DAS CRISES À BIOSFERA: em busca de uma sensibilidade epistêmica

Larissa Leda F. Rocha, UFMA; Doutora; larissa.leda@ufma.br
Coordenadora

Patrícia Azambuja, UFMA; Doutora; patricia.azambuja@ufma.br

Ramon Bezerra Costa, UFMA; Doutor; ramon.bezerra@ufma.br

RESUMO

Um ambiente de instabilidade particulariza nossa existência contemporânea: mutações ambientais, precarização do trabalho, imagens de horror, desregulamentações, perda de direitos, escassez de recursos, desgastes institucionais. São desafios agudos em diversas áreas. Experimentar crises não é novidade na experiência humana, assim como não é inédita a forma como reagimos aos conflitos. A desesperança e o imaginário alimentados pelo caos, pela violência e pela intolerância passam a justificar escolhas destrutivas e a construção de muros, físicos e simbólicos. Propomos com esta mesa temática refletir em torno das nossas próprias limitações cognitivas e sensíveis para lidar com as experiências humanas atuais, quando abrimos mão da imaginação criativa em troca de valores morais canônicos, inflexíveis e desconectados das circunstâncias de vida coletiva. Ficções úteis preenchem as lacunas, esclarecem as dúvidas, e justificam as incoerências que definimos como alternativas para os nossos próprios medos. Curiosamente, também observa-se ao longo da história das sensibilidades e dos modos de ver certa afeição pelo horror, pelo grotesco e pela dor. Refletir sobre essas mudanças sensíveis e a forma como são articuladas pelo sistema midiático talvez possa oferecer soluções para as crises internas e externas causadas pelas instabilidades de um tempo confuso. Buscamos saídas epistêmicas para lidar com cenários adversos e apontamos a ecosofia como uma trilha para imaginarmos outra narrativa capaz de reorientar os modos de nos relacionarmos conosco, com os outros e com os ecossistemas do entorno, ou seja, a biosfera. É urgente redefinir a ideia de coletividade e nossas articulações ético-políticas.

Palavras-chave: Epistemologia. Crise. Sensibilidade.

ABSTRACT

An environment of instability particularizes our contemporary existence: environmental mutations, precariousness of work, images of horror, deregulation, loss of rights, scarcity of resources, institutional strain. These are acute challenges in several areas. Experiencing crises is nothing new in human experience, as well as how we react to conflicts is not unprecedented. Hopelessness and imagery fueled by chaos, violence and intolerance begin to justify destructive choices and the construction of physical and symbolic walls. With this thematic table, we propose to reflect on our own cognitive and sensitive limitations to deal with current human experiences, when we give up the creative imagination in exchange for canonical moral values, inflexible and disconnected from the circumstances of collective life. Useful fictions fill in the gaps, clarify doubts, and justify the inconsistencies we define as alternatives to our own fears. Interestingly, a certain affection for horror, for the grotesque and for the pain is also observed throughout the history of sensibilities and ways of seeing. Reflecting on these sensitive changes and the way they are articulated by the media system may perhaps offer solutions to the internal and external crises caused by the instabilities of a confused time. We look for epistemic solutions to deal with adverse scenarios and point to ecosophy as a path to imagine another narrative capable of reorienting the ways of relating to ourselves, with others and with the surrounding ecosystems, in other words, the biosphere. It is urgent to redefine the idea of collectivity and our ethical-political articulations.

Keywords: Epistemology. Crisis. Sensitivity.

IMAGINÁRIO DO CAOS: da desesperança ao resgate da imaginação criativa

Patrícia Azambuja[1]

RESUMO

A falta de esperança e o pessimismo vem delineando a imaginação sobre a contemporaneidade. Em que ponto surge a pergunta: por que algumas imagens que reforçam a violência, o rancor, a construção de muros, a intolerância e o caos passam a povoar nossas mentes e nossas almas? Alguns autores do campo da filosofia, das teorias do imaginário e até mesmo ligados às estratégias militares propõem reflexões para compreensão de nossas próprias limitações cognitivas ao lidarmos com as experiências humanas atuais; onde encontram-se aspectos relacionados à ficcionalização da vida e ao afeto, ou seja, ferramentas mediadoras de nossas escolhas diárias. Como resposta aos impasses, precisamos restabelecer a esperança por meio da imaginação criativa e aceitar as idealizações (ficções úteis) como os meios encontrados para preencher as lacunas e as incoerências que encontramos pelo meio do caminho; e nunca como formas de restabelecimento de verdades absolutas.

Palavras-chave: Imaginário. Caos. Ficção-útil.

ABSTRACT

The lack of hope and pessimism has been drawing the imagination about contemporaneity. At which point the question arises: why some images that reinforce violence, bitterness, building walls, intolerance and chaos come to populate our minds and our souls? Some authors from the field of philosophy, theories of the imaginary and even those linked to military strategies propose reflections to understand our own cognitive limitations when dealing with current human experiences; where there are aspects related to the fictionalization of life and affection, that is, mediating tools for our daily choices. In response to the impasses, we need to re-establish hope through creative imagination and accept idealizations (useful fictions) as the means found to fill in the gaps and inconsistencies, we encounter along the way, and never as ways of reestablishing absolute truths.

Keywords: Imaginary. Chaos. Fiction-useful.

1 INTRODUÇÃO

"Deus.

Que Deus.

Claramente não sabe onde está.

Olhe em volta. Não tem ninguém lá em cima pra cuidar de você ou dos seus filhos. Aqui é o paraíso do gafanhoto, do lagarto, da cobra. É a terra da faca e do rifle. É a terra sem Deus. E quanto mais cedo você aceitar essa verdade inevitável, mais tempo irá viver" (Godless, 2017, Netflix, Temporada 1, Ep.2).

---

[1] Professora Associada do DCS-UFMA. Doutora em Psicologia Social pela UERJ, mestre em Artes Visuais pela UNESP e pesquisadora vinculada ao Observatório de Experiências Expandidas em Comunicação - ObEEC/UFMA. Coordenadora do projeto de pesquisa *Mise-en-scène* plástico: culturalmente construído ou pela imaginação subvertido?, com apoio da FAPEMA. E-mail: patricia.azambuja@ufma.br.

Na série de ficção, o personagem Frank Griffin, ao encarar o seu braço em decomposição, tem uma revelação "alegoricamente" divina para aquela situação sem esperança - contrariando o que acabara de afirmar sobre Deus.

Hoje, a desesperança parece saltar das histórias de ficção para nossas experiências mais reais. O horror em múltiplas dimensões. A ideia que Deus simplesmente não existe ou, ao contrário, é o único capaz de salvar o planeta de nossas próprias degradações, sugere quimeras - combinações que de tão heterogêneas mais parecem produtos absurdos da fantasia -, sem a possibilidade de realizar-se concretamente. Vacina contra o vírus da Covid-19, a própria Covid ou medidas sanitárias simples parecem “novidades tecnológicas” do absurdo, da ditadura, até mesmo, teorias da conspiração distópica, sendo menos aceitas que a viagem de turistas ao espaço. Perplexidades de um mundo muito complexo.

De onde viria tanta descrença? Em grande parte, apoiada em objetos/ideias tão insignificantes para manutenção de nossa própria sobrevivência? Em conversa recente, uma pessoa a quem tenho muito respeito respondeu: “comodidade... preguiça… trauma… revolta 'juvenil'... sei lá…”. Dessa e de outras conversas surge a motivação em refletir sobre esse momento confuso, onde parece reinar a premissa categórica no imaginário de caos, atordoando a todos (de diferentes maneiras), mas inevitavelmente investido de um pessimismo capaz de paralisar qualquer tipo de reflexão sobre novas formas de sociabilidade.

Evidente que muito dessa revolta tem origem no abalo sofrido pela nossa confiança nas instituições tradicionais. Se em tese é justificável; na prática, parece um dilema que tem nos levado a soluções sobretudo confusas e destrutivas. Nesse sentido, o trabalho exploratório aqui proposto considera analisar um conjunto de estudos no campo da Filosofia, em suas dimensões pragmáticas, isto é, compreender as experiências mentais empregadas pelas funções utilitárias do pensamento, bem como o caldeirão de forças que agem sobre nossas dúvidas e reações. Algumas são observadas como padrões recorrentes, ou respostas intuitivas aos estímulos, neste caso, à própria incapacidade de lidar com situações complexas, para as quais idealizamos soluções simplificadoras ou aderimos à ficcionalização da vida. Propõe-se relacionar o arcabouço teórico-reflexivo às dimensões pragmáticas de nossas próprias experiências cotidianas e, de forma particular, especula sobre algumas esco-

lhas coletivas e reações que privilegiam o caos em detrimento dos modelos de emancipação.

Quando as respostas não parecem possíveis à primeira vista, há de se formular outras perguntas; e o filósofo inglês Mark Fisher (2020) propõe pensar a estrutura do nosso atual sistema político-econômico como a cicatriz dos nossos dilemas, em especial, nossa indignação desmedida que ora se converte contra a política partidária, ora contra os órgãos governamentais vigentes, opondo-se ao judiciário, à ciência, à imprensa, às vacinas, sendo inadvertidamente expandida aos círculos mais íntimos de convivência. Na abertura do livro *Realismo Capitalista*, ele desenvolve o pensamento atribuído a Frederic Jameson e Slavoj Zizek - "é mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo" - e utiliza o filme distópico de Alfonso Cuarón (Filhos da Esperança, 2006) para alegoricamente ponderar sobre como os mundos criados (tanto na ficção quanto na vida) quase sempre excedem os limites da realidade, ao invés de criar alternativas para ela.

É curioso para Fisher (2020) como os neoliberais argumentam de forma consistente pela diminuição do Estado, do espaço público, ao mesmo tempo em que priorizam medidas que reduzem a nação à sua dimensão mais elementar: militar, policial e repressiva. No Brasil, observa-se a mimese desse padrão redutor: brasileiros clamam por representantes que optam como medida pública o corte nos investimentos em educação e saúde, pensados pela lógica do custo e não como a base para o bem estar social propagandeada pelos próprios. Em contrapartida, definem como política prioritária (e curiosamente popular) o socorro às empresas, ao mercado financeiro, aos planos de saúde, às instituições particulares de ensino, à previdência privada, com a justificativa de estimular a geração de empregos. Argumento, mais uma vez, confuso, quando claramente a forma mais eficiente para fomentar a empregabilidade seria a educação e a formação de mão-de-obra qualificada, que no Brasil tem déficit histórico, assim como, cortes recorrentes.

A questão aqui talvez seja entender porque aceitamos ideias paradoxais como realísticas. Por exemplo, em nome de que aceitamos um país que está entre os maiores produtores de grãos do mundo, inclusive em tempos de pandemia, conservar parte de sua população com fome? Da meritocracia? Do crescimento econômico? Do PIB?

Por que é mais fácil defender a destruição de tudo (ou de uma parcela desse todo) como opção à crise em que vivemos? Um projeto econômico ou humanitário?

Como acatar a morte iminente (seja por Covid ou aniquilação social) como alternativa à implantação de medidas simples de controle da pandemia? O argumento de liberdade de escolha sempre esbarra na realidade, esta sim absoluta, de que não vivemos sozinhos, e mesmo assim defendemos a todo tempo escolhas individuais dissociadas de demandas coletivas, ou pior, a destruição à reconstrução de novos modelos de organização coletiva. Em seu legado, Mark Fisher deixa clara a relação entre as escolhas políticas, isto é, modos de sociabilidade, a desesperança como estratégia e a saúde mental como consequência. Não por acaso, no Brasil de hoje, a depressão seja uma das doenças registradas mais incapacitantes. Sua decorrência como disfunção química apenas reforça o entendimento de sua origem também em questões coletivas, tendo como raiz de tudo, o medo.

