



Por uma escrita contra a natureza: breves notas para uma desconstrução do humano

Bruna Triana¹  

Universidade Federal de Goiás

Luiz Roberto dos Santos Corrêa Neto²  

Universidade Federal de Goiás

Resumo

A categoria de humano é uma das normas de poder centrais do mundo moderno e produz uma série de efeitos tanto para os que são aceitos no interior da categoria quanto para os que são excluídos dela. Diante disso, o artigo busca analisar possibilidades de desconstrução do humano por meio de obras ficcionais. Em um primeiro momento, retomamos alguns debates teóricos sobre a categoria de humano, a representação e a construção das dicotomias modernas, como natureza/cultura, humano/não humano, dentre outras. Em um segundo momento, de modo a alcançar nosso objetivo, analisamos duas obras ficcionais: “Um relatório para uma academia”, de Franz Kafka, e “A paixão segundo G.H.”, de Clarice Lispector. As duas obras foram escolhidas em decorrência das subversões e desconstruções da categoria de humano que possibilitam. Nessa medida, observamos que as obras apontam caminhos importantes para pensarmos e agirmos em prol de mundos que não sejam construídos pela norma de poder homogeneizante do humano e pelas dicotomias modernas. Assim, entendemos que a ficção é um recurso poderoso na necessária construção de mundos implicados.

Palavras-chave

Humano. Literatura. Franz Kafka. Clarice Lispector.

1. Professora do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social e da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Federal de Goiás (Goiânia, Goiás, Brasil). Pesquisadora Associada do LEX (UFG), PERIFÉRICAS (UFBA) e do GRAVI (USP).

2. Graduanda em Licenciatura em Ciências Sociais pela UFG. Estagiária do Programa Politizar Goiânia pela UFG em parceria com a Câmara Municipal de Goiânia. Pessoa não binária.

Writing against nature: brief notes for a
deconstruction of the human

Abstract: The category of human is one of the central norms of power in the modern world, producing a series of effects both for those accepted within the category and for those excluded from it. The article seeks to analyze possibilities for deconstructing the human category through fictional works. First, we revisit some theoretical debates on the concept of human, representation, and the construction of modern dichotomies such as nature/culture, human/non-human, among others. Second, to achieve our goal, we analyze two fictional works: “A Report for An Academy” by Franz Kafka and “The Passion According to G.H.” by Clarice Lispector. These works were chosen due to their subversions and deconstructions of the category of human that they make possible. In this sense, we observe that the works point to important pathways for thinking and acting toward worlds that are not built upon the homogenizing norm of human power and modern dichotomies. Thus, we understand that fiction is a powerful tool in the necessary construction of implicated worlds.

Keywords: Human. Literature. Franz Kafka. Clarice Lispector.

Por una escritura contra la naturaleza: breves
notas para una deconstrucción de lo humano

Resumen: La categoría de humano es una de las normas de poder centrales del mundo moderno y produce una serie de efectos tanto para aquellos que son aceptados dentro de la categoría como para aquellos que son excluidos de ella. Frente a esto, el artículo busca analizar posibilidades de deconstrucción de lo humano a través de obras ficcionales. En un primer momento, retomamos algunos debates teóricos sobre la categoría de humano, la representación y la construcción de las dicotomías modernas, como naturaleza/cultura, humano/no humano, entre otras. En un segundo momento, para alcanzar nuestro objetivo, analizamos dos obras ficcionales: “Un informe para una academia”, de Franz Kafka, y “La pasión según G.H.”, de Clarice Lispector. Las dos obras fueron elegidas debido a las subversiones y deconstrucciones de la categoría de humano que lo hacen posible. En este sentido, observamos que las obras apuntan caminos importantes para pensar y actuar en favor de mundos que no estén contruidos por la norma de poder homogenizante de lo humano y por las dicotomías modernas. Así, entendemos que la ficción es un recurso poderoso en la necesaria construcción de mundos implicados.

Palabras clave: Humano. Literatura. Franz Kafka. Clarice Lispector.

Amanhã, quando os rapazes da fazenda encontrarem esta
aberração da natureza, eles envolverão seu corpo
em jornal e o levarão para o museu.

Mas esta noite ele está vivo e no campo
ao norte, com sua mãe. É uma noite
perfeita de verão: a lua crescente sobre
o pomar, o vento na grama.
E quando ele olha para o céu,
há duas vezes mais estrelas do que o usual.

(Laura Gilpin – “O bezerro de duas cabeças” (Tradução: Nelson Santander))

Introdução

Este texto busca problematizar alguns aspectos da construção da categoria de humano a partir das destabilizações trazidas tanto por algumas abordagens contemporâneas na teoria social, quanto por uma releitura não humanista da crítica da economia política. A categoria de humano não se desvincula da dicotomia natureza/cultura, que pode ser tomada como uma das separações fundantes do pensamento social ocidental, como aponta Bruno Latour (2013). Da diferença entre os grupos raciais às escalas de evolução cultural, do aprendizado da cultura às funcionalidades das instituições, da estrutura social às regras de parentesco: todos esses modelos teórico-metodológicos enfrentaram, em diferentes níveis, os dilemas dessa encruzilhada. No entanto, como sugere Marilyn Strathern (2017), a separação entre os polos diz respeito a uma tradição epistemológica específica e que vem sendo questionada por teorias sociais informadas pela existência de outros agenciamentos de vida, estruturas de pensamento e compreensões de mundo.

Debates recentes tensionam a ideia de natureza tal qual concebida pela razão ocidental, questionando não só as “falhas” como os próprios termos dessa divisão, propondo compreender modos de viver e de conhecer que se excedem e coexistem em suas fabricações possíveis de mundos – como nas propostas de Isabelle Stengers (2018), Latour (2020), Anna Tsing (2022), Marisol de la Cadena (2018), entre outros(as). Essas propostas “cosmopolíticas” buscam dar conta da politização da ciência, da ocupação do espaço da política moderna por seres diversos e da extensão dos significados e sentidos do cosmos, constituído por mundos plurais, divergentes e articulados, como afirma Stengers (2018). Dentro desses questionamentos, a separação entre espécies humanas e não humanas também é problematizada a partir dos conflitos ontológicos que as cosmopolíticas engendram.

Para Paul Preciado (2020), o abismo Humano x Animal revela as sinuosas raízes coloniais e patriarcais dos princípios universais do humanismo europeu. De forma similar, Donna Haraway (2022) aponta para o laço discursivo entre os *outros* do homem racional – o colonizado, o escravizado, o animal –, que, como contrapontos do universal, despontam como fundamentais para sua construção, constituindo as próprias entranhas do humanismo. O “dispositivo da espécie”, para Haraway (2022), está na base de discursos e políticas racistas, capacitistas, cis-heteropatriarcais e especistas da atualidade, que seguem sustentando e reproduzindo a exclusão de todos os outros do humano.

Tendo em vista esse amplo debate, buscamos analisar a produção das categorias moderno-coloniais-ocidentais de humano e não humano a partir da discussão sobre autodeterminabilidade, trabalho e técnica como fronteiras ontoepistêmicas dessa separação, bem como os efeitos produzidos sobre aqueles(as) que são excluídos da categoria de humano. Em seguida, propomos pensar as possibilidades de uma “escrita contra a natureza” e da desconstrução do humano, especificamente a partir de duas obras, “Um relatório

para uma academia”, de Franz Kafka (2015), e “A paixão segundo G.H.”, de Clarice Lispector (*s.d.*), tomadas como exemplos de narrativas que incluem vozes e subjetivações não humanas e que, potencialmente, rompem com a homogeneização imposta pelo humano.

