

PUNTA-TACCO:
NOTAS SOBRE ACELERACIONISMO
BRASILEIRO (PETISMO)

Lucas Omer Severen Surjus¹

RESUMO

Esse artigo quer compreender o petismo pela via do aceleracionismo, investigando a maneira como o Partido dos Trabalhadores pode ser entendido como um partido aceleracionista. Para isso, faz uma breve incursão nas dimensões mágicas e filosóficas do aceleracionismo, buscando delinear de que maneira tanto uma certa ética quanto uma certa estética aceleracionista dar-se-iam através do que pode ser, por um lado, considerado xamanismo e, por outro, considerado modernismo. Nesse sentido, entende aceleracionismo como xamanismo e tanto uma coisa quanto a outra como modernismo. Utiliza essa investigação para aproximar-se do Brasil através de duas questões: *por que Mark Fisher é editorialmente mais popular que Nick Land?* e *por que aceleracionismo é (tão) popular no Brasil?* — perguntas que são devidamente revistas no decorrer do texto. Uma vez dentro da conversa brasileira, o texto faz um breve levantamento do diagnóstico da crítica uspiana quanto ao Brasil, buscando em Antonio Candido, Roberto Schwarz e Paulo Arantes a noção propriamente brasileira de seu lugar no mundo — ou fora do mundo, ou, ainda, como o texto argumenta, modelando o mundo através de uma certa dialética da malandragem.

Palavras-chave: aceleracionismo; petismo; modernismo; xamanismo.

¹ Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia - UFU (2025) nas áreas de Estética e Ontologias Contemporâneas com um trabalho sobre aceleracionismo e filosofia da energia. Bacharel em Direito pela Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” - UNESP (2018), onde foi bolsista CNPq nas áreas de Criminologia e Direito Penal. Pesquisador no The New Centre for Research & Practice.

ABSTRACT

This article wants to comprehend petism by way of accelerationism, investigating the manner in which the Worker's Party can be understood as an accelerationist party. To do that, it makes a quick incursion over the magical and philosophical dimensions of accelerationism, seeking to highlight the manner in which both a certain ethics as a certain aesthetics of accelerationism would be given by way of what can be considered, at one hand, shamanism and, at the other, can be considered modernism. In that sense, it understands accelerationism as shamanism and considers both modernism. It makes use of this investigation to get closer to Brazil through two questions: *Why is Mark Fisher more popular, from a publishing point of view, than Nick Land?* and *Why is accelerationism (so) popular in Brazil?* — questions that are duly reviewed during the text. Once inside of the Brazilian conversation, the text makes a brief accounting of the uspiian critique's diagnostic of Brazil, seeking in Antonio Candido, Roberto Schwarz and Paulo Arantes the properly Brazilian notion of its place in the world — or outside of the world or, even, as the text argues, modeling the world by way of a certain dialectics of trickery. It's finalized visualizing the way in which PT (*Partido dos Trabalhadores*, "Worker's Party") joints all these loose ends and expresses crystal-clear the complicitary relationship between Brazil and acceleration.

Key-words: accelerationism; petism; modernism; xamanism.

Introdução

É mais ou menos aconselhável a quem escreve um texto visado à circulação pública que escreva-se para uma espécie de “leitor frio”, de maneira que um desavisado poderia deparar-se com ele e extrair dele um sentido ao menos razoável. Eu não vou seguir esse conselho, nem outros que compõem o que seria o *ethos* normalizado da redação acadêmica, como “não falar em primeira pessoa” ou “não se dirigir ao leitor”. Eu sei quem você é. Você está lendo a edição da Revista das Questões sobre os 30 anos da CCRU; eu sei exatamente quem você é. Talvez não, você retruque; *certamente não*, eu responderia, mas apenas se for o caso na medida em que não sei também eu quem sou. Como disse Mark Fisher, “É apenas quando a escrita é ruim que ‘eu’ a produzi. Quando é boa, ‘eu’ sou apenas um espaço através de qual Lemúria fala” (FISHER, 2004).

(Falsa) humildade (arrogância)? Loucura? Talvez e talvez, mas o ponto não é esse; o juízo de valor moral aqui é irrelevante na mesma medida em que tornar *ser ou não “loucura”* um falso problema é o ponto. Essa curta máxima proferida por Fisher encapsula, na verdade e de certa forma, o *todo* do aceleracionismo; ou um deles, pelo menos; aquele que diz respeito ao seu funcionamento (est)ético, talvez. Que é, em primeiro lugar, a sintonização de uma ideia que está flutuando por aí entre as ondas das transmissões oficiais da academia, aparecendo através da justaposição dos ruídos dela, e então a gravação desse hiper-ruído; depois, a sintetização, que é a manipulação técnica desse “ruído” para que adquira a aparência de algo que mais se assemelhe aos parâmetros “oficiais” (permitidos) da academia, com, finalmente, sua posterior transmissão numa espécie de rádio pirata da filosofia.

Sintonização e sintetização. Que é outra forma de dizer *ir lá fora e voltar*, sendo o Fora a grande preocupação do aceleracionismo.

Essa preocupação aparece tanto, por assim dizer, na forma quanto no conteúdo do aceleracionismo. É sua textura, o que explica a predileção, em sua fase mais experimental na aurora do milênio, pela literatura de ficção-científica *cyberpunk* e de horror cósmico — *o que está lá fora?* E é também sua técnica de tecelagem, daí o kantianismo. A filosofia transcendental das críticas de Kant, afinal, operam precisamente através do estabelecimento do que está dentro e o que está fora — o que se pode saber, o que não se pode saber, do que se pode falar, do que não se pode falar, o que se pode fazer, o que não se pode fazer etc. O estabelecimento desses limites dum ponto de vista supostamente “não-ontologizante” é o que a crítica é. Para esquentar um pouquinho o leitor frio: o não-ontologizante quer dizer que ele não quer dizer absolutamente nada para “o Ser” (ontologia, ente-logia), mas sim para as condições necessárias para a apreensão dos fenômenos em que esse ser apareceria; o que está dentro dessas condições, e o que está fora.

Voltemos. Não vamos mergulhar de cabeça assim também na “filosofia dura”. Afinal, por que Mark Fisher é tão mais popular que Nick Land? Essa é uma pergunta. Percebo que estou me afeiçoando do leitor frio. Me desculpe se eu aparentei te expulsar no começo do texto; fique aí. Nós vamos nos encontrar. Onde nós estávamos: em eu saber quem você é. Pois é. Eu sei que você é um marginal (*carta a um jovem aceleracionista*). Seus colegas estão estudando Aristóteles e Descartes etc. (esses, geralmente, os que dizem que *a filosofia é assim*), ou às vezes até mesmo Deleuze e Latour etc. (*a filosofia pode ser assado*) mas, de qualquer maneira, são

operações essencialmente *kitsch*, ideias fora do lugar, transposições técnicas absurdas, como se se filosofasse noutra época e noutro local. Você não, você é um marginal. Você está aqui, afinal, estudando um inglês maluco que está, veja só, *vivo* (praticamente proibitivo para academia filosófica) e que não só *fala* como se contradiz — o que é pior ainda, é claro. Seguindo a metáfora ora aventada, o aceleracionismo, por sua vez, seria uma filosofia não-local; diz, no caso, não que a filosofia é assim ou assado, mas como está pelo que não é. Sintonização, o negativo da filosofia, sintetização, a fotografia.

Consideremos também que para além dessa filosofia acadêmica *kitsch* há também uma capaz de ser *camp*, em que o ridículo da operação é meio que o *é* da coisa; agradeço a Eduarda Camargo por alguns desses *insights*. Nesse caso poderíamos mencionar Viveiros de Castro e Meillassoux². E acrescenta-se que seu caráter *camp* (ou *kitsch*) não depõe contra qualquer “validade filosófica” de nenhuma das filosofias passíveis de serem enquadradas nesses termos. Tal comentário é apenas em relação ao estilo do texto e, nesse caso, o aceleracionismo seria uma espécie de modernismo da filosofia — não uma *filosofia moderna*, mas o modernismo mesmo em seu sentido estético e artístico; filosofia modernista.

Ao invés da prática inconsciente duma técnica fora de seu tempo (*kitsch*) ou da prática consciente dessa mesma coisa (*camp*), o modernismo conflagra, no próprio texto, a técnica com seu tempo, e faz isso ao diagramar *ao mesmo tempo* mais de um tipo de registro e mais de um tipo de ideia. O efeito estético de um texto modernista é potencialmente humorístico por isso; levar de um sentido a um outro que é

² O antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro e o filósofo francês Quentin Meillassoux, responsáveis, respectivamente, pelo perspectivismo ameríndio e a crítica do correlacionismo kantiano do realismo especulativo.

radicalmente diferente enquanto consegue permanecer dentro de um mesmo nexos narrativo é o que uma piada faz. No caso de uma piada, tal movimento deve levar, é claro, a um certo alívio, que é o que significa graça. Na filosofia não é tão diferente; mesmo que o diagrama venha apenas para tensionar as coisas, ele pode oferecer o vislumbre duma solução, e essa solução vem de um lugar estranho. Por isso são tão populares nas práticas mágicas os diagramas, e também nas épocas que geralmente precedem grandes colapsos civilizacionais. Depois do modernismo, no início do século XX, o nazi-fascismo — e talvez em nenhuma época ou região do mundo tenham sido tão populares os diagramas quanto na Idade Média, um espaço-tempo praticamente constituído de seu próprio colapso. O modernismo é por definição diagramático, e o diagrama sinaliza a conflagração entre dois ou mais mundos; é o que o diagrama é — duas palavras. O aceleracionismo é nada mais portanto que um modernismo filosófico.

O aceleracionismo enquanto rádio pirata enquanto modernismo filosófico é sobre a onda. Mas a onda é não só sobre o que está na onda mas também em como capturar o que está no meio dela. Não deveria ser desconsiderado que a justaposição das muitas ondas fosse oferecer ruído, mas também não deveria ser desconsiderado que há uma voz no ruído passível de ser tornada discernível, que é uma voz fantasmática pertencente ao próprio instrumento de registro. Ela significa que há curtos-circuitos na retenção e no resgate de memória³, no caso da memória filosófica da academia — no que há então uma onda fantasma; o aceleracionismo quereria afinal

³ Faço aqui alusão à teoria da memória de Hilan Bensusan em *Memory Assemblages*, no que as memórias são constituídas dum mecanismo duplo de retenção e resgate; toda vez que “se lembra”, resgata-se, mas, ao mesmo tempo, se retém de novo – de outra forma.

sintonizar a onda fantasma e sintetizar dela uma voz. É não só o que está nas entrelinhas da filosofia, mas de maneira inversa, a maneira como a filosofia é a entrelinha de tudo. De que maneira os grandes pontos de sofrimento humano na contemporaneidade (basicamente) não são meramente repetições dos problemas filosóficos (ou eles repetições do sofrimento, num circuito retroalimentativo infernal); de que maneira, portanto, a filosofia não deveria ser conflagrada não com o antigo mas com aquilo que há de mais novo, e de que maneira não seria perseguindo, justamente, a fissura entre a suposta incapacidade da filosofia de oferecer algo ao mundo (que é a mesma coisa que a inultrapassabilidade, inescapabilidade do capital; a mesma coisa que o capital) que se encontraria na filosofia algo para dizer, enfim, ao tal do mundo?

Eu não sou aceleracionista, você pode dizer. Tudo bem; é comum. Também é comum quem diga que o aceleracionismo, na verdade, não quer dizer nada; não realmente. É só uma grande palavra que se perdeu por aí num emaranhado de insignificandos. Não seria sequer possível ser aceleracionista, alguém poderia vir a argumentar, porque é uma posição que é imediatamente aderente a tudo que está acontecendo; quer dizer, é o mundo que está em aceleração, não nós ou meu posicionamento filosófico.

Mas se você está lendo esse artigo provavelmente você é aceleracionista.⁴ Que é outra maneira de dizer “mas de que maneira isso não se confunde: o mundo, meu pensamento e a filosofia?” Quem quer que faça essa pergunta é em primeiro lugar um kantiano, ou o que Meillassoux chamaria de correlacionista. Nesse sentido, os aceleracionistas seriam

⁴ Recordemos-nos aqui também das três máximas de Mark Fisher em *Exterminador do Futuro vs. Avatar*: 1. Todo mundo é aceleracionista; 2. O aceleracionismo nunca aconteceu, e, é claro, 3. O marxismo não é nada se não for aceleracionista.

correlacionistas (porque kantianos⁵); o que caracterizaria sua especialidade entre os correlacionistas, contudo, seria não a busca por limites mais bem definidos, mas pelo movimento e o transporte para dentro e para fora desses limites. Você é, como dito, um marginal; você está logo ali na fronteira, sabe entrar, sabe sair, sabe falar um dialeto e sabe falar o outro. Você é um xamã; aceleracionismo é xamanismo. Sim, então modernismo é xamanismo. *Não, veja bem, eu me interesso por aceleracionismo, mas eu não sou aceleracionista*, não existe isso. Se você enquanto pessoa ou, de maneira muito mais grave, enquanto autor ou pensador minimamente institucionalizado, enquanto acadêmico ou escritor, está lendo esse artigo, lamento informar que você não precisa ser fã de Nick Land para ser aceleracionista; nem ele é.

É antes de tudo uma ética e o é porque sobrevive através de uma certa prática curatorial — que na verdade é muito anterior à aparição da palavra aceleracionismo. E nesse caso não digo apenas no sentido de o CCRU em momento algum fazer uso do termo, ainda que seja a mais importante iteração do movimento, mas mesmo no sentido de que a operação do CCRU é uma que circum-navega a filosofia desde seu início, que é a relação entre o poder e a magia — aceleracionismo como xamanismo como modernismo como diagrama como magia como *ir lá fora e voltar*. O filósofo *tem que ser* um xamã; o aceleracionismo é a única filosofia preocupada em efetivamente fazer isso; e os gaianos, talvez, mas, conforme exposto, também eles são lamentavelmente aceleracionistas. De qualquer maneira apenas nós (clamemos, afinal) estruturamos nosso pensamento precisamente em volta dessa preocupação. E nisso somos profundamente kantianos;

⁵ A verdade é que para Meillassoux desde Kant todo mundo é kantiano.

estamos pensando só nos limites, são nossa única preocupação: as bordas, a periferia; por que o aceleracionismo é tão popular no Brasil? Outra pergunta. E veja bem, os gaianos *vêm* do Brasil.

