

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS – UFSCar
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS – CECH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL – PPGAS

YURI BATAGLIA ESPÓSITO

POR UMA ARQUEOLOGIA DA PLANTAÇÃO SUBJETIVA

Fugas pós-estruturalistas da antropologia ecológica contemporânea

SÃO CARLOS – SP

2022

YURI BATAGLIA ESPÓSITO

POR UMA ARQUEOLOGIA DA PLANTAÇÃO SUBJETIVA

Fugas pós-estruturalistas da antropologia ecológica contemporânea

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos (PPGAS-UFSCar) para obtenção do título de Mestra em Antropologia Social.

Orientadora: Profa. Dra. Iracema Hilário Dulley

SÃO CARLOS – SP

2022

Espósito, Yuri Bataglia

Por uma arqueologia da plantação subjetiva: fugas pós-estruturalistas da antropologia ecológica contemporânea / Yuri Bataglia Espósito -- 2022.
153f.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de São Carlos, campus São Carlos, São Carlos
Orientador (a): Iracema Hilário Dulley
Banca Examinadora: Anna Catarina Morawska Vianna,
Patrícia Teixeira Santos
Bibliografia

1. Subjetividade. 2. Colonialismo. 3. Ecologia. I.
Espósito, Yuri Bataglia. II. Título.

Ficha catalográfica desenvolvida pela Secretaria Geral de Informática
(SIn)

DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Bibliotecário responsável: Ronildo Santos Prado - CRB/8 7325



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Folha de Aprovação

Defesa de Dissertação de Mestrado da candidata Yuri Bataglia Espósito, realizada em 22/02/2022.

Comissão Julgadora:

Profa. Dra. Iracema Hilário Dulley (UFSCar)

Profa. Dra. Anna Catarina Morawska Vianna (UFSCar)

Profa. Dra. Patrícia Teixeira Santos (UNIFESP)

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

O Relatório de Defesa assinado pelos membros da Comissão Julgadora encontra-se arquivado junto ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.

AGRADECIMENTOS

À minha família, por todo o apoio recebido até aqui, e especialmente pelo inestimável suporte nos últimos anos, durante a pandemia: minha mãe, Vivian Bataglia Espósito, meu pai, Ricardo, e minhas irmãs, Ísis e Lara.

À minha orientadora, Dra. Iracema Dulley, por todo o conhecimento compartilhado nesses anos de trabalho conjunto. Às colegas do grupo de pesquisa Iterares, pelo companheirismo e aprendizado partilhado: Pablo Pizzelli, Luísa Tui, Amanda Regino, Dr. Frederico Santos, Dra. Maíra Vale, Dr. Augusto Leal.

À docência do PPGAS-UFSCar, pela grande contribuição à minha formação: Dr. Jorge Villela, Dra. Catarina Morawska, Dr. Pedro Lolli, Dra. Andressa Lewandowski.

Às professoras Dra. Catarina Morawska e Dra. Patrícia Teixeira Santos, pelas estimadas contribuições ao desenvolvimento deste trabalho, durante as duas bancas de avaliação.

A minhas amigas, comparsas de goros e grudes, sem as quais não teria porquê: Patricia Escopeta, Bianca Berton, Bruna Quinsan, Beatriz Azevedo, Adelaide de Estorvo, Kacire Ema, João Otávio Galbieri, Luisa Ferreira, Marília Tanaka, Roma, Vanessa Barker, Ana Letícia Arelaro, Xâtana Xâtara, Amônia Demônia, Mariana Shereiber, Nic Oliveira, Clara Barzaghi.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

o faraó é feito de palavras
por isso a poesia a poesia
é fábrica de anarquia

ESPÓSITO, Yuri Bataglia. 2022. **Por uma arqueologia da plantação subjetiva**: fugas pós-estruturalistas da antropologia ecológica contemporânea. 153p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de São Carlos, campus São Carlos.

RESUMO

Esta dissertação investiga possibilidades teóricas e metodológicas para análises antropológicas contemporâneas sobre processos de subjetivação em contextos coloniais. Atentando para o movimento de renovação epistêmica manifesto atualmente em certa antropologia ecológica, o pensamento pós-estruturalista é invocado para a prospecção de linhas de fuga metodológicas que permitam o afastamento de paradigmas de saber modernos atrelados ao regime de poder colonial. A arqueologia do discurso, formulada por Michel Foucault e desenvolvida por Gilles Deleuze, é operada como crítica ao empirismo e à individualização do sujeito, pressupostos epistêmicos que fundamentam a metodologia antropológica hegemônica, o trabalho de campo. Em seguida, observam-se nos trabalhos de Anna Tsing e Donna Haraway descrições que relacionam a crise ecológica contemporânea a regimes de saber-poder coloniais, capitalistas e antropocêntricos, e elencam a plantação agrícola colonial como projeto paisagístico paradigmático da extração e do esgotamento dos modos de vida. Tal formulação é aproximada das teorias micropolíticas de Félix Guattari sobre a ecologia subjetiva capitalística, permitindo considerar que processos de exploração e expropriação operam nas paisagens subjetivas assim como nas paisagens sociais e ambientais. Esse conjunto de investigações teórico-metodológicas é ilustrado por considerações históricas sobre missões cristãs modernas em território africano, examinando-as como produtoras, na ecologia subjetiva, de diagramas de poder equivalentes aos da plantação agrícola colonial.