1 A produção da diferença entre humano e não humano

O projeto da modernidade – o projeto de um Ocidente que se quis Mundo Inteiro – (se) sustenta (n)uma feitiçaria: o feitiço que criou o humano, compreendido, segundo Denise Ferreira da Silva (2019) como sujeito autodeterminado – isto é, um sujeito que não é determinado pela exterioridade, mas que detém essa capacidade de determinar todo o resto –, em oposição aos sujeitos afetados, ou seja, àqueles seres que, de acordo com Antônio Bispo dos Santos (2023), se inserem nas teias de envolvimento da existência. Para além da autodeterminação, na modernidade, o humano deixa de ser entendido apenas como ser dotado de razão e passa a ser compreendido como *produto* da razão (Silva, 2019, p. 66-67). A humanidade, categoria e entidade política universal (Silva, 2019), se constitui, portanto, a partir do que Carlos Coelho (2021, p. 75) denomina de *performatividade* supremacista. Essa performatividade dá vida ao sujeito humano autodeterminado e fruto de razão, separado de tudo aquilo que é bárbaro, sem razão, afetado, ou seja, de tudo o que é colocado na categoria de natural.

Como pontua Sylvia Wynter (2006), os pactos da razão ocidental com o colonialismo, incluindo as ciências sociais e naturais, resultaram em uma “ordem discursiva sociogênica” que organizou o mundo entre o humano e seus outros. Wynter (2006) lembra que a condição de humano, fundada nas dicotomias moderno-coloniais-ocidentais, é delimitada. Podemos dizer que os “dispositivos da espécie”, a generificação e a racialização marcam o programa ético moderno, regido pela noção de unidade e por privilégios desfrutados só por quem adentra o universo normativo do humanismo, ou seja: aqueles que são capazes de desfrutar da performatividade supremacista do humano.

Assim, a construção da categoria de humano é fundada em uma diferença ontológica intransponível com o não humano. A essencialização de determinadas diferenças, a hierarquização e racialização de certos sujeitos, ocorre, portanto, dentro de uma discussão sobre a natureza, a condição e a unidade humana³.

3. Para Achille Mbembe (2018a), a invenção do Negro foi o elemento central no processo de fabricação colonial do Outro como o objeto da diferença inexorável. Por séculos, raça demarcou uma degradação ontológica, um vazio constantemente produzido que definiu a “diferença intransponível”. Não sendo um Ser, o Negro é um corpo reduzido à aparência e transformado em mercadoria, produto de uma máquina social intrínseca ao capitalismo. A partir de Mbembe (2018a), é possível perceber que o “dispositivo da espécie” operou no processo de construção da alteridade radical, na medida em que esse dispositivo desumanizou e animalizou determinados corpos, racializados e colonizados.

A oposição humano/animal e cultura/natureza marca relações de poder e hierarquia entre esses termos (Silva, 2014, p. 83) que são, por sua vez, usados como instrumento discursivo para dominação. Nesse sentido, o especismo opera por meio da hierarquização em termos de espécie, permitindo a morte “não criminosa” de corpos e vidas outrificados, colocando esses outros como a contraparte – e sempre sob o domínio – do humano. Assim, a produção especista do humano como universal reproduz hierarquias e classificações de corpos submetidos à consignação animal-racial. Desse modo, como apontam Judith Butler (2015) e Achille Mbembe (2018a; 2018b), é preciso refletir em que medida esses dispositivos produzem vidas humanas propriamente ditas, de um lado, e vidas e corpos precários, inabitáveis e matáveis, de outro.

Segundo Partha Chatterjee (2004, p. 23), a colônia sempre foi situada na fronteira do universo da humanidade normal e essa exceção ao humano, ao invés de invalidar sua universalidade, reforça seu poder moral. Diante disso, o humano e sua performatividade podem ser compreendidos, segundo Anahí González (2019, p. 46), como uma “norma de poder”, uma “ficção negociável” que delinea seus limites excluindo uma série de formas de vida e, dessa forma, opera uma determinada gestão dos recursos materiais. Os corpos que são excluídos dessa economia são aqueles que, por meio de diversas formações discursivas e ideológicas, foram excluídos da categoria de humanidade, como mulheres, pessoas com deficiência, pessoas racializadas, lésbicas, gays, trans, travestis, animais não humanos, árvores, rios, pedras e outros (González, 2019, p. 46).

A produção diferencial das espécies, segundo Haraway (2022), revela a força dos instrumentos coloniais-humanistas e suas lógicas de “sacrifício” e “analogia”. A lógica do sacrifício, que alicerça a razão humanista, prediz que apenas seres humanos são passíveis de serem assassinados. Tornar o Homem matável é, nessa lógica, o cúmulo da indignidade e da imoralidade. Essa matabilidade dos não humanos resulta da conjunção de dois aspectos: a impunidade da matança e a exclusão do sacrifício. Ou seja, trata-se de vidas que podem ser mortas sem que se cometa homicídio⁴.

Por sua vez, a lógica da analogia opera em grupos que foram e são equiparados e tratados como animais e que apontam, justamente, para o abismo ontológico que o “dispositivo da espécie” produz (Haraway, 2022). O especismo em sua dimensão analógica espelha, de forma distorcida, a falácia do humanismo. Para Haraway (2022), é aqui que reside a importância de sair dessas lógicas e entender os sistemas de dominação (o racismo, o especismo, o sexismo, o capacitismo etc.) como entrelaçados, o que faz das lutas contra a ficção do humano uma luta contra todas as outras ficções criadas pelo humano para se autoafirmar e se autoproduzir.

4. Os debates sobre “necropolítica”, de Achille Mbembe (2018b), e “vidas precárias”, de Judith Butler (2019), a partir de diferentes perspectivas, refletem sobre o poder biopolítico e a produção de corpos matáveis.

O que gostaríamos de chamar a atenção é que as categorias Homem e Animal, assim como as de raça ou de gênero, não constituem taxionomias que representam seres anteriores aos conceitos e às políticas que procuram controlar e administrar (González, 2019). São, mais propriamente, construções performativas que produzem e conformam corpos e sujeitos. Como construções discursivas, espécie, raça e gênero são conjuntos de agenciamentos, práticas, narrativas e materialidades que criam e regulam aquilo que nomeiam, produzindo marcos de possibilidade e vulnerabilidades existenciais, partilhados por todos que se percebem jogados para fora do universo do humano (González, 2019).

A fantasia histórico-cultural-moderno-cristã do excepcionalismo humano oferece indícios para pensar como as concepções normativas do homem produzem, por meio de processos sistemáticos de exclusão, uma infinidade de vidas não vivíveis (Haraway, 2022; Butler, 2019). Ou seja, o humano, como construção e ideal normativo, produz uma zona de inabitabilidade em que emergem corpos insuportáveis, abjetos, impensáveis. No limite, esses corpos são esvaziados, os “no-bodies” de que fala Silva (2014), delineados e atravessados, constante e consistentemente, pela violência e pela experiência-limite, corpos que escapam da noção iluminista de Humanidade e de seus descritores ontoepistemológicos. Às lógicas do sacrifício e analogia para pensar as espécies, propostas por Haraway (2022), seria possível acrescentar as lógicas de exclusão e obliteração do corpo-Outro racializado, esvaziado de sentido e des-Humanizado, como sugere Silva (2014).

