

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE

ALLAN DAYVIDSON DE AZEVEDO MENEZES

**POLÍTICAS DO CONTAR:
Sobre uma espécie contadora de histórias**

**Niterói
2023**

ALLAN DAYVIDSON DE AZEVEDO MENEZES

POLÍTICAS DO CONTAR:

Sobre uma espécie contadora de histórias

Texto apresentado à banca de defesa de doutorado no Programa de Pós-Graduação em Psicologia de Universidade Federal Fluminense

Área de Concentração: Estudos da Subjetividade

Linha de Pesquisa: Subjetividade, Política e Exclusão Social

Orientador: Marcelo Santana Ferreira

Niterói

2023

ALLAN DAYVIDSON DE AZEVEDO MENEZES

POLÍTICAS DO CONTAR:
Sobre uma espécie contadora de histórias

Texto apresentado à banca de defesa de tese de doutorado no Programa de Pós-Graduação em Psicologia de Universidade Federal Fluminense

Aprovado em:

BANCA EXAMINADORA:

Dr. Marcelo Santana Ferreira – Orientador
Universidade Federal Fluminense – UFF

Dr.^a Beatriz Adura Martins
Universidade Federal Fluminense – UFF

Dr.^a Silvana Mender Lima
Universidade Federal Fluminense – UFF

Dr.^a Rosana Kohl Bines
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro - PUC-RJ

Dr. Nilton Gonçalves Gamba Junior
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-RJ

Dedico este trabalho à memória de minha avó me contando histórias à luz de velas desafiando a escuridão de uma das muitas noites sem luz elétrica no bairro.

AGRADECIMENTOS

A meus familiares, amigos e parceiras de travessia. Ao Marcelo, orientador e parceria de pesquisa com que tive a sorte de estudar e conviver. Aos companheiros de pesquisa ao longo desses anos de doutorado, em especial: Marina, Iuri, João, Greice. À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior pelo apoio financeiro que foi imprescindível para a persistência do trabalho de pesquisa.

MENEZES, Allan Dayvidson de Azevedo. **Políticas do Contar: sobre uma espécie contadora de histórias**. Tese de Doutorado em Psicologia. Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2023.

RESUMO

Somos todos contadores de histórias. O presente trabalho é um esforço de pesquisa em torno do contar histórias como um exercício não só de inscrição no mundo, mas também de coabitação e composição entre seres nas encruzilhadas do espaço-tempo. A partir do desafio de pensar relatos de mundo com mais possibilidade de futuro, esta tese buscou mapear nosso lugar como contadores de histórias na breve e transformadora passagem de nossa espécie nos ciclos que compõem este pequeno planeta povoado por inúmeros seres e sentidos na curva acentuada e curta que chamamos, dentre outros nomes pomposos, de Antropoceno. Como narrar o fim de um mundo? Como contar o tempo? O que fazer de seus escombros? Como (re)criar refúgios nesta terra de refugiados? Quando as luzes clássicas do iluminismo e da tragédia grega se mostram insuficientes para elaborar o fim, faz-se mais intrigantes personagens, senão inusitadas, ao menos secundárias, refratárias, relativas que não estão ali para salvar o mundo de seu destino, mas para nos indicar os bastidores de sua destruição e, com sorte, vislumbrar o mundo além dela.

Palavras-chave: políticas de coabitação; espécie; subjetividade; narratividade; linguagem.

ABSTRACT

We are all storytellers. The present work is a research effort about storytelling as an exercise not only of inscription in the world, but also of cohabitation and composition between beings at space-time crossroads. From the defiance to think about world reports with more possibilities of future, this thesis sought to map our place as storytellers in the brief and transforming passage of our species in the cycles that make up this small planet populated by countless beings and senses in the short and sharp curve which we call, among other pompous names, Anthropocene. How to tell the end of a world? How to tell time? What to do with its rubble? How to (re)create shelters in this land of refugees? When the classical lights of the Enlightenment and Greek tragedy prove insufficient to elaborate the end, it makes more intriguing characters that are, if not unusual, at least secondary, refractory, relative who are not there to save the world from its destiny, but to hint at the behind-the-scenes of its destruction, and hopefully to get a glimpse of the world beyond that.

Keywords: cohabitation policies; species; subjectivity; narrativity; language.

RESUMEN

Todos somos contadores de historias. El presente trabajo es un esfuerzo de investigación en torno a la narración como ejercicio no solo de inscripción en el mundo, sino también de convivencia y composición entre seres en las encrucijadas del espacio-tiempo. A partir del desafío de pensar informes del mundo con más posibilidades de futuro, esta tesis buscó mapear nuestro lugar como narradores en el breve y transformador paso de nuestra especie en los ciclos que conforman este pequeño planeta poblado por innumerables seres y sentidos en la pronunciada curva y que llamamos, entre otros nombres pomposos, Antropoceno. ¿Cómo narrar el fin de un mundo? ¿Cómo contar el tiempo? ¿Qué hacer con tus escombros? ¿Cómo (re)crear refugios en esta tierra de refugiados? Cuando las luces clásicas de la Ilustración y la tragedia griega resultan insuficientes para elaborar el final, se crean personajes más intrigantes, si no insólitos, al menos secundarios, refractarios, relativos que no están ahí para salvar al mundo de su destino, sino para indicar el detrás de escena de su destrucción y, con suerte, vislumbrar el mundo más allá.

Palabras clave: políticas de convivencia; especies; subjetividad; narratividad; lenguaje.

SUMÁRIO

| | |
|--|-----------|
| INTRODUÇÃO | 08 |
| 1. PRÓLOGO TARDIO | 11 |
| 1.1. A espécie contadora de histórias | 14 |
| 1.2. Espécies que contam | 22 |
| 1.3. Performações de si | 28 |
| 1.4. Entre o ser e a espécie tardia | 36 |
| 2. A ESCRITA DE UM FIM DE MUNDO | 42 |
| 2.1. A elaboração do fim | 44 |
| 2.2. O futuro | 50 |
| 2.3. Personagens Secundárias | 51 |
| 3. CRÔNICAS DE UMA ESPÉCIE | 57 |
| 3.1. Dores crônicas | 58 |
| 3.2. Linguagem como fármakon | 63 |
| IV TARDE DEMAIS | 68 |
| 4.1. Conclusão | 72 |
| 4.2. Epílogo Tardio | 74 |
| REFERÊNCIAS | 76 |

INTRODUÇÃO

O que nasceu primeiro: o humano, a linguagem ou a história? Um modelo clássico da retórica de origem. Fazemos histórias e histórias nos fazem, mas por quê? Diversos campos de estudos das humanidades como Antropologia, Sociologia, História e a Psicologia parecem concordar em alguma medida com o lugar constitutivo das histórias em nossa inscrição como comunidade humana, ainda que ao custo de muitos de nós estarem inscritos em suas margens, em seu duplo oposto e sua surdina. A própria situação de exílio de um sujeito ou grupo social em relação a uma sociedade representa, de algum modo, uma certa topografia das vias de contar, um insulamento que é do seu corpo, seu território e da viabilidade de suas histórias; das que conta e as que são contadas sobre ele, bem como dos gradientes até as sombras de um umbral. Eis talvez o *modus operandi* comum a qualquer exílio: a exclusão do corpo é por princípio ou extensão também uma exclusão da contabilidade (numérica, narrativa e subjetiva). Aquilo que nos inscreve como sujeitos humanos, contadores e ouvintes de histórias, também se torna alvo de processos de precarização ou mesmo eliminação. Quando nossa participação na comunidade humana é ou se torna, em um dado arranjo social, indesejável por questões sociais, culturais e históricas, o sufocamento dos canais de transmissibilidade costuma ser a estratégia mais imediata para nos adequar e/ou apagar de um certo projeto de coabitação do mundo.

Diante desse cenário, a tese aqui será de que somos uma espécie contadora de histórias e que a elaboração desse lugar-comum pode nos fornecer alguns recursos para uma restituição e partilha do mundo mais habitável e menos desigual. Este trabalho visará uma reflexão em torno do exercício de contar histórias e sobre como este compõe um traço significativo de nossa espécie ao mesmo tempo que nos torna parte de uma rede viária repleta de encruzilhadas, becos, ruínas e horizontes. A história e o contador são coemergentes de uma cena que representa e rerepresenta acontecimentos e, com isso, desenha políticas de existir juntos e de construir realidades. Há um rastro, então, de possibilidade de agência coletiva sobre a coexistência que me instiga a perseguir tal hipótese de modo que contar histórias poderia servir de ferramenta para contribuir e fundamentar relatos de mundo com mais possibilidade de futuro.

Imagino, é claro, que possa soar especialmente óbvia para alguns de meus interlocutores tal formulação, uma vez que contar histórias seja nosso lugar mais comum, uma vicissitude humana indissociável das condições de inteligibilidade. Mas é justamente a

comunalidade do contar (uma que ele próprio ajuda a construir e sustentar) a que este trabalho recorrerá. Se por um lado afirmo o contar histórias como um trabalho necessário, que desejo manter em movimento e até anseio por fazer, é talvez inescapável também. Contar histórias se apresenta como essa tarefa emaranhada entre reprodução, criação e destruição. Ao mesmo tempo em que ser mais um dentre inúmeros contadores de histórias diz de minha indignidade em contar a história universal (embora esta não canse de ser ensaiada), é também uma fresta para os limites do que nos é contável, do nosso modo de persistir, de nos estabelecer e/ou rebelar, de nos projetar em possíveis e criar horizontes.

Nesta direção, será apresentada na primeira parte do trabalho uma discussão em torno da relação constitutiva, simbiótica e, porque não, cibernética entre a humanidade e as histórias. Trata-se de um esforço inicial de situar os conceitos de espécie em autoras e autores como Donna Haraway e Gabriel Giorgi e do caráter performático da linguagem e do corpo particularmente a partir de Judith Butler, bem como uma breve discussão em torno da escrita de si abordada de um modo ou de outro nas obras das referidas autoras, adicionando-se Diana Klinger a elas. A tentativa é de pensar como esse contador de histórias escreve e se inscreve no mundo por meio do contar e, com ele, faz algo mais contar, algo que ele ajuda a persistir sendo contabilizado ainda que de modo indireto ou limiar. O objetivo desse momento do texto será construir uma perspectiva da vida como composição ecológica entre seres vivos e não vivos, carnis e semióticos.

A segunda seção intitulada “A escrita de um fim de mundo” aparece como um esforço de elaboração dos próprios entraves e descaminhos deste processo de pesquisa e, ao mesmo tempo, uma tentativa de incorporar essas interrupções e hesitações a uma formulação metodológica de fronteira, dos limites do “mundo” que nos permita contar histórias a partir das ruínas de um mundo moderno que, se já não “acabou”, parece cada vez mais às voltas com algum tipo de fim, do esgotamento de seus recursos materiais e simbólicos pela própria saturação da estrutura neoliberal que o caracteriza. O contar histórias, dentro desse horizonte, não será tratado como um recurso ou ferramenta que possa fornecer uma esperança de virada ou de salvação, mas, antes disso, de elaboração da própria destruição e de como podemos revirar com nossas mãos e histórias esses escombros dispostos ao longo do tempo histórico em busca de frestas que abram o presente para outras possibilidades de futuro e de refúgio nesta acentuada curva rumo a um horizonte insondável.

A terceira parte se dedica a uma reflexão em torno do contar histórias e os processos de (re/des)fazimento de si e do mundo. O ponto de maior interesse nesse momento do texto será identificar como esse recurso, que é parte da condição ontológica de nossa espécie e que chamamos aqui de “contar” participa do engendramento tanto da moderna paranoia e fantasia de extermínio do Outro quanto das formas de partilha, contágio e imaginação necessárias para a construção de formas de coabitação do mundo. Além disso, pensar em como as histórias e as contingências de relatá-las correspondem a processos de cura/adoecimento, entendendo a saúde aqui como condições de relacionalidade.

As seções pensadas até aqui buscam não só fundamentar os termos da discussão, mas também fazer uma defesa em torno do porquê e como as histórias – escritas, ditas, performadas, praticadas – se tornam cruciais na partilha do mundo. Elas fazem girar e/ou interromper processos que nos permitem desenhar (im)possíveis, sondar horizontes insondáveis. Infiltram passado e futuro no presente possibilitando uma posição de nossa espécie bastante particular na tessitura de mundos mais ou menos habitáveis. A espécie contadora de histórias é “espécie” por ser antes parte de um emaranhado ou rede ecológica do que um grupo taxonômico hermético; é “contadora” por persistir (e precisar fazê-lo) buscando inscrever-se no mundo, inscrever-se na rede vital que anima desde nossas células até nossas imaginações; e, por fim, é “de histórias” porque é tarde demais.

I. PRÓLOGO TARDIO

Quando uma história de fato começa? A vida acontece em todas e para todas as direções e o esforço de tomar a palavra e fazer sentido desses acontecimentos exige que se parta de algum lugar, da emulação de um começo que cria a sedutora impressão de uma linha entre um antes e um daqui por diante. Há uma pretensão moderna de tomar cada começo o epílogo de uma página em branco e a agir como se o passado estivesse e pudesse permanecer apenas num “lá atrás”, como se a história por se contar se bastasse em si mesma. Na verdade, toda história é de algum modo tardia, desde seu prólogo, ela chega atrasada a si mesma, só conseguimos contá-la quando já é (e porque já é) tarde demais, porém ao mesmo tempo possui um caráter profético não por parecer prever futuros ou revelar passados por si só, mas por fotografar a encruzilhada do próprio tempo. Contadores de história se inscrevem sobre um papel encardido e amassado cheio de rasuras, com sulcos das marcas dos rabiscos e palavras escritas muito antes de nós. Reconheço vagamente uma ou outra marca. Talvez seja tarde... Olha meu estado.

E começo com o pé esquerdo. Eu sei, é aquele com a má reputação, mas preciso persistir caminhando. Descobri que meu sapato esquerdo está furado embaixo. Mais um. Isso sempre acontece. Meu último par e agora estou descalço. E logo o pé esquerdo. Minha mãe conta que quando nasci, ainda nas mãos de um enfermeiro, a primeira coisa que ela notou foram meus pés. Achou-os estranhos, um tanto disformes. Com o tempo ela percebeu que meus pés eram muito parecidos com os dela. Terá sido aquela estranheza um prelúdio das alianças que nos veríamos convocados a tecer ao longo de nossas vidas? Possivelmente ela temeu por alguns dos passos e encruzilhadas difíceis nas quais eles pisariam e que lhe eram estranhamente familiares. De qualquer modo, muito aconteceu desde então, incluindo uma quantidade considerável de sapatos gastos. Caminhar me exige ambos os pés, alternando movimento, desafiando e ao mesmo tempo dando suporte um ao outro para tomar um próximo passo. Eu só não sei ainda como contar esses passos e me permitir perder o próximo par de calçados, acessar a recompensa por contar histórias de que Arendt (1987) falou: deixar partir; permitir que meu corpo se canse sem que seja prematuramente aniquilado, e se, em última instância, o for, que os esforços e caminhos trilhados por ele componham as vias de outros começos para outras histórias e outras corporeidades que prescindam do vigor dele.

Uma história começa talvez nessas encruzilhadas em que outras passaram. Elas se erguem de pontos de convergência das linhas da malha do tempo com o propósito de fazer

daqui um espaço mais habitável não apenas para escrever minhas palavras tardias, mas inscrever minha própria corporeidade ao lado de outras; para que nossos corpos possam viver e perecer com mais dignidade. Aqui estou com dois pés e meu primeiro passo é com o pé esquerdo.

Pender à esquerda, andar maldito e que me lembra que cada passo não é só meu. É das amigas e amigos, de amantes, das multidões, das categorias, de pessoas que sequer conheço, de ancestrais, dos que virão; é das calçadas, do chão de barro, da lama, do piso frio; de um bairro, de uma cidade, do planeta. E não se engane, esses passos não rumam apenas adiante, vão para todas as direções, a terra está marcada de pegadas por todo lado. E, se escutarmos com um pouco mais de atenção e cuidado, dá para ouvir reverberando uns nos outros os estalos e arrastares das solas, saltos, bengalas, muletas, rodas. Começo com o pé esquerdo para tentar me haver com as maldições sociais e históricas que lançam sobre mim, para caminhar junto aos malditos, aos julgados como desimportantes, à ralé.

Pode soar estranho iniciar um texto sobre contar histórias falando sobre pés. Mas começar por eles me permite agora “trocar os pés pelas mãos” como se diz popularmente quando alguém se confunde, se perde, ou toma o caminho malvisto, aparentemente danoso, dúbio. A propósito, minha mão dominante é a esquerda também. Minha mãe conta (e é curioso como a imagem dela me retorna de imediato enquanto falo sobre isso) que muitos a recomendavam exercícios para que eu treinasse meu domínio da mão direita. Ela se recusou. Tenho a impressão de que teria fracassado caso tentasse, mas ela imediatamente se recusou, deixou que minhas mãos encontrassem um caminho e chegassem ao um acordo eventualmente. E aqui estão ambas digitando sobre o teclado, (des)coordenadas, embaraçadas, mas um tanto deambulantes também.

Pode ser pouco definir o esforço dessa pesquisa a apenas minhas mãos e pés. Na verdade, há aqui uma tentativa de fazer a escrita circular e, no caminho dos pés até as mãos, que as palavras me percorram, me inquietem, nutram e auxiliem a prosseguir caminhando. Michel de Certeau (1998) foi provavelmente certo: caminhar é uma espécie de “enunciação” e Butler (2016b; 2018) parece concordar, em alguma medida, ao abordar a circulação pelos espaços públicos como uma reivindicação por si só, e os termos dessa presença são tanto materiais e simbólicos prescindindo frequentemente até das intenções do ambulante.

Sendo assim, seriam as pegadas algo como escritos frágeis e imprecisos que deixamos sobre face da Terra? Trilhas que outros e outras poderão encontrar para (des)orientarem às suas próprias em alguma medida? Será que escrever também pode ser, em alguma medida, um meio de caminhar e deixar pegadas? Ao equiparar o caminhar à linguagem, Certeau visou especialmente a comparação com a fala enquanto recurso enunciativo ordinário e exaltou a deambulação pela cidade como certa estética do exercício de circular e se haver com a urbe. Pergunto-me o quão estou esticando essa comparação ao incluir a escrita no curso de minhas reflexões sobre contar histórias. Primeiro porque ler e escrever ainda correspondem a um privilégio em nosso planeta, sendo sua ordinariedade contestável ou, pelo menos, necessitada de ser minimamente localizada. Segundo, porque escrever e falar não são exatamente o mesmo exercício e, ao mesmo tempo, não são exercícios incomensuravelmente distintos e separados. Ao contrário, compartilham e misturam-se no curso da linguagem. No entanto, escrever está noutra temporalidade e dinâmica além de ter diferentes potenciais documentais. Na academia sobretudo, escrevemos frequentemente para documentar uma produção de conhecimento, embora, reconheçamos que a própria escrita seja um processo fundamental do produzir e conhecer indo muito além da sua função de documento. Mas veja só, aí está você lendo este texto-documento que, pouco a pouco, se desdobra em uma tese de doutorado e que vai buscando sua atenção com uma voz que atribui a meu texto. Uma voz que às vezes quase parece com a minha, mas que é a voz de uma função, uma voz do possível. O ponto de descaminho é que, talvez, você também esteja lendo uma história, reunindo fragmentos e, quem sabe, lançando alguns deles adiante.

Sendo assim, começo essa história afirmando que ela não começa bem algo, mas tenta descontinuar alguma coisa, embora eu ainda não saiba bem o que. Em último caso, começo este trabalho pelo próprio embaraço do começar, pela encruzilhada do tempo, pelo descompasso entre o discurso e a vida e algumas implicações disso. Tento performar este espírito num prólogo de uma série de relatos, ou uma história aos pedaços que pretendo seguir empreendendo mais adiante, embebido da hipótese de que contar histórias é um meio de (re)inaugurar as histórias de nossa espécie, e, inevitavelmente nos reposicionar em uma perspectiva de coabitação da Terra com mais possibilidade de futuro. As histórias são parte significativa de nossos recursos para persistirmos vivos o que faz de nós uma espécie que conta histórias e que prossegue com elas.

1.1. A espécie contadora de histórias

Somos uma espécie contadora de histórias. Digo assim afirmativamente, porque tenho desejado que as histórias se proliferem e pluralizem. Escrevo como quem lança aos ventos, como quem busca ver os sons reverberarem sob as superfícies e sentidos pelo caminho. E se por acaso não formos de partida efetivamente todos contadores de histórias, afirmo irreduzível para que sejamos, afirmo buscando produzir o que digo. Nesta tese pretendo elaborar uma argumentação em torno da coincidência entre contar histórias e a comunidade humana bem como uma aposta na agência das histórias e seu potencial de (des/re)fazer mundos. As histórias nos produzem e conectam uns aos outros, logo, contar é produzir e conectar. Que sejamos, então, contadores de histórias para que mais vidas se tornem transmissíveis e mais mundos se tornem possíveis. Invisto nas histórias como desestabilizadoras em potencial de hegemonias, modos de rasurar as histórias hegemônicas.

Minha investida contra hegemonias se pauta na percepção de que a vida não é uma passagem pelo tempo-espaço em que você possa estar somente junto aos “seus”, tampouco um “lugar só ‘seu’ – e apenas para pessoas que você queira lá” (REAGON, 1983 p.357 – tradução nossa). Neste sentido, a palestra de Bernice Reagon me ajuda aqui a contornar a percepção de que viver é uma tarefa coletiva e me faz pensar que historicamente viemos forjando nossas coletividades sempre em direção ao estabelecimento de hegemonias locais que reparem as violências produzidas por hegemonias globais vigentes. Isso tem se dado invariavelmente na constituição de um “nós”, processado, misturado, peneirado e, por fim, higienizado o bastante para que se produza tal homogeneidade. Polimos e lustramos nossas alianças através da oclusão das diferenças, apagando ranhuras e disputas, limpando as manchas do sangue derramado nesta forja. Reagon defende em seu discurso que as alianças precisam ser afirmadas e reconhecidas em seus tensionamentos. Fazer aliança não é o mesmo que apaziguar diferenças, mas trabalhar exatamente junto à diferença, onde ela se apresenta: nas fronteiras, considerando aquilo que nos conecta, aquilo que nos transforma mutuamente, e também aquilo que não encontrará conciliação definitiva, que exigirá manejos e disputas. Coabitamos o mesmo mundo e somos risco potencial uns para os outros, mas também somos a possibilidade de sobrevivência uns dos outros; uma vida só prossegue junto a outra(s) vida(s) (MBEMBE, 2020; BUTLER, 2016; REAGON, 1983), a interdependência contém tanto nossa possibilidade de futuro quanto nosso risco de morte. Haver-se com essa ambivalência é nossa questão e trabalho para tornar nossas vidas mais viáveis.

