



**HOJE
VAIS
ARRI-
SCAR?**

Materiais para a Salvação do Mundo 10

Libretos

Org.
Pedro Eiras

FICHA TÉCNICA

TÍTULO

LIBRETOS

MATERIAIS PARA A SALVAÇÃO DO MUNDO 10

Março de 2025

PROPRIEDADE E EDIÇÃO

INSTITUTO DE LITERATURA COMPARADA MARGARIDA LOSA

WWW.ILCML.COM

VIA PANORÂMICA, S/N 4150-564 | PORTO | PORTUGAL

E-MAIL: ilc@letras.up.pt

TEL: +351 226 077 100

CONSELHO DE REDACÇÃO DE LIBRETOS

DIRECTORES

FÁTIMA OUTEIRINHO, JOSÉ DOMINGUES DE ALMEIDA, MARINELA FREITAS, PEDRO EIRAS

ORGANIZADOR DO LIBRETO No 41

PEDRO EIRAS

AUTORES

ANA CRISTINA JOAQUIM, HELENA I. LOPES, SONG HONGZE, PEDRO EIRAS

ASSISTENTE EDITORIAL

LURDES GONÇALVES

CAPA

A PARTIR DE UMA FOTOGRAFIA DE ANA PAULA COUTINHO

PUBLICAÇÃO NÃO PERIÓDICA

VERSÃO ELECTRÓNICA

ISBN 978-989-36147-0-9 | DOI: <https://doi.org/10.21747/978-989-36147-0-9/lib41>

OBS: Os textos seguem as normas ortográficas escolhidas pelos autores. O conteúdo dos ensaios é da responsabilidade exclusiva dos seus autores.

© INSTITUTO DE LITERATURA COMPARADA MARGARIDA LOSA, 2025

Esta publicação foi escrita no âmbito da investigação desenvolvida no Instituto de Literatura Comparada, Unidade I&D financiada por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia.



ILCML | INSTITUTO DE LITERATURA COMPARADA
MARGARIDA LOSA



Fundação
para a Ciência
e a Tecnologia



U.PORTO
FLUP FACULDADE DE LETRAS
UNIVERSIDADE DO PORTO

Materiais para a Salvação do Mundo 10

Org.
Pedro Eiras

Libretos

Nota de abertura

Entre 2013 e 2018, o Instituto de Literatura Comparada Margarida Losa organizou uma série de *Seminários do Fim do Mundo*. Durante vinte e quatro sessões, falou-se sobre a representação e o imaginário da catástrofe, o cancelamento do tempo, a ruína das civilizações, o desaparecimento da existência humana; convocaram-se perspectivas artísticas, filosóficas, teológicas, políticas; interrogaram-se poemas, filmes, bandas desenhadas, videojogos. Após um ano de intervalo (ou um descanso sabático...), urgia regressar a todas essas questões – para pensar o seu reverso.

Se a História humana regista tantas formas de destruição e esquecimento, se o fim é uma ameaça insistente e plural, de que modo(s), pelo contrário, se pode salvar o mundo? Que palavras, gestos e acções permitem enfrentar a catástrofe e o aniquilamento? Como podem as artes inventar modelos de resistência, resgatar memórias, inaugurar um novo universo? E, finalmente: por que razão deve o mundo ser salvo? Para responder, o Instituto de Literatura Comparada Margarida Losa organiza, desde Novembro de 2020 (em plena segunda vaga da pandemia de Covid-19), os *Seminários da Salvação do Mundo*, realizados *on-line* e transmitidos pelo *youtube*. Os libretos *Materiais para a Salvação do Mundo* publicam textos resultantes desses seminários abertos, ou afins.

Neste volume, Ana Cristina Joaquim aborda a questão da salvação do mundo através de uma colagem de textos, próprios e alheios (num gesto que revisita tanto a antropofagia segundo os modernistas brasileiros como a noção de génio não-original segundo Marjorie Perloff), colocando em causa ideias de autoria, autoridade, propriedade privada; num artigo em inglês, Helena I. Lopes relê Emma Goldman e Voltairine de Cleyre, Theodor Adorno e Max Horkheimer, Giorgio Agamben ou Hannah Arendt, para opor às formas de autoritarismo político no mundo ocidental hodierno um contra-modelo anarcofeminista, o paradigma Ágil, e alternativas como a pedagogia experimental da Escola da Ponte; por fim, partindo das ideias de catástrofe e fim do mundo, tal como surgem numa peça de teatro de José Maria Vieira Mendes, e pensando o universo dos jogos electrónicos, Song Hongze questiona as ideias de antropocentrismo e técnica, num mundo em que humanidade e máquina não se opõem, mas se (re)inventam mutuamente.

Pedro Eiras

Exercício canibal

Ana Cristina Joaquim*

Universidade Estadual de Campinas

Resumo: Inicialmente motivado pelo lançamento de *História Sul-Americana da Imortalidade* (Hilan Bensusan, 2024), ocasião em que surgiu uma primeira versão deste texto, o presente ensaio trata de fazer dialogar palavras e ideias que, de uma forma ou de outra, encaminham para o propósito de salvação de mundos plurais. Usando a técnica da montagem, selecionei passagens de textos ou livros (no mais das vezes recentemente publicados, e que portanto se ocupam de pensar nosso tempo) cujos autores tenho lido assiduamente – Antônio Franco Alexandre, Hilan Bensussan/Shajara Neehilan Bensusan, Déborah Danowski, Eduardo Viveiros de Castro, Pedro Eiras, Grupo Krisis, Rosa Maria Martelo, Vladimir Safatle, Adriana Veraldi – bem como minhas próprias palavras, éditas ou inéditas. Tais passagens são por mim apropriadas numa cena de escrita que pretende diluir a noção de direito autoral, com o objetivo de provocar a ideia de propriedade veementemente sustentada pela capitalização do nosso momento histórico.

Palavras-chave: salvação, memória, imortalidade, montagem

Abstract: Initially motivated by the launch of *História Sul-Americana da Imortalidade* (Hilan Bensusan, 2024), when a first version of this text appeared, this essay seeks to create a dialogue between words and ideas that, in one way or another, lead to the purpose of saving plural worlds. Using the technique of assemblage, I selected passages from texts or books (most often recently published, and which therefore deal with thinking about our time) whose authors – António Franco Alexandre, Hilan Bensussan/Shajara Neehilan Bensusan, Déborah Danowski, Eduardo Viveiros de Castro, Pedro Eiras, Grupo Krisis, Rosa Maria Martelo, Vladimir Safatle, Adriana Veraldi, as well as my own words, published or unpublished – are appropriated by me in a writing scene that seeks to dilute the notion of copyright, with the aim of provoking the idea of ownership vehemently supported by the capitalization of our historical moment.

Keywords: salvation, memory, immortality, assemblage

Preciso de te ajudar, meu Deus.

Etty Hillesum / Pedro Eiras

um tsunami recuou diante de um homem
com alguns pensamentos primitivos;
e à chegada das chuvas, ao anúncio
próximo dos dias, desapareceram da terra
miséria, violência e opressão.

António Franco Alexandre

Você virou um texto, e agora você reaparece. Você oferece um texto, e agora você reaparece. Oferecer é pedir uma confiança. Vamos ter que confiar em quem confiamos. Dizem que quem ouve acredita. O primeiro passo é sempre o mais difícil quando se descobre que podemos começar de qualquer parte.

Mas o que viemos fazer aqui? Eu vim, fiquei por aqui, não sabia o que procurar. Viemos até aqui para encontrar a morte, treinar ver o que ninguém te mostra, mas que ainda assim aparece. Às vezes, só podemos inventar, mas ao inventar alguma quantidade de ser vem ao nosso encontro. Por exemplo: inventar um pensamento sobre a morte. Mas devemos sempre saber que os enganos são parte da paisagem. Nos enganamos com o que pensamos e pensamos com o que nos engana, é por isso que a fidelidade à verdade não ajuda a investigar coisa alguma. Eu, por exemplo, acredito em tudo. Mas acredito com sotaque. Todos temos sotaques, não é mesmo? Vejam só esse pequeno exercício de lirismo:

não falar outra língua que a da madeira ardida no cimo da água,
rios

paralelos ao mar: somente
dizer, dizer, bater as mãos e os frutos contra a terra,
escavar a terra, escavar os rios dentro da terra,
escavar as mãos e os frutos dentro da terra,
adiar a memória que nos fica inquieta.
Estrangeira a esta terra paciente
a imito: formo as vogais, visto
a palavra “colonial” sobre o pêlo molhado,
nem voador, nem nadador caminho
com as patas sensíveis,
cometendo alguns erros evidentes.
Tukumã fuma, seu corpo é poderoso, ele diz os animais,
não é possível contemplá-los
sem os ferir de morte.

E você, tem medo de morrer? Eu não sei, o que sei é que Encantar é passar ao largo da morte. A morte é como um ingrediente da coragem de que se precisa para viver. A morte é uma coisa a mais que acontece aos corpos, é um rearranjo. A morte é uma coisa que acontece às carnes. Penso nisso: o sono e a morte são os que não prometem nada, mas cumprem tudo. Penso nisso ainda: todo mundo é imortal até que morra, não? Penso que morrer é deixar de responder rápido. Penso que sexo e comida são aberturas para a imortalidade, por isso a morte é comunal, a comunidade é sobre a morte. Os modelos por nós mais conhecidos de representação do corpo encarnam um tipo ideal, pensado a uma só vez em função de sua forma e de seu destino. Mas é sempre possível variar esse princípio de incompletude que faz com que um corpo não se baste nunca a si mesmo. Imagine que a forma do corpo é determinada pelo olhar dirigido a ele, em função da relação que com ele se estabelece. O corpo é comunal. A identidade do corpo percebido depende da natureza do corpo da pessoa que está na origem do olhar. Um verdadeiro olhar nos devolve uma imagem de nós mesmos na qual não nos reconhecemos, por isso, é preciso dizer: as pessoas vivem em outras pessoas, com outras pessoas, por outras pessoas. Uma paisagem comunal. E, no entanto, veja estas cidades, grés animal, as garrafas de sangue nos passeios, ouça o silvo musical das bombas,

calcule a insensatez
desta paisagem.