Curioso buscar a compreensão desse mal em narrativas ficcionais, em estudos do gênero literário do horror. No livro *O horror sobrenatural na literatura*, o escritor estadunidense Howard Philips Lovecraft (1987) afirma que a emoção humana mais forte e antiga é o medo, em especial, o medo do desconhecido. O conto de horror, encontrado no folclore, nos mitos ou em textos sagrados, é tão antigo quanto a linguagem humana. Como estímulo, está enraizado tal qual as imagens mitológicas - potencialidades primordiais compartilhadas por gerações entre as civilizações. O próprio mito é considerado uma narrativa recorrente que busca explicações para a condição humana, variáveis de acordo com os diferentes contextos históricos. Portanto, a atração pelo macabro exige de nós imaginação, assim o conto de horror não só sobreviveu como culminou ao atingir a proeza de saltar das páginas da literatura ou das telas do cinema para a vida cotidiana mais banal. Dessa forma, outras ponderações levantadas por Eugene Thacker (2011, p.8), na conexão entre filosofia e horror, nos ajudam a formular indagações sobre o “mundo impensável” que começamos a imaginar (e até aceitar). O autor discorre inclusive sobre o horror da filosofia, isto é, o constrangimento das suas próprias limitações, quando os limites do pensamento colocam como alternativa a linguagem não filosófica, o “pensamento do impensável”, neste caso, por meio do horror; este que Thacker (2011) entende não exclusivamente ligado ao medo humano em um mundo humano, mas o horror entendido como os limites do humano ao confrontar o mundo e suas questões ambientais, de escassez, sobrevivência: o pensamento enigmático do desconhecido.

O grande enigma passa a ser como nossa imaginação funciona em meio a tantos estímulos. De certo, não pretendemos a análise de regras; sugerimos perceber atravessamentos da ficcionalização nos comportamentos do cotidiano: como simplificação de soluções, negação, argumento para destruição, para o caos ou a entrega ao sagrado quando recurso para o isolamento da realidade.

De acordo com a professora Ana Taís Martins (2019, p. 36), o *sagrado* é algo externo a nós mesmos, ou aquilo que não podemos explicar. Remete ao que transcende nossas expectativas racionais, especula acerca de nossas imperfeições e, mais uma vez, o medo do desconhecido. Talvez por isso, parte das nossas soluções para este problema ancestral, relacionado ao modo como lidamos com o fato de sermos seres imperfeitos, passe pelo atravessamento tortuoso entre ficção e realidade, quando buscamos nos desligar do medo, e passamos a habitar um mundo seguro, algumas vezes inspirador, em outras, caótico e contraditório. Neste caso, desencadeamos a produção de imagens simbólicas, o que na prática constitui o nosso imaginário: "reservatório coletivo de imagens no qual o ser humano, individual e coletivo, busca soluções" para suas questões mais prementes. Michel Maffesoli (2001, p. 76) compreende o campo das imagens como substrato epistemológico para o conhecimento do sujeito social, pois "o imaginário é o estado de espírito de um grupo, de um país, de um estado nação ou de uma comunidade. O imaginário estabelece vínculo. É cimento social". O pensador francês aceita como sendo um campo controverso, pois está estabelecido em meio a contradições: ora como oposição ao real, ao verdadeiro e sem consistência, mais próximo da ficção, ora tomando com referência a amplitude do sinônimo de imaginação individual. Gilbert Durand (2012) considera imaginação um conceito que foi reduzido ao limite da sensação, das associações estáticas e sem espessura, assim como, imagem, um misto de possibilidades sensoriais ou ideias puras.

Para Maffesoli (2001, p.76), o imaginário extrapola questões individuais e a própria noção de cultura, pois é seu alimento: é a existência de um imaginário, uma predisposição coletiva de ser, que determina a escolha do conjunto prioritário de imagens. "Há um imaginário parisiense que gera uma forma particular de pensar a arquitetura, os jardins públicos, a decoração das casas, a arrumação dos restaurantes etc. O imaginário de Paris faz Paris ser o que é". Não são as imagens que captamos da *realidade* que assentam o imaginário circunscrito no cotidiano, mas o con-

junto de ponderações tanto racionais e explicáveis, quanto oníricas, afetivas ou fantasiosas, que organizam as imagens que passam a representar um dado momento. Os mitos, como exemplo, em contextos diversos, foram capazes de articular diferentes imagens arquetípicas. Ao compreender que as realidades podem ser múltiplas, o que significa hoje escolher as imagens do caos, da destruição e da desesperança como configurações possíveis ou alternativas aos nossos propósitos de existência?

A polifonia das imagens e a fluidez de sentidos, dentro das quais estamos hoje expostos, tem gerado uma busca consoladora por verdades absolutas. A fluidez, que obviamente representa um imaginário midiático livre, plural e criativo, por outro lado, expõe as vulnerabilidades dos comportamentos descontextualizados, a desconfiança desmedida nas instituições e os regimes imagéticos que atrelam crenças individuais aos aspectos emocionais mais destrutivos.

Imagens simbólicas e narrativas da ficção são conjunções potentes das relações sociais, inclusive, como mantenedoras do equilíbrio psicossocial dos seres humanos - respostas criativas às angústias e às pulsões de medo. Yuval Harari (2018, p. 272) afirma que os humanos não pensam por meios de fatos e sim de narrativas. Para o autor, tem-se depositado confiança extrema no indivíduo racional, como bastião de todo esclarecimento. O que seria uma armadilha, considerando que a maior parte das decisões humanas é balizada pelas reações emocionais e não pelas racionais, “enquanto nossas emoções e nossa heurística talvez fossem adequadas para lidar com a vida na Idade da Pedra, são lamentavelmente inadequadas na Idade do Silício”, quando o volume de informações e o tempo empregado nas decisões são cada vez mais incompatíveis.

Para ele, a individualidade também é um mito, pois humanos no geral pensam em grupo. “Assim como é preciso uma tribo para criar uma criança, é preciso uma para inventar uma ferramenta, resolver um conflito ou curar uma doença […] Baseamo-nos na *expertise* de outros para quase todas as nossas necessidades” (Ibid, p. 272). Isto nos diferencia de outros animais: a capacidade de cooperar existe porque acreditamos em ficções e nos inspiramos nelas. Aceitamos a existência de Jesus Cristo porque lemos sobre ele, contemplamos imagens suas, assistimos a peças sobre a sua vida ou conhecemos pessoas que seguem seus preceitos cristãos. Harari (2018, p. 304) completa sobre a nova ficção da "crença na moderna mitologia do capitalismo", sustentada pela produção da indústria da cultura pop e quando passamos

a acreditar "que comprar mais coisas vai nos fazer felizes, porque vemos o paraíso capitalista com nossos próprios olhos, na televisão".

De fato, os indivíduos no geral não conseguem processar informações demais, desse modo, passam a acartar narrativas simplificadoras. O que nem sempre levam a decisões equivocadas, visto que podem ser também, via de regra, boas conselheiras. De acordo como Harari (2018), o problema é não aceitar sua ignorância e fechar-se sempre em câmeras de eco com pessoas que pensam de forma similar, "com *feeds* de notícia que se autoconfirmam, fazendo com que suas crenças sejam constantemente reiteradas e raramente desafiadas" (Ibid, p. 273). A bem da verdade, o problema talvez nem seja a crença em si, mas a ausência completa da dimensão ética, quando desconectamos nossas ações da heterogeneidade do mundo. Isto porque, não são a quantidade de informações, os dados estatísticos, o conhecimento científico ou a análise racional que definem nossas escolhas, mas os apelos emocionais. São estes que fazem o sangue ferver e estabelecem desde as mais belas ações inspiradoras às mais tenebrosas teorias conspiratórias. "Dogmas religiosos e ideológicos ainda são atraentes em nossa era científica justamente porque nos oferecem um porto seguro para a frustrante complexidade da realidade" (Ibid, p. 285).

Dessa conexão entre afetos como mediadores das nossas escolhas, a ficcionalização como amparo comunicacional e o imaginário como campo fundante e arquetípico das relações humanas, vemos ganhar corpo um conjunto de imagens que enaltecem o horror ao diferente e um estado de espírito mais afeito à exclusão, à desordem, à descrença e ao caos. O filósofo Anthony Appiah Kwame (2017, p.IX) abre o prefácio do seu livro *As if: idealization and ideals* com a lendária frase creditada ao escritor e explorador britânico, Richard Burton: "A verdade é o espelho estilhaçado em uma miríade de pedaços; enquanto isso cada um acredita em seu pequeno pedaço que passa a representar o todo". Com isso, explica como, às vezes, na filosofia, é útil recuar e ter uma visão ampla de um tópico, mesmo sabendo que o progresso real exija um trabalho com foco mais restrito. Recuando um pouco mais, Kwame (2017) recupera o pensamento do filósofo alemão Hans Vaihinger, para o qual extensas áreas do nosso pensamento são ficções ou defesas nobres para alguns dos nosso equívocos, isto é, muitas vezes procedemos de forma razoável como se o que sabemos ser falso fosse verdade, isto porque este tipo comportamento é útil para alguns propósitos.

Estes filósofos portanto estão interessados na dimensão pragmática da mentira ao pensar a realidade, uma certa lógica de organização do pensamento e não a utilidade de falar mentiras intencionalmente: a idealização é uma inverdade útil. Assim como, as ficções são erros, mas erros frutíferos, pois existe uma lacuna entre o que é verdadeiro e o que é útil acreditar. Nesta lacuna entram as ficcionalizações sobre o mundo, ou o que Vaihinger chamou de "ficção real" ou "semi-fictions" (KWAME, 2017, p.7), que são as estranhas contradições com as quais nos deparamos dia a dia, isto é, necessitamos de "ficções úteis", reduções ou simplificações para nos ajudar a compreender a complexidade do mundo. Kwame (2017) utiliza vários exemplos dentro das ciências exatas, na matemática, no composto dos átomos, nos sistemas econômicos, entre outros; mas nada poderia ser mais simples para ilustrar as contradições do pensamento humano que a experiência de ser agnóstico, isto é, afirmar não acreditar em Deus concomitante ao fato de ter que admitir que certas verdades transcendem os seus próprios conhecimentos, isto é, negar e ao mesmo tempo considerar-se incapaz de sustentar argumentos racionais para essa negação. Momentos de aflição também são ilustrativos, quando para não entregar-se ao medo, agarra-se ao desconhecido (ou, como alternativa, à negação). Qual seria a verdade útil, neste caso? Uma questão abstrata, desviante em termos lógicos, mas por isso mesmo, extremamente relevante. Os pesquisadores ponderam portanto que as classificações linear, racional e lógica são ficções, pois nada há no mundo físico que corresponda a elas. São úteis e importantes porque nos ajudam a preencher as lacunas de nossa própria existência complexa: a verdade real permanece como uma possibilidade aberta.

Se idealizar envolve agir conscientemente para alguns propósitos, como se o que seja falso fosse verdadeiro, então a idealização significa tratar uma proposição como verdadeira, enquanto, em outra parte do cérebro a considera falsa, isto é, em diferentes contextos os comportamentos podem ser opostos. Vida ou morte. Economia ou pessoas. Família ou solidão. Deus ou mundo material. Amor ou egoísmo. Caridade ou individualidade. A pergunta que fica é: o que mobiliza nossas idealizações, nossas crenças, nossos desejos, assim como, nossas pequenas contradições diárias? Vaihinger acrescenta (KWAME, 2017, p.17): a idealização, as inverdades são úteis para quê e quando?

A estas perguntas cabe, a cada um de nós, reflexões pessoais. Entretanto, voltando ao tema inicial do imaginário do caos e da desesperança: a quem interessa a desordem social? A desesperança nas instituições estabelecidas e no próprio ser humano como ser capaz de mobilizar seus pares e transformar a sociedade em algo melhor?

O professor visitante da Thomas Hawkins, na Academia Militar dos Estados Unidos, P. H. Liotta (2002) nos apresenta um estudo interessante em torno do caos como estratégia militar. Em parte, as tomadas de decisões sobre segurança nacional são racionais, e buscam equilibrar fins e meios. Por outro lado, também podem ser extremamente vulneráveis. A estratégia de caos, por exemplo, no sentido de confundir o adversário de guerra e manipular o cenário da melhor maneira possível, é uma tática que busca induzir a paralisia das decisões. No Afeganistão, por exemplo, contra as forças militares americanas, teve como objetivo principal convencer os líderes políticos americanos de que nenhuma resolução estava clara, desencorajando *a priori* movimentos bélicos mais contundentes. Os ataques de 11 de setembro de 2001, em Nova York e Washington, tinham como meta induzir ao medo e à sensação de extrema vulnerabilidade dos modos de vida ou liberdades dos cidadãos norte-americanos.

Não são necessários hoje cálculos tão elaborados para constatar as mesmas estratégias sendo operadas em níveis não militares: a desesperança como estratégia de paralisia e movimento incapacitante de auto-organização. Isto é tão claro como o descrédito alardeado em torno do trabalho do educador e filósofo brasileiro, Paulo Freire, e sua pedagogia da libertação. Como o esclarecimento pode trazer qualquer tipo de dano à sociedade? Do ponto de vista do opressor, claro, todos os danos possíveis. Por outro lado, também parece incompreensível a afirmativa contundente de que apenas a repressão da força militar pode preservar a liberdade e a democracia. Ficções úteis, certamente! Pergunta-se entretanto para quem? Historicamente foram muito utilizadas por ditadores, por isso mesmo, extremamente contraditórias quando utilizadas em favor da democracia.