Ocorre que, tal como Donna Haraway (2009) pontua, o “nós” é um “mito político potente” a partir do qual tentamos nos levantar juntos, persistir juntos e criar outras possibilidades de presente e futuro, bem como de partilha do passado. Por sua condição mítica o “nós” tende a ser um tanto presunçoso em seu núcleo e disputado em suas bordas. Em outras palavras, ele cria no ato da enunciação “nós” uma demanda por verdade, uma teoria abreviada dos sujeitos que visa abarcar. Os efeitos desse modo de fazer alianças é, em certa medida, o que tanto Reagon (1983) quanto Haraway (2009) e Butler (2018) buscam se haver em seus respectivos trabalhos ao afirmarem o caráter plural e inacabado da coletividade, o “nós” precisa ser, em alguma medida, também místico, ter sua zona indecifrável, mas sensível. A mística das alianças diz respeito a impossibilidade de tornar translúcidos e pacíficos todos os termos do aliançamento, elas precisam contabilizar suas zonas opacas, sua penumbra não como fonte de puro temor ao inimigo oculto, mas como parte de seu inacabamento constitutivo e necessário. A assembleia de corpos de Butler (2018) se reúne porque há um comum, mas esse comum é parcial e no máximo uma intuição e aposta. Mas o ponto que a autora destaca é que eles reivindicam um “algo” ao se apresentarem em público juntos e que isso nos fornece uma compreensão de aliança não como uma comunhão homogênea e premeditada de iguais, mas uma espécie de forma política que se institui na presença e diferença.

Nomearemos, por ora, essa questão de “diferença”, embora esse termo talvez condense demais o problema como veremos mais adiante. É importante, de todo modo, não tomar a diferença como um atributo que pode ser localizado no outro, mas um traço da relação eu-outro. Atribuir a diferença definitivamente a alguém é ceder a um discurso da diversidade que nos afirma como todos diferentes uns dos outros, presumindo uma diferença individual a cada um de nós. Para além de representar apenas um contraste, a diferença promove a diferenciação de mim mesmo diante do outro.

Diversidade é “cada um no seu quadrado”, uma perspectiva que compreende o Outro como incomensuravelmente distinto de nós e com o qual podemos conviver, mas sem nos misturarmos a ele. Na perspectiva da diferença, estamos todos implicados/as na criação desse Outro, e quanto mais nos relacionamos com ele, o reconhecemos como parte de nós mesmos, não apenas o toleramos, mas dialogamos com ele sabendo que essa relação nos transformará. (Miskolci, 2016, p.16)

A diferença é constitutiva, nesse sentido, e ao mesmo tempo potencialmente disruptiva em relação ao que estabelecemos para nós mesmos, nossa estabilidade. Se os modos de contar disponíveis insistem em atribuir a diferença ao marginal, estrangeiro, forasteiro

(WOODWARD, 2013), àquele que não sou eu e não tem nada a ver comigo, a diferença é tomada apenas como ameaça inconveniente me demandando criar com afinco um mundo em que, diante do risco entre ele e eu, só minha vida conte e só minha história seja válida. Por outro lado, se compreendo que a diferença é relacional e que eu e o outro estamos referidos a ela, talvez seja possível contar histórias em que mais vidas circulem e que a interdependência de diferentes vidas seja exaltada. O outro não é apenas um empecilho para minha vida, mas outra vida com a qual eu preciso forjar alianças para prosseguir. Qualquer projeto político de coabitação democrática radical precisa se haver com esse fator e demanda de nós reconhecimento recíproco que não diz respeito a saber quem o outro é, tampouco saber se ele faz parte dos “meus” (BUTLER, 2016b; REAGON, 1983), o Outro sou eu, no sentido de que, seja quem for, ele é diante de mim e eu sou diante dele, somos interdependentes material e simbolicamente. O gesto de reivindicação de uma história com possibilidade de futuro juntos precisa ser de reconhecimento recíproco e:

Não existe reconhecimento recíproco sem se reclamar o rosto do Outro, como se não semelhante ao meu, pelo menos próximo do meu. Este gesto de reclamar o rosto do Outro como rosto do qual sou a priori guardião opõe-se diretamente ao gesto de apagamento, que é, por exemplo, a caça de suas feições. (Mbembe, 2020, p.187)

A mística da diferença é que ela não adjectiva os contrastes entre o eu e o Outro, mas substantiva o próprio contrastar, a própria variabilidade sem a qual estaríamos perdidos, inertes e perigosamente sozinhos. Sendo assim, tento uma entrada na discussão a partir do exercício político de contar histórias como ferramenta de elaboração e transmissão da tarefa impossível de criar condições de coabitação e inscrição num mundo cuja medida subjetiva básica é a diferença. A elaboração de um mundo com mais possibilidade de futuro passa por criar recursos de significação que nos permitam romper com as dicotomias em direção a tecitura (de tecido mesmo) de uma rede conectiva complexa de contar desse emaranhado que é estar aqui por forças ecológicas, históricas, políticas e mitológicas. Tendo isso em vista, meu trabalho se pretende um exercício de fronteira, lugar onde o que é local e o que é estrangeiro nem sempre é claro, muito menos definitivo e, por premissa, qualquer tentativa de garantia é limitada e limitante, circunscrita a um modo próprio de se posicionar em relação ao mundo e à vida. Aos modos de Haraway (1995) a fronteira é lugar de passagem, de negociações e disputas, seu traçado não é politicamente estático, pelo contrário, é movimentado e perigoso. A fronteira é o lugar da diferença e contar a partir dali, é se haver com as diferenças. Não se trata, no entanto, de confessar diferenças como se fosse apenas um atributo pessoal que precise aparecer, a diferença não está em alguém, ela ocorre nas fronteiras eu-outro, é

relacional, obtusa e está sempre a merce de variáveis que jamais estarão sob nosso controle absoluto. Contar histórias com mais possibilidade de futuro é elaborar a própria impossibilidade de contar, tornar inteligível a ininteligibilidade radical não como sina, mas como plataforma de qualquer projeto de coexistência.

Por “contar histórias” estou sendo, a princípio, o mais generalista possível até aqui ao pensar de modo superficial incluindo na mesma cesta todo e qualquer trabalho de relato de mundo, seja ele verbal ou não. Contudo, faz parte do trabalho considerar as implicações que a cena de interpelação que nos convoca a contar uma história estabelece de partida recursos e limites para como (e o que) conseguimos contar. Outro ponto é o sentido ambíguo da palavra “contar”, podendo soar no português com diversas tônicas diferentes como: relatar, narrar, dizer, falar, mostrar, enumerar, se posicionar (“dar conta”) e até importar. Tento manejar essas possíveis confusões não em ordem de pura delimitação conceitual, mas também de mistura e torção enquanto marcas na sonoridade da palavra “contar”.

Todavia, ambiciono contações que nos permitam não restringir as histórias à tarefa de apenas agrupar dados e ações referentes aos acontecimentos, mas, ao contrário, pensar o contar como a constante (re)inauguração da história. Um exercício que em Butler (2015) encontro apoio na discussão sobre “relato”, enquanto em Scott (1998) e Benjamin (1987) – cada um a seu modo – ao pensar “experiência” e “narração”. Embora haja especificidades conceituais em torno destes termos, me aproximo deles na medida que se referem, de um modo ou de outro, à codificação e transmissibilidade que se constitui tanto como um posicionamento em relação ao mundo, quanto produção desse mundo por meio de histórias.

Por outro lado, é importante marcar que proliferar histórias não se pretende resposta em si e não garante por si só que o mundo seja um lugar em que mais vidas sejam passíveis de serem vividas com alguma dignidade. Em última análise, é disso que se trata meu esforço, contribuir para pensar mundos em que mais vidas sejam possíveis. No entanto, tento não me seduzir por promessas do que poderia ser esse mundo e nem fingirei saber de todas as vidas que neste momento pleiteiam reconhecimento e viabilidade. Contamos justamente porque este mundo coabitável não está dado, e cada vez que alguém toma a palavra, forças de reconciliação e ruptura se põem em movimento.

Enquanto contar histórias pode nos ajudar a reconciliar campos de experiência que são, por um lado, sentidos como pertencentes a nós mesmos e a nossa espécie e, por outro lado, sentidos como compartilhados ou pertencentes a outros, as histórias podem exagerar as diferenças com a mesma intensidade, fomentam a discórdia e

violam a experiência vivida. Para cada história que vê a luz do dia, outras incontáveis permanecem nas sombras, censuradas ou suprimidas. (Jackson, 2002, p. 11 – tradução nossa)¹

Contar histórias cria modos de povoar o mundo sendo um gesto corporal e de linguagem, e esta última, como a autora chicana Glória Anzaldúa (2009; 2000) afirma, é um território colonizado e colonizador. Essa afirmação nos leva a considerar a linguagem em si como um espaço passível de ocupação, bem como um espaço (re)produtivo do qual o poder colonial busca se apropriar e ampliar seu próprio território. Quando contamos uma história, nos confrontamos com fluxos de expansionismo colonial que marcam o repovoamento moderno do mundo (MBEMBE, 2020) e nos dispomos diante do risco de reafirmarmos pactos e cisões que fazem parte das histórias de nossas estruturas linguísticas. Contudo, nossa língua é “selvagem”, cada vez que nos dispomos à partilha de histórias também se reapresentam forças indomesticáveis místicas criando frestas possíveis para sabotagem do triunfo colonial. Portanto, a partilha dessa tarefa é de fato parte do próprio exercício do contar. Uma história pode ser tanto aquilo que abre caminho quanto que soterra casas; as mesmas palavras que pleiteiam um direito podem, por meio de determinada agenda política, garantir a privação de dignidade de toda uma população. Não se trata, portanto, de empilhar mais histórias, mas de criar algo diante da hesitação, de pensar e construir vias e frações de segundo para que mais histórias contem. É, antes de tudo, um esforço de desmonte da política moderna neocolonial de uma única história de um suposto mundo absolutamente apreensível e determinável.

Conforme Chimamanda Adichie (2009) assinala, uma única história retira a dignidade de vidas, pois se trata da afirmação de uma hegemonia. Se, entretanto, contar apenas não basta para que mais vidas possam prosseguir e, se contações são tanto meios de saturar a diferença num momento, quanto modos de expurgá-la ou invisibilizá-la noutra, quais vidas cabem em meu contar? Tomando o humano como espécie contadora de histórias, contar tem garantido a humanidade de quem? As histórias que consigo contar são feitas do sangue de quem? Quem consegue contar e sob quais condições? Contar uma história numa mesa de bar entre amigos pode não ser o mesmo que num interrogatório ou numa confissão, por exemplo. Michel Foucault (1999) em sua análise da convocação moderna a falar do sexo, rastreou a excessiva incitação do contar ou, mais precisamente, do falar a serviço da produção de um regime de verdades e de relações de poder num percurso histórico de deslocamento da confissão de

¹ *While storytelling may help us reconcile fields of experience that are, on the one hand, felt to belong to ourselves or our kind and, on the other, felt to be shared or to belong to others, stories may just as trenchantly exaggerate differences, foment discord, and do violence to lived experience. For every story that sees the light of the day, untold others remain in the shadows, censored or suppressed.*” (Jackson, 2002, p. 11)

“algo dentro de si”, para a confecção de histórias que representem/forjem uma interioridade em resposta a uma exigência de verdade. Adichie (2009) me alerta ainda que as histórias tanto afetam quanto são afetadas pelo poder. As normas e os regimes de verdade se sustentam e viabilizam em certos modos de contar (e com eles certas vidas) em detrimento de outros, porque contar histórias é um meio de persistir, até a história única o sabe.

O “historicismo”, criticado por Benjamin (1987) em sua obra “Sobre o conceito de História” é justo esse modo universalizante de se contar uma história com pretensão de persistir como única. Defendendo outros modos de produção de história, o autor analisa a partir do “materialismo histórico”, meios de fazer a diferença comparecer convocando-nos a reconhecer e estabelecer uma posição em relação à história dos vencedores, dos opressores. A aposta é na história singular em oposição à história única. Embora o autor estivesse falando com afincamento sobre um plano historiográfico mais amplo e não utilizasse o termo “diferença” nesse texto para denominar aquilo que ele considerava importante que comparecesse no contar, a partir de minhas leituras, estico suas assertivas para dizer que é disso que se trata também. A história dos oprimidos não é evocada para substituir a história dos opressores, mas para confrontá-la a partir da diferença, confrontá-la com o sangue na tinta que a escreve, e assim poder tanto deslocá-la de seu lugar de verdade universal quanto de desconstruir seus enunciados.

Benjamin pareceu abordar suas temáticas a partir da ruína, não em um sentido de puro pessimismo, mas em vias de organizá-lo, de nos localizar diante dos destroços. Ele o fez para falar de “experiência” (idem, 1987) enquanto aquilo que não mais produzimos; para falar do “narrador” (idem, 1987) enquanto um estilo de contador já extinto; e para tratar de “história” (idem, 1987) a partir daquilo que, em sua percepção, é soterrado historiograficamente. Essa abordagem me parece ser uma convocação por meio da tragédia a pensar e agir movido pela urgência que causa. Suas discussões sobre história tem por agente da tragédia o contar hegemônico, se persistirmos nos termos do presente trabalho. Quando busca no “materialismo histórico” um meio de se contar histórias enquanto “experiências únicas” e, noutro momento, na figura do “narrador” (idem, 1987), um estilo de contador de histórias capaz de fazer a singularidade e a tradição comparecerem, Benjamin busca que a diferença e os rastros históricos deixados por ela contem. Por tudo isso, penso que, se o esforço reflexivo de Benjamin era contra os modos de contar hegemônicos, por extensão, sua empreitada favorecia contações em que a diferença comparecesse, uma vez que se opunha a um traço claro de

hegemonia que é a forja de uma homogeneidade assimiladora, sustentada na premissa de que todos deveríamos ser, pensar, agir e contar de determinada forma. Aqueles que não são, pensam, agem ou contam como o esperado são assimilados como o “outro”, o forasteiro, o diferente, o referencial negativo (SILVA,2013), seu risco potencial de ruína.

Nesse ponto afirmo a diferença como aquilo que se dá nas fronteiras que é o campo de trabalho para onde convido contadores a comparecer com mais afinco. Minha aposta de partida é a de que contar histórias nas fronteiras pode ser um meio para saturar a diferença e produzir novas conexões, deixá-las à vista convocando a implicando-nos uns com os outros. Quanto mais histórias possam ser contadas e ouvidas a partir de condições distintas, mais plurais podem se tornar as condições de alianças e disputas e, com sorte, menos desiguais. E são as condições menos desiguais de aliança e disputa que darão tónus e produzirão as ramificações do que poderá vir a ser um mundo que articule mais vidas vivíveis.

Imagino, no entanto, que possa soar como um convite estranho, uma vez que contar histórias parece nosso lugar mais comum, nosso hábito mais familiar; é a construção dos nossos modos de existir. Num contexto de produções tecnológicas de telecomunicação de ponta, onde nunca se pôde falar tanto (de fragmentos rápidos a pronunciamentos prolixos) num tempo histórico em que o falatório se torna arena de gladiar com palavras, entreter audiências e sustentar a riqueza da indústria, o que mais se pode contar que não tenha encontrado plataforma tecno-política ainda? Por que continuar a contar histórias? Por ser inescapável, por sermos esses eixos em que discurso e vida se cruzam desajeitadamente e as histórias se tornam passagens desse encontro. Decidir não contar mais talvez seja como tentar prender o fôlego das próprias condições em que nos constituímos, cortar as vias que não só nos ajudam a canalizar parte do fluxo da vivacidade do mundo através de nossos corpos, mas também nos oferecem meios para construir alguma proximidade possível com o ininteligível em nós mesmos. Talvez, ainda, pelo reconhecimento de nossa constitutiva indignidade de falar uns pelos outros e a impossibilidade radical de negar a nossa necessidade de agência. Ao mesmo tempo em que ser contador de histórias diz de minha indignidade em contar a história universal, embora esta não canse de ser ensaiada em meu próprio contar com frequência, trata-se de um convite a agir e pensar nos limites do que nos é contável, do nosso modo de persistir, se estabelecer e poder passar, a poder ser contabilizado e também para ser esquecido com dignidade ao retornarmos para outras formas e composições nos ciclos do mundo.

Partamos, então, do fato aqui afirmado: somos uma espécie contadora de histórias. Como podemos ler essa afirmação? Parece certo que contamos histórias uns para os outros e para si mesmos o tempo todo. Podemos dizer ainda que nós só nos reconhecemos com sendo qualquer coisa a partir de histórias persistentemente contadas e recontadas que passam a compor as condições básicas de um enquadramento. Mas por que isso nos caracterizaria como “espécie”? Este termo que dentre seus muitos sentidos, encontrou-se confortável nas ciências naturais, em especial na biotaxonomia, agrupando e designando um conjunto de características estruturais com semelhanças significativas, principalmente (mas não exclusivamente), as de ordem biofisiológicas e esta classificação serve a diversos fins teóricos e práticos. Não há um consenso final sobre todos os critérios do que compõem uma espécie, mas há, do ponto de vista científico biotaxonômico, um consenso de que, independente da região e variações genóticas e fenóticas ao redor do globo, todos as pessoas compõem a taxonomia da espécie humana. Todavia, o que procuro realçar com o “contar histórias” não é apenas mais uma confirmação de um comportamento comum da espécie, mas um traço fundamental para a constituição da própria *bios* humana, não entendida aqui apenas como uma natureza transmitida por antepassados biogenéticos, mas como um eixo de relações comunitárias históricas entre seres humanos e não-humanos, vivos e não-vivos, por meio tanto de dispositivos materiais e quanto simbólicos.

O propósito desse recorte analítico é compreender como contar histórias contribui significativamente para nos sustentar como comunidade humana e como podemos nos posicionar diante da construção dessa compreensão, mas também como a própria noção de espécie é contorcida nesse processo, é cooptada em formas hegemônicas de hierarquização intra e interespecie. Nesse sentido, concordamos com Butler (2016a) quando ela diz que viver é persistir e eu acrescentaria que, ao menos para nós humanos, é persistir também em contar histórias. A autora afirma que uma vida não narrável é uma vida menos vivível (idem, 2015) o que me parece apontar para a importância de contar histórias para o prosseguimento de uma vida. A cada novo contador, seja ele aquele a quem se referencia a autoria da história ou apenas alguém recontando algo do que lhe foi contado, nem a história nem a vida prosseguem ilesas. Podemos complexificar ainda mais essas assertivas se levarmos em consideração que uma história é povoada e marcada por outras histórias sendo contadas de todas (e para todas) as direções numa simultaneidade e presença capazes de torcer o espaço-tempo.

Essa compreensão da relação entre vida vivível e enunciabilidade nos permite compreender as contraditoriedades do sentido de espécie em que, a despeito de sermos considerados membros do mesmo grupo taxonômico, nem toda vida humana alcança o estatuto de “viva” e de propriamente “humana” a ponto de ser desconsiderada pelos dispositivos coletivos de cuidado mútuo que desenvolvemos como civilização. Mais ainda, encontramos nos projetos civilizatórios práticas discursivas que ativamente constroem e mantêm dispositivos para que a humanidade de certos grupos sejam resguardadas em detrimento da de outros. Isso nos leva a interrogar: quem conta como espécie na afirmação “somos uma espécie contadora de história”?

1.2. Espécies que contam

A escolha do termo “espécie” neste trabalho tem um objetivo particular: performar um pouco da hibridez que caracteriza dimensões do existir como parte desse mundo. Compreende-se aqui o sujeito humano como membro de uma comunidade orgânica e simbólica que já não é passível de ser analisada por um viés que separe natureza e artifício seguramente (HARAWAY, 1998). Os critérios clássicos como determinantes genéticos e morfológicos, comportamentos reprodutivos e sociais do que se referiu como espécie na biologia buscaram, por um tempo considerável, um equacionamento preciso de catalogação de seres vivos a partir de uma série de elementos e traços levados em conta num contexto ambiental particular promovendo uma formalização de diferenças entre entes. No entanto, qualquer catalogação é uma produção semiótica, um arranjo construído em/por uma rede de sentidos interconectados, bem como por disputas não só de sentidos, mas de recursos materiais e simbólicos.

O histórico do conceito de “espécie” é referido desde Platão com sua noção de *eidōs* como um tipo de existência imutável e eterna, sendo assim, trata-se de uma ideia – no sentido platônico obviamente. Aristóteles, por sua vez, criticou a inadequação do termo para os viventes devido à compreensão de espécie como algo estático, então, *eidōs* não poderia ser tomado como uma classificação lógica, mas, antes, uma classificação de formas. Ao longo de séculos de diversas revisões e retomadas, o conceito foi assumindo o caráter evolucionista que hoje temos como o mais corrente, notadamente naturalista e pautado na reprodução e adaptação ao ambiente. O darwinismo é particularmente a plataforma de pensamento mais

referida no que se trata da consolidação do conceito de espécie nos últimos séculos. Mas, como sugere estudioso Alfredo Marcos (2010) acerca da bioética, o próprio Darwin constrói sua teoria da evolução negociando com um legado naturalista contemporâneo e uma demanda ética e política próprias de seu tempo, o que ofuscaria em sua obra a caracterização das espécies não como incomensuravelmente distintas, mas como parte de uma descendência comum que não cessa de variar diante das variações das próprias condições de existência, um parentesco. A despeito disso, um mito de espécie como central para o entendimento de uma cultura (social ou num tubo de ensaio) parece uma ideia persistente como um tipo de nacionalismo que define um nós e um eles inconciliável que na tradição moderna vai separa civilização de natureza. No que o filósofo se pergunta:

¿Pero puede funcionar la biología sin definir nada menos que el concepto de especie? Los biólogos posteriores tendrían la tarea de elaborar nuevas definiciones de especie adaptadas a la perspectiva evolucionista. Ahora bien, el resultado no ha sido una definición de especie, sino muchas. (Marcos, 2010, p.112)

Ao se questionar se a biologia pode funcionar sem um conceito de espécie, o autor deixa a mostra que o próprio campo científico da biologia presta conta a premissas de conceituação de espécie acumuladas e disputadas ao longo dos séculos. O que se dá é, a partir disso, uma profusão de reflexões e critérios que não conseguem por si só dar uma forma final ao que se define como espécie. Padrões genéticos, morfológicos, comportamentais, composições sociais entre outros aspectos passam a compor uma diversidade de conceituações a cerca de como classificar seres vivos. Espécie se contorce como uma questão de método de classificação – enquanto estabelecimento de paradigma – e também ontológico – enquanto estabelecimento de identidade de indivíduo – dos seres vivos ao se deparar com uma *bíos* que não parece mais passível de uma ontologia universal.