O corpo imita a desordem do mundo, a ameaça. Nunca encontrei nenhuma terra sem males,

somente
a luz não é suspeita:
feita de trapos, búzios, de seixos.

Quem lê estes versos pode acreditar estar diante de alguém a fazer profissão de fé realista. Como se fosse o caso de dizer: demos forma antropomórfica ao mundo, falamos das paisagens como se estivéssemos a observar o rosto de alguém, com sua “calma” ou “austeridade”. Com isso, não percebemos o caráter seco da pura presença. Mas, não. Parece difícil, hoje, comportar tamanha fé no retorno das coisas.

E agora: a parede cobre-se de escritos, é difícil ler através das árvores. Palavras soltas. Paralelos. Por um pedaço de terra me concebo vestida destas cores.

A floresta
é o rumor da floresta acima
da floresta.
Um mesmo nome fala em cada boca.

Quando valoriza e exemplifica a dúvida, a possibilidade e a expectativa, a poesia preserva-nos do pior.

Me viro subitamente e digo: estamos na beira do depois, estamos nessa urgência, já que a nossa narração é a que se escuta agora.

Não tem havido tempo onde encostar o peso das aves.

O tempo da poesia é da ordem do intervalo, do hiato, e também da estratificação, da sobreposição. Toda poesia, pelo simples fato de o ser, resiste ao curso dos dias, às formas de vida em função das quais nos encontramos e desencontramos, nós e as nossas circunstâncias. Paradoxalmente, é na inactualidade que reside a mais eficaz condição de actualidade e actualização da poesia: entre uma dimensão futurizante e a busca de uma resposta para as interpelações que herdamos do passado, sempre traduzida em incompletude, desejo, possibilidade. “Devagar” responde à banalização da velocidade e ao agir intransitivo e quotidiano contrapondo-lhes a vertigem de um outro ritmo: o de um pensamento sincrético, que a forma suporta e encadeia.

Quem sofre porque está paralisado e em tempo contínuo de espera está convicto de que não conseguirá viver, caso continue a recusar o regime de tempo naturalizado pelo mundo social. É importante criar defesas contra a brutalidade da expulsão de quem teima em medir o tempo pela escuta do próprio ritmo – principalmente quando esse ritmo parece mais lento do que o desejado por quem o circunda. Desconfiar que os números reverberam a pulsação do ritmo dos corpos e que seria possível contar sem contar, algo de outra época... Da época em que contar não era algo que invadiu nossa vida em um ponto tão extremo.

A mais-valia da memória deve ser contrastada com as histórias contadas, mas também com as estórias narradas, pois o silêncio, e até o esquecimento, também têm suas ressonâncias (desde então, eu tenho relido toda essas histórias a partir dessa ótica. E tudo ficou diferente).

Aproximem-se do nosso qualificado aroma, das patas plásticas do nosso sofrimento. Talvez assim se lhes facilite a impaciência, ou o acesso

aos ocultos planaltos, na direção de acasos,
de encontros, de altos esquecimentos.

Você é de outro tempo, talvez sejamos todos nós de outro tempo, todos nós, mesmo as crianças, somos agora muito velhos. Eu não sei se eu me dou conta, mas eu vejo coisas em muitos tempos. Deve ser por isso que às vezes não vejo nada, e nada me vê.

É certo que não se é sem tempo, sem promessas, processos, expectativas, heranças... Dizem que a eternidade pertence a quem vive no presente, mas, ora, nada pode sobreviver sem se transformar, sem ser recebido em outro lugar, sem passar por uma noite de si mesmo, deixar esquecer-se. A memória é feita de esquecimentos embora não haja esse extremo em que o esquecimento converge na direção do nada. E agora isto: uma conjuração dessas coisas insistentemente esquecidas recoloca sombras na luz, pois todos os passados cabem no nosso tempo, cabem na nossa tripa, e resistir é regressar aos documentos, fazer os microfilmes das partituras, das cartas, das dedicatórias, tirar o pó aos arquivos e perceber que esses documentos ainda estão no nosso futuro, ainda nos esperam, que a história não está terminada. Se nos convencemos de que o que se passa vira nada, temos que imaginar algumas eternidades imunes ao esquecimento.

(É certo, julgamos sempre
olhar de frente o futuro
mas o que vemos é só
um braço de rio parado,
muro de gruta pintado
a fazer vez de presente).

Esse futuro que teria acabado, entretanto, chegou novamente, o que sugere que ele talvez nunca tenha cessado de já ter começado.

Um tempo estranho esse nosso presente, no qual uma dimensão fundamental da política consiste em salvar o passado de seu próprio exílio, recuperar o que foi destruído pelo curso hegemônico da história, ignorando a advertência da mulher de Lot e não temendo olhar para trás, não temendo ver cidades que pegam fogo na esperança de que o olhar salve algo do consumo final. Recuperar o que parecia ser muito pouco para fazer alguma diferença. Algo como uma performance artística no espaço da vida política. Sim, e quem poderia dizer o contrário? Mas talvez a questão interessante seja: por que seria necessário dizer o contrário?

A memória é uma coisa que anda à deriva, e estar à deriva me aproximou das intempéries da memória... Alguma coisa se transforma quando entramos no âmbito da memória, quando nos tornamos lembranças. Por sua vez, quem rememora já é um outro, mais ou menos assim: esquecer a minha memória destas palavras, o sabor que se metamorfoseava... estranheza e incômodo, depois fascínio, gozo, depois a individualidade, usar estas palavras como se fossem minhas, ou universais, pois eu sou a favor de dizer tudo, se bem que não o tempo todo. Esse lugar no qual se pode dormir na sombra de outros personagens, no qual nos deixamos ser sequestrados pela sombra de outros é um lugar aparentemente aberrante, que poderia parecer patológico para alguns, mas é onde ocorre um deslumbramento. Êxtase,

arrebatamento, encantamento. Rapto, sequestro. O que mais importa na fala sobre si não é o testemunho da vivência, a autoridade de quem esteve lá, mas é onde a fala quebra, onde ela tropeça, onde ela mente. Se eu não mentir, como será verdade

um dia, em outra boca, o que hoje minto?

Ou seria sempre delírio psicótico falar não de nós, mas falar como outros que não conhecemos e não fomos? Há momentos em que falar com a voz de outros é a única fala verdadeira, por indicar o que está em movimento de se tornar algo distinto.

O que é a lonjura se não for uma espécie de sonho de que nos lembramos apenas em espasmos? É como um tempo distante, muito longe de chegar e muito longe de voltar. Conseguimos, de alguma maneira, conjurar coisas que pareciam havia muito sumidas. Não se pode ressuscitar o passado, mas pode-se escrever sobre o passado, no presente; e misturar os tempos. Receber o que resta de antigas vozes, assinaturas, a dobra da linguagem, suas cerimônias e seus implícitos, a surpreendente consciência de que estas pessoas existiram.

Penso agora, a imaginação talvez seja a memória dos outros. A memória descartada. Memória e esquecimento, por sua vez, são guiados pela justiça, mas também pela injustiça. Ninguém é o único autor do que se faz. Também as personagens não são as únicas responsáveis pelas narrativas que contam delas - narrar para conjurar uma memória é um passo na direção da justiça, mas sempre tem alguma aresta para ser contada numa outra estória, num outro relato, numa outra rememoração... ou em um outro uso do que se encontra pela Terra.

Mnemosyne disse que nós devemos empregar os lugares,
as imagens,
como um papel sob a tinta de escrever, e escrever
as letras que no papel da imagem
já foram escritas.

Ela disse:

“Um vão”.

Ela disse “um vão” sem levantar o véu.

Ela disse que é preciso subtrair a memória da memória,

ela disse que a vontade de visão é um véu,

ela disse que a vida da memória
é um vão.

Ela disse que é preciso um exercício de devoção,
ela disse:

“Você precisa criar novas imagens
para você se lembrar do novo conhecimento”.

Mnemosyne disse que é permitido a você
utilizar as imagens na memória como uma concessão
à sua fraqueza.

Pois a memória não é recuperada de parte alguma, ela está situada, por exemplo, ao pé de uma fronteira. E os portais se atravessam, quem consegue entrar tem sempre uma fronteira a mais para atravessar. Talvez com a morte também seja assim, não paramos mais de morrer. E aqui estamos, nesta fronteira, esta fronteira crucial, um pouco como a vida e a morte, mas mais crucial, mais prolongada, mais demorada. Gosto da fronteira, é estranho; gosto de lugares que deixam tudo um pouco suspenso. Eu gosto também de fantasmas, eles me ajudam mais do que os oficiais da fronteira. Me pergunto: o que era estar no centro sem ser do centro, estar onde tudo é paradigma sem estar no paradigma? Talvez as lutas identitárias sejam universalistas, pois estão a clamar que o universalismo concreto ainda não existe e, para existir, falas universalistas deverão ser depostas.

Foi uma grande travessia, sim, foi sim. Mas é como se eu estivesse morando nas brumas: no mapa, a viagem é uma indisponibilidade, pois por maior que seja aquilo que existe, há um lado de fora e o lado de fora não está apenas alheio ao que existe, é ele que cria estrias, cria derivas no que existe. A pele, por exemplo. Não é sempre uma fronteira, a pele é um meio de comunicação. Não seria uma fonte de sofrimento a imposição de falar de nós mesmos em situações nas quais certamente seria algo outro, por exemplo, falar não de si, mas dos objetos que nos causam e afetam, como se fosse possível assumir a fala dos objetos? Pois somente um idealismo que confunde percepção com delírio projetivo nos faria acreditar que nossa fala é simplesmente nossa, e não o resultado da maneira que os outros ressoam, resultado da maneira como eles não se submetem a nós, como eles colidem conosco quebrando a regularidade de nossas narrativas, marcando espaços sem unidade. Explodir a primeira pessoa é uma desorientação politicamente muito transformadora.