De acordo com P. H. Liotta (2002, p.4), o estrategista do caos bem-sucedido ataca o que mais valorizamos e nos direciona para onde somos mais vulneráveis, não como uma ameaça direta, mas como instrumento paralisante. "Atores não estatais, em particular, acharão essa mudança de estratégia muito mais fácil de realizar do que estrategistas do caos liderados pelo Estado, como Mohamed Farah Aidid da Somália, Slobodan Milosevic da Sérvia ou Saddam Hussein do Iraque". Assim como

reconhecerão novas vulnerabilidades, entre elas: degradação ou colapso da infraestrutura, propagação de doenças infecciosas, conflitos em estados falidos, estresse ambiental, escassez de recursos, tráfico de drogas, de armas, muitas vezes associado a conflitos que são reivindicados como insurgências, entre outros conflitos cibernéticos ou ligados ao terrorismo.

Todos esses elementos fornecem terrenos férteis para a implantação do horror, com zonas de pesadelo que fomentam o caos e a oportunidade de germinar a desesperança. O Brasil e o mundo parecem viver o auge desse caldo de experimentações, inclusive empregando métodos que exploram as dimensões comunicacionais, com as *fake news* e apologias ao uso dos impulsos violentos.

3 PONDERAÇÕES PARCIAIS SOBRE IMAGINAÇÃO CRIATIVA

Diante de tantas possibilidades, não deixemos escapar o comportamento filosófico de reconhecer nossas próprias limitações, ao buscar sempre levantar questões em torno das experiências vividas. As especulações levantadas escrutinaram o maior número de ponderações possíveis em torno da emergência de um estado de espírito coletivo aclimatado ao horror e ao caos. Um imaginário contemporâneo que organiza representações que privilegiam a descrença, a desesperança, o rancor e tantas outras matérias inclinadas a afetar nossas existências. Sustentando "ficções úteis" que facilitem escolhas e tomadas de decisão, mas invariavelmente que conclamam soluções mágicas ao invés de alternativas para a capacidade de auto-organização social.

Para nossa sorte, ou azar neste momento, as ficções são as ferramentas mais utilizadas pelo ser humano no sentido de encontrar saídas para seus impasses, pois inspiram e auxiliam na cooperação em grande escala. Entretanto, há de se perguntar quais inspirações mobilizam a imaginação global em nossos dias? As que auxiliam na construção de hospitais, escolas e pontes ou as que lutam por subjugação, exércitos e prisões? As imagens propagadas libertam ou aprisionam?

De acordo com as teorias do imaginário, o pensamento ocidental tem por tradição desvalorizar a imagem e seus efeitos psicológicos, desconsiderando seu potencial imaginativo, de criação ou como faculdade ativa relevante; quando na prática é utilizada como estratégia significante de mobilização. Há de se ponderar sobre o ponto convergente entre afetos, ficção, imaginação e caos, como vínculos às pai-

xões tristes de Baruch de Espinosa (2012), assim como, seu poder desencadeador de instintos destrutivos, desilusão, aversão e raiva. A simples compreensão desses atravessamentos entre razão e emoção, ou realidade e ficção, já faculta o controle das paixões cegas nos momentos de tomadas de decisão.

O conjunto de autores aqui relacionados estabelece uma espécie de instrumentalização para as teorias, ao considerar a complexidade excessiva, tão lamentada como impasse, personificando também uma lastimável forma de paralisia das nossas próprias capacidades cognitivas de compreender o mundo. A este impasse precisamos dar respostas, restabelecer a esperança por meio da imaginação criativa, aceitando as ficções úteis como alternativas - ora inferências sadias e ora destrutivas -, mas inevitavelmente caminhos necessários para o entendimento das imprecisões da vida e da capacidade para gerenciá-las.

REFERÊNCIAS

BARROS, Ana Taís M. P.. Comunicação e Imaginário: uma heurística. in: CARLI, A. A. De e BARROS, A. T. M. P. (orgs.). **Comunicação e Imaginário no Brasil.** Porto Alegre: Imaginalis, 2019.

DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário.** 4.ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

ESPINOSA, Baruch. **Breve Tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar.** Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

FISHER, Mark. **Realismo Capitalista:** É mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo? Editora Autonomia Literária, 2020.

HARARI, Yuval. **21 lições para o século 21**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

LIOTTA, P.H. Chaos as Strategy. In: **The US Army War College Quarterly**: Parameters. Vol 32, N. 2, 2002. Disponível no link:https://press.armywarcollege.edu/parameters/vol32/iss2/7

KWAME, Anthony Appiah. **As if:** idealization and ideals. Cambridge Massachusetts: Harvard University Press, 2017.

MAFFESOLI, M. O imaginário é uma realidade. In: **Revista Famecos.** Porto Alegre, n. 15, ago. 2001.

LOVECRAFT, Howard Phillips. **O horror sobrenatural em literatura.** São Paulo: Iluminuras, 2008.

THACKER, Eugene. **In the Dust of This Planet:** Horror of Philosophy, Vol.1. UK: Zero Books, 2011.

O CORPO E A MONSTRUOSIDADE QUE SEDUZEM O OLHAR

O que a genealogia das imagens nos ensina sobre prazeres interditos e rejeições do ver.

Larissa Leda F. Rocha[2]

RESUMO
Este trabalho tem o objetivo de fazer uma reflexão teórica, a partir de revisão bibliográfica, sobre como imagens do corpo e do monstruoso capturam nosso olhar em uma relação de sedução e rejeição que tem uma genealogia que lhe dá contornos e contextos. Tal genealogia é decididamente marcada pela ampliação sem precedentes das capacidades humanas e técnicas de produção e difusão de imagens no século XX e da centralidade inegável do sistema midiático como dispositivo central de subjetivação da vida.
Palavras-chaves: monstruoso; imagem; olhar.

ABSTRACT
This paper aims to make a theoretical reflection, based on a bibliographical review, on how images of the body and the monstrous captures our gaze in a relationship of seduction and rejection that has a genealogy that gives it contours and contexts. Such genealogy is marked by the unprecedented expansion of human capacities and techniques for the production and dissemination of images in the 20th century, and also by the undeniable centrality of the media system as a central device for the subjectivation of life.
Keywords**:** Monstrous; Image; Gaze.

Foi Manaus, capital do Amazonas, uma cidade com população estimada em 2020 de mais de 2.200 milhões de pessoas[3], que ofereceu ao mundo cenas devastadoras na pandemia de coronavírus. Entre abril e maio de 2020 o colapso funerário e de saúde da cidade produziu imagens e relatos de horror: covas coletivas, com caixões empilhados e cobertos de terra por retroescavadeiras; familiares que, por falta de coveiros, enterraram com as próprias mãos seus mortos; corpos empilhados ao ar livre, fora do necrotério, em unidades de saúde; corpos empilhados em freezers, sem identificação; pacientes dividindo espaço em uma unidade semi-intensiva com um cadáver[4]. Não bastou. Menos de um ano depois, em janeiro de 2021, pes-

---

[2] Professora do Departamento de Comunicação Social (UFMA) e da Pós-Graduação em Artes Cênicas (UFMA). Doutora em Comunicação (PUC-RS). Pós-doutora no Centro de Estudos de Telenovela (ECA/USP). Coordenadora do Observatório de Experiências Expandidas em Comunicação (ObECC/CNPq/UFMA). Editora da revista Cambiassu (UFMA). E-mail: larissa.leda@ufma.br.

[3] Disponível em: https://cidades.ibge.gov.br/brasil/am/manaus/panorama. Acesso em: 23 ago. 2021.

[4] Disponível em: https://g1.globo.com/am/amazonas/noticia/2020/04/27/com-140-enterros-em-24-horas-manaus-bate-recorde-de-registros-desde-inicio-de-pandemia-apenas-10-casos-sao-confirmados-de-covid-19.ghtml. Acesso em: 23 ago. 2021.

soas morreram sem oxigênio que não chegou a tempo para permitir aos doentes respirar. E as covas coletivas foram reabertas[5].

Há, claro, fatores de diversas naturezas que explicam a repetição das cenas de horror em Manaus. Desde excepcionais, como a descoberta de variantes avassaladoras do vírus na cidade, e sazonais, como a época das chuvas na região amazônica que tradicionalmente aumenta os casos de doenças respiratórias. Mas há fatores políticos, estruturais e comportamentais. Fatores, portanto, ligados ao humano, suas escolhas, políticas, exercícios de liberdade e decisão. Por fim, suas sensibilidades, visões e leituras do valor da vida, da humanidade e - em sua dimensão menor e mais empírica - do corpo, com e sem vida.

Não obstante as imagens choquem elas nos chegam carregando muitas outras que já vimos, com as quais já nos horrorizamos e mesmo nos fascinamos. Há uma persistente impressão do "já visto". A monstruosidade que carrega as imagens de Manaus não nos é estranha por fim, afinal, registramos e divulgamos na velocidade e extensão permitidas pelo sistema midiático, na banalidade rotineira dos lares, mais de um século de imagens de horror. E um século particularmente brutal no extermínio humano e no registro de monstruosidades indizíveis. O "breve século XX", como o chama Hobsbawm (1995, p. 22), foi o século mais assassino já vivido, "tanto na escala, frequência e extensão da guerra que o preencheu [...], como também pelo volume único das catástrofes humanas que produziu, desde as maiores fomes da história até o genocídio sistemático". A quantidade de corpos mortos, seviciados e dilacerados - bem como suas imagens - que o século XX nos ofertou sem cessar, marcou, desde 1914, uma "acentuada regressão dos padrões então tidos como normais" (HOBSBAWM, 1995, p. 22) e isso não em algum país longíquo da África ou da Ásia, onde, afinal, nos ensinam que atrocidades acontecem, mas no coração da Europa "civilizada". Adolf Hitler, afinal, marchou pelo *Arc de Triomphe*[6].

> Visto que este século nos ensinou e continua a ensinar que os seres humanos podem aprender a viver nas condições mais brutalizadas e teoricamente intoleráveis, não é fácil apreender a extensão do re-

---

[5] Disponível em: https://veja.abril.com.br/brasil/a-repeticao-da-tragedia-de-manaus-na-pandemia/. Acesso em: 23 ago. 2021.

[6] Refiro-me aqui ao desfile das tropas alemãs por Paris, em 1940, após a chamada Batalha de França, na Frente Ocidental da Segunda Grande Guerra (1939-1945). A França assinou um acordo de rendição ao ser invadida pelos países do Eixo (Alemanha Nazista e Itália Fascista). A liberação de Paris aconteceu apenas em 1944.

> gresso, por desgraça cada vez mais rápido, ao que nossos ancestrais do século XIX teriam chamado padrões de barbarismo (HOBSBAWM, 1995, p. 22)

As imagens dessas "condições brutalizadas" tem memória, "fotos ecoam fotos", nos lembra Sontag (2003, p. 72), para mais na frente ratificar, fotos, "nos perseguem" (2003, p. 76). Mas, nem seria necessário isso - imagens que repetem outras - para que imagens monstruosas fossem por nós, vistas. A humanidade, afinal, não cansa de produzi-las, novas, outras, atualizadas "catástrofes humanas", mas sempre as mesmas e as já vistas. E são tantas e tão repetidas que se sentir surpreso quando tais imagens invadem o entretenimento televisivo doméstico evidencia, no mínimo, uma infantilidade "moral e psicológica", nos diz Sontag (2003, p. 95), já que "ninguém, após certa idade, tem direito a esse tipo de inocência, de superficialidade, a esse grau de ignorância ou amnésia".