Palavras-chave: subjetividade; colonialismo; arqueologia do discurso; ecologia; micropolítica.

ESPÓSITO, Yuri Bataglia. 2022. **For an archeology of the subjective plantation: poststructuralist flights from contemporary ecological anthropology.** 153p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de São Carlos, campus São Carlos.

ABSTRACT

This dissertation investigates theoretical and methodological possibilities for contemporary anthropological analyses of subjectivation processes in colonial contexts. Paying attention to the epistemic renewal movement currently manifest in a certain ecological anthropology, poststructuralist thinking is invoked on a search for methodological lines of flight that allow the departure from modern paradigms of knowledge linked to the colonial power regime. The archeology of discourse, formulated by Michel Foucault and developed by Gilles Deleuze, is operated as a critique of empiricism and the individualization of the subject, epistemic assumptions that underlie the hegemonic anthropological methodology, fieldwork. Then, in the works of Anna Tsing and Donna Haraway are observed descriptions that relate the contemporary ecological crisis to colonial, capitalist and anthropocentric power-knowledge regimes, listing the colonial agricultural plantation as the paradigmatic landscape project of the extraction and exhaustion of ways of life. This formulation is compared to Félix Guattari's micropolitical theories on capitalistic subjective ecology, allowing the consideration that processes of exploration and expropriation operate in subjective landscapes as well as in social and environmental landscapes. This set of theoretical-methodological investigations is illustrated by historical considerations on modern christian missions in african territory, examining them as producers, in the subjective ecology, of diagrams of power equivalent to those of the colonial agricultural plantation.

Keywords: subjectivity; colonialism; archeology of discourse; ecology; micropolitics.

SUMÁRIO

1. Apresentação	10
2. Prelúdio: Fuga da antropologia	18
3. Capítulo I – Revirando arquivos da colonialidade	32
3.1. Missionários e antropólogos, documentos e discursos	32
3.2. Sujeitos e objetos discursivos, missão discursiva	41
3.3. Formações discursivas e diagramas de poder	64
4. Capítulo II – Traços pós-estruturalistas nas antropológicas contemporâneas	74
4.1. Saberes disciplinados, saberes rizomáticos	74
4.2. Heterogeneidade e axiomatização	76
4.3. Agenciamentos rizomáticos contra a individuação capitalista	85
4.4. Antropologia dos discursos e discursividade antropológica	96
5. Capítulo III – Microcolonialismo ou A plantação subjetiva	100
5.1. Antropocentrismo como formação de saber-poder	100
5.2. Ecologia subjetiva e colonização	103
5.3. Microantropologias: fugas do antropocentrismo	111
5.4. A plantação subjetiva: paisagística colonial-capitalística	124
6. Considerações finais: Colonização subjetiva e subjetivação colonial	141
7. Referências bibliográficas	150

1. Apresentação

Desde já este trabalho reivindica uma posição heterodoxa no campo acadêmico da antropologia, transitando pelos limites dessa área de saber e procurando esgarçá-los, se não rompê-los. Essa posicionalidade epistêmica deve-se, em alguma medida, ao tema da pesquisa; em boa medida, à perspectiva da pesquisadora e ao estado atual da disciplina antropológica; e, como decorrência desses primeiros fatores, à metodologia operada.

A proposta inicial de pesquisa para esta dissertação era analisar documentos manuscritos inéditos produzidos por missionários cristãos que, no final do século XIX, se instalaram na região hoje conhecida como planalto central angolano. Tal temática, por seus teores histórico e documental, apresentava já alguma distância para com as metodologias atualmente hegemônicas na antropologia, que usualmente privilegiam o contato direto (presencial ou digital) com ambientes e situações ditas “etnográficas”, no chamado “trabalho de campo”. Essa não sobreposição entre o objeto de estudo e as metodologias centrais da área de saber poderia ter sido diminuída ou maquiada em outras propostas de pesquisa, mas, aqui, a proposta foi salientar e alargar essa lacuna, especialmente relevante para um tema relacionado ao colonialismo, regime político do qual a antropologia já foi tão cúmplice. Entretanto, não se procurou produzir uma “crítica” à antropologia – o que requereria outro método, a análise de textos antropológicos clássicos. O tema trabalhado e a condição da antropologia como formação discursiva imbricada em relações de poder requereram um exercício imaginativo e especulativo teórico, metodológico e epistêmico, que se mostrou uma necessidade primeira para que fosse possível fazer *alguma* antropologia – de preferência uma que assumisse outras posições discursivas e políticas nos emaranhados de relações de saber-poder.

