

As Pós-Humanidades Críticas: Uma Área de Pesquisa Emergente para um Futuro em Mutação

Caio Dayrell Santos

Doutorando em Comunicação Social na Universidade Federal de Minas Gerais, Mestre em Comunicação e Cultura na Universidade Federal do Rio de Janeiro, comunicólogo e jornalista graduado pela Universidade Federal de Minas Gerais com período sanduíche na Universidad Autónoma del Estado de México. Pesquisador do Margem - Grupo de Pesquisa em Democracia e Justiça. E-mail: cdsantos99@hotmail.com

Luiza Quental

Roteirista, escritora e pesquisadora, é formada em Cinema pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Mestre em Comunicação e Cultura pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. No campo da pesquisa acadêmica, se interessa pelas áreas de Science Studies, humanidades ambientais e humanidades digitais. E-mail: quentalluiza@gmail.com

Resumo: Este discute o campo de pesquisa emergente das pós-humanidades críticas. Utilizando como fio condutor o pensamento da filósofa Rosi Braidotti, exploramos através do conceito da condição pós-humana – entendida como a convergência do pós-humanismo e pós-anthropocentrismo – os principais temas levantados e pensados pelas pós-humanidades críticas no contemporâneo. Discutimos a relação da condição pós-humana tanto com a aceleração da destruição ambiental quanto com a aceleração tecnológica do capitalismo biocognitivo. Por fim, exploramos o conceito de *zoé* como uma possibilidade de resistência afirmativa a partir da experimentação em tempos pós-humanos. Buscamos mostrar como esta área de investigação tem a contribuir para os dilemas de um contemporâneo em mutação.

Palavras-chave: pós-humanismo, aceleração, antropoceno, capitalismo biocognitivo, *zoé*.

Las Posthumanidades Críticas: Un Área de Investigación Emergente para un Futuro Cambiante

Resumen: Este texto discute el campo emergente de investigación en las posthumanidades críticas. Utilizando como hilo conductor el pensamiento de la filósofa Rosi Braidotti, exploramos por medio del concepto de condición poshumana –entendida como la convergencia del poshumanismo y el posanthropocentrismo– los principales temas planteados y pensados por las posthumanidades críticas en la contemporaneidad. Se discuten la relación de la condición poshumana tanto con la aceleración de la destrucción ambiental como con la aceleración tecnológica del capitalismo biocognitivo. Finalmente, se explora el concepto de *zoé* como una posibilidad de resistencia afirmativa basada en la experimentación en tiempos posthumanos. En definitiva, se busca mostrar cómo esta área de investigación contribuye a los dilemas de una contemporánea cambiante.

Palabras clave: posthumanismo, aceleración, antropoceno, capitalismo biocognitivo, *zoé*.

The Critical Post-Humanities: An Emerging Research Area for a Mutating Future

Abstract: This essay discusses the emerging field of research of the critical post-humanities. Using the thought of philosopher Rosi Braidotti as a guide, we explore by means of the concept of the post-human predicament – understood as the convergence of post-humanism and post-anthropocentrism – the main themes approached by contemporary critical post-human thought. We discuss the relationship between the post-human predicament with both the acceleration of environmental destruction and the technological acceleration of biocognitive capitalism. Finally, we explore the concept of *zoé* as a possibility of affirmative resistance by using experimentation in post-human times. We seek to show how this area of investigation contributes to the dilemmas of a mutating contemporary.

Keywords: posthumanism, acceleration, anthropocene, biocognitive capitalism, *zoe*.

O século XXI tem sido desafiador. Acumulando intensas e aceleradas transformações em escalas globais e cotidianas, habitamos um mundo assombrado nas manhãs pela ameaça de sua própria destruição e de noite com o lampejo de sua reinvenção. Estimulante e exaustivo, o terceiro milênio se caracteriza por uma vertigem ininterrupta, causa de angústia e padecimento, mas também de inventividade teórica. Neste cenário, as ciências sociais e humanas produzem novos conceitos, enquanto ideias até então consolidadas são questionadas. É um momento em que nada está garantido, incluindo a própria humanidade.

Enquanto tanto espécie quanto ideal, o humano parece se tornar obsoleto. Por um lado, vive-se em um ambiente tão hostil que qualquer humanismo se perdeu frente à consolidação de relações de inimizade (Mbembe, 2020). Por outro, a humanidade parece ser pequena demais para abarcar todas as possibilidades prometidas por esta nova era, daí a urgência de superá-la. Neste cenário, afloram e se multiplicam vários *pós-humanismos*¹, dos quais podemos listar: o pós-humanismo crítico, as pós-humanidades feministas, o pós-humanismo insurgente, a teoria crítica pós-humana, a ética pós-humana, os estudos pós-humanos de deficiência, a performatividade pós-humana, a sexualidade pós-humana e o pós-humanismo especulativo, crítica literária pós-humana (Braidotti & Hlavajova, 2018). Embora sejam plurais e abordem suas temáticas de formas e perspectivas diferentes, todas essas abordagens compartilham críticas em relação ao humanismo iluminista que marcou a experiência moderna dos séculos passados.

¹ Não se deve confundir o pós-humanismo (ou os pós-humanismos) com o *transumanismo*.

O transumanismo, diferente do pós-humanismo, filosoficamente, representa uma continuação do humanismo do iluminismo, sendo então muito mais um *ultra-humanismo* do que um pós-humanismo (Ferrando, 2019).

O movimento transumanista, seguindo a noção moderna de progresso civilizacional, tem a finalidade de acelerar uma transição do humano para o pós-humano por meio da ciência e tecnologia. Os pós-humanismos tendem a criticar os valores do iluminismo, como o progresso e a razão, e não têm finalidade explícita como o transumanismo.

A filósofa Rosi Braidotti aparece nesse cenário como uma espécie de tradutora dessas perspectivas. Para ela, passamos pelo que nomeia de “a condição pós-humana”, definida como “a convergência do pós-humanismo, de um lado, e do pós-antropocentrismo, de outro, dentro de uma economia do capitalismo avançado” (2019, p. 1, tradução nossa). A condição pós-humana diz respeito a se viver em uma época atravessada por três acelerações concomitantes e interligadas: aceleração tecnológica, aceleração do capitalismo e aceleração da destruição ambiental. Mais que meros sintomas, essas acelerações definiriam a experiência de se estar vivo no século XXI.

Se, como propõe Braidotti (2019), “pensar é sobre aumentar nossa capacidade relacional, a fim de aumentar nosso poder (potentia) de liberdade e resistência” (p. 92, tradução nossa), a emergência e proliferação de pensamento em torno do pós-humano se propõe a criar pontes e conexões, gerando novas interfaces para pensar o contemporâneo. Aqui mapeamos algumas das temáticas centrais desse novo campo de investigação usando o pensamento de Braidotti como fio condutor. Na primeira seção, discutiremos as pós-humanidades e algumas das questões epistêmicas centrais propostas para, na segunda parte, abordar estes pensamentos em relação à catástrofe climática e, logo em seguida, detalhar a crítica pós-humanista ao capitalismo biocognitivo contemporâneo. Por fim, exploraremos o conceito de *zoe* como uma possibilidade de resistência a partir da experimentação no contemporâneo.

As pós-humanidades: um conhecimento emergente para o século XXI?

Com as acelerações climáticas e tecnológicas que definem o século XXI, a figura do pós-humano tem sido cada vez mais convocada nas reflexões teóricas. Mais que propriamente um conceito, é um “personagem conceitual” (Deleuze, 1997) que auxilia a imaginar e elaborar um momento histórico e uma conjuntura global em que o ser humano deixa de ser entendido como algo dado ou bem definido e se torna uma noção aberta, precária e passível de ser negociada. Segundo Ferrando (2019), o termo foi primeiro proposto em 1977 pelo crítico literário Ihab Hassan, porém só ganharia proeminência acadêmica a partir de 1999 com a publicação *How we became posthuman*, de Katherine Hayles (1999). Com a chegada do novo milênio, vários pensadores se debruçaram sobre como o desenrolar da informática, do neoliberalismo e da devastação ecológica em escala global moveu o eixo do que entendemos como “humano”. Dentre os muitos intelectuais que exploraram esse tema, Braidotti (2013; 2016; 2018; 2019) é autora de um rigoroso trabalho dedicado a elaborar, mapear, sistematizar e comentar diversas

obras do que idealiza como as *Pós-humanidades*: um novo discurso transdisciplinar presente em múltiplas frentes científicas, seja nas disciplinas clássicas das filosofias e ciências humanas ou em áreas de estudos emergentes, incluindo as já consolidadas ciências da comunicação ou *media studies*.