Todavia, Marcos, mais adiante, afirma seu entendimento da dignidade da vida como anterior a qualquer acordo social e que a bioética, portanto, deve ter isso como premissa em meio a irredutibilidade da vida a uma classificação. Ainda que se possa concordar com essa afirmação, só é possível materializar efetivamente condições materiais e simbólicas dessa dignidade por meio de tais acordos, o que implica num trabalho ainda mais delicado e complexo que requer a construção de uma rede de conexões e dispositivos que persistem em torno dessa dignidade. É talvez diante desta demanda que a hibridização do conceito de espécie soe inevitável se pretendemos dar conta de relatos de mundo com mais possibilidade de futuro como menciona Haraway (1995), a medida que se entende que conceituar espécie é uma operação biopolítica que materializa condições de fazer viver ou morrer.

Neste sentido, essa hibridez também precisa ser acompanhada pelos estudos sócio-históricos e debates éticos e políticos ao se estabelecer uma compreensão de espécie, em especial de espécie humana que é, de forma decisiva, o ponto de vista de onde parte tal discussão e que, em última análise, prestou serviço a uma cisão histórica e política entre *bíos* e *zoé*, pessoa e não-pessoa, próprio ou alheio, rosto e não-rosto. Parece certo afirmar que essa separação tem se mostrado cada vez mais insustentável e soa improvável que o conceito de espécie consiga “proteger” nossa fantasia de excepcionalidade civilizada pelo masculinismo burguês colonial de sua própria ruína, de modo a fazer uns viverem sob custo de pôr a vida de outros em risco. A segmentação das vidas parece colapsar nas políticas de fazer viver nos embaraços da rede em que está inserida.

O “fazer viver”, em todo caso, intensifica, num círculo crescente a inclusão do biológico e das temporalidades do viver e do morrer no campo de decisões e de intervenções do político (ou do micropolítico: é sempre a vida diária do corpo que está em jogo, em perigo e em debate); debilita-se portanto, as ideias acerca do “natural”, no sentido de contingente e exterior a nossas intervenções tecnológicas, sociais, cognitivas, etc. (Giorgi, 2016, p.14)

Para o pesquisador argentino Gabriel Giorgi, estabeleceu-se historicamente uma dissonância acerca da semântica da vida tomando o humano como paradigma do que deve permanecer vivo e o animal como o que pode morrer ou aquilo cuja a vida limitada pode ser convertida em recursos para suporte dessa biopolítica. O humano nesse contexto não se trata de uma definição biológica de espécie, mas de uma qualificação de dignidade da vida que cinde a própria espécie tornando o Outro o animal, aquilo que vaza das definições catalográficas de ser da espécie humana. Isso fica evidenciado tanto na discussão dele quanto na de Butler (2015; 2016a; 2016b) no ponto em que destacam como essa operação torna possível que nos deparemos com um cenário em que certas vidas humanas se encontram com maior dificuldade de terem reconhecidas sua dignidade de viver por meio dos mais diversos dispositivos de poder e de significação. Nessa direção, Giorgi aponta para:

[...] certos percursos da cultura das últimas décadas [que] inscrevem o animal, e os espaços de relação, tensão ou continuidade entre o humano e o animal, para interrogar, e frequentemente contestar, a partir desse terreno, as biopolíticas que definem formas de vida e horizontes do vivível em nossas sociedades: o animal é ali um artefato, um ponto de cruzamento de linguagens, imagens e sentidos a partir de onde se mobilizam as molduras de significação que fazem inteligível a vida como “humana”. (Giorgi, 2016, p.7)

O autor retoma o conceito biopolítica, a partir de Foucault, como uma estruturação da sociedade humana política e subjetiva em torno da gestão dos corpos e da vida estabelecendo dispositivos e práticas de “fazer viver” e, de modo complementar, de “deixar morrer”. Giorgi,

no entanto, parece atento à formulação do vivo como um bíos “de margem” em que há um espectro nas condições que nos dispõem nesse entre viver e morrer de modo que a vida e a espécie circulam zonas de crise, coabitação e contágio, o que aparece particularmente, segundo o autor, na literatura latino-americana do século XX e início do XXI. Ele sugere o animal não como apenas metade de uma dicotomia, mas como a própria crise do humano, como artefato que aponta para essa margem, que ele chama de “umbral de *zoé*” com diversas gradações do que se tem por vivo, “da vida que se pode consumir, explodir, constituir em coisa vivente, etc.” (IBIDEM, p.20). Um ponto importante da descrição dessa aparente dicotomia apresentada pela obra de Giorgi é que a oposição não se dá pela diferença, mas pela figuração de um (a pessoa) pela desfiguração de outro (o animal, um umbral de formas parciais de não-pessoa). Para ele, essa “crise da forma-animal é, assim, uma crise de certas lógicas de representação e de ordenação de corpos e de espécies” (IBIDEM, p.19).

O entendimento de corporeidade na obra de Giorgi acompanha o mesmo cuidado de Butler (2016a) ao tratar dessa temática, sobretudo, por estarem especialmente preocupados em afirmar aqueles corpos que, por condições sociais e históricas, têm sua importância contestada por não corresponderem a uma série de normas que constituem um quadro complexo de inteligibilidade do que pode ser reconhecido como corpo, um corpo vivo, e, sobretudo, um corpo que acessa alguma dignidade de viver. Para ambos autores, o corpo não é apenas a expressão de uma realidade anatômica vetorizada e talhada por diversas marcas e simbolizações históricas, mas os próprios vetores desse processo. Em outras palavras, o corpo não é anterior aos processos de inteligibilidade (ou corporeidade) não sendo passível de uma compreensão definitiva em si, mesmo que concordemos que haja em sua montagem rastros históricos e significações sociais que efetivamente constituem formas materiais mais ou menos observáveis. Qualquer apreensão dele só se dá diante desses rastros e significações, está inevitavelmente intermediada por eles.. Então, o que somos capazes de reconhecer como corpóreo diz mais respeito aos limites de nossa capacidade de conhecer o corpo, do que de uma realidade intacta e definitivamente dada a espera de ser constatada. Além disso, o corpo é vivo e sensível, de modo que, frequentemente, escapa ao próprio rastreio e significados que visam capturá-lo.

A elasticidade da condição de corpo vivo nos exige a elaboração de um argumento em torno das dimensões do que se pode conceber como vida e como se (des/re)articulam condições de habitá-la. Neste percurso, Butler (2015; 2016b) em particular se depara com a

perspectiva da morte, ou mais precisamente, do luto como parte importante de um índice de condições habitáveis. Numa trajetória de pensamento que vai da rostidade em Levinas ao enquadramento em Goffman, num resumo inicial, pode-se dizer que, para a filósofa, uma vida considerada digna de luto se perdida é uma condição para que ela seja considerada digna de ser vivida. É na encruzilhada entre a vida e a morte que é formulada, sob diferentes condições de suporte político, uma dignidade possível para a persistência de um ser, ou, no mínimo, continua insistindo em sua formulação. Esta constatação elaborada por Butler se constrói a partir da percepção de que algumas vidas não recebem ou vivem sob a ameaça de não receber reconhecimento devido de sua dignidade e experienciam significativamente o estreitamento das condições de sua viabilidade. Algumas populações, por questões históricas e sociais locais e globais, têm sua dignidade posta em xeque, ou mesmo é explicitamente negada e dificultada de maneira sistêmica de modo que se pode pensar que a própria noção formal ou cotidiana dos termos “mundo”, “vida” e “espécie” de nosso tempo tem se sustentado sobre o esvaziamento da viabilidade de persistir vivo para um número expressivo de seres vivos. Para algumas populações o pós-apocalipse não é uma novidade narrativa. a aridez e a barbárie tecnológica do progresso e a violência como política de estado são a própria execução de uma estrutura de fim de algum mundo e, por vezes, se apresentam de forma desconcertantemente explícita.

Outro ponto de interesse dessa discussão é como Giorgi relaciona essa vida “de margem” à profusão contemporânea das escritas de si como um gesto performativo da desindividualização da intimidade e da autobiografia. O eu se torna, a seu ver, a própria performance na borda do umbral, com suas formas parciais, intensidades transitórias e pessoalidades compartilhadas denunciando uma não coincidência entre vida e discurso, entre *autos* e *bíos*, denunciando “a vida impessoal do sujeito e a vida animal do corpo” (IBIDEM, p.34). Deste modo, as escritas de si se apresentam não como uma ode ao “eu”, mas como sua própria presença parcial ao capturar a vida por uma fresta e, com isso, criar possibilidades de inteligibilidades em termos que não se resumem à classificação final das formas. O humano não como pessoa, mas como o animal que escreve² de si como parte de um nós, e que, logo em seguida, escapa, selvagem, cabreiro, quimérico, mutante. O animal que conta histórias.

² Utilizo o termo “escrever” aqui não como uma habilidade manual e intelectual de documentar com palavras, mas como referência ao caráter codificador da linguagem. Este verbo aparece apenas como o representante letrado de paradigmas que definem uma distribuição desigual de credibilidade.

“Nunca fomos humanos”, diz Haraway (2008). A bióloga estadunidense o diz como crítica a autoevidência das formas que serviram à separação dos seres na distribuição desigual de condições de viver, um algoritmo que não para de replicar uma hierarquização que torna os seres em indivíduos disputando um gargalo estreito até uma vida digna de ser vivida. É, no entanto, curioso como a autora encontra na escrita e no contar histórias um meio de reconstituir a vida desmembrada, destituída de membros animados e inanimados para passar pelo gargalo da inteligibilidade ocidental. No livro “*When Species Meet*”, Haraway se refere a palavras como ferramentas que usamos para contar histórias, e contando histórias, fazer a vida, fazer viver. Contar histórias é, para a autora, um ato de legado, de entrelaçamento de carne e linguagem. O conceito de espécie é revirado em sua obra de modo a revelar o domínio da semiótica, da carne e da letra numa composição de seres que são combinações de outros seres orgânicos e inorgânicos, genéticos e culturais. Ela toma o verbo “compor” (tradução nossa de “*to compound*”) no sentido de combinar, mas também de circunscrever, tornar contingente e até aprisionar.

Nunca puramente elas mesmas, as coisas são compostas; são compostos de combinações de outras coisas coordenadas para ampliar o poder, para fazer algo acontecer, para engajar o mundo, para arriscar atos carnis de interpretação. As tecnologias são sempre compostas. Elas são compostas por diversos agentes de interpretação, agentes de registro e agentes para direção e multiplicação da ação relacional. Esses agentes podem ser seres humanos ou partes de seres humanos, outros organismos em parte ou inteiros, máquinas de vários tipos, ou outros tipos de coisas arrastadas feitas para trabalhar no composto tecnológico de forças conjuntas. Lembre-se também, um dos significados de composto é “um recinto, dentro do qual há uma residência ou uma fábrica” – ou, talvez, uma prisão ou templo (Haraway, 2008, p.250 – tradução nossa)³

O animal que compõe histórias é ele mesmo parte da composição, um ciborgue, uma criatura de parcialidades que misturadas fazem algo acontecer, que empreendem “atos carnis de interpretação” que se projetam através do tempo-espaco fazendo vida e fazendo-a viver. Animal que conta, ouve, lê e escreve com seus olhos compostos e seus tentáculos híbridos. Como pensar uma espécie humana sem a composição histórica com canídeos e outros animais pré-históricos; sem as misturas com a pedra e o barro colorido; sem a convivência com a flora e fauna dentro de suas vísceras; sem o tacape, a lança, a linguagem e a letra? Que ser é este

³ *Never purely themselves, things are compound; they are made up of combinations of other things coordinated to magnify power, to make something happen, to engage the world, to risk fleshly acts of interpretation. Technologies are always compound. They are composed of diverse agents of interpretation, agents of recording, and agents for directing and multiplying relational action. These agents can be human beings or parts of human beings, other organisms in part or whole, machines of many kinds, or other sorts of entrained things made to work in the technological compound of conjoined forces. Remember also, one of the meanings of compound is “an enclosure, within which there is a residence or a factory”—or, perhaps, a prison or temple (Haraway, 2008, p.250)*

que conta histórias por uma fresta em vez de um gargalo, que conta-as por uma brecha, uma passagem parcial na própria irredutibilidade da existência?

Nenhuma espécie, nem mesmo a nossa própria – essa espécie arrogante que finge ser feita de bons indivíduos nos chamados roteiros ocidentais modernos – age sozinha; arranjos de espécies orgânicas e de atores abióticos fazem história, tanto evolucionária como de outros tipos também. (Haraway, 2016b, p.100 – tradução nossa)⁴

A contribuição de Haraway para a questão da espécie que conta diz respeito à noção de “composição” em vez de “unidade” e da *bíos* como relação em vez de atributo. A vida é, para ela, a própria relacionalidade entre inúmeros entes vivos e não vivos, macro e micrológicos que estão sempre envolvidos em processos de acordos, disputas e misturas. Categorias como “espécie” são arranjos semióticos que mobilizam mais ou menos condições para persistência de tais relações bem como a possibilidade de (re)composições futuras. Contar histórias, para a autora, é intervir nos processos de (re/des)fazimento que nos permitem compor, que nos permitem efetivar relações que nos fazem viver. O que chamamos de “espécime humano” é uma figura, uma composição que se torna possível num campo de sentidos e relações prévias e que transformam seus participantes. Nós nunca fomos humanos, não sozinhos, não somente.

1.3. Performações de si.

As histórias são um dos agentes de interpretação e de intervenção mais antigos nas trajetórias das comunidades do que atualmente chamamos de homínídeas, talvez tão ou mais antigo do que as pedras lascadas e os tacapes. Contar histórias possivelmente foi um dos primeiros usos mais sofisticados das trocas simbólicas dos seres que nos legaram essa prática. Minha imaginação chega a flertar com a possibilidade do contar histórias ter sido coemergente às trocas simbólicas e à linguagem como as compreendemos. Quem sabe não foram os primeiros fios de uma simbolização dos acontecimentos vividos ou presenciados que podem ter iniciado a rede de trama difusa e complexa de comportamentos e experiências que alguns de nós chamamos de tradição. Se for o caso, eles não sabiam, mas estavam abrindo um portal do tempo que não poderiam mais fechar e que redesenharia o tecido da realidade para sempre. É claro que minha ruminação aqui se trata de delírios de origem, delírios estes

⁴No species, not even our own arrogant one pretending to be good individuals in so-called modern Western scripts, acts alone; assemblages of organic species and of abiotic actors make history, the evolutionary kind and the other kinds too. (Haraway, 2016b, p.100)

também herdados desses caminhos ancestrais. Mas o que nos interessa à reflexão no momento é menos como começou e mais pensar como, mesmo em suas formas mais longínquas cronologicamente, as histórias (se podemos chamá-las genericamente assim) têm sido formas instrumentais de nossos ancestrais se projetarem virtualmente para além de si. Talvez antes mesmo que se pudesse se estabelecer esse lugar no discurso que chamamos de “eu”. E cada vez que contamos histórias estamos acessando em algum nível essa virtualidade compartilhada com os que foram e os que virão.

Para compreendermos um pouco melhor o crédito que esta tese dá a contar histórias, é necessário compreender o contar como uma operação de linguagem, mas resgatarmos também como uma expressão corporal. Parece ser ainda necessário pontuar que linguagem não se resume a construções frasais utilizando símbolos formalmente compartilhados na forma de um idioma, e, ainda nesse caso, que as frases e idiomas não são dispositivos totalmente desinvestidos de afetos, desejo e corpo. Obviamente que há práticas que privilegiam a separação entre linguagem e corpo de modo que a primeira possa fazer do segundo seu objeto e estabelecer designos sobre ele, mas esta separação não representa a natureza definitiva da linguagem. Trata-se de um acordo vivo que vai se estabelecendo entre sujeitos por uma dialética entrecortada de significantes e significados através dos tempos e espaços históricos. Além disso, também se forja daquilo que oclui e torna ininteligível que, por sua vez, se configura como o que fica à margem do seu enquadramento.

No caso específico do contar, recorro à Butler (2018; 2016) em minha tentativa de compreendê-lo como um gesto performativo de modo que esta imagem argumentativa aponte para o contar enquanto forma de ação no mundo e ao mesmo tempo em que aquele que conta, performa a si num mesmo ato. Neste tópico é central o conceito de performatividade para um modo de endereçarmos a efetividade dos enunciados e de nossos esforços de transmissibilidade na construção da realidade. Para desdobrarmos o conceito de performatividade, nas palavras de Butler:

A performatividade caracteriza primeiro, e acima de tudo, aquela característica dos enunciados linguísticos que, no momento da enunciação, faz alguma coisa acontecer ou traz algum fenômeno à existência. [...] Um enunciado dá existência àquilo que declara (ilocucionário) ou faz com que uma série de eventos aconteça como consequência do enunciado (perlocucionário). [...] a performatividade é um modo de nomear um poder que a linguagem tem de produzir uma nova situação ou de acionar um conjunto de efeitos. (Butler, 2019, p.35)

A repetição didática quase habitual de Butler é significativa aqui para tomarmos a teoria da performatividade como uma teoria sobre o poder discursivo de se fazer mundo e, especialmente, de se fazer e cooptar o corpo. Embora a própria autora, páginas antes, desorienta um pouco essa conexão entre performatividade e linguagem ao inserir uma suspeita de não coincidência total entre “performatividade linguística” e “performatividade corporal”, ela retoma mais uma vez o termo como o nome de um poder estabelecido no curso da enunciação. Seria, então, também uma suspeita sobre uma não coincidência necessariamente entre enunciação e linguagem? Apesar de poder ser empolgante perseguir essa pergunta dentro e ao redor da obra de Butler, adentrar-se imediatamente nesse questionamento, por ora, nos desviaria do propósito: delinear uma definição conceitual do gesto performativo de contar histórias até aqui acomodado numa proximidade e, por que não, coincidência entre enunciação e linguagem num primeiro momento. Retornaremos a ela mais adiante. É importante também destacar que Butler atribui este termo a J. L. Austin, sendo ela apenas aquela que transpôs a teoria de performatividade dos atos de fala para uma teoria da performatividade de gênero.

Todavia, Miskolci e Pelúcio (2007) nos alertam que este conceito pode gerar confusão se for tomado como um ato necessariamente voluntarista do *performer*, como se aquele que age/discursa o fizesse a partir de uma vontade e decisão individual e translúcida. Mesmo a filósofa (BUTLER, 2019; 2016) tenta reorientar nossa compreensão para longe deste equívoco à medida que desdobra o aspecto da performatividade não como uma escolha individual e plena de si, mas sim uma ação discursiva contingenciada por “um conjunto difuso e complicado de poderes discursivos e institucionais” (IDEM, 2019, p. 37). Miskolci e Pelúcio (2007) tentam retrazar os esforços conceituais de Butler ao formular uma aproximação entre os atos de fala e a generificação das subjetividades, apontando para a materialidade das ações discursivas. Por outro lado, argumentam em direção a uma compreensão atenta ao caráter complexo em torno dos atos enunciativos que não conseguem ser totalmente tematizados em si mesmos por aquele que enuncia. Butler (2015) atribui tal parcialidade ao caráter opaco de nossa constituição subjetiva.

Sendo assim, entendendo o poder produtivo discursivo da performatividade e de nossa condição obtusa em termos de nossas possibilidades de atuação no campo da linguagem, podemos retornar à questão que nos surge na leitura do livro intitulado em português como “*Corpos em Aliança e a Política das Ruas: Notas para uma teoria de Assembleia*” em que ,

na introdução, Butler (2018) revisita sua trajetória conceitual até ali. Se performance é, nos termos da autora, uma operação estabelecida pela enunciação, é possível distinguir linguagem e corpo? Primeiramente, é necessário desdobrar esta pergunta. Questionar a distinção entre corpo e linguagem não é, necessariamente, questionar se esses termos são ou não equivalentes, mas se é possível qualquer questionamento sobre um, sem esbarrar noutro. É possível um relato de corpo, sem intermédio da linguagem? Por sua vez, é possível se haver com a linguagem sem ser desorientado pelo corpo? A teoria da performatividade aborda um encontro produtivo e modelador entre enunciação e corpo e, com ela, uma operação crítica que nos interpela a sustentar a ambiguidade sem reduzir ou aglutinar os termos um ao outro.

Algumas considerações podem ser feitas em torno dessa questão. A primeira é a própria noção de que o tempo do discurso difere do tempo da vida (BUTLER, 2015). Nesta afirmação temos a impressão de que no pensamento da autora considera-se uma não coincidência entre vida e discurso e que o limite entre viver e discursar é a assincronia entre eles, embora persigam e interfiram um no outro intensivamente. Isso, no entanto, não nos impede de tentar acomodar a vida no discurso e o discurso na vida. Nesta formulação, o discurso é ferramenta de elaboração do vivido, ao mesmo tempo em que viver é reapresentar inevitavelmente a impossibilidade de uma elaboração definitiva.

Ouso dizer que algo semelhante se dá na relação entre linguagem e corpo. Não há paralelo seguro entre esses termos (nem entrelaçamento coordenado o bastante) que dê conta do que pode vir a ser entendido como corpo, que para Butler é aquilo que escapa frequentemente ao que se pode dizer dele (BUTLER, 2015/2016a). A complexidade da questão é que o próprio percurso até essa compreensão (e a outras em torno disso) parece constrangedoramente atrelado ao discurso. Em outros termos, aquilo que se interpõe entre qualquer entendimento está intermediado, de partida, pelo discurso e pela linguagem ainda que consideremos que todo entendimento seja parcial e provisório em alguma medida. Este problema não se reduz a estudos em torno do corpo e das corporeidades, mas aos diversos campos de pensamento que esbarram nos limites entre vida e discurso. Como falar sobre vida, sem encapsulá-la na discursividade? Como organizar uma teoria discursiva sem negligenciar os descaminhos da vivacidade? Seria possível elaborar sem a linguagem? Se não, seria, no limite, impossível falar sobre corpo?

