. 4, p. 2251–2266, 2018.
- KONIOR, B. M. *Alien Aesthetics: Xenofeminism and Nonhuman Animals*. In: **Proceedings of the 22nd International Symposium on Electronic Art**, Hong Kong, 2016.
- LESSA, S. **Mundo Dos Homens - Trabalho E Ser Social**. Edição: 3 ed. Instituto Lukács, 2012.
- LEWIS, S. **Cyborg sentiments - Sophie Lewis assesses Xenofeminism and its close comrades, bedfellows and associates**. **Red Pepper**, 2019. Disponível em: <<https://www.redpepper.org.uk/cyborg-sentiments/>>. Acesso em 27/10/2020
- MACCORMACK, P. *Cosmogenic Acceleration: Futurity and Ethics*. **e-flux**, v. 46, 2013.
- MALABOU, C. **Changing Difference**. Polity, 2011.
- MALABOU, C. **Post-Gender Theory and the Feminine**. SkriptaTV, YouTube, 2014. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=oMOLisKRO5M&t=916s&ab_channel=SkriptaTV>. Acesso em: 27/10/2020.
- MOORE, J. W. **ANTHROPOCENE OR CAPITALOCENE?. World-Ecological Imaginations: Power and Production in the Web of Life**, 2013. Disponível em: <<https://jasonwmoore.wordpress.com/2013/05/13/anthropocene-or-capitalocene/>>. Acesso em: 19 ago. 2020.

- ____. **Name the System! Anthropocenes & the Capitalocene Alternative. World-Ecological Imaginations: Power and Production in the Web of Life**, 2016. Disponível em: <<https://jasonwmoore.wordpress.com/tag/capitalocene/>>. Acesso em: 19 ago. 2020.
- NEGARESTANI, R. *The Labor of the Inhuman, Part II: The Inhuman*. **e-flux**, v. 53, 2014
- ____. **Intelligence and Spirit**. [s.l.] Urbanomic x Sequence Press, 2018.
- PASQUINELLI, M. *The Labour of Abstraction: Seven Transitional Theses on Marxism and Accelerationism*. Fillip, v. 19, 2014.
- PRECIADO, PB. **Countersexual manifesto: subverting gender identities**. New York: Columbia University Press, 2018.
- REED, P. **Synthesis and Constructive Alienation**. 2015. Disponível em: <<https://laboriacuboniks.net/texts-interviews/synthesis-and-constructive-alienation/>>. Acesso em: 19 ago. 2020
- ____. *Xenophily and Computational Denaturalization*. **e-flux**, 2017. Disponível em: <<https://www.e-flux.com/architecture/artificial-labor/140674/xenophily-and-computational-denaturalization/>>
- ____. **Towards Post-Anthropocentric Cosmologies**. Strelka Mag, 2019. Disponível em: <<https://strelkamag.com/en/article/towards-post-anthropocentric-cosmologies>>. Acesso em: 30/08/2020
- SANTOS, L. G. *Demasiadamente pós-humano: entrevista com Laymert Garcia dos Santos*. **Novos estudos CEBRAP**, n. 72, p. 161–175, 2005.
- SHAVIRO, S. *Accelerationist Aesthetics: Necessary Inefficiency in Times of Real Subsumption*. **e-flux**, v. 46, 2013.
- SHELDON, R. *Accelerationism's Queer Occulture*. **Angelaki**, v. 24, n. 1, p. 118–129, 2 jan. 2019
- SIMONDON, G. **L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information**. Paris, Éditions Jérôme Millon, 2013.
- STENGERS, I. *Gaia, the Urgency to Think (and Feel)*. *Anais...* In: **OS MIL NOMBRES DE GAIA: DO ANTROPOCENO À IDADE DA TERRA**. 2014. Disponível em: <<https://osmilnombresdegaia.files.wordpress.com/2014/11/isabelle-stengers.pdf>>
- ____. *A proposição cosmopolítica*. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 69, p. 442–464, 27, abr. 2018.
- ____. **No Tempo das Catástrofes**. 1a ed. Cosac & Naify, 2015.
- STOLZE, T. *Hegel or Spinoza: Substance, Subject, and Critical Marxism*. **Crisis & Critique**, v. 3, 2014.
- VÁZQUEZ, A. S. **Filosofia de la praxis**. 1 ed. Siglo XXI Editores Mexico, 2003.
- WARK, M. *Absolute Spectacle*. In: MALIK, S.; COX, C. **Realism Materialism Art**. First ed. Sternberg Press, 2015. pp.151-9.

- WILLIAMS, A; SRNICEK, N. *#Accelerate: Manifesto for an Accelerationist Politics*. In: MACKAY, R.; AVANESSIAN, A. (EDS.). **#Accelerate: The Accelerationist Reader**. 2 edition ed. [s.l.] Urbanomic, 2014. pp.347-362
- WILSON, E. *#Accelerate's Feminist Prototypes*. Platform: **Journal of Media and Communication**, v. 6, n. 2, p. 33–45, 2015.