Apesar de consistir em uma linha investigativa extremamente heterogênea, Braidotti caracteriza as Pós-humanidades por uma crítica radical a duas abstrações que definiram o pensamento ocidental durante séculos: a universalidade do Humano e a supremacia dos *Anthropos*. Enquanto corrente de pensamento, o pós-humanismo recebe influências tanto do pós-estruturalismo filosófico quanto de movimentos políticos minoritários que se fortaleceram no pós-guerra. Essas duas frentes questionavam o paradigma branco, masculino e europeu que sempre acompanhou o humanismo enquanto projeto iluminista e racionalista. Nesse exercício, buscam resgatar subjetividades que escapam do referencial moderno, como negros, mulheres, queer, entre outros povos colonizados.

Porém, o pós-humanismo vai além. Estudos críticos sempre ofereceram versões alternativas do sujeito, do conhecimento e da sociedade humanista, produzindo o que Braidotti (2019) chama de “neohumanismos”. Esses trabalhos foram essenciais para construir novas perspectivas de humanidade que acolhem e incluem setores da população majoritariamente desconsiderados, promovendo um reconhecimento público de grupos excluídos de participação política e sistematicamente violentados. No entanto, por mais que seu mérito seja inegável, Braidotti considera que ainda persistem dentro de um olhar centrado no humano. Para ser verdadeiramente *pós-humanista*², há que se inscrever um compromisso não só com uma revisão crítica do humanismo, mas também com um abandono do antropocentrismo, isto é, a ideia de uma excepcionalidade da espécie humana que vê o humano como única medida possível para o mundo. Não basta, então, pensar apenas outros humanos, mas também não humanos, incluindo desde máquinas criadas artificialmente, seres vivos de diferentes espécies e até corpos geográficos, como rios e montanhas. Este movimento não é puramente epistemológico, mas também político, uma vez que a compreensão da vida biológica como passiva, inerte e/ou dada é um dos principais instrumentos ideológicos para legitimar o violento extrativismo capitalista, tão destrutivo para diversos ecossistemas naturais e para as populações que os habitam.

Metodologicamente, o pensamento pós-humanista é caracterizado por uma transdisciplinaridade radical, não só entre diferentes áreas das ciências sociais, mas também procurando reconciliar as próprias humanidades com contribuições de outras áreas como a ciência da computação e as ciências naturais. As teorias pós-estruturalistas já romperam parcialmente com a dicotomia natureza-cultura, mas essa quebra privilegiou de forma unilateral a cultura em detrimento da natureza e, muitas vezes, deixando de fora completamente a técnica. Isso resulta, como descreve Ferrando (2019, p. 159), em uma “multiplicação de relatos genealógicos investigando as implicações construtivistas de qualquer proposição natural”.

Mas, como nos ensina a física e teórica feminista Karen Barad, o gesto do construtivismo social tem mais em comum com o realismo científico que busca criticar do que gosta de admitir. Ambas as abordagens são sustentadas pela confiança no poder do conhecimento científico – em todas as suas variadas formas, como conceitos teóricos, trajetórias de partículas, imagens tecnocientíficas etc. – de representar a realidade. O que muda entre as duas abordagens é o referente: “se o conhecimento científico representa as coisas do mundo como realmente são (i.e., ‘Natureza’) ou como ‘objetos’ que resultam das atividades sociais (i.e., Cultura)” (Barad, 2017, p. 12). O resultado dessa crença inabalável na capacidade da linguagem de mediar a realidade é enjaular a matéria em representações estáticas que a caracterizam como “passiva e imutável” (Barad, 2017, p. 8), como se não tivesse agência e história. Para solucionar esse impasse, Barad propõe uma abordagem com base no materialismo relacional chamado de *performatividade pós-humana*: “[a] performatividade, devidamente compreendida, não é um convite a transformar tudo (inclusive corpos materiais) em palavras; ao contrário, a performatividade é precisamente a contestação do poder excessivo dado à linguagem de determinar o que é real” (Barad, 2017, p. 9). Para a autora, adotar alternativas performativas

² Ferrando (2019) faz uma distinção entre *posthumanism* e *post-humanism*, isto é, respectivamente, o pós-humanismo enquanto corrente filosófica e os muitos novos humanismos desenvolvidos nas humanidades.

ao representacionismo faz com que o foco deixe de ser a questão da “correspondência entre descrições e realidade” e passe a ser questões de “práticas/fazerem/ações” (Barad, 2017, p. 9) que devolvem à matéria o reconhecimento dos seus devires, crucial para responder eticamente aos desafios do presente.

A crítica pós-humanista às leituras pós-estruturalistas não é, portanto, a antiquada acusação de que promoveriam uma forma de relativismo niilista. O pós-humanismo não restitui uma certeza positivista ou uma fé inabalável na ciência, mas pretende demonstrar como a materialidade do mundo já é contingente por si só. Independente das aporias produzidas pela incontornável mediação da linguagem na apreensão de fenômenos, há sempre uma realidade externa que extrapola o dualismo interno entre o ato de observar e a descrição da observação. Essa realidade não precisa atravessar os sentidos e discursos humanos para ser historicamente determinada e em constante mutação.

“A linguagem importa. O discurso importa. A cultura importa. Há um sentido decisivo no qual a única coisa que parece não importar mais é a matéria” ironiza Barad (2017, p. 8) referindo-se ao livro de Judith Butler *Bodies that matter (Corpos que importam)*, (2015). Nos novos materialismos, uma das principais correntes pós-humanistas, assim como o biológico e material é mediado pela cultura, a cultura também é construída materialmente. O material deixa de ser entendido como algo estático, fixo ou passivo, e passa a ser visto como resultado de um contínuo “processo de materialização” (Butler, 2015) que é dinâmico, mutável, difracionário, inerentemente difuso e performativo (Ferrando, 2019). No caso de Barad (2011; 2017), isso se dá pela mescla de apropriações da mecânica quântica, como o problema da medição de Niels Bohr, com reflexões sobre a materialidade da teoria queer de Butler (2015). Ao realizar uma leitura quântica e queer do mundo, Barad demonstra como toda matéria já é dotada de um senso de contingência e agência presente desde sua própria constituição molecular.

Se Barad agrega a física às humanidades, a filósofa francesa Catherine Malabou faz algo similar com a biologia. Uma das principais contribuidoras ao novo materialismo, Malabou critica o que podemos chamar de uma aversão genérica a qualquer contribuição das ciências biológicas para investigações filosóficas ou sociais. Esta “biofobia” ou “antibiologia” (Barnett, 2017) se concentra, sobretudo, nas pesquisas na área de biopolítica que tendem a se opor a qualquer intrusão do poder e tecnologias biomédicas em políticas democráticas. Achados científicos na área da neurociência, por exemplo, tendem a ser vistos como irrelevantes, e até mesmo prejudiciais para as humanidades. Isso se deve a uma divisão binária entre a vida biológica e a vida social presente em autores como Giorgio Agamben e Michel Foucault. No ensaio “Will sovereignty ever be deconstructed?”, Malabou (2015, p. 38, tradução nossa) argumenta que a imagem dominante da biologia na teoria social é de “uma ciência que transgride os limites” para “reprimir, domesticar e instrumentalizar a vida”. Por consequência, qualquer argumento com base nas ciências biológicas pressupõe expressar um “poder de normalização, mas um poder que precisamente oculta sua relação com a norma e parece inscrever a lei dentro do organismo”. Ao tratar a biologia como saber determinista e despolitizante, a investigação teórica esvazia todo um ramo da ciência de qualquer potencial emancipatório (Zolkos, 2018). Para Malabou (2015, p. 43, tradução nossa), a biologia merece ser repensada como capaz de produzir “sua própria simbolização”, que “abre desde dentro a categoria da vida orgânica como um suplemento de indeterminação”. A vida biológica, nesse sentido, é muito mais passível de ser morta e violentada que a vida nua tal qual sugere Agamben (2010)³.