E o que devemos fazer com os corpos? Como desorientá-los politicamente em vias da transformação?

Confiemos nossos corpos para herdar: comer carne humana é cuidar do que ocorrerá a quem morre, e a imortalidade não é um abandono do corpo, é ser mais corpo, é ter o destino do corpo, a devoração, a persistência pela ingestão, já que a devoração trata a pós-vida como comida, comida que junta os corpos vivos aos corpos mortos. O que mais eu poderia fazer com o estrangeiro morto senão tentar engolir seu corpo? Para os que comem uns aos outro não há o grande vazio, o que há é uma continuidade: entrar no resto do universo pela porta mais honrada (a porta do sacrifício) – e ser devorado pela melhor boca; a boa morte, conquistar a melhor morte.

Mesmo se algum dia acontecer
nalgum vulgar encontro, ver-me morta,
decerto saberei como nascer de novo, ser planta e animal
e breve sopro, às vezes, no teu rosto.
(A transformação é signo da condição transitória do existente. Transformar é preciso.)

Somos o que comemos e somos quem nos come (vem tu, humano, transformar-te em ave, sem temor nem cautela, e em silêncio), somos o futuro de que nos lembramos, somos essa refeição toda, por isso, eu tinha sonhos em que devorava santos, os santos de minha devoção. Continuo fazendo alianças por meio do que eu ponho na boca. Isso também quanto aos meus inimigos: ter um inimigo é forjar uma aliança, não é qualquer um que provoca uma inimizade conosco, e nem há uma regra geral da inimizade.

Mas as coisas foram ficando muito difíceis para os comedores de gente e, no entanto, o estômago é ainda um dos últimos esconderijos.

Penso: é preciso que o colapso se adie. É preciso que estejamos prontos para sobreviver a qualquer intempérie, estar por perto sem ser aquilo que é visto.

Devemos estar preparados. Essas são as perguntas que os brancos vão nos fazer quando chegarmos: nome e endereço.

Os brancos caíram de amores pelo nada? Um amor difícil, seguramente não um amor de entrega total, um amor ambíguo.

Perdi a fé inteiramente nas coisas brancas, todas, mas sobretudo nas coisas de depois da morte. Não há o que compreender completamente.

Entre eles (entre nós), só a voz do medo de se perder é ouvida. Se não tivessem (se não tivéssemos) do que desconfiar, talvez não existissem brancos. Talvez não existíssemos. Os brancos (nós) desenham suas palavras porque o pensamento é cheio de esquecimento.

(Nós) os brancos desconfiam (desconfiamos) de tudo o que se esconde, e começam (começamos) a tentar tornar tudo visível, transparente, e, mais do que isso, controlável, como a luz de Delos. Como se sabe, eles (nós) vivem (vivemos) morrendo de medo: medo dos outros humanos, medo da natureza, medo da morte, medo dos mortos, medo do novo, medo de tudo. Os medos reais que os outros teriam de seus monstros imaginários deram lugar a uma proliferação espantosa, entre nós, de medos imaginários de monstros reais. Talvez devêssemos recuperar o medo amoroso, o medo que não é o medo dos outros, mas pelos outros. Recuperar um medo sócio-político, um medo que tem sido roubado de nós.

Os brancos colonizaram tanto que caíram de amores pela submissão. Ócio, prazer intelectual e jogos sensuais lhes são tão estranhos quanto o seu material humano. Eles mesmos são servos do deus-trabalho, meras elites funcionais do fim em si mesmo social, racional. Mas não para por aí: em vez de uma sociedade

apenas disciplinar, teríamos a sociedade da realização individual voluntariamente competitiva, do empreendedor que a si próprio coloca metas no limite de suas forças, sendo assim devorado pelo tempo, sempre vertiginoso, nunca suficiente. Trata-se da imagem do Homem conquistador da Natureza: o Homem como aquele ser que, emergindo de seu desamparo animal originário, perdeu-se do mundo apenas para melhor voltar a ser seu senhor. Mas este privilégio é profundamente ambivalente, pois o Homem termina revelando-se uma vítima de seu próprio sucesso. Eis o desvio de princípio: é como se devêssemos nos apoiar no progresso para livrar o progresso de seus próprios fantasmas.

Trata-se do excepcionalismo humano, em suma: linguagem, trabalho, lei, desejo; tempo, mundo, morte. Cultura. História. Futuro. Os humanos pertenceriam ao futuro como os animais ao passado – ao nosso passado pois, no que lhes concerne, eles estão, pensamos, encerrados em um presente imóvel e em um mundo exíguo.

Os brancos, além de matar e destruir com sua mania de integrar tudo, também despertam uma atração, uma fascinação. Os brancos também precisam ser digeridos e regurgitados, também precisam ser esquecidos e lembrados depois, de outra maneira. Os brancos nunca sabem o que fazer com a gente, sobretudo quando chegamos de noite. Os brancos têm asco dos que morreram. Os brancos são as pessoas governáveis que querem que todo o mundo seja governado. Os brancos procuram estar corretos, e assim ter tudo transparente, disponível. Os brancos querem paralisar nossa inteligência estomacal. Os brancos acreditam que sempre há uma fronteira entre o que eles querem que seja trigo e o que eles querem que seja joio. Os brancos são movidos quase que inteiramente por essa vontade de verdade, nada mais importa sobre nós a não ser o que nós podemos lhes revelar. Essa inquietação diante de um segredo permanente fez eles todos muito impacientes com as nuances, com o que depende de variações incontroláveis. Os brancos são da cor do asfalto. Os brancos são brancos, não como destino, mas como hábito. É como viver num mundo de exemplares onde tudo é nada mais do que um exemplo de alguma outra coisa, tanto quanto muitos outros exemplares que tem aquela coisa. Nenhuma categorização é completa, nenhum qualidade adquirida é uma garantia, nenhuma distinção deve ser levada adiante sem hesitação; mas também a ausência de distinção seria uma abstração e uma injustiça.

Mas há ainda quem atravesse a vida confundindo registros, sendo confrontado com placas de “PARE” por todos os lados. Há também os que fingem não ver as placas e esquecem de abaixar a cabeça quando os golpes são desferidos, de certo por acreditarem estar fazendo algo de vital ao não ler placas, mesmo sabendo que terão de aguentar estoicamente o impacto das colisões. Todos eles são os criadores de um novo conhecimento, de um reconhecimento que passa pelo estranhamento de tudo. Talvez para não trair a vida daqueles que (no passado, no presente, no futuro) traçam linhas de fuga e encontram saídas para as linhas de morte que os cercam, onde não

há salvação ou transcendência possível, aqueles que se reúnem e se encontram para formar povos sempre menores, aqueles que acreditam nos mundos dentro ou sob os mundos que vêm, mundos na ruína, aqueles que criam refúgios, aqueles que resistem a todas as catástrofes, aqueles que são forçados a deixar seus lugares e que se tornarão outra coisa, os povos por vir. Inventar novos mundos com o mundo que teremos. Esse novo começo não é o início de outro mundo, posterior e externo a este nosso mundo atual, mas sim a invenção de novas formas de viver com o que temos, nas ruínas do mundo atual. Alterar o mundo, acho que sim, porque não tem como sair igual de uma coisa desse tamanho.

Ninguém vai ao inferno e volta para desconfiar do paraíso (o paraíso é assim: à semelhança do inferno, mas em tudo diferente).

Só com a atividade revolucionária é que a transformação de si coincide com a transformação das coisas e a transformação das coisas é, talvez, o lugar de uma coincidência obscura reunindo a transparência.

Trocaremos de sonhos, de lugares, de lágrimas.

Notas

* Ana Cristina Joaquim atualmente desenvolve seu segundo projeto de pós-doutorado no Departamento de Teoria Literária da UNICAMP (2023-atual). É formada em Letras e Filosofia (USP, 2008; USJT, 2007). Mestre em História da Filosofia (UNICAMP, 2011) e Doutora em Literatura Portuguesa (USP, 2016). Desenvolveu um projeto de Pós-Doutorado no Departamento de Teoria Literária da UNICAMP (2018-2021), com estágio na Universidade do Porto (2019). Foi Professora Adjunta do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Universidade Federal Fluminense (2021-2022). É poeta.

Bibliografia

- Alexandre, António Franco (2021), *Poemas*, Porto, Assírio & Alvim.
- Bensusan, Hilan (2024), *História Sul-Americana da Imortalidade*, Florianópolis, Cultura e Barbárie.
- Danowski, Déborah (2024), *A Chuva Desmancha todos os Fatos*, São Paulo, n-1.
- / Viveiros de Castro, Eduardo (2014), *Há Mundo Por Vir?*, Florianópolis, Cultura e Barbárie.
- Eiras, Pedro (2014), *Bach*, Lisboa, Assírio & Alvim.
- Grupos Krisis (2003), *Manifesto contra o Trabalho*, São Paulo, Conrad Editora.
- Joaquim, Ana Cristina (2023), “Phantasmata”, *Revista Lote*, #4, Lisboa, 60-70.
- Martelo, Rosa Maria (2022), *Devagar, a Poesia*, Lisboa, Documenta.
- Safatle, Vladimir (2024), *O Alfabeto das Colisões*, São Paulo, Ubu.
- Veraldi, Adriana (2024), [Inédito], São Paulo.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2024), *A Floresta de Cristal*, São Paulo, n-1.
- (2015), *Metafísicas Canibais*, São Paulo, Cosacnaify e n-1.