“O texto deu voltas inesperadas”, que é o tipo de comentário que eu cortaria do texto. Mas eu não vou cortar porque não sou eu quem está falando, é Lemúria; ou qualquer outra coisa que você queira. A maneira de escrever é abrir o programa de texto. Título: o título abre um portal. Não ouça o que eles te dizem; escreva o título primeiro. E a introdução por último. O título conecta uma realidade do texto presente no futuro que invade a percepção fenomênica do texto ausente no presente e, por consequência, abre um portal para “xeno-agentes” entrarem — que é o termo mais estritamente aceleracionista para se referir ao tipo de coisa que em literatura diversas poderia ser chamado de musa ou inspiração. O título, portanto, atrai a musa ou a inspiração — xeno-agente; não é nenhuma novidade, exatamente: inspiração acontece, mas o segredo é já se estar trabalhando quando ela acontecer. Tal é o ponto do próximo item: que o aceleracionismo, enquanto xamanismo filosófico, não é nenhuma novidade; ou de que maneira o aceleracionismo é afinal um modernismo. Então nos preocuparemos com as duas perguntas levantadas na introdução, “Por que Mark Fisher é tão mais popular que Nick Land?” e “Por que aceleracionismo é tão popular no Brasil?”; depois disso devemos ater-nos finalmente ao título que afinal abriu o portal que agora atravessamos: *Punta-tacco: notas sobre aceleracionismo brasileiro (petismo)*. Vai ser tudo sobre isso no fim, espero.

Aceleracionismo é xamanismo é modernismo

O ponto já está dado, mas serve ressaltá-lo a fim de precisar uma diferença. Há, no corpo teórico da primeira

iteração do aceleracionismo (a do CCRU, nos anos 90)⁶, uma egrégora mágica praticamente completa; há um oráculo (o jogo de cartas Decadência), um grimório (Pandemonium Matrix), uma chave (o Numograma), um livro sagrado (o Necronomicon), e toda sorte de operações possíveis entre essas coisas, tudo devidamente sistematizado dentro de uma estrutura que deve acabar por apresentar uma “Teoria Compreensível do Universo (e Como Falar Com Ele)”. Não é disso que eu estou falando *exatamente*. Antes de prosseguir contudo com o que eu estou falando exatamente, pode ser proveitoso fazermos aqui algumas considerações sobre essa magia aceleracionista.

Trata-se de uma egrégora que é basicamente computacional, o que imediatamente soa alinhado às preocupações digitais e futuristas do CCRU. Mas o curioso é que a coisa toda pode funcionar de uma maneira hermética (como um circuito retroalimentativo negativo) porque é, concedendo pouco, simplesmente uma fotocópia ou, concedendo muito, um pacote de atualizações lexicais de uma egrégora basicamente computacional muito mais antiga que o CCRU; muito mais antiga, na verdade, que os computadores — que é a cabala judaica. A *magia temporal*, que é a magia do CCRU, é baseada na abertura de portais através de combinações numéricas; por esses portais podem entrar demônios específicos, e cada um deles tem um número específico. Na cabala judaica a coisa não é muito diferente.

⁶ Sei que quem cunhou o termo (Benjamin Noys, em *The persistence of the negative*, de 2010) utiliza-o para referenciar o que estariam fazendo os autores prediletos do CCRU — os franceses dos anos 1970 que, nas palavras de Noys, buscavam cada um deles expressar uma “ultra-esquerda” que superaria Marx em termos de sua heterodoxia e de sua radicalidade; cada um a sua maneira, entre Jean Baudrillard, Jean-François Lyotard e Deleuze e Guattari. Quando me refiro ao aceleracionismo, não incluo essa geração; traço sua origem no CCRU. É assim porque entendo o aceleracionismo acima de tudo como um movimento estético, que é o que esse item vem explicar.

Algumas ressalvas: “cabala judaica” é um termo completamente vago, ou ao menos bastante amplo; há muitas coisas que podem ser compreendidas como cabala. A maior parte do que se tem de uma certa estrutura mágica cabalista na verdade surgiu na Espanha no século XIII, que é quando e onde *O Zohar*, o grande livro da cabala, foi escrito; a Árvore da Vida, por exemplo, é dessa altura. Já existia antes disso, é claro, o entendimento de que Deus emanava no mundo através de 10 intensidades diferentes, as 10 esferas, 10 *sephira*, mas ainda não tinha o diagrama sido desenhado, com as designações específicas quanto a como se dá a passagem entre uma *sephiroth* e outra. O Numograma, por sua vez, tem a aparência da Árvore da Vida estilizada naqueles diagramas absurdos do Lacan; e talvez o *Numo* seja uma sublimação entre número e númeno (o Fora kantiano).

As esferas representam, no caso, portais (de certa forma, na Árvore da Vida também, mas esse caráter é sublinhado no Numograma) que podem ser abertos por combinações numéricas que, por sua vez, podem ser obtidas pelo jogo Decadência (como costuma ser o caso para entidades oraculares, esta também está envolvida com o jogo e com a aposta) e por onde entram os demônios, cada um com seu número. Essa parte também não é novidade; e é ainda menos novidade que o desenho da Árvore da Vida/Numograma. A correlação entre certas palavras e certos números é algo que aparece até mesmo no Talmude. A assim chamada *gematria*, que é essa associação, no hebraico, entre letras e números (a combinação de letras formando, é claro, um novo número) é, em certo sentido, uma operação essencial entre a apreensão linguística do falante de hebraico e sua relação com o mundo. Os sentidos são dados através das coincidências numerológicas. É claro que não é lá muito crível que um judeu não religioso

esteja por aí fazendo a gematria das palavras do dia, mas tal é o caso para o misticismo de sua religião, o qual, é claro, está fundamentalmente tramado à aparição de sua linguagem e de sua visão de mundo. Os antissemitas entenderam tudo errado; o negócio dos judeus não é o dinheiro, são os números. Por exemplo: tanto a palavra para amor, Ahava (אהבה), quanto a palavra para unidade, Echad (אחד), somam 13; portanto, para a cabala, amor é unidade. Elohim (אלהים), um dos (principais?) nomes de Deus, por sua vez, soma o mesmo número, 86, com Hateva (הטבע), que é a natureza — que, é claro, é o segredo da cabala que Spinoza revelou, e por isso tentaram lhe matar.

Há casos muito mais “mundanos” e “curiosos” (vinho e segredo têm o mesmo número, por exemplo), de onde podem se extrair inúmeras máximas e ditados (“o vinho entra, o segredo sai”) e todo tipo de revelação, no que a matemática torna-se aliada de primeira hora da etimologia. A bem da verdade, é possível não só estruturar toda uma visão de mundo através da gematria como, também, é possível inventar um monte de coisas; se você abrir mão do alfabeto hebraico e usar a gematria com outros idiomas, o céu é o limite. Selecione ou mesmo invente uma palavra, verifique a gematria dela. Se necessário, faça alterações na palavra para que mais se aproxime do número (e portanto das palavras) que você quer. Pronto, você tem nas mãos uma palavra mágica. Transforme essa palavra num desenho e você tem um sigilo. Desenhe esse sigilo por aí enquanto “mentaliza” a palavra (ou a frase, ou o desejo), depois faça um ritual para o sigilo; não sabe qual ritual? Reze a missa para ele. Eis a magia ocidental contemporânea, ou a assim chamada “cabala hermética”.

É isso o que fez Aleister Crowley, e é isso que fez o CCRU. A Thelema, a religião de Crowley, é esta extra-aplicação da cabala, e a magia temporal do CCRU é sua atualização

estética — não mais o mundo do Indiana Jones, mas o mundo de Neo e da Matrix. É claro que há diferenças fundamentais, principalmente no que diz respeito às operações necessárias para a abertura dos portais, mas no âmago está tudo lá — em Crowley e, antes dele, na cabala: os portais ou *sephira*, Deus como a natureza, os demônios enumerados, enfim, a música das esferas. Mas não é *exatamente* sobre isso que eu estou falando. Quer dizer, não é sobre esses objetos, mas o que significa vir a acessá-los. Quer dizer: se os demônios realmente ‘existem’ em algum lugar ‘lá fora’ ou se eles são apenas uma região do meu cérebro que eu consigo acessar através duma série específica de ações, a qual chamo de ritual mágico, eu não sei, e eu não ligo. Essa é a resposta cibernética para o que poderíamos chamar de um certo *problema dos demônios*. Também é em certo sentido o *problema da magia* ele mesmo; e a resposta é a mesma: eu não sei, e eu não ligo; se funciona, funciona.

E no caso o funcionamento é o acesso, o transporte — entre um significado e outro; é o que significa metáfora, e o xamã é um agente da metáfora. O xamã é uma pessoa que encapsula em si própria o movimento modernista, ele viaja entre dois ou mais mundos e opera como uma espécie de diplomata cosmopolítico entre esses mundos, ilustrando essa comunicação através de diagramas que podem unir dois ou mais tipos completamente diversos de expressão. A imagem vulgar do xamã associa-lhe via de regra a um certo tipo de sacerdote presente em grupos sociais “menos esclarecidos”, com toda sorte de adereço que remete em alguma medida aos animais. Penas, dentes, peles etc. — que atestam também o caráter animístico que tendemos a adquirir com os objetos na contemporaneidade cibernética, com hoje nós de fato *conversando* com alguns deles. Mas a verdade é que é difícil

pensar historicamente, para além da natureza crescentemente assombrada da modernidade, em algum tipo de sacerdote que não seja também um xamã. Ora, médiuns entre os espíritas e as religiões afro-brasileiras e mesmo padres são xamãs. Nos casos de mediunidade isso é mais claro, por isso vale ressaltar o trabalho dos padres; os padres não são só xamãs, são também magos. Durante uma missa, eles realizam uma transmutação: a hóstia consagrada é *literalmente* o corpo de Cristo; todas as vezes. E só eles sabem fazer isso.

Mas não só os sacerdotes são xamãs. Os artistas e os loucos também são, e a depender da época e do lugar em que esses nascem, podem acabar aclamados como grandes figuras públicas, ou trancafiados num hospital psiquiátrico. O que quer dizer que o xamanismo é uma atividade perigosa; caracteriza-se, afinal, por *ir lá fora e voltar*, o que significa, é claro, que é possível ir lá fora e *não* voltar — nunca mais voltar. Há várias maneiras de *ir lá fora e não voltar*, mas podemos resumir as três delas que são vividas pelos três mais conhecidos membros do CCRU: ir lá fora ao ponto de não conseguir voltar para a filosofia (Sadie Plant), ir lá fora ao ponto de não conseguir voltar para a razão (Nick Land) e ir lá fora ao ponto de não conseguir voltar para a vida (Mark Fisher). Nesse sentido o aceleracionismo é uma filosofia artística, uma filosofia louca, uma filosofia xamânica. É uma filosofia que, tendo a si mesma como seu próprio objeto, é lançada à sua degenerescência, à sua entropia, à sua loucura. A perfeição de um objeto que é ele mesmo a sua própria estrutura de percepção necessita nada menos que um sujeito insano para concebê-lo; um sujeito mágico, o sujeito artista, sujeito diplomata, sujeito essencialmente conciliador, conciliador cosmopolítico, que é o xamã.

É por isso que fiz questão de ressaltar a medida em que o xamanismo do aceleracionismo não se dá em razão de seu sistema mágico; é o contrário: o sistema mágico se dá em razão do ethos xamânico do aceleracionismo. Que é a mesma coisa que se dá entre o humor e o modernismo; o modernismo não se dá através do humor, mas o humor do modernismo se dá em razão de seu ethos xamânico. Um argumento filosófico e uma piada tem o mesmo formato; fazem um desenho, e depois introduzem um novo significado visual nesse desenho, um que lhe permite realmente *ver* outra coisa. No caso da piada, isso leva a um “estado de graça”, que é um estado de bobeira, jogo, brincadeira, um rápido estado de maleabilidade, como se as palavras estivessem todas abertas e, durante a fração de segundo do riso, parece ser possível alterá-las. No caso da filosofia não é tão diferente.

Mas, ora, qual a diferença então entre o aceleracionismo e qualquer outra filosofia? A diferença é que nas filosofias preocupadas com coisas alheias a si mesmas, o transporte de um significado ao outro é, via de regra, operado por uma metáfora — é o que metáfora significa em grego, transporte; se você for a Atenas, por exemplo, você vai lhes perguntar como que faz para pegar a metáfora para chegar no Partenon. O aceleracionismo quer te levar para o novo destino sem pagar pelo preço do transporte, que é a metáfora. Quer te levar lá sem metáfora, sem transporte, sem custo, sem energia. Faz isso, também, ao ser uma filosofia da energia. Quer dizer, estamos falando de suas dimensões éticas e estéticas, e dos lados literários e filosóficos em seus sentidos mais amplos. Caso adentremos a teorização filosófica seminal do aceleracionismo, descobrimos que seu objeto é a própria energia, e sua operação se dá precisamente em privar-se de pagar por essa energia, o que quer dizer pagar por esse transporte, o que quer dizer *fazer*

uma metáfora. No aceleracionismo nada é metáfora. Só existem os circuitos, e eles têm mais ou menos retroalimentação, e isso é tudo.

Quer dizer que há também um certo caráter *concretista* ao aceleracionismo. Os pedaços das coisas são pensados como objetos autônomos, e é possível movê-los, trocar-lhes de lugar em novas acoplagens e, enfim, testar novas máquinas (palavras). Tudo isso — a quebra do registro, o transporte sem metáfora (tele-transporte), a graça que existe nisso — aparece antes na arte do que na filosofia, e em ambos os casos a coisa não é lá muito bem recebida. E nenhuma dessas duas coisas é surpreendente: é claro que uma modalidade hiper-crítica de uma prática qualquer, atacando a forma habitual da coisa, não seria inócua e por isso não sairia ilesa, e é claro que as muito mais rígidas estruturas acadêmicas fariam com que a mínima aderência a obras desse tipo demorasse muito mais a ser sequer possível, quanto mais aceita — se é que é possível considerar que seja, de fato, “aceito” — um assunto que, em alguma medida, trataremos no próximo item. É necessário considerar, afinal, que o xamanismo estético, entre xamanismo artístico e o xamanismo filosófico, sempre esteve por aí. Mas não foi até a aurora do século XX que um engatou, e até a aurora do século XXI que engatou o outro. Como disseram Deleuze e Guattari, quanto a isso, nós ainda não vimos nada⁷.