Especificamente no campo da comunicação, o teórico finlandês Jussi Parikka propõe pensar as mídias não como próteses e continuações do ser humano – como propôs o teórico da comunicação Marshall McLuhan (1964), mas como próteses e extensões da própria Terra. Esse gesto desloca o foco do que as mídias são para os seres humanos para os entrelaçamentos da mídia com o que chamamos de natureza. Dessa forma, Parikka mostra, por um lado, como as mídias são determinadas materialmente pela natureza e, por outro, como a natureza é também inserida num entendimento cultural que tem consequências materiais à medida que é entendida e operacionalizada primariamente como recurso para uso humano.

³ A noção de vida nua em Agamben não significa uma condição pré-social e pré-política ou puramente biológica da vida, mas sim uma situação artificial em que estruturas de poder excluem a proteção jurídica das formas de vida que não se submetem à sua ordem. A vida nua é aquela que qualquer um pode tirar sem cometer homicídio ou aquela que qualquer um pode levar à morte, em que pese seja insuscetível. Agamben (2010) está se referindo à ilegalidade e/ou desproteção de quem é acuado em um terreno vago, submetido a viver em um estado de exceção, o que, para o filósofo italiano, é inerente aos modelos de soberania do Ocidente.

Parikka chama esse entrelaçamento duplo entre mídia e natureza de *MídiaNatureza*. Uma abordagem dentro dos estudos de mídia que parta dessa visão emaranhada da natureza com as mídias seria capaz, então, de expandir as próprias definições usuais de mídia.

Em vez de rádio, prefiro pensar sobre quais componentes e materiais possibilitam tais tecnologias; em vez de redes, precisamos lembrar da importância do cobre ou da fibra óptica para essas formas de comunicação; em vez de uma discussão sobre “o digital”, precisamos desmembrá-lo e lembrar que as durações minerais também são essenciais para que este seja um recurso tão crucial que penetra em nossos interesses acadêmicos, sociais e econômicos. Considere, então, o lítio como um material de mídia pré-mediático que é essencial para a existência da cultura tecnológica, mas também como um elemento que atravessa as tecnologias. Esse elemento químico (Li) e metal é essencial para baterias de laptop, bem como para futuras tecnologias verdes (novamente, tecnologia de baterias, mas para carros híbridos)... Muitos materiais críticos estão em posições cruciais numa variedade de tecnologias civis e militares, incluindo o que tendemos a chamar simplesmente de “mídia”: telas, redes, computadores etc. (2015, pp. 4-5, tradução nossa)

Essa perspectiva expandida dos estudos de mídia pela via material não é apenas uma maneira de “aderir” às contribuições das pós-humanidades críticas, mas também de buscar encarar as questões materiais suscitadas pelo Antropoceno, como o volume monstruoso de energia necessário para animar o aparato global midiático e a produção de lixo eletrônico massiva desse mesmo aparato. Essa abordagem materialista pode ser vista, por exemplo, na excelente análise de Kate Crawford em *Atlas of AI* (2021), que investiga os custos materiais da inteligência artificial por trás das “narrativas de uma nuvem computacional abstrata perpetuada pela indústria” (p. 162, tradução nossa). Este, aliás, é um procedimento comum em documentários ambientalistas, como *Cowspiracy* (2014), *E-Waste tragedy* (2014) e *The true cost* (2015). Essas leituras materiais nos fazem questionar as narrativas com as quais estamos acostumados e nos confrontam com o tamanho dos desafios que a condição pós-humana traz consigo.

Braidotti (2019) identifica dois pilares das pós-humanidades críticas: os estudos ambientais e os estudos digitais; afinal a reflexão do pós-humano surge “entre a 4ª Revolução Industrial e a 6ª Extinção”. De um lado se desenvolvem novos horizontes tecnológicos, como a inteligência artificial, a robótica, a computação em nuvem e a internet das coisas, mudando rapidamente as etapas de produção e os modelos de negócios por meio do uso de máquinas e computadores; do outro lado, também testemunhamos um processo massivo de desaparecimento de espécies animais e vegetais, provocado não por um asteroide, mas pela própria ação humana.

Nas próximas seções, desenvolveremos como a condição pós-humana se evidencia em cada um destes vultos do capitalismo contemporâneo: o ecológico e o tecnológico. Exploraremos inicialmente a aceleração climática resumida pelo conceito de Antropoceno e as implicações políticas e conceituais para a divisão natureza e cultura. Em seguida, investigaremos como as inovações tecnológicas contemporâneas fundamentam a lógica do capitalismo avançado.

O Antropoceno: a catástrofe de um planeta no limite

Oficialmente o planeta Terra passa desde a Idade do Gelo pelo Holoceno, período de quase 12 mil anos marcado por considerável estabilidade climática e topográfica. Nesse tempo, as placas tectônicas moveram os continentes em cerca de apenas um quilômetro (Purdy, 2015). No entanto, é consensual na comunidade científica que a emergência e crescimento da espécie humana acelerou exponencialmente esses processos⁴. Tal mudança é explicitada no que ficou conhecido como “A grande aceleração”⁵. Os gráficos de “A grande aceleração” foram pensados originalmente pelo Programa Internacional Geosfera-Biosfera (IGBP) com objetivo de entender a estrutura e o funcionamento do sistema Terra como um todo. Eles demonstram o desgaste acelerado da Terra desde o fim da Segunda Guerra. Os gráficos e o termo “A grande aceleração” visam “capturar a natureza holística,

⁴“Até recentemente a ideia de que os humanos poderiam ter um impacto na tectônica da terra era risível. Mas não agora: a tectônica produzida industrialmente tem se tornado um risco antropogênico cada vez mais reconhecido, como fracking e injeções de alta-pressão têm demonstrado um aumento em terremotos nos EUA” (Bubandt, 2017, p. 126, tradução nossa).

⁵ Para mais informações, consultar: <https://futureearth.org/2015/01/16/the-great-acceleration/>

abrangente e interligada das mudanças pós-1950, que varrem simultaneamente as esferas socioeconômicas e biofísicas do sistema terrestre, abrangendo muito mais do que as mudanças climáticas” (Steffen *et al.*, 2015, p. 82, tradução nossa). A grande aceleração nos mostra como a história moderna humana de expansão acelerada deixou marcas materiais no mundo.

Com o fim da morosidade que caracterizava o Holoceno, começou um novo estágio na história terrestre: o Antropoceno. Cunhado na virada do milênio pelo químico e vencedor do Nobel, Paul Crutzen, em parceria com o ecologista Eugene Stoermer (Crutzen & Stoermer, 2000), esse termo distingue o tempo geológico atual como uma época em que a atividade humana se tornaria a força dominante ao modelar a composição e processos bio-geofísicos da Terra.

A nova classificação nunca foi de todo aceita pela comunidade científica. Apesar de ter sido discutida no Congresso Internacional de Geologia em 2016, acabou sendo rejeitada pela Comissão Internacional sobre Estratigrafia em prol da “idade megalaiana” (Braidotti, 2019). A ideia, entretanto, ainda provoca amplos debates que extrapolam as ciências naturais. Nas humanidades, o conceito é largamente discutido, especialmente por implicar a dissolução de um dos postulados basilares do pensamento ocidental: a separação entre cultura e natureza. Como escreveu Purdy (2015, n.p., tradução nossa): “Porque nós formamos tudo, do alto da atmosfera às profundezas do oceano, não há mais natureza que esteja separada dos seres humanos”. Nesse sentido, o conceito de Antropoceno acarreta a paradoxal “desnaturalização” da natureza, já que o próprio planeta passa a ser entendido como resultado de ações humanas.