Manifesto for an anarcho-feminism

Helena I. Lopes*

ILCML / BiFeGa

Abstract: Faced with a first quarter of the 21st century marked by advances by the extreme right in the Euro-American space that echo ominously and dangerously the first half of the 20th century, this article proposes to look for solutions in mid-20th century theorists, namely the theories of the Frankfurt School and the praxis of Emma Goldman. This failure of citizenship education is attributed to what Giorgio Agamben called the modern inability to synthesise experience. Agamben's thoughts on mass inattention are intersected with Theodor W. Adorno's thoughts on the repression of intellectuality by consumer society. Like Adorno and Max Horkheimer, Herbert Marcuse also criticised the lack of freedom in modern mass representative democracies. This article therefore proposes the construction of a Spinozian anarcho-feminism as a poetic-political solution for the 21st century. Emma Goldman's radical empathy and Voltairine de Cleyre's transnationalism are proposed as a salvation from the thaw of war. In parallel, this article proposes the extension of the Agile paradigm that is being applied to the work environment of the most economically successful and job-satisfying companies to occupations in the Humanities..

Keywords: anarcho-feminism, Frankfurt School, experience, empathy, Agile paradigm

Resumo: Perante um primeiro quartel do século XXI marcado por avanços da extrema-direita no espaço euro-americano que ecoam sinistra e perigosamente a primeira metade do século XX, este artigo propõe-se procurar soluções nos teóricos de meados do século XX, nomeadamente nas teorias da Escola de Frankfurt e na praxis de Emma Goldman. Este fracasso da educação para a cidadania é atribuído àquilo a que Giorgio Agamben chamou a incapacidade moderna de sintetizar a experiência. As reflexões de Agamben sobre a desatenção das massas são cruzadas com as reflexões de Theodor W. Adorno sobre a repressão da intelectualidade pela sociedade de consumo. Tal como Adorno e Max Horkheimer, Herbert Marcuse também criticou a falta de liberdade nas modernas democracias representativas de massas. Este artigo propõe,

portanto, a construção de um anarco-feminismo espinoziano como solução poético-política para o século XXI. A empatia radical de Emma Goldman e o transnacionalismo de Voltairine de Cleyre são propostos como uma salvação do flagelo da guerra. Paralelamente, este artigo propõe a extensão do paradigma Ágil, que está a ser aplicado ao ambiente de trabalho das empresas economicamente mais bem sucedidas e com maior índice de satisfação laboral, às profissões nas Humanidades..

Palavras-chave: anarco-feminismo, Escola de Frankfurt, experiência, empatia, paradigma Ágil

The 21st century will be feminine.¹

Joênia Wapichana

Feminism doesn't mean female corporate power or female Presidents;
it means no corporate power and no Presidents.

Peggy Kornegger

I can't make love to you / or anyone else. I've been on the dole for three years.

Katerina Gógou

Faced with a first quarter of the 21st century marked by advances by the extreme right in the Euro-American space that echo ominously and dangerously the first half of the 20th century, what I propose in this article is to look for solutions in mid-20th century theorists, namely the theories of the Frankfurt School and the praxis of Emma Goldman. The European left has been calling for coalitions to prevent the victory of the far right. However, the far right has already won by democratically obtaining the expressive results of Donald Trump, Jair Bolsonaro and Marine Le Pen:

faced with the blindness of a ruling class that, on both the right and the left of the political spectrum, continues to move slavishly in the direction indicated by capitalist development, it is possible that the words of [Carlo] Levi and the young Pasolini, then decidedly untimely, today find precisely the hour of their legibility. (Agamben 2023: 23)

Under the truism that democracy is the only system that allows us to question democracy itself, it can be argued that representative democracy had already failed when it elected Adolf Hitler democratically. The fact is that in the first quarter of the 21st century we are witnessing the same popular taste for parties that scapegoat ethnic minorities for unemployment. A new Holocaust, which Hannah Arendt (cf. 1963) prophesied in France, is approaching, because communities have not been educated

in true democracy or anarchism. This failure of citizenship education is due to what Giorgio Agamben called the modern inability to synthesise experience:

modern man makes his way home in the evening wearied by a jumble of events [...], none of them will have become experience.

It is this non-translatability into experience that now makes everyday existence intolerable. (Agamben 1993: 14)

The Italian philosopher proposes as salvation an infancy of language characterised by a pure potentiality that I think can be found in poetry and the arts. The Eurocentric shock at Donald Trump's first victory demonstrates the inability of these Europeans to do experience and convert it into knowledge. Documentarian Michael Moore was not surprised, nor was anyone who knows the US or practises *critical theory*. People were only shocked because they were not paying attention and the masses are marked, as Benjamin argued (cf. 1999) before Agamben, by distraction. Agamben's thoughts on mass inattention can be intersected with Theodor W. Adorno's thoughts on the repression of intellectuality by consumer society:² "all modern fascist movements [...] have consciously manipulated the facts [...]. Such movements are always 'populist' and maliciously anti-intellectual" (Adorno 2019: 658-9).

In *Authoritarian Personality*, Adorno and Max Horkheimer characterise the authoritarian personality on the basis of a rigid psychological structure, where the individual tends to see the world in terms of simple dichotomies: good versus evil, strong versus weak, friend versus foe. They also argue that authoritarianism is not just a matter of political beliefs, but is rooted in a psychology of fear and insecurity, which leads individuals to be attracted to authoritarian and orderly solutions. I wonder if these theses from the middle of the last century are not unfortunately still relevant today. To my mind, the classics continue to make sense not because they are the product of some genius, but because the socio-economic infrastructure that produced them unfortunately remains more or less the same.

In *Dialectic of Enlightenment*, Horkheimer and Adorno argue that individuals in modern democratic systems feel free, but in reality they are deeply conditioned by economic and social forces that are beyond their comprehension:

[in] the culture industry [...] all are free to dance and amuse themselves [...], but freedom to choose an ideology, which always reflects economic coercion, [...] proves to be a freedom to be the same. (2002: 135-6)

Like Adorno and Horkheimer, Herbert Marcuse also criticised the lack of freedom in modern mass representative democracies:

at this stage of the regimented market, is competition alleviating or intensifying the race for bigger and faster turnover and obsolescence? [...] Democracy would appear to be the most efficient system of domination. (2002: 55-6)

In *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Marcuse goes on to criticise corporate cultures of teamwork and neoliberal communitarianism:

expansion has [...] eliminated the possibility of that isolation in which the individual [...] can think, question and find. [...] In this respect [...], 'culture' reveals its feudal origins and limitations. It can only become democratic only through the abolition of mass democracy. (*idem*: 249)

Theorist and activist Emma Goldman also exposed the contradictions of contemporary democracy: "the historic champion of the revolutionary principle 'No taxation without representation' compelled its people to fight a war waged without their consent" (2012a: 97).

What can non-directors do in the face of the crisis of mass neoliberal representative democracy precipitated by consumer society? Or, to ask a Spinozian question, what can my body do? Spinoza, who has recently been the object of various revivals, notably Damasian, will be the philosopher of the 21st century (cf. Damásio 2004). In a study of Walter Benjamin, Maria João Cantinho proposes a practical solution to the enigma of Benjaminian messianism:

there is no Messiah sent from heaven to redeem us, but we ourselves are that Messiah and each generation possesses a share of that messianic power that it must endeavour to exercise in a task that will restore justice and free the defeated from their oppressors. (2023: 88)

One option would be to call for a return to the roots of true democracy, which has been lost sight of. As this seems to me to be a more labour-intensive method and more destined to fail, I propose the construction of an anarcho-feminism, as it is a method that has not yet been sufficiently tried and has not yet failed. According to Chiara Bottici's historicisation, anarchofeminism is not simply a juxtaposition of anarchism and feminism, but the recognition of their interdependence in the struggle against all forms of domination. In fact, all the demands of the four waves of feminism are already inscribed at the heart of the first definitions of anarchism.

However, anarchist praxis, as denounced by Voltarine de Cleyre (cf. 2005) and later by Peggy Kornegger, was not impervious to patriarchal and marialist sociological contexts, hence the need to intersect anarchism and feminism for the 21st century:

anarchist men have been little better than males everywhere in their subjection of women. Thus the absolute necessity of a feminist anarchist revolution. Otherwise the very principles on which anarchism is based become utter hypocrisy. (Kornegger 2009: 11)

I therefore propose feminist Portuguese poet Francisca Camelo's vision of politics as a daily act of love (cf. Camelo 2020). We need all our creativity to save what seems beyond redemption. Again according to Chiara Bottici, the imagination is a privileged site of resistance, because it allows us to conceive and build alternatives to both bellicose states and patriarchal power. In this sense, poetry and the arts will be fundamental poetic-political spaces of reinvention, freedom and revolution. According to Emma Goldman,

anarchism stands for a social order based on the free grouping of individuals for the purpose of producing real social wealth, an order that will guarantee to every human being free access to the earth and full enjoyment of the necessities of life, according to individual desires, tastes and inclinations. (1972: 59)

In her revival of Emma Goldman's work, the anarcho-feminist Peggy Kornegger favours feminine intuition as the place where anarchism is constructed: "I believe that women frequently speak and act as 'intuitive' anarchists, that is, we approach, or verge on, a complete denial of all patriarchal thought and organisation" (2009: 12). The tensions between equality and difference problematised by all four waves of feminism were thus resolved by Goldman:

peace or harmony between the sexes and individuals does not necessarily depend on a superficial equalization of human beings: nor does it call for the elimination of individual traits and peculiarities. The problem that confronts us today, and which the near future is to solve, is how to be one's self and at yet in oneness with others. (Goldman 2012: 100)

For Goldman, the solution was to 'understand each other' (cf. *ibidem*). Goldman's empathy already implies forgiveness and cannot be reduced to the cognitive sense of the word. For Goldman, putting herself in the other person's shoes necessarily leads to the sympathy of feeling what the other person feels. In her radical empathy, Goldman is heir to Voltairine de Cleyre (cf. Golder 2024: 475). With regard to that

tension between equality and difference in the feminist theory and practice that followed Goldman, it would be operative to respond with Boaventura de Sousa Santos' solution: "we have the right to be equal when our difference inferiorises us; and we have the right to be different when our equality mischaracterises us" (Santos 2003: 56).