Pensando nisso, talvez a opacidade seja um conceito na obra de Butler (2015) importante de retomarmos para alguma compreensão quanto a saída (ou entrada) que ela

encontra. Manter o termo “corpo” numa zona opaca ou, ao menos, garantir que a opacidade seja incluída em sua formulação parece ser um dos objetivos da autora em sua argumentação. Em seu trabalho de uma ontologia de sujeito, em certo ponto, a filósofa se coloca a pensar como se orquestra o “eu” como lugar a ocuparmos no discurso e, ao mesmo tempo, a incapacidade de remontar plenamente a origem desse “eu”. A opacidade, de certa maneira, é um atributo da própria impossibilidade discursiva de se fazer um relato de si integral e definitivo. Butler chega a tomar o “eu” como um lócus que se ocupa no discurso em ordem de estabelecer um acordo provisório entre viver e contar. O sujeito, portanto, não seria apenas obra do poder discursivo, mas também o impossível constante e fragilmente entrelaçado na trama da linguagem. Seja como for, este é o caráter opaco da subjetividade que a autora quer dar ênfase, um aspecto que é imprescindível para a construção de uma ética nos termos de sua obra. De modo semelhante, quando a Butler parece tentar sustentar um lugar opaco para o que quer que chamemos “corpo”, ela está tentando garantir que o impensável conte, que o inenarrável e o imprevisível componham qualquer aproximação das temáticas em torno de corpo. Antes de apenas uma localização das contradições, essa compreensão é sobre como alargar nossas possibilidades de abordar aquilo nem as contradições permitem referenciar, de fazermos com que conte aquilo que foi expelido da própria dialética em nossa compreensão de corpo, vida e comunidade. Se o “eu” é um lugar, ou ainda, uma função discursiva, o que ou quem de fato a ocupa e exerce? O corpo? A vida? A armadilha dessa questão é tomar o lugar enunciativo como unidade e, portanto, ocupável por uma porção igualmente unitária como um recipiente. É importante considerarmos a descentralização do “eu” na obra de Butler bem como na de Giorgi (2016) de modo que passa a ser entendido como uma fresta pela qual passam uma série de relações complexas e intensidades e também fundamentalmente referido a um “tu” que o interpela. A questão de “Quem sou eu?” é necessariamente interpelada por “Quem és tu?”, demarcando essa partícula discursiva que chamamos de “eu” como uma nuance da própria montagem da cena de interpelação na qual é evocado (BUTLER, 2015) cujas condições nem o próprio sujeito tem condições de remontar totalmente. Ele passa, performa. O eu é um vulto.

A escrita de si aparece aqui como um aspecto particular dessa performance. Primeiro pelo frágil, porém, eficiente efeito documental do escrito, como uma fotografia de um borrão, mas material, da própria cena de interpelação. Sendo um retrato, é obviamente um enquadre, uma fresta no tempo que nos permite uma fração, um indício do acontecido. Segundo porque revela o caráter transitivo do “eu” como a própria fenda, um limiar para o leitor a transitar por

um tempo e espaço para além de si, um espaço nem dele nem do autor. Pesquisadoras e pesquisadores como Diana Klinger (2008) e Giorgi (2016) destacam, em particular, um certo efeito cultural dos últimos dois séculos na literatura de modo amplo, e, em especial, no que se convencionou por literatura latinoamericana a elaboração de escritas de si com uso recorrente (mas não só) da primeira pessoa do singular “eu”.

Para Klinger (2008), esse fenômeno tem uma de suas muitas pontas nas demandas contemporâneas por falar de si estabelecidas numa sociedade neocapitalista globalizada que torna a biografia, a imagem e o ego em produtos, criando um mercado para escritas de si diferentemente de como essa demanda se apresenta, por exemplo, na estrutura confessional intimista clássica, do contar em segredo, para expurgar-se dos atos. No entanto, há um desdobramento disso noutra das pontas que é o da crítica do sujeito nos movimentos filosóficos do estruturalismo que contesta o ser como substância. A partir dela, parece certo afirmar que o autor da escrita de si não coincide, em última instância, com o si que a escreve, mas como uma posição no texto que torna possível uma leitura através do tempo na singularidade da própria ausência desse si, a morte do autor, como a autora recupera em Foucault. O autor passa ele mesmo a ser um artefato intertextual do tempo e da história.

[...] o autor é um certo “lar de expressão” que, sob formas mais ou menos acabadas, se manifesta tanto e com o mesmo valor em obras, em rascunhos, em cartas, em fragmentos etc. Quer dizer que, para Foucault, o vazio deixado pela “morte do autor” é preenchido pela categoria “função autor” que se constrói em diálogo com a obra. (Klinger, 2008, p.17)

A escrita de si, nesse contexto, performa não só uma posição de “eu”, mas denuncia a sacralização dos materiais literários ditos factuais à medida que a própria noção de quem escreve ser, em última análise, um ato, uma performance, um gesto. A linguagem como ato performático torna o limite entre real e ficção não só tênue, mas como necessariamente discursivo. É neste âmbito que o conceito de autoficção ganha corpo. Nas palavras da autora:

Parto da hipótese de que a autoficção se inscreve no coração do paradoxo deste final de século XX: entre um desejo narcisista de falar de si e o reconhecimento da impossibilidade de exprimir uma “verdade” na escrita. Assim, a autoficção se aproxima do conceito de performance, que, como espero mostrar, também implica uma desnaturalização do sujeito. (Ibidem, p.19)

A autoficção do autor passa a identificar esse trabalho em torno de si que não encontra um si mesmo antes da escrita, mas que também não consegue se fixar nele completamente. A representação empreendida pela escrita de si não tem um sujeito original para copiar ou trair, mas, antes, emula sua própria subjetividade pela qual os sujeitos podem vir a transitar e

elaborar a mitologia de autoria como um intertexto em relação à obra. Na encruzilhada entre fato e artefato se inscreve uma posição de autor na literatura do “eu” cuja representação daquele que escreve é apenas residual sem deixar de ser referencial em alguma medida e pela qual aquele ou aquela que responde como autor ou autora da obra é muitas vezes interpelado a se posicionar a partir e a despeito de uma indignidade em relação ao mito de sua autoria. Indignidade porque a escrita de si é antes um retrato de um lugar no tempo do que de um ser, um retrato fragmentado do tempo e espaço descontínuos. Parece necessário nos questionar o quanto as mitologias da autoria em si, enquanto intertexto das obras, também estão comprometidas com as condições de enunciabilidades coletivas de um tempo histórico e que se reeditam a cada nova possibilidade de leitura. Quando traçamos hoje, por exemplo, um recorte racial sobre as mitologias de autoria podemos nos deparar com algum autor tomado por branco num momento histórico sendo reivindicado como negro noutra momento como Machado de Assis e Lima Barreto e localizar não só rastros de negritude em sua obra como também do embranquecimento. As pálidas estátuas gregas usadas como artefatos de uma suposta valorização secular da branquitude podem ter suas autorias ressignificadas como expressões culturais bem mais diversas (lê-se menos brancas) de autores não caucasianos e, por extensão, de culturas muito menos centradas na branquitude do supôs uma certeza renascentista.

Será isso que busca o movimento autoral de escritas de si no sul global destacado por Giorgi e Klinger? Será é esse um esforço contemporâneo de intervenção nas políticas de inteligibilidade que reivindicam certas condições de autoria e no mesmo fôlego, certas condições de viabilidade de vidas? Para Klinger (2008), isso aparece como um trabalho sobre o uso da primeira pessoa que se estabelece como uma reação a uma demanda de individualização por parte do neocapitalismo, mas que trai a própria demanda ao posicionar o “eu” como um ato performático, uma lente pela qual olhar a rede de relações que o tornam possíveis. Giorgi (2016), por sua vez, destaca o lugar do animal na literatura da América Latina como um esforço pós-humano de reconexão com uma rede de relações com outros seres como meio de uma certa contraposição em relação ao conjunto de valores que estabeleceu o humano como unidade biopolítica padrão. O autor do sul global epistemológico como esse “eu” que só pode existir como expressão espectral de um “eu” branco, masculino e europeu colonizador, conjura uma sabotagem – intencional ou não – do indivíduo ao permitir a elaboração e rebelião de uma autoficção e uma mitologia de autoria que recupera outras

linhas de filiação que não só as da metrópole colonial. A partir de uma análise da obra *Sertões* de Guimarães Rosa, Giorgi ilustra isso ao descrever:

[...] o devir animal do humano como foco de uma revolta – que é também foco de uma comunidade potencial – contra uma ordem a uma só vez econômica e política que se expande, coloniza e reduz a vida dos corpos a recurso de mercadoria; ordem que a uma só vez traça uma hierarquia racial entre brancos, negros e índios na qual o narrador como mestiço, não tem lugar (a mestiçagem aqui, como veremos, não é síntese, mas, ao contrário, heterogeneidade e divisão) e contra o qual se rebela através de sua aliança com os animais. (Giorgi, 2016, p.51)

Enquanto isso, do norte global, Haraway (2008) desalinha ainda a questão de nossos esforços semióticos de criar unidades. Questiona nossa alienação quanto à provisoriedade dos arranjos orgânicos, inorgânicos e simbólicos de nossas entidades enquanto seres neste mundo. Somos “figuras”, que para a autora, são nodos onde o biológico, o literário ou artístico se encontram. Em outras palavras, somos aglomerados de átomos, células, sentidos e estéticas. Se tornar unidade, um “eu” é, antes, se tornar junto.

As figuras não são representações ou ilustrações didáticas, mas materiais – nodos ou nós semióticos nos quais diversos corpos e significados se co-formam. Para mim, as figuras sempre estiveram onde o biológico e o literário ou artístico se juntam com toda a força da realidade vivida. Meu próprio corpo é apenas uma figura, literalmente. (Haraway, 2008, p.4 – tradução nossa)⁵

Nesse sentido, a parcialidade do “eu” que Butler (2015) localiza enquanto lugar em que se ocupa no discurso, indica no espectro das discussões acerca da inteligibilidade da vida e sua relação com o poder performático discursivo demonstra que não ocupamos lugares no discurso apenas discursivamente, mas carnalmente e que nossa presença na rede conectiva que ele forma não se encerra definitivamente nem em um nem no outro. Somos, então, esses seres parciais que circulam entre carne e símbolo. O autor que narra é, de certo modo, um locus de experiência corporal e simbólica, uma performance (des)orientada por um narratário que é uma figura enigmática não apenas pela sua presença marginal na narração ou pelo seu anonimato, mas pelo seu potencial de ser ao mesmo tempo a salvação e a destruição do narrador, um interlocutor que pode ser tanto a onça quanto o fazendeiro de Guimarães Rosa.

A perspectiva da autoria como um ponto de (des/res)centramento do mito de origem caracteriza nosso tempo histórico em que a crise dos símbolos cria tanto mobilizações reacionárias que tentam retomá-los a qualquer custo diante de um horizonte incerto, quanto

⁵ *Figures are not representations or didactic illustrations, but rather material – semiotic nodes or knots in which diverse bodies and meanings co-shape one another. For me, figures have always been where the biological and literary or artistic come together with all of the force of lived reality. My body itself is just such a figure, literally. (Haraway, 2008, p.4)*

frestas para um pós-mundo com outras possibilidades de habitação e inscrição de si. A morte do autor se torna notável no desmoronamento do mundo sobre seu próprio peso. A escrita de um fim de mundo se ergue de todas as direções, das margens, do centro, de baixo dos escombros e ao mesmo tempo de lugar nenhum, de um fim de mundo qualquer. Nem o apelo ao “eu” consegue restaurar sua unidade de modo seguro e permanente. O que são histórias com possibilidades de futuro neste cenário?

1.4. Entre o ser e a espécie tardia

Um dos grandes desafios desta tese é por lado a lado compreensões bastante distintas de “humano” para fundamentar uma posição de contador de histórias que não seja apenas prescritiva e/ou descritiva. O contador de histórias tenta aqui ganhar uma forma que enderece sua posição ontológica na encruzilhada dos debates em torno da viabilidade das vidas. Há vetores oriundos tanto de uma preocupação e compreensão das especificidades do humano como ser, herdeiro de um legado linguístico e antropocentrismo que encontramos em ciências humanas a partir do final do século XIX, quanto de uma compreensão do humano como parte de uma rede político-ecológica, pensando a subjetividade como composição e conectividade entre seres, deslocando o sentido de espécie de seu conforto biológico, buscando horizontalizá-lo como modo radical da partilha do mundo. Posições aparentemente de difícil conciliação, mas a presença delas neste trabalho indicam os movimentos de irradiação, reflexão e refração do pensamento e dos processos de pesquisa que me trazem até aqui.

Parece estratégico se comprometer (ao menos na documentação aqui) com uma perspectiva e abdicar da outra, inclusive isso beneficiaria a coesão da textualidade da pesquisa, tornando mais consistente as terminologias e garantindo maior articulação das ideias. No entanto, como pesquisador, não me encontro totalmente capaz ainda de separar o humano em espécie ou sujeito criticamente. Talvez por algum apego às formas, ou mero hábito de leitura, mas também por uma posição crítica exige que eu me demore um pouco mais na indecidibilidade, de ficar mais tempo na encruzilhada onde convergência e divergência não são dissociáveis. No entanto, isso me convoca a elaborar melhor (para você e para mim mesmo) como esse não-convencimento se dá e não apenas contar com ele como uma intuição de fundo. É um processo também de dar-se conta, de tentar tematizar diretamente pela primeira vez e fazer dessa travessia parte da pesquisa.

A trajetória de pensamento que me leva até o problema desta pesquisa é justamente a indecidibilidade dessa posição que nos mantém numa fronteira entre animal sujeito e animal conectivo, entre ser de linguagem e parente ecológico, e como este lugar tem o contar histórias como plataforma de (re)projeção de possíveis através de uma fenda no tempo que chamamos linguagem. Um percurso que talvez venha desde minha breve atuação na clínica fenomenológica e existencialista até minha travessia pelos estudos em psicologia social, teorias críticas, perspectivas feministas, estudos decoloniais e queer, tendo por força motriz constante compreender e construir recursos teórico-práticos e políticos para contribuir com um horizonte compartilhado mais habitável e menos desigual. As compreensões de vida, de ser, sujeito e subjetividades foram se transformando juntamente a esses movimentos e, no entanto, nunca romperam definitivamente com as diversas entradas em tais tópicos, ao contrário, redesenharam a encruzilhadas de modo frequente.

Na subseção dedicada a uma definição de espécie por composição, meu esforço era compreender o distanciamento histórico de nosso lugar no mundo como parte de uma ecologia. Apartação essa promovida pelo sucesso de um processo civilizatório moderno, que centraliza o humano como “ser” e os demais entes como “coisa”, como “não-humano” no interesse de um horizonte de progresso. É possível notarmos repercussões dessa separação a partir de diversos campos das ciências humanas dos últimos séculos, um empenho em especificar o humano e distanciá-lo de explicações biologizantes e coletivistas que o inseriram em designos idealistas e/ou naturalizantes, mas esforços que muitas vezes encontraram apenas outros espaços metafísicos para fundamentar poder sobre os recursos do mundo. Ao mesmo tempo, um olhar histórico não condescendente sobre essa época nos permite ver as disputas por uma compreensão da subjetividade humana se tornarem ainda mais proeminentes nos diversos campos de pesquisa como na Psicologia, Psicanálise, Ciências Sociais, etc., frequentemente como reação a problemas éticos levantados durante e logo após as guerras dos séculos XX, em especial, o impacto das ideias eugenistas que mobilizaram a Segunda Guerra Mundial. Essas teorias, perspectivas e histórias também foram movimentos diante da própria impossibilidade de narrar o poder destrutivo do fascismo e racismo, embora se possa questionar hoje o quão conseguiram elaborar ou contrapor nesse mover-se.

Tanto os desastres naturais quanto a agitação social destroem o equilíbrio de poder entre o mundo da vida imediato de uma pessoa e o mundo mais amplo. Nesses momentos, não apenas as questões de escolha e liberdade se tornam

desesperadamente agudas, mas a própria possibilidade de contar histórias é lançada em dúvida radical. (Jackson, 2016, p.34 – tradução nossa)⁶

As disputas pelos sentidos de uma excepcionalidade humana não foram inventadas ali certamente, mas ganhou-se um interesse renovado por explicações que ajudassem a entender o que constituiu os processos de massificação e destruição que orquestraram (e ainda orquestram) as guerras e o adoecimento epidêmico do espírito do sujeito moderno. Isso tudo se dá aliado (não ao acaso) a uma crise de representação na modernidade tardia (ou pós-modernidade se preferir) que nos convoca a revisar e reinventar nossa posição nos ciclos do mundo. As premissas humanistas ganharam força na busca por restituir o laço e vigor político humano em linhas de frentes bastante distintas, mas que, em sua maioria, possuíam em comum o homem como medida ética, de modo que garantir a “humanidade” se tornava sinônimo de garantir condições dignas de viver.

No entanto, a virada pós-humanista começa a se estabelecer como resposta aos desdobramentos desse esforço, uma tentativa de contestar a primazia do humano nas preocupações éticas, ao compreender que a crise ética e a crise ecológica são indissociáveis, e que o mundo “acabando” é um problema também ontológico do sujeito da ética. A crítica aqui contesta a excepcionalidade física e metafísica humana à medida que tomamos a questão ética não como um dispositivo civilizatório, mas como um problema de coabitação do mundo.

Bactérias e fungos são excelentes para nos dar metáforas, mas, metáforas à parte (boa sorte com isso!), nós temos um trabalho de mamífero a fazer com os nossos colaboradores e co-trabalhadores sim-poiéticos, bióticos e abióticos. Precisamos fazer parentes sim-chthonicamente, sim-poieticamente. (Haraway, 2016b, p.141 – tradução nossa)⁷

Há uma reivindicação por uma alteridade radical – em que o Outro não é apenas lócus para outro humano que me interpela com sua humanice material ou imaginada, mas uma composição de seres vivos e não vivos, materiais e semióticos que tornam minha existência física e simbolicamente figurável – e também por uma ontologia de integração em que o humano é um “tipo”, um “arranjo” de complexidade material e semiótica de seres vivos e não vivos (HARAWAY, 2016b; 2008), ele próprio é e, ao mesmo tempo, faz parte de multidões interpostas. Trata-se, portanto, mais de uma perspectiva “compostista” como denomina Haraway do que apenas pós-humanista.

⁶ *Both natural disasters and social upheaval destroy the balance of power between a person's immediate lifeworld and the wider world. At such times, not only questions of choice and freedom become desperately acute, but the very possibility of storytelling is thrown into radical doubt.* (Jackson, 2016, p.34)

⁷ *No species, not even our own arrogant one pretending to be good individuals in so-called modern Western scripts, acts alone; assemblages of organic species and of abiotic actors make history, the evolutionary kind and the other kinds too.* (Haraway, 2016b, p.141)

Por outro lado, quando eu me volto para as performances de si, estou retornando de certo modo à dimensão do humano como ser de linguagem, mas também como via por onde a linguagem circula pela ecoesfera, intoxicando-a, destruindo e/ou reconstruindo-a constantemente, contagiando outros seres com nossas patas pegajosas e palavras rarefeitas. Não estou convencido de que sejamos os únicos seres de linguagem; nós somos parte da composição dela, de sua presença encarnada no mundo e, ao mesmo tempo, prova de seu fracasso em possuir totalmente qualquer coisa, de fazer do mundo nosso, porque, em última análise, ela não nos protege de sermos expelidos dele, de sermos completamente dissolvidos e recompostos como adubo para o pós-apocalipse. No entanto, a linguagem foi e ainda é ato diante das incontáveis convocações de transmissibilidade que o mundo nos fez e segue fazendo. A linguagem é terrena, embora brinquemos de metafísica com ela. E a necessidade de recorrermos ao verbo é indício de que só é possível persistir vivendo neste mundo compartilhando, mesmo que ela não seja o único recurso para organizar essa partilha. Parte importante de minha tese é, por sua vez, que isso se dá, em grande medida, por meio do contar histórias. Como Jackson (2002) sugere, contamos histórias para nos reconciliar com o mundo – e com a própria linguagem, me atrevo a adicionar – ainda que muitas vezes tais contações possam se tornar modos reativos de cisão e protecionismo contra fluxos e intensidades dessa mundanidade, as histórias nos ajudam a navegar pelos acontecimentos, nos ajudam a habitar o mundo tanto quanto nossas mãos e pés.

[...] contar histórias não necessariamente nos ajuda a entender o mundo conceitualmente ou cognitivamente; ao contrário, parece funcionar num nível “protolinguístico” mudando nossa experiência de eventos que aconteceram, reestruturando-os simbolicamente. (Jackson, 2002, p.16 – tradução nossa)⁸

Existem, no entanto, concepções intercruzadas de mundo aqui, ao menos três delas: uma em que o humano faz mundos, na qual a subjetividade e a linguagem são termos da realidade; outra em que o mundo é coemergente ao humano, na qual a subjetividade é uma das expressões do mundano por meio do sujeito, sua responsabilidade diante das solicitações do mundo é mediada pela linguagem; e, por fim, outra na qual o humano é parte do mundo, mas que este mundo, em última análise, prescindir do humano, que sobreviverá a ele. A tradição do pensamento ocidental tomaria essas três noções como possivelmente excludentes. Mas e se nos mantivermos um pouco mais com elas? O que poderíamos elaborar dessa encruzilhada?

⁸ [...] *storytelling does not necessarily help us understand the world conceptually or cognitively; rather, it seems to work at a “protolinguistic” level, changing our experience of events that, have befallen us by symbolically restructuring them.* (Jackson, 2002, p.16)

Para isso, precisamos localizar as histórias não como coisas, mas como atos de linguagem e de presença, como um se mover de si, abrindo-se para o mundo, para o tempo e para a própria incomensurabilidade da presença. O caráter reivindicatório da presença, nos aponta que o campo da aparência é fronteiro, lugar de passagem, negociação e de luta. Muitas vezes nem se consegue chegar aqui, ou, uma vez presente, põem-se em ação uma série de dispositivos para eliminar não só a presença, mas também para desmobilizar as contingências que possibilitaram aquela aparição. Com sorte, as histórias se tornam modos de levar adiante na rede mais ampla de conexões aquilo que já perdeu espaço em determinado campo de aparência local.

Contudo, abrir-se não é autoevidente, não se abre sem ao menos intuições do que algo está fechado, e o que entra, ou melhor, o que atravessa não possui uma narrabilidade potencial garantida. A presença, enquanto reivindicação, requer recursos de mediação e de acionamento da rede de apoio, bem como um processo tanto elaborativo (composição com a linguagem e os afetos) quanto reintegrativo (composição com a própria horizontalidade da presença). Certamente, a presença não é domínio exclusivo da significação linguística, mas estar aqui – sob certas condições materiais, semióticas e políticas – faz dela uma forma de enunciação porque a linguagem estabelece parte dos termos dessa presença, como um sexto sentido. Consequentemente, também remete a algum nível de interlocução. Mesma a circulação mais cotidiana pela cidade pode ser enunciação no sentido de que algo acontece quando alguém entra por aquela porta ou cruza aquela rua (BUTLER, 2016a), até as formas mais cruéis de invisibilidade podem ser suspensas ou desafiadas com o simples estar aqui, ecoando da encruzilhada do tempo para todas as direções. As histórias podem nos ajudar a continuar encaminhando uma reivindicação, para se re(a)presentar longitudinalmente no tempo, O aqui é a própria encruzilhada entre mundo-linguagem e mundo-presença, entre ser e espécie tardia.