O fato de que os seres humanos são responsáveis pela montagem e desmontagem do globo não gerou muito entusiasmo. O conceito de Antropoceno, cujo significado literal é “Era dos Humanos”, ironicamente acaba refutando a clássica noção de *Anthropos*, isto é, o ideal supremacista que defende a superioridade da espécie humana frente outros seres vivos (Braidotti, 2013; 2018; 2019; Ferrando, 2019). Se a humanidade é responsável pela aceleração das transformações do regime termodinâmico global, ela se mostra incapaz de conter as consequências catastróficas da crise planetária que acarreta. Calamidades de dimensões e formas anteriormente exclusivas a desastres naturais, como furacões, enchentes e secas, passam a ser cada vez mais frequentes e intensas devido à ação humana, expondo sua própria população a esses processos. Como exemplificou Danowski (2012, p. 8):

Temos visto nos últimos anos cada vez mais eventos climáticos extremos, e no Brasil não faltam exemplos desse tipo. As chuvas torrenciais que caíram sobre a região serrana do Rio de Janeiro em janeiro de 2011 foram bem reais, mas não é assim tão evidente que se possa relacionar esse fato, aparentemente isolado, às mudanças climáticas devido ao aquecimento global. As evidências vão se acumulando lentamente, e em relação a cada uma delas, considerada separadamente, sempre é possível se perguntar se ela se deve ou não ao aumento da temperatura média da Terra. Os ciclones extratropicais no sul do Brasil foram um evento climático tão inusitado que demorou para receber o nome apropriado: furacão, de categoria. A região amazônica teve em um intervalo de cinco anos (em 2005 e em 2010) duas secas extremas que só deveriam acontecer uma vez a cada século. Ondas de calor, chuvas, cheias e secas têm se sucedido de maneira cada vez mais frequente, deixando em situação de risco um número crescente de pessoas.

Quando o caos se torna o próprio clima, isso se deve à incapacidade da sociedade de encontrar alternativas à noção moderna e capitalista de desenvolvimento. Para a pensadora Isabelle Stengers (2015), a insistência em perseguir ideais de crescimento, junto com a incapacidade das instituições tanto científicas quanto políticas de agir frente ao aquecimento global, levou ao ponto de não retorno que chamamos de Antropoceno. O dano ecológico é tão grave, e seus efeitos são percebidos de forma tão difusa e aleatória, que não há mais soluções fáceis, simples ou de curto prazo disponíveis. A catástrofe da nossa Era é, em alguma medida, irremediável; a previsibilidade do Holoceno não pode ser recuperada.

O paradoxo da situação é que essa obstinação antropocêntrica acaba, de forma involuntária, dando ao próprio planeta um senso de agência. No entendimento de Stengers (2015), ao mesmo tempo que o Humano parece ser capaz de deformar a Terra a seu belo capricho, ele se vê diante de uma “natureza” que retruca. Em vez de mero pano de fundo ou objeto passivo à mercê da exploração capitalista, a aceleração climática fez do meio ambiente uma entidade supersensível que responde de forma imprevisível a qualquer provocação, culminando no que ela nomeia de “intrusão de Gaia”.

Gaia é uma referência ao conceito científico proposto por James Lovelock nos anos 1980 sobre o planeta como um sistema vivo. Como explica Alyne Costa (2014, pp. 139-140):

Segundo essa teoria, o planeta funciona como um sistema autônomo, cuja complexa rede de relações entre os organismos, os oceanos, a atmosfera e as rochas de superfície compõem uma espécie de sistema que regula as condições físicas e químicas que permitem a manutenção das formas de vida existentes. O planeta, neste sentido, se comportaria como um sistema autorregulador, cujo funcionamento depende da interação entre agentes orgânicos e inorgânicos. Essa visão se opõe à noção epistemológica tradicional de que a Terra seria um espaço inerte onde a vida se desenrola: em vez disso, ela age como um ser dinâmico capaz de responder fisiologicamente aos estímulos, e cuja estabilidade climática depende das relações estabelecidas entre as partes que a compõem. Desta forma, não é possível ter uma total previsibilidade sobre seu comportamento diante dos diversos fatores que nela influem, nem sobre os pontos de ruptura que eventuais mudanças no estado de equilíbrio do clima poderiam ocasionar.

A Gaia de Stengers (2015), porém, é bem diferente da Gaia de Lovelock, porque se mantém a ideia do planeta como um sistema vivo interconectado que se autoafeta, mas menos do que descrever um estado de equilíbrio dinâmico, Gaia se torna um evento (Danowski & Viveiros de Castro, 2017). Fazendo jus às origens mitológicas do nome, Gaia para Stengers é uma alteridade transcendental, um corpo estranho que, sem aviso ou premeditação, se intromete na civilização moderna, interrompendo qualquer plano ou projeto futilmente idealizado por empresários ou políticos. “Cega e indiferente” à humanidade, Gaia é “um agenciamento de processos materiais que não pede nem para ser protegido nem para ser amado, e não se comove com a manifestação pública de nosso remorso, à intrusão em nossa história de uma forma de transcendência” (Stengers, 2015, pp. 41-42).

Paralelamente, a antropóloga Anna Tsing (2017) propõe que se o Holoceno representava uma etapa da vida na Terra em que a natureza servia de refúgio (tanto espacial quanto temporal) e que era capaz de se regenerar por si mesma – o que Jason Moore chama de “natureza barata”, o Antropoceno representa “a destruição dos lugares e tempos de refúgio para pessoas e outras criaturas” (Haraway, 2016, p. 76, tradução nossa). Por locais de refúgio, entende-se “espaços de convivência entre criaturas provenientes de contextos biológicos, políticos e culturais variados, de onde se torna possível resistir a episódios de destruição ecológica severa” (Costa, 2019, p. 222). Ou seja, por mais que humanos sempre perturbaram as paisagens do planeta, seja pela domesticação de animais ou por cultivos agrícolas, essas modificações nunca foram tão destrutivas que impossibilitaram a ressurgência (Tsing, 2017) das áreas afetadas: “os agricultores cortavam e empobreciam as florestas, mas quando as plantações eram abandonadas, as florestas voltavam a florescer” (Costa, 2019, p. 224). Para Haraway, o que marca o Antropoceno é que a degradação do capitalismo se tornou tão extensiva e intensiva que não há mais como recuperar o dano sofrido. Nesse sentido, Haraway entende o Antropoceno como um tipo de barreira que representa o fim da natureza barata do Holoceno; é um momento de disrupção, em que “o que vem depois não será como o que veio antes”. O resultado é a paradoxal condição de uma terra “cheia de refugiados, humanos e não humanos, sem refúgio” (2015, p. 100, tradução nossa).

O esgotamento do planeta Terra acaba marcando também um esgotamento ideológico. A cobiça perpétua do extrativismo é em parte movida por um ideal de progresso contínuo e racional, em que o futuro reserva as resoluções de quaisquer

contradições do presente e do passado. Porém, o Antropoceno impõe uma realidade que nega essa promessa moderna: há um limite para a exploração, e a interrupção da deterioração do globo não pode mais ser adiada. Se a catástrofe é iminente e sua resposta urgente, “o que sabemos agora é que, se aguentarmos firme e continuarmos a ter confiança no crescimento, vamos, como se diz, ‘dar de cara com a parede’” (Stengers, 2015, p. 9). Em outras palavras, o próprio desenvolvimento capitalista, tanto enquanto realidade material da economia quanto modelo ideal da política, se tornou insustentável.

Como alteridade material e ativa, Gaia torna vã qualquer esperança de salvação. Isso não quer dizer que autoras como Stengers, Tsing e Haraway admitem que devemos nos resignar a uma passividade derrotista. Sem apelar para pretensões ilusórias em engenhos tecnológicos geniais ou revoluções heroicas que preveniriam a tragédia porvir, a saída está em experimentações imprevistas e comunitárias que, pautadas por uma sensibilidade pós-humana, construam alianças que desafiam o paradigma moderno.