Tal opção por uma postura de experimentação teórico-metodológica trouxe como prioridade atentar para a antropologia contemporânea e recrutar tons filosóficos, dessa maneira abdicando de um esforço crítico direto a metodologias antropológicas hegemônicas e suas autorias canonizadas específicas. Admite-se que essa atitude epistêmica tem como ônus a ocasional referência a um “espantalho” da antropologia clássica, uma figura discursiva convenientemente sem profundidade. No entanto, dada a

usual abundância acadêmica de trabalhos que carregam metodologias clássicas, considera-se que tal afastamento favorece a heterogeneidade epistêmica, possibilitando o acesso a paragens metodológicas pouco examinadas. Assim, apesar do objetivo inicial – a análise de documentação missionária – ter sido o que suscitou e orientou as discussões aqui presentes, essa análise não foi operada nos termos de um estudo etnográfico, o que a colocaria como o assunto central e quase total da dissertação. O percurso da pesquisa – bem como o percurso de formação da pesquisadora durante o mestrado – promoveu a necessidade de uma mudança de rumo e, assim, o objeto específico das missões cristãs modernas em contexto africano foi tomado como mote e ilustração de um estudo mais abrangente, mantido como horizonte em discussões de teores variados.

Adentrando o espaço formativo da pós-graduação em antropologia social, a pesquisadora deparou-se com uma disciplina em crise, já há algumas décadas questionando seus paradigmas clássicos e suas metodologias hegemônicas. Em grande parte dos trabalhos antropológicos que merecem ser chamados de contemporâneos, mostra-se o desconforto político-epistêmico de uma área de saber que se encontra perturbada pelo atrelamento de suas tradições discursivas a regimes de poder como o colonialismo europeu. Neste início de século, a antropologia contemporânea encontra-se na sequência de um movimento – iniciado na década de 1980 – de revisão e reelaboração de seus problemas epistêmicos, apontando a necessidade de reconstruções teóricas e metodológicas. Assim, em vez de abordar o tema proposto a partir de um enfoque metodológico clássico, mostrou-se de maior importância para a pesquisa desenvolver investigações metodológicas afinadas ao cenário epistêmico atual, produzindo afastamentos dos paradigmas de saber modernos e aproximações aos modos de atenção heterogêneos e adisciplinados presentes na antropologia contemporânea.

Dessa maneira, o objeto desta dissertação desviou-se da análise de corpus documental proposta inicialmente, fugindo em direção a um estudo teórico experimental de possibilidades abertas nas periferias do campo de saber antropológico, investigando metodologias que podem se combinar e/ou talvez substituir as metodologias que mais classicamente compõem a forma de saber “antropologia”. Nomeadamente, procura-se esboçar como seria uma espécie de “pós-antropologia”; como poderia funcionar uma análise que, embora tenha relação com a antropologia, não compartilha de alguns de seus pressupostos epistêmicos centrais: o empirismo do método “trabalho de campo”, a

individualização do objeto discursivo “sujeito”, o antropocentrismo. O empirismo e a noção de sujeito individual são fundamentos de formações epistêmicas europeias modernas, ligadas aos complexos de relações de poder do colonialismo; tal solo epistêmico é demasiado impróprio para perspectivas que se assumem como resistências à colonialidade, e que, portanto, necessitam questionar e superar a formação discursiva moderna-colonial eurocêntrica.

Nesse sentido, distanciando-se de um classicismo antropológico que negligencia os aspectos políticos de sua própria empreitada intelectual, tateia-se uma “pós-antropologia pós-estruturalista”, que destaca e procura superar as implicações que o solo epistêmico da antropologia carrega para com a formação de saber-poder moderna-colonial. Assim, a experimentação epistêmica aqui desenvolvida – de uma pós-antropologia em formação – investiga possíveis aplicações de metodologias pós-estruturalistas para o estudo de uma situação de colonialidade. São consideradas, a partir de Michel Foucault e Gilles Deleuze, a *arqueologia do discurso*, que destrona o empirismo naturalista e objetivista ao analisar os campos de visibilidade e enunciabilidade, e, a partir de Félix Guattari, a teorização sobre a *subjetividade maquínica*, que destrona a forma despótica do “sujeito” ao analisar os processos de subjetivação coletivos e infrapessoais. Essas duas linhas de fuga da antropologia traçadas a partir das teorias pós-estruturalistas são entrelaçadas a um terceiro estudo, observando possibilidades de apropriação dessas teorias que já são operadas pela antropologia (ou por “pós-antropologias”). Para isso, são ressaltadas remanências ou ressonâncias – traços – de teorias pós-estruturalistas presentes em alguns setores da antropologia contemporânea que reconhecem a atual necessidade de renovações metodológicas na área, privilegiando, aqui, a expressão desse movimento de mutação epistêmica no trabalho de Anna Tsing. Assim, produzindo uma confluência entre o pensamento pós-estruturalista e a antropologia ecológica contemporânea, esta dissertação esboça instrumentos metodológicos que se pretendem mais apropriados que a antropologia clássica para analisar temas concernentes à subjetividade e à colonialidade. Dessa maneira, as bordas normativas da antropologia são extrapoladas, recrutando múltiplas formas de saber que, articuladas, possibilitem tecer descrições sobre relações e processos complexos: considerar o imbricamento entre formações de saber, de poder e de subjetivação permite observar como projetos e efeitos de dominação colonial estendem sua atuação sobre o campo da subjetividade.