Neste sentido, a espécie tardia é “espécie” porque é a co-presença e possui parentesco em uma rede mais ampla, expressão da própria variabilidade do mundano na borda do Antropoceno (Haraway, 2016; 2008). E é “tardia” porque não retornamos os mesmos e nem para o mesmo mundo do qual a tradição filosófica tentou nos destacar. Voltamos para um mundo do qual nunca nos ausentamos completamente, mas que havíamos nos convencido que só era possível ocupá-lo de cima, mantendo distância de sua imundice; um mundo para o qual olhamos com repulsa e exotismo; do qual colhemos não mais com nossas mãos e pés mas com cifrões e paranoia; fizemos de suas zonas mais inóspitas um purgatório para os menos

dóceis dentre nós, uma punição por mal comportamento e improdutividade. Voltamos atrasados para o mundano, e esse atraso tem suas marcas e necessidades de reinvenção porque é um retorno estético e ético.

O humano é ser, entidade parcial e arranjo, ato de travessia e também um espectro de presença que ecoa com/pela linguagem. É “ser” enquanto um verbo que nunca se substantiva totalmente e, como qualquer eco, está sempre atrasado a apreensão de si mesmo. Reinsermos no mundo horizontalmente possui certamente uma dimensão de simples comparecimento, de se por lado a lado às coisas do mundo, mas também requer um processo de tematização, de reencontro com a cisão e seus efeitos em nós: o trauma, as repulsas e afinidades que criam as logísticas de habitação nas quais nos estabelecemos. Habitamos uma era de transição, se concordamos com a leitura do Antropoceno de Haraway (2016), e precisamos formular uma leitura dessa transição, uma figuração do borrão como fotografar um movimento. Não para preservá-lo, mas para criarmos refúgios diante de sua passagem e, sobretudo, para fazer durar o mínimo necessário.

II. A ESCRITA DE UM FIM DE MUNDO

Perdi alguns escritos. Eles estavam aqui e depois não mais. Escritos sobre o que? Não sei, não os havia redigido ainda, mas estou certo de que os perdi. É isso! Por isso essa resistência a escrever. Meus escritos se perderam. Para onde foram? Talvez eu os tenha esquecido dobrados dentro de um dos meus livros em minha estante infestada de cupins. Talvez a essa altura, estes já os corroeram. Folheio meus livros em busca de pistas, de restos dessa escrita a esmo. Eu não sei o que procuro já que não cheguei a lê-los. Deles tenho apenas lembranças vagas.

Isto não é uma história. Isto é história. Isto é história e, no entanto, quase tudo o que tenho ao meu dispor é a memória, noções fugazes de dias tão remotos, impressões anteriores à consciência e à linguagem, resquícios indigentes que eu insisto em malversar em palavras. [...] Não consigo decidir se isto é uma história. (Fuks, 2015, p.23)

Na corrosão dos livros, os escritos perdidos parecem que a todo momento podem reaparecer como se, na próxima página virada, eu fosse encontrar um papel amassado e esquecido ainda que úmido da chuva que me levou o teto ou esburacado pelas traças. Mas eles escapam com a mesma velocidade que reaparecem. Se ao menos eu lembrasse do que se tratavam.

Há histórias que não se inventam à mesa, entre goles e garfadas, entre papos quaisquer, histórias que recusam a proximidade com a leveza, que não se prestam à ruminação corriqueira, às frases diárias. Há casos que não habitam a superfície da memória e que, no entanto, não se deixam esquecer [...]. (Idem, p.75)

Talvez os escritos tenham ido com o meu teto na última tempestade. Era o último dia do ano. Há algo com esses marcos de passagem que nos capitaliza projetar uma esperança como se nossos contadores de tempo pudessem conjurar um reinício ou uma reencenação de um acontecimento específico e criar, por meio de uma descontinuidade, o fôlego de um começo menos exaurido. O hábito do festejo ainda consegue em algum nível de anestesia dos calos dos anos e nos embebeda (por vezes, literalmente) a desejar um começo. Mas não ali, naquele 31 de dezembro de 2020. Os ventos da história não nos deixariam abrigados. Ali o fim era o fim.

Sei que escrevo meu fracasso. Não sei bem o que escrevo. Vacilo entre um apego incompreensível à realidade – ou aos esparsos despojos de mundo que costumamos chamar de realidade – e uma inexorável disposição a falar, um truque alternativo, a vontade de forjar sentidos que a vida se recusa a dar. (idem, p.95)

Todavia, ainda estou aqui. E vocês, onde estão? Foram enterrados com minha avó? Dias desses encontramos uma carta que ela deixou para minha mãe pouco antes de partir em uma viagem da qual não voltaria. Minha avó fora para o estado de Pernambuco, na pequena Taquaritinga do Norte, visitar a mãe dela que estava prestes a fazer aniversário. Havia uma ansiedade costumeira nela sempre que estava prestes a viajar. Lembro de, na despedida dizer “Volta para gente, hein?” e ela não me disse nada em retorno. Quando semanas depois ela veio a falecer, lá em sua terra natal, a primeira coisa que pensei foi no por que ela não me respondeu, como se a resposta dela fosse transformar o desfecho, como se o poder performático da enunciação fosse simples como uma conjuração imediata garantida “da palavra dada pelo avô ao neto no nome e no convite, das palavras mágicas que curam. a ferida e, também, da palavra enquanto narração” (GAGNEBIN, 2006, p. 109).

As semanas que se seguiram foram de uma profusão interminável de memórias minhas com minha avó, não sei por um esforço retrospectivo de nossa convivência tão próxima ou se uma busca por essa resposta que ela não me deu. Sua partida se confunde com sua morte como um desaparecimento, um contra o qual minha mente lutava. Não houve resposta talvez porque ela também tivesse perdido alguns de seus escritos. Mas nós encontramos um deles, uma carta endereçada a minha mãe. O texto se tratava de conselhos sobre importância da cooperação, da coexistência, uma carta que agora parecia endereçada a todos nós.

Um detalhe curioso quanto a tal carta é que datava do ano de 2020. No entanto, minha avó falecera em 2018, um equívoco notável que nunca havia visto ela cometer nas inúmeras correspondências que enviara ao longo dos anos para os parentes distantes. As cartas fizeram parte da vida dela, da nossa vida. Na minha infância, muitas vezes ela me convidava a escrever também. Lembro-me de ter escrito diversas delas para parentes que eu conhecia pouco ou nada e, volta e meia, eles me escreviam de volta com palavras gentis. Mas ali estava uma carta da minha avó, sua última em vida vinda direta do futuro, mas inundada de uma quantidade incomensurável de história. As palavras, a grafia e a gramática desafiaram a linearidade do tempo e se infiltraram no presente, um equívoco notável. Se até mesmo as palavras da minha avó desafiaram a linearidade do tempo, então, pode ser que ainda haja esperança para meus escritos perdidos.

A não ser que estejam com meu pai... Uma dentre as milhões de vítimas do Covid-19 no Brasil em 2021. Nesse caso, não sei como poderia alcançá-los. A morte dele parece me convocar a todo instante responder a pergunta “em que lugar seu pai está em sua vida?”, uma

pergunta que eu optei por me abster em certo ponto no passado por razões que ainda considero aceitáveis, mas que, em sua ausência, se reapresenta de todos os lados: familiares, burocracias, memórias, “como se o laço de sangue não fosse, em si, suficiente e devesse ser assegurado enfaticamente em público” (GAGNEBIN, 2006, p.109). Brincam com uma promessa de que, das feridas em que essa interpelação coloca o dedo indicador, se poderá extrair um significado intrínseco, uma moral da história para as ausências prévias e póstumas.

A cicatriz de Ulisses nos prometia, pois, que a história, apesar de todos sofrimentos, terminaria bem. Parece que até hoje escutamos ressoar o barulho da bacia que Euricléia derruba, vemos a água se esparramar no chão da sala escura e gostaríamos de acreditar nessa bela, mesmo que diferida, promessa de reconhecimento e de realização. (Idem, p. 109)

Não há cartas ou bilhetes vindos do futuro ou do passado que me entreguem os escritos perdidos, ao menos não ainda e não me apressem a revirar o túmulo de meu pai em busca de coisa alguma. Nossa relação nem foi distante o bastante para escritos, nem próxima o bastante para memórias fáceis. Se meus textos perdidos estiverem lá vai ser como tentar abrir um baú estando a chave presa dentro dele. Porém, admiro que, em vida, ele conseguiu tomar um tempo para voltar à encruzilhada em que nossos caminheiros se dispersaram, uma para qual eu mesmo não consegui fazer o caminho de volta, mas acenei para ele a distância tentando demonstrar meu respeito por sua coragem.

A perda de escritos é como uma perda de memórias, não um esquecimento, ao menos não ainda. Ela, ao contrário, me impede de esquecer e me impõe a necessidade de refazer passos por um caminho cheio de becos e precipícios com os quais me haver. O desaparecimento desses textos me pega pelo colarinho e chacoalha tentando fazer cair papel, caneta e palavras; retira meu teto e o horizonte de retorno; o tempo do luto não é dado, requer que seja reivindicado ao mesmo tempo em que é, possivelmente, o momento em que nos sentimos no limite dos próprios recursos para essa reivindicação. Não se trata de arrombar baús, revirar urnas mortuárias, caixões ou sarcófagos, mas de elaborar a própria indigência da dor, da perda, do vazio e da encruzilhada.

2. 1. A elaboração do fim

A escrita de um fim de mundo é, por urgência, uma busca por elaboração. Mas do quê? Embora se estabeleça uma relação com o fim que o projeta para o futuro ou presente, como

indica Mbembe (2020), o argumento que tentaremos elaborar aqui se baseia na impressão de que elaborar o fim é, talvez em seu ponto mais crítico, uma reelaboração do passado, do nosso passado. E, mais adiante, buscaremos localizar a tarefa do contar histórias nessa rede de proporções globais.

O verbo “elaborar” pode assumir muitos sentidos, mas aquele que aqui se dá é principalmente o caráter laboral subjetivo do termo, um que apresenta um legado em torno de sua dimensão psíquica na psicanálise freudiana acerca da atividade clínica, particularmente, em torno do luto, da melancolia e do trauma. A elasticidade desse conceito, com o tempo, repercutiu em outros campos das ciências humanas para além do quadro clínico clássico. Gagnebin, analisando o tema da elaboração, percorre da psicanálise à filosofia ao compreendê-lo como um trabalho de rememoração ativa que busca não propriamente redimir ou condenar um passado, mas compreender a própria indigência da dor que passado e presente seguem refletindo um no outro. “Elaborar” vem do latim *elaborare* (elaborar) que, dentre seus principais sentidos, diz respeito a produzir através do trabalho (GAGNEBIN, 2002).

Elaboração é, dentro desse espectro, o labor que nos permite construir uma transmissibilidade possível desse passado que não se presta intrinsecamente a fazer sentido e nem é totalmente recuperável (BUTLER, 2017). Ao fazer isso, cria-se espaço para uma saída da repetição, abrindo caminho para que se possa haver horizonte para o próprio esquecimento que não seja de negligência, apagamento ou supressão da relação com passado. A coleção de textos de Gagnebin intitulada “Lembrar, escrever, esquecer” a que recorro aqui traz já em seu título três verbos que se condensam no elaborar, termos desse trabalho: memória, linguagem e abertura do presente. Trata-se de um “trabalho que, certamente, lembra dos mortos, por piedade e fidelidade, mas também por amor e atenção aos vivos.” (GAGNEBIN, 2002 p.105).

Há, portanto, uma relação fundamental entre elaboração e memória e como esta última se apropria e é apropriada pelo tempo. Embora, em sua forma mais ligada à realidade psíquica, seja no contexto do trauma que a elaboração apareça com mais destaque, como Butler (2017), destaca em seu retorno ao Primo Levi, a rememoração é um trabalho de estabelecer uma relação com o passado projetado no/do presente criando conexões em meio aos vãos característicos da própria tarefa. A filósofa destaca o caráter precário da própria memória que não se apresenta de forma translúcida e passiva ao esforço de lembrar. Ela está submetida a uma série de condições históricas, culturais, sociais, políticas e pessoais as quais

não somos totalmente capazes de tematizar. A experiência radical dessa vulnerabilidade mnêmica é a do trauma. O trauma é, em resumo, uma repetição objetificante do passado sobre nosso corpo. A experiência traumática se estabelece na impossibilidade limite imediata de elaborar um acontecimento. Trata-se de algo que parece impossível de simbolizar para nós mesmos.

Era um retorno involuntário, sem possibilidade de diálogo, apenas uma reprodução infinita repetindo o passado em meu presente, em outras palavras, um “trauma”. Se o pensamento é um diálogo consigo, ali não havia diálogo, logo não havia pensamento, só uma profusão de afetos e repetições que me objetificava. Eu era tomado pela repetição da cena. (Menezes, 2018, p.46)

No entanto, é importante não assumir a elaboração como, por conseguinte, a elucidação do trauma. Elaborar não corresponde necessariamente a uma libertação iluminada da dor esmagadora e da opressão. Ela é antes uma criação de uma fresta a partir dos restos dessa violência incomensurável, é rebelar-se contra a dicotomia sufocante que fundamenta a própria natureza do traumático, entre narrável e inenarrável, entre o vivível e o invivível, entre o individual e o coletivo.

O que esse entendimento de elaboração e de trauma pode nos fornecer acerca da escrita de um fim de mundo? Como a escrita pode nos ajudar a elaborar este fim e por que isso nos interessa? Como já mencionado, há uma relação recorrente entre mundo e viabilidade da vida, uma vez que equipara-se um possível fim do mundo ao estreitamento radical da viabilidade das vidas. O “fim do mundo” é, nesses casos, entendido como um estado generalizado em que viver parece impossível, mas no qual ainda se vive. Em face da destruição e da morte nos contorcemos tentando simbolizar e conviver com um luto que não é só pelas vidas que se foram, mas pelas que não poderemos proteger de irem prematuramente, incluindo a nossa própria. A leitura psíquica da comunidade humana tem seus limites, mas nos fornece alguns recursos para leitura de uma série de dispositivos que construímos coletivamente ao longo dos tempos para amortecer, suprimir ou redirecionar o trauma fundamental que é nos depararmos com nossa finitude e vulnerabilidade.

O caráter traumático dessa condição vulnerável está presente na constituição das sociedades e nas formas de distribuição de precariedade entre seus membros. Vivemos em um mundo marcado por um “repovoamento da Terra” baseada no modelo colonial, capitalista e uma teologia da catástrofe que globalizou não só os modelos de acumulação e capitalização da vida, mas o modelo de distribuição desigual de condições para uma vida vivível e para uma

morte digna de lamento para o resto do mundo, como o filósofo e historiador camaronês Mbembe (2020) localiza em seu “rascunho do mundo”. Nesse mundo, em que a colonização se viu ameaçada por sua própria saturação, a sua fantasia de superioridade e paranóia de aniquilamento se reencenam no desajeitado estabelecimento de democracias liberais. O outro não está mais “lá fora” e há um medo generalizado de aniquilação em que as fronteiras precisam ser retraçadas obsessivamente para proteção contra seu próprio desaparecimento. O fim do mundo é atribuído ao outro, ao vizinho, ao imigrante, ao inimigo.

Povos inteiros têm a impressão de terem chegado ao fim dos recursos necessários para continuar a assumir sua identidade. Acreditam não haver mais exterior e que para se protegerem da ameaça e do perigo, precisam multiplicar clausuras. Não querendo se lembrar de mais nada, muito menos de seus próprios crimes e transgressões, engendram objetos maus que acabam por efetivamente assombrá-los e dos quais passam a tentar violentamente se desfazer. (Mbembe, 2020, p.13)

O autor destaca como esse modo de relacionalidade por via da cisão estabelece a guerra como o “sacramento de nossa época” que batiza a todos nós como inimigos por princípio e o humano como o fundo de uma agulha, um critério de seleção dos vivos em despeito dos mortos em vida. As questões ásperas que Mbembe se coloca neste cenário pode nos ajudar a pensar que contar poderia ser esta que tenta elaborar a sensação de aniquilamento imediato ou iminente que nos toma num tipo de experiência de dissociação traumática em que esbarramos na impossibilidade de simbolizarmos nossa própria ruína sem projetá-la uns nos outros.

Em vista de tudo que vem ocorrendo, poderá ainda o Outro ser considerado meu semelhante? Levado aos extremos, como é o nosso caso aqui e agora, no que precisamente se assentam a minha humanidade e a dos outros? Se o peso do Outro se tornou tão esmagador, não valeria mais a pena que minha vida não estivesse vinculada à sua presença, tampouco a sua à minha? Por que devo eu, contra tudo e contra todos, e apesar de tudo, velar por outra pessoa, acercando-me ao máximo de sua vida, se ela, em contra partida visa apenas minha ruína? Se em última instância, a humanidade existe apenas na medida em que está no mundo e é o mundo, como fundar uma relação com os outros que esteja baseada no reconhecimento recíproco da vulnerabilidade e da finitude que nos são comuns? (Mbembe, 2020, p.13-14)

O autor desconfia, no entanto, que essa paranoia que se estabelece na mitologia do fim de mundo (e de recomeço) é particularmente uma herança da metafísica ocidental visto que não encontra correspondentes exatos em muitas das cosmologias encontradas em outras tradições de pensamento como algumas de África ou mesmo na judaica em que essas passagens de fim são entendidas mais como continuidades de processos de transformação e não de ruptura. O que parece acabar, na verdade, se transmuta em outra coisa, em outra possibilidade de existência. Quanto às tradições não ocidentais destaca ainda que:

Isso não significa que tudo seja eterno, que tudo seja repetição ou que tudo seja cíclico. Isso quer dizer simplesmente que, por definição, o mundo é abertura e que o tempo só existe no e por meio do inesperado, do imprevisível. Desse modo, o que é inerente ao “ser humano” é se manter constantemente de prontidão, disposto a acolher o desconhecido e a abraçar o inesperado, pois a surpresa está na origem dos procedimentos de encantamento sem os quais o mundo não tem nada de mundo. (Idem, p. 56)

No entanto, como experiência do presente, para muitos o fim do mundo já aconteceu, ou, ainda, é inevitável. Sendo uma realidade marcada pela perda, exige-nos algum nível de elaboração ou, como tem se apresentado com frequência, nos inclina a assumir uma postura defensiva de renúncia de qualquer investimento material e simbólico no mundo que se foi, de recolher para si mesmo e para os seus qualquer forma de pertencimento. O repovoamento colonialista do mundo também foi uma colonização da imaginação. Para Haraway (2016b), este é um dos muitos traços do caráter perene do Antropoceno/Capitoloceno, uma era geológica de transição. A autora defende que o tempo dos homens e do capital marca um ponto de destruição dos “espaços-tempos de refúgios” (IBIDEM, p.140) para humanos e não humanos por meio da exaustão de recursos materiais e simbólicos. Esse estreitamento dos refúgios cria multidões de refugiados em resposta a uma cultura de consumo, protecionismo e paranoia.

Na perspectiva de Mbembe, esse cenário cria as formas de coabitação que marcam as políticas globais e dão forma ao modelo de democracia liberal que ele tenta denunciar: a “democratização do medo” que centra a política na dicotomização das relações; a “vinculação narcísica” de que só possível alteridade com os meus; a “paranoia contra o estrangeiro” que o estabelece como inimigo sempre infiltrado; e a “fantasia do extermínio” como promessa de imunização contra o outro.

De um ponto de vista coletivo, não é tudo isso traumático? A sensação de que não há refúgios, de que não podemos contar um com o outro e que esse outro não vale o risco? A sensação imediata de que parece necessário gradejar uma porta e selecionar apenas alguns dos que entendo como “meus” (REAGON, 2000)? Se concordamos que se estabelece um clima sufocante e sem saída que esse cenário impõe e nossa dificuldade de simbolizar isso sem o domínio do medo e da repetição objetificante de um passado de expropriação e extermínio, talvez nos caiba uma elaboração desse fim, desse fracasso coletivo. E o que é a elaboração senão o próprio trabalho árduo de tornar possível que histórias sejam contadas, de construir canais de transmissibilidade, canais de saúde para o corpo coletivo? Não para fazê-lo viver a qualquer custo, mas viver e morrer dignamente como parte do mundo e não como objeto dele.

A tarefa ética e política talvez não seja de solucionar a crise, mas de reconstituir refúgios, espaços de fuga, reagrupamento e recuperação.

Eu, juntamente a outros, penso que o Antropoceno é mais um evento-limite do que uma época, como a fronteira K-Pg entre o Cretáceo e o Paleoceno. O Antropoceno marca descontinuidades severas; o que vem depois não será como o que veio antes. Penso que o nosso trabalho é fazer com que o Antropoceno seja tão curto/tênue quanto possível, e cultivar, uns com os outros, em todos os sentidos imagináveis, épocas por vir que possam reconstituir os refúgios. (Haraway, 2016, p.100 – tradução nossa)⁹

A escrita de fim de mundo não é a escrita da esperança de invulnerabilidade ou do desespero de vulnerabilidade, mas de construção de recursos e restituição de abrigos em vez de torres. Ela pode recusar-se a simbolizar nossa estadia no mundo por meio da representação nos termos coloniais em que “na consciência do sujeito que representa, o sujeito representado corre sempre o risco de ser transformado em objeto ou brinquedo” (MBEMBE, 2020, p.143) em fazer das palavras outro dos muitos recursos de partilha. Ela pode reivindicar a relacionalidade com um outro que não é mero receptáculo de uma projeção de nós mesmos, que é uma abertura de nós mesmos e de algo do fim de mundo que não somos capazes de narrar ainda, mas que já nos assombra. Este assombro faz parte do labor, da proposição e composição de um futuro que não promete uma higienização de si em relação ao passado e progresso do presente, mas um horizonte com suas colinas, neblinas e ruínas, um rasgo na própria separação dos tempos. O “Chthuluceno” que Haraway propõe é esse tempo estranho em que podemos, com muito trabalho, criar formas de partilha do mundo multiespécies e nomear as dinâmicas de forças que caracterizam a escuridão inominável de nosso horizonte nessa fronteira entre eras.