São as histórias que dão notícias dessas outras temporalidades, desses entrelaçamentos entre criaturas humanas e não humanas que subjazem às grandes histórias do Capital ou da Humanidade [...]. Em lugar de narrativas épicas que poderiam nutrir sonhos de grandes guerras de salvação, dos anseios de tomar as rédeas da História e dirigir a regeneração do mundo (como fazem os que acreditam numa saída do problema pelo capitalismo e pelas soluções tecnológicas da geoengenharia de um lado, ou numa revolução socioeconômica que instauraria outro modo de vida e produção, do outro), a autora vê nas histórias que podem ser contadas sobre colaboração e comprometimento multiespécies meios de nos tornarmos capazes de “cultivar uns com os outros, de todas as formas possíveis, épocas vindouras que possam restituir refúgios” (ibidem, 100) – isto é, que possam refazer a diversidade biológica e cultural do mundo, mesmo que em escalas menores, em condições precárias, em espaços circunscritos e junto a criaturas situadas. (Costa, 2019, p. 93).

Se “especular sobre possíveis é um modo de resistir ao provável” (Vilas Boas & Lage, 2020, pp. 150-151), a própria materialidade planetária constitui uma força que nos conchama a resistir ao capitalismo. Ao passo que a degradação ecológica torna incontornável abandonar as lógicas que regem a modernidade, modos de existência que se afastam deste paradigma eurocêntrico acabam ganhando destaque. Nesse sentido, Costa (2014; 2019) sugere que o saber de outros povos e outros seres que tiveram suas versões dos acontecimentos esquecidas na narrativa histórica ocidental deve ser resgatado, promovendo assim novas possibilidades de intervenção no presente e de construção do futuro.

Conforme o Antropoceno nos defronta com um cenário instável, caótico e catastrófico que ameaça o mundo tal qual conhecemos, Mbembe (2020, p. 56) nos lembra que “para uma grande parte da humanidade o fim do mundo já aconteceu”. Se o Antropoceno ameaça o status privilegiado de humanidade, a maior parte da espécie humana nunca pode usufruir desse mesmo status, sobretudo para os povos colonizados. Nesta perspectiva, tanto por sua própria história quanto por carregar outras matrizes culturais, as experiências do Sul Global tendem a se tornar referências para os tempos pós-humanos que habitamos.

Dito isto, é importante destacar que esse mesmo olhar que associa a aceleração climática ao chamado giro decolonial (Ballestrin, 2013) expõe os limites do conceito de Antropoceno. O *Anthropos* no interior da palavra não só acaba reforçando a supremacia humana que pretende criticar, mas também sugere uma noção falaciosa de humanidade como homogênea, igualmente responsável pela crise ecológica e uniformemente suscetível às suas consequências. No entanto, os países que mais contribuem com emissões de gases de efeito estufa e com o consumo de recursos naturais são os que “se encontram, pelo menos temporariamente, em situação de maior segurança, devido à sua maior capacidade de mitigação econômica dos efeitos devastadores das mudanças climáticas sobre seus próprios territórios” (Danowski & Viveiros de Castro, 2017, p. 118). Diversos autores se apropriaram do termo para criar suas próprias versões do conceito, como Capitaloceno (Moore, 2015),

Plantationoceno (Tsing, 2015) e “Chthuluceno” (Haraway, 2016), resultando, como ironizou Braidotti (2018; 2019), em um “antropomeme”. Em vez de adicionar mais uma variante da ideia, o importante é reconhecer que o debate iniciado por Crutzen e Stoermer lança uma série de provocações políticas e epistêmicas que contesta a presumida centralidade do ser humano, ao mesmo tempo que convoca um senso coletivo de responsabilidade ecológica, social e afetiva pelas causas antrópicas e efeitos catastróficos da atual crise ecológica.

O capitalismo biocognitivo: lucrando com a indistinção entre máquina e vida

Em *Posthuman knowledge*, Braidotti (2019) abre análise sobre o pós-humano com a imagem do reCAPTCHA, uma experiência do cotidiano digital em que devemos provar nossa humanidade aos nossos computadores, como um sinal mundano de viver um momento em que o humano “se tornou uma interrogação” (2019, p. 1, tradução nossa). Em algumas variações do reCAPTCHA, devemos, ainda, clicar numa série de imagens de postes, tratores, faixas de pedestres etc. Quando realizamos essas microtarefas estamos, na realidade, treinando os algoritmos de reconhecimento de imagem da Google de graça (Crawford, 2021, p. 72). Vivemos num tempo, então, em que não só devemos provar para as máquinas que não somos máquinas, mas também em que *a forma de provar que não somos máquinas é realizar tarefas maquinicas para treinar as máquinas que provamos não ser.*

Esse trabalho cognitivo humano não remunerado (ou mal remunerado) é essencial para o bom funcionamento das estruturas algorítmicas que hoje se arquetam sobre o mundo. Se presenciarmos, então, uma aceleração tecnológica sem precedentes, ela acontece à custa da exploração do mundo vivo, seja na forma de trabalho cognitivo não remunerado ou na comodificação de tudo o que vive. Como já nos dizia Gilles Deleuze em 1990, “não é uma evolução tecnológica sem ser, mais profundamente uma mutação no capitalismo” (1992, p. 3).

Para Braidotti (2019), essa comodificação de tudo o que vive é o que caracteriza a economia política do capitalismo avançado. Apoiando-se numa série de convergências tecnológicas, em particular as que envolvem os “quatro cavaleiros do apocalipse pós-humano: nanotecnologia, biotecnologia, tecnologia da informação e ciência cognitiva” (Braidotti, 2013, p. 59, tradução nossa), o mundo se constitui para o capitalismo avançado como quantificável e manipulável na escala mais básica. Assim, o capitalismo cognitivo avançado assume uma estrutura tecnologicamente mediada, em que o conhecimento técnico-científico é utilizado para lucrar de tudo o que vive, promovendo, portanto, um descentramento do ser humano.

Já que a vida, afinal, não é prerrogativa exclusiva dos humanos, esta economia política biogenética oportunista induz, se não o apagamento, pelo menos o borramento da distinção entre o humano e outras espécies, quando se trata de lucrar com eles. Assim, sementes, plantas, animais e bactérias se encaixam nessa lógica de consumo insaciável ao lado de vários espécimes da humanidade. Em tal sistema econômico, a singularidade do *Anthropos* é deslocada, produzindo uma forma funcional de pós-anthropocentrismo que espuriamente unifica todas as espécies sob o imperativo do mercado. (Braidotti, 2019, pp. 110-111, tradução nossa)

Ou seja, serve ao capitalismo avançado que não haja distinção entre vida humana e vida em geral, entre animado e inanimado, entre vida e máquina. É, inclusive, essa indistinção que possibilita a desregulamentação do trabalho cognitivo (e não cognitivo) humano. Como argumenta Braidotti (2019, p. 107, tradução nossa), a economia do capitalismo avançado é “dividida entre a financeirização da economia e a desregulação do trabalho”. Assim, ao ver a cognição humana como um recurso, o capitalismo avançado cria condições para explorá-lo gratuitamente, seja na forma de microtarefas que “comprovam” a humanidade para treinar máquinas, seja na forma de dados coletados sem consentimento ou conhecimento de quem os gerou para então direcionar anúncios personalizados através dos mecanismos do capitalismo de vigilância (Zuboff, 2019). Dessa forma, “é tanto capital humano quanto vida nua” (Braidotti, 2019, p. 107, tradução nossa).

Essa perspectiva oportunamente pós-antropocêntrica do capitalismo pode ser observada, por exemplo, nos termos usados quando se fala em dados, como nas expressões “mineração de dados” e “dados são o novo petróleo”. Crawford (2021, p. 113, tradução nossa) escreve: “os dados começaram a ser descritos como um recurso a ser consumido, um fluxo a ser controlado ou um investimento a ser aproveitado”. Ao tratar os dados, por um lado, como um recurso natural abundante na era da internet e, por outro, como algo abstrato e imaterial, essa perspectiva “disfarça tanto suas origens materiais quanto seus fins” (Crawford, 2021, p. 113, tradução nossa). Dados são criados a partir de trabalho cognitivo humano, de imagens e mensagens e subjetividades, mas a materialidade dessas origens é apagada por uma noção de dados como um recurso natural, uma mercadoria anonimizada, um bem a ser extraído, refinado e guardado em bancos. Inclusive, o reforço dessa imagem de dados como recurso bruto criou uma mentalidade de “coletar tudo sempre” que não foi apenas normalizada mas também moralizada: “É considerado um desperdício não coletar dados em toda e qualquer situação em que for possível” (Crawford, 2021, p. 216, tradução nossa).