⁷ Na verdade, a frase é de Nietzsche, mas é mais famosa a citação que eles fazem dela do que sua iteração original, tendo se tornado o assim chamado fragmento aceleracionista de Deleuze e Guattari: “Mas haverá alguma via revolucionária? — Retirar-se do mercado mundial, como Samir Amin aconselha aos países do Terceiro Mundo, numa curiosa renovação da ‘solução econômica’ fascista? Ou ir no sentido contrário, isto é, ir ainda mais longe no movimento do mercado, da descodificação e da desterritorialização? Pois talvez os fluxos ainda não estejam suficientemente desterritorializados e suficientemente descodificados, do ponto de vista de uma teoria e de uma prática dos fluxos com alto teor esquizofrênico. Não retirar-se do processo, mas ir mais longe, ‘acelerar o processo’, como dizia Nietzsche: na verdade, a esse respeito, nós ainda não vimos nada” (DELEUZE e GUATTARI, 2010, p. 318).

Kapitalismo landiano

O aceleracionismo enquanto espécie de meta-filosofia opera ao mesmo tempo uma crítica à filosofia e uma crítica ao capital. Tal é o caso porque para o aceleracionismo a filosofia é o que fia o mundo, e é assim em todas as épocas. A filosofia informa as possibilidades de apreensão da realidade, as maneiras passíveis de existência de certas construções mentais que, alteradas, alteram a expressão sensorial do mundo; é por isso que toda nova filosofia, para que “funcione”, implica uma estética. No caso da contemporaneidade, vivemos no mundo do capitalismo, e o último verdadeiro paradigma filosófico (ao menos segundo a leitura aceleracionista ou, de maneira mais abrangente no que diz respeito à sua disposição epistemológica, correlacionista) seria o kantiano. Portanto, caso a tese aceleracionista estivesse correta, o kantianismo deveria vir obrigatoriamente para in-formar o capitalismo. A primeira fase da obra de Nick Land, é claro, é dedicada à demonstração disso. Para Land, capitalismo é sempre *kapitalismo*, com K.

Tal seria o caso porque, resumidamente e de maneira mais ou menos vulgar, a receita kantiana é, segundo Land, a seguinte: crie um espaço de impensabilidade (o que Kant chama de númeno) e estruture a consciência em torno do que está dentro e o que está fora da pensabilidade, preocupando-se não com o objeto mas com as condições necessárias para sua possibilidade de apreensão; recuse-se a chamar esse terreno de impensabilidade de zero, ele deve ainda ser *alguma coisa*. Pronto. O resultado disso é que o outro ou o objeto apenas existem na mediação, eles não existem em si, como tampouco eu, na verdade, existo em mim mesmo; existimos os dois apenas porque co-existimos.

Segundo a leitura landiana, esse movimento é o que autoriza o capitalismo porque a alteridade só pode ser registrada dentro de um sistema de valoração — as coisas estão mais ou menos aderentes a uma certa inscrição dos aparatos de percepção, e quando pouco aderentes, tem de ser tornadas mais para poderem ser devidamente apreendidas, numa espécie de mesmificação do outro social. Eu estou resumindo muito, mas porque o ponto agora é outro; eu apenas não quero deixar o leitor frio *totalmente* no escuro (não me esqueci de você). O ponto é a distância que Land percorre para fazer esse argumento, e o fato que ele faz esse argumento; o argumento “em si” será mais importante apenas depois. Ora, mas como é possível o argumento em si não estar tramado à importância ou à relevância de Land sequer o fazê-lo? Calma, meu correlacionista; uma coisa de cada vez.

Eu quero primeiro tratar de alguns problemas que o aceleracionismo enfrentou e enfrenta por fazer esse argumento; isso nos ajudará a reterritorializá-lo, que é algo que está faltando. Os problemas que o aceleracionismo enfrenta tem a ver com as duas perguntas elaboradas na introdução, “Por que Mark Fisher é tão mais popular que Nick Land?” e “Por que aceleracionismo é tão popular no Brasil?” Entender a origem desses problemas nos permitirá entender quais são afinal os *seus* pontos de aderência, o que talvez venha a elucidar algumas coisas quanto a sua tração tanto dentro quanto fora do Brasil — o que por fim permite que tomemos como nosso.

Pois bem. Recapitulemos: Land está dizendo que o capitalismo é fundamentalmente informado pelo kantianismo. Isso significa, em alguma medida, que qualquer pós-capitalismo teria de passar por uma subversão interna do kantianismo, no que a única forma de acessar o fora, do qual o kantianismo teria nos privado, é por dentro. Essa subversão interna do

kantianismo tem, em Land, um nome preciso, que é materialismo libidinal. Espécie de heresia filosófica, o materialismo libidinal é o nome técnico da filosofia da energia do aceleracionismo. No materialismo libidinal, a energia é o sujeito do mundo e seu decaimento é do que se trata a História, no que o númeno kantiano, a pulsão de morte freudiana e o eterno retorno nietzscheano se confundem, e o Universo se esforça por destruir a maior quantidade possível de energia a troco de nada. Seus casos mais notáveis seriam, é claro, as estrelas, mas mesmo aqui na Terra temos realizado alguns avanços no que se trata de dispêndios improdutivos, como no caso da tecnologia *blockchain*, que não à toa, Land diz “resolver o problema do espaço-tempo” (LAND, 2015), visto que a mineração de criptomoedas gasta uma quantidade estupenda e estapafúrdia de energia — para produzir o quê? Uma sequência alfanumérica, ou seja, *quase* nada, o mínimo mais que nada; praticamente, como a bomba, uma obra de vanguarda que tem energia como sua arte. Têm sido nossas maiores invenções.

E se você está pensando “tudo bem, mas ‘resolver o problema do espaço-tempo talvez seja demais’”. Esse é o ponto aqui: a distância que Land está disposto a percorrer para argumentar sua filosofia. “E espera aí, o Land não virou de extrema-direita?” Calma. Apesar que isso faz parte do ponto, que é aqui demonstrar a radicalidade do pensamento landiano; ele é um filósofo radical. O materialismo libidinal, para ele, resolve tudo. Como um Wittgenstein cibernético, Land clama que com o materialismo libidinal “uma série inteira de pseudoproblemas positivamente colapsaram” (LAND, 1992, p. 30). Ele pergunta: “Qual a relação entre a mente o corpo? É a linguagem natural ou convencional? Como uma ideia corresponde a um objeto? O que articula paixão com

concepção?” (LAND, 1992, p. 30). Nada disso faz sentido mais; Sujeito, objeto, mente, corpo, destino, livre-arbítrio, essas coisas não significam mais nada. “Todos os sinais são negentropias”, ele diz, “e negentropia é uma tendência energética” (LAND, 1992, p. 30), o que quer dizer que tudo diz respeito às ordens de organização e complexidade dos dispêndios energéticos, e apenas.

Considerando então a aparência dessa subversão filosófica que é o materialismo libidinal, e que nele está implicado que o capitalismo é fundamentalmente informado pelo kantianismo, apresentam-se os dois problemas constitutivos da tração aceleracionista. Se o aceleracionismo, como dito, é uma crítica do capital que é tramada a uma crítica da filosofia moderna, são fáceis de identificar seus tensionamentos quando se identifica os espaços dessas críticas, que são respectivamente a esquerda e a academia. Ora, o espaço da crítica do capital é quase que essencialmente um espaço de esquerda, em variações mais ou menos marxistas, num sentido bastante vago. E eles estão lá dizendo que a coisa é sobre luta de classes. Land está dizendo que não que não o seja, mas que de maneira mais fundamental, é sobre a filosofia. Não é uma noção a que a esquerda, sempre em busca de soluções *práticas*, seja muito afeita. Porque, ora, ainda que se aceite isso completamente: e daí? O que fazemos com isso? Nos enfurnamos em nossas casas para estudar filosofia e escrever um livro de filosofia? Por quê? No que nós estamos pensando?! Que se colocarmos um grupo determinado de palavras numa ordem específica poderemos fazer alguma coisa acontecer? Bom, sim, né. É do xamanismo, no que se a filosofia já uma espécie de reparação maníaca do pensamento, o aceleracionismo é uma filosofia completamente maníaca. Não é exatamente nesse tipo de coisa que os movimentos políticos

de esquerda costumam estar interessados. Então o aceleracionismo não tem muita tração nos espaços de crítica do capital. É claro que a guinada de Land à direita não ajudou, tampouco que empresas do Vale do Silício estejam promovendo toda sorte de passatempo para seus funcionários emularem alguma fração da experiência estética aceleracionista. Sob cartazes escritos *Accelerate or die* (“Acelere ou morra”), esses neo-yuppies se reúnem em grandes salões de evento para discorrerem e sonharem em conjunto sobre um certo futuro artificial que nos aguardaria.

Já no caso de sua tração acadêmica, a obra de Land é, como dito, uma heresia filosófica, praticamente. Land é *muito* deleuziano em sua forma de filosofar; ele não tem absolutamente nenhum respeito pelos autores. São peças de LEGO para ele. O importante é que ande e que fale. Que é onde entra o outro lado landiano, seu lado ocultista ou oculto; o nome de Deus que dá vida ao golem. Quer dizer, é claro que em alguma medida muitos aceleracionistas são também deleuzianos, mas, ironicamente, seu deleuzianismo pode ser considerado heterodoxo. E isso acontece porque inacreditavelmente ainda existem deleuzianos que não acham que Deleuze nos relegou menos uma filosofia e mais um jeito de filosofar. Quer dizer, veja bem: na filosofia, então, o pensamento landiano está puxando a faca para cima de: kantianos, deleuzianos, freudianos, nietzscheanos e marxistas, para citar só alguns. Não é nada surpreendente, portanto, que tais grupos busquem manter sua reserva de mercado e enxotar esses bárbaros que vem de Fora — e nós descobrimos que há mesmo os deleuzianos territorializantes.

Não é tampouco de se espantar, portanto, que muitos pensadores aceleracionistas venham da arte ou tenham

um pé, às vezes uma perna inteira na arte⁸. Músicos, cineastas, escritores, românticos no geral. Por que não seria afinal, também, a filosofia enlouquecida a filosofia apaixonada?⁹ A filosofia, por mais que possa ser uma paixão, não pode ela mesma ser apaixonada, pois a filosofia é um espaço da razão. Mas é essa visão que vem de Fora, de lugar nenhum, o que permite ao aceleracionismo subverter tantas filosofias ao mesmo tempo. É isso também, é claro, o que o torna ele mesmo alienígena. Se considerarmos seriamente o argumento de Quentin Meillassoux em *Após a finitude* de que todo mundo desde Kant está operando alguma variação de kantianismo, que é o correlacionismo das coisas, então obviamente o que vem de fora precisa ser tornado mesmo para ser absorvido.

Nesse sentido Land seria um hiper-correlacionista. Sujeitos e objetos apenas existem um para os outros, está bem; mas então não podem apenas todos os sujeitos serem objetos, também todos os objetos têm que poder ser sujeitos. A visão de lugar nenhum é também uma espécie de olhar de mil olhos, no que o correlacionismo das coisas se desenvolve numa espécie de metabolismo das coisas. São todos os objetos que estão em correlação uns com os outros, de onde surge uma subjetividade e uma expressão passível de cognição dessa subjetividade. Está tudo, noutras palavras, vivo. Para o materialismo libidinal tudo está vivo, a matéria está viva e deseja e articula a possibilidade de ser causa ativa desses

⁸ Não à toa, a instituição para-acadêmica The New Centre for Research & Practice, que é um ecossistema intelectual virtual (pós-)aceleracionista, representa, como se brinca, “uma pós-graduação em artes para quem é da filosofia e uma pós-graduação em filosofia para quem é das artes.”

⁹ Se você ler a *Cyclonopedia*, de Reza Negarestani, talvez você repare que o livro passa-se por completo a falar de demônios, do deserto, de magia, espionagem, conspirações, até que nas últimas páginas é sobre amor, amor romântico. Comentei certa vez com Negarestani que o livro era uma armadilha; toda aquela maluquice para terminar falando de amor. Ele me respondeu, com seu habitual sorrisinho sarcástico, como se soubesse de alguma grande piada cósmica que só ele está por dentro, que o livro inteiro é sobre amor.

desejos. Que é porque Land fala em coisas como “sexo bacterial” e “hackeamento mitocondrial”, para falar das escalas microscópicas, e dos “traumas da Terra” e da “sede do Sol”, em escalas telescópicas¹⁰. É como se em cada instante e fração do Universo fosse possível fazer uma captura e entender não só quais são os desejos dessa fração-instante, e como se dá no nível libidinal (energético) sua produção desejante, mas também de que maneira isso estaria implicado em sua disposição químico-física; eis a subversão interna do kantianismo.

Se Meillassoux estiver certo, tal movimento seria potencialmente o mais infame, o mais desgraçado possível. Seria atacado por todos os lados, pois sua posição é a do lugar nenhum. É isso que acontece. Meillassoux, é claro, não concorda — caso contrário talvez não teria escrito *Após a finitude*. Mas talvez a existência desse livro apenas reitere o ponto, quer dizer, nem nos anti-kantianos! O aceleracionismo é amplamente descreditado dentro da academia, e na verdade a maioria dos aceleracionistas prefere não se referir a si mesmo enquanto tal, o que eu entendo. Afinal, não são todos, também, que vão concordar que o aceleracionismo não apenas é um movimento estético quanto tem uma base teórica. E no campo político, como visto, a ele tão pouco é dado qualquer valor que esteja para além de um, na melhor das hipóteses, meramente idiossincrático e, na pior, potencialmente perigoso; mas talvez isso seja apenas o capitalismo com k.

¹⁰ No primeiro caso, no texto *Meltdown* e, no segundo, em *The Thirst for Annihilation*.

Por que Mark Fisher é tão mais popular que Nick Land?