Trata-se, então, também disso: memória. Pacientes agonizando sem ar e corpos sem vida, tantos deles e tão rapidamente acumulados que precisam ser cobertos de terra por uma máquina, lembram, evocam, trazem em sua genealogia outras imagens que, como consumidores globais de "imagens-mundo"[7], convocamos, que habitam nossa memória visual, mas que também apagamos, silenciamos, dissolvemos de nossas lembranças. Falar de memória é revelar uma relação tríade entre memória, esquecimento e silêncio (POLLAK, 1992), é considerar há enquadramentos de memória e que a memória pode se transformar em um objeto de poder. A memória coletiva, organizada, oficial é lugar de disputa de poder e sofre, constantemente, enquadramentos. Há um jogo, uma trama em negociação, há memórias subterrâneas que buscam o tempo todo um "lugar ao sol", um lugar para serem, no presente, lembradas pois podem ser silenciadas mas não, necessariamente, esqueci-

---

[7] Sentido dado a imagens inscritas em nossa memória coletiva, na cultura visual partilhada por pessoas que podem ter pouco em comum. Como exemplo, a imagem da garota vietnamita Kim Phuc, 9 anos, que queima pelo napalm durante a Guerra do Vietnã (1955-1975). A imagem, capturada em 1972 por Huynh Cong "Nick" Ut, da Associated Press, e que lhe rendeu um prêmio Pulitzer, foi uma das mais disseminadas de uma guerra na qual, pela primeira vez, o seu dia-a-dia foi testemunhado pelas câmeras de TV. Foi ali apresentada à "população civil americana a nova teleintimidade com a morte e a destruição" (SONTAG, 2003, p. 22). Tão forte é o poder das imagens-mundo que Phuc, ao escrever sua biografia, lançada em 2018, a titulou "A menina da foto", com a imagem-mundo ilustrando a capa da obra. Disponível em: https://veja.abril.com.br/mundo/a-menina-da-foto-a-historia-por-tras-de-um-simbolo-da-guerra-do-vietna/. Acesso em: 27 ago. 2021.
Disponível em: http://g1.globo.com/mundo/noticia/2012/06/fotografia-mais-famosa-da-guerra-do-vietna-completa-40-anos.html. Acesso em: 27 ago. 2021.

das. A seletividade do que pode ou deve ser lembrando é uma das características da memória, já que “Nem tudo fica gravado. Nem tudo fica registrado” (POLLAK, 1992, p. 203). Atualmente nos mostramos atormentados com as atividades de lembrar, nossa cultura está obcecada com a memória e dessa forma, “está também de alguma maneira tomada por um medo, um terror mesmo, do esquecimento” (HUYSSEN, 2000, p. 19).

Ainda assim, enquadrar significa deixar de fora. O que câmeras captam são imagens escolhidas por alguém. “Fotografar é enquadrar, e enquadrar é excluir” (SONTAG, 2003, p. 42). É preciso compreender que olhar imagens e recordá-las - junto a seu poder de “ferir fundo” - nos traz outras, nos traz suas origens, uma genealogia que lhe é anterior, memórias individuais e coletivas, os “dispositivos que estimulam sua fabricação e sua difusão, os desejos e as pulsões dos olhares que as animam, quer se trate de quem as produziu, quer se trate de seus espectadores” (COURTINE, 2013, p. 158). É a lógica da intericonicidade, segundo a qual - ligada ao entendimento do conceito de discurso foucaultiano - considera que “toda imagem se inscreve em uma cultura visual, e esta cultura supõe a existência junto ao indivíduo de uma memória visual, de uma memória das imagens onde toda imagem tem um eco” (COURTINE, 2013, p. 43). Isto inclui imagens externas, percebidas, observadas, mas também as internas, insinuadas pelas que que são vistas, as que estão guardadas na memória, talvez esquecidas, ressurgidas, ou até mesmo as que tenham sido imaginadas, sonhadas. Trata-se de compreender que imagens relacionam as vistas e as sugeridas por outras, pela memória, pelas "impressões visuais estocadas pelo indivíduo”. Eis que a pergunta aparece: e como articular essas imagens umas às outras para que, de algum modo, um sentido possa ser compartilhado? Pela “genealogia das imagens de nossa cultura”, pela busca do “material significante das imagens, pelos indícios, pelos rastos que outras imagens ali depositaram” (COURTINE, 2013, p. 44). Voltar os olhos às imagens para analisá-las implica, portanto, em referenciar os indícios do que ali se apresenta pois essas representações “perdem seu sentido fora desta genealogia dos indícios que as atravessam e as constituem” (COURTINE, 2013, p. 45). A antropologia histórica das imagens torna-se assim, uma “arqueologia do imaginário humano”.

E, para além de procurar indícios, escavar a genealogia desses indícios, em imagens específicas para a compreensão de seu sentido, o que nos conta a dissem-

inação e a memória de imagens monstruosas? De imagens de horror? O que esse gesto, tão amplamente difundido no último século, tanto no âmbito ficcional quanto no das narrativas de não ficção, diz de nossos dispositivos de disseminação? De nossas práticas de produzi-las? De lançar os olhos sobre elas? O que dizem de nós essas imagens? As pulsões dos olhares, desejos e repulsas que ali se colocam?

Pensar em imagens monstruosas, como as exemplificadas no começo deste trabalho, e sua genealogia significa não abandonar completamente imagens outras que parecem que vem de longe, diante do *ethos* que organiza nossas sensibilidades contemporâneas e nos orienta a como pousar os olhos sobre o corpo humano e suas desordens e catástrofes. Mas, na verdade, a monstruosidade, até pouco tempo, apresentava um juízo mais sobre a forma (conforme/disforme) e o gosto (belo/feio) do que um juízo sobre a moral (bom/mau). É a exibição da monstruosidade, como categoria morfológica, que estará na sedimentação do início de uma indústria do entretenimento, entre a segunda metade do século XIX e início do XX e são os monstros humanos, oferecidos como espetáculo diante dos olhos, que deixam claro que o interesse que experimentamos pela desordem, pelo excesso, pelo maravilhoso, pelo outro, pelo inumano é persistente, guloso e tem uma função fundamental: marcar um poder de normalização.

Os monstros são, ao mesmo tempo, maravilhas e princípios enigmáticos, nos diz Calabrese (1999, p 106).

> São reptos levados a dois campos de especulação que constituem a experiência humana: o domínio do 'objectivo' (isto é, o mundo fora de nós), e do 'subjectivo' (isto é, o nosso espírito). Repto, em suma, lançado à regularidade da natureza e àquela outra regularidade que se lhe ajusta, a inteligência humana.

O autor nos diz que a perfeição natural é uma "medida média" e aquilo que ultrapassa tal limite é "imperfeito", monstruoso. Do mesmo modo que será imperfeito e monstruoso o que ultrapassa a média "espiritual", que por sua vez também tem seu indicativo de perfeição. O monstro é, assim, um anormal morfológico, mas também um ser para o qual "o juízo de excesso físico ou morfológico se transforma em juízo de excesso de valores espirituais" (CALABRESE, 1999, p. 106-107). É preciso pensar nas homologações de categorias de valor que são, ainda, históricas e relacionadas a gostos de uma época. O autor usa quatro categorias, duas apreciativas,

pois indicam louvor e reprovação (ética e estética); e duas constatativas, já que dão um sentido de realidade (morfológica e tímica).

Tabela 1: Categorias de valor de CALABRESE (1999)

CATEGORIA	JUÍZO SOBRE	VALOR POSITIVO	VALOR NEGATIVO
morfológica	forma	conforme	disforme
ética	moral	bom	mau
estética	gosto	belo	feio
tímica	paixão	eufórico	disfórico

Fonte: CALABRESE, 1999, p. 107

As homologações entre termos positivos e negativos podem ser mais ou menos rígidas a depender de períodos históricos mais ou menos "ordenados". E as categorias da ética e da estética dão conteúdo às morfológicas e tímicas. No entanto, desvios dessas homologações são possíveis e, efetivamente, são observáveis na história da exibição da monstruosidade. Na homologação "ordenada", monstros são disformes e, por isso, maus, feios, disfóricos. Mas a história do monstro e de sua exibição pública deixa claro que quando cooptado pelo pensamento religioso ou médico começou a ser entendido nas combinações de homologação que melhor cabiam para determinados *ethos* e sensibilidades. Pode-se, assim, ver novas combinações de valores capazes de "definir diversas atitudes de grupos, indivíduos e sociedades nas áreas do juízo da forma, da estética e da paixão dos fenômenos" (CALABRESE, 1999, p. 108).

É assim que os monstros humanos - os anormais - podem ser compreendidos em um movimento que Courtine (2011) chama de "normalização dos anormais", aquele que vai apresentar tais desordens morfológicas primeiro como uma monstruosidade lúdica, curiosidades de feira e protagonistas de shows, para depois serem solicitados pelo discurso médico e ali, onde via-se o maravilhoso, vai perceber-se o enfermo. Uma mudança da sensibilidade dos olhares postos sobre o corpo humano anormal que vai deslocar o monstruoso, como significado, para o âmbito moral, aquilo que Foucault (2010) vai chamar de "monstro pálido" - e vai exigir que o cinema,

por exemplo, fabrique novas ficções, invente “monstruosidades sem monstros para livrar os olhares desse mal-estar” (COURTINE, 2011, p. 324), aquele que abala a experiência perceptiva diante do corpo ontem anormal e monstruoso, hoje acolhido em sua “diferença”. Vai exigir-nos separar o monstro do monstruoso, ou seja, do monstro como presença física, que caracteriza a folia desse mercado do olhar de meados do século XIX e início do XX, para o monstruoso que é produção de discursos, imagens, signos, a “inscrição do monstro no campo imaginário da representação” (COURTINE, 2011, p. 274).

Quando nos perguntamos sobre a monstruosidade das imagens e das histórias de Manaus não estamos nos perguntando sobre corpos monstruosos. Os corpos estão ali, desumanizados depois de sua morte, empilhados anonimamente, inspirando horror, mas trata-se de pensar também a maldade para com os vivos, com os que sofrem pela doença, pelo desamparo, pela perda. Trata-se, pois, do monstruoso como representação, discurso. A história da exibição de anões, mulheres barbadas, gêmeos siameses na centro da cena do entretenimento da *Belle Époque* que exigia "corpos excepcionais”, no qual voltam-se os olhos para um “corpo-catástrofe” (BAECQUE, 2011), nos fala do corpo monstruoso ele mesmo. Não o signo, mas o corpo materializado.

O cinema, que vai fazer sua aparição nos últimos anos do século XIX, é a continuidade de uma cultura do espetáculo e dos modos de lançar os olhos sobre os corpos que nos entretêm na *Belle Époque*: aquela por onde transita, sem constrangimentos, o monstro e o burlesco. As primeiras salas de cinema, instaladas em lugares de consumo popular, misturavam-se com experiências como os *vaudevilles*, teatros de café-concerto, cabines de figuras de cera, circos, até bordéis. O desejo do olhar direciona essas massas para esses corpos únicos.

> Os espectadores sentem confusamente que esses corpos vão desaparecer, sejam monstruosos, *virtuosi,* ou fora das normas, sob efeito dos progressos da ciência, da modernização da sociedade, e porque encarnam humores e pulsões de outros tempos aos quais, mesmo que a época tenha fé no progresso, o público permanece muito apegado. É, de certa maneira, o papel histórico confiado ao cinema: prolongar na tela os corpos extraordinários do circo, do palco, dos parques de diversão, reconstituí-los, manter a sua imagem, a fim de que sejam sempre visíveis, mesmo que desapareçam dos espetáculos ao vivo (BAECQUE, 2011, p. 484).

É o cinema que vai instalar entre o corpo monstruoso, anormal, entre o corpo deformado e seu espetáculo, “múltiplos distanciamentos”. Certamente, mais tarde, é um movimento que a Televisão seguirá mantendo, ainda que irrompam nas telas, aqui e ali e sem nunca cessar, tanto um grotesco representado, como atuado, vivido. O monstruoso será visto, nas telas da televisão, pela categoria estética do grotesco, compreendido “quase sempre como o resultado de um conflito entre cultura e corporalidade” (SODRÉ, PAIVA, 2002, p. 60). “Trata-se da mutação brusca, da quebra insólita de uma forma canônica e uma deformação inesperada” (SODRÉ, PAIVA, 2002, p. 25).