Além de recurso, os dados também passaram a ser entendidos como capital: “Uma vez que as atividades humanas são expressas por traços digitais e, em seguida, computados e classificados dentro da pontuação métricas, funcionam como uma forma de extrair valor” (Crawford, 2021, p. 113, tradução nossa). Para Braidotti, isso se dá porque:

O que conta como capital hoje é o poder informacional da própria matéria viva, em sua capacidade imanente de autorganização. Isso produz uma nova economia política: “a política da Vida em si” (Rose, 2007), também conhecida como “Vida como excedente” (Cooper, 2008) ou, simplesmente, como a economia pós-genômica de “biocapital” (Rajan, 2006). O verdadeiro capital hoje é o poder vital e autorganizado de tecnologias convergentes cuja vitalidade parece insuperável. (Braidotti, 2019, p. 39, tradução nossa)

Assim, o ser humano e o resto do mundo vivo, reduzidos às suas informações – sejam elas biológicas ou digitais –, encontram sua forma mais lucrativa. Essa redução torna os fluxos mais ágeis e rápidos e, portanto, também mais reativos. Deleuze explica como essa comodificação da vida em suas variadas formas constitui uma mudança chave que acontece na transição das sociedades disciplinares para sociedades de controle: “Não se está mais diante do par massa-indivíduo. Os indivíduos tornaram-se ‘dividuais’, divisíveis, e as massas tornaram-se amostras, dados, mercados ou ‘bancos’” (Deleuze, 1990, p. 2). Um exemplo revelador, escreve Deleuze (1990, p. 2), é o dinheiro: “A disciplina sempre se referiu a moedas cunhadas em ouro – que servia de medida padrão –, ao passo que o controle remete a trocas flutuantes, modulações que fazem intervir como cifra uma percentagem de diferentes amostras de moeda”.

Essa transformação de tudo em mercadoria, em trocas flutuantes, possibilitou a aceleração do capitalismo que Braidotti elenca em sua aceleração tríplice (tecnológica-capitalista-ambiental) que caracteriza a condição pós-humana. De certa forma, a aceleração do capitalismo é o motor responsável pelas outras duas. Mas, há um custo material para essas acelerações. O custo da aceleração capitalista e tecnológica é contribuir para a aceleração da destruição ambiental, aprofundando a já gravíssima crise climática. Embora a computação raramente seja entendida a partir da sua pegada de carbono porque é comumente pensada em termos imateriais, o setor tecnológico depende massivamente da mineração e da energia elétrica. Como escreve Crawford (2020, p. 38, tradução nossa), “da perspectiva do tempo profundo, estamos extraindo a história geológica da terra para servir uma fração de um segundo de tempo tecnológico contemporâneo, construindo aparelhos... projetados para durar apenas alguns anos”. Somente um *data center* do Vale do Silício, por exemplo, consome tanta eletricidade quanto uma cidade de médio porte nos Estados Unidos, e a pegada de carbono da infraestrutura computacional do mundo já se equiparou a da indústria de aviação e segue aumentando em um ritmo alarmante (Crawford, 2021). É preciso, portanto, pensar esses processos de forma material, em termos do que se destrói para construir os sonhos de aceleração capitalista e tecnológica.

Dessa forma, tanto Crawford quanto Tsing atentam, seguindo essa via material, também para a tendência do capitalismo de produzir não só mercadorias, mas também ruínas. Tsing descreve esse fenômeno em termos de alienação, argumenta que, ao transformar tanto humanos quanto não humanos em recursos, o capitalismo imbui pessoas e coisas de alienação, descrita por ela como a habilidade de se isolar do contexto originário, “como se os entrelaçamentos do viver não importassem” (Tsing, 2015, p. 25, tradução nossa).

Por meio da alienação, pessoas e coisas se tornam ativos móveis; podem ser removidos de seus mundos num transporte que desafia a distância para serem trocados com outros ativos de outros mundos, em outros lugares... A alienação evita o emaranhamento do espaço vital. O sonho da alienação inspira a modificação das paisagens em que apenas um ativo autônomo importa; todo o resto se torna erva daninha ou lixo... Quando seu ativo singular não pode mais ser produzido, um lugar pode ser abandonado. A madeira foi cortada; o óleo acabou; o solo não suporta mais as colheitas. A busca por ativos continua em outro lugar. Assim, a simplificação para alienação produz ruínas, espaços de abandono pela produção de bens. (Tsing, 2015, p. 25, tradução nossa)

Ao transformar pessoas e coisas em mercadoria e todo o resto em lixo, a aceleração capitalista constrói ruínas rapidamente e, com essa política de abandono, desfaz os laços vitais entre os seres vivos e não vivos que habitam determinadas localidades, minando a capacidade de regeneração desses lugares. Mas, ao descrever esse trágico *modus operandi* da alienação como o rompimento dos entrelaçamentos entre seres (vivos ou não), Tsing nos coloca uma questão importante sobre a própria estrutura da vida no planeta, que exploraremos na seção a seguir.

A vida indistinta e material: a captura e resistência da *zoé*

Para Braidotti, o que emergiu com as transformações do capitalismo das últimas décadas, acompanhadas pela aceleração climática e pela aceleração tecnológica, é *uma política da vida em si mesma* (Braidotti, 2013; Rose, 2007). Em diálogo com Agamben (2010), a autora resgata a divisão clássica entre *bios* e *zoé*, duas palavras de origem grega que podem ser igualmente traduzidas como “vida”. Em linhas gerais, *bios* se refere à vida social, qualificada como humana, politicamente reconhecida, baseada na práxis do sujeito e historicamente elaborada, enquanto *zoé* é a vida orgânica em si, entendida como processo puramente material e pré-discursivo. Filosoficamente, essa distinção é inerente ao próprio conceito de humano. O termo grego para “humano” é *anthropos*, por sua vez, definido na *Política* de Aristóteles (2011) como “o animal político” (*zoon politikon*), sendo, portanto, conectado à “polis”, isto é, à cidade, que também representa a civilização como um todo. Isso ofereceria ao ser humano superioridade e diferença em relação a outros animais. Ao ser “mais elevado que as abelhas e todos os outros animais que vivem reunidos” (Aristóteles, 2011), o ser humano é dotado de *logos*, que pode significar tanto razão quanto linguagem. Esta hierarquia de Aristóteles abrange não só outras espécies fisicamente incapazes da fala, mas também outros seres humanos considerados “bárbaros”, que não falavam grego, bem como aqueles que não tinham o direito de fala dentro da polis que, no caso de Atenas, correspondia a mulheres, escravos e estrangeiros.

Em sua teoria sobre soberania, Agamben (2010) recorre a essa diferença para fazer uma crítica radical ao humanismo que fundamenta na prática todas as instituições jurídicas do Ocidente: sempre existiu seres humanos que não foram reconhecidos como tais, excluídos da possibilidade efetiva de participação da esfera política, por isso, são arbitrariamente expostos à violência e à penúria. Por mais que o humanismo clássico promete incluir toda a sociedade, sua suposta universalidade esconde uma racionalidade inerentemente excludente. O status de “humano”, portanto, sempre ficou reservado a alguns, nunca englobando toda a espécie humana.