Esses dois problemas agora delineados são os mais relevantes à tração do aceleracionismo, e eles são oriundos, como visto, de onde opera suas críticas: a da filosofia e a do capital. Dois espaços já ocupados, onde nós somos os forasteiros arruaceiros, e já se apresenta aí a resposta para nossa primeira pergunta: *por que Mark Fisher é tão mais popular que Nick Land?* Eu tenho três respostas para isso; as duas primeiras eu tinha, na verdade, pois vou ficar com a terceira. Mas a primeira é que, ora, Fisher fazia uso ocasional do aceleracionismo para dar diretrizes organizacionais a movimentos políticos — quer dizer, ele é muito mais clara e ativamente de esquerda dum ponto de vista do que é tradicionalmente compreendido nas militâncias como ser de esquerda, o que explica sua tração nesse lado da coisa. Mas é pensando do outro lado que a coisa começa a ficar problemática para essa resposta, porque a passabilidade filosófica de Fisher não se dá porque ele é mais ou menos rigoroso que Land (ambos têm momento de extremo rigor e extremo experimentalismo); ela se dá, precisamente, porque ele tem uma aparência mais imediatamente marxista. Essa resposta então não realmente resolve os dois problemas; o segundo vai de tabela pelo primeiro, o que gera redundância pois o segundo problema não foi realmente acatado.

Minha segunda resposta era que Fisher escreve melhor que Land, e é isso. O talento literário pode alçar as filosofias a estrelatos que seriam sem ele impossíveis. Mas também não é verdade que Fisher escreva melhor que Land; ou que Land escreva melhor que Fisher, enfim. Fisher é um prosista de primeira categoria, daqueles que te levam pela mão; Land é um poeta. Não seria bom argumento que um deles escreva

melhor que o outro, mas o fato é, no que diz respeito única e exclusivamente a sua popularidade, afinal, que Fisher escreveu *Realismo Capitalista*. É isso, essa é a resposta. Não é que Fisher se tornou mais popular porque, por “escrever melhor” e “ser mais de esquerda”, escreveu *Realismo Capitalista*. É que por escrever *Realismo Capitalista*, Fisher se tornou mais popular.

Essas três respostas estão tramadas, é claro. Se os espaços que o aceleracionismo busca invadir são o da esquerda e o da academia, é óbvio que um aceleracionista mais evidentemente de esquerda possuiria maior tração na esquerda de maneira geral, seja ela a da militância, seja ela a acadêmica. Mas é necessário considerar seriamente que nada disso teria acontecido sem *Realismo Capitalista* e, mais importante, é necessário considerar a medida em que esse livro expressa uma espécie de xamanismo de guerrilha, pois, a bem da verdade, não há realmente muito ou mesmo qualquer novidade teórica apresentada por Fisher em *Realismo Capitalista* — é “apenas” uma tradução para a linguagem de certa forma cronista do que está sendo dito nos círculos aceleracionistas a qual ele pertencia. Isso representa uma complexificação do *ir lá fora e voltar* no sentido que Fisher posiciona nesse livro, de certa forma, o Dentro como o próprio mundo editorial, o mundo das publicações periódicas e dos livros para “as massas”; ele inverte dentro e fora, no que ir lá fora, nesse caso, é o mergulho no aceleracionismo, e voltar é, então, a sobriedade que lhe faz, enfim, ter essa tração. É uma mudança de campo, no que Land aqui funciona de maneira metonímica para *todo outro aceleracionismo*, quer dizer, não é apenas Land que é difícil de imaginar tendo seus livros — no caso do Brasil — publicados por editoras e equipes associadas a uma revista internacional e socialista com S maiúsculo, como a Jacobin Brasil (agora Jacobina); também não é razoável

imaginar que autores aceleracionistas como Reza Negarestani, Maya B. Kronic, Thomas Moynihan, entre muitos outros que em alguma medida buscam ir até mesmo além do próprio além que Fisher busca efetuar contra Land, fossem ter seus livros traduzidos e publicados no Brasil por editoras com média-tração.

Por quê? Por que do aceleracionismo só se salva Mark Fisher? Quer dizer, não mais “Por que Mark Fisher é tão mais popular *que todo outro* aceleracionista?”, mas o que significa essa popularidade. Ora, aqui é também a tração o que explica a tração, quer dizer, o que se salva é só o diagnóstico, e o diagnóstico é terrível, e o terrível vende muito. E eu sei que estou aqui realizando uma hiper-redução do pensamento fisheriano, mas é porque estou o tratando da mesma maneira que o mercado editorial e a esquerda ligeiramente hegemônica o tratam; são eles meus objetos dessa vez, não Fisher. *Realismo Capitalista* é popular pelo mesmo motivo que Byung Chul-Han é popular: é útil porque é inútil. E eu sei que estou cuspiendo no prato que comi, pois foi a leitura desse livro que 8 anos atrás me jogou nesse labirinto em que claramente ainda me encontro. Quer dizer, Mark Fisher é a porta de entrada para drogas muito mais pesadas, mas a verdade é que é fácil parar não só em Fisher, mas parar mesmo dentro dos muitos Fisher.

E vale ressaltar aqui que essa é a única semelhança entre Fisher e Han. O filósofo sul-coreano especialista em Heidegger e radicado na Alemanha é, veja só, quem diria, um cripto-nazista. Localiza-se portanto no extremo oposto político em que se está o filósofo inglês. Na ponta, contudo, se encontram ironicamente em sua tração editorial, ainda que sua resposta ao diagnóstico seja virtualmente oposta; Han acaba sempre encerrando seu argumento (seus livros são todos iguais) com o clamor pelo retorno a uma espécie de roça mítica

da qual nunca deveríamos ter saído em primeiro lugar, enquanto Fisher, quase que como prevendo a existência desse lamentável fenômeno literário, nos pergunta: “Quem realmente quer voltar para a vida rural, porra?” — quer dizer, a frase na verdade é assim:

Levante a mão quem quer abandonar seus subúrbios anônimos e pubs e retornar à lama orgânica do campesinato. Levantem a mão, (...) quer dizer, todos aqueles que realmente querem retornar para vilas, famílias e territorialidades pré-capitalistas. Levantem as mãos, além disso, aqueles que realmente acreditam que esses desejos por uma totalidade orgânica restaurada são *extrínsecos* à cultura do capitalismo tardio, em vez de componentes plenamente incorporados da infraestrutura libidinal capitalista (FISHER, 2020).

Diferente de Han, Fisher não sublima a série de lamúrias sobre a contemporaneidade numa abstração ininteligível, no que o mundo é apenas deprimente e é isso. Não; essencialmente diferente de Han, ele localiza com precisão a origem desse sofrimento no modo de produção capitalista e, mais que isso, articula a possibilidade de novas maneiras de virmos a nos organizar politicamente, maneiras com potenciais realmente revolucionários no que desprezariam um certo ludismo da crítica, adotando uma postura tecnofílica e otimista que visa remover dos espaços de emulações idílicas de anti-capitalismo a esquerda. Mas, alguém realmente faz isso? Quer dizer, se tratarmos da coisa na maneira mais vulgar possível, a militância de esquerda que afinal fez e faz uso das tecnologias contemporâneas, os assim chamado *web-comunistas*, são do marxismo mais tacanho e infantil possível. E é muito duvidoso se Fisher afinal tem qualquer coisa a ver com isso; quer dizer, não tem. Os *web-comunistas* não recorreram

ao Discord porque leram Fisher e pensaram “opa, precisamos ocupar os meios digitais”; o fizeram porque estão entre millenials e gen-Zs.

A função de Mark Fisher no mercado editorial brasileiro de esquerda é meramente cosmética, e as editoras fazem um *gatekeeping* da “marca Fisher” que tenta lhe adesivar a uma certa estética comunista e ao fazer isso aliena a produção científica sobre o assunto que ocorre no Brasil. Quer dizer, para o lançamento de *Do realismo capitalista ao comunismo ácido: o legado intelectual de Mark Fisher*, de Antônio Galvão, em 2023, a Autonomia Literária convidou Alysson Mascaro para falar; tipo, é sério isso? Alysson Mascaro é um dos maiores estudiosos ou divulgadores de Mark Fisher no Brasil? Sério mesmo? Enfim: fora do Brasil Fisher também aparenta exercer uma função editorial que é mais ou menos cosmética. E esclareçamos: não estou dizendo que Fisher tem a mesma tração que Han, ou vá lá, que um Harari da vida. Mas, no capitalismo, os filósofos a que são permitidos o estrelato, estrelato mesmo, para fora dos circuitos internos da filosofia ou do pensamento “institucionalizado”, são aqueles que não podem ameaçar, de fato, o capitalismo. A aderência ao sistema de valoração é, nesse caso, aferida pelo grau de inutilidade da filosofia em questão; quão mais inútil, melhor. Mais que isso, se “piorar as coisas” (isto é, aumentar nossa disposição para subserviência), melhor ainda, de onde vem a popularidade de Harari, Han, na década passada de Bauman, e hoje em dia também do “estoicismo”.

Nós temos um contratempo acontecendo aqui, que está na flutuação ora dentro ora fora do Brasil na argumentação; vamos contornar isso melhor um pouco. Estamos argumentando aqui, ao mesmo tempo, que o aceleracionismo é malquisto tanto na academia quanto na

esquerda, ao passo que chamamos atenção a um pensador aceleracionista que, na verdade, tem tração nesses meios; fazemos isso ao ressaltar a tração editorial que Fisher teria, especificamente, no Brasil. Mas o caso é que uma coisa (o Brasil) serve para entender a outra ao responder “por que, afinal, dos aceleracionistas, só passa Fisher?” porque o Brasil é o que modela o mundo capitalista. Não é que Fisher só seja popular no Brasil, não, ele é no mundo Ocidental o pensador aceleracionista com maior tração nos meios considerados mais ou menos sóbrios. Mas é que ele é *muito* popular no Brasil e, também o aceleracionismo é muito popular no Brasil.

Mas aí é que está: essas coisas não são a mesma. O aceleracionismo que é popular no Brasil não é o aceleracionismo *apenas* de Mark Fisher, tampouco, dentro desse, o de *Realismo Capitalista*. Dentro do aceleracionismo, o autor é Land, seja o caso para trabalhar suas ideias, seja o caso para atacá-las — e seja em ambos os casos direta ou indiretamente¹¹. A tração de Fisher no mercado editorial de esquerda se dá para permitir uma fração de acesso do aceleracionismo aos espaços de crítica mais ou menos especializada e institucionalizada e, com isso, minar a coisa por completo ao tratar-lhe (o Fisher de *Realismo Capitalista*) quase que como espécie de *cult classic*, no que todo o restante da constelação aceleracionista, mesmo a de Fisher, vai por tabela. Enquanto isso, o que os aceleracionistas de “Por que o

¹¹ Reza Negarestani conseguiu por exemplo escrever um livro (*Intelligence & Spirit*) que pertence à constelação aceleracionista sem mencionar a palavra Nick Land, salvo numa breve nota de rodapé (nº 345) nas últimas trinta páginas do calhamaço, ou a palavra aceleracionismo (ou sequer aceleração) nem uma única vez; realmente um feito inacreditável de dialética hegeliana. É hoje em dia o que a maioria das iterações do gênero tentam fazer, caso contrário a coisa desliza para o camp como no caso do *Cute Accelerationism* de Maya B. Kronic e Amy Ireland. Quer dizer, o título já te diz tudo que você precisa saber sobre a coisa: *aceleracionismo fofinho*.

aceleracionismo é tão popular no Brasil?” estão estudando não é o Fisher de *Realismo Capitalista* — ou, ao menos, não só ele.

Cabe agora enfim, portanto, entendermos melhor essa segunda questão. Visto que nosso objetivo é apresentarmos, ao final de tudo, o esboço de uma reterritorialização possível do aceleracionismo no Brasil — para além da descodificação generalizada que tem operado -, foi necessário passarmos pela primeira questão. Entender a relação entre certo *ethos* fisheriano específico e sua relação com a tração aceleracionista de maneira geral, pois isso nos traria pistas quanto à segunda pergunta quando consideramos, e de maneira mais explícita consideraremos, que o Brasil é o modelo do mundo. Também para isso foi imprescindível, e se tornará mais claro o porquê agora, que rascunhássemos uma breve explanação não só do sistema mágico aceleracionista como qual é o âmago do paradigma filosófico em que se posiciona e no qual busca deslizar.

Por que o aceleracionismo é tão popular no Brasil?: parte 1

Antes de mais nada é importante aqui procurarmos não considerar a coisa como *dada*, isto é, o aceleracionismo ser tão popular no Brasil estar dado. Como seria possível demonstrar, portanto, que é o caso? Para além do que implicaria um levantamento comparativo de dados específicos da virulência de conteúdo aceleracionista tanto nas redes sociais quanto espaços acadêmicos e para-acadêmicos, tal demonstração poderia se dar também de maneira mais ou menos anedótica. E até mesmo, na verdade, tais dados hipotéticos poderiam ser enganadores, pois parte considerável do conteúdo aceleracionista em inglês na internet é produzido

por brasileiros. Mas, de qualquer forma, uma pesquisa no Google Trends imediatamente replicável pelo leitor demonstra que, na realidade, aceleracionismo não é especialmente mais ou menos popular no Brasil do que em outros lugares do mundo; está na média. Desconsideremos portanto o “*tão*” da pergunta e a rediagramemos de maneira a investigar a popularidade do aceleracionismo no Brasil *ponto*, sem ser mais nem menos. Nesse sentido torna-se bem-vinda a demonstração anedótica. O que nos leva a um outro ponto, que é, uma parte não desprezível de *qualquer* conteúdo em inglês na internet é produzido por brasileiros. Que é outra forma de dizer, ora, por que o aceleracionismo é popular no Brasil: mas o que não é popular no Brasil?

A demonstração mais ou menos anedótica chamaria atenção a um ecossistema memético de aceleracionismo no Brasil; um ecossistema que é “memético” e que é sobre “aceleracionismo” é praticamente uma redundância, é claro. Memes, considerando como Richard Dawkins concebeu o conceito, são, de maneira análoga aos genes, a unidade mínima de representação de informação, e são caracterizados pela intensidade de sua possibilidade de imitação, que é o que significa a virulência dos memes que *viralizam*. É muito comum ouvir-se dizer, geralmente da boca da esquerda marxista kitsch¹² mas também de aceleracionistas, que aceleracionismo “não tem práxis” (!); isso não é verdade. A “práxis” aceleracionista é, como dito, *ir lá fora e voltar, sintonização e sintetização* ou, noutras palavras, intensificação de complexidade teórica (captura dos ruídos do e no registro) e sua subsequente síntese em memética hipersticional (musicalização desse hiper-ruído) — sendo hipersticional,

¹² Ver NEGARESTANI, Reza. O trabalho do inumano.

grosso modo, aquilo que gera ou angaria *hype*¹³, que é a energia libidinal investida numa coisa que está porvir. Isso não tem a ver só com memes em seu sentido vulgar (as imagens engraçadinhas que compartilhamos), mas tem também; *memética hipersticional* diz respeito à articulação de investimentos libidinais em *certas possibilidades* que são especificadas pela informação que se visa tornar reproduzível — o futuro que se visa tornar realidade, que se visa tornar presente. É dizer que as coisas já são assim antes delas serem; é agir como se as coisas já fossem da maneira que se quer que sejam. É a indução deliberada de coincidências (dessa vez, talvez, não uma redundância mas um paradoxo) o que “abre o portal” para que novas ideias não só entrem, mas fecundem.