Admite-se que essa proposta de experimentação teórico-metodológica – bem como sua relação com o tema da colonialidade – não pretende ser exaustiva, totalizando as possibilidades dessa experiência epistêmica; nem almeja um ineditismo necessariamente original, que não repita ou se assemelhe a formulações que já existem em outras circunstâncias discursivas, ignoradas ou não abordadas pela autoria¹. O trabalho aqui desenvolvido está situado na especificidade do percurso da pesquisadora em formação (pós-)antropológica, carregando os ônus e os bônus de uma perspectiva heterodoxa e implicada em movimentos sociais. Este é um estudo contido pelo seu próprio espaço de possibilidade discursiva, que procurou desenvolver as implicações disponibilizadas pelo arcabouço teórico operado, e que seguramente chegaria a outros lugares caso fossem utilizadas outras referências, adicionadas ou alternativas às aqui presentes. Certamente, demandas variadas poderão enxergar diversos debates que estariam “faltando” na exposição apresentada – em alguns casos, lacunas que a própria autoria também gostaria de ter suprido –; porém, esperam-se leituras que valorizem o texto pelo que ele contém, já que não há pretensão de dar conta de muitas das ausências que poderiam ser-lhe inculcadas. Como coloca uma das metodologias articuladas aqui, a arqueologia do discurso, esta dissertação teve como diretivas e limitações o regime de possibilidades e impossibilidades de suas próprias condições de formação discursiva, entre as quais: o estado epistêmico hegemônico da disciplina antropológica, os diagramas de poder presentes nos e adjacentes aos meios acadêmicos, a conjuntura política e sanitária atual, e, frente a tudo isso, a posição social e subjetiva minoritária da autoria enquanto pessoa transgênero e com deficiência transitando nesses ambientes e persistindo apesar das situações adversas.

Nomear as experimentações epistêmicas aqui desenvolvidas como “pós-antropológicas” – chegando até mesmo a encenar a “morte” da disciplina – é uma operação retórica que deve ser entendida como uma enunciação performativa², denotando o caráter discursivo da antropologia e, portanto, ressaltando a condição histórica – recente e impermanente – que cabe a essa formação discursiva. Assim, a pesquisadora admite também que tal tom provocativo, quase de manifesto, pode ser – e

¹ Poderia ser interessante, por exemplo, comparar as noções desenvolvidas aqui – “microcolonialismo subjetivo” e “plantação subjetiva” – com noções como “colonização do imaginário”, de Serge Gruzinski, e “monocultura da mente”, de Vandana Shiva; ou também a “ecologia subjetiva” de Félix Guattari à “ecologia da mente” de Gregory Bateson.

² Note-se que a fuga epistêmica de direção “pós-antropológica” tensionada no começo da dissertação irá montar acampamento na categoria “microantropologia” à altura do Capítulo III.

foi – entendido como “arrogante” – pecha tantas vezes aplicada como reação a posições sociais, subjetivas e epistêmicas minoritárias que não almejam se adequar a paradigmas normativos do ser e do saber. A provocação minoritária fugitiva – “matar” a antropologia – assume a ousadia contida na disposição de não reificar nem legitimar a hegemonia de arranjos políticos e epistêmicos que, embora situados, tomam a si mesmos como universais, neutros e a-históricos, como necessários e benéficos para todos e para sempre. Destarte, a posição epistêmica criativa aqui desenvolvida acolhe sua marcação de insolência, não tendo pudor em enunciar o interesse em e a capacidade de atacar os paradigmas hegemônicos, que vêm performando arrogância com tanta mais força ao emularem sua própria neutralidade e necessidade. Mais arrogantes são o humanismo eurocêntrico, o antropocentrismo e a antropologia que não reconhecem sua condição de serem paradigmas situados, limitados no espaço e no tempo, localizados política e historicamente. A antropologia, junto com seu objeto privilegiado, “o homem”, são formações de saber recentes, que podem muito bem se enfraquecer e desaparecer com a mesma presteza histórica com que surgiram, assim como outras formas de saber anteriores foram entrando em desuso³. Arrogantes são as posições subjetivas e epistêmicas hegemônicas que naturalizam seu exercício de poder e sua produção de subalternidade, e que pretendem perdurar sem resistência, minimizando e ocultando os prejuízos que acarretam.