2 Trabalho, técnica e as fronteiras do humano

À capacidade de autodeterminabilidade e razão do humano – inscrito em um espaço-tempo específico e limitado, qual seja, o humano europeu pós-iluminista –, associa-se a técnica e o trabalho como elementos centrais para a consolidação da sua performatividade. Nesse sentido, a natureza é construída como uma entidade cujos fins são ela mesma, como um circuito fechado, ao passo que a técnica, produto e produtora do humano, atende às necessidades deste último, através da transformação da natureza (Coelho, 2021, p. 108).

Para Coelho (2021, p. 107), a técnica é um critério colonizador que gera uma hierarquia que favorece os humanos que, por a dominarem, possuem um maior acesso à natureza (um acesso no sentido de apropriação), conquistando a autodeterminabilidade. Essa hierarquia colonial foi utilizada de forma a considerar que determinados grupos, mesmo que incluídos na categoria biológica de humano, se situavam em um desenvolvimento cultural inferior – logo, mais próximos da natureza – e, de tal forma,

não poderiam ser humanos propriamente ditos, ou completamente humanos – conforme determina a equação: autodeterminabilidade + razão + domínio da técnica que marca as fronteiras do humano.

A técnica é inseparável do trabalho, já que é este que a produz, sendo igualmente responsável pela passagem da natureza para a cultura e pela construção do humano. No discurso humanista, o trabalho depende da razão: ele funda o humano – o “ser social” –, e depende da razão humana – já que é isso o que, segundo Agnes Costa (2022, p. 18-19), garante com que o trabalho seja orientado a fins e que seja capaz de produzir técnica.

Nota-se como, no discurso humanista sobre o trabalho, a autodeterminabilidade é um princípio fundamental, tendo em vista que apenas o humano é capaz de trabalhar, apenas ele pode se separar das teias de envolvimento da natureza e determiná-la, projetando um resultado de sua ação (Silva, 2024a, p. 3). Percebe-se, portanto, que há um ciclo de dependência entre humano, técnica e trabalho: a técnica permite a autodeterminabilidade, condição básica para o ser humano, cuja racionalidade é o fundamento do trabalho, que, por sua vez, é a possibilidade de existência da técnica e do humano.

Ao apontar a *luz negra* para a obra de Karl Marx, Silva (2019) nota como o trabalho das pessoas escravizadas, das mulheres e outros seres que são *desumanizados* e *animalizados* é rejeitado nas fórmulas do valor. O corpo sexual feminino rejeitado expõe não a falta de valor, mas o Excesso (valor + violência): revela a violência da expropriação e da exploração perpetuadas pelas condições jurídicas e econômicas que, em sua autonarrativa, excluem pessoas negras e outros escravizados (Silva, 2019, p. 62-63).

A atividade dessas pessoas sequer é considerada importante para o acúmulo de capital, sequer é vista como trabalho-morto: é pura matéria-prima, ou seja, tudo o que é produzido por uma pessoa escravizada já é contabilizado pelo burguês no momento da compra de seu corpo (Silva, 2024a, p. 5-6). Vê-se que a própria possibilidade de mais-valia se funda numa autonarrativa do sujeito autodeterminado, racional e capaz de trabalho, que exclui tudo o que é situado nas/fora das fronteiras da humanidade.

De tal forma, o trabalho aparece como vetor importante para compreender as relações entre as categorias de humano e não humano (Costa, 2022). Apesar do apelo ao caráter humanizador do trabalho, em Marx (2011), por meio da crítica ao fetichismo da mercadoria, podemos encontrar uma possibilidade interessante para a crítica à categoria do trabalho e para a crítica ao próprio humano (Costa, 2022). De acordo com Marx (2011, p. 206)), o fetichismo (ou feitiço) da mercadoria faz com que os trabalhos humanos sejam igualados e assumam uma mesma objetividade de valor nas mercadorias, assim como o dispêndio de força humana assume a forma da grandeza de valor e as relações entre produtores assumem a forma de relação social entre mercadorias.

De tal maneira, todas as atividades humanas codificadas como trabalho perdem sua especificidade e aparecem como “geleia de trabalho humano indiferenciado” (Marx, 2011, p. 161) e os caracteres sociais dos produtos do trabalho aparecem como caracteres objetivos e naturais (Marx, 2011, p. 206). Portanto, o fetichismo da mercadoria tem como fundamento e resultado de sua atuação a *homogeneização das multiplicidades* e a *naturalização das relações sociais* (Costa, 2022).

Essa consideração é importante para a nossa análise, dado que categorias como gênero, raça, capacidade, idade e sexualidade, utilizadas para situar sujeitos fora ou na fronteira do que poderia ser chamado de humanidade, também são, como as mercadorias, investidas de um caráter fetichista, dado que produzem uma homogeneização dos seres e naturalizam as relações sociais, principalmente através de discursos que situam caracteres como raça e gênero na biologia. O fetichismo da mercadoria, de tal forma, não se refere apenas a um caráter enigmático das mercadorias, mas é uma forma pela qual se realiza a codificação social e a produção de corpos no capitalismo (Costa, 2022).

Como consequência desse caráter fetichista, essas categorias de raça, gênero, sexualidade, etc. se configuram como abstrações reais: elas se apresentam como propriedades objetivas dos corpos, ao passo que ganham o estatuto de leis universais intransponíveis (Costa, 2022). Os sujeitos marcados sob o signo da diferença em relação à gênero, raça, capacidade e sexualidade, por se situarem fora do padrão de humanidade, não têm seus trabalhos reconhecidos – já que apenas o humano é capaz de trabalhar – ou têm seus trabalhos desvalorizados.

De tal maneira, a própria noção de humano acaba possuindo o mesmo caráter fetichista das demais categorias apresentadas. Porém, trata-se de uma forma-mercadoria de tipo especial – a forma-homem (González, 2019, p. 49) –, já que, nessa economia política dos discursos, o humano se torna equivalente geral. O equivalente geral, na crítica da economia política marxiana, é a mercadoria na qual todas as outras irão se comparar (Marx, 2011), como um espelho que lhes mostra o seu valor. O humano como equivalente geral, portanto, é uma norma de poder capaz de definir quanto vale o Outro e o trabalho do Outro, a partir da equivalência ou não com o que Audre Lorde (2019, p. 248) chamou de “norma mítica” – a norma masculina, branca, heterossexual, cisgênero, europeia, sem deficiência, adulta etc. A equivalência geral retira de tudo sua singularidade (“lei geral da geleia geral”) e o incalculável (as incontáveis horas de trabalho e não trabalho, a “matéria-prima”, as vidas) deve ser calculável como equivalência geral (Coelho, 2021, p. 126).

Porém, no seio dos discursos humanistas que fornecem as bases ontológicas para a concepção moderna de humano, já se encontra uma conceituação construtivista dele – o ser humano é uma construção da razão, técnica, trabalho e autodeterminabili-

dade –, o que destoa da concepção substancialista de humano, própria das ciências biológicas: o humano como *homo sapiens sapiens*. É evidente que, na modernidade, essas duas concepções, apesar de contraditórias, não são excludentes: segundo Juliana Fausto (2020, p. 43), é por meio da antropogênese, isto é, do tornar-se humano daqueles que já são biologicamente marcados como humanos, que se realiza e preserva a superação da natureza em direção à cultura. Porém, a concepção construtivista que marca a antropogênese aponta para as gradações na norma de poder do humano que nos permitem entender como certos grupos são excluídos dessa categoria, mesmo sendo biologicamente marcados como humanos.