Esse sentimento de uma certa confusão não consciente de que os corpos-catástrofes vão desaparecer é baseado em uma “base antropológica muito antiga” e, por sua vez, responde a uma “necessidade psicológica demasiadamente profunda” (COURTINE, 2013, p. 141) para que se esvaneça rapidamente, sem resistência e sem deixar restos e rastros. É necessário um “recalcamento deliberado do olhar pela razão” (COURTINE, 2013, p. 142) sem o qual seria impossível a "normalização dos anormais”, um movimento a partir do qual, hoje, nos envergonhamos daquele outro olhar, guloso, festivo e despreocupado de nossos antepassados quando pousados sobre corpos anormais, os “estigmas” das “abominações do corpo”, dos quais fala Goffman (2017, p. 14)[8]. Tal recalcamento, organizado em torno de um conflito entre “razão política e singularidade do olhar” (COURTINE, 2013, p. 141), vai reivindicar, contemporaneamente, que todos os indivíduos sejam tratados de modo “igual”, não obstante suas “diferenças”. É como se, em alguma medida, a desordem do corpo deixasse de funcionar como o poder de ensinar a norma, como o “poder de normalização”, como o chamou Foucault (2010). Como se, de algum modo, o recalcamento do olhar só permita ver no corpo anormal uma normalização e aceitação, política e compulsória, mas no qual reside uma sedução que só pode ser sentida como uma falha. Emergem, diz-no Courtine (2011), novas sensibilidades do olhar, marcadas um “recalque em escala industrial das sensibilidades” e um “pornografia do *handicap*”.

[8] Goffman (2017, p. 14) indica três tipos de estigmas bastante diferentes entre si: os estigmas das deformidades físicas; os ligados a culpas de caráter individual - “percebidas como vontade fraca”, como alcoolismo, vício, prisão, desemprego, tentativas de suicídio, por exemplo; e os estigmas tribais de raça, nação e religião.

Mas, afinal, o que é esse poder de normalização? É a emergência, das técnicas de normalização, com os poderes a ele ligados. Foucault pensa tal poder a partir do encontro do saber médico e judiciário, através da sociedade moderna deste tipo específico de poder, que por sua vez, não se limita lá e tem suas regras e autonomia. Ele nos alerta sobre seu interesse em "Os anormais": "Essa emergência do poder de normalização, a maneira como ele se formou, a maneira como se instalou, sem jamais se apoiar numa só instituição, mas pelo jogo que conseguiu estabelecer entre diferentes instituições, estendeu sua soberania em nossa sociedade" (FOUCAULT, 2010, p. 23).

O proveito da exibição de corpos monstruosos tem precisamente este contorno: ensinar, por oposição, a norma, a normalidade, a humanidade. É, em si, uma função didática. E coloca, ainda, o outro como parâmetro de alteridade. "Os homens precisam de monstros para se tornarem humanos" (GIL, 1994, p. 88). Uma diferença que é exibida como espetáculo e que tem aí, uma espécie de catarse: acalma-se aquele que vê pois reconhece, na radical diferença do monstro, sua modernidade, sua humanidade. "Situando desse modo a anormalidade, a alteridade e a deformação no que se dá a ver no *freak-show*, o homem moderno não teme encontrá-la no seu interior e assim se reafirma e se acalma" (TUCHERMAN, 1999, p. 131). O domínio da norma faz-se a partir da exibição de seu contrário, "de apresentação da sua imagem invertida" (COURTINE, 2013, p. 123). Um didatismo que é disseminado por um conjunto de dispositivos organizados por uma rede de estabelecimentos de espetáculos e que vai, logo, conhecer uma indústria da diversão de massa, que "inventa dispositivos que atuam sobre o olhar, fabrica um estímulo a ver, tendo nas espécies anormais do corpo - ou das ficções, dos substitutos realistas deste último - a sua matéria-prima" (COURTINE, 2013, p. 123).

Recorrer ao entendimento dessa cultura visual massiva pré-televisão, no entanto, não é suficiente para compreendê-la, nem sua extensão. A exibição dos estigmatizados como espetáculo, sabemos, vai findar-se na primeira metade do século XX. Há ainda, claro, corpos desviantes e "novas práticas de intervenção nos corpos que se utilizam da estética do bizarro como forma de se opor à norma" (TUCHERMAN,

1999, p. 132), mas não estamos aqui mais falando do *freak* "tradicional"[9]. Esses estigmatizados físicos foram absorvidos, na "normalização dos anormais", pelo jogo estabelecido pelas instituições, suas ramificações, desse dispositivo. É a ciência que vai, aos poucos, transformar o olhar lúdico e despreocupado para o corpo monstruoso em uma cultura da observação médica e posicionar a monstruosidade não no corpo, mas no olhar de quem lá, fica. A curiosidade pelos monstros humanos, quando exercida nos espetáculos, no âmbito da diversão popular, e não na esfera médica, "será viciosa, insana, perversa: uma infração repreensível em relação à lei e simultaneamente uma tara psicológica em relação à norma" (COURTINE, 2013, p. 131). Monstruoso é, agora, o olhar. É aqui a chave que vai transformar a monstruosidade em uma questão moral[10], mudança na qual é possível observar uma "mutação das sensibilidades", um acolhimento dos monstros humanos pela ciência e pela compaixão, a ideia de que os monstros tem alma. São, por fim, humanos eles mesmos. Não mais o outro, mas um igual. A ideia de que os corpos são, todos eles, iguais estará na base de uma reivindicação pelo "apagamento" das diferenças, nas políticas de acessibilidade e inclusão, nos lemas publicitários de "ser diferente é normal", no esforço das sociedades democráticas que desejaram uma transmutação só possível à força do recalcamento de que falamos antes, a do olhar pela razão. É uma transmutação hoje experimentada sob a forma de uma prática comum, banal, rotineira, mas que não encontra sossego real: a dos corpos anormais em corpos ordinários.

Mas se já não é o monstro que ensina a norma - a norma agora o inclui, nessa lógica da compaixão, do cuidado e da igualdade entre os corpos - o que acontece com o "poder de normalização"? Quem ou o que assume a função de demonstrar o anormal? De marcar uma alteridade radical que nos ensine o que é humano? De lembrar e acalmar? E mesmo de nos seduzir, ainda que compareça lá, toda uma pulsão do ver, todo um desejo que é intolerável?

---

[9] Tucherman (1999, p. 139) nos fala que os "comportamentos de circo" vão expandir-se, diluir-se no cotidiano em novos signos, como as tatuagens, o *body-piercing* e outras "marcações corporais". Aparecem nas ruas, entre os anos 1960 e 1970 novos corpos que vão tensionar os discursos disciplinares e práticas de vigilância e fracionar o corpo social, antes, homogêneo. São os "corpos femininos e feministas, os corpos *hippies*, os corpos *gays* e, pouco mais tarde, os corpos *punks*, os *skinheads*, etc".

[10] Este movimento, nominado por Courtine nas obras aqui referenciadas, de "normalização do anormal" é, seguramente, muito mais rico e multifacetado do que nos permite aqui delinear.

São preciso imagens, ainda, para recolocar perguntas sobre a humanidade dos homens. São necessárias narrativas. Mas, como entender e sentir tais imagens e histórias, em um âmbito de proliferação das mesmas? Como compreender um certo embotamento de sentidos - ou uma aura de fascinação que de lá não se extingue - quando o horror invade o fluxo do "palimpsesto televisivo"[11]?

O sofrimento alheio, um horror que desumaniza, é precisamente o que podemos ver nas imagens de Manaus e que nos traz um modo de formação do olhar do telespectador de hoje: o consumo, à distância, da dor do outro disseminado numa corrente de produção de imagens de degradação e padecimentos que parecem despertar uma solidariedade que proclama nossa inocência diante do horror; ou despertam muito pouco; ou, ainda, despertam acusações de instigar um desejo condenável, uma curiosidade que não cansa de ser acusada de mórbida. Mas, Sontag (2003, p. 80) logo nos lembra: "chamar tal desejo de 'mórbido' sugere uma aberração rara, mas a atração por essas imagens não é rara e constitui uma fonte permanente de tormento interior".

Reagir a imagens monstruosas não está circunscrito pela razão. Não há, efetivamente, um único modo de, diante delas, mobilizarmos nossos sentimentos, ainda que haja repetidas solicitações de sentimentos de compaixão e solidariedade. Podemos sentir, naturalmente, essa compaixão esperada. Podemos nos sentir obrigados a vê-las para refletir sobre seus significados imediatos, assimilar o apelo humano diante do mal que exibem. Essas imagens podem, de fato, atender a necessidades precisas: "podem nos enrijecer contra a fraqueza. Tornar-nos mais insensíveis. Levar-nos a reconhecer a existência do incorrigível" (SONTAG, 2003, p. 83). E, acrescentaríamos ainda: nos indicar, por oposição, a norma, o humano, a exemplo do "poder de normalização" foucaultiano. Imagens monstruosas - tantas e tão vastamente exibidas diante de nós - tem essa função pedagógica por fim: nos ensinar que os seres humanos são capazes de tamanha desumanidade. Eles fazem estas coisas e o fazem voluntariamente. Eles produzem esses horrores e essas imagem quase irrepresentáveis, essas narrativas inenarráveis.

Não são necessidades menores. Nem simples. Mas, não parece ser somente isso o que lançar os olhos sobre imagens monstruosas diz de nós. O fato é: essas

[11] Tomo esta expressão emprestada de Jesús Martín-Barbero que a trabalha em diversas de suas obras.

imagens seduzem. Não é confortável, claro, reconhecer um apetite por cenas de desumanidade e horror. Platão, nos lembra Sontag (2003, p. 81), já nos fala na obra A República sobre a razão ser "esmagada por um desejo vil" e como "uma pessoa pode render-se, ainda que com relutância, a atrações repulsivas". Sócrates, afinal, nos conta de Leôncio, filho de Aglaion, que ao avistar cadáveres próximos de um carrasco, desejou vê-los, mesmo lhe sendo insuportável tal visão. Lutou por um tempo consigo mesmo, mas "o desejo foi excessivo para ele" (PLATÃO *apud* SONTAG, 2003, p. 81). E não obstante ser, desde sempre, esse olhar cativado pelo que degrada o humano, persiste a acusação de que monstruoso é o olhar, não só porque o racionalizamos e normalizamos o anormal, como no caso do olhar para o corpo monstruoso na cena do espetáculo popular de massa de que falávamos antes, mas por que depois e sempre junto à racionalização dos olhares diante da desordem - lá, física, aqui, moral, ainda que direcionada ao corpo - o interesse licensioso, lascivo, pelo que desvia insiste em não nos abandonar.

Em parte a "acusação contra a indecência de olhar tais imagens, ou das indecências existentes nas maneiras como tais imagens são disseminadas" (SONTAG, 2003, p. 97), como que fazendo parte de uma dieta rotineira de consumo midiático-massivo, tem relação com "a frustração de não ser capaz de fazer nada a respeito daquilo que as imagens mostram". Existe, claro, um oferecimento infinito de imagens brutais, tanto no âmbito real, quanto no ficcional - ou nas hibridizações de ambos - e é razoável considerar que monstruosidades podem fazer parte de modos habituais de consumo de mídia e, por isso, afastar o impacto do choque que certas imagens parecer ter o poder, inato, de causar. Habituar-se, ao horror, não é, afinal, apenas sintoma de desumanidade de quem vê. "As pessoas tem meios de se defender do que é perturbador […] isso parece normal, ou seja, adaptativo" (SONTAG, 2003, p. 70). As pessoas podem, ainda, não escolher ver por medo. Mas, nem todas as violências são sentidas da mesma maneira e com o mesmo distanciamento. Há dores que, ali representadas, não esgotam nossa capacidade compassiva. No entanto, de que serve a compaixão se não há nada a se fazer? Se não se pode parar a Guerra do Vietnã que queimou de napalm o corpo de uma criança de 9 anos e alçou aquela imagem monstruosa à categoria de imagem-mundo, que podemos nós, sentados na segurança de nossos lares, fazer? "A compaixão é uma emoção instável. Ela precisa ser traduzida em ação, do contrário definha. A questão é o que fazer com

os sentimentos que vieram à tona, com o conhecimento que foi transmitido" (SONTAG, 2003, p. 85). Não se trata, então, de estarmos saturados de imagens de horror. Não se trata da quantidade delas. "É a passividade que embota o sentimento".

Mas esse sentir a dor do outro ativa um dispositivo psíquico chamado por Courtine (2013) de "usura compassiva". Algo como uma anestesia, um mecanismo de defesa que cresce e radicaliza o distanciamento entre a compaixão e a dor. "O paradoxo de tais imagens pretende que a necessidade do distanciamento seja proporcional à intensidade do sofrimento encenado […]: quanto maior o sofrimento mostrado, mais vive a compaixão, mais radical o distanciamento" (COURTINE, 2013, P. 152). É à distância que a dor do outro é sentida. É no estranhamento, no afastamento, dos lugares, dos atores, que a usura compassiva comparece e, junto a outras respostas emocionais, permite uma miríade de possibilidades de sentir. Inclusive uma possível satisfação de se saber seguro, de perceber, não de modo totalmente consciente, que o mal que ali triunfa nos conforta pois expia nossos medos. Como os monstros humanos que, oferecendo suas desordens como show diante dos olhares, acalma aquele que vê por que evidencia, afinal, um parâmetro de humanidade.