Entende-se que a desnaturalização de um paradigma epistêmico hegemônico pode trazer desconforto a quem nele se sente mais confortável, ignorando ou negligenciando as violências que tais formações discursivas produzem longe de seus centros de subjetivação. O incômodo gerado pela *desobediência* (ou insolência) *epistêmica* é encarado então como sinal de alguma efetividade, já que o objetivo da provocação performativa é enfrentar a aparência de naturalidade e inescapabilidade de uma formação discursiva hegemônica. Entoar a necessidade de fuga dos paradigmas antropológicos clássicos – seja essa fuga nomeada “pós-antropologia”, “microantropologia” (como se fará adiante) ou, até mesmo, “antropologia” (como certa “antropologia crítica” prefere) – busca, portanto, revisar formações epistêmicas em seu atrelamento a regimes de poder. Para aquém de um nome adequado, o que importa é

³ Em seu livro de 1966, *As palavras e as coisas*, Michel Foucault denota a contingência histórica de formações e categorias discursivas que, sendo hegemonicamente operadas como fatos objetivos e necessários, ganham a aparência de sempre haverem existido: “o homem não passa de uma invenção recente, uma figura que não tem dois séculos, uma simples dobra de nosso saber, e que *desaparecerá* desde que este houver encontrado uma forma nova” (FOUCAULT, 2016, p. XXI, grifo nosso).

que uma problemática política requereu priorizar um trabalho teórico-metodológico experimental para a pesquisa e para a formação da pesquisadora, examinando as possibilidades epistêmicas da antropologia de maneira a inspecionar os efeitos de poder da própria empreitada intelectual em execução. Para a leitora desavisada, que se assusta com tal provocação epistêmica, que sirva de alerta: a “morte” do antropos – e, conseqüentemente, a da antropologia – já está, e há algum tempo, em processo.

* * *

Considerados o percurso percorrido durante a pesquisa e as posições político-epistêmicas operadas pela pesquisadora, apresenta-se agora brevemente o conteúdo do texto produzido. Através de investigações teóricas, esta dissertação objetiva a abertura experimental de possibilidades metodológicas para a antropologia contemporânea, buscando afastar a disciplina de seus fundamentos epistêmicos modernos. Tomando *processos de subjetivação e regimes de colonialidade* como temática, considera-se a impropriedade dos paradigmas empiristas, individualizantes e antropocêntricos que fundamentam a antropologia clássica, devido ao seu atrelamento a formações de saber-poder moderno-coloniais eurocêntricas. Para perscrutar *linhas de fuga epistêmicas* que distanciem as metodologias antropológicas de seu papel reprodutor de efeitos de poder coloniais, o trabalho propõe a interação entre dois conjuntos discursivos principais: textos antropológicos contemporâneos que versam sobre problemas ecológicos e textos filosóficos pós-estruturalistas. Partindo de reflexões sobre missões cristãs modernas em território africano, examina-se como regimes de poder coloniais estendem sua atuação sobre o campo da subjetividade.

A exposição é aberta por um “Prelúdio”, aprofundando a questão da importância para uma formação discursiva como a antropologia – que se propõe científica – de conduzir experimentações teóricas, metodológicas e epistêmicas. Recrutando o potencial criativo do pensamento filosófico e da produção artística, é proposta a valorização da heterogeneidade e da inovação metodológicas, que podem responder a problemáticas políticas atreladas à produção de saber acadêmico.

Percorrendo uma primeira linha de fuga da antropologia hegemônica, o “Capítulo I” analisa a *arqueologia do discurso*, observando como essa metodologia pós-estruturalista critica fundamentos epistêmicos moderno-coloniais que são compartilhados pelo discurso antropológico. Especulando sobre a interface entre a antropologia e a história, trabalhos de Michel Foucault e Gilles Deleuze são mobilizados para expor o atrelamento entre formações de saber e formações de poder, apontando que textos antropológicos, assim como relatos de missionários, não devem ser considerados como representações empíricas objetivas nem como produções de subjetividades individualizadas. Uma formação discursiva produz seus objetos discursivos e suas posições de sujeito, que são possibilitadas e distribuídas por diagramas de poder. Dessa maneira, a escrita antropológica é encarada como possuindo a capacidade de produzir narrativas e descrições que remetem não a uma realidade inequívoca, mas a sua própria formação discursiva, movimentando mecanismos de poder quando toma a palavra sobre pretensos objetos empíricos.

Evitando reproduzir a relação de poder que a antropologia clássica opera quando produz saber sobre populações e contextos colonizados, o “Capítulo II” volta a metodologia arqueológica para (ou contra) a própria antropologia, buscando em obras contemporâneas enunciados que fogem de paradigmas modernos. Traços do pensamento pós-estruturalista são apontados em textos de Anna Tsing, Donna Haraway e Eduardo Viveiros de Castro, esquadrihando um campo de visibilidade rizomático e heterogêneo que se contrapõe aos fundamentos individualizantes e axiomatizantes das formações de saber-poder modernas, coloniais e capitalistas.