3 A produção da natureza

A produção da identidade e da diferença do humano e não humano, portanto, produz um monopólio da valorização do trabalho por aqueles identificados tradicionalmente como humanos. Porém, não se trata apenas de uma questão vinculada ao valor e ao trabalho. Identidades e diferenças são construídas dentro de discursos, em contextos históricos e institucionais, em meio a relações de poder e disputas por recursos materiais – simbólicos ou não – o que significa, de acordo com Stuart Hall (2014) e Silva (2014), que elas não são apenas definidas, mas impostas. Os recursos disputados na produção de identidades e diferenças são também simbólicos e, nesse sentido, um dos efeitos discursivos da produção do humano é identificar tudo o que não é humano com a “natureza” que, por sua vez, é também uma categoria homogênea e fetichista, que reduz toda uma multiplicidade de seres e relações ao caráter de objeto e de imutabilidade. Assim, mulheres, pessoas racializadas, LGBTQIAPN+, pessoas com deficiência, animais não humanos, plantas e pedras são representados de maneira estática e estereotipada, negando quaisquer possibilidades de representações mais complexas.

A partir do pensamento de Gayatri Spivak (2010) e de Veena Das (2011, p. 92), pode-se dizer que essas representações são baseadas em determinada episteme, que atua como horizonte de inteligibilidade, limitando a discussão a respeito da representação do sujeito colonial. Extrapolando suas reflexões, pode-se dizer que o humanismo produz autoridade e legitimidade de representação sobre todos os subalternizados, sobre todos os que vivem à sombra da inequivalência com o humano, produzindo categorias fetichistas para representá-los. Segundo Santos (2023, p. 29-30), o humanismo e seu produto – o humano – se descolam da “natureza”, quebram as relações e o envolvimento em prol da lógica do poder e da dominação daquilo que não é tido como humano. Assim, a lógica do (des)envolvimento e da dominação se dá tanto no âmbito econômico, em sentido mais estrito, quanto no discurso.

Ao longo do estabelecimento do capitalismo e colonialismo, várias formações discursivas fixaram os subalternizados em lugares próximos à natureza, ou seja, a representações estáveis, essencializadas e homogêneas (Spivak, 2010). Apenas o humano (branco, cisheterossexual, europeu, sem deficiência etc.) teria direito à cultura e à complexidade nas representações. Dentre os diversos saberes-poderes que produziram essas representações, destaca-se a biologia – e seus discursos sobre raça, gênero, sexualidade e espécies não humanas.

As discussões sobre objetividade, localização, enunciação e posição dos sujeitos do conhecimento, conforme apresentadas por Edward Said (1990), Haraway (1995) e Spivak (2010), problematizam e complexificam os efeitos epistemicamente significativos das circunstâncias políticas e sociais da construção do conhecimento. De tal maneira, podemos pensar como a biologia se esquivava do reconhecimento de seu caráter político e do reconhecimento de que parte de determinados pressupostos sobre a “natureza da natureza” e de desejos, projeções e concepções ideológicas dos pesquisadores. Esses pressupostos fundam-se na perspectiva – comum a todas as ciências modernas – da excepcionalidade humana, que julga que a mente humana consegue determinar a verdade sobre o “real” (Silva, 2019, p. 38).

Assim, a relação entre os intelectuais do campo da biologia, por exemplo, e o discurso humanista, ou os interesses econômicos sustentados pelo humanismo, não é direta, mas mediatizada por um contexto social e por um conjunto de aparelhos, dos quais os intelectuais são “funcionários”, conforme nos apresenta Antonio Gramsci (1991, p. 10). Isso não quer dizer que essas pesquisas não tenham fundamento empírico, mas que o próprio campo do empírico é construído a partir da noção de autodeterminabilidade do humano.

Tal noção permite que se possa representar o que é concebido por “natureza” de maneira mais ou menos estática e homogênea (um conjunto de tipos e espécies enfileirados, prontos para serem descritos por uma universalidade e seu poder formal) (Silva, 2024b, p. 6). Esse processo ocorre, por exemplo, quando a ciência biológica silencia uma série de discursos a respeito de animais, plantas e demais entes, porque eles não foram construídos a partir da observação de comportamentos produzidos em ambientes “controlados” (Latour, 2021, p. 10) e porque escapam desses princípios metodológicos que enfileiram os seres e prezam por uma descrição “objetiva” (que produz objetos).

Esses discursos biológicos – provenientes de experimentos em ambientes controlados ou não – tendem a negar a agência de animais e outros seres, na crença de que eles apenas reagem, mas não agem ou surpreendem. Assim, esses seres “da natureza” são inanimados, por medo de ser-lhes concedido algum tipo de “alma”, que seria própria de humanos (Latour, 2021). Esse processo, que ocorreu com animais no século XX,

ocorreu em séculos passados com entidades físicas e bioquímicas, que foram transformadas em “matéria” (prima), em algo inanimado, submetidos a processos disciplinadores (Latour, 2021, p. 17).

Dessa forma, a biologia é baseada nas ferramentas de classificação, ordenamento e gerenciamento dos seres, dispondo-os num plano para que possam ser determinados (controlados), se constituindo como parte do aparato biopolítico moderno (Silva, 2019, p. 12-13) e se fundamentando na lógica de constituição da racialidade, em que os marcadores visíveis catalogados e incrustados nos seres são tidos como constantes da natureza e não como fruto de relações históricas (Silva, 2024b, p. 9).

As ciências naturais, de tal maneira, produziram seu grande Outro – a Natureza –, que, como todo Outro, homogeneiza uma pluralidade de seres, é constituído de estereótipos e ocupa um papel de antagonista da Identidade – do Eu, do humano. Além disso, Vinciane Despret (2022) nos mostra que, de acordo com a herança neodarwinista da biologia, todos os comportamentos animais estariam voltados para a obtenção de benefícios relacionados à sobrevivência e reprodução. Essas teorias generalizam a forma de indivíduo burguês para demais seres – em especial, mamíferos –, que, devido à escassez de recursos, competiriam por territórios para garantir sua parcela de recursos e depois salvaguardar esses territórios (Despret, 2022, p. 54). Assim, segundo Emmanuel Almada e Bruno Venancio (2021, p. 71), a “natureza” aparece representada, ao mesmo tempo, como estática e como uma imagem espelhada das normatividades do capital, constituindo-se como um Outro totalmente subordinado ao aparato técnico-científico do capital. Observa-se, dessa forma, como a biologia opera na construção da categoria fetichista de natureza, ao eliminar a multiplicidade e complexidade nas suas representações.

Segundo Silva (2019), alguns pilares ontoepistemológicos da modernidade sustentam a representação, o humano e a produção científica. Um desses pilares é a *determinabilidade*, isto é, a ideia de que o Entendimento pode conhecer o real através de conceitos formais capazes de determinar (decidir) a verdadeira natureza das impressões sensíveis (Silva, 2019, p. 39). Isso se associa à autodeterminabilidade, visto que apenas um sujeito autodeterminado (humano) possui o Entendimento para determinar a natureza. Outro pilar, introduzido por Hegel, é a *sequencialidade*, isto é, uma narrativa sobre o processo de autodesenvolvimento (História) do Espírito (Razão enquanto Liberdade), que cria uma hierarquia de entes e sociedades que ocupariam momentos temporais distintos na narrativa do autodesenvolvimento (Silva, 2019, p. 39). O terceiro pilar é a *separabilidade*, a ideia de que as coisas devem ser compreendidas pelas formas da intuição (espaço e tempo) e as categorias do Entendimento (quantidade, qualidade, relação, modalidade) e todo o resto é inacessível e irrelevante (Silva, 2019, p. 39). Ou seja, é um princípio que cria um mundo que é composto por partes formalmente independentes e

separadas. A junção desses três pilares fundamenta a magia moderna que cria o Mundo universal, as ciências “naturais” ou “humanas” e a própria representação.