O aceleracionismo está fundamentalmente preocupado com isso. Veja bem, *memética hipersticional* é apenas outra maneira de descrever o que significa o *ethos* xamânico ou modernista. Pensa-se o de fora e volta enquanto vai-se lá fora e volta, no que prática e teoria são uma a expressão da outra; nesse sentido é possível não só estudar o aceleracionismo como “acelerar” outras práticas e teorias, trazendo “de Fora” suas versões “do futuro”. Não é surpreendente portanto que uma filosofia que centralize não só nas fronteiras e nos limites como no transporte de um lado e para o outro sua atenção fosse ser uma que é, em alguma medida, especialista em memética hipersticional — no que tange não só os formatos menos claramente meméticos (como uma guerrilha ontológica contra o academicismo) mas também,

¹³ Sendo a hiperstição mais especificamente definida pelo CCRU como “elementos de cultura efetiva que se tornam reais através de quantidades ficcionais que funcionam enquanto potenciais de viagem no tempo. Hiperstição opera como um intensificador de coincidências, efetuando um chamado aos Grandes Antigos” (CCRU, 2003), sendo Grandes Antigos (“Old Ones”) aqui uma referência às entidades cósmicas atemporais da literatura lovecraftiana de horror cósmico.

é claro, os mais — os memes *mesmo*. Tudo isso para dizer que é por algo que diz respeito à sua constituição que os aceleracionistas seriam hábeis em fazer meme e em viralizar. E talvez já tenha ficado mais ou menos claro para qualquer um na internet, brasileiro ou não, que o brasileiro tem um certo *jeito* para a internet.

Quer dizer, qualquer artista minimamente popular eventualmente vai encontrar em suas caixas de comentário inúmeros pedidos de “Please come to Brazil”; e, é claro, muitos deles, pensando aqui em tantas bandas de metal falido, vêm ao Brasil pela falta de outros lugares para ir. Como dito, o que não é popular aqui? Ou mais que popular; não é que tudo é popular aqui, é que tudo viraliza com muita facilidade aqui, isso não significa necessariamente ser popular; quer dizer: qualquer celebridade *gringa* já deve ter entendido, a essa altura, que é má ideia se indispor com os brasileiros — isso é popular na medida apenas em que seja popular, talvez, a zoeira com ou a difamação dessa pessoa, não que ela em si seja popular no país.

Mas por quê? Por que as coisas viralizam com facilidade aqui? Ora, isso teria a ver, é claro, considerando o aceleracionismo como xamanismo como modernismo como memética hipersticional, com *porque o aceleracionismo é popular aqui*. Portanto, antes de partirmos para o que está por trás da relação entre o Brasil, a internet e o aceleracionismo, cabe concluirmos a demonstração anedótica apontando quais seriam algumas expressões dessa suposta capilaridade memética do aceleracionismo no Brasil. Como dito, estamos considerando aqui meme não apenas no seu sentido vulgar mas também em seu sentido conceitual como concebido por Dawkins em *O gene egoísta*. Podemos assim chamar atenção a tração das seguintes entidades: a *Frente Aceleracionista do PT*, uma perfil no X dedicado, via de regra, a (jardinagem e a)

elaboração de memes-mesmo ora bastante “fáceis” ora extremamente esotéricos que fazem uma alusão não imediatamente clara a uma série de sentidos entre o PT e o aceleracionismo, de maneira geral, e mais especificamente, a aspectos muito específicos tanto de um quanto do outro, o que gera graça para quem sabe do que se trata a uma sensação de estar por fora de alguma coisa que está claramente já diagramada para quem está de fora — esse é o tipo mais hipersticional de prática memética, no que muitos dos memes da *Frente Aceleracionista do PT* viralizam para fora da bolha, e só se pode imaginar que algumas pessoas estão rindo daquilo ou, ao menos, compartilhando aquilo porque entenderam mais que aquilo tem graça do que qual é especificamente a graça daquilo.

O canal *Transe*, no YouTube, que é, para além da “mera” “divulgação de conteúdo” filosófico, um dos únicos espaços com tração que é dedicado a abrir espaço no Brasil para as discussões relativas à filosofia contemporânea e apresentar no YouTube filosofia ao vivo. O *CPC*, antigo *Centro de Pesquisas Cibernéticas*, atual (ainda existe?) *Circuitos de Pesquisas Contemporâneas*, que funcionou por anos como uma para-academia também para-institucional totalmente aberta, promovendo gratuitamente grupos de estudos, fóruns, seminários e minicursos (para-)aceleracionistas. Para não falar do *The New Centre for Research & Practice*, a principal instituição para-acadêmica do aceleracionismo hoje, que oferece uma bolsa de 50% para qualquer candidato do “Sul Global”¹⁴, do qual, no caso, o Brasil é talvez o principal

¹⁴ Disponível em: <https://thenewcentre.org/programs/scholarships/>. Acesso em 27 jul. 2025.

representante no corpo discente, além de estar cada vez mais representado também no corpo docente.

Impossível não mencionar aqui também a curta existência do canal *Deep Brasilis*. Em certo sentido listar-lhe aqui significa estender ligeiramente a corda do que aceleracionismo pode significar. Ou, na verdade, seja apenas compreender o aceleracionismo principalmente por seu ethos xamânico. Há dois sentidos em que o *Deep Brasilis* representou a primeira verdadeira tentativa de reterritorializar o aceleracionismo: a primeira diz respeito à maneira em que isso era realizado de maneira mais ou menos deliberada, no sentido que eles tiveram contato com a literatura aceleracionista e ocasionalmente a mencionavam nos programas, mas também no sentido do *Deep Brasilis* ter vindo a expressar uma certa brasilidade oculta, brasilidade esotérica em seu sentido vulgar, brasilidade mágica. Como nós vimos, o discurso mágico com texturas modernistas ou hiper-críticas e preocupações espirituais ou futuristas dá em aceleracionismo. Mas antes de praticarmos alguma espécie de teoria-ficção acelero-petista, é necessário entender sua outra face da moeda, que o que está por trás da relação entre o Brasil, a internet e o aceleracionismo. É necessário antes de adentrarmos a terra, averiguarmos aquilo que lhe impacta meteoricamente todos os dias.

Por que o aceleracionismo é tão popular no Brasil?: parte 2

Como apontado, o aceleracionismo não é, estatisticamente, *mais* popular no Brasil realmente. Mas por que parece que é? “Porque você está numa bolha”. Rediagramemos então mais uma vez a pergunta: *O que tem a ver o Brasil, a internet e o aceleracionismo?* Que o

aceleracionismo tenha a ver com a internet, com os memes e com um viral (num sentido muito vulgar de tudo isso) e que o Brasil tenha *jeito* para a internet (idem) é menos inaceitável do que está implicado na primeira pergunta; e não altera substancialmente as preocupações ao que em torno giram tanto uma quanto a outra.

Dito isso, é hora de tratarmos do elefante na sala; duas vezes nesse texto foi dito que “o Brasil modela o mundo”, e em ambas as vezes sem qualquer explicação a uma frase que obviamente é bastante carregada. Atentemos-nos, portanto, a ela. O que eu quero dizer com isso não é, da mesma forma que nos referimos a operação (est)ética do aceleracionismo, nenhuma novidade; mas é necessário sublinhar a maneira como há um terreno em comum entre o aceleracionismo e certa filosofia brasileira, uma que quer tratar precisamente da natureza brasileira dentro de uma internacional capitalista (no que não há realmente natureza essencial mas algo análogo a uma construção por abstração), que é no caso a teoria crítica uspiana. Isso nos ajuda tanto a elucidar as questões que estamos trabalhando (a popularidade do aceleracionismo no Brasil; decodificação aceleracionista brasileira) como alicerça o que viremos trabalhar a seguir (a reterritorialização aceleracionista brasileira da frente aceleracionista do PT).

Dentre os autores dessa corrente podemos mencionar, principalmente, Robert Schwarz, Antônio Candido e Paulo Arantes, sendo esse último aquele a qual mais nos dedicaremos no argumento; o único que podemos taxar sem sermos acusado de hipérbole de ser um aceleracionista brasileiro orgânico de fato. É necessário antes, contudo, fazermos algumas breves considerações quanto ao que dizem Schwarz e Candido do Brasil e do brasileiro; comecemos por

Candido. Chamo atenção aqui, de maneira metonímica, ao seu texto *Dialética da malandragem*.

É um texto sobre o romance *Memórias de um Sargento de Milícias*, uma obra publicada anonimamente por Manuel Antônio de Almeida entre 1852 e 1854. Eu vou procurar não submergir aqui na crítica literária e realizar uma incursão mais ou menos objetiva no texto de Candido (não deu certo); nos interessa, principalmente, a maneira como ele observa a forma como o estilo de *Memórias* é, em alguma medida, oriundo de uma certa tensão entre o Brasil, a pessoa brasileira e a modernidade. A abertura do livro é uma pérola nesse sentido: “Era no tempo do rei.”

Ora, obviamente *era no tempo do rei* dá o tom para uma narrativa “de época” num estilo que se apresenta quase que como um conto de fadas; como visto, contudo, o início da publicação data de 30 anos do “tempo do rei” e, pior ainda, o Brasil não vai de um reinado para uma república, como vinha ocorrendo na Europa, ele vai de um reinado para um império, no que estão deslocados tanto o que usualmente poderia se compreender por “tempo do rei” como está deslocado também esse novo tempo que não é do rei tampouco é moderno. São essas ideias fora do tempo que nós estamos atrás. A crítica de Candido visa entender, dessa forma, que tipo de texto é que nós nos deparamos nas *Memórias* e seu deslocamento temporal.

É um romance picaresco? Ele pergunta; e não, responde, pois, via de regra, o romance picaresco é narrado pela primeira pessoa do pícaro, enquanto *Memórias* é narrado por uma terceira pessoa que privilegia alternadamente variadas personagens. Seria então, quem sabe, um romance documentário? Também não, pois, caso o fosse, seria um documentário, a bem da verdade, muito restrito. As coisas flutuam entre registros variados, no que o emaranhado de

dados de característicos de um romance documentário eventualmente se perde num texto que adquire tons mais ou menos fantásticos, e há até mesmo personagens que têm o anonimato preservado, o que seria proibitivo a um romance *propriamente* documentário; “paradigmas lendários e da indeterminação da fábula, onde há sempre ‘um rei’, ‘um homem’, ‘um lenhador’, ‘a mulher do soldado’” (CANDIDO, 1970).

O que aparenta satisfazer a interpretação de Candido é que *Memórias de um Sargento de Milícias* seja um romance malandro e também, ou mais que isso, um romance de representação; representação, no caso, de uma espécie de dialética da malandragem. Uma diferença entre o pícaro tradicional e sua variante brasileira que é o malandro é que o malandro, diferente do pícaro, não visa sempre, através de suas malandragens, tirar proveito de alguém ou de alguma situação; ele simplesmente é malandro, e faz malandragem por fazer. Isso acaba por se expressar, também, no estilo do texto e é por isso difícil sua classificação; é um texto sagaz que toma toda oportunidade de o ser sempre quando pode. Como disse Antonio Candido,

(...) o que parece predominar no livro é o dinamismo próprio dos astuciosos de história popular. Por isso, Mário de Andrade estava certo ao dizer que nas *Memórias* não há realismo em sentido moderno; o que nelas se acha é algo mais vasto e intemporal, próprio da comicidade popularesca (CANDIDO, 1970).

Adiantando: o que eu vou querer dizer aqui é que o *mais vasto e intemporal, próprio da comicidade popularesca* é o que está por trás da relação entre o Brasil, o aceleracionismo e a internet. Voltando: ainda sobre as classificações de Antonio

Candido, o sentido em que ele diz que as *Memórias* são um romance representativo é que mais que “meramente” documentarem o espaço-tempo de sua redação, ela o representa. Nesse sentido, ela é tanto sobre quanto como ideias fora do tempo, tanto como quanto sobre uma intercalação de perspectivas e de tipos de registro dessa perspectiva, posicionando ora o leitor numa certa frieza documental, ora no calor de quem conta um *causo*.

Ora, o motivo pelo qual Antonio Candido chama atenção a esse texto em primeiro lugar, e o motivo pelo qual eu chamo atenção ao texto de Candido, é que essa obra, justamente, *representaria* um certo Brasil. Isso vale, como dito, tanto no sentido do objeto representado quanto na representação em si, que é a forma do texto; o que quer dizer que haveria algo em comum com essa forma de texto e esse certo Brasil. Esse é o ponto principal do texto de *Dialética da malandragem: Memórias de um Sargento de Milícias* não é uma obra peculiar e lida através dos séculos porque teria prefigurado técnicas literárias porvir ou porque reconfigurava técnicas literárias já vindas; sua peculiaridade se dá, em primeiro lugar, na representação da dialética da malandragem — que se constitui, ela sim, por algo que pode ser analogicamente compreendido por uma “pre/re-configuração técnica”. Tal seria o espírito brasileiro, representado tanto no objeto quando na forma de *Memórias*, que poderíamos chamar também de um romance diagramático. O deslocamento temporal do livro, isto é, o tempo do rei que anda para trás e torna-se o tempo do imperador, implica necessariamente deslocamento técnico; isso potencialmente gera um efeito cômico. O Brasil seria *meio que* sobre isso:

(...) não é a representação dos dados concretos particulares que produz na ficção o senso da realidade; mas sim a sugestão de uma certa generalidade, que olha para os dois lados e dá consistência tanto aos dados particulares do real quanto aos dados particulares do mundo fictício (CANDIDO, 1970).