O “Capítulo III” desenvolve a aproximação entre a antropologia ecológica contemporânea e o pensamento pós-estruturalista, ampliando o escopo ambiental das descrições de Tsing e Haraway sobre a crise ecológica utilizando a metodologia d’*As três ecologias* de Félix Guattari. A exposição das autoras sobre o antropocentrismo especista e a *plantação agrícola colonial* é acoplada aos estudos de Guattari sobre a *subjetividade capitalística*, considerando que instrumentos e efeitos de poder coloniais agem na ecologia subjetiva tal como na ecologia ambiental. Assim, mostra-se a atuação de projetos coloniais que funcionam para além e aquém dos estratos institucionais, econômicos e sociais majoritariamente associados à colonização: analisando a microfísica e a paisagística das relações de saber-poder-subjetivação colonial-capitalísticas, considera-se a operação de dispositivos *microcoloniais*, que podem ser

avaliados por um campo de visibilidade *microantropológico*. Por fim, os agenciamentos paisagísticos da plantação agrícola são reconhecidos na ecologia subjetiva, conformando uma espécie de *plantação subjetiva* – expressa em dispositivos como as missões cristãs modernas, que disciplinam as populações colonizadas.

Nas “Considerações finais”, são indicadas outras linhas de fuga epistêmicas possibilitadas pelo estudo microantropológico dos processos de subjetivação em contextos coloniais, observando especialmente que projetos de *colonização subjetiva* habitam paisagens complexas de *subjetivação colonial*. Complementando as investigações teórico-metodológicas desenvolvidas, expõem-se ao longo da dissertação algumas reflexões sobre as missões cristãs coloniais, bem como algumas referências bibliográficas que abordam outras temáticas às quais se podem articular os instrumentos epistêmicos apresentados.

2. Prelúdio: Fuga da antropologia

Senti que, como pintor, era melhor sofrer a influência de um escritor que a de outro pintor.

Marcel Duchamp (PAZ, 2012, p. 17)

Com o recente e ainda vagaroso crescimento da entrada de pessoas não brancas e não cishetero nos ambientes de pesquisa acadêmicos, observa-se uma nova onda de questionamentos das premissas político-epistêmicas estabelecidas, especialmente nos saberes alocados na área chamada “ciências humanas”. Como os saberes acadêmicos, as ciências e o humanismo passaram muito tempo tecendo relações com as hegemonias e supremacias branca, europeia, masculina, cishetero e cristã, tais ambientes e práticas trazem imensos desconfortos e desafios para os corpos-subjetividades que continuam sendo não muito bem-vindos. Os paradigmas científicos nunca foram politicamente neutros; assim, as subjetividades que só adentravam esses espaços como objetos de pesquisa, ao conquistarem novas posições nos sistemas de saber-poder oficializados, são compelidas a alterar os aspectos viciosos e danosos das metodologias científicas que as vitimavam. Para pessoas pertencentes a grupos sociais que foram – e em alguns casos ainda são – considerados inferiores e doentes por discursos legitimados como científicos, é indesejável e mesmo impossível continuar corroborando com práticas epistêmicas violentas e expropriadoras – que ainda hoje são reproduzidas em pesquisas conduzidas por colegas ontologicamente, epistemicamente e socialmente mais confortáveis e acomodados. Ressalte-se que a inserção de subjetividades e saberes subalternizados nos circuitos institucionais está longe de ser idílica, apesar de ter aspectos celebráveis e emancipatórios. Ocorre que as instituições acadêmicas acabam colocando em operação novos modos de expropriação de saber, por meio de uma mais-valia epistêmica extraída de corpos-subjetividades que, apesar de geralmente ainda terem suas vidas – fora e dentro da academia – mais precarizadas e vulneráveis, são instados a promoverem o aventamento de paradigmas empoeirados e ensanguentados.

A ciência, a antropologia, a medicina, a psicanálise, a sociologia, a imprensa, todos querem saber dxs bichas, dxs sapatões, dxs trans, das minorias sexuais. Pedem-nos que falemos; que confessemos; que negociemos; que nos expliquemos; que digamos como somos e o que queremos. A ética anal de Paco [Vidarte] vai negar tudo isso. *Acabou-se o diálogo e o informe.* Porque as condições deste saber vêm manipuladas de antemão,

porque as condições do diálogo são manipuláveis, *partem de um desequilíbrio de poder, de quem tem o poder para escrever sobre as nossas vidas, coisificar-nos, classificar-nos, documentar-nos, converter-nos em objeto*. Esse contexto homofóbico e machista já está prescrito de antemão, por isso não temos que cair no jogo: não responder, não pedir nada, não dizer nada. (SÁEZ, CARRASCOSA, 2016, p. 77, grifo nosso).