Contudo, se não queremos permanecer numa crítica destrutiva de tudo, é necessário pensar escritas que se situem além-aquém desses pilares ontoepistemológicos. Assim, a questão que permanece é: representar é necessário? Contrariando a perspectiva de Spivak (2010), defendemos que a representação não definiu, mas precisa definir, visto que a representação depende da separabilidade e possibilita o surgimento do Eu autodeterminado, “do sujeito que mede as formulações do objeto, do outro e da mercadoria” (Silva, 2019, p. 52). De certo modo, a representação permite a emergência do humano. Então, como pensar e produzir uma escrita para além da representação? Como pensar o não humano para além das descrições taxonômicas das ciências biológicas?

4 Por uma escrita contra a natureza

O termo “cultura” enquanto oposto da “natureza” permite a elaboração de representações complexas e não biologizantes daqueles que detêm o direito de ter “cultura” – os humanos. Contudo, como lembra Lila Abu-Lughod (2018), considerando que a cultura também funcionou como dispositivo antropológico de produção e esvaziamento do Outro do humano (racializado, colonizado, subalternizado), é preciso escrever “contra a cultura”, recusando as falácias da coerência, da generalização, da homogeneização e da atemporalidade que o conceito porta quando reduz esse Outro a espelho distorcido do si-mesmo – e a alteridade a uma figuração invertida da identidade. Segundo Hall (2014, p. 110), “é pelo exterior constitutivo, pelo Outro, que a identidade é construída”. Além disso, a diferença cultural se sustenta sobre o pilar da separabilidade, entendendo o social como composto de partes formalmente independentes e que se constituem como unidades que ocupam posições diferentes na noção ética de humanidade, que é identificada com as particularidades branco-europeias (Silva, 2019, p. 43).

Desse modo, é possível dizer que, para superar a homogeneização, o fetichismo e a hierarquia, toda escrita que se comprometa a ser contra a cultura deve ser também uma escrita contra a natureza. Para Silva (2019, p. 36), a (po)ética negra feminista não somente expõe a lógica que transubstancia os resultados da violência total colonial nos corpos racializados, generificados, animalizados, como também mobiliza o excesso que sustenta essa lógica como índice de um novo mundo, de um Mundo Implicado.

Imaginar esse Mundo Implicado é imaginar cada coisa, humana e não humana, como expressões singulares de cada um dos outros existentes implicados, rompendo com a separabilidade que imagina os entes como formas separadas que se relacionam por mediação de forças. Ou seja, é abrir caminho para a magia da pluralidade de mun-

dos e renunciar às identidades previamente determinadas e inscritas nos corpos. Isso significa ir para além dos modelos da física clássica e apostar no que a física de partículas tem de mais perturbador, como o princípio da não localidade e a virtualidade (Silva, 2019, p. 43), em que espaço e tempo perdem seu valor descritivo ao se romper com a linearidade temporal e a separação espacial, fazendo com que princípios como separabilidade, determinabilidade e sequencialidade sejam implodidos.

Uma escrita contra a natureza é uma escrita que leva a sério a multiplicidade de formas de pensar, compreendendo o pensamento como um endereçar, um movimento de abertura à alteridade (Coelho, 2017, p. 35). É uma escrita que leva a sério o pensamento-dança, o pensamento-baleia, com seu pensamento-nadar e todos os pequenos outros e pequenos encontros que esses pensamentos ressoam (Coelho, 2017, p. 34), entendendo que até essas classificações de pensamentos podem ser (re)compostas e decompostas de maneiras muito distintas, a depender das relações em que se inserem – ou seja, não há identidade de antemão.

Tendo isso em vista, um dos objetivos centrais de uma escrita contra a natureza deve ser a desconstrução do humano e sua autodeterminabilidade. Uma escrita contra a natureza permanece como um compromisso e uma aposta política utópica de todos que desejam uma libertação do humano que (nos) aprisiona. Um caminho importante e fundamental é, certamente, a escuta das narrativas de povos indígenas e quilombolas. Santos (2023), por exemplo, é uma voz a ser ressoada em sua defesa do envolvimento – ao invés do desenvolvimento humanista – e o compartilhamento, incluindo o compartilhamento de saberes e informações, como o que ele descreve entre ele e um rato na mata.

Para além disso, o apelo à utopia não é banal. Escritas contra a natureza no mundo ocidentalizado se dão, sobretudo, no campo da ficção. De acordo com Haraway (2021), do ponto de vista etimológico, a diferença entre fato e ficção deriva de que o fato é um participio passado, indicando algo já feito, enquanto ficção é sobre modelar, inventar, desviar. Ou seja, a ficção ainda é inacabada, está em processo, “ainda propensa a entrar em conflito com os fatos, mas também sujeita a nos mostrar algo que ainda não sabemos ser verdade, mas que saberemos” (Haraway, 2021, p. 17).

Através do campo da ficção, portanto, que podemos abrir portas e janelas para um Mundo Implicado e aberto à multiplicidade de pensamentos e formas de existência. De tal maneira, buscamos no campo da literatura potenciais para a desestabilização da categoria de humano. Reconhecemos, evidentemente, que desestabilizações, questionamentos e (re)configurações da categoria de humano vêm sendo produzidas a partir de diversos campos do saber antropológico e filosófico, por nomes como Despret (2022), González (2019), Haraway (2022), Mbembe (2018a), Santos (2023), Silva (2019), Wynter (2006), assim como no campo da física, por Karen Barad (2007). Porém, tal como Silva

(2019) mobiliza a (po)ética negra como índice de um Mundo Implicado, pretendemos, em nossa perspectiva situada, apontar, através do recurso à poética e à literatura, que a ficção também tem um potencial de construir outros mundos.

5 Ficções por uma desconstrução do humano

5.1 Um relatório para a humanidade

Vossas Senhorias me concedem a honra convidando-me a apresentar à Academia um relatório sobre a minha precedente vida de macaco.

(Kafka, 2015, p. 304)

O conto “Um relatório para uma academia”, de Kafka (2015), de 1917, aponta para o poder dos seres animalizados em denunciar a violência total do processo colonial, promovida em nome do humano (branco, europeu, homem, cisheterossexual, sem deficiência, adulto etc.). Narrado por Pedro Vermelho, um ex-macaco, que conta como atingiu o estatuto de humano por meio da imitação. Contudo, a humanização descrita aqui é distinta da humanização de personagens animais que se vê, por exemplo, em muitas histórias infantis – exemplos do “caráter de equivalência geral” do humano que busca imprimir suas características em todo o resto para ditar seus valores e criar uma hierarquia narcísica. Nesse conto, não é Kafka (2015) que humaniza Pedro, mas a sociedade humana do mundo desse personagem que o força a se humanizar. Como demonstra Preciado (2022, p. 281), Pedro não apresenta seu processo de humanização como uma forma de emancipação, mas de forma crítica ao humanismo e suas taxonomias, apresentando as violências desse processo – que o levou a se tornar alcoólatra.

Este esforço teria sido impossível se eu tivesse insistido em querer me fixar na minha natureza de símio e nas lembranças da minha juventude. Justamente a abnegação a qualquer vontade própria foi o maior mandamento que eu me impus. Eu, macaco livre, submeti-me a este jugo. [...] Se a princípio o regresso me fosse permitido, caso os humanos tivessem desejado, o regresso por todo o portal que o céu forma sobre a terra, este portal diminuiu e estreitou-se cada vez mais com o meu progresso à base de chicotadas (Kafka, 2015, p. 304).