Uma maneira de viver e morrer bem, como seres mortais no Chthuluceno, é unir forças para reconstituir refúgios, para tornar possível uma parcial e robusta recuperação e recomposição biológica-cultural-política-tecnológica, que deve incluir o luto por perdas irreversíveis. [...] Há tantas perdas já, e haverá muitas mais. Esse renovado florescimento generativo não pode ser criado a partir de mitos de imortalidade ou do fracasso de nos tornarmos-com os mortos e extintos. (Haraway, 2016b, p.101 – tradução nossa)¹⁰

⁹ *I along with others think the Anthropocene is more a boundary event than an epoch, like the K-Pg boundary between the Cretaceous and the Paleogene. The Anthropocene marks severe discontinuities; what comes after will not be like what came before. I think our job is to make the Anthropocene as short/thin as possible and to cultivate with each other in every way imaginable epochs to come that can replenish refuge.* (Haraway, 2016b, p. 100)

¹⁰ *One way to live and die well as mortal critters in the Chthulucene is to join forces to reconstitute refuges, to make possible partial and robust biological-cultural-political-technological recuperation and recomposition, which must include mourning irreversible losses. [...] There are so many losses already, and there will be many more. Renewed generative flourishing cannot grow from myths of immortality or failure to become-with the dead and the extinct.* (Haraway, 2016b, p.101)

2.2. O futuro

Acredito que possa ainda haver questões quando se menciona aqui “histórias com mais possibilidade de futuro”. Dependendo da leitura, essa expressão pode ser entendida como demasiadamente genérica, otimista e positivista. Por outro lado, pode ser tida por vaga ou obscura ocultando alguma agenda secreta. Seria uma suspeita razoável visto que o futuro é muitas vezes tido como um ponto de convergência no tempo por vir, marcado por promessas, maldições, receios, esperanças e, particularmente no contexto neocapitalista, compreendido como a promessa de um investimento. “Siga a luz”, nos dizem desde antes até do Iluminismo, mas que ganha nele seu caráter especialmente tecnológico, moderno e modelo de progresso; uma luz projetada de um futuro sobre nós e que, por sua vez, projeta nossas sombras sobre um passado como se pudesse escondê-lo ou superá-lo seguramente. Mas as sombras sempre nos perseguem.

No entanto, eu gostaria de contrapor essa imagem de um futuro luminoso, ou, com sorte, elaborar uma perspectiva que se esquive da dicotomia entre luz e sombra. O uso do termo “futuro” nesta tese é um desdobramento de meu encontro com o texto “Saberes Localizados” de Donna Haraway quando ela diz que precisamos de novos relatos de mundo e em outro momento nos lembra que as teorias críticas sobre significados e corpos não se constroem para negá-los, mas para criar “significados e corpos que tenham mais possibilidade de futuro”(HARAWAY, 1995, p.16). Entendendo que as teorias são, em última análise, relatos do mundo, indaguei-me – e sigo me indagando – quê relatos podem nos fornecer um mundo com possibilidade de futuro. Em outras palavras, que contações podem nos acompanhar na construção de condições mais efetivas de um horizonte menos inóspito?

Parece certo que não se trate de elaborar a defesa de um modo de contar o mundo que seja de ponta, que se apresente como a novidade narrativa ou de relato que superaria com eficácia aquilo que, em nosso legado, estabeleceu formas de existir pela cisão e que esclareceria definitivamente as injustiças que marcam o desenho sociológico, geopolítico e econômico moderno. O contar um mundo com mais possibilidade de futuro é, antes disso, uma tentativa de abertura do presente e uma elaboração do passado. É, nesse sentido, tão destrutiva quanto construtiva. Ela conecta não por afirmação, mas por composição. Ela talvez não seja a jornada heroica de Ulisses, mas uma história de Penélope, fazendo um “nós” por meio do desfazimento e afrouxamento diário de alguns dos nós do sudário que tecia, da própria tecitura do tempo, a quarta moira esgueirando-se entre Láquesis (a que cuida da

extensão do fio da vida) e Átropos (a que corta o fio da vida) criando um “nós” mais místico e menos mítico. Talvez seja a história de Euricléia voltando a encarar a bacia ao chão encarando-a de volta.

2.3. Personagens secundárias

A história é de quem? Há uma armadilha nessa questão: imaginar que se trata de um problema primeiro de conteúdo. Mesmo o contador mais bem-intencionado em relação a buscar formas contra-hegemônicas de contar o mundo pode reproduzir essa lógica. Os debates acerca do poder do protagonismo muitas vezes, especialmente na indústria cultural, é vítima disso quando se considera que mudar a cor, gênero, sexualidade, capacidade, etc. de um protagonista seria deslocamento o bastante por si só para que uma história amplie o espectro de vidas narráveis. Não raro, as histórias acabam sendo reedições das fantasias de poder e valores hegemônicos com um pouco mais de cor e tempero. O conteúdo e a forma não podem ser separados tampouco seguramente hierarquizados quando se trata de explorar os limites do narrável, estão implicados mutuamente e precisam ser pensados e problematizados em conjunto.

O protagonista não faz parte apenas do conteúdo da história, mas também de sua forma. O “*Herói de Mil Faces*” de Campbell (1949) não recebe esse nome apenas porque ele pode ser muitos, mas também porque pode ser qualquer um, pode ter qualquer cor, gênero, sexualidade e continuar a contar a mesma história repetidamente, a história da autoconquista do indivíduo, a história da demolição dos adversários, da tomada de territórios. O que poderia ser sua ficção, seu devir (de mil faces) está estruturado de tal modo que tudo converge ao uno, ao escolhido e, principalmente, reitera a promessa de que tudo vai acabar bem, de um futuro luminoso dali por diante.

O que poderia então fornecer uma inflexão nos modos de contar centrados no protagonismo? Que modos outros podem ser ensaiados para que as histórias criem brechas para circulação para fora e para dentro da repetição do mito? Experiências literárias de autoficção como do escritor brasileiro Julián Fuks com o livro “*A Resistência*” (FUKS, 2015) e Alejandro Zambra em suas “*Formas de Voltar para Casa*” (ZAMBRA, 2014), narram histórias que soam biográficas de suas épocas de infância e criam uma perspectiva

secundarizada sobre um tempo ao qual só poderiam simbolizar por refração, por desvio. A história de Fuks (2015) retrata a perspectiva de Sebastian, filho mais novo de pais argentinos refugiados no Brasil durante a ditadura em seu país natal. A personagem tenta refletir sobre essa história que parece ser de seus pais e de seu irmão mais velho adotivo, mas que se depara com o próprio embaraço de elaborar uma memória marcada por um tempo e uma violência que chega a ele (e que ele alcança) de forma refratada e em fragmentos. O texto de Zambra (2014), por sua vez conta memórias de infância durante a ditadura chilena na qual ele estende o entrelaçamento entre experiências pessoais e políticas desse período num esforço de compreensão de que tempo é esse do qual ele fez parte, mas em relação ao qual foi posicionado e se manteve como parte da história de outrém, a história de seus pais.

Quando crescer vou ser um personagem secundário, diz um menino ao seu pai.
 Por quê?
 Por que o quê?
 Por que você quer ser um personagem secundário?
 Porque o romance é teu.
 (Zambra, 2014, p.38)

Embora a provocação de Zambra tente deslocar-nos nesse lugar de personagens secundárias, tanto ele quanto Fuks parecem também deslocar a própria centralidade do lugar narrativo do protagonista e, com ele, as formas de elaborar a história. Talvez o que eles desdobrem em suas escritas seja um lugar enunciativo para as personagens secundárias, um que não seja apenas espelho para o protagonismo, um mais habitável e ao mesmo tempo que nos auxilie a elaborar aquilo que estabelece o próprio arranjo que nos secundarizou.

Contar a história a partir de uma perspectiva de personagem secundária é ao mesmo tempo um exercício reflexivo e refratário. Enquanto a reflexividade diz respeito a como o contar nos permite um olhar sobre algo do que é projetado em nós e que projetamos uns nos outros, a refração se relaciona com o deslocamento das luminosidades quando nos atravessa, quando encontra em nós – personagens destinadas ao segundo plano, semitransparentes e camufladas nas sombras, os vencidos na história dos vencedores – outro meio, um no qual quem se dobra é a própria luz e traz à esfera da aparência a plasticidade oblíqua e inesperada da iluminação indireta, não contabilizada, não universalizada.

A refração expõe a própria ficcionalidade de nossa capacidade de perceber e contar o mundo, e cria espaços para uma reformulação de um enquadre do tempo e da história que resista à reflexividade translúcida da repetição da jornada do herói. Ela opera por meio da

inflexão da luz criando padrões luminosos oscilantes como aqueles do sol no fundo de um rio. Sobretudo, permite-nos elaborar esses acontecimentos não exclusivamente pela ótica ofuscante e panorâmica de um sol, mas pela perspectiva fluida e turva do rio. As histórias das personagens secundárias buscam muito mais abrir do que fechar algo, mais estender a complexidade diante de si do que tentar solucioná-la.

O lugar narrativo refratário da personagem secundária não se trata, portanto, de contar a história de quando os vencidos finalmente vencem e quando os pequenos finalmente aparecem, mas de contagem dos embaraços da fantasia de vitória e dos holofotes do aparecimento. Para que isso seja possível, faz-se necessário um trabalho de reenquadramento, um deslocamento de onde e para onde olhamos quando contamos uma história. Melhor dizendo, uma reflexão crítica sobre os regimes de enquadramento que nos legaram e que tornam perceptíveis determinadas formas de escuta e contar das histórias e do mundo. O enquadramento, como Butler (2016b) pontua, fornece a moldura na qual se elabora a ficcionalização da cena e de seus atores porque “determinada maneira de organizar e apresentar uma ação leva a uma conclusão interpretativa acerca da própria ação” (IBID. p.23).

É importante, todavia não tomar o termo “ficção” aqui como um lado da dicotomia verdade-mentira. Na obra da autora fica à mostra que ela entende a ficção como parte inalienável de nossa elaboração de si e do mundo porque nossa capacidade de apreensão é limitada e necessariamente mediada por um enquadre, e por políticas de enquadramento de que dispomos, ou, nos termos da autora, nossa capacidade de relato é necessariamente precária. Sendo assim, “enquadrar o enquadre” não se trataria em última análise de expor suas ficções e enfim se livrar delas em troca de uma percepção mais “realista” da realidade. É antes ampliar o escopo da nossa capacidade crítica e nosso agenciamento sobre suas possibilidades e limites éticos e estéticos e destronar qualquer proposição sedutora de apreensão totalizante da imagem e do próprio ato de aparecer.

“Enquadrar o enquadramento” parece envolver certa sobreposição altamente reflexiva do campo visual, mas, na minha opinião, isso não tem que resultar em formas rarefeitas de reflexividade. Ao contrário, questionar a moldura, significa mostrar que ela nunca conteve a cena que se propunha ilustrar, que já havia algo fora, que tornava o próprio dentro possível, reconhecível. A moldura nunca determinou realmente de forma precisa o que vemos, pensamos e apreendemos. Algo ultrapassa a moldura que atrapalha nossa senso de realidade; em outras palavras, algo acontece que não se ajusta à nossa compreensão estabelecida das coisas. (Butler, 2016b, p.24)

Portanto, trata-se de construir uma abertura para a percepção desse ruído que escapa, da estática e da “sobra” não apenas pelo seu conteúdo, mas por fazer aparecer a própria política de estratificação dos acontecimentos que visa certa interpretação da realidade. A fragilidade do enquadramento é, para a filósofa, justo sua necessidade de seguir se reiterando para sustentar a cena, se deslocando de seu próprio contexto. Essa necessidade de iteração de seu recorte é tanto razão de sua eficácia e vulnerabilidade.

O enquadramento que busca conter, transmitir e determinar o que é visto (e algumas vezes, durante um período, consegue fazer exatamente isso) depende das condições de reprodutibilidade, porém, demanda uma contante ruptura do contexto, uma constante delimitação de novos contextos, o que significa que o “enquadramento” não é capaz de conter completamente o que transmite, e se rompe toda vez que tenta dar uma organização definitiva. (Ibid, p.26)

Diante disso, a personagem secundária como recurso narrativo é esse elemento que entra e sai do enquadre, que a “câmera” e as palavras frequentemente não seguem, essa personagem transitória e transitiva que traz e leva ruídos e poeira para fora da cena, que nos lembra que há um *offscreen* e que este também é parte da cena. Como, então, elaborar políticas de aparecimento que não se resumem em enquadrar as personagens secundárias, fazer delas protagonistas, mas que antes desmonta a própria lógica do protagonismo enquanto regime de enquadramento? É claro que não é possível elaborar uma resposta única a esse problema, isso seria inclusive uma contradição em relação a própria natureza do problema. Não há uma fórmula e, por princípio, não se deve buscar uma. Precisamos ficar com o problema, levá-los conosco a cada contar e encontrar desdobramentos dele nos modos de contar uns com outros.

O filme chinês intitulado no Brasil como “Amor à flor da pele” do diretor Wong Kar-Wai (2000) sempre me impressiona, em particular com sua política de enquadramento. Poucas vezes vemos as pessoas do filme no centro da imagem como é comum na cinematografia ocidental e talvez na oriental de modo geral também. O casal que protagoniza a história é geralmente posto em algum canto da tela e até fora da tela, deixando a câmera focada num objeto ou numa parte do cenário que ajuda a contar a história do suposto caso extraconjugal entre as personagens. Em parte isso se dá para indicar uma condição mundana e talvez até “ilícita” do romance extraconjugal que se constrói, o que coloca o restante da cena, suas personagens secundárias e cenários como cúmplices da história. Mas fica a impressão de que há ali um modo de enquadre que decentraliza a unidade da experiência humana de modo mais amplo. O contar se desloca de um viés apenas intrarreflexivo, estratificado, interiorizado,

ensimesmado, para também contar por sua composição, sua mistura com os espaços e os anônimos. Os acontecimentos são feitos daquilo que refrata através de atores vivos e não vivos, humanos e não humanos, ou seja, aquilo que no trajeto desse contato, desloca-se, desvia-se de sua rota original.

Um exercício parecido é feito na obra de Zambra (2014) e Fuks (2015) respectivamente. Ao narrarem experiências partilhadas durante o estado de exceção, os autores recorrem a um narrador que vê a opressão de modo (co)lateral, que se depara com a superfície dos cotidianos que elas criam. Quem toma a palavra é o narrador em primeira pessoa, mas a sua narração é sempre a refração de formulações, ou mesmo a simples presença de um outro que os assalta, que os devolve e que os desloca. Há um ar quase místico no modo como eles interpretam as cenas, um olhar para as bordas, para as sobras, os ruídos e as estranhezas dos acontecimentos a partir de uma perspectiva assumidamente parcial. Eles entram e saem da moldura, elaboram perspectivas de um mundo que nunca será translúcido, mas que está sempre ao alcance dos sentidos; que é lar e ao mesmo tempo terras insondáveis.

O mito de pertencimento, essa narrativa abreviada que tenta formular um senso de comum e que está na base da formação de um corpo nacionalizado como descreve o sociólogo Jessé Souza (2009), é contraposto pela neblina mística das bordas do enquadre que personagens secundárias desbravam. A mitologia nacional é posta à prova pelos narradores de Zambra (2014) e Fuks (2015) que reconstituem memórias como estrangeiros, como aqueles que saíram de cena e voltam a ela, voltam à reencenação do mito não para restaurá-lo, mas para sondar seus arredores e seus esforços de translucidez e coesão. O “mito nacional” que Souza (2009) rastreia é parte do que ele chama de mito moderno, baseado na formulação de um indivíduo nacionalizado por meio de um sistema simbólico e moral que formula e organiza formas de pertencimento a um coletivo e de acesso à solidariedade do grupo. Ele funciona como um *slogan* de horizontalidade de “estamos todos no mesmo barco” que vende eloquentemente um esquema de pirâmide, o “DNA simbólico” do sentimento nacional como o autor nomeia que, por sua internalização pré-reflexiva, se torna mais resistente à leitura crítica e aversão a conflitos e contradições internas.

A noção de comunidade compartilhada é constituída pela lembrança real ou imaginária de uma tradição comum compartilhada, seja esta baseada em hábitos comuns, origem religiosa, costumes compartilhados ou identidade linguística. A finalidade aqui é criar um terreno de sentimentos e identidades emocionais comuns que permita que todos, dos mais amplos setores e dos diversos grupos sociais com interesses divergentes ou conflitantes, se vejam como construtores e participantes do mesmo projeto nacional. Um mito nacional bem-sucedido permite que dada nação

possa se manter coesa e unida mesmo em épocas de crise ou caos provocado por guerras externas, golpes de Estado, revoluções, guerras civis, epidemias ou conflitos de qualquer espécie. (Souza, 2009, p. 34)

Apesar da eficiente captura de nossos recursos críticos que o mito pode empreender, a estranheira que as personagens secundárias estão sempre prestes a trazer à cena (olhos despreziosos, notícias de outras terras, lembranças de outros tempos) quando retornam de seus cantos insondáveis, os narradores tardios das sobras de fracassos não tematizáveis na narrativa mitológica.

III - CRÔNICAS DE UMA ESPÉCIE

Estava eu na fila para pagar um pacote biscoito que seria meu lanche dentro do ônibus a caminho de casa. Era 2018, final do período letivo. Às vésperas de meu projeto de pesquisa ser discutido durante a disciplina de metodologia de pesquisa. Uma partilha à vista..., mas ainda me sentia sozinho. Ali na ilha biscoitos ultraprocessados no mercado, ilhado pela atmosfera opressiva das políticas de morte que se engendravam no cenário nacional da época; por minha exasperação e dos meus colegas de pesquisa diante do recrudescimento das possibilidades de troca que intensificaram a fragilidade das parcerias que sustentavam não só nossas pesquisas, mas também nossas capacidades de criar horizontes vivíveis; pelo desespero de fazer algo daquilo o quanto antes. De repente, me sinto zozzo... A vista escurece. Se eu cair aqui, alguém notaria? Alguém se importaria? Ou seria dado como morto, uma “baixa aceitável”?

Meu corpo bambeava enquanto eu tentava me concentrar na embalagem em minha mão. Será o sódio? Ou qualquer uma das dezenas de substâncias artificiais usadas para dar cor e sabor a esse alimento de vitalidade remota? Fazia semanas que vinha tendo palpitações. Talvez seja isso, um revés da minha alimentação desbalanceada. Não sabia se meu corpo estava desistindo ou se rebelando. Chegou minha vez de pagar...

A atendente me chama.

Chego em casa. Do biscoito, só a embalagem agora. Sua pouca vitalidade compõe a minha. Sobrevivi. Será que há triunfo nisso, sobreviver para continuar a morrer, para continuar ilhado? Meu celular vibra, uma notificação. Nenhuma mensagem de amigos, apenas notícias de inimigos, de seus supostos triunfos numéricos e morais. Tomo banho e logo vou para frente do computador. Tenho uma tese para escrever, histórias para contar. Mas as poucas palavras parecem tão minúsculas e ridículas. Soa tão em vão produzir para um mundo que parece não contar comigo para nada. O que estou fazendo? Para quê qualquer esforço?

Sigo sobrevivendo, devorando biscoitos, uma fila de cada vez, uma notificação de cada vez. Meses se passam, e estou caminhando pela rua, mais uma vez voltando para casa. As palpitações continuam, cada vez mais sem contextos, suspiros cada vez mais indigentes. Já em casa, meu irmão inicia mais um diálogo sobre a situação política do país. Números e invocações em nome da “praticidade” e “racionalidade” como resposta aos males

(especificamente os econômicos em sua maioria). Tentamos manter a cordialidade e as possibilidades de troca. É cansativo, mas penso ser importante. As palpitações aumentam, o coração acelera. Devo avisar a alguém? Pedir ajuda?...

Certamente, essa questão se torna mais aguda para alguém, para qualquer pessoa, que já se compreenda como uma espécie dispensável de ser, que registre em nível afetivo e corpóreo que sua vida *não* é digna de ser salva, protegida ou valorizada. Este é alguém que entende que não será lamentado se sua vida for perdida e, portanto, alguém para quem a reivindicação condicional “eu não seria lamentado” é vivida ativamente no momento presente. (Butler, 2012, tradução de Bretas, 2018, p.216)

Estou ofegante no banco traseiro do carro da minha irmã e meu cunhado. Estamos nos dirigindo ao posto de pronto atendimento mais próximo. Dali de trás, pego-me pensando se eu estaria prestes a morrer e como aqueles, se fossem meus últimos momentos, seriam tão sem sentido. Nada do que eu vivi faria diferença. A morte não se apresenta como um evento transcendente em si, mas como indiferente. Daí sua fama de cruel e injusta. Tal crueldade que se atribui a ela não venha de uma maldade cósmica, mas de uma crueza dos ciclos, de que perecemos como qualquer outra coisa, que pertencemos a um cosmos e não a nós mesmos; a morte nos coisifica para nós mesmos e nossos regimes hegemônicos de contar de histórias não fornecem bem uma gramática para que uma coisa pequena e desimportante assim possa contar suas histórias.

Sobrevivi. Acredito que tenha sido uma crise de ansiedade, disse a médica. Ainda não sei se meu corpo estava desistindo ou se rebelando.

3.1 Dores Crônicas

Durante o período de composição desta pesquisa minha mãe paralelamente fazia o trabalho de conclusão de curso da formação dela em Pedagogia. Meu texto de tese engasgado e ela me solicitando ajuda para entender as exigências dessa tarefa acadêmica difícil, repleta de formalidades, mecânicas e gramáticas. Sobretudo num contexto de educação à distância em que as trocas e formações de coletivos enfrentam a frieza das telas e burocracias digitais de um lugar de pouca agência, de pouca partilha. Eis uma das muitas ironias da era das telecomunicações.

O tema escolhido por minha mãe para sua pesquisa era uma reflexão sobre o que está em jogo nas experiências de retorno de mulheres ao ensino formal na modalidade de Educação para Jovens e Adultos (EJA). É curioso como o processo de escrita dela com seus bloqueios, as hesitações e as crises de insegurança me devolviam solicitações sobre os meus processos de escrita. As dores de elaborar uma breve reflexão quanto a travessia de mulheres periféricas pelo sistema de ensino público ressoava nas minhas dores de escrita em torno de contar de histórias que possibilitem abertura no tempo histórico. Dores crônicas, dores do tempo.

Em certo momento, talvez o único em que minha mãe demonstrara vivacidade no processo de escrita, ela me chamou para ver os três ou quatro novos parágrafos que havia escrito. Advertiu-me antecipadamente que o que havia escrito estava incrível ou horrível, que fazia muito sentido ou sentido algum. Li. Ela havia feito uma curta narrativa do trajeto de uma aluna mulher periférica desde que acorda até o momento em que chega na sala de aula na EJA. Uma crônica, talvez? Ela estava lá expectante em relação a minha percepção do texto. No contexto do trabalho até ali, aquele trecho era uma aberração, destoava de todo restante já escrito que se encontrava numa estrutura protocolar formal acadêmica exigida segundo um manual disponibilizado na plataforma virtual do curso de graduação que ela fazia. Não havia um processo de orientação, de acompanhamento de um docente um pouco mais de perto. Não fosse a partilha comigo, a coisa mais próxima de uma troca humana no processo de confecção do trabalho de conclusão de curso da minha mãe seria uma tutora online que respondia por e-mail dando instruções genéricas de formatação e número de páginas.