É essa a graça de uma piada. O Brasil seria um país simultaneamente moderno e atrasado, e o choque entre esses dois mundos provê não apenas uma piada, uma grande graça pela qual se navega através da dialética da malandragem, que é um ser-diagrama entre os dois tempos do mundo, mas também o próprio diagrama, através do qual o Brasil, o *país do futuro*, pode ser utilizado para modelar o mundo. As ideias fora do tempo são também as ideias fora do lugar, e vice-versa; sabemos desde Einstein que um implica o outro. Trata-se de “(...) algo mais vasto e intemporal”, como disse Mário de Andrade (CANDIDO, 1970). Averiguemos rapidamente, portanto, o que tem Roberto Schwarz a dizer, em seu caso, das ideias que estão, primeiro, fora do lugar. Tentarei ser aqui mais breve do que fui com Candido (deu certo):

O ponto do Schwarz em *As ideias fora do lugar* é, grosso modo: o Brasil, por ter sido *O país da escravidão*, não apenas não pode acoplar de maneira eficiente os ideais iluministas como, na necessidade, contudo, de, em alguma medida, o fazer, faz-lhe duma maneira que inverte os proposicionais. Na Europa os ideais iluministas aparecem na vida cotidiana (e, obviamente, na institucionalidade governamental) através de um *ethos* que diz respeito, em primeiro lugar, a uma certeza moral que, enquanto certeza, carrega em si aquela frieza de quem, a discutir vá lá um fato trivial, sabe que está certo. No Brasil, numa ânsia modernizante que é atravessada pela vergonha da escravidão, os ideais

iluministas são operados no registro do favor — o que "desclassiza" ao dar à pessoa socialmente desfavorecida uma vaga impressão de um vago pertencimento a uma vaga noção de nobreza pois a ela, afinal, ela mesma, está sendo feito um (vago) favor. Dizer que isso gera uma série de problemas seria como dizer que olhar diretamente para o Sol *pode ser* desagradável. O que a efetuação do iluminismo através do favor e não obrigação moral (legal) opera é nada menos que a história da república. Também as *Memórias de um Sargento de Milícia*, conforme Candido, representam tal "desclassização":

Na sua estrutura mais íntima e na sua visão latente das coisas, este livro exprime a vasta acomodação geral que dissolve os extremos, tira o significado da lei e da ordem, manifesta a penetração o recíproca dos grupos, das idéias, das atitudes mais díspares, criando uma espécie de terra-de-ninguém moral, onde a transgressão é apenas um matiz na gama que vem da norma e vai ao crime. Tudo isso porque, não manifestando estas atitudes ideológicas, o livro de Manuel Antônio é talvez o único em nossa literatura do século XIX que não exprime uma visão de classe dominante (CANDIDO, 1970).

O Brasil, um diagrama em forma de país, em que os dramas pertinentes à expressão da forma moderna são externados de suas fôrmas e se tornariam explicados por toda sorte de fenômeno social qualquer ao de classes. Quer dizer, como um verdadeiro laboratório capitalista, "todo mundo" no Brasil hoje acredita que só não está rico quem não quer (ou quem "não pensa", como diz o livro diabólico de Napoleon Hill); ao mesmo tempo, "todo mundo" sabe que só existe um jeito de ficar rico de maneira "fácil", que é a *tramoia*; o esquema, a aposta, o lance, a *oportunidade*, enfim, que é a malandragem. Todo mundo quer ficar rico com "facilidade"; todo mundo sabe que isso envolve enganar os outros.

Já não *aparentaria* ter nada a ver com luta de classes; o absurdo do Brasil imperial inauguraria uma realidade em que a revolução nunca chegou — em que nenhuma revolução nunca chegou. A modernidade chega, no Brasil, sozinha. Nós realizamos, portanto, a manutenção de um modo arcaico de trabalho, que é o servil, e disso extraímos nossas categorias de sociabilidade e nossas relações de poder. O que quer dizer que no Brasil sempre há *um rei*. Mas nós fazemos é claro a versão moderna disso (quando não estamos sob o julgo de uma ditadura militar): não é que nós adoramos a instituição *impeachment*, é que, conforme Marcos Nobre em *Imobilismo em Movimento*, surgiu, com o impeachment de Collor

(...) a exigência, a partir de então inquestionável, de que esmagadoras maiorias suprapartidárias, segundo o modelo do Centrão da Constituinte, seriam indispensáveis não apenas para bloquear movimentos como o do impeachment, mas para que fosse possível governar (NOBRE, 2013).

É quase como se a partir do momento em que um novo presidente assume, abrisse-se uma espécie de processo de impeachment contra ele, inicialmente, é claro, pertencente ainda ao campo sonhador das ideias totalmente abstratas dos opositores. O presidente-rei tem que estar o tempo inteiro agradando uma série famílias nobres (angariando supermaioria) para sequer poder governar. Como se fosse ilegal ser presidente do Brasil¹⁵. O Brasil é nesse sentido não um país moderno, mas um país modernista. É, também, como é no caso

¹⁵ Usando o Rio de Janeiro de metonímia para o Brasil, a frase *quase* funciona até mesmo sem o *como se*: dos oito governadores eleitos no estado desde a redemocratização, cinco foram presos.

diagramático da Idade Média e da virada do século XX, surreal, país surrealista. O que significa *real demais*. Esse demais do *real demais* é aquilo que dá contorno a um *ethos* brasileiro que tanto Candido quanto, em alguma medida Schwarz, estariam falando, que é um *ethos* da malandragem — a que se diferencia do pícaro pois faz o que faz de propósito; é apenas uma eficiência para a graça, no que a própria existência da república seria uma grande piada interna da nação; um grande deslocamento de registro, o grande diagrama da nação, a graça infinita do país. O surreal diz respeito, também, a uma certa percepção que a própria pessoa brasileira tem do Brasil, que é a do *roteirista do Brasil*. Com frequência as notícias são tão inacreditáveis que brincamos sobre a História do país estar sendo escrita por *um roteirista*.

Todas essas coisas têm também a ver com tempo: o roteirista do país implica obrigatoriamente que há uma espécie de momento anterior em que, ainda que escreva enquanto pensa e que o mundo seja assim imediatamente criado, há uma diferença mínima entre um tempo e o outro, que é o tempo mental do roteirista e o tempo real do Brasil. Também, a pessoa brasileira, nesse sentido, apreende o Brasil como *uma história*; e, como uma história, ela deve ter começo, meio e fim. E esses fins produzem um efeito moral que representa um efeito estético de literatura. Não é que é ilegal ser presidente do Brasil, é o que o Brasil é uma ficção comum, e a brasilidade é um folclore. Ser seu presidente ou enfim, ser seu rei, é acima de tudo portanto ser xamã.

E não “apenas” porque seja um povo religioso, “espiritualizado” etc., mas porque é um país atravessado por uma disparidade temporal que lhe transforma, afinal, no *país do futuro*. Essa disparidade temporal se expressaria na pessoa brasileira através de um *ethos* voltado à reconfiguração técnica

de registro (malandragem) que se dá numa relação bizarra com o iluminismo e por consequência com o capitalismo. Quer dizer: A bizarrice é a seguinte: o iluminismo vem para trazer grosso modo “liberdade, igualdade e fraternidade” para os povos; isso se dá através da constituição da república e é atingido através dos ideais iluministas eles mesmos, como o racionalismo. É como se no Brasil o racionalismo fosse teletransportado para a Europa pré-iluminista. Então todo mundo tem uma noção de separação, uma noção da existência de uma outra coisa que é abstrata e depende de nós fingirmos juntos que ela existe. Mas isso não é voltado à circulação daquilo que se extrairia disso, que é o funcionamento estatal democrático. Isso é jogado de volta para o mundo encantado, para “o tempo do rei”, em que não há, realmente, uma coisa-pública; são os nobres que estão gerindo a geringonça, nós nos agarramos onde podemos, e qualquer progresso iluminista é um osso que eles nos jogam.

Da mesma forma, é possível adentrar a nobreza, que é ficando milionário. A república não tem nenhuma salvação (ela nem existe); o que resta é ficar milionário e, quem sabe, ser convidado para jantar na casa de um bilionário. Esse é um sonho brasileiro porque o capitalismo aparece no Brasil antes dos ideais republicanos — quando as duas coisas deveriam vir de mãos dadas. E antes que se diga que, como foi para aquela pergunta lá atrás, que é discutível se é o caso o fenômeno ser mais comum no Brasil do que em outros países, é forçoso argumentar aqui que não, não é, ao menos, *tão* discutível. Não é à toa a associação entre o Brasil e a malandragem, como a associação do capitalista a uma espécie de malandro, um uber-malandro que opera sua malandragem num nível muito abstrato de entendimento e que acaba por gerar, por isso, um tipo muito real de trabalho e um tipo muito real de sofrimento.

Não é que “não é possível um país em que todo mundo quer empreender”, é que esse é o único país possível. Muito antes da *uberização*, o brasileiro já era uber. O que mais é, afinal, o tal *jeitinho* se não a uberização não apenas trabalhista mas de toda forma de relação social? E o que mais seria isso se não a forma aceitável (pois implica que “ninguém” foi desfavorecido por tal operação, e a tramoia é jogada para um alto grau de abstração) da reconfiguração técnica, que é o que significa malandragem? Também, muito antes de Paulo Arantes e do termo *uberização* já se tinha chamado atenção a uma certa *brasilianização* do mundo, mas é Arantes quem melhor delinea esses limites e cuja obra agora nos debruçaremos.

Brasilianização

Brasilianização é uma ideia que começa a circular no início dos anos 1990, tendo sido referida como a separação das raças por classe por Michael Lind, o abismo crescente entre ricos e pobres por Douglas Coupland e, talvez mais de maneira mais notável até o trabalho de Paulo Arantes, como o desaparecimento das condições formais de empregabilidade por Ulrich Beck¹⁶. Paulo Arantes elabora isso ao explicar “que o capitalismo com lei e cidadania no núcleo orgânico está cada vez mais parecido com a nossa malandragem agora ultramoderna” (ARANTES, 2004, p. 67). Como dito, o brasileiro já era ubeiro muito antes da Uber, e essa é a tendência do capitalismo: o sucateamento das relações trabalhistas em troca do rolo, em troca da possibilidade de golpe, no que o mundo

¹⁶ Ver HOCHULI, Alex. *The Brazilianization of the World*. American Affairs. 2021. Disponível em: <https://americanaffairsjournal.org/2021/05/the-brazilianization-of-the-world/>. Acesso em: 28 jul. 2025.

possuiria um devir-Brasil, um devir-periferia, devir-jeitinho, e nosso país aparece como expressão do espírito do mundo, simultaneamente a vanguarda e o laboratório do capitalismo.

Isso se daria por um duplo entroncamento nas relações de espaço e tempo. Primeiro, grosso modo, a existência de uma periferia que é ainda assim institucionalizada dentro do jogo capitalista dos estados-nação geraria um deslocamento temporal não só na periferia mas no mundo inteiro — o que se expressa na existência de um *novo tempo do mundo*, caracterizado pelo decrescimento do horizonte de expectativas que era suposto configurar o mundo iluminista; no caso, um decrescimento de expectativa que vai, na verdade, em direção à expectativa final, que é o que Paulo Arantes chama, pegando emprestado de Paul Virilio, de *Grande Acidente* (ARANTES, 2014, p. 94).

A periferia representaria, justamente, aquilo que está ao lado da fronteira ela mesmo, está ao lado do lado de Fora. Em alguns momentos e em algumas regiões é difícil, na verdade, traçar se ainda estamos dentro ou já estamos fora. Pensemos nas nossas próprias periferias, as periferias de cada uma das nossas cidades já, em essência, periféricas. Considerando que dentro, aqui, é a institucionalidade e o funcionamento do Estado, a coisa começa a ficar questionável, no que nota-se um Estado que é duplamente ausente, quer dizer, é um lugar onde as ruas começam a quebrar (*quebrada*) e, também, não se surpreende caso descubra-se que a região é dominada por algum tipo de facção criminosa. Ora, a própria existência do PCC (Primeiro Comando da Capital) é uma instância imediata das ideias fora do lugar, afinal, o que é o PCC se não a união paradoxal entre o crime e a forma-estado?

É a ora mencionada bizarrice do racionalismo aparecer no Brasil desprovido de sua associação com os ideais

iluministas; o racionalismo torna-se, dessa forma, apenas um jeito em si mesmo, que é a malandragem, afinal: um racionalismo meta-iluminista, que é a capacidade de reconfiguração técnica pura; reconfiguração — de registro, de sentido, de perspectiva — *de propósito*; é disso que a malandragem se trata. O malandro, conforme Candido, diferencia-se do pícaro porque no caso do pícaro há estratégia; qualquer ardil nos encontros é informado, em primeiro lugar, por um grande plano, uma grande esquematização que leva, de alguma forma, a uma vantagem do pícaro. Com o malandro não é assim; não há estratégia, para o malandro há apenas tática. O que significa que, diferente do pícaro, o ardil do malandro deve satisfazer-se em si mesmo, e para fazer isso ele não pode ser um *plano*, ele é uma *obra*, ele traz uma narrativa de começo, meio e fim que é condensada em si mesma. Porque não tem um fim outro, o fim em si mesmo implica necessariamente que a malandragem seja uma forma de arte. O que quer dizer que nem sempre, puxemos de maneira vulgar esse entendimento para pensarmos “o Brasil”, que o Brasil nem sempre faria o que faria porque sabe que tal atitude é aquela que mais lhe beneficiaria; via de regra, na verdade, o Brasil faria o que faria informado sempre por um *ter graça*.

O ponto é que é necessário compreender a maneira como esse certo *ethos*, esse certo *jeito* brasileiro é uma questão concernente à configuração do capitalismo global. Não é que “não seja moral”; não: é moral. Mas é necessário compreender como as abstrações às quais ocasionalmente relegamos para o campo de uma suposta “natureza” (de um certo povo, ou de um certo “tipo de pessoa” ou de outro) são, na realidade, construídas pelas relações de poder dentro do modo de produção do entendimento. A abstração significa, na realidade, um descolamento cognitivo (via de regra visual) do teor da

operação a produzir valor; quão maior o deslocamento, maior a abstração e maior, de onde ela é deslocada, a realidade material do que ela produz. O que quer dizer que podemos falar da *malandragem* como um certo *ethos* brasileiro quando a compreendemos dentro do modo de produção capitalista, o que significa aqui o entendermos “dentro” — o Brasil ocupando a posição de “fora” — de um modelo de mundo que é definido acima de tudo pelo que está, afinal, *dentro* e o que está *fora*. O Brasil, como qualquer periferia, está dentro, ocupando a posição de *fora*, desse sistema; dentro do fora, portanto. Porém, porque, uma semi-potência capitalista, ou potência capitalista porvir, da periferia do sistema, o Brasil foi informado antes pelo racionalismo do que pelo restante do iluminismo, o Brasil está também fora de dentro — isto é, opera de maneira ardilosa dentro da política internacional de maneira totalmente constituinte e abstrata. Quer dizer, por que Lula se mete tanto em política internacional? É por isso; não se trata de interesses específicos, trata-se de chegarmos todos a um grande entendimento superbacana. É o que significa aqui *conciliação*, que é o outro lado da moeda da malandragem; aquele que vem de fora, e não de dentro.