No entanto, isso não se aplica para a vida entendida enquanto *zoé*. Conforme a própria vida, desde as unidades celulares até biomas inteiros, é mercantilizada e desindividualizada, tornando-se uma *commodity*, um bem em estado bruto,

produzido em larga escala e tido como homogêneo, a ideia de *bios* perde seu sentido. No capitalismo pós-antropocêntrico, todo ser vivo é *zoé*, independente da espécie. Mas, ao invés de simplesmente lamentar ou rejeitar esse, nos termos de Deleuze, “devir-animal, devir-terra e devir-máquina” do capitalismo global, Braidotti (2013, p. 66) abraça o novo igualitarismo involuntário que coloca no mesmo patamar vidas humanas e não humanas. Para isso, propõe uma ética afirmativa que defenda o potencial de *zoé* para resistência, pensando alternativas que escapem da apropriação oportunista da vida biológica pelo capitalismo sem retornar ao humanismo moderno inevitavelmente excludente e supremacista. Em suas palavras:

Zoé, enquanto a própria estrutura dinâmica e autorganizadora da vida, representa vitalidade geradora. É a força transversal que atravessa e reconecta espécies, categorias e domínios anteriormente segregados. O igualitarismo centrado em *Zoé* é, para mim, o núcleo da virada pós-antropocêntrica: é uma resposta materialista, secular, enraizada e não sentimental à mercantilização transespécie oportunista da Vida que é a lógica do capitalismo avançado. É também uma reação afirmativa da teoria social e cultural aos grandes avanços da outra cultura, a das ciências. (Braidotti, 2013, p. 60, tradução nossa)

Nesta abordagem vitalista, a vida não é algo pré-estabelecido e assegurado, nem propriedade exclusiva de uma espécie em detrimento de outros seres vivos. *Zoé* é a vida enquanto processo dinâmico, interativo e aberto, que age, reage e interage com o mundo que o rodeia e o fabrica. A resposta ética e política parte de uma sensibilidade pós-humana que procura envolver epistêmica e afetivamente outros atores além da humanidade, entendida como referente masculino e eurocêntrico implícito no projeto da modernidade, bem como espécie considerada superior às demais.

Nesse sentido, Braidotti (2019) se diferencia de alguns autores do novo materialismo por reafirmar a necessidade de pensar uma subjetividade a partir da perspectiva pós-antropocêntrica. Para ela, precisamos de uma concepção do sujeito para articular as relações de poder que atuam sobre as diferentes formas de vida, mas também para propor maneiras de se estar junto com outros naturalizados, como plantas, células e sementes (Zaag, 2016). Identificar e separar corpos um dos outros ainda se faz necessário para entender como diferentes atores interagem entre si e, a partir daí, apontar e questionar as disparidades e injustiças constituídas dentro dessas múltiplas interações com humanos e não humanos. Nesse sentido, a subjetividade é um conceito que operacionaliza lutas e análises políticas, mas é redefinida a partir do pressuposto de “uma dependência relacional de múltiplos não humanos, bem como da dimensão planetária como um todo” (Braidotti, 2019, n.p.).

Mais que resultado de atribuição de nomes a determinado corpo, a subjetividade para Braidotti deve incluir processos tanto sociais quanto materiais. Somos, sim, sujeitos sociais, formados pelas relações mútuas com outros humanos; porém, nossa sociabilidade humana não desfaz nossa condição de organismo vivo cuja sobrevivência depende de múltiplos intercâmbios químicos, biológicos e físicos com o ambiente à nossa volta. Ou seja, assim como somos subjetivamente constituídos por uma rede de interações com outras pessoas mediadas pela linguagem, nossa existência no mundo é igualmente atravessada por trocas com seres de outras espécies e matérias inativas orgânicas e inorgânicas.

O sujeito, então, seria o resultado contingente de um processo dinâmico e autorganizável que nunca perde de vista sua própria materialidade. Inspirada em Deleuze e Spinoza, a subjetividade pós-humana para Braidotti (2016, p. 32) é entendida como “não-unitário (nomádico), incorporado e integrado (neomaterialista), afetivo e relacional (vital)”. Longe da constituição de um “Eu” introspectivo criado em oposição a um Outro idealizado por meio de uma dialética mediada pela linguagem, o que privilegia apenas os seres humanos capazes de fala, o corpo tornado sujeito é visto a partir das complexas redes de diferentes relações com humanos e não humanos que o viabilizam. Nessa rede ampla e complexa se manifesta tanto estruturas repressivas que formam sujeitos com objetivo de dominar e controlar, mas também visões transformativas e afirmativas do sujeito enquanto um processo nômade aberto a se tornar algo diferente do que é.

Em termos metodológicos, a subjetividade pensada enquanto *zoé* e pautada por uma sensibilidade pós-humana tem uma função crítica: delinear como aparatos tecnológicos e disposições ecológicas participam na complexa rede de relações que formam a política contemporânea. Tanto humanos quanto não humanos são atores nas dinâmicas de poder do capitalismo avançado e, para se conceber estratégias e práticas de resistência, é necessário criar outras ferramentas teóricas para melhor entender a posição de cada um nesse esquema.

Há, no entanto, ressalvas a essas leituras. Abraçar a vida enquanto entidade biológica carrega paralelos preocupantes com posturas históricas e contemporâneas que legitimam violências estruturais contra populações humanas. “Tratar a humanidade como apenas uma ‘parte da natureza’”, conforme alerta o jurista e teórico da democracia Jedediah Purdy (2015, n.p.), “alimentou racismo, imperialismo e fascismo, em que a vida social é imaginada como uma corruptela de um triunfalismo darwinista”. Pensadores conservadores como Friedrich Hayek valorizam tradições morais e o mercado por serem ordens formadas supostamente de maneira orgânica, sem atravessar nenhuma decisão política ou abstração teórica. Essa “naturalidade” do mercado tornaria uma forma de organização inerentemente legítima e moral e que, na mente de Hayek, justificaria inclusive suplantiar regimes democráticos por governos autoritários, mas “liberais” (Brown, 2019). Para Purdy (2015), o igualitarismo pós-humano da *zoé* caminha em um limiar perigoso que pode, caso usado de forma leviana, cair em um determinismo biológico que nega a própria possibilidade da política.

Além disso, a professora e pesquisadora Kim Tallbear (2017) destaca como a indistinção da vida como *zoé* afeta humanos ocidentais e não ocidentais de forma desproporcional – para não falar de não humanos. Por mais que todos nós vivemos em um globo cada vez mais imprevisível e inóspito, governado por um capitalismo que esvazia vidas humanas de toda e qualquer humanidade, a maneira como somos afetados por esse cenário varia radicalmente. Tallbear (2017) exemplifica esse ponto analisando um projeto de criopreservação (congelamento em nitrogênio) de amostras de DNA de povos indígenas. Conforme argumenta, as narrativas utilizadas para justificar esse tipo de projeto de “arquivamento” da diversidade genômica humana são baseadas numa crença de que tais populações estão em declínio e eventualmente deixarão de existir: “A definição molecular de vida é construída sobre corpos indígenas que, por se esperar que desaparecerão, não precisam ser considerados entre os beneficiários vivos das promessas de futuros genômicos” (Tallbear, 2017, p. 151). E conclui que esses projetos de criopreservação de DNA indígena reproduzem práticas coloniais, entendendo indígenas como recursos naturais “devidos” à ciência ocidental para o “bem maior” de mapear a diversidade completa do genoma humano. Portanto, por mais que no capitalismo pós-antropocêntrico tudo o que é vivo pode ser transformado em mercadoria, há grupos humanos e não humanos que são desproporcionalmente afetados por essas lógicas.

Ainda que o humanismo liberal seja limitado e carregue suas contradições, Purdy (2015) argumenta que uma rejeição absoluta do antropocentrismo minaria a construção conjunta de alternativas dentro de regimes democráticos. Precisamos recorrer à linguagem e à razão para propor e articular formas de resolver questões relativas à vida comum, incluindo medidas de preservação ambiental que as pós-humanidades tanto advogam. Nesse sentido, o principal mérito das pós-humanidades não é suplantiar a filosofia humanista, tornada anacrônica pelos desafios do século XXI, mas sim desenvolver todo um novo vocabulário útil e necessário para navegar sobre problemas urgentes e concretos.

Considerações finais: uma comunicação pós-humana é possível?