Não havia, portanto, possibilidades de parcerias humanas mais imediatas no programa de graduação que pudessem auxiliar minha mãe a sustentar um texto acadêmico que se rebelasse contra o manual, ou que no mínimo pressionasse contra os limites dele, limites esses que ainda estavam sendo apresentados a ela. No entanto, como poderia eu fazer as vezes de emissário da norma e dizer que aquela crônica poderia não ser bem recebida na avaliação do texto? Era o trecho mais potente e brilhante dentre todas as cerca de quinze páginas de texto até ali e, possivelmente, o ponto mais alto de saúde e de elaboração do tema ao longo de todo o processo. Mas mantê-lo exigiria não só uma reformulação metodológica do trabalho (cujo prazo já se encontrava curto) bem como uma rede de apoio que se estendesse da sala de nossa casa até as salas virtuais no portal *online* da faculdade o bastante para dar suporte à forma da escrita, àquele modo de contar.

Essa situação me fez pensar em como uma escrita e uma história não se sustentam sozinhas. Sua fama de exercício solitário não descreve apropriadamente a rede de relações e políticas que enquadram esse exercício. Uma solidão povoada como Marcelo Ferreira, meu orientador de doutorado, frequentemente pontua. É necessária a partilha para persistir. E ali na produção acadêmica da minha mãe, se consideramos a reações mais imediatas, no momento de maior vitalidade, de maior saúde no processo, a escrita é formatada, tolhida, sufocada.

Pode parecer que apenas se trate de uma queixa contra a formalidade acadêmica, mas há uma questão aqui que diz respeito, na verdade, às normas que esquadriham o campo da aparência com as quais nos defrontamos sempre que tomamos a palavra, que nos apresentamos. Como vimos em Butler (2016b) o campo da percepção se dá por meio de enquadramentos que podemos entender como um trabalho editorial que estabelece certas condições de aparecimento e de interpretação dos acontecimentos. O enquadramento é, portanto, uma operação percepto-linguística e política, que distribui condições de interpretação, partilha e reprodução de sentidos e sentimentos, ou, nas palavras da autora, formas de comoção, de sentir junto, ou de sentir próximo. Embora a autora esteja articulando essa compreensão a partir do aliciamento de nossos afetos como recurso de guerra, podemos esticar essas assertivas para compreender que a própria condição de percepção é balizada constitutivamente pelo enquadramento e, por extensão, por formas de comover-se, de sentir junto, formas de sentidos e sentimentos que nos antecedem.

Na esteira desse raciocínio, quando retomamos as considerações sobre a crise da democracia liberal discutida por Mbembe (2020), localizamos não só a crise em nossas possibilidades de narrar o mundo, mas uma política de enquadramento que o autor nomeia de políticas de inimizade em que a percepção e simbolização do outro é mediada por uma lógica persecutória de uma cisão. É como se a paranoia da norma – que sempre segue acompanhada de perto por seu fracasso (BUTLER, 2016b) – e a angústia de nossa vulnerabilidade enquanto espécie se conjugasse na forma da premissa de um inimigo a espreita, dissimulado ou declarado.

Anteriormente, tentei uma provocação questionando se essas condições de inimizade não criaram uma forma traumática de coabitar o mundo, um modo de existir pela cisão e pela impossibilidade de elaborar nossa precariedade que nos coloca numa posição de reação, de sobressalto e de desconfiança. Se o risco está sempre tão perto e se confunde com o outro, não há tempo nem espaço para elaboração e nos vemos ilhados em nosso próprio desespero o que

torna ainda mais sedutora a fantasia de invulnerabilidade que é um outro nome para a fantasia do extermínio. Gostaria, então, de propor que contar histórias com mais possibilidade de futuro passa por uma reflexão sobre a vulnerabilidade e como ela pode ser manejada em nossas contações de mundo em direção de um processo de cura dessas dores crônicas.

A noção de cura aqui dialoga com a noção de saúde retomada por Mbembe (2020) a partir de sua leitura da obra de Franz Fanon. Cura enquanto confecção e resgate de condições de relacionalidade e não no sentido clássico higienista de ausência da enfermidade. Se a relacionalidade é central, os meios de partilha também o são. Logo, reflexões sobre os modos de contar precisam estar no centro das preocupações com as condições de coabitação do mundo, e talvez nos processos intermináveis de cura da própria linguagem, o território onde a colonização não cessa de se efetivar (ANZALDUA, 2009; 2000).

Compreendo, ainda, que o uso extensivo do verbo “contar” nesta tese pode subtrair de nossa atenção que o contar histórias é um exercício de escuta também, especialmente num contexto histórico em que nunca antes se foi tão intensa a convocação por falar, por tomar a palavra, ainda que para dizer o mesmo repetidamente. A escuta é na Psicologia uma condição de trabalho, de processos terapêuticos e, de modo frequente, sinto-me confrontado com preocupações acerca de como não tornar uma discussão sobre o contar uma não-discussão sobre a condição de escutar, uma primazia do dito sobre o ouvido. Contar e ouvir histórias é indissociável e não são exercícios necessariamente alternados, tampouco hierarquizáveis. É, se eu for radical aqui, o mesmo exercício. Se há algo que as teorizações sobre enquadramento nos mostram é que nossa escuta já ouve contando alguma coisa para si mesma, ou melhor, a nossa percepção é sempre, em alguma medida, remissiva, precária e parcial, dá-se previamente atravessada por narrativas e condições de narratividade que antecedem a própria cena, um imaginário. Então, refletir sobre como as histórias são contadas (por mim ou por meu interlocutor) é também operar sobre minhas condições de escuta. Particularmente na Psicologia, a tarefa da escuta não se trata sobre purificar nossos ouvidos, mas de enquadrar algo do enquadre que necessariamente faz parte da nossa capacidade de ouvir. Trata-se, como Ferreira (2011) aponta, de um trabalho sobre a palavra do outro que, quando este partilha, é de partida interpelada pela minha escuta e, ao mesmo tempo, ela se infiltra e se torna parte da minha palavra enquanto profissional, testemunha e ouvinte.

Em Ciências Humanas, o trabalho sobre a palavra do outro, sobre o esforço de sujeitos e de grupos em instituir narrativas sobre o próprio passado e sobre a elaboração de um “porvir” não pode se isentar de uma problematização teórica e

ética dos modos de narratividade hegemônicos. [...] [Narrar] é identificar os fios que se remetem a uma possibilidade de presente que não é o nosso. Narrar é uma forma de desconfiar da evidência do presente, já que se pode apontar as contingências que presidem as versões oficiais da história. (Ferreira, 2011, p.127)

Portanto, o termo “contar” aqui, embora possa inclinar nossos sentidos em direção ao seu caráter mais aparentemente ativo e à primazia de quem toma a palavra, deve ser lido também como um exercício de escuta uma vez que esta nunca é totalmente passiva e se encontra povoada ela mesma por modos de perceber e interpretar. Melhor dizendo, talvez devamos buscar algum nível de rompimento com a dicotomia entre atividade e passividade e formular uma perspectiva do contar que o compreenda como uma interseção mais ou menos turva que se estabelece no encontro entre contar e ouvir, sobretudo, quando estamos considerando uma noção de história e saúde enquanto condições de relacionalidade.

Pode parecer, entretanto, estranha uma seção inteira dedicada a noções de saúde humana e linguagem quando posta ao lado de discussões aparentemente pós-humanas como a de espécie traçada em seções anteriores. Provavelmente isso se deva em grande parte a meu adoecimento que me dificultou por tempo demais investir devidamente na pesquisa até que abordasse minha saúde e a integrasse no processo de composição da tese. Mas é justo aqui que elas (saúde humana e descentralização do humano) se encontrem quando tomamos a saúde por condições de relacionalidade, ainda que por meio de um contorcionismo teórico de minha parte. Embora a noção fanoniana de saúde tenha sido elaborada num contexto de atuação psiquiátrica humana, ela nos oportuniza um desdobramento ecológico à medida que a tomamos não como a condição individual nem só do sujeito, mas como o índice de conectividade deste numa rede vital mais ampla, uma mundanidade na qual ele é parte de ciclos e tencionamentos que se estendem muito além de seu horizonte sensorial e simbólico. Não é apenas uma posição que nos desvincula de processos de cura baseados num higienismo moderno, mas que recorre ao caráter político da reconstituição de nossos refúgios no mundo, de voltar a habitá-lo com mãos e pés. Talvez se trate de uma visão “compostista” mais do que pós-humanista, de modo que somos todos compostos, nada se desperdiça, somos adubo e quem “quer e o que quer que sejamos, precisamos fazer-com – tornar-com, compor-com [...]” (Haraway, 2016, p. 141). O humano ser e o humano espécie se misturam nesta tese num esforço de, com e para além de nossas humanices e arrogância épicas, restituir frontalmente nosso parentesco com tudo que compõe o mundo.

Penso que a extensão e a recomposição da palavra “parente” são permitidas pelo fato de que todos os terráqueos são parentes, no sentido mais profundo, e já passaram da hora de começar a cuidar dos tipos-como-arranjos (não espécies uma

por vez). Parentesco é uma palavra que traz em si um arranjo. Todos os seres compartilham de uma “carne” comum, paralelamente, semioticamente e genealógicamente. Os antepassados mostram-se estranhos muito interessantes; parentes são não familiares (fora do que pensávamos ser a família ou os genes), estranhos, assombrosos, ativos. (Haraway, 2016, p.142).

A noção de “arranjo” da autora nos ajuda ainda a compreender o papel elaborativo da linguagem como importante (mas não como a totalidade da tarefa) na formulação de horizontes compartilhados, apesar de não ser necessariamente o que ela mira ao recorrer a ele. Independente disso, o ser como arranjo permite uma compreensão da elaboração e de saúde que não se resume a tentativa de atender anseios de uma unidade, mas de condições de relacionalidade.

3.2. A linguagem como *phármakon*.

Elaboração, reflexão, *insight* e cura pela fala são alguns dos termos usados com certa frequência em discussões nas Ciências Humanas sobre saúde. O que eles trazem em comum é o lugar da linguagem nos apontando que há uma relação íntima entre formulações linguísticas e processos de cura. Tomando emprestado o uso platônico do termo *phármakon*, podemos ampliar esse entendimento compreendendo que a linguagem também tem, por extensão, relação íntima com processos de adoecimento. A poção que é remédio e veneno, composição e toxina.

O que caracteriza a torção do gesto em perdição ou salvação parece ser a política de enunciação e quê arranjo de vínculos e rompimentos ela performa em seu curso. A crítica à história única em Adichie (2009), ou ao historicismo em Benjamin (1987) ou mesmo a análise da constituição da *scientia sexualis* em Foucault (1999) aparece como esforços modernos de apontar para políticas de enunciação, ou nos termos desta tese, políticas de contar que mobilizam a linguagem em direção à expropriação, à cisão e ao controle do desenho social, econômico, e corporal da espécie e de todo o ecossistema em um *looping* temporal que reencena algo talvez anterior à própria modernidade, algo imemorial. Tais esforços críticos visam não só compreender essas políticas, mas fornecer frestas para que se crie algo que não seja mera repetição (ainda que não ocorra sem ela), algo que esteja no limite do representável. E ali, nesse lugar indizível, quem sabe encontremos algo que ajude a vida se tornar mais vivível.

A vida que se leva está, portanto, ligada a processos materiais, linguísticos, políticos e históricos sobre os quais temos pouco ou nenhum controle individual, mas dos quais participamos de um jeito ou de outro. Em outras palavras, viver minha vida exige uma persistência que não depende só de mim, mas de uma composição de relações da qual faço parte e que, muitas vezes, conta com a precarização e até possível destruição da minha vida como excedente calculado. A provocação que Butler (2012; BRETAS, 2018) retoma de Adorno sobre se é possível viver uma vida boa numa vida ruim procura investigar o caráter moral e ético das condições para a persistência de uma vida.

Devo ter uma tal percepção da minha vida para perguntar que tipo de vida levar, e minha vida deve me parecer como algo que eu poderia levar, e não apenas como algo que me levasse. E, no entanto, está claro que não posso “conduzir” todos os aspectos do organismo vivo que sou, mesmo que seja compelida a perguntar: como posso conduzir minha vida? Como se leva uma vida quando nem todos os processos vitais que compõem uma vida podem ser conduzidos, ou quando apenas certos aspectos de uma vida podem ser dirigidos ou formados de maneira deliberada ou reflexiva, e outros claramente não? (Butler, 2012, tradução de Bretas, 2018,p.215)

E a filósofa acentua o questionamento:

Na verdade, a questão presume ainda que há um *eu* que tem o poder de colocar a questão reflexivamente, e que eu também apareço a mim mesma, o que significa que posso aparecer dentro do campo da aparência que está disponível para mim. [...] Para que a questão abra um caminho que *eu* possa seguir, o mundo deve ser estruturado de tal forma que minha reflexão e ação não só sejam possíveis, mas eficazes. Se devo deliberar sobre a melhor maneira de viver, então tenho que presumir que a vida que procuro seguir pode ser afirmada como uma vida, que posso afirmá-la, mesmo que não seja afirmada de forma mais geral, ou mesmo sob aquelas condições quando nem sempre é fácil discernir se há uma afirmação social e econômica da minha vida. Afinal, esta vida que é minha é refletida de volta para mim de um mundo que está disposto a atribuir o valor da vida diferenciadamente, um mundo no qual minha própria vida é mais ou menos valorizada do que a de outros. Em outras palavras, esta vida que é minha reflete para mim um problema de igualdade e poder e, mais amplamente, a justiça ou injustiça da alocação de valor. (Idem, p.217)

A autora parece nos apontar para o fato de que a biopolítica não se resume somente ao que é feito da vida e da morte dos sujeitos, mas também das condições de reivindicação por essa vida e morte. Ela opera sobre os termos que nos permitem contar, numérica e narrativamente, nossas próprias vidas e as do Outro, e sobre nossas possibilidades de relacionalidade. A biopolítica é também uma política de imaginação, ou melhor, é um projeto de organização da imaginação política. Nesse contexto, nossas vidas – e, por extensão, nossa saúde – pertencem a uma ecologia de relações que excedem a excepcionalidade e individualidade atribuída a cada uma delas. Somos existências singulares, certamente, mas

mundanos, entrelaçados numa rede de conexões complexas nas quais nossa própria singularidade e agência são mais ou menos condicionadas e compartilhadas.

Minha vida é esta vida, vivida aqui, no horizonte espaciotemporal estabelecido pelo meu corpo, mas também está lá fora, implicada em outros processos vivos dos quais eu sou apenas mais uma. Além disso, está implicada nos regimes diferenciais de poder que decidem sobre a vida de quem importa mais e a vida de quem importa menos, a vida de quem se torna um paradigma para todos os seres vivos e a vida de quem é uma não-vida dentro dos termos contemporâneos que governam o valor dos seres vivos. (Butler, 2012, tradução de Bretas, 2018, p.217)

Na linha desse pensamento, contar histórias se apresenta como uma das principais vias de condução do encontro entre saúde e linguagem, entre enunciar e criar condições de viver e morrer. Quando Butler identifica que a vida vivível é aquela a que se foi atribuída certa dignidade de luto se perdida, pode-se depreender disso que a perspectiva de viver é contornada pela perspectiva de morrer e, deste modo, as condições de viabilidade (ou saúde, se preferir) de um ser se orquestram em torno ou envoltas pelas sombras de sua mortalidade enquanto história e promessa. Não se deve, assim, entender este luto apenas como uma comoção antecipada, mas como uma antecipação da própria historicidade de uma vida, um chamado para (conta)ção, uma interpelação discursiva, uma convocação por meio do contar e dos imaginários que ela perturba e faz mover.

Deste modo, constrói-se um horizonte de imagens políticas que são fundamentadas por e ao mesmo tempo que fundamentam campos de inteligibilidade na arena da aparência, esse território povoado de fragmentos de manifestações de vida que esbarram uns nos outros enquanto a linguagem os chacoalha e guia por um estreito gargalo que chamamos visibilidade. Espremem-se feito grãos de areia represando sobre a minúscula passagem no meio de uma ampulheta desenhada para permitir uma circulação precisa de um lado ao outro do recipiente. Mas de que é feita tal ampulheta? Como suas paredes finas e aparentemente translúcidas resistem às forças dos grãos? O que espreme o gargalo? Será a ampulheta também obra de nossa imaginação? Uma que nos escoia em certo ritmo de um lado de cima para um lado de baixo?

Faz-se importante salientar que imaginação, para os propósitos desta pesquisa, não é entendida aqui como um atributo psicológico em ação, mas como a própria ação que, de um jeito ou de outro, orchestra imagens ao mesmo tempo que compõe e reafirma a condição de sujeito da imaginação. A relevância desse entendimento se dá no fato de que a imaginação é parte inalienável de processos de cura. O que é a elaboração senão um processo de produzir

imagens, de fazer dos fragmentos um mosaico, de torná-los passíveis de algum sentido? Imaginar é, não por acaso, também parte constitutiva do contar de histórias. A relação entre elaborar, contar e imaginar torna esses três verbos muitas vezes até intercambiáveis embora cada um traga consigo gradientes incontáveis de diferenças possíveis. O propósito dessa aproximação semântica, no entanto, visa particularmente abordá-los convergindo no eixo da saúde ou das condições da viabilidade se preferir.

A compreensão fanoniana de doença que Mbembe (2020) recupera diz do estreitamento das condições de relacionalidade e isso faz sentido não só porque somos seres tidos por sociais, mas também porque somos seres de imaginação, seres contadores de histórias que participam ativamente na criação de mundos mais ou menos habitáveis. Sem o Outro, não há lugar para fazer a imaginação circular e ela só consegue se voltar para si mesma presa na repetição e desbotamento de si; não há histórias e, sem histórias, não há memória, nem horizonte. As imagens criadas cristalizam-se, nos aprisionam em um imaginário bruto e redundante, viram nossa imaginação contra nós mesmos e fantasiam o Outro como a assombração emissária de nosso desespero.

Essa força de conexão e rompimento que caracteriza as histórias faz da linguagem o *Phármakon*, o remédio e o veneno que estabelece termos para a elaboração do passado e projeção de um futuro. O contar histórias se apresenta, assim, como um meio de atuar, de inscrever algo ou alguém no mundo, no circuito das relações, em condições de viabilidade de uma vida. Na presença de plataformas que forneçam espaço para partilha de histórias, o contador tenta recuperar alguma agência na condução da vida que é dele e também é parte de uma rede na qual ele é apenas mais um.

Está-se ainda “levando uma vida” de modos pequenos e vitais quando se conta ou se ouve uma história, quando se afirma qualquer ocasião em que poderia reconhecer a vida e o sofrimento do outro. Até mesmo a enunciação do nome pode atuar como a forma mais extraordinária de reconhecimento, especialmente quando alguém se tornou anônimo, ou quando o nome de alguém foi substituído por um número, ou quando alguém não é interpelado de forma alguma. (Butler, 2012, tradução de Bretas, 2018, p.219)

Contudo, o que se procura realmente remediar nas dores crônicas do mundo? Nessas dores que cedo ou tarde retornam, às vezes em fígadas insuportáveis? O argumento aqui em formulação não fornece um encaminhamento único para essa questão, mas me leva a deduzir que talvez possa ser algo ligado à própria imaginação política.

Contamos histórias para haver um passado que não seja um negativo do futuro e uma âncora do presente, mas uma lança rasgando o tecido do tempo, Contamos, ainda, para haver futuro, um mundo que possa sobreviver muito além de nossa própria vida, não para sermos lembrados, mas para podermos ser esquecidos dignamente; contamos histórias para entreter e anestesiá-lo, mas também para perturbar e cutucar, para levar a dor para outro lugar que não só à superfície da linguagem nem ao umbral do insignificável. Contar histórias nos permite fazer prosseguir uma vontade de vida que resiste à onda de choque e poeira nuclear apocalíptica que parecem vir em nossa direção nesse início do século XXI, mas que já apontam no horizonte desde alguns séculos atrás.

Histórias com mais possibilidades de futuro podem ser aquelas que abrem o presente e a imaginação como contraponto à fantasia do extermínio. O estreitamento de nossa imaginação política ergue uma barreira convincente quanto a qualquer consideração em relação a um arranjo social presente ou futuro que mire a viabilidade para um mundo com distribuição mais justa dos recursos, com participação política mais igualitária e com apostas éticas menos maquínicas e mais ecológicas. Mergulhados num cinismo pós-moderno que prega um mundo sem futuro habitável, sufocamos nossas possibilidades de pensar o impensável e imaginar o inimaginável e ficamos andando de um lado para o outro na paranoia do inimigo, daqueles a quem atribuímos a usurpação de nosso horizonte.

IV. TARDE DEMAIS

Neste momento, a terra está cheia de refugiados, humanos e não humanos, e sem refúgios. (Haraway, 2016a, p.140)

Um som de mar ao fundo se aproxima aos poucos enquanto meu corpo imóvel se encontra estirado sobre a areia de uma praia qualquer. A cada onda que deságua, a seguinte parece quebrar mais perto e o mar pode me engolir a qualquer momento. Mesmo assim meus ouvidos cansados acostumam-se rápido ao som de vai e vem que parece uma quietude. Há uma paz mórbida em mim, sob as pálpebras de meus olhos que se recusam a abrir como se fossem conchas que só partilham o som do mar quando bem rentes ao ouvido, sussurrando tempestades de nosso tempo que só deixam para trás naufragos.

Não demora e meus sentidos já antecipam a próxima onda. As águas que voltam não são exatamente as que foram. Mas pouco importa, meu corpo úmido e estirado ao chão sente a fina aspereza desta areia desconhecida, a canção penetrante das ondas, o cheiro forte e ácido da salmoura como se fosse qualquer praia. Repetitiva e, ao mesmo tempo, misteriosa. Eu poderia apenas ficar aqui, deixar as águas enrolarem seus tentáculos em mim e me arrastarem para as profundezas do oceano. A mesma maré que me expelle tenta me tragar de volta, me fazer desaparecer. É assim que uma história termina? Seremos devorados pelas mesmas forças que nos criaram?