Esse deslocamento espacial, no que o Brasil ocupa simultaneamente os lugares de dentro do fora do capitalismo e fora de dentro do capitalismo, implica necessariamente, como vimos, um deslocamento temporal. Nesse sentido vale a pena atentarmos-nos a algumas considerações específicas de Paulo Arantes em *O novo tempo do mundo*. Primeiro, se existe um *novo* tempo do mundo, significa é claro que há um antigo; do que isso se trata? O “tempo do mundo” significa para Arantes o tempo primeiro de uma mínima globalização, que é quando as pessoas começaram a perguntar “que horas são?” É um traço da modernidade, no que ela se configura, segundo Arantes,

pelo *enquanto isso*, chamando atenção ao romance e ao jornal sem os quais

seria inconcebível o nascimento da comunidade política que passamos a chamar de Nação. Pois é a imaginação de conjunto desse ‘ao mesmo tempo’ que exige a homogeneidade e o vazio de um receptáculo desprovido de qualquer qualidade própria que não a abstração moderna (ARANTES, 2014, p. 34).

Esse é o tempo do mundo: o tempo que está sendo contado pelo jornal e pelo romance, o tempo que te diz que para além de sua vida particular há uma grande vida sendo vivida por todos ao mesmo tempo. Nessa grande vida do tempo do mundo, independentemente do que esteja acontecendo com a nossa, as coisas estão *indo para frente*, estão progredindo, que é da onde surge o *que horas são*; torna-se necessário demarcar com precisão a diferença entre a realidade material individual e um certo horizonte de expectativas do mundo, que é o tempo em que cada vida particular está inserida. O *novo tempo do mundo*, por sua vez, é aquele que se dá quando a metrópole capitalista a qual o tempo do mundo é suposto alicerçar encontra-se conflagrada com sua periferia. Aqui, tempo e espaço se confundem absolutamente.

A fronteira globalizada implica a existência não apenas do além-lugar mas também de um além-hora. Quer dizer, a periferia está *atrasada*. O que dizer portanto de uma periferia que é também o lugar do futuro? Nada senão uma grande graça se encontraria, que é o país do diagrama. Ora, se a configuração do próprio tempo do mundo é, conforme, Arantes, uma que “só se legitima perante uma combinação paradoxal entre o sempre igual da acumulação como fim em si mesmo e um horizonte ilimitado de expectativas” (ARANTES,

2014, p. 48), o transporte com a periferia imediatamente colocaria entraves ou à acumulação sem fim ou ao horizonte ilimitado de expectativas. É necessário considerar que o horizonte de expectativas é um horizonte de expectativas *humanas*; a acumulação sem fim, por sua vez, é uma abstração pura que não tem nada a ver com isso. Nessa que é uma tensão estruturada precisamente entre o circuito retroalimentativo entre abstração e realidade material, é a acumulação sem fim que prevalece, e o horizonte humano de expectativas progressivamente se esvai — é o que acaba significando *progresso*.

O Brasil, enquanto uma peculiaridade diagramática em termos de dentro e fora do capitalismo, seria um lugar em que os horizontes de expectativa estão não apenas subsumidos dentro da lógica da acumulação infinita, mas estão a serviço (literalmente) de um certo *ethos* que é preocupado com a graça, provendo o *telos* capitalista com um sentido que tem um fim estético, o que significa dar a ele um começo, meio e fim que é caracterizado justamente por um certo deslize na fronteira; na fronteira da razão, da justiça, da moral. Meta-iluminista, o racionalismo da malandragem brasileira tenta dar o golpe no próprio golpe, no que o capitalismo, que Arantes define como uma “forma de dominação através da dinâmica temporal” (ARANTES, 2014, p. 72), se vê hoje conflagrado num número de tensões que têm a ver com a existência de *plataformas* que, como tais, tomam nosso tempo e operam “como se” “acima” ou além de certas institucionalidades estatais — milícias, portanto. Facebook, twitter, instagram: milícias digitais.

O Brasil, por já estar configurado da forma com que o capitalismo viria a se configurar, acopla de maneira ótima as possibilidades de produção de subjetividade na modernidade.

É sendo um lugar modernista e não moderno que consegue tal proeza, sinalizando a fatalidade da modernidade capitalista, que é: o futuro já chegou. Se as plataformas tomam nosso tempo e nos fazem pensar na falha da nossa imaginação é porque, na realidade, o futuro já chegou e é isso que nós imaginamos. Não há mais futuro não porque perdemos nossas capacidades de imaginação etc., mas porque o futuro já chegou e ele é assim; olhe em volta. O deslocamento constituinte do Brasil realoca os paradigmas capitalistas como se criticados, forçando-lhe tanto à visão da crise que gera quanto a uma *crise da crise*, crise das próprias capacidades de apreensão, que é a malandragem, a uberização, o jeitinho, a brasilianização do mundo, enfim. Uma crise da aliança entre o capitalismo e o estado-nação que acaba por fortalecer ambos pois desclassiza na medida em que um bilionário e um trabalhador assalariado podem ter o mesmo celular, e utilizar os mesmos aplicativos, se encontrarem nas mesmas plataformas. A plataforma faz o mesmo movimento que o Brasil fez que é desvincular o racionalismo do iluminismo, e o que para o mundo é ainda alguma novidade, para nós é um reencontro.

É nesse sentido que o Brasil modela o mundo; é por isso que “tem jeito” para a internet: as coisas aqui já estão plataformizadas. Como se todos reconhecessem a existência de uma coisa que é pública, que é de todos não apenas no sentido de você poder entrar num parque, mas no sentido de que esse parque afinal é também seu. Reconhece-se a existência dessa coisa pública; haveria porém um deslocamento temporal referente a legitimidade real do exercício desse poder, o que se traduz ao se seguir esse exemplo que esse parque, na verdade, é de *alguém*, e que alguém há de limpá-lo. Possui a noção da coisa pública, mas a trata no limite como coisa privada; isto é, é do dever privado manter a coisa pública. O limiar disso, é claro,

é aquele dos bilionários benevolentes, que fazem o que fazem porque querem salvar a raça humana. Isso é o ápice do desvinculamento entre o racionalismo e o iluminismo; não chegamos lá ainda, é claro, mas está desenhado.

No Brasil não é novidade. Enquanto centro periférico, o Brasil é o ponto imediato de contato entre um registro e outro, entre um tempo e outro, e é precisamente nessa diferença que qualquer coisa acelera. À *aceleração* Arantes iguala, seguindo Koselleck, o Progresso e o desconhecido (ARANTES, 2014, p. 76). É lá no fim dessa conversa que se encontra, é claro, o Grande Acidente, e ele é trazido pelo aumento na aceleração. Esse é o novo tempo do mundo, como se todos estivéssemos esperando por algum apocalipse que na verdade vai nos salvar desse apocalipse que se encaminha; são dois apocalipses. O horizonte de expectativas é invertido numa profundidade de fins que finalizam a possibilidade um do outro. O ponto de atrito só assume um tipo de contato, que é aquele que não está preocupado com qualquer corrida possivelmente existente mas, meramente, com aceleração; quer dizer: há um ponto exato em que a coisa acelera, e ele é bem na beirada, ele é bem na fronteira, e ele constitui ao mesmo tempo tanto o dentro (vá lá, o pneu) como o fora (tá bem: o asfalto).

O trem, como aponta Paulo Arantes, faz surgir o acidente de trem. E ele é terrível, não se tinha esse tipo de coisa antes. Da mesma forma, é claro, o carro faz surgir o acidente automobilístico, o avião faz surgir os tenebrosos acidentes de avião etc. (ARANTES, 2014, p. 95). Nesse sentido o Brasil é já o Grande Acidente para o qual a modernidade capitalista se encaminharia. Do ponto de vista das possibilidades de crítica do iluminismo, isso já estava posto em “era no tempo do rei”, o que implica necessariamente o desvinculamento de uma

inteligência capitalista dos ideais iluministas que a deram origem, no que o capitalismo iria se tornar cada vez mais plataformizado, cada vez mais malandro. O Brasil é o país do futuro porque aqui é o único lugar que o futuro realmente já chegou, e o mundo segue à baila.

No espaço-tempo de movimento da modernidade o deslize, ou a fronteira, ou a noção clara de dentro e fora, seria um que diz respeito à aparência de descompasso institucional, que é a mesma coisa que descompasso técnico. O Brasil seria aqui como o *sapiens sapiens* do *Homo sapiens*; ele é duplamente golpista quando consideramos a possibilidade desse tipo de golpe (o deslocamento de registro possível para a apreensão cognitiva do interlocutor ao considerar a existência de uma interlocução abstrata a quem se quer fazer rir) o registro originário de capitalismo. Um império pós-monárquico na era moderna, o Brasil teria sido traumatizado pela maneira como a nova configuração é apenas uma forma sofisticada de manutenção da configuração anterior, e de que forma, por isso, é na verdade a realidade da configuração anterior — a servil — o que conta. Muita coisa poderia ser dita também entre a semelhança do que Paulo Arantes e Nick Land dizem quanto à configuração da modernidade capitalista. Eles dizem praticamente a mesma coisa; uma saída da mais erudita possível tentativa de pós-marxismo, a outra da mais heterodoxa possibilidade dessa mesma coisa. Não sou o primeiro a fazer essa aproximação tampouco aquele a lhe levar mais longe; Régis Alves fez as duas coisas num minicurso que ministrara no CPC, em 2023, debatendo com Bruno Belém que em certo sentido advogava contra o sentido de tal aproximação¹⁷ — no que tende-se aqui claramente ao posicionamento de Alves,

¹⁷ Infelizmente *lost media*.

acreditando que toda gente que ler tanto Land quanto Arantes poderá identificar esse campo comum de preocupações.

Um campo comum de preocupações, é claro e contudo, não implica necessariamente qualquer coisa para além disso, e é o que se verifica — o que, no caso, tenderia afinal ao posicionamento de Belém nessa discussão. Se assemelham-se em alguma medida em seu diagnóstico, de maneira alguma o mesmo poderia ser dito quanto ao seu prognóstico. Além disso, o “corpo teórico” por assim dizer de Land e Arantes é radicalmente diferente; e em alguma medida também o é a apresentação de suas ideias, mas noutra medida também não muito e isso a que é importante ressaltar: seria fácil dizer que tanto Arantes quanto o aceleracionismo estão falando de alguma coisa que é xamânica, mas que Arantes não pratica, em sua própria escrita, o *xamanismo*. Mas isso seria injusto; sim, Paulo Arantes traz fontes mais ou menos *clássicas* dentro da crítica marxista da USP, mas não o faz de maneira gratuita ou de uma maneira qualquer. O texto arantiano tem tantos parênteses, num sentido amplo da coisa, que torna-se difícil não atrelar-lhe uma medida de escala, e portanto uma pretensão de vertigem — e portanto certo xamanismo. Isso é já comentário suficiente sobre, visando comungar o ponto crítico de uma visão sobre o capital que é brasileira e uma que tem a pretensão de vir a ser a visão de lugar nenhum. A relação entre o Brasil, a internet, e o aceleracionismo, portanto, começa a redundar; quer dizer, as três coisas são igualmente constituídas, que é a plataformização de registro: a existência portanto de dois tipos de registro e a sofisticação da troca entre eles, que é o que gera aceleração ou malandragem. Ou modernismo, ou xamanismo, como nós vimos — tudo a mesma coisa. Sem mais explicações, enfim, partimos para uma série de implicações; vamos falar um monte de coisas. Se a esse ponto tal direito não

foi concedido resta apenas lamentar. Apelamos ao que seria o *ethos* xamânico ao fim de tudo; um contrabandista ontológico. O transporte ilegal; metáfora quer dizer transporte: qual é, então, a metáfora que é ilegal? É no registro onde se colapsa a diferença entre metáfora e literal que se encontra a malandragem, ou a aceleração; é aí que o ardil pode vir de graça e pode ter graça. Partamos portanto para a parte mais ou menos engraçada (não vai ter graça nenhuma e você *não* vai rir) desse texto, que é a que viria a relacionar de maneira ridícula ou absurda o PT ao o aceleracionismo. Mas quanto a isso deve se acrescentar que qualquer um que lhe diga de forma jocosa que *aceleracionismo é sobre aceleração* está tentando fazer uma piada e falhando. Aceleracionismo *é* sobre aceleração. Que é onde entra o Partido dos Trabalhadores.

Punta-tacco: notas sobre aceleracionismo petista ou pt/acc

O PT é o único partido do Brasil; o único que possui uma base razoavelmente orgânica e que, por isso, possui um eleitorado para quem votar nas eleições é uma coisa muito simples. É só chegar na urna e apertar 13, seja qual for o cargo. Ao mesmo tempo, o PT é, na verdade, vários partidos dentro de um casaco fingindo ser um partido; é uma coisa, na realidade, que explica a outra: porque o eleitorado sabe que um voto no PT é um voto nessa amálgama de correntes em disputa, sabe que “apertar 13” significa inserir o processo democrático num outro registro de processo democrático; sabe, portanto, que um voto no PT significa o voto numa candidatura que, seja eleita, estará sob um duplo escrutínio — o de fora, como a todos os partidos e todas as candidaturas eleitas, representado pela oposição, pelo povo e pela imprensa, e o de dentro, representado pelas próprias forças internas do petismo que

buscam tornar esse cargo num vetor das correntes que representam. Não é outro o motivo, é claro, de Félix Guattari ter sido basicamente fascinado pelo PT¹⁸; é um partido rizomático.