O pós-humanismo mapeado aqui é instigante e desafiador. Tal como o século XXI, carrega promessas potentes, que, por sua vez, implicam um questionamento radical de cânones do pensamento moderno. Essa empreitada pode ser bastante penosa, sobretudo no campo da comunicação devido ao seu foco em questões relativas à linguagem e à influência do legado do pós-estruturalismo e do construtivismo social. No entanto, as pós-humanidades críticas não propõem desfazer as muitas

contribuições oriundas do pós-estruturalismo ou mesmo de algumas formas heterodoxas do humanismo. Menos que substituir tradições consolidadas por uma nova tendência da moda, o que Braidotti e outros autores contemporâneos fazem é nos convidar a expandir nossa sensibilidade para além do que estamos acostumados.

Para o campo da comunicação, identificamos duas oportunidades principais de absorver os ensinamentos das pós-humanidades críticas. Primeiro, num eixo *temático-disciplinar*: como pode a comunicação ampliar seu escopo de investigação para incluir temáticas e práticas que outrora talvez não fossem consideradas parte da disciplina da comunicação? Ou seja, num contexto transdisciplinar e pós-humano, o que conta como uma pesquisa de comunicação? Há espaço na comunicação para, como propõe Parikka (2018), entender o próprio planeta e seus tempos profundos como mídia? Segundo, num eixo *ético-metodológico*: como os devires não humanos do século XXI podem ser problematizados coletivamente e respondidos politicamente? Se os seres humanos estão inevitavelmente implicados com seres que extrapolam a sua espécie, como atores podem ser propriamente reconhecidos em sua materialidade?

As pós-humanidades críticas, então, nos convidam à criação de novas maneiras de pensar-com e fazer-com as várias outras formas de vida e não vida com quem partilhamos o planeta, para ativarmos novos imaginários que possam ir além do horizonte do capitalismo avançado e assim melhor responder aos desafios do presente.

Referências

- Agamben, G. (2010). *Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua I*. Editora UFMG.
- Aristóteles (2011). *Política*. Nova Fronteira.
- Ballestrin, L. (2013). América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, 11, 89-117. <https://doi.org/10.1590/s0103-33522013000200004>
- Barnett, J. T. (2017). Thinking ecologically with Judith Butler. *Culture, Theory and Critique*, 59(1), 20-39. <https://doi.org/10.1080/14735784.2017.1392881>
- Barad, K. (2011). Nature's Queer performativity. *Qui Parle*, 19(2), 121. <http://dx.doi.org/10.5250/quiparle.19.2.0121>
- Barad, K. (2017). Performatividade pós-humanista: para entender como a matéria chega à matéria. *Revista Vazantes*, 1(1), 7-34.
- Braidotti, R. (2013). *The posthuman*. Polity Press.
- Braidotti, R. (2016) The Contested Posthumanities. In Braidotti, R. & Gilroy, P. (Eds.) *Conflicting Humanities* (pp. 9 -46). Bloomsbury.
- Braidotti, R. (2018). A theoretical framework for the critical posthumanities. *Theory, Culture & Society*, 36(6), 31-61. <http://dx.doi.org/10.1177/0263276418771486>
- Braidotti, R. (2019). *Posthuman knowledge*. Polity Press.
- Braidotti, R. & Hlavajova, M. (Eds.). (2018). *Posthuman glossary*. Bloomsbury.
- Brown, W. (2019). *Nas ruínas do neoliberalismo: A ascensão da política antidemocrática no ocidente*. Editora Filosófica Politeia.
- Bubandt, N. (2017). Haunted Geologies: Spirits, Stones, and the Necropolitics of the Anthropocene. In TSING, A. et al. (Eds.). *Arts of Living on a Damaged Planet: Ghosts of the Anthropocene* (pp. 121-142). University Of Minnesota Press.

- Butler, J. (2015). *Bodies that matter: On the discursive limits of "sex"*. Routledge.
- Crawford, K. (2021). *Atlas of AI: Power, politics, and the planetary costs of artificial intelligence*. Yale University Press.
- Costa, A. (2014). Antropoceno, a irrupção messiânica de Gaia. *Cadernos Walter Benjamin*, 12(12), 132-149. <https://doi.org/10.17648/2175-1293-v12n2014-10>
- Costa, A. (2019). *Cosmopolíticas da Terra: Modos de existência e resistência no Antropoceno* [Tese de Doutorado em Filosofia]. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.
- Crutzen, P. J., & Stoermer, E. F. (2000). The 'Anthropocene'. *Global Change Newsletter*, 41, 17-18.
- Danowski, D. (2012). O hiperrealismo das mudanças climáticas e as várias faces do negacionismo. *Sopro*, 70, 2-11.
- Danowski, D., & Viveiros de Castro, E. (2017). *Há mundo por vir?: Ensaio sobre os medos e os fins*. Desterro.
- Deleuze, G. (1997). *O que é filosofia?* Editora 34.
- Deleuze, G. (1992). *Post-scriptum sobre as sociedades de controle. Conversações: 1972-1990* (pp. 219-226). Editora 34.
- Ferrando, F. (2019). *Philosophical posthumanism*. Bloomsbury.
- Hayles, N. K. (1999). *How we became posthuman: Virtual bodies in cybernetics, literature and informatics*. University of Chicago Press.
- Haraway, D. (2016). Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making kin. *Multitudes*, 65, 75-81. <https://doi.org/10.3917/mult.065.0075>
- Haraway, D. (2016). *Staying with the trouble: Making kin in the Chthulucene*. Duke University Press.
- Malabou, C. (2015). Will sovereignty ever be deconstructed? In B. Bhandar, & J. Goldberg-Hiller (Eds.). *Plastic materialities: Politics, legality, and metamorphosis in the work of Catherine Malabou* (pp. 35-46). Duke University Press.
- Mbembe, A. (2020). *Políticas da inimizade*. N-1 Edições.
- McLuhan, M. (1964). *Understanding media: The extensions of man*. McGraw-Hill.
- Parikka, J. (2018). Medianatures. In R. Braidotti, & M. Hlavajova (Eds.). *Posthuman glossary* (pp. 251-253). Bloomsbury.
- Purdy, J. (2015). *After nature: A politics for the Anthropocene*. Harvard University Press.
- Rose, N. (2007). *The politics of life itself: Biomedicine, power and subjectivity in the twentieth-first century*. Princeton University Press.
- Steffen, W. et al. (2015). The trajectory of the Anthropocene: the great acceleration. *The Anthropocene Review*, 2(1), 81-98.
- Stengers, I. (2015). *No tempo das catástrofes – resistir à barbárie que se aproxima*. Cosac Naify.
- Tallbear, K. (2017). Beyond the life/not-life binary: A feminist-indigenous reading of cryopreservation, interspecies thinking, and the new materialisms. In J. Radin, & E. Kowal (Eds.). *Cryopolitics: Frozen life in a melting world* (pp. 179-202). The MIT Press.

Tsing, A. L. (2015). *The Mushroom at the end of the world: On the possibility of life in capitalist ruins*. Princeton University Press.

Tsing, A. L. (2017). A threat to Holocene resurgence is a threat to livability. In M. Brigman, & J. Lewis (Eds.). *The anthropology of sustainability: Beyond development and progress* (pp. 51-65). Palgrave Macmillan.

Vilas Boas, V. & Lage, I. (2020). Sobre o jornalismo e sua crise: Pensar a credibilidade e a subjetividade jornalística pelo signo da catástrofe. In J. Maia et al. (Orgs.). *Catástrofes e crises do tempo: Historicidades dos processos comunicacionais* (pp. 149-170). PPGCOM/UFMG.

Zaag, A. (2015) On posthuman subjectivity. *Journal of Cultural Economy*, 9(3), 330-336. <https://doi.org/10.1080/17530350.2015.1040436>

Zolkos, M. (2018). Life as a political problem: The post-human turn in political theory. *Political Studies Review*, 16(3), 192-204. <https://doi.org/10.1177/1478929917720431>

Zuboff, S. (2019). *The age of surveillance capitalism: The fight for a human future at the new frontier of power*. PublicAffairs.