Estes espaços-tempos reais e possíveis não foram nomeados após o pesadelo-racista e misógino do monstro Cthulhu (note a diferença na ortografia), do escritor de ficção científica H. P. Lovecraft, e sim após os diversos poderes e forças tentaculares de toda a terra e das coisas recolhidas com nomes como Naga, Gaia, Tangaroa (emerge da plenitude aquática de Papa), Terra, Haniyasu-hime, Mulher-Aranha, Pachamama, Oya, Gorgo, Raven, A'akuluujjusi e muitas mais. “Meu” Chthuluceno, mesmo sobrecarregado com seus problemáticos tentáculos gregos, emaranha-se com uma miríade de temporalidades e espacialidades e uma miríade de entidades em arranjos intra-ativos, incluindo mais-que-humanos, outros-que-não-humanos, desumanos e humano-como-húmus (*human-ashumus*). (Haraway, 2016a, p. 140)

As águas geladas me alcançam os pés, provavelmente uma onda que tomou a vanguarda contra (ou a despeito de) mim. No susto, meus músculos se contraem e meu fôlego sopra os grãos de areia mais próximos das minhas narinas e boca. Podia jurar que eu estava prestes a dizer algo. Por quê? Por que este impulso em querer dizer algo mesmo a um passo de me entregar às correntezas? Puro instinto de sobrevivência? O tempo não cessa de se esgotar e eu ainda pareço buscar palavras. Será essa a condição de estar vivo: insistir em ter algo a dizer? Qualquer coisa? Uma palavra, um grunhido, um soluço que seja... Se eu sussurrar ou gritar aqui naufrago no fim do mundo, será que me ouvirão? Talvez minha voz

viaje pelo vento oceânico e encontre alguma concha onde se alojar. Então, um dia, um estranho qualquer a encontrará e, quem sabe, a levará até o pé do ouvido. O que ele escutaria? Nem eu sei o que gostaria de dizer. Mesmo assim, diante da sensação de aniquilamento, meu corpo age como se prescindisse de saber. Mas os últimos ruídos são amorfos, explosão de ar seguida de uma inspiração rígida e forte sugando com voracidade o ar de volta como se tentasse tragar a própria vida.

Meus olhos se abrem! Semicerram diante da luz do dia já amanhecido, mas não se demoram a abrir novamente. Desperto como se estivesse pronto para lutar. Lutar pelo quê? Com o quê? Com quem? Meus olhos buscam um ponto a se fixar, mas este lugar parece o encontro entre um deserto arenoso e o mar violento. Olho ao redor, como quem fareja algo. A fome é de conexão.

Pertencer [a uma comunidade, enraizar-se] é, portanto, acreditar que a própria vida se funde e toca a vida dos outros - predecessores, contemporâneos e associados, bem como os mundos sobrepostos da natureza, do cosmos e do divino. (Jackson, 2002, p.12 – tradução nossa)¹¹

Árvores ao longe na direção oposta ao mar... Árvores? Antenas parabólicas retorcidas? Não sei dizer. Quando estamos insuportavelmente sós, até a pouca animação de qualquer coisa que se pareça uma árvore recebe algum reconhecimento de seu lugar em nossa vitalidade compartilhada. Eu caminho em direção a ela, mas no caminho sou interrompido por um caderno semienterrado na areia. Folheando, encontro com suas páginas manchadas por umidade e uma caneta presa no aro metálico já com traços de ferrugem. Folhas em branco, mesmo com os rabiscos do tempo até que chego a uma página escrita. Uma carta com a data no futuro (ou sou eu que não vi o tempo passar?). “Não somos nada sem os outros”, me diz a remetente. Mas quem são esses outros e o que somos com eles?

O que acontece quando o excepcionalismo humano e o individualismo limitado, aquelas velhas serras da filosofia ocidental e da economia política, tornam-se impensáveis nas melhores ciências, sejam elas naturais ou sociais? Seriam impensáveis: não disponível para pensar.[...] O que acontece quando as melhores biológicas do século XXI não podem fazer seu trabalho com indivíduos limitados mais contextos, quando organismos mais ambientes, ou genes mais o que quer eles precisem, não mais sustentam a riqueza transbordante de conhecimentos biológicos, se é que alguma vez o fizeram? O que acontece quando organismos mais ambientes dificilmente podem ser lembrados pelas mesmas razões que mesmo as pessoas endividadas do Ocidente não podem mais se figurar como indivíduos e sociedades de indivíduos em histórias de somente humanos? (Haraway, 2016b, p.32)¹²

¹¹ *To belong [to a community, to be rooted] is thus to believe that one's own life merges with and touches the lives of others – predecessors, contemporaries and consociates, as well as the overlapping worlds of nature, the cosmos, and the divine.* (Jackson, 2002, p.12)

Ela me pede cooperação. Olho ao redor tentando encontrar companhias reconhecíveis. Nada. Sem muito horizonte, me abri para as irreconhecíveis. Um caderno manchado, uma carta do futuro, uma árvore parabólica, uma praia qualquer. Sento-me na areia e olho para o papel encardido e a caneta já em mãos, como um magnetismo e ao mesmo tempo uma resistência. É tarde demais.

Há uma sensação de atraso que sempre acompanha minha escrita enquanto as palavras me ganham algum tempo. Nunca parece que há tempo o bastante e ainda assim me pego frequentemente adiando, mesmo sendo (ou talvez por ser) um exercício tão caro para mim. Como pode duas sensações tão contraditórias coexistirem em mim? Pressa e relutância vão se comprimindo até o momento em que me sinto sem escolha senão escrever.

Eu faço qualquer coisa para adiar este ato – esvazio o lixo, atendo o telefone. Uma voz é recorrente em mim: Quem sou eu, uma pobre chicanita do fim do mundo, para pensar que poderia escrever? Como foi que me atrevi a tornar-me escritora enquanto me agachava nas plantações de tomate, curvando-me sob o sol escaldante, entorpecida numa letargia animal pelo calor, mãos inchadas e calejadas, inadequadas para segurar a pena? [...] (ANZALDUA, 2000, p.230)

Espera, essa talvez não seja uma apresentação justa. Às vezes, o imperativo a escrever vem como inspiração, como algo que se faz urgente ao pensamento e que ajuda a criar uma brecha oportuna para me por diante das palavras. Geralmente são movimentos alegres, de empolgação e contágio provocados por um ou mais encontros fortuitos, uma conversa, um filme, um livro, uma história. Por outro lado, encontros mais duros exigem-me mais tempo. Raramente busco a escrita logo, meu instante de reação precisa demorar-se um pouco, requer um processamento corporal mesmo, absorver um pouco os acontecimentos, quebrar seus blocos maciços em pedaços um pouco menores para continuar a processá-los depois em texto, em linguagem. Mas esse tempo é incomensurável, não são etapas embora eu não consiga expressá-las ainda sem fazê-las parecer ser. Existe sempre um vai e vem caótico, meu corpo viciado nas palavras pede apoio e estrutura, estremece diante do medo, da dor e do cansaço, mas, por vezes simultaneamente, repele as letras, textos inteiros. Isso contextualiza melhor o que me aparece como pressa e relutância. Eu quero me agarrar às palavras, mas só para

¹² *What happens when human exceptionalism and bounded individualism, those old saws of Western philosophy and political economics, become unthinkable in the best sciences, whether natural or social? Seriously unthinkable: not available to think with. [...] What happens when the best biologies of the twenty-first century cannot do their job with bounded individuals plus contexts, when organisms plus environments, or genes plus whatever they need, no longer sustain the overflowing richness of biological knowledges, if they ever did? What happens when organisms plus environments can hardly be remembered for the same reasons that even Western-indebted people can no longer figure themselves as individuals and societies of individuals in human-only histories? Surely such a transformative time on earth must not be named the Anthropocene!* (Haraway, 2016b, p.32)

chegar até a próxima estação, não quero ficar andando em círculos com elas eternamente como um Oroboros. Porque, como as ondas, elas tanto podem me lançar para fora da deriva quanto me arrastarem de volta para um mar revolto sem fundo. Escrevo isso no caderno assim que sento na areia novamente. Tento recuperar um poema que escrevi um tempo atrás, uma prece da qual ainda me envergonho às vezes.

Carta Aberta à Escrita

Faz palavra, faz fantasia
Faz metáfora, paródia, alegoria

Faz mais fácil, faz um laço
Faz um nó, um nós, faz algum nexo.

E se complexo, faz em pedaços.
Que sigam goela adentro ou ralo abaixo.
E, quando a tempestade voltar,
faz um teto pra gente descansar.

Mais uma vez repouso sob uns versos
Um mundo que desaba sobre o próprio peso.

Vamos lá, me ajude com isso!
Contorça meus vícios
em verbos, imagens, cenas, corta!
Faz sua arte, faz seu ofício.

Vamos lá, já fizemos isso antes...
frestas, janelas, portas
para que o sol entre e eu saia
para que eu alcance a praia.
Me faz uma história que ecoe do precipício.

Contudo, o poema não parece mais uma prece, mas o metatexto de seu fracasso. Um texto sobre o fracasso do texto: eis uma das tarefas mais nobres da poesia, criar uma

textualidade para o que há de mais impossível de contornar com as palavras. Este texto nunca chegou à minha qualificação de doutorado, mas aparece aqui como um registro do seu atraso, diante de minha pressa e relutância, como destroços de um naufrágio. Não sei se o fracasso é o fim radical de horizonte ou uma brecha que tenta abrir o presente na qual a tragédia do progresso se apresenta em sua forma mais franca, menos cifrada. O fracasso é uma questão da nossa espécie, uma de muitas de nossas invenções nos arredores da linguagem. Essa última frase me interrompe e coloca meus olhos novamente em direção ao horizonte oceânico como se me arrancasse dos corredores e salas de meus pensamentos.

Levanto-me e não vejo mais a árvore parabólica. Caderno em mãos, areia em cada vinco do meu corpo e meus olhos indo de um lado a outro, sondando os arredores com uma paranoia não persecutória, uma que não é medo de encontrar algo ou alguém, mas do exato oposto, de não haver qualquer vestígio ou silhueta, nenhum fantasma para me assombrar. Sigo caminhando para longe. Tento alcançar a borda desse quadro, mas nada de cantos, tudo é meio.

4.1 Conclusão

Somos uma espécie contadora de histórias. Esta afirmação é exaustivamente repetida ao longo desta tese e ela segue sendo para mim o espírito de meu problema de pesquisa: como contar histórias com mais (ou que formulem mais) possibilidades de futuro? Esse suposto aumento do possível não se trata de simplesmente formular um futuro com mais durabilidade e permanência, mas ao contrário, criar recursos para nos reinserir nos fluxos de sua natureza mutável, perene, impensável e impossível.

A primeira tarefa que tentei endereçar no esforço de desdobrar essa questão foi de compreender nossa posição no contar. Na encruzilhada entre espécie e linguagem, deparamo-nos com esses espaços estranhos que desenhamos para nós mesmos ao longo de um projeto civilizatório de hierarquização das condições de nossa existência que determinam termos para nossa inscrição e permanência no mundo. A escolha da questão da “espécie” e sua necessária problematização foi um meio de sondar processos que visam sustentar essa cisão fundamental entre o humano e o inumano, o civilizado e o selvagem, entre o vivo e o menos vivo que mantém uma verticalidade das condições de viver e morrer não só em relação a outros seres vivos, mas entre os próprios membros da chamada espécie humana. Neste ponto do texto, o movimento crítico das discussões buscou reapropriar-se do termo na tentativa de transmutar a cisão catalográfica de um especismo clássico em uma recuperação de um senso de parentesco

com o mundo, de expressão de relações ecológicas de interdependência a partir de uma ótica que não separa natureza e tecnologia, não só porque é uma separação mais mitológica do que precisa, mas também porque o artifício, esse tipo de relação engenhosa e artística com o mundo que nos é legado precisa ser reintegrado às manifestações do mundano de algum modo e resgatado dos ciclos de poder de produção neoliberal que se beneficiam do policiamento de seu acesso.

Contar histórias também é um desses artificios e é um problema de linguagem, esse aparato ancestral feito de emaranhados de sistemas complicados de significação e significados no qual nos enfiámos (e constituímos) nos últimos milênios e dos quais a própria questão da espécie é só uma de suas inúmeras artimanhas. É em torno desse problema que discussões quanto à linguagem como performance e as noções de autoria são tematizadas, certamente, não para recobrar uma excepcionalidade humana, mas sim para mapear essa enrascada mais de perto. Em retrospecto, penso que o objetivo não era de nos desvencilhar nem de um (humano espécie) nem de outro (humano ser), mas criar uma composição para figurar melhor essa posição quimérica de nós símios ciborgues nesta curva do exaustivo e já exausto antropoceno, ou modernidade tardia ou recorte que preferir. O resultado dessa composição é algo ainda parcial que requererá mais tempo e esforço intelectual meu e de quem mais interessar, mas foi um passo inicial importante para a pesquisa.

Mesmo com tal preparação do terreno, o passo seguinte desta tese foi duro: contar o fim do mundo. Contar histórias com possibilidade de futuro é também um processo de elaboração da destruição, daquilo que não tem futuro. É nesta seção do trabalho em que apareceu um delineamento de certos processos de esgotamento dos modelos de civilidade modernos e dos modos de produção material e simbólica do mundo. Diante disso, contar torna-se a tarefa difícil de dar contorno aquilo que não sobreviveu ou sobreviverá, criar sentidos que a vida se recusa a dar. O luto do fim do mundo (se podemos chamar assim sem psicologizar demais) é indomável, até mesmo para a linguagem. Contar histórias não acalma o mar, mas, se tivermos sorte, faz emergir um destroço qualquer que pode ou não servir de boia até uma borda de terra; forja refúgios e recursos enquanto a tempestade prossegue indiferente a nós; acende uma vela ou fogueira que ameniza temporariamente o breu, mas que ilumina não mais que alguns passos adiante.

À meia luz, a gramática oscilante disponível para contarmos o fim do mundo também nos exige um trabalho de imagem, uma recomposição de luminosidades. Quando as luzes clássicas do iluminismo e da tragédia grega se mostram insuficientes para elaborar o fim, faz-

se mais intrigantes personagens, senão inusitadas, ao menos secundárias, refratárias, relativas que não estão ali para salvar o mundo de seu destino, mas para nos indicar os bastidores de sua destruição e, com sorte, vislumbrar o mundo além dela.

Por fim, o terceiro momento do trabalho se dedicou a compreender os desdobramentos desses (des/re)fazimentos do mundo e de si, a perda radical de um horizonte narrável, da relacionalidade, o horror cósmico. Aquele momento coincidiu com a tematização de minha saúde e toda situação sanitária global durante a produção da pesquisa o que, possivelmente, contribuiu para o tom da discussão sobre os desafios de refazimento de si e de um pós-fim do mundo, bem como sua reaproximação de temas como elaboração e saúde. O agravamento das condições de coabitação do planeta produz refugiados de toda sorte à medida que, ironicamente, destrói ou, no mínimo, coloca em crise o senso de relacionalidade – faz da figura do refugiado indício da escassez de refúgios. Contar histórias, nesse cenário, aparece como um dos recursos para restituirmos nossa relacionalidade, para construirmos espaços de abrigo, recuperação e coabitação na acentuada e breve curva que chamamos de era dos homens e talvez sirva de plataforma para o que quer que virá depois disso.

Toda essa travessia desajeitada em torno do contar histórias e suas possibilidades de abrir o tempo presente para um futuro inominável e um passado mal resolvido nos traz até aqui. O texto que entrego hoje como um dos subprodutos dessa inquietação soa fragmentado e rasurado, mas, talvez por isso, faça jus a todas as (im)possibilidades intelectuais, afetivas e materiais que fizeram parte das condições de sua confecção. É o texto que pôde ser e a minha conclusão, se é que se precisa de uma, é de que contar histórias com possibilidade de futuro requer que eu permita que a própria história contada colapse, fragmente-se e caia sobre o próprio peso.

4.2. Epílogo Tardio

Fecho o caderno mais uma vez. A noite chega antes que eu perceba e já não consigo enxergar o que escrevo. Aqui estão as palavras que me foram possíveis. Contudo, a ausência da escrita me faz notar uma presença, algo que, pensando melhor agora, me acompanhou desde que cheguei aqui. Ela parece me rondar como se fosse uma fera faminta sondando a presa. Um estranho misto de medo e alívio me percorre o corpo. Minhas mãos e pés cravam na areia como se eu tentasse me segurar ao mundo, como se a gravidade da Terra pudesse me faltar a qualquer momento. Minha respiração começa a ficar ofegante.

Tem alguém aí? Eu digo quase sussurrando. Nenhuma resposta. De repente um ruído, como estática de uma transmissão de rádio. Poderia jurar que veio do caderno que agora é só uma silhueta retangular em minhas mãos. Com esforço e cuidado pego ele e o aproximo do ouvido bem devagar.

Câmbio? Sinto-me tolo dizendo isso para um caderno, mas aguardo seriamente uma resposta. “Câmbio”... Sempre ouvi essa expressão em comunicações militares nos filmes e, não entendo o sentido. É um pedido? Um ponto final? Acho que vem de “cambiar” que tem a ver com trocar, modificar, transformar. Mas qual é o sentido dele na comunicação por rádio? O que se troca? O que se transforma? Talvez eu esteja apenas enlouquecendo. Contra toda minha racionalização, de algum modo eu pergunto de novo: câmbio?

Ainda sem resposta.

Olho ao redor e não vejo nenhum sinal do meu interlocutor, apenas essa presença à espreita. Lágrimas começam a me escorrer face a baixo. Não entendo por que estou reagindo assim. Meu abdômen dói de tamanha a contração. Um choro abafado pelos sons das ondas. Aproximo o rádio dos meus lábios que mal conseguem se tocar dado o enrugamento rígido da minha expressão. Câmbio, digo mais uma vez entre soluços.

Fogo...

Percebo uma luminosidade ao longe, uma pequena fogueira em minha visão periférica, vem do lado esquerdo da praia. Eu olho para aquela maldita fogueira e meu corpo já se põe a mover antes mesmo da minha cabeça se virar em direção à chama. Corro aos tropeços em direção ao interlocutor, em direção a sua tagarelice, às suas histórias, corro em direção à fera e sua fome familiar. Minha fome de comunidade e de comunhão assume meus passos, meu anseio por histórias assume os riscos e, como aquela chama tímida e solitária, desbrava a escuridão. Deseje-me sorte.

REFERÊNCIAS

- ADICHIE, Chimamanda. Vídeo: **The danger of a single story | Chimamanda Ngozi Adichie**. 2009. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=D9Ihs241zeg&t=6s>>
Acesso em: 03 dez 2017
- AMOR à **flor da pele**. Direção: Wong Kar-Wai. Produção: Wong Kar-Wai, São Paulo: Imagem Filmes, 2000.
- ANZALDUA, Glória. Como domar uma língua selvagem. In: **Caderno de Letras da UFF – Dossiê: Difusão da língua portuguesa**. nº 39 p. 303-318, 2009. Disponível em: www.uff.br/cadernosdeletrasuff/39/traducao.pdf acesso em
- _____, Glória. Falando em línguas: uma carta para mulheres escritoras do terceiro mundo. In: **Estudos Feministas**, ano 8, p. 229-236, 1º semestre, Florianópolis, 2000
- BENJAMIN, Walter. **Obras Escolhidas: Magia e técnica, arte e política**. 3ªEd. São Paulo: Ed Brasiliense, 1987.
- BRETAS, A. C. "Pode-se levar uma vida boa em uma vida ruim?", por Judith Butler. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, [S. l.], v. 2, n. 33, p. 213-229, 2018. DOI: 10.11606/issn.1517-0128.v2i33p213-229. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/140829>. Acesso em: 15 out. 2022.
- BUTLER, Judith. (2018). **Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa da assembleia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- BUTLER, Judith. **Caminhos Divergentes: Judaicidade e crítica do sionismo**. São Paulo: Boitempo, 2017.
- _____, Judith. Corpos que ainda importam. In: COLLING, Leandro (org.). **Dissidências sexuais e de gênero**. Salvador: EDUFFBA, 2016a. p. 19-42
- _____, Judith. **Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto?** 2ªed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016b.
- _____, Judith. **Relatar a si mesmo: crítica da violência ética**. Belo Horizonte: Ed Autêntica, 2015.
- _____, Judith. O que é a crítica? Um ensaio sobre a virtude em Foucault. In: **Cadernos de Ética e Filosofia Política**. São Paulo, n. 22, 2013. p.159-179
- _____, Judith. Vida precária. In: **Contemporânea – Dossiê diferenças e (des)igualdades**. UFSCAR: Santa Catarina, n. 1, p.13-33, jan-jun, 2011.

CAMPBELL, Joseph. O herói de mil faces. Editora Cultrix/Pensamento. São Paulo, 1949.

FERREIRA, Marcelo S. Walter Benjamin e a questão das narratividades. In: **Mnemosine** vol.7 n°2, p.121-133. Departamento de Psicologia Social e Institucional UERJ: 2011

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: A vontade de saber**. 13ª Ed. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

FUKS, Julián. **A Resistência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015

GIORGI, Gabriel. Política de la supervivencia. Kamchatka. **Revista de análisis cultura**, n.10, dezembro de 2017;

HARAWAY, Donna J. Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes. **ClimaCom Cultura Científica - pesquisa, jornalismo e arte** I Ano 3 - N. 5 / Abril de 2016a / ISSN 2359-4705

HARAWAY, Donna J. **Staying with the trouble: making kin in the Chthulucene**. Duke University Press: North Carolina, 2016b.

HARAWAY, Donna J. O Manifesto Ciborgue. In: **Antropologia ciborgue: as vertigens do pós-humano**. 2ªed. Belo Horizonte, Autêntica, 2009. P. 33-118.

_____, Donna J.. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. In: **Cadernos Pagu**, v.5. p. 7-41. Campinas: Ed. Unicamp, 1995.

_____, Donna J. **When species meet**. Mineapolis: University of Mineapolis Press, 2008.

JACKSON, Michael. **The politics of storytelling: Violence, transgression, and intersubjectivity**. Museum Tusculanum Press, 2002.

KLINGER, Diana. Escrita de si como performance. **Revista Brasileira de4 Literatura Contemporânea**, n.12, 2008

MARCOS, Alfredo. Hacia una filosofía práctica de la ciencia: Especie biológica y deliberación ética. **rev.latinoam.bioet.**, Bogotá , v. 10, n. 2, p. 108-123, Dec. 2010 . Available from <http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1657-47022010000200010&lng=en&nrm=iso>. access on 04 Aug. 2021.

MBEMBE, Achille. **Políticas de Inimizade**. 1ª edição. Editora n-1 Edições, 2020.

MISKOLCI, Richard. **Teoria Queer: um aprendizado pelas diferenças**. Belo Horizonte: Autêntica, 2016

REAGON, Bernice J. Coalition politics: turning the century. In: SMITH, Barbara **Home girls: A Black feminist antology**. Kitchen Table: Woman of color press, 1983. Reprinted by: Rutgers University Press, New Jersey, 2000

SCOTT, Joan. A invisibilidade da experiência. Em. **Proj. História**, n 16, p. 297-335. São Paulo, fev, 1998. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/11183/8194> acesso 05 de março, 2018.

SOUZA, Jessé. A construção do mito da brasilidade. In: SOUZA, Jessé. GRILLO, André. **Ralé Brasileira: quem é e como vive**. Belo Horizonte : Editora UFMG, 2009

ZAMBRA, Alejandro. **Formas de voltar para casa**. São Paulo: Cosac Naify, 2014.