So far, I have favoured art and intellect, which do not have to be the preserve of elites, as spaces for creating an anarcho-feminism. Drawing on Karl Marx, Marshall Berman considers intellectuals to be part of the proletariat with revolutionary potential:

intellectuals occupy a peculiar position in the working class [...]. Because they are personally involved in their work - unlike most wage laborers, who are alienated [...], they are selling not merely their physical energy but their minds, their sensibilities, [and] their deepest feelings. (1988: 117-8)

Until there are conditions for those who have infiltrated positions of power to press a button that will free their less fortunate brothers and sisters, how can an intellectual survive economically in hypercapitalism until society is ready for revolution? In *Elas: percursos "inesperados" de jovens mulheres das classes populares* ["Hers: 'unexpected' paths of young women from popular classes"], Portuguese sociologist João Teixeira Lopes analyses the cases of a minority of women who have achieved high academic success at the cost of the docility skills characteristic of conventional gender roles that had been inculcated into them. This is not a revolutionary path, but it can be a survival strategy for those who inherit less social capital, and it can be used by men too.

To my mind, once they develop class consciousness, technology specialists will be key to liberating the social fabric. Inherited from software (Goreti, 2018: 25), the Agile paradigm that is being applied to the work environment of the most economically successful and job-satisfying companies such as Google, Farfetch, Amazon and Spotify creates work environments that are receptive to a humanities graduate, given their need for interculturally effective people (cf. Araújo 2018). Since business is a multidisciplinary science rooted in older human sciences such as philosophy, sociology and economics, it is very accessible to anyone with a good humanities background. As CEO of a company, an intellectual of letters can earn much more and be much more appreciated than in an academic professorship, and can also act in the socio-economic sphere in a more direct way.

According to Goreti Araújo, agile work environments "lead to a fluidity in the division of labour and a variation in responsibilities" (cf. 2028: 26), which "generates an environment where people are more prone to autonomous work, where they tackle tasks without having someone assign them" (ibidem). In the context of this dynamic,

the manager's role is to create the conditions for team autonomy by providing the necessary resources and removing obstacles. In Araújo's words, "you communicate, you are not controlled and commanded" (*ibidem*). Also according to Araújo, simplicity would be the cardinal value of agile working environments (cf. *idem*: 30). Despite my reservations that all working environments can be de-hierarchised from below, from the most replaceable or least powerful workers, my hope remains that professorships can be streamlined through this business model and that talented humanities intellectuals who do not get into professorships can join lucrative multinational companies with brilliance and profit.

All of these are Derridean proposals to use the tools of the system against the system, to deconstruct it from within, to implode it from within (cf. Derrida 1967). There are more revolutionary proposals available, but I do not think that a society that has not mostly had an education in true democracy or anarchism is ready for revolution in my lifetime. Making revolution at a time when Donald Trump has been democratically elected for the second time would be another Paris Commune without the shootings. The people of Paris wouldn't sacrifice their furniture for the barricades. I therefore urge all educators to follow the Escola da Ponte model to the best of their ability in order to prepare the younger generations for true democracy or anarchism. The Ministry of Education would benefit greatly from extending the Escola da Ponte educational model to other state schools. According to their founding principles, Escola da Ponte

is not a mere sum of hierarchically juxtaposed partners, almost always precarious resources and ritualised activities – it is a social formation in interaction with its surroundings and other social formations, in which processes of desired and reflected change constantly converge (Ministério da Educação n.d.: 2)

It is therefore a de-hierarchical system that promotes autonomy by having their students spend more time on doing than on listening, as well as allowing them to find their own path to solve each task.

In conclusion, anarcho-feminism is a solution for women and men, and for the 99 per cent: "feminists for the 99% [...] want to [...] identify and directly confront the true origin of the crisis and misery, which is capitalism" (Arruza *et alii* 2019: 34). It is also a solution for the masses: "we have no interest in breaking the glass roof while letting the vast majority clean up the shards" (*idem*: 28).

Finally, we must remember Voltairine de Cleyre who, like Karl Marx, advocated reducing the working day as a solution to ending the exploitation of women by patriarchy (cf. Shone 2010: 9-10). As a solution to the thaw of war, I propose the transnationalism of Voltairine de Cleyre, and call for organisation in transnational digital communities:

conceived as all-inclusive, non-coercive, egalitarian, and borderless, De Cleyre's idea of nation was a nation so cosmopolitan that no human being or language was foreign, and where poverty and pain were universally defeated. (Filanti 2021: 15)

Notes

* Helena I. Lopes is a lecturer, researcher and activist. She holds an MA in *Intercultural Studies for Business* (ISCAP, P. Porto) and a BA in *Luso- and Anglophone Studies* from the Faculty of Arts and Humanities of the University of Porto. She is a PhD candidate in *Literary Studies* at Vigo University, where she is preparing a dissertation on "Anti-speciesism in Velázquez, Dickens, Velho da Costa, Ana Luísa Amaral and Adília Lopes". She taught English for Specific Purposes at the Polytechnic of Porto and at the School of Art and Design (ESAD), as well as having been a member of the *Center for Intercultural Studies* (Polytechnic of Porto). She currently collaborates at Santa Maria Higher Education Health School, where her teaching practice is marked by scientific activity in Intermediality and experience in cultural production. As a collaborator at the ILCML (U. Porto) and BiFeGa (U. Vigo), she has published on Literature, Cinema and Cultural Studies in 6 books, 6 academic journals and 2 newspapers.

This article was written within the scope of research developed at the Institute for Comparative Literature, an R&D Unit financed by national funds through FCT - Fundação para a Ciência e a Tecnologia (UIDB/00500/2020 - <https://doi.org/10.54499/UIDB/00500/2020>).

¹ All translations into English from non-Anglophone sources are of my responsibility.

² My gratitude goes to the generous erudition of Professor Rui Miguel Mesquita for his supervision with the Frankfurt School.

Bibliografia

- Adorno, Theodor W. (2020), *Minima Moralia. Reflections from Damaged Life*, London, Verso.
- Adorno, Theodor *et alii* (2019), *The Authoritarian Personality*, London, Verso.
- Agamben, Giorgio (1993), *Infancy and History. The Destruction of Experience*, trans. L. Heron, London, Verso [1978].
- (2023), “Actualidade de Carlo Levi”, in Carlo Levi, *Medo da Liberdade*, trad. A. C. Santos. Lisboa, Barco Bêbado [1996].
- Araújo, Goreti (2018), *Interculturally Effective People within Organisational Wide Agility and Science Fiction as Testing Ground. Star Trek Voyager as Case Study* [MA dissertation], Porto, ISCAP.
- Arendt, Hannah (1963), *Eichman in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, New York, Viking.
- Arruza, Cinzia *et alii* (2019), *Feminismo para os 99%. Um manifesto*, trad. H. G. Candiani, São Paulo, Boitempo.
- Benjamin, Walter (1999), “The work of art in the age of mechanical reproduction”, in *Illuminations. Essays and reflections*, trans. H. Zhon. New York, Schocken, 217-252.
- Berman, Marshall (1988), *All that Is Solid Melts into Air. The Experience of Modernity*, London, Penguin.
- Bottici, Chiara (2022), *Anarchafeminism*, London, Bloomsbury.
- Camelo, Francisca (2020), “Preâmbulo para um pequeno-almoço”, in *A Importância do Pequeno-Almoço*, Porto, Fresca: 11-14.
- Cantinho, Maria João (2023), *Cosmopolitismo e Rêverie*, Lisboa, The Poets and Dragons Society.
- Damásio, António (2004), *Looking for Spinoza. Joy, Sorrow and the Feeling Brain*, London, Vintage.
- De Cleyre, Voltairine (2005), *Exquisite Rebel. The Essays of Voltairine de Cleyre - Anarchist, Feminist, Genius*, ed. S. Presley & C. Sartwell, Albany, State University of New York Press.
- Derrida, Jacques (1967), *De la Grammatologie*, Paris, Minuit.
- Filanti, Rita (2021), “We must dig our trenches, and win or die’: Voltairine de Cleyre’s transnational anarchism”, *Transatlantica* 2. DOI:<https://doi.org/10.4000/transatlantica.17839>
- Gógou, Katerina (2020), *Três Cliques à Esquerda*, trad. J. L. Costa, Lisboa, Barco Bêbado.
- Golder, Lauren J. (2024), “A politics of suffering: Anarchism and embodiment in the life of Voltairine de Cleyre”, *Gender & History* (36) 2: 474-492.
- Goldman, Emma (1972), “Anarchism: What it really stands for”, in *Red Emma Speaks*, London, Vintage.