Vemos e sentimos a dor do outro à distância. Um horror que, tão disseminado, vai anulando nossa capacidade de reação, vai anestesiando a compaixão. Mas, Sontag (2003, p. 90) logo pergunta: "o que se pede aqui?". Uma economia de disseminação de imagens para que se conserve potente sua capacidade de chocar e fazer chorar a dor alheia? Logo em seguida, a autora nos responde o que já sabemos: "Os horrores propriamente ditos não vão abrandar-se". As imagens trazem para a cotidianidade dos lares monstruosidades difíceis de ver - e também quase libidinosas - e continuam tendo a capacidade de agredir. O que não significa que assim irão fazê-lo. Não é uma falha sentir-se seduzido, ou sentir quase nada, quando pousamos os olhos sobre tamanhas desordens. Há muito os olhares lá já se demoram com prazer. Imagens monstruosas podem ser um "convite a prestar atenção, a refletir, aprender, examinar as racionalizações do sofrimento em massa propostas pelos poderes constituídos" (SONTAG, 2003, p. 97). Podem, então, ser um convite à indignação moral. Essas imagens podem nos fazer perguntar. O que nós, como humanidade, aceitamos, toleramos, permitimos para que tais imagens encontrassem um âmbito no qual puderam ser construídas? Para que pudessem encontrar um lugar ao sol? Para que pudessem respirar? Um ar que, sabemos, faltou aos doentes

de Manaus. Vendo aquelas imagens, elas mesmas em nada distantes ou inéditas, é impossível não nos perguntarmos: afinal, que humanidade é esta que, quando diante de uma doença desconhecida e letal, escolhe deixar morrer? Que pulsões são essas que estimulam a degradação? Reside aí, e não nas imagens, a alteridade radical que ensina a norma? Que contorna o que é humano? Como respondemos nós quando o horror bate à porta? Manaus nos respondeu: respondemos convidando a monstruosidade a nos fazer companhia, mesmo que a dor a ser pranteada seja a dos nossos mortos.

Referências

BAECQUE, A. de. Telas: o corpo no cinema. In: CORBIN, A.; COURTINE, J.-J.; VIGARELLO, G. (Org.). **História do corpo:** as mutações do olhar: o século XX. 4.ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

COURTINE, J-J. **Decifrar o corpo**: pensar com Foucault. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

COURTINE, J.-J. O corpo anormal: história e antropologia culturais da deformidade. In: CORBIN, A.; COURTINE, J.-J.; VIGARELLO, G. (Org.). **História do corpo:** as mutações do olhar: o século XX. 4.ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

CALABRESE, O. **A idade neobarroca.** Lisboa: Edições 70, 1999.

FOUCAULT, M. **Os anormais:** curso no Collège de France (1974-1975). São Paulo: Martins Fontes, 2010.

GIL, J. **Monstros**. Lisboa: Quetzal, 1994.

GOFFMAN, E. **Estigma**: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. 4.ed. Rio de Janeiro: LTC, 2017.

HOBSBAWM, E. **A era dos extremos**: o breve século XX, 1914 - 1991. 2.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HUYSSEN, A. **Seduzidos pela memória**: arquitetura, monumentos, mídia. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2000.

POLLAK, M. Memória e identidade social. **Estudos históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n.10. 1992.

SONTAG, S. **Diante da dor dos outros**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SODRÉ, M.; PAIVA, R. **O império do grotesco**. Rio de Janeiro: Mauad, 2002.

TUCHERMAN, I. **Breve história do corpo e de seus monstros.** Lisboa: Vega, 1999.

EM BUSCA DE UMA SUPERAÇÃO EPISTÊMICA BASEADA NA ECOSOFIA

Ramon Bezerra Costa[12]

RESUMO

Este trabalho parte da compreensão de que na contemporaneidade experimenta-se um momento de crise e instabilidade em diversas áreas, o que pode ser percebido nas notícias cotidianas: denúncias de corrupção, desgaste de instituições, pandemia da Covid-19, altas taxas de desemprego, precarização do trabalho, aumento da temperatura do planeta, queimadas na Amazônia, para ficarmos em alguns exemplos. Obviamente, as crises são recorrentes na história e comumente os mesmos desafios retornam, ainda que com sentidos e impactos diferentes. Diante disso, este estudo, baseado em revisão bibliográfica, tem o objetivo de refletir sobre uma saída epistêmica para lidar com esse cenário adverso. Para isso, apresenta-se a perspectiva ecosófica, sua atualidade e articulação com outras teorias visando alternativas para os desafios contemporâneos. Em síntese, a proposta de superação epistêmica implica em considerar os fenômenos conjuntamente através das três grandes formas tomadas pelo pensamento (sensação, conceito, função) em um mundo entendido como uma plataforma única para as diferenças através das três ecologias que compõem a ecosofia.

Palavras-chave: Ecosofia. Episteme. Crise.

ABSTRACT

This work is based on the understanding that contemporaneity try it on a moment of crisis and instability in several areas, which can be seen in the daily news: accusations of corruption, exhaustion of institutions, the Covid-19 pandemic, high unemployment rates, precariousness of jobs, increase in the planet's temperature, fires in the Amazônia, just to mention a few examples. Obviously, crises are recurrent in history and commonly the same challenges return, albeit with different meanings and impacts. Therefore, this study, based on a literature review, aims to reflect on an epistemic solution to deal with this adverse scenario. For this, the ecosophical perspective is presented, its actuality and articulation with other theories aiming at alternatives for the contemporary challenges. In summary, the proposal of epistemic overcoming implies considering phenomena together through the three major forms taken by thought (sensation, concept, function) in a world understood as a single platform for differences across the three ecologies that make up ecosophy.

Keywords: Ecosophy. Episteme. Crisis.

1 INTRODUÇÃO

Ao acompanharmos as notícias diárias ou se pesquisarmos em qualquer site de busca refinando em “notícias” o termo “crise” vamos encontrar fatos ligados à escassez hídrica e energética, corrupção nas esferas pública e privada, danos ambien-

[12] Professor do Departamento e do Programa de Pós-Graduação (Mestrado Profissional), ambos em Comunicação, da UFMA. Doutor em Comunicação pela UERJ. Coordenador do Grupo de Pesquisa ETC (Comunicação, Tecnologia e Economia), financiado pela FAPEMA. E-mail: ramon.bezerra@ufma.br.

tais inúmeros, redução de postos de trabalho, desregulamentação em diversos setores, entre outros problemas, que em sua maioria foram intensificados por conta dos desafios decorrentes da pandemia da Covid-19 desde o início de 2020. São numerosos infortúnios que contribuem para um fator comum em momentos de intensificação de crises: o recrudescimento das desigualdades, com ricos ficando mais abastados e pobres ainda mais vulneráveis (VITORIO, 2021).

Nesse cenário, cabe lembrar que as crises são eventos cíclicos comumente relacionados às alterações que os seres humanos imprimem em diferentes áreas através de mudanças nos valores ético/morais, de invenções tecnológicas, alterações nos ecossistemas, dentre outras. Obviamente, em alguns momentos as diversas transformações, oriundas de uma série de eventos menores que embora possam ter maior expressão em determinadas localidades, costumam impactar de diferentes maneiras várias partes do planeta, ficam mais explícitas e podem ganhar alcunhas. Isso pode ser percebido nas chamadas revoluções industriais, momentos de intensas mudanças em diferentes áreas. Vamos tomar a primeira como exemplo, no início da segunda metade do século XVIII. Nessa época, James Hargreaves dobra a capacidade de produção da máquina de tecelagem movida a pedal e tem vinte dessas máquinas destruídas em sua própria casa por uma multidão de artesãos descontentes com a inovação que tirava empregos (ANDERSON, 2012). Fato correlato aos protestos dos taxistas contra o aplicativo de transporte privado de passageiros, Uber, no início de sua popularização em diversas cidades do Brasil e do mundo, o que ilustra a recorrência desses desafios.

Além da ameaça aos empregos, dentre as outras implicações mais conhecidas da primeira revolução industrial está o aumento da população urbana, em sua maioria pessoas ambientadas ao trabalho nos campos e à vida em cidades pequenas, que passam a vender sua força de trabalho nas indústrias em expansão por mais de dez horas diárias. Essas pessoas vivenciaram uma profunda mudança em seus modos de vida, conforme detalhou Simmel (2005): ritmo cotidiano acelerado, aglomeração de pessoas, muitos estímulos aos diferentes sentidos, contribuindo para o que ele chama de caráter *blasé*, uma espécie de impessoalidade protetora dos sentidos. São alterações nos ecossistemas das cidades, nas trocas financeiras e dinâmicas de trabalho, marcadas, ao mesmo tempo, pelo desemprego e pelo sur-

gimento de outras funções laborais, sendo que todas essas mudanças têm relação com inovações tecnológicas que afetam as vidas pública e privada.

No início desta segunda década do século XXI, alguns problemas são novos, outros não. As taxas de desemprego estão altas, mas surgem tarefas que ficam ociosas por exigirem habilidades ainda não tão difundidas. As relações de consumo e pessoais são cada vez mais mediadas por plataformas online que também contribuem para interações praticamente instantâneas, parecendo reduzir a distância enquanto aumenta a ansiedade com tantas notificações. Qualquer pessoa é um potencial produtor de conteúdo e as informações são tão abundantes que nenhum ser humano consegue acompanhar todas as notícias do dia, ao mesmo tempo em que a desinformação se expande. O celular se torna uma extensão do próprio corpo. Objetos como roupas, relógios, caixas de som e geladeiras produzem, ininterruptamente, dados sobre nossos hábitos cotidianos, que juntamente com o smartphone que sempre nos acompanha levantam o debate sobre o potencial fim da privacidade. O tempo do trabalho e do lazer se confundem. Nunca se termina de estudar para poder acompanhar as exigências do mercado. A saúde mental se torna objeto de preocupação cada vez maior na medida em que aumentam os casos de suicídio, depressão e burnout.

Acompanhando esses eventos há uma sensação de desesperança em um contexto de aumento da pobreza, crise migratória e elogios a regimes totalitários. É inegável que estamos experimentando um período de crise, entendida na esteira de Latour (1994) como um momento angustiante e determinante. Trata-se de uma conjuntura caótica que gera incertezas e requer providências penosas, por isso é também um estágio de oportunidade.

Cada um dos fatos elencados estão sendo objetos de pesquisas em diferentes áreas e neste estudo a intenção é perscrutar um aspecto que permeia todos eles: a necessidade de internalizarmos outra forma de concebermos nossa existência. Falo em internalizar porque propostas existem e costumam ter anuência, mas carecem de aplicação. É nesse cenário que precisamos de uma superação epistêmica, isto é, de orientações para nossos modos de vida que incluam todos os âmbitos da existência: econômico, afetivo, científico, político. Assim, utilizando revisão bibliográfica para abordar a problemática descrita que não pode ser quantificada com precisão, o objetivo deste estudo é refletir sobre uma saída epistêmica para lidar com esse ce-

nário adverso. Para isso, retomo o conceito de ecosofia proposto por Félix Guattari (1990) e concepções correlatas com potencial de oferecer orientações nesta época, seja para a criação de políticas públicas em diferentes áreas, propostas de valor para modelos de negócios ou sentido para as vidas pessoal e profissional.

A proposta preconiza a inevitabilidade de compreendermos os fenômenos que chegam à percepção existindo em uma plataforma única para as diferenças (o planeta). Tais fenômenos devem ser entendidos ao mesmo tempo, através das três ecologias que compõem a ecosofia: o meio ambiente, as relações sociais e a subjetividade humana. Devem, ainda, ser abordados concomitantemente pelas três formas tomadas pelo pensamento: sensação, conceito e função.

2. UMA PROPOSTA DE SUPERAÇÃO EPISTÊMICA

Antes de considerar uma superação epistêmica é necessário entender o que exatamente precisa ser superado. Para compreendermos isso, Latour (2020) oferece um diagnóstico preciso e coerente. Segundo ele existem três fenômenos, geralmente não relacionados, mas que devem ser, pois são sintomas de uma mesma situação histórica: a amplitude da desregulamentação, a explosão das desigualdades e a mutação climática[13].