Podemos perceber a desconstrução do humano nesse texto a partir do estatuto da imitação ou mímica. Para escapar do cárcere e manter sua liberdade, Pedro afirma que a única opção era se jogar do navio em que estava sendo transportado e morrer no mar. Porém, ele vislumbra uma opção de escapar, mas sem liberdade: imitar os huma-

nos que o encarceravam. Assim, Pedro conquistou o *status* de (quase) humano e trocou a cela no navio pelo teatro de variedades.

Seguindo pistas deixadas por Kafka (2015), podemos considerar que o mecanismo da mímica colonial, descrito por Homi Bhabha (1998), recai também sobre os seres biologicamente categorizados como não humanos. Segundo Bhabha (1998, p. 130), a mímica colonial é o desejo do Outro reformado, que produz esse Outro como “*quase o mesmo, mas não exatamente*” e é condição para que acesse o estatuto da humanidade. De tal forma, os seres categorizados como menos que humanos têm, através da mímica – e, como Pedro Vermelho pontua, através de uma renúncia à liberdade –, uma possibilidade de alcançar uma posição de quase humanidade.

Contudo, esse mecanismo colonial também é o mecanismo da subversão do colonial (e do humano): o Outro precisa se espelhar no sujeito colonial para imitá-lo e, portanto, lança de volta sobre ele seu olhar deslocador, desestabilizando sua autoridade ao demonstrar a ambivalência e instabilidade do discurso colonial (Bhabha, 1998, p. 133). O olhar que Pedro Vermelho lança de volta à humanidade e à academia para a qual ele faz seu relato de ex-símio é visceral e desestabilizador: ele mostra toda a violência e arbitrariedade do estabelecimento da condição de humano e, simultaneamente, a fragilidade dessa construção, visto que a condição de humano pôde ser acessada por um macaco.

Essa dinâmica do olhar que possibilita tanto a imitação quanto a desestabilização dos códigos e identidades pré-estabelecidos é visível na relação de Pedro com um de seus adestradores:

Repito: nada me atrai a imitar os humanos, imitava porque procurava uma saída e por nenhuma outra razão [...]. A natureza de ser macaco foi expelida de mim, extraída do meu interior e para desaparecer, tanto que o meu primeiro adestrador, ele mesmo quase se tornou um macaco, quase desistiu de ministrar as aulas e foi parar em um hospício (Kafka, 2015, p. 310-311).

“Mas ele não é um humano, está apenas imitando!”, diz a voz colonial da taxonomia. De fato, desde George Romanes, aluno de Charles Darwin, os animais não humanos – especialmente, os macacos – são tidos como imitadores natos, ou seja, como incapazes de criar, característica própria dos humanos (Despret, 2021, p. 35-36). Contudo, conforme a psicologia do desenvolvimento demonstrou a complexidade do ato de imitar, logo surgiram evidências de que animais não humanos são incapazes de imitar (Despret, 2021, p. 38). O fundamento de ambas as perspectivas é o antropocentrismo e antropomorfismo. Porém, a perspectiva da negação da imitação/mímica demonstra o pavor pelo olhar lancinante do não humano, que desestabiliza o humano e mostra a fragilidade dessa construção. Assim, se a fronteira entre humano e não humano pode

ser desestabilizada, seria possível realizar o processo contrário ao realizado por Pedro Vermelho, isto é, a abdicação da humanidade pelos humanos?

5.2 A paixão segundo uma barata

Enfim, enfim quebrara-se realmente o meu invólucro, e sem limite eu era. Por não ser, eu era. Até o fim daquilo que eu não era, eu era. O que não sou eu, eu sou. Tudo estará em mim, se eu não for; pois “eu” é apenas um dos espasmos instantâneos do mundo. Minha vida não tem sentido apenas humano, é muito maior - é tão maior que, em relação ao humano, não tem sentido. Da organização geral que era maior que eu, eu só havia até então percebido os fragmentos. Mas agora, eu era muito menos que humana - e só realizaria o meu destino especificamente humano se me entregasse, como estava me entregando, ao que já não era eu, ao que já é inumano.

(Lispector, [s.d.], p. 121)

O livro “A paixão segundo G.H.”, de Lispector ([s.d.]), publicado pela primeira vez em 1964, é narrado por G.H., uma típica mulher de classe média biologicamente marcada como humana, mas que viveu uma experiência que a marcou profundamente: ao adentrar um cômodo para limpá-lo, G.H. se depara com uma barata, a acerta em um golpe e, por fim, come o inseto, enquanto atravessa o deserto da despersonalização e morte do eu (e do humano). G.H. poderia ter passado pouco afetada por esse encontro, poderia ter mantido sua ilusão de ser autodeterminada – apesar dessa condição nunca ser totalmente passível de ser acessada para um ser marcado como mulher –, mas percebeu que “o erro básico de viver era ter nojo de uma barata” (Lispector, [s.d.], p. 110).

G.H. supera a repulsa e o nojo daquele ser que pode ser considerado um dos maiores contrapontos à figura de um humano. Porém, o mecanismo colonial de projetar no Outro toda a violência da própria constituição do “eu” autodeterminado se revela no olhar da barata: o nojo que sentimos deriva da violência imposta a este ser, isto é, a barata só é suja por viver entre nós, nos esgotos que produzimos e rejeitamos. Ao entrar em contato com esse olhar, G.H., pela primeira vez, *vê* uma barata (Lispector, [s.d.], p. 38) e percebe que ela, para além de sua monstruosidade, estava “organizadamente viva como uma pessoa” (Lispector, [s.d.], p. 67). Seu olhar sobre a barata não é o da representação fria da biologia, mas um olhar afetado pelo olhar “atento à vida” da barata (Lispector, [s.d.], p. 35).

Esse olhar deslocador, fertilizante e sedutor da barata, ao qual G.H. constantemente se refere ao longo do texto, faz a narradora adentrar em um Mundo Implicado (Silva, 2019), que é um mundo que nunca é Um, mas uma multiplicidade de mundos.

A barata, sem esperança ou piedade (Lispector, [s.d.], p. 58), com uma atenção à vida inextricável de seu corpo (Lispector, [s.d.], p. 35), conduz G.H. ao compartilhamento de uma existência ao mesmo tempo centrada no “hoje” e atravessada por milênios de uma vida que antecede os dinossauros (Lispector, [s.d.], p. 77). A linearidade temporal é suspensa e qualquer princípio de sequencialidade se desmancha no ar pesado daquele quarto, sob a atentividade do olhar do ser cascudo.

E esse olhar continua fixado na narradora. Assim, toda a fixidez do “eu” humano de G.H. se desfaz. Ao ser olhada pela barata e retribuir-lhe o olhar, G.H. entra em contato com uma revelação, com a verdade “de que o mundo não é humano, e de que não somos humanos” (Lispector, [s.d.], p. 47). Um mundo não humano livre da transcendência de qualquer nome ou pessoa (Lispector, [s.d.], p. 65), revelado pela barata, um ser que nunca se descontinua, que vem e vai para o infinito sem perceber (Lispector, [s.d.], p. 86). A personagem entra em contato com a existência enquanto encontro mágico, em que o fluxo-legião substitui o “eu” e as identidades (Coelho, 2021, p. 73), e cada singularidade se dá na implicação com toda a gama de outras existências.