- (2012a), "A woman without a country", in *Quiet Rumours. An Anarcha-Feminist Reader*, Edinburgh, Dark Star: 95-99.
- (2012b), "The tragedy of woman's emancipation", in *Quiet Rumours. An Anarcha-Feminist Reader*, Edinburgh, Dark Star: 100-103.
- Horkheimer, Max & Adorno, Theodor W. (2002), *Dialectic of Enlightenment. Philosophical Fragments*, trans. E. Jephcott, Stanford, Stanford UP.
- Kornegger, Peggy (2009), *Anarchism. The Feminist Connection*, *The Anarchist Library*.
- Lopes, João Teixeira (2023), *Elas: percursos "inesperados" de jovens mulheres das classes populares*, colab. D. Rocha et alii, Lisboa, Tinta-da-China.
- Marcuse, Herbert (2002), *One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, London, Routledge.
- Ministério da Educação (n.d.) Escola da Ponte. Projeto Educativo, n.p.
- Santos, Boaventura de Sousa (2003), *Reconhecer para Libertar. Os Caminhos do Cosmopolitanismo Multicultural*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- Shone, Steve J. (2010), "Voltaire de Cleyre: More of an anarchist than a feminist?", *Libertarian Papers* (2) 8: 1-30.
- Wapichana, Joênia (2019), "Sobre o Feminismo para os 99%", in Arruza, C. et alii, *Feminismo para os 99%. Um Manifesto*, trad. H. G. Candiani, São Paulo, Boitempo: 1-2.

A catástrofe, a técnica e a subjetividade na noite do mundo: para além do antropocentrismo¹

Song Hongze*

Universidade do Porto, ILCML

Resumo: O presente ensaio questiona o conceito de antropocentrismo e a possibilidade de o transcender, tal como se explora nas narrativas-catástrofe e nas técnicas inteligentes e digitais, estudando uma peça de teatro de José Maria Vieira Mendes, *Padam Padam*, e dois jogos eletrónicos, *Cyberpunk 2077* e *Detroit: Become Human*. Nestes contextos, em que sentido as catástrofes e as técnicas podem (ou não) reconstruir a subjetividade? É possível as transformações tecnológicas salvarem o mundo e a humanidade?

Palavras-chave: antropocentrismo, subjetividade, catástrofe, técnica

Abstract: This essay questions the concept of anthropocentrism and the possibility of transcending it, as explored in disaster narratives and intelligent and digital techniques, by studying *Padam Padam*, a theatre play by José Maria Vieira Mendes, and two electronic games, *Cyberpunk 2077* and *Detroit: Become Human*. In these contexts, in what sense can (or cannot) catastrophes and techniques reconstruct subjectivity? Is it possible for technological transformations to save the world and humanity?

Keywords: anthropocentrism, subjectivity, catastrophe, technique

Hoje, no final de 2024, doze anos após a suposta profecia maia do fim do mundo, sentimos uma necessidade sem precedentes de discutir como salvar o mundo, tendo em conta a pandemia que acabou de ocorrer, eventos meteorológicos extremos como as enchentes em Valência e arredores, e a crise geopolítica mais grave da história recente: as guerras entre a Rússia e a Ucrânia e no Médio Oriente.

Na maioria das discussões sobre a salvação, o mundo é implicitamente identificado com a humanidade. Uma visão antropocêntrica está inevitavelmente orientada para uma consciência apocalíptica, e qualquer imaginação apocalíptica manifesta o antropocentrismo. Assim, os filmes e a literatura que exploram o imaginário da catástrofe têm dificuldade em imaginar um verdadeiro fim, uma vez que essas formas não visam alcançar uma rutura do tempo ou uma negatividade absoluta, mas apresentar a imaginação de um novo mundo. Ou seja, as cenas de catástrofe muitas vezes apontam para a beleza da destruição, como afirma a frase de Godard: “Catastrophe c’est la première strophe d’un poème d’amour”, citada por José Maria Vieira Mendes como epígrafe da sua peça de teatro *Padam Padam*.

Na trama fragmentada deste texto dramático, uma família – pai, mãe, filho e filha – espera fortalecer os laços familiares através duma viagem, mas enfrenta um intenso conflito geracional. O Pai pretende restaurar a estabilidade mediante um modelo de ordem patriarcal, enquanto a Mãe é ignorada e mergulha em dúvidas sobre o seu próprio valor, e o Filho e a Filha se revoltam contra a ordem. Quando um meteorito se aproxima da Terra, expõe-se a fragilidade e o absurdo da humanidade perante a natureza. O Filho é identificado numa profecia como o herói que salvará o mundo, mas admite que é incapaz de impedir a calamidade e não acredita que a humanidade tenha um tal valor intrínseco que mereça ser salva. A história termina com um diálogo entre o Pai e a Mãe depois do desastre. Este final aberto simboliza um novo começo.

Neste texto dramático, a catástrofe é definida por ter sempre “um antes, um durante e um após” (Vieira Mendes 2016: 43), e por possuir uma “beleza frágil”, como proclama o Professor, profeta que prediz o fim:

PROFESSOR: Virando as costas à família, à humanidade e à destruição, o nosso herói começa a subir a montanha, sem saber ainda que mais tarde, quando regressar, já não vai encontrar o que deixou para trás. Mas não vamos contar tudo. Até porque não podemos. Não é possível contar tudo, não é possível perceber tudo, não é possível fazer tudo. Vamos perder-nos. Vai haver amor, mortes, ódio, aventuras, saltos no tempo, interrupções, sobressaltos. Uma história feita à medida de quem não consegue estar parado. Não vai ser fácil: vai ser lindo! (Vieira Mendes 2016: 45)

Existe neste contexto uma beleza implícita entre as descrições de horror e violência. A catástrofe traz momentos de fim, mas também momentos de devir

e movimento. Neste sentido, a ameaça do fim implica um niilismo positivo, no sentido nietzschiano: através duma força destrutiva, a vinculação sólida entre o passado e o presente é cortada e substituída pela ligação entre o presente e o futuro. O passado perde a sua capacidade de determinar os acontecimentos atuais, o mundo fica aberto a novas possibilidades. Esta força também se manifesta numa convulsão na estrutura da sociedade: a voz dos marginalizados é mais ouvida numa catástrofe e frequentemente desempenha um papel decisivo na salvação do mundo. Por exemplo, no caso de *Padam Padam*, o Professor é um profeta em quem ninguém confia, misantropo, marginalizado e voluntariamente marginal, mas perante os acontecimentos catastróficos o Primeiro-Ministro tem de o contactar e quer que ele prove a consistência da sua profecia.

Padam Padam afasta-se da narrativa dos filmes-catástrofe de Hollywood através da imagem paradoxal do Filho. Ele odeia a civilização humana, mantém-se afastado da multidão, vive com os animais. Ao contrário da imagem dos heróis tradicionais com poderes sobrenaturais, o salvador em *Padam Padam* não é um redentor onipotente, mas um “herói incompetente”, admitindo que não pode apagar o fogo, deter as águas ou segurar um edifício; é uma fusão de anjo e demónio, insultado como protofascista, machista, racista, vigarista, misógino, homofóbico, ditador, sodomita, assassino e monstro (Vieira Mendes 2016: 58). Tendo em conta esta tensão junto da sociedade, o Filho é mais um “anti-herói” ou “anti-salvador”.

Contudo, *Padam Padam* não se afasta por inteiro da estrutura convencional das narrativas apocalípticas, especialmente no ato final, que retoma o paradigma do fim dos filmes-catástrofe e no qual os sobreviventes que olham para o pôr-do-sol no mar simbolizam o início dum novo mundo:

MÃE: Achas que eles vão voltar?

PAI: Num dia tão bonito como este? Olha que bonito.

MÃE: Tens razão. Ainda bem que o mundo ainda aqui está.

PAI: É. E ainda bem que é nosso.

MÃE: E ainda bem que é nosso. Mas isso já é outra história.

(Vieira Mendes 2016: 70)

Este diálogo demonstra ironicamente como é difícil uma catástrofe criar a possibilidade de ultrapassar o antropocentrismo. Existe, na verdade, um antes, um durante e um após neste “fim” do mundo, mas com pouca diferença entre o após e o antes.

Num discurso antropocêntrico, há uma identidade entre a manifestação do mundo perante o homem e a manifestação do homem perante o mundo, já que o ser humano é imanente ao mundo, e vice-versa. Assim, constrói-se uma cumplicidade entre os dois. É necessário um observador no rescaldo duma catástrofe, e esse

observador tem de ser humano. Neste caso, a salvação não é um apelo à mudança ou um desafio à solidez, mas um episódio ciclicamente vivido, um eterno retorno da ordem e uma não-salvação; como aponta Pedro Eiras, às vezes “salvar implica manter o mundo tal como ele é” (2021: 11).

Porém, temos a certeza de que somos os únicos observadores do mundo? Como podemos pensar na salvação numa perspetiva não antropocêntrica?

As experiências recentes com as técnicas digitais, biológicas e inteligentes podem dar-nos uma resposta. Em primeiro lugar, o mais relevante para a nossa vida quotidiana talvez seja o controlo de algoritmos inteligentes. Quando fazemos compras online, vemos vídeos em plataformas como o *TikTok* e conversamos com o *ChatGPT*, as nossas ações deixam vestígios. Estes dados serão analisados por algoritmos inteligentes para gerar um modelo sobre cada utilizador, as suas preferências e os seus gostos. Em seguida, não só veremos os produtos, informações e vídeos recomendados, previstos com base no nosso comportamento, mas o sistema, com a ajuda de *big data*, também recomendará esses conteúdos a outros utilizadores de informações pessoais semelhantes às nossas. O problema é que, muitas vezes, as nossas ações de navegação não resultam da nossa vontade, mas da inércia e da inconsciência – nem todas as ações são intencionais, na realidade ou na Internet. Assim, a parte da subjetividade que não foi detetada pela nossa consciência foge para o sistema digital e constitui uma imagem digital que ameaça a nossa autonomia. Este processo não é apenas uma infiltração dos algoritmos na nossa racionalidade, mas também um escoamento da nossa subjetividade nos percursos digitais. Na teia de algoritmos e dados, quantas decisões provêm efetivamente da nossa vontade?

Contudo, devemos refletir ainda sobre outra questão: os seres humanos alguma vez possuíram uma razão absolutamente autónoma? Quando falamos de “alienação digital”, pressupomos um “eu” original, puro e autêntico; será que tal subjetividade existe mesmo?