Quatro acontecimentos históricos são elencados por Latour (2020) para descrever o ambiente de crise que experimentamos a partir daqueles três fenômenos. O primeiro é a saída do Reino Unido da União Europeia, chamado de “Brexit”. Como lembra o filósofo, o país da primeira revolução industrial, que encampou a expansão do espaço ilimitado do mercado, parece não querer mais fazer parte das dinâmicas da globalização, especialmente considerando o grande número de refugiados que têm chegado ao país nos últimos anos. O segundo é a eleição de Trump, em 2016[14], para a presidência dos Estados Unidos. Dentre as propostas de campanha do então candidato estava a crítica ao acolhimento de refugiados, propondo, inclusive, a construção de um muro na fronteira com o México. Os dois países que antes tinham de-

[13] Latour (2020) fala em “mutação” climática e não em “crise” climática por entender que o segundo termo indicaria um problema passageiro, o que, segundo ele, não é o caso nos diversos problemas relacionados ao meio ambiente.

[14] Embora não seja o foco deste estudo, cabe considerar que o presidente eleito do Brasil em 2018 reproduziu discursos análogos aos de Trump.

fendido a redução das fronteiras agora se fecham, o que pode ser visto como indicativo do fim de uma determinada noção de globalização (LATOUR, 2020).

O terceiro acontecimento histórico é a crise migratória, que tem entre seus destinos principais os dois países já citados. As migrações têm diversas causas, como guerras, fiascos econômicos ou mudanças climáticas, e se tornam um problema ainda maior quando são somadas às pessoas que já estão no país e tiveram suas vidas precarizadas pela redução de políticas públicas, tornando possível considerar que todas as pessoas, de dentro ou de fora, estão sendo privadas de seu território (LATOUR, 2020). O quarto e último fato é mais específico e data de dezembro de 2015, quando, ao final da Conferência das Nações Unidas sobre as Mudanças Climáticas (COP21), foi firmado um acordo sobre o clima. Na ocasião, os países signatários, ao perceberem que se seguissem suas expectativas de progresso o planeta não aguentaria, concordaram em reduzir, gradativamente, a emissão de gases que causam o efeito estufa. O chamado acordo de Paris evidenciou algo que antes só os povos originários conheciam, a sensação de ser privado de terra, e ao invés disso fazer emergir um senso de cooperação entre os povos e nações que precisam dividir o mesmo planeta, induziu a mais conflitos (LATOUR, 2020).

Dentre os conflitos estão os três primeiros fatos citados anteriormente, que se intensificaram após 2016 em diversos países. No Brasil, a partir desse período presenciamos o aumento das queimadas na Amazônia, projetos de lei que tentam mudar as regras para demarcação das terras dos povos originários, a flexibilização das leis trabalhistas, o aumento do que tem sido chamado de uberização do trabalho[15], entre outros fatores, que também indicam como os problemas cresceram. A pandemia da Covid-19, no início de 2020, exacerbou o cenário já crítico.

Na segunda semana de agosto de 2021, o Brasil ultrapassou 560 mil mortes pelo novo coronavírus, obrigando famílias a enfrentar dificuldades financeiras e luto, em um país marcado por constantes denúncias de corrupção, atrasos frequentes na vacinação, desfile de tanques de guerra em Brasília no mesmo dia da votação de proposta de emenda constitucional para retorno do voto impresso. Com repercussão menor, mas não menos importante, é divulgado o novo relatório do IPCC[16], segundo

[15] A partir de Antunes (2020), são processos que indicam como as relações de trabalho estão sendo individualizadas e tomando o aspecto de prestação de serviço.

[16] Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas que funciona no âmbito das Nações Unidas.

o qual presenciamos um momento de mudanças climáticas sem precedentes (algumas permanentes), como secas, ampliação das ondas de calor e aumento contínuo da temperatura na superfície do planeta, ocasionadas pela ação do ser humano (DANTAS, 2021).

É nesse cenário de infortúnios patentes, que compreende indubitavelmente diferentes áreas ao mesmo tempo, que faço o diagnóstico da crise epistêmica. Harari (2018) ilustra com pertinência o que chamo de crise epistêmica ao explicar que os seres humanos orientam suas vidas por narrativas, não por fatos, e ao longo do século XX o mundo ocidental organizou três narrativas para elucidar o passado e prognosticar o futuro: a narrativa fascista, a comunista e a liberal. Segundo o historiador israelense, a narrativa fascista foi sobrepujada ao final da Segunda Guerra Mundial e a narrativa comunista suplantada ao final da Guerra Fria, deixando ao mundo apenas a problemática, e aparentemente única, narrativa liberal, que apesar de sua flexibilidade comparada às outras teria tido sua falência evidenciada entre a crise financeira de 2008 e os três fatos históricos descritos anteriormente através das ideias de Latour.

É capaz de parecer estranho falar na derrocada dessas narrativas quando presenciamos discursos e práticas nazifascistas, críticas ao que pode parecer a narrativa comunista e uma desregulamentação crescente nas relações de trabalho orientada pela narrativa liberal. Mas o retorno de narrativas aparentemente superadas é um sintoma de desorientação generalizada que nos faz pensar em termos catastróficos. Diante do vazio deixado pela decadência das narrativas tendemos a preencher esse espaço ocioso com quimeras de um passado ideal que nunca existiu (HARARI, 2018). Sloterdijk (2016) ajuda a entender isso ao explicar que a experiência humana é orientada pela procura constante por conforto e segurança na interação com os outros. No entanto, diante do esfacelamento das narrativas, correlato ao que Sloterdijk (2016) chama de mundo de espuma, as pessoas se isolam em depressões, enfraquecendo a sensação de pertencimento.

Nesse cenário, os autores citados até aqui concordam que é preciso buscar saídas fora dos lugares conhecidos (das três narrativas) e isso não é confortável. A narrativa liberal, pela sua capacidade adaptativa, chegou longe ao ser encarada comumente como um mal menor e tem orientado os modos de vida pelo menos desde o final do século XVIII, quando os privilégios da aristocracia cedem lugar aos privilé-

gios da burguesia, incluindo, gradativamente, direitos sociais (inclusive inspirados na narrativa comunista) ao longo dos três séculos seguintes. Contudo, essa narrativa está diante de um nó: como responder às mutações ambientais quando o planeta não suporta mais a ideia de que o crescimento econômico ininterrupto que iria, em algum momento, distribuir a riqueza, após ter acumulado o suficiente, esbarrou nos limites ambientais sendo acompanhado pelas aceleradas mudanças tecnológicas que podem transformar pessoas historicamente exploradas em desnecessárias?

Jemielniak e Przegalinska (2020) e Krenak (2019), não obstante partirem de análises distintas, permitem chegarmos a conclusão equivalente que retomo aqui: é preciso redefinir a ideia de coletividade e a maneira como nos relacionamos. Para atingir esse imperativo retomo a ecosofia, proposta por Guattari (1990) como uma articulação ético-política entre os três registros ecológicos: meio ambiente, relações sociais e subjetividade humana. A ecosofia pode oferecer uma trilha para imaginarmos outra narrativa capaz de apontar modos de nos relacionarmos conosco, com os outros e com os ecossistemas do entorno.

Embora tenha sistematizado a proposta nos anos 1980, o filósofo e psicanalista francês entreviu o cenário de redução do emprego com aumento da produtividade em benefício de poucos no contexto de aceleração das transformações técnico-científicas e dos danos ambientais, acompanhado de angústias e desamparo. Para Guattari (1990), a única forma de solucionar esses infortúnios seria encarando o problema em uma escala planetária envolvendo conjuntamente os três regimes ecológicos de forma não homogênea e não polarizada. Vejamos.

O mundo pode ser sentido como cada vez menor em função das tecnologias de transporte e comunicação. As relações econômicas e políticas entre os 195 países ficam cada vez mais interdependentes e os valores, as crenças e os desejos circulam cada vez mais. Talvez o exemplo mais recente da sensação de encurtamento do planeta seja a atual pandemia causada pelo novo coronavírus. No início de janeiro de 2020, os casos estavam concentrados na China e por meio de pessoas infectadas que viajaram de avião ou navio, no final do mês, já eram dez mil infectados em outros 129 países. Dois meses depois, a Organização Mundial da Saúde declarou que se tratava de uma pandemia global. Se os problemas estão cada vez mais compartilhados, as soluções precisam acompanhar.

Como defende Krenak (2019), temos que pensar o planeta como uma plataforma para diferentes cosmovisões, uma espécie de malha inacabada com potencial para infinitos nós que vão se constituindo nas relações entre os diferentes conjuntos de todos os ecossistemas que compõem o planeta, a chamada biosfera. Segundo o líder indígena, nossas diferenças (permanentes e intransponíveis) é que devem orientar nossos modos de vida e não um esforço inócuo de elaborar um mesmo protocolo que se pretende universal. Fizemos isso com diversos povos originários, que foram compelidos para um modo de vida tido como melhor em direção a um progresso que só chegou para alguns, e reproduzimos isso em nossa ecologia mental. O outro é reiteradamente visto como rival e não como parte de nós. Fabricamos a ideia de que somos diferentes, quando, de fato, somos iguais em nossa diferença. Se, como alegou Tarde (2007, p.98) ainda no século XIX, “existir é diferir”, precisamos incorporar a diferença como um elemento epistêmico central ao invés de tentar reproduzir o mesmo.

Essa compreensão encontra eco em estudos de diferentes matizes. Sloterdijk (2016) entende que a existência é esférica e orientada para o outro. Rifkin (2016) acredita que estamos nos aproximando do que ele chama de consciência biosférica, que incluirá a totalidade dos seres vivos, a natureza e as tecnologias como elementos interdependentes de um mesmo sistema. Lévinas (2005) defende que o eu só existe a partir da relação com o outro, o que implica em uma responsabilidade mútua. Esse aspecto da responsabilidade, central para a compreensão do outro como parte de nós presente na episteme ecosófica, é certamente o mais difícil. Trata-se de reconhecer todas as relações da biosfera como codependentes. Vejamos.

Perceba o que está diante de você agora. Computador, alimento industrializado, fruta, água, seu gato? Agora considere a malha heterogênea para que isso chegasse até você: a descoberta de elementos químicos que já existiam no planeta e sua manipulação por meio de técnicas inúmeras, fazendo com que o mesmo elemento, o rádio, por exemplo, possa produzir efeitos e tecnologias tão diversas, orientadas por distintos desejos; a presença ou ausência do agrotóxico na fruta; a domesticação de animais; o sistema de tratamento e distribuição de água e a cadeia de trabalho (justa ou não) envolvendo diferentes pessoas e meios de transporte para que um alimento chegue até você. Por fim, reflita se você poderia viver sem os investimentos, que se perdem no tempo, envolvendo pessoas com valores diferentes

dos seus, às vezes até manipulando a natureza através de técnicas poluentes e explorando outros seres (humanos ou não) para elaborar os modos de vida nos quais estamos inseridos. Você não é responsável por utilizar algo prejudicial para algum ecossistema ainda que não saiba ou pense não ser possível viver sem?

Compreender e aceitar esse raciocínio não requer esforço, mas vamos pensar nas crenças e aspirações que orientam modos de vida comumente destituídos do respeito ao outro, mantendo a orientação ecosófica. Tirar a vida de outro ser independentemente da forma e do motivo; uma empresa que restringe as horas dos funcionários irem ao banheiro; não usar máscaras, resistir ao distanciamento social e recusar vacinas por qualquer motivo; aumentar o patrimônio enquanto o número de seres na extrema pobreza também sobe; consumir um produto ou serviço sem transparência na cadeia produtiva podendo envolver trabalho análogo a escravidão; desmatamento, desperdício e poluição de nascentes; mentir para a chefia visando a obtenção de algo especial. Repare como ao desenrolar parte dos fios da malha que constitui nossa biosfera temos a presença irrefutável de diferentes ecologias. Supondo que você não pratique nenhum desses atos, ainda assim precisará conviver com pessoas que são o extremo oposto, ou por acaso você tem desejos ou planos de aniquilar esses diferentes?