Considerando o *ethos* xamânico-malandro do Brasil e do brasileiro, que viaja entre registros e perspectivas apenas porque sim, não seria surpreendente que o PT fosse o partido mais popular e eleitoralmente bem-sucedido da História da república; é o que se verifica: o PT chegou ao segundo turno em 7 das 9 eleições para Presidente da República desde a redemocratização, e venceu em 5 dessas ocasiões. O povo brasileiro, por mais incrível que hoje possa nos parecer, gosta muito (estatística e historicamente, pelo menos) do Partido dos Trabalhadores; ou, ao menos, pensa muito parecido. Um partido diagramático para o país do diagrama. Ora, isso se explica também pelo que explica cada um desses fenômenos; caímos de volta na circuitagem: se entendemos, por um lado, que o que explica a relação entre o Brasil e a internet é o caráter xamânico dessas duas coisas, operando o transporte entre o registro de um mundo e o registro de outro, também isso explicaria a relação entre o Brasil e o PT. E, como vimos, xamanismo é, dentre outras coisas, aceleracionismo; e também, como vimos, aceleracionismo é (dentre outras coisas) sobre aceleração.

Atentemos-nos a um aspecto do diagrama do petismo contemporâneo, aquele que talvez mais destaque o caráter eminentemente surrealista de um bom diagrama, que é no caso petista o aspecto energético. A posição do petismo no que diz respeito aos recursos energéticos e à assim chamada “transição energética” é completamente paradoxal: Lula quer

¹⁸ Ver GUATTARI, Félix. Félix Guattari entrevista Lula. São Paulo: Brasiliense. 1982.

simultaneamente transformar o Brasil num arauto da transição energética e explorar petróleo na Amazônia; é o caso mais flagrante de um contrassenso na atual presidência petista. Mas vale mencionar também a maneira como as lideranças petistas ocasionalmente (sejam os ministros, a presidência da república, a presidência do partido etc.) aparentam estarem em discordância, e eventualmente vocalizam publicamente essas discordâncias; parece ser isso porque *é isso*, e é nesse sentido que o PT é realmente um *partido*. Para não falar, também, agora no que diz respeito ao entendimento que o povo tem do PT, como *webcomunistas* que frequentemente acusam o ministro da economia Fernando Haddad de estar praticamente efetuando o plano de Guedes ao mesmo tempo que conservadores, partidários de Guedes, acusam Haddad de estar destruindo a economia. Ora, o que está acontecendo aqui?

O que está acontecendo é que o PT está operando diagramas. Sejam eles puramente internos, no que dão às vistas as rachas do próprio petismo, sejam eles puramente externos, no que a modelação de transição energética global torna-se mais conciliatória do que radical, ou sejam xamânicos — os diagramas buscando contrabandear algo que está fora dos aparatos convencionais de valoração, no que tanto comunistas quanto reacionários reclamam do Partido dos Trabalhadores e do governo lulista. Também tudo isso explica, é claro, a fama de Lula enquanto um *conciliador de classes*. Ora, “conciliador de classes” é uma outra forma de dizer diplomata cosmopolítico, que é o que explica também não só a afeição de Lula pela política internacional mas também a maneira com que seu posicionamento aponta quase sempre para um certo racionalismo que visa comungar as visões de mundo em conflito, levando em consideração os possivelmente “pré-iluministas”. Quer dizer, é difícil de argumentar que na ocasião

de uma assembleia intergaláctica, a Terra não optasse por enviar Lula para representá-la. Quem mais? Macron? Para ser esbofetado pela esposa na frente dos alienígenas?

Quer dizer, Macron seria o primeiro a votar em Lula. Porque o Brasil aponta para algum tipo de futuro; ainda que não sabido qual, é um. Nesse sentido não podemos desconsiderar também a medida em que estadistas do mundo inteiro olharam para a presidência de Bolsonaro e pensaram “espera aí, quer dizer que eu posso governar sem fazer nada?” O custo está sendo caro, é claro, mas é errando que se aprende. E de qualquer forma, o Brasil prefere Lula a Bolsonaro; sente-se mais como ele. Porque Bolsonaro é um só, já Lula... Há um certo eleitorado que era lulista nos anos zero e depois anti-petista na década de dez; que depois, quem sabe, votou e Bolsonaro em 2018 e em Lula em 2022; quem é essa pessoa? É ela quem decide a eleição. Essa pessoa, justamente porque *é ela quem decide a eleição*, é “a pessoa brasileira”, e ela tem uma única preocupação, que é a aceleração.

A malandragem brasileira expressar-se-ia acima de tudo pelo estabelecimento de um circuito estético a que, na realidade, os outros circuitos vêm se acoplar; o circuito estético é o que mais está, nesse caso, transformando combustível em movimento, que é uma metáfora para o transporte “gratuito” (teletransporte) entre um sentido em outro, e os circuitos outros representam modificações do funcionamento desse transporte. Isso significa que acima de tudo, no Brasil, o que importa é ter graça. Isso explica tanto a eleição de Bolsonaro quanto a de Lula; explica também a prisão de Lula, é claro, a Lava-Jato, aí nós vamos embora, as Revoltas de Junho, o mensalão, vai, a primeira eleição de Lula, o impeachment de Collor, não tem fim. Tudo muito engraçado, muito dramático e emocionante; o fio de Ariadne pode ser puxado até o fim dos

tempos e tudo teria sido explicado por essa *nova explicação das coisas*; é uma beleza.

Veja bem. Eu não quero responder aqui *quando começou a dar merda*? Essa é uma pergunta essencialmente marxista e deixo sua resposta para eles. O que eu quero perguntar aqui é quando começou a dar certo. Quando é, exatamente, que foi percebido que essa merda dava certo? Quando é que não só foi percebido que era possível transformar merda em ouro, como foi isso mesmo efetuado? Ora, a transformação, e a capacidade ou abertura para transformação é uma característica seminal do *Brasil*; está na carta de Pero Vaz de Caminha: o lugar é maravilhoso, as pessoas, porém, são desgraçadas; no que é possível, e talvez necessário, portanto, salvá-las. O Brasil é um lugar que já é perfeito mas, mesmo assim, ele precisa passar por uma transformação, que é alquimia do Brasil.

É na capacidade de transformação que a coisa *começa a dar certo*, e nisso se assemelha essencialmente ao capitalismo, em que “dar certo” pode significar qualquer coisa, quer dizer, é qualquer coisa que está dando certo. Diz-se por exemplo que o capitalismo “não dá certo” porque ele produz miséria; mas a produção de miséria é o dar certo do capitalismo. O capitalismo sempre dá certo. Ele sempre está em crise, é claro. Mas é isso. Capitalismo é por si só crise; se ele está ele mesmo em crise, é porque as coisas estão indo *muito* bem. Toda crítica é inútil, como apontou Land, porque o processo é a crítica¹⁹; toda vez, toda vez o processo vai ser a crítica, porque está sempre dando errado — quer dizer, está sempre “dando às vistas” e “vazando” como uma fratura exposta, e é nessa fratura, quem sabe como disse Paulo Arantes uma certa *fratura*

¹⁹ Ver LAND, Nick. A quick-and-dirty introduction to accelerationism. 2017.

*brasileira do mundo*²⁰, que a “a coisa” segue miraculosamente dando certo precisamente por onde está “dando errado” — e parece haver um grande produto sendo computado pela contante exposição de uma fratura, a constante forma crítica da crise, como se, realmente, alguma coisa estivesse sendo virada do avesso.

É nas fissuras da institucionalização do funcionamento capitalista que o capitalismo floresce. De maneira aceleracionista poderia ser dito também que é nas fissuras da institucionalização filosófica que a filosofia floresce. É nesse sentido, é claro, que o aceleracionismo encontra não apenas terreno fértil mas mesmo já cultivado no Brasil, como no caso de certa teoria crítica uspiana e mais especificamente como no caso de Paulo Arantes; para não falar é claro dos próprios modernistas *stricto sensu* e dos tropicalistas, de quem não falamos nesse texto pois já demasiadamente extenso, mas que figuram também como expoentes do que estamos aqui compreendendo por uma dialética da malandragem, ou dialética da aceleração.

A dialética da aceleração não é a aceleração pura e irrestrita de um tipo de registro, ela é a fricção direcionada entre dois tipos diferentes de registro. O primeiro tipo, aqui, está fadado à criação de um circuito retroalimentativo positivo, enquanto o segundo tipo, por buscar aliviar por todo o corpo o efeito da aceleração, pode permitir a manutenção de um circuito de retroalimentação que é negativo — que é o que continua rodando, o que significa que continua transferindo energia dele mesmo para que uma outra coisa se mova ou esquente. Para fazermos uma metáfora automobilística, o

²⁰ Ver ARANTES, Paulo. *A fratura brasileira do mundo: visões do laboratório brasileiro da mundialização*. 2023.

circuito positivo implicaria você simplesmente aumentar a potência do motor. Ora, se se quer ir mais rápido, que se aumente a potência do motor. Certamente algum ponto do corpo do carro cederia, de alguma forma; não sei qual nem como, mas algo “novo” (positivo) iria acontecer. O circuito negativo por sua vez implicaria pesquisar todo tipo de aerodinâmica referente às partes do veículo, todo tipo de diferença nas resistências dos materiais possíveis nos acoplamentos, a disposição entre cada uma das válvulas etc., e daí calcular quais infinitas e pequenas medidas podem ser efetuadas de maneira a acelerar o veículo sem que nenhuma de suas partes seja sobrecarregada — como transformar o veículo num corpo sem órgãos, basicamente, para falar em *deleuze-guattari-ish*.

Veja bem que não me esqueci do leitor frio; corpo sem órgãos não é nada, não se preocupe com nada que tem esse nome²¹. Estamos falando de aceleração, a dialética da aceleração. Dissemos antes que diferente do pícaro, o malandro é um agente da tática e não da estratégia. Mas é precisamente através da pura agência da tática que se atinge a forma sublime da estratégia, no que, como no Brasil, há até mesmo um roteirista; que é o mesmo que dizer que se trata de computação profunda, computação lenta; *inexplicável*. É uma aceleração diagramática que faz contato entre dois mundos diferentes, entre dois tempos diferentes; o presente e o futuro e a metrópole e a periferia. No Brasil isso tudo acontece ao mesmo tempo e no mesmo lugar, por todo o território e em

²¹ Corpo sem órgãos é, conforme Deleuze e Guattari, basicamente, um corpo cuja reserva energética não está sob conflagração de diferentes órgãos com suas próprias agências. É supostamente uma ideia superdifícil de entender. E claro, como Deleuze diria, não é uma metáfora — o que quer que isso signifique.

toda História do país, e a tensão é hoje cristalizada no petróleo amazônico.

É por isso que o Brasil é capaz de operar politicamente o que poderia ser considerado uma espécie de *punta-tacco*. Punta-tacco é uma manobra automobilística que se dá ao reduzir a marcha do carro enquanto freia-se e acelera-se ao mesmo tempo, o que é apropriado tanto às curvas quanto às descidas. Pode parecer contraintuitivo acelerar tanto num caso quanto no outro, mas a maneira de dar mais tração ao carro é fazendo exatamente isso. No caso da curva a aceleração faz com que a força centrípeta e a força centrífuga se igualem, dando estabilidade ao veículo, e no caso da descida a aceleração, mediada pela redução de marcha e pelo freio, faz com que ao fim dela o carro não custe a retomar o fôlego. Quer dizer, na maneira ideal de dirigir seria sequer preciso usar o freio; toda desaceleração pode ser feita relacionando-se o motor com seu meio-ambiente. Um carro que pode, sem qualquer tipo de acidente, reduzir sua velocidade a zero sem nunca frear; imagine só.

O *punta-tacco* é a forma prática disso, e eu agradeço a Petter Hübner por esse *insight*. O punta-tacco (*pt*) é, afinal, o que o PT está fazendo. O PT está acelerando enquanto freia e reduz a marcha porque o país saíra disso com mais tração com a pista. O PT desenha um diagrama no país do diagrama, e aí o conflito é corriqueiro. De todo tipo: o conflito intra-petista das lideranças em atrito, o conflito extra-petista entre o partido e a oposição, e também um conflito meta-petista que é aquele que escancara a natureza aceleracionista da operação petista, que é o conflito narrativo, hoje, na crítica da política econômica do governo. Como dito, a esquerda acusa Haddad de “direitismo” e a direita acusa Haddad de esquerdismo; é realmente um caso singular de

xamanismo/aceleracionismo/modernismo/malandragem
petista. É o punta-tacco. É por isso que Lula ele mesmo soa ora conservador ora progressista; falaria pela boca dele não o Lula Luís Inácio, mas mesmo Lemúria; um programa que mais do que empurrado pelo passado, vem do futuro para se acoplar a um presente eternamente resistente, da mesma maneira como o punta-tacco está calculando não na descida ou na curva, mas na reta ou subida que lhe deve seguir. Há muito mais que pode ser dito sobre tudo isso, e mais um tanto sobre o que sequer foi mencionado nesse texto, mas considerando quanta coisa já foi dita, vamos parar por aqui; é necessário parar em algum momento, e quem sabe pudemos fazer isso acelerando sem parar, equilibrando o motor com as ladeiras, fazendo um certo uso das condições ideais de temperatura e pressão que apenas a filosofia pode oferecer. Por fim puxemos enfim e dessa forma, então e como disse diz, o carro. E é isso.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARANTES, Paulo. **O novo tempo do mundo: e outros estudos sobre a era da emergência**. São Paulo: Boitempo. 2014.

_____. **Zero à esquerda**. São Paulo: Conrad Editora, 2004

CÂNDIDO, Antonio. **Dialética da malandragem: caracterização do romance Memórias de um sargento de milícias**. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, n. 8, p. 67–89, São Paulo: USP. 1970. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v0i8p67-89>.

CCRU. **Glossary**. 2003. Disponível em [http://www.ccru.net/id\(entity\)/glossary.htm](http://www.ccru.net/id(entity)/glossary.htm).

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Felix. **O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1**. São Paulo: Editora 34. 2010.

FISHER, Mark. **Exterminador do Futuro vs. Avatar**. Tradução de Kelvin. 2020. Disponível em: <https://medium.com/@v1nk3l/exterminador-do-futuro-vs-avatar-mark-fisher-5516a9b1f4e5>.

_____. **Psychedelic Reason**. 2004. Disponível em: <https://k.punk.org/psychedelic-reason/>.

LAND, Nick. *Decentralized labor practices and distributed production networks in The Art of Economy* [simpósio]. Foam Dao. 2015. Disponível em: <https://youtu.be/2PMGuNZreWA>.

_____. **Thirst for Annihilation: Georges Bataille and Virulent Nihilism.** Londres, Reino Unido: Routledge. 1992.

NOBRE, Marcos. Imobilismo em movimento: da abertura democrática ao governo Dilma. São Paulo: Companhia das Letras. 2013.