Essa realidade aparece ao longo da travessia de G.H. pelo deserto da despersonalização, travessia que se assemelha ao “passeio do esquizo”, descrito por Gilles Deleuze e Felix Guattari (2010). A barata, enquanto ente que desterritorializa os códigos sociais incrustados na subjetividade de G.H., produz esse passeio esquizo que, tal como descrito pelos autores, desfaz qualquer distinção homem-natureza e qualquer transcendência (Deleuze; Guattari, 2010, p. 12). No encontro de olhares, G.H. descobre a própria dimensão multiespécie que é apagada pela ideia de “eu” e “humano” e passa a se definir enquanto milhares de cílios de protozoários que cruzam as ruas (Lispector, [s.d.], p. 62).

Pelo luto em relação à morte do eu, vista por meio do olhar da barata, G.H. testemunha a violência da própria formação da lei transcendental que firma o “eu” e o humano: uma violência que apaga o caráter multiespécie desse humano – e Lispector (s.d.), tal como Das (2011), percebe que esse testemunho só é possível por uma descida ao cotidiano do compartilhamento da existência com uma barata, e não pela transcendência.

No entanto, mais do que o luto, G.H. já não é mais um “eu” totalizado. Ela acessa uma realidade orientada pelo princípio da não localidade, em que o deslocamento e a relação (conexão entre coisas espacialmente separadas) não descrevem o movimento das partículas implicadas, que apenas existem umas com as outras, sem espaço-tempo (Silva, 2021, p. 44). Esse princípio não reproduz as bases epistemológicas e ontológicas do sujeito moderno, do humano e, nessa medida, é capaz de romper também com a determinabilidade e a separabilidade (Silva, 2021, p. 44).

Profundamente tocada por essa forma de existência, a narradora tem o impulso de efetivar o movimento básico da existência implicada: a devoração, isto é, entes devorando e tocando entes (Coelho, 2021, p. 29). Seguindo o lema antropofágico, a personagem queria tornar a barata uma parte dela, absorvê-la, mas não havia notado que já não existia “ela” e sequer a “barata” e muito menos algo que fosse exclusivamente de uma ou outra: tempo e espaço já não tinham poder descritivo. Ao ingerir a barata, G.H. não nota nenhuma mudança e percebe que a devoração já havia ocorrido, que as partículas já estavam intrincadas e a implicação havia suplantado a identidade.

É o “amor infernal” entre G.H. e a barata (Lispector, [s.d.], p. 79) que produz essa experiência, ou seja, um amor interespecie, essa aberração histórica que desliza as barreiras entre natureza e cultura (Haraway, 2021, p. 8) e desestabiliza a própria noção de espécie. É apenas quando G.H. perde o medo de imundice e decide se sujar nesse amor, que ela se torna “infernamente livre”, junto da barata (Lispector, [s.d.], p. 84). Esta ficção demonstra a capacidade que a afetação e o amor e luto infernais que se atrelam a ela têm de superar os pilares ontoepistemológicos que sustentam o sujeito humano, abrindo caminho para a desconstrução desse sujeito e a proliferação de novos mundos, emaranhados nas teias da existência.

Considerações finais

Entendendo o humano como uma norma de poder que define o acesso ou não à produção de valor e a determinados recursos simbólicos, a mera ampliação da categoria ética de humanidade não é o suficiente para um projeto de emancipação, visto que ela sempre produz um Fora, um Outro desvalorizado. Nessa medida, a categoria universal de humanidade não é efetiva para estratégias políticas que busquem superar os dispositivos raciais, de gênero, de animalidade etc. (Silva, 2019, 2024b). Assim como Coelho (2021, p. 20), acreditamos que a desconstrução deve passar pela luta contra a equivalência geral que reduz tudo ao valor do dinheiro e do humano, que produz categorias fetichistas e reproduz os pilares ontoepistemológicos da modernidade.

Entendemos, aqui, que o humano se constrói como uma *performatividade* que produz não só o humano como a animalidade e o natural. Nessa medida, a desconstrução do humano é um *antiespecismo queer* (Coelho, 2021, p. 36). Essa desconstrução passa por dois movimentos: primeiro inverter, a fim de afirmar a força daqueles que foram colocados na posição de “natureza”, de “bárbaros”, de não humanos, contra a normatividade do humano. A partir disso, repensar a própria distinção entre humano e não humano, deslocando a estrutura que organiza nossas vidas para outro lugar, partindo de outros pressupostos (Coelho, 2021, p. 36).

Como aponta Silva (2019, p. 45), no nível subatômico, os humanos existem emaranhados com todas as coisas animadas e inanimadas e toda a ideia de diferença humana (entre humanos e entre humanos e outros entes) que fundamenta as ciências humanas e naturais está pautada em modelos da física que se baseiam no princípio da separabilidade. Uma escrita contra a natureza e pela desconstrução do humano é uma escrita da imanência, que chama atenção ao mundo vivo, interdependente, que chama atenção para as implicações e possibilidades de novas conexões, mais do que para identidades.

Nesse texto, buscamos atentar para as possibilidades de escritas contra a natureza entre sujeitos ocidentalizados, demonstrando as complexidades e possibilidades de atuação nas margens da hegemonia e as possibilidades de desconstrução do humano – e, portanto, da natureza por meio de narrativas ficcionais. A ficção aponta para caminhos interessantes no exercício de desconstrução ao possibilitar a fuga da escrita representacional ao propor novas formas de existência e conexões. Além disso, os dois autores das obras analisadas eram judeus e é possível que seu rompimento com o humanismo tenha relação com essa racialização, que os relegava, em alguma medida, a uma posição não humana.

Por fim, deixamos o apelo para a abertura para horizontes de afetabilidade, intencionalidade e atentividade (Silva, 2019, p. 53-54) à existência e aos encontros mágicos, contra a indiferença generalizada promovida pela equivalência geral. Para tanto, uma série de táticas podem ser desenvolvidas, das quais a aposta na ficção é apenas uma. É preciso instaurar no corpo social uma doença autoimune, que ataca e desfaz a partir do próprio interior do corpo, do pensamento: fazer o pensamento supremacista se voltar contra ele mesmo; fazer o infinito habitar a construção finita que nos limita e postula nossas identidades (Coelho, 2021, p. 17).

Tendo em vista que o racismo, o sexismo, o capacitismo, as LGBTQIAP+fobias, o especismo etc. são dispositivos constitutivos da categoria de humano, não há princípios ou universalidade possível dentro desse modo de pensar, existir e conhecer. A questão, como nos coloca Frantz Fanon (2018), é quem (ainda) determina os termos da humanidade? Nessa medida, a solução possível, para Fanon (2022), é pôr fim a este mundo. E, aqui, é possível retornar às propostas cosmopolíticas mencionadas no início desse texto (de la Cadena, 2018; Latour, 2020; Stengers, 2018; Tsing, 2022) e aos debates contemporâneos na antropologia tratados ao longo deste artigo (Despret, 2022; González, 2019; Fausto, 2020; Haraway, 2022; Preciado, 2022; Santos, 2023). Afinal, é preciso extirpar as dicotomias Natureza e Cultura, Humano e Animal, demolir as estruturas entrelaçadas de poder e dominação, bem como os monismos ontoepistemológicos moderno-coloniais e antropocêntricos. Só o fim radical do mundo tal como o conhecemos

poderá romper com a decadência que o imperialismo e o colonialismo deixaram (nas mentes e corpos, nas relações sociais, políticas e econômicas, nas infraestruturas e paisagens), abrir novos horizontes e permitir a pluralidade de formas de construção de mundos outros. Como sintetiza Jota Mombaça (2021), um mundo que não visa ao recentramento do homem e de seu poder universalizador, mas que libere o mundo porvir das armadilhas do mundo por acabar.