É nessa perspectiva que devemos pensar o planeta como uma única plataforma na qual estão acoplados diferentes seres que se relacionam e se impactam independentemente de sua vontade. Um equívoco comum é achar que entender a Terra como uma só implique em reduzir todos os seres e suas diferenças a algo único. Não se trata de delimitações e normas geopolíticas para todos os seres. Isso é impossível por menor que seja a esfera. Uma família, uma organização, uma cidade, um país, são esferas menores que possuem suas normas e limites próprios, mas não deixam de compartilhar o mesmo planeta com seus constrangimentos, como pandemias e mutações climáticas. Em todas as esferas teremos que lidar com o diferente e a mudança, seja na família ou no país. As normas são passageiras porque acompanham as alterações permanentes que ocorrem na biosfera, ou, como propõe Guattari (1990), nas três ecologias: relações sociais (a cultura e as tecnologias perpassadas por morais), meio ambiente (a natureza) e subjetividades (a ética, os valores, as crenças). É preciso, então, encarar a esfera, grande ou pequena, como uma plataforma para o diferente. O único comum é o diferente e a mudança. Sendo as-

sim, o planeta como uma plataforma única só vai reunir mais diferenças do que uma comunidade menor, fazendo com que a diferença seja somente de escala, pois a natureza é a mesma: seres com seus valores, histórias, tecnologias, territórios, naturezas que são absolutamente os mesmos em suas diferenças.

A abstração dessa ideia pode não auxiliar a compreensão, mas não é só isso. Há pelo menos três séculos a ideia de igualmente foi sendo difundida através de mecanismos que parecem forjar padrões que reduzem as diferenças. Tomemos como exemplo o voto, a educação e a cultura. Escolher entre opções prefixadas mesmo não tendo nenhuma que julgue adequada, medir o saber pelos mesmos testes apesar das origens e experiências múltiplas dos seres que serão submetidos e partir de uma predefinida noção de cultura para orientar políticas públicas não são ações que vão na contramão do reconhecimento e da valorização das diferenças? Obviamente, são escolhas que esbarram nos empecilhos logísticos para contemplar a multiplicidade das realidades, conduzindo-nos pelo caminho das representatividades e dos métodos estatísticos. É nesse sentido que se faz necessária uma superação epistêmica capaz de orientar outros caminhos.

Além do paradoxo entre igualdade e diferença, vivenciamos outros em diferentes âmbitos da existência, dentre os quais: natureza e cultura, mente e corpo, priorizar a economia ou a saúde[17]. Fala-se também que a economia, a sociedade, a política (os âmbitos institucionais, coletivos, morais) não podem mudar sem uma alteração nos desejos, nas crenças e nos valores (âmbito pessoal, íntimo, ético). O problema é o mesmo: uma episteme maniqueísta, que Latour (1994) chamou de projeto moderno. Na perspectiva ecosófica, não existe diferença de natureza ou importância entre todos esses domínios, apenas de peso e escala. Todos os elementos e áreas integram a mesma malha que não pode ser pensada em um enfoque dualista acreditando, por exemplo, que para mudar as instituições é preciso, antes, alterar os valores dos sujeitos, ou vice-versa. Não há como separar, seja por motivações estratégicas ou didáticas, porque a experiência humana é ecosófica, reunindo o meio ambiente, as relações sociais e as subjetividades simultaneamente, ou seja, todos os ecossistemas da Terra, a biosfera, na qual as formas de vida interdependentes coexistem.

---

[17] Um aparente paradoxo entre cuidar da saúde das pessoas por meio do distanciamento social ou deixar as atividades comerciais sem alteração para não tirar empregos, como foi debatido no Brasil no início da pandemia do novo coronavírus.

Embora existam diversas compreensões correlatas[18] a ecosofia, adotei essa perspectiva não só por uma predileção pessoal, mas porque ela facilita uma transposição epistêmica entre o que Deleuze e Guattari (1992) consideram como as três grandes formas tomadas pelo pensamento: arte, ciência e filosofia. A primeira pensa por sensações, a segunda através de funções e a terceira por meio conceitos, não existindo síntese entre esses três formatos de pensamento, mas podendo emergir um tecido potente ao serem considerados no mesmo plano e não em regimes opostos (DELEUZE; GUATTARI, 1992).

Recorrer a essas formas de pensamento simultaneamente permite instituir um lugar no qual sensação, função e conceito estejam juntos, facilitando a reunião das três ecologias (subjetividade humana, meio ambiente e relações sociais). Isso não constituirá uma disciplina ou ciência nova, longe disso, mas o que Deleuze e Guattari (1992) chamam de pensamento como heterogênese, capaz de auxiliar a emergência de devires não humanos para podermos nos perceber não como igual a um rio, árvore ou telescópio, mas com a mesma possibilidade de gerar efeitos no mundo.

Assim, o pensamento como heterogênese favorece a eclosão de um modelo de racionalidade sem separações ontológicas entre entre áreas e seres, como humanos e não humanos ou economia e meio ambiente, de forma que seja possível pensar a malha heterogênea em sua diferença e inconstância, seja por meio de funções, sensações ou conceitos. Mesmo correndo o risco do reducionismo em nome do didatismo, podemos considerar que nosso pensamento é composto por diferentes níveis: a) sentimos algo, b) formulamos uma compreensão sobre, que c) desempenha um papel. Nosso corpo sente um aumento na temperatura, que comumente conceituamos como calor, podemos nos queixar desta sensação incômoda e ligarmos mecanicamente o ventilador. Não é raro desperdiçar um pouquinho de comida que não seria suficiente para alimentar uma pessoa por estarmos satisfeitos ou pelo fato de que aquele alimento não agrada suficientemente nosso paladar a ponto de gerar uma atração irresistível que nos faz ultrapassar a saciedade. Após tomar a segunda dose da vacina contra a Covid-19 vi fotos de conhecidos cantando sem máscara no mesmo microfone em uma festa lotada e fiquei me perguntando se todos os

[18] Não é o intuito deste trabalho discutir propostas que convergem com a apresentada aqui, mas pelo registro cabe pontuar que diversos estudiosos desenvolveram compreensões análogas em diferentes áreas: Edgar Morin, Basarab Nicolescu, Philippe Descola, Yuk Hui, Humberto Maturana e Francisco Varela, entre outros.

presentes já tinham tomado as duas doses há mais de duas semanas e se eles não mais se aproximariam de pessoas que poderiam não ter recebido nenhuma dose.

Agora, desentrancem os fios das três malhas descritas e notem como sensações, conceitos e funções se misturam nessas malhas heterogêneas. Ampliar as formas tomadas pelo pensamento é indispensável para apreender o que comumente escapa à racionalidade manifesta e legitimada pelos signos de cada ciência. O pensamento como heterogênese pode ser usado em qualquer área do conhecimento, não precisamos de uma nova para disputar verbas, mas de compreensão e coragem para nas bordas do nosso saber perceber de que maneira as três ecologias indissociáveis que compõem a ecosofia produzem sentido entre sensações, funções e conceitos.

3 CONCLUSÃO

A proposta deste trabalho foi refletir sobre uma superação epistêmica baseada na ecosofia de Guattari (1990), o que deve funcionar como artifício para encarar o planeta como uma plataforma única na qual os fenômenos são interdependentes apesar de suas diferenças intransponíveis e que por isso devem ser assumidos sem tentativas confortáveis, mas ineptas, de compreender e entrever saídas no cenário de crise que foi descrito. Para isso, é preciso investir no pensamento como heterogênese no intuito de encarar os acontecimentos concomitantemente pelas sensações, funções e conceitos reunindo as três ecologias, ou, se preferirmos, a biosfera.

Encarar o cenário de crise requer não apenas oposições externas, decretos, leis, mas, como propõe Guattari (1990), enfrentar os efeitos dessa crise na ecologia mental do ser humano, na vizinhança, nas relações conjugais, na relação consigo mesmo, no trabalho, fazendo isso atento ao dissenso e ao incentivo a produções singulares de modos de viver. O âmbito mental, para o francês, é um processo primário por ser anterior à pessoa, ao objeto, ao signo reconhecível; é do campo da potência, do afeto e do devir. Dizer isso talvez pareça privilegiar um aspecto da malha heterogênea, mas é preciso embrenhar-se nela por algum lugar e não parece adequado começar por essa ecologia uma vez que esse processo requer esforço, compreensão e coragem? Adentrar um fenômeno por uma face não significa que ela seja mais importante, em peso ou escala, e sim mais acessível.

Tal movimento deve gerar ainda mais desconforto, inicialmente, mas como poderia ser diferente se estamos tão acostumados com nossas aparentemente seguras e confortáveis áreas do saber? É ainda mais difícil em um momento de consternação, como vimos, mas infelizmente as superações, sempre desconfortáveis, só começam quando o incômodo deixa de ser suficiente apenas para reclamar e nos impele a agir. É ingênuo acreditar que reformas e paliativos ainda possam solucionar algo. É necessário parar de aceitar concessões que apenas favorecem os humanos de territórios específicos, com determinada cor de pele e recursos financeiros em uma dinâmica que exclui outros seres e ecossistemas.

A coragem para pensar por meio do investimento na diferença, como qualquer mudança, leva tempo, é dolorosa e costuma induzir a sensação de que antes, por pior que fosse, era melhor por ser conhecido, uma falsa segurança. Trata-se de um processo de recriação de valores existenciais e de desejo, que por sua vez irá orientar as economias, políticas e as naturezas, que deve ser encampado de forma global, o que não significa simultâneo ou orquestrado por uma grande organização internacional com o mesmo intuito (isso seria repetir a história), mas distribuído de incontáveis formas pelo mundo, todas criando novos fluxos de valor.

Guattari (1992) acredita que nesse processo pequenas experiências bem-sucedidas em bairros, cidades e grupos podem inspirar e comprovar. São revoluções moleculares, linhas de fuga, fraturas, como ele diz. É ingênuo tentar mudar a sociedade antes de se mudar. Não pelo fato de que o eu e o outro estejam separados, como dito, o problema não é de natureza, mas de direção e acesso.

Não faz mais sentido insistir em modelos e narrativas de quando a densidade demográfica era menor ou antes das sacolas plásticas serem inventadas para facilitar o cotidiano em detrimento dos sacos de papel e dos recipientes de vidro, metal ou madeira, aos quais muitos tentam voltar hoje. Precisamos de coragem e esforço para acreditar que existem outras possibilidades de vida. As três narrativas indicadas por Harari (2018) não são as únicas. Se elas foram construídas e legitimadas em determinados momentos, por que não se pode elaborar outras? Ou você é daqueles que ainda acha que a história acabou?

Então, na perspectiva que vimos, o único caminho possível é aprender a lidar com o diferente, ainda que pareça insuportável uma vez que o outro, não raro, aparenta estar desprovido de humanidade. Para quem não concorda só resta questionar

se essa pessoa estaria disposta a assumir o comportamento do outro que tanto critica. Acaso a resposta seja sim, sinto muito por você ter investido seu tempo neste trabalho, mas você não precisa de outra epistemologia.

REFERÊNCIAS

ANDERSON, Chris. **Makers**: a nova revolução industrial. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.

ANTUNES, Ricardo. Trabalho intermitente e uberização do trabalho no limar da indústria 4.0. In: _____. **Uberização, trabalho digital e Indústria 4.0**. São Paulo: Boitempo, 2020.

DANTAS, Carolina. Mudanças recentes no clima causadas pelo homem não têm precedentes, aponta relatório da ONU. **G1**. 09 ago. 2021. Disponível em: https://bit.ly/E0cRw. Acesso em 10 ago. 2021.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é filosofia?** São Paulo: Ed. 34, 1992.

GUATTARI, Félix. **As Três Ecologias**. Campinas, SP: Papirus, 1990.

_____. **Caosmose**: um novo paradigma estético. São Paulo: Ed. 34, 1992.

HARARI, Yuval Noah. **21 lições para o século 21**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

JEMIELNIAK, Dariusz; PRZEGALINSKA, Aleksandra. **Collaborative Society**. Cambridge, MA: The MIT Press, 2020.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

_____. **Onde aterrar?** Como se orientar politicamente no Antropoceno. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

LÉVINAS, Emmanuel. **Entre nós**: ensaios sobre a alteridades. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

RIFKIN, Jeremy. **Sociedade com custo marginal zero**: a internet das coisas, os bens comuns colaborativos e o eclipse do capitalismo. São Paulo: Makron Books, 2016.

SIMMEL, Georg. As grandes cidades e a vida do espírito. **Mana**: estudos de antropologia social, v. 11, n. 2, p. 577-591, 2005.

SLOTERDIJK, Peter. **Esferas I**: bolhas. São Paulo: Estação Liberdade, 2016.

TARDE, Gabriel. **Monadologia e sociologia** – e outros ensaios. São Paulo: Cosac Naif, 2007.

VITORIO, Tamires. Nas crises, pobre fica mais pobre e rico fica mais rico, diz professor da FGV. **CNN Brasil Business**. 06 abr. 2021. Disponível em: https://bityli.com/RgTiR. Acesso em 23 jul. 2021.