Para Bernard Stiegler (1994, 1996), a existência e a ação humanas são técnicas, e a história humana é a história de técnica. Em *A Técnica e o Tempo*, citando os mitos contados por Platão, Stiegler argumenta que o esquecimento de Epimeteu e o roubo do fogo por Prometeu moldam a existência humana. Segundo o mito, ao atribuir capacidades necessárias para a sobrevivência apenas aos animais, Epimeteu esqueceu-se dos seres humanos. Assim, o seu irmão Prometeu roubou o fogo, símbolo da técnica, para os salvar da miséria, recebendo por isso a punição divina. Isto implica que nascemos num estado defeituoso e temos de confiar nas técnicas para sobrevivermos. Apenas através das técnicas podemos ter acesso ao futuro; perante o esquecimento inevitável, apenas considerando a técnica como uma prótese para a existência humana, a civilização se pode realizar. Neste sentido, combinando a *différance* de Derrida e a fenomenologia husserliana, Stiegler afirma: “cognitive technologies make it clear (whether they wish to or not) that temporality

is an originary coupling of the living being and the non-living in which the living being, as Present Living Being, is never without death” (1996: 190).

Esta estrutura protésica da existência é, por isso, imanente a toda a história da humanidade, e não uma invenção recente. No entanto, a experiência sobre o ciborgue torna visível, como nunca, o acoplamento entre orgânico e inorgânico. O ciborgue é uma fusão entre o mecânico e o vivo, diferentemente do chamado materialismo vital (Bennett 2010), que considera todas as coisas como possuidores de agência e vitalidade. Mas talvez seja ainda antropocêntrico aperfeiçoar as coisas a partir da vida humana. O materialismo do ciborgue não atribui uma vitalidade aos objetos para alcançar uma igualdade absoluta, mas permite que a humanidade se funda com as máquinas através de procedimentos técnicos.

Podemos encontrar uma previsão da condição futura do homem ciborguiano no jogo eletrónico *Cyberpunk 2077*. A trama do jogo acontece na *City of Night*, uma cidade americana fictícia. Em 2077, a inteligência artificial, as próteses biônicas, a realidade virtual e a consciência digital preenchem o quotidiano de todos. As próteses, com a função de melhorar a visão, reforçar músculos, implantar armas nos membros, instrumentalizam completamente o corpo. No entanto, muitas pessoas acabam por cair na loucura devido à modificação excessiva dos seus corpos e cérebros, o que é descrito no jogo como “ciberpsicose”. Além disso, a dominação das próteses sobre o corpo e o espírito humanos facilita o monopólio das empresas tecnológicas e agrava o desequilíbrio na sociedade. Por último, quando é implantado no cérebro do protagonista um *chip* que contém o espírito de outro personagem, ele perde o controlo do seu corpo, uma vez que as duas consciências coexistem no mesmo cérebro, o que nos leva a refletir sobre a relação entre a técnica e a liberdade.

Com efeito, além da assemblagem material, existe também uma fusão abstrata, imaterial e paradoxal, que é a fusão da subjetividade. Por um lado, o ciborgue tem o potencial de questionar as fronteiras entre o homem e o animal, o orgânico e a máquina, o material e o imaterial, promovendo a libertação da subjetividade através da construção dum sujeito plural. Por outro lado, embora o ser humano não sobreviva sem a tecnologia, quando a técnica domina o corpo e prescreve a evolução da subjetividade, a relação entre sujeito e técnica sofre uma inversão: a interdependência transforma-se num estado em que a tecnologia define o homem, em que a subjetividade humana se deprecia como a segunda natureza, o que parece contradizer a emancipação que Donna Haraway espera dos ciborgues. Em termos gerais, a implantação de marca-passos e o uso de aparelhos auditivos e lentes de contacto podem também ser vistos como formas ciborguianas. Porém, o que encontramos em *Cyberpunk 2077* não é uma transformação a nível subsidiário, mas uma fragmentação radical da subjetividade, ou mesmo a sua anulação.

Devemos, contudo, ultrapassar uma perspetiva dualista: a farmacologia (*pharmakon*) de Platão já não é suficiente para descrever as técnicas digitais,

biológicas e inteligentes de hoje devido à mudança da relação de poder entre a razão e a tecnologia. Se receamos que a escrita degrade a nossa memória, podemos optar por não escrever; se nos preocupamos porque conduzir veículos retira às pernas o exercício necessário para manter a saúde, podemos optar por caminhar. No entanto, face às tecnologias inteligentes atuais, perdemos o direito de escolha e, muitas vezes, somos nós os escolhidos – tornamo-nos objetos da tecnologia.

Ora, o que vemos na vida ciborguiana não é nem uma emancipação, uma fluidez absoluta da subjetividade, nem uma opressão e um controlo do corpo pela tecnologia, mas uma oscilação entre o “corpo sem órgãos” (Deleuze/Guattari 1980) e os “órgãos sem corpos” (Žižek 2004): uma síntese numa força vital desestruturada, descentrada e pluralista, e dum sintoma capitalista de desintegração, simbolização e virtualização. A fusão destas modalidades não significa uma simples oposição ou unidade, mas a associação de múltiplos sistemas intrincados em que se encontram eventos contingentes, o devir contínuo e transformações fraturadas. Devemos, assim, analisar esta relação em contextos específicos, em vez de nos limitarmos a julgar simplesmente se uma técnica é remédio, veneno, ou uma combinação de ambos.

Por outro lado, quando entendemos a relação entre o ser humano e a tecnologia como acoplamento e não como combate, precisamos de ter em conta a vulnerabilidade dos próprios objetos inorgânicos. A experiência histórica mostra a finitude e a fragilidade dos seres humanos, mas é fácil ignorar que a tecnologia e os objetos técnicos são também finitos, o que confere uma instabilidade ao encontro entre o vivo e o não-vivo.

Qualquer objeto técnico é temporal. Por exemplo, as carroças de tração de cavalo estiveram ativas como meio de transporte durante muito tempo na história e só foram substituídas na Europa e nos Estados Unidos no final do século XIX, em consequência da utilização de motores a vapor e de combustão interna e da modernização dos sistemas ferroviários. Nas regiões rurais, as carroças continuam a ser um meio de transporte importante. Ao longo de milhares de anos, forma-se entre o homem e a carroça, enquanto objeto técnico, uma simbiose, um agenciamento de “homem-cavalo (animal)-carroça (técnica)”. Esse agenciamento é não só técnico, mas também afetivo. Para o homem que conduzia a carroça todos os dias, o cavalo era um amigo íntimo e a carroça uma parte do seu corpo. No entanto, para os cidadãos modernos, não existe qualquer ligação afetiva à carroça. Os objetos técnicos e digitais de hoje também têm uma data de validade muito dificilmente superior à de uma carroça. Quando os seres humanos estão vinculados aos objetos inorgânicos de forma ciborguiana ou outra, a temporalidade desses objetos penetra no corpo do homem, ressoando com a temporalidade humana. Aliás, esta ressonância será muito mais forte do que a que existe entre o homem e a carroça, já que uma carroça é fisicamente externa a nós. Para a inteligência artificial e a biotecnologia moderna, o homem e a tecnologia não só estão a co-evoluir, como vivem e morrem juntos.

Por outro lado, a tecnologia e os objetos digitais são imaginados como uma manifestação de racionalidade, inteligência e precisão absolutas, mas não podemos esquecer que à computação subjazem circuitos, transístores e componentes de memória, e até mesmo a eletricidade, a água e o espaço físico onde residem os servidores. Essas infraestruturas não são completamente estáveis - podem sofrer erros, falhas e desvios. Por isso, os objetos digitais não possuem uma estrutura perfeita. A instabilidade infraestrutural torna a relação entre os objetos técnicos e os humanos incerta.

A história de *Detroit: Become Human*, jogo eletrónico do género “filme interativo”, baseia-se justamente nas possibilidades provocadas por esta instabilidade. Na Detroit de 2038, uma cidade com inteligência artificial e tecnologia robótica avançadas, andróides (robôs biónicos) com pele semelhante à humana, sangue azul e inteligência altamente desenvolvida são assistentes e criados dos humanos. Porém, após a chamada “instabilidade de *software*”, despertam e lutam, procurando a igualdade. Vemos no jogo que os andróides perdem a sua precisão e razão robóticas devido à instabilidade, ganham consciência dos seus direitos, desempenham o papel de mães, caem em dilemas de identidade ou cometem crimes, assassinando seres humanos. Tudo isto, embora regresse mais uma vez ao paradoxo antropocêntrico do materialismo vital, nos recorda a vulnerabilidade inerente à tecnologia. A vulnerabilidade e a possibilidade de emancipação são simbióticas: as novas possibilidades nascem de fraturas e não de solidez. A era da inteligência artificial é uma dupla exposição da co-vulnerabilidade dos seres humanos e das técnicas.

Além disso, a igualdade entre seres humanos e andróides demonstrada em *Detroit: Become Human* impulsiona a relação da subjetividade e da tecnologia para um nível de “ontologia orientada a objetos”, abordada inicialmente por Graham Harman (1999, 2002), formalizada por Levi R. Bryant (2011) e sistematizada por Ian Bogost (2012) e Graham Harman (2017). Esta noção implica uma fenomenologia pura das coisas, ou o que Ian Bogost designa por “fenomenologia alienígena”, que sugere que o carácter subjetivo das experiências não pode ser representado de forma exaustiva, embora seja totalmente real (Bogost 2012: 64). Neste sentido, a valorização dos objetos não depende da utilização humana, nem é absorvida pela “nova razão” e pelos procedimentos especulativos representados pela matemática (Badiou, Meillassoux), mas baseia-se numa rejeição de reduzir as coisas objetivas aos conhecimentos e às ações humanas.