Referências

ABU-LUGHOD, Lila. A escrita contra a cultura. **Equatorial**, Natal, v. 5, n. 8, p. 193-226, jan./jun. 2018.

ALMADA, Emmanuel Duarte; VENANCIO Bruno. Pode a natureza falar? Perspectivas para uma educação ambiental multiespécie. **Revista interdisciplinar Sulear**, v. 4, n. 9, p. 67-81, abr. 2021.

BARAD, Karen. **Meeting the universe halfway: quantum physics and the entanglement of matter and meaning**. Duke University Press, 2007.

BHABHA, Homi. Da mímica e do homem: a ambivalência do discurso colonial. *In*: BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 1998. p. 129-138.

BUTLER, Judith. **Vida precária**. São Paulo: Autêntica, 2019.

BUTLER, Judith. **Quadros de guerra**. São Paulo: Civilização Brasileira, 2015.

CADENA, Marisol de la. Natureza incomum: histórias do antrope-cego. **Revista IEB**, n. 69, p. 95-117, 2018.

CHATTERJEE, Partha. Quinhentos anos de medo e amor. *In*: **Colonialismo, modernidade e política**. Salvador: EDUFBA, 2004. p. 15-42.

COELHO, Carlos Cardozo. **A diferença hiperestrutural: Ontologia, pós-desconstrução -e devoração - a partir de Jean Luc Nancy e para além**. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

COELHO, Carlos Cardozo. **Ontofagia: um materialismo mágico: a bruxa, a ciborgue, a vegana, o canibal, o cristo, o vírus, o zumbi, o capital, a natureza e os bichos**. Rio de Janeiro: Ape’Ku, 2021.

COSTA, Agnes Oliveira. Raça, gênero e trabalho: notas sobre a tríade fetichista da modernidade. *In*: AUGUSTO, Cyndel Nunes *et al.* (Org.). **Multidões em aliança: subjetividades divergentes**. São Paulo: FFLCH, 2022.

DAS, Veena. O ato de testemunhar: violência, gênero e subjetividade. **Cadernos Pagu**, v. 37, jul.-dez. 2011.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. **O Anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia 1**. São Paulo: Ed. 34, 2010.

DESPRET, Vinciane. **Autobiografia de um polvo e outras narrativas de antecipação**. Rio de Janeiro - RJ: Bazar do Tempo, 2022.

DESPRET, Vinciane. **O que diriam os animais?** São Paulo: Ubu Editora, 2021.

DIAS, Rebecca Reseck Wanderley. O pensamento de Gayatri Chakravorty Spivak: o lastro material da performatividade do tropo. **Anãsi: Revista de Filosofia**, Salvador, v. 2, n. 1, 2021.

FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

FANON, Frantz. Racismo e Cultura. **Convergência Crítica**, n. 13, p. 78-90. DOI: <https://doi.org/10.22409/rcc.v1i13.38512>.

FAUSTO, Juliana. **A cosmopolítica dos animais**. São Paulo: N-1 edições, 2020.

GONZÁLEZ, Anahí Gabriela. Deshacer la especie: hacia un antiespecismo en clave feminista queer. **Revista Tei**, Irati, v. 10, n. 2, p. 45-70, jul./dez. 2019.

GRAMSCI, Antonio. **Os Intelectuais e a organização da cultura**. 8. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.

HALL, Stuart. Quem precisa da identidade? *In*: HALL, Stuart; SILVA, Tomaz Tadeu da; WOODWARD, Kathryn (Org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais**. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 103-133.

HARAWAY, Donna. **Manifesto das espécies companheiras**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

HARAWAY, Donna. **Quando as espécies se encontram**. São Paulo: Ubu, 2022.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 5, 1995.

KAFKA, Franz. **Um relatório para uma academia**. [*n.t.*], n. 10, v. 1, jun. 2015.

LATOUR, Bruno. **Diante de Gaia**. São Paulo: Ubu/Ateliê de Humanidades, 2020.

LATOUR, Bruno. Prefácio: as fábulas científicas de uma La Fontaine empírica. *In*: DESPRET, Vinciane. **O que diriam os animais?** São Paulo: Ubu Editora, 2021. p. 9-19.

- LATOURE, Bruno. **Jamais Fomos Modernos**. São Paulo: Ed. 34, 2013.
- LISPECTOR, Clarice. **A Paixão segundo G.H.** [s.l.] Editora Rocco. [s.d.].
- LORDE, Audre. Idade, raça, classe e gênero: mulheres redefinindo a diferença. *In*: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (Org.). **Pensamento feminista: conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.
- MARX, Karl. **O Capital: crítica da economia política (Livro I - O processo de produção do capital)**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011.
- MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. São Paulo: N-1 Edições, 2018a.
- MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. São Paulo: N-1 Edições, 2018b.
- MOMBAÇA, Jota. **Não vão nos matar agora**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.
- PRECIADO, Paul. Eu sou o monstro que vos fala. **Cadernos PET Filosofia**, Curitiba, v. 22, n. 1, p. 278-331, 2022.
- PRECIADO, Paul. O feminismo não é um humanismo. *In*: PRECIADO, Paul. **Um apartamento em Urano**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.
- SAID, Edward. **Orientalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- SANTOS, Antonio Bispo dos. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu, 2023.
- SILVA, Denise Ferreira. **A dívida impagável**. São Paulo: Oficina de Imaginação Política; Living Commons, 2019.
- SILVA, Denise Ferreira. No-bodies: law, raciality and violence. **Meritum**, v. 9, n. 1, janeiro/junho 2014. DOI: 10.46560/meritum.v9i1.2493.
- SILVA, Denise Ferreira. **Luz Negra**. 2024a. Disponível em: https://www.academia.edu/118281530/SILVA_Denise_Ferreira_da_Luz_Negra_Blacklight_Tradu%C3%A7%C3%A3o_. Acesso em: 11 jan. 2025.
- SILVA, Denise Ferreira. **Notas para uma crítica da ‘Metafísica da Raça’**. 2024b. Disponível em: https://www.academia.edu/118281753/SILVA_Denise_Ferreira_da_Notas_para_uma_cr%C3%ADtica_da_Metaf%C3%ADsica_da_Ra%C3%A7a_Tradu%C3%A7%C3%A3o_. Acesso em: 11 jan. 2025.
- SILVA, Tomaz Tadeu. A produção social da identidade e da diferença. *In*: HALL, Stuart; SILVA, Tomaz Tadeu da; WOODWARD, Kathryn (Org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais**. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 73-102.

SPIVAK, Gayatri. **Pode o Subalterno Falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

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

STRATHERN, Marilyn. Sem natureza, sem cultura: o caso Hagen. *In*: STRATHERN, Marilyn. **O efeito etnográfico**. São Paulo: Ubu, 2017.

TSING, Anna. **O cogumelo no fim do mundo**. São Paulo: N-1 edições, 2022.

WYNTER, Sylvia. On How We Mistook the Map for the Territory, and Reimprisoned Ourselves in Our Unbearable Wrongness of Being, of Desêtre: Black Studies Toward the Human Project. *In*: GORDON, L. R.; GORDON, J. A. (Eds.). **A Companion to African-American Studies**. Blackwell Publishing, 2006, p. 107-118.