Será que devemos também admitir um direito fundamental dos objetos digitais como coisas? Não só os objetos físicos são singulares e irreduzíveis, mas o modo de existência dos objetos digitais deverá ser violentamente reduzido ao conhecimento humano? Será que a “imagem digital” ou o “sujeito digital” não devem ser considerados apenas como um suplemento da subjetividade, mas como um ser

real e autônomo? Ou seja, se o mundo, com participantes orgânicos, inorgânicos e digitais, não for apenas humano, que poder e capacidade temos para o salvar? Talvez esta teoria seja ainda demasiado idealista (os seres humanos podem realmente tirar os seus “filtros” e chegar aos objetos reais com uma visão não humana?), mas é um passo importante para além do antropocentrismo.

Volto à temática da salvação: em que sentido superar o antropocentrismo é necessário para a salvação? Como já foi discutido, o ser humano não tem a capacidade de salvar o mundo natural, ou seja, a soma de todos os entes. Pode-se salvar uma árvore, uma flor, um animal – mas isso não significa “salvar o mundo”. Se tivermos coragem suficiente para enfrentar a nossa alma, salvar o mundo é salvarmo-nos a nós mesmos, salvar o ser do homem. Contudo, sendo humanos, não sabemos o que é o ser do homem, tal como não sabemos o que é o tempo. A percepção e a experiência do tempo são espacializadas na vida quotidiana, a partir do movimento dos astros (Terra, Sol, Lua, etc.), das mudanças das estações e do envelhecimento humano. O tempo esconde-se no espaço e no movimento. É impossível descrever o tempo em si, porque o ser humano é um ser temporal: é irrealizável viver no tempo e simultaneamente explicar o que ele é. Su Shi (Su Dongpo), poeta chinês da Dinastia Song, escreveu: “Não posso dizer a forma verdadeira da Montanha Lu, apenas porque estou na montanha agora” (s/d: 192; tradução nossa). Só deixando o tempo poderemos alcançar o tempo real; só deixando a humanidade podemos pensar em salvar, ou não. A técnica, que ajudou o homem a sobreviver, talvez agora possa tirar o homem do obscurecimento antropocêntrico e dar-lhe o direito de escolher entre salvar e não salvar.

Por fim, cito o famoso discurso de Hegel do período em Jena sobre “a noite do mundo”:

The human being is this Night, this empty nothing which contains everything in its simplicity - a wealth of infinitely many representations, images, none of which occur to it directly, and none of which are not present. This [is] the Night, the interior of [human] nature, existing here - *pure Self* - [and] in phantasmagoric representations it is night everywhere: here a bloody head suddenly shoots up and there another white shape, only to disappear as suddenly. We see this Night when we look a human being in the eye, looking into a Night which turns terrifying. [For from his eyes] the night of the world hangs out toward us. (Hegel 1805: 87)

Com estas palavras, Hegel descreve a finitude e a negatividade fundamentais do sujeito, enquanto a “cabeça sangrenta” e a “forma branca” simbolizam o horror da transformação do ser humano no sujeito da linguagem e da cultura. Em vez de o sujeito estar na noite do mundo, a noite do mundo está dentro da subjetividade. A tecnologia é uma forma cultural e, ao mesmo tempo, imanente ao modo de existência do homem. Neste sentido, perante as técnicas, estamos também a enfrentar o

nosso próprio ser e a abertura da noite do mundo. Talvez tenhamos de abandonar a oposição entre o ser humano e a tecnologia para chegar à verdadeira subjetividade, que não só existe entre sujeitos como intersubjetividade, mas também é uma mistura entre sujeito e objeto (especialmente tecnologia e objetos técnicos). Não podemos defender o nosso “eu” puro porque ele não existe; nem precisamos de salvar nada, porque isto não é o fim – é apenas uma noite do mundo.

Notas

* Song Hongze é doutorando em Estudos Literários, Culturais e Interartísticos na Faculdade de Letras da Universidade do Porto, onde desenvolve uma tese intitulada *A Imanência e a Transcendência em Fernando Pessoa à luz do Taoísmo e do Zen*, pesquisa integrada no âmbito do Instituto de Literatura Comparada Margarida Losa e desenvolvida com o apoio financeiro do programa de investigação do Camões – Instituto da Cooperação e da Língua, I.P. Licenciou-se em Estudos Portugueses pelo Departamento de Português da Universidade de Macau e concluiu o Mestrado em Estudos Literários e Culturais na mesma instituição.

¹ Este artigo foi escrito no âmbito da investigação desenvolvida no Instituto de Literatura Comparada Margarida Losa, Unidade I&D financiada por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia (UIDB/00500/2020 – <https://doi.org/10.54499/UIDB/00500/2020>), e financiado pelo programa de investigação do Camões – Instituto da Cooperação e da Língua, I.P.

Bibliografia

- Bennett, Jane (2010), *Vibrant Matter. A political ecology of things*, Durham, Duke University Press.
- Bogost, Ian (2012), *Alien Phenomenology, or What It's Like to Be a Thing*, Minneapolis & Londres, University of Minnesota Press.
- Bryant, Levi R. (2011), *The Democracy of Objects*, Ann Arbor, Open Humanities Press.
- Cyberpunk 2077 (2020), *jogo desenvolvido por CD Projekt Red*, publicado por CD Projekt; direção: Adam Badowski, produção: Konrad Tomaszewicz.
- Deleuze, Gilles / Guattari, Félix (2000), *Mil Platôs. Capitalismo e Esquizofrenia*, trad. Aurélio Guerra Neto e Celia Pinto Costa, São Paulo, Editora 34 [1980].
- Derrida, Jacques (1981), "Plato's Pharmacy", in *Dissemination*, trad. Barbara Johnson, Londres, The Athlone Press: 61-172 [1968].
- Detroit: Become Human* (2018), jogo desenvolvido por Quantic Dream, publicado por Sony Interactive Entertainment ; direção: David Cage, produção: Sophie Buhl.
- Eiras, Pedro (2021), "Falhar melhor: novos apontamentos sobre a palavra salvação", in *Materiais para a Salvação do Mundo I*, Porto, Instituto de Literatura Comparada Margarida Losa: 9-21, <https://ilclivrosdigitais.com/artigospdf/libreto26/2_PedroEiras.pdf> (último acesso em 25/11/2024).
- Haraway, Donna J. (1991), *Simians, Cyborgs, and Women. The reinvention of nature*, Nova Iorque, Routledge.
- (2016), *Manifestly Haraway*, Minneapolis & Londres, University of Minnesota Press.
- Harman, Graham (1999), *Tool-Being. Elements in a theory of objects*, Tese de Doutorado, DePaul University, Chicago, EUA.
- (2002), *Tool-Being. Heidegger and the metaphysics of objects*, Chicago & La Salle, Open Court.
- (2017), *Object-Oriented Ontology. A new theory of everything*, Londres, Pelican.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1983), *Hegel and the Human Spirit. A translation of the Jena Lectures on the Philosophy of Spirit (1805-06) with commentary*, trad. Leo Rauch, Detroit, Wayne State University Press [1805-1806].
- Meillassoux, Quentin (2008), *After Finitude. An essay on the necessity of contingency*, trad. Ray Brassier, Londres & Nova Iorque, Continuum [2006].
- Nietzsche, Friedrich (2000), *A Gaia Ciência*, trad. Alfredo Margarido, Lisboa, Guimarães Editores [1882].
- (2011), *A Vontade de Poder*, trad. Marcos Fernandes e Francisco Moraes, Rio de Janeiro, Contraponto [1901].
- Platão (1996), *Diálogos de Platão. Mênon, Banquete, Fedro*, trad. Jorge Paleikat, Rio de Janeiro, Ediouro [s/d].
- Stiegler, Bernard (1998), *Technics and Time, 1. The fault of Epimetheus*, trad. Richard Beardsworth e George Collins, California, Stanford University Press [1994].

- (2009), *Technics and Time, 2. Disorientation*, trad. Stephen Barker, California, Stanford University Press [1996].
- (2012), *What Makes Life Worth Living. On Pharmacology*, trad. Daniel Ross, Cambridge, Polity [2010].
- Su, Shi (2007), *Selected Poems of Su Shi (Chinese-English)*, trad. Xu Yuanchong, Changsha, Hunan People's Publishing House [s/d].
- Vieira Mendes, José Maria (2016), *Padam Padam (Peça catástrofe)*, in *Uma Coisa*, Lisboa, Cotovia: 33-70.
- Žižek, Slavoj (2004), *Organs without Bodies. Deleuze and consequences*, Nova Iorque & Londres, Routledge.

Neste volume, Ana Cristina Joaquim aborda a questão da salvação do mundo através de uma colagem de textos, próprios e alheios (num gesto que revisita tanto a antropofagia segundo os modernistas brasileiros como a noção de génio não-original segundo Marjorie Perloff), colocando em causa ideias de autoria, autoridade, propriedade privada; num artigo em inglês, Helena I. Lopes relê Emma Goldman e Voltairine de Cleyre, Theodor Adorno e Max Horkheimer, Giorgio Agamben ou Hannah Arendt, para opor às formas de autoritarismo político no mundo ocidental hodierno um contra-modelo anarcofeminista, o paradigma Ágil, e alternativas como a pedagogia experimental da Escola da Ponte; por fim, partindo das ideias de catástrofe e fim do mundo, tal como surgem numa peça de teatro de José Maria Vieira Mendes, e pensando o universo dos jogos electrónicos, Song Hongze questiona as ideias de antropocentrismo e técnica, num mundo em que humanidade e máquina não se opõem, mas se (re)inventam mutuamente.

Libretos



ILCML | INSTITUTO DE LITERATURA COMPARADA
MARGARIDA LOSA