Na formação histórica atual, a violência e a expropriação persistem, se atualizam e se multiplicam; mas a subalternização dos grupos populacionais violentados e expropriados vem sendo combatida, o que contribui para a explicitação dos variados e interconexos regimes de poder em operação. Porém, um aumento de visibilidade não traz automaticamente conquistas sociais e arrefecimento das violências; pelo contrário, muitos grupos em posições ontologicamente, epistemicamente e socialmente privilegiadas se esforçam para manter seus privilégios, e conservadorismos recrudescem. Dessa maneira, frente à explicitação de violências – que, para alguns grupos, sempre foram visíveis e sentidas na carne – e à radicalização de conservadorismos, cabe também a posições que se pretendem resistentes e emancipatórias radicalizar suas condutas: não ignorar problemas prementes; não reproduzir atitudes que carregam violência e, também, delas se distanciar, combatê-las. Assim, para persistir como área de saber relevante, a antropologia deve assumir responsabilidades para com seu envolvimento histórico e contemporâneo com o empreendimento colonial europeu e outros regimes de poder. Para isso, é preciso comprometimento com processos de revisão ético-política de seus procedimentos epistêmicos, e comprometimento com processos de reconhecimento e reparação em relação às populações que foram e são prejudicadas pela colonialidade e outros regimes de dominação. É preciso parar de dissimular as ‘vontades de poder’ inerentes às ‘vontades de saber’; se todo discurso está atrelado a relações de poder, é preciso compor discursos que se atrelem a posições de resistência aos regimes hegemônicos e supremacistas. Esse processo compreende valorizar outros campos de visibilidade, outras formas discursivas, outros aparatos metodológicos; assumir formas de saber que são combatidas e dificultadas pelos saberes hegemonzados é, dessa maneira, contribuir com posições subjetivas resistentes aos regimes de poder em operação.

* * *

fuga da antropologia

duplo sentido da expressão
fuga da univocidade e da essencialização
da descrição objetiva e da caracterização
da nomeação fechada e eterna

é a antropologia que foge
ou foge-se da antropologia?
uma antropologia-em-fuga
está fugindo eficientemente/suficientemente
se ainda pode ser reconhecida?

a antropologia fugitiva deve fugir até do próprio nome
ser apenas uma fugitiva, que foge da antropologia
pois é de lá que se veio mas não se é mais aquilo

não é possível chegar a outro lugar
se se continuar a ser aquilo que era antes
é preciso abandonar para poder se refazer

não se considera que a antropologia não serviu pra nada de bom
que só teria servido a coisas ruins e dela não se pode aproveitar mais nada
mas junto com o aproveitável há muito entulho
não basta separar, é preciso jogar o joio fora

para fazer um saber de agora e que fuja pro futuro
é preciso demolir e esquecer um muro
e não atravessá-lo mas ainda ficar voltando toda hora

é preciso erigir um marco civilizatório:
daqui pra trás não serve mais
separar o que é ação eficiente do que é história do percurso

as trajetórias históricas de uma área de saber
são importantes de se conhecer
mas não para replicá-las ad aeternum

é preciso se livrar do que não funciona mais
pra ter fôlego pra carregar o que agora serve mais
pra não se arrastar com tanto peso a mais
fugir melhor pra não ser prendida nem predada

a antropologia implicada
deve se preocupar com a eficácia e a eficiência

mais do que com o estatuto respeitável de ciência
que a mantém fraca e atrasada

as trajetórias são respeitadas só se forem superadas
é preciso continuar caminhando pra não se ver estancada
rugir torrentes onde querem-na represada
causar tormentas onde a calma é pesada

o socialismo decimonônico hoje é água parada
as primeiras feministas eram hetero e cis supremacistas
houve teóricos da negritude que reproduziam estereótipos

tudo isso ainda há, acomodou-se, foi adestrado
funciona como conservação, serve no máximo de senso médio
é preciso mais inconformidade para se avançar

propor-se implicada, em movimento, em ação
é uma posição política, de enfrentamento
aos ranços passadistas empertiguentos
que atrapalham a passagem do que quer passar

os primeiros antropólogos eram agentes do colonialismo
suas reportagens não têm qualquer valor objetivo
são narrativas racistas sexistas e eurocêntricas
se passando por verdade pra passar a boiada

não queremos construir novas verdades objetivas
pois elas sempre foram arbitrárias armas de guerra
guerra na qual estamos do outro lado
sem armas próprias não é conflito, é massacre

para melhor batalhar por meio das palavras
é preciso examiná-las e saber quais ainda estão afiadas
e quais foram amoladas apenas para imolar-nos
cujo uso repetitivo só pode nos prejudicar

poucos livros são válidos pra quem pega a estrada
melhor um só facão que uma esquadra de enxadas
trançar uns cordéis do que uma bíblia pesada
um saco de palavras soltas do que mil frases estruturadas

não se pode bem fugir quando se está acorrentada
podai as raízes que estão arruinadas
que as plantas voarão como se fossem espadas

* * *

Mas, mesmo com as problemáticas e as dificuldades implicadas na inserção de posições sociais minoritárias no ambiente acadêmico, ainda assim, é preciso produzir “ciência”, alguma ciência. Embora em posição de fuga, como quem planta uma bomba num prédio, esta dissertação está atrelada a uma formação de saber institucionalizada, “a academia científica”, com suas avaliações sistemáticas, seus financiamentos relatorizados. No entanto, que se atente: a proposta aqui está longe de ser anticientífica, à maneira do conservadorismo que combate a ciência para realçar formas tradicionais de poder que se enfraquecem; afinal, é uma das premissas da própria ciência o movimento, o questionamento de paradigmas anteriores, a experimentação metodológica. O que se procura contrariar e combater não é a forma de saber científica, mas seu atrelamento a formações de poder hegemônicas, violentas e exploratórias. Procura-se fazer *outra* ciência, uma ciência *contra* as formas de ciência que se pretendem apolíticas enquanto servem aos regimes de dominação; como coloca Michel Foucault em 1976, quando desenvolve a noção de *genealogia do saber* – uma forma de analisar as relações entre as formações de saber e as de poder –:

Trata-se [...] de fazer que intervenham saberes locais, descontínuos, desqualificados, não legitimados, contra a instância teórica unitária que pretendia filtrá-los, hierarquizá-los, ordená-los em nome de um conhecimento verdadeiro, em nome dos direitos de uma ciência que seria possuída por alguns. [...] Trata-se da insurreição dos saberes. Não tanto contra os conteúdos, os métodos ou os conceitos de uma ciência, mas de uma insurreição sobretudo e acima de tudo contra os efeitos centralizadores de poder que são vinculados à instituição e ao funcionamento de um discurso científico organizado no interior de uma sociedade como a nossa. [...] É exatamente *contra os efeitos de poder próprios de um discurso considerado científico* que a genealogia deve travar o combate. (FOUCAULT, 2010a, p. 10, grifo nosso).

O pensamento filosófico pós-estruturalista buscou desenvolver uma posição de “intelectualidade de esquerda” e, embora tenha surgido na academia francesa, se orientou à crítica e ao desmonte das formações discursivas europeias modernas, apontando o atrelamento de suas premissas e consequências a regimes de poder hierárquicos e exploratórios. Apesar deste trabalho reconhecer – e procurar desenvolver – a aplicabilidade das teorias pós-estruturalistas na desnaturalização das formas sociais e no combate ao regime de saber-poder moderno-colonial, urge salientar que muitas das

problemáticas abordadas por tal corrente acadêmica já eram trabalhadas por movimentos sociais, inclusive influenciando tais pensadores⁴. O atributo político das formações discursivas e subjetivas é marcadamente reconhecido por movimentos sociais e intelectuais anticoloniais, antirracistas e antissexistas ao menos desde o início do século XX, ressaltando-se a relevância de seu exercício tanto pelas estratégias de dominação quanto pelas táticas de resistência.

Essa operação cognitiva-política – questionar saberes normativos e hegemônicos – elaborada por e para movimentos sociais pode ser exemplificada com o trabalho da feminista lésbica francesa Monique Wittig, que critica o entendimento de que o sexismo teria origem numa natureza biológica: reconhecer o fundamento político e contingente dos fenômenos sociais possibilita maior efetividade à ação social de movimentos minoritários. No ensaio de 1981 *“One is not born a woman”*, a autora considera a importância de desnaturalizar a opressão das mulheres, avaliando que o fundamento retórico biológico da divisão sexual é artificial: “as mulheres” e “os homens” (bem como seus corpos e mentes) são produzidos como grupos específicos e distintos por meio de relações sociais, políticas e ideológicas (WITTIG, 2016, pp. 33-34). Para Wittig, a naturalização do “sexo” toma “mulher” e “homem” como categorias que sempre existiram e sempre existirão; assim, a lógica biologizante naturaliza e dissimula processos históricos e fenômenos sociais que se manifestam na forma de opressão, recusando qualquer possibilidade de transformação (p. 35). Desnaturalizar “o sexo” biológico permite à autora perceber que “mulher” e “homem” “são categorias políticas e econômicas e que, portanto, não são eternas” (p. 40, tradução nossa). Dessa maneira, o trabalho intelectual é um instrumento produtivo na luta política de grupos oprimidos, desmontando a pretensa necessidade das formações sociais normativas, hierárquicas e exploratórias. Esse trabalho intelectual-político não pode naturalizar formações discursivas e subjetivas, devendo incluir, inclusive, a revisão e a alteração de fundamentos cognitivos tradicionalmente considerados críticos e combativos, como a “ciência revolucionária” (p. 42) marxista:

⁴ A emergência do pós-estruturalismo é contemporânea de um período de maior visibilidade de diversos movimentos sociais, como antirracistas, anticoloniais, feministas, operários, estudantis, entre outros. As influências podem ser rastreadas por inúmeras referências explícitas, como a correntes socialistas e ao Black Panther Party, e também pelo envolvimento direto em alguns movimentos, como no caso de Michel Foucault, com dissidências sexuais e pessoas encarceradas, e no de Félix Guattari, com a reforma psiquiátrica.

A consciência de classe não é suficiente. [...] A consciência da opressão não é somente uma reação (uma luta) contra a opressão: supõe também uma *total reavaliação conceitual do mundo social*, sua total reorganização com novos conceitos, desenvolvidos desde o ponto de vista da opressão. É o que eu chamaria a ciência da opressão, criada pelos oprimidos. Essa operação de entender a realidade [...]: chamá-la-emos uma prática subjetiva, cognitiva. Esse movimento [...] é alcançado através da linguagem. (WITTIG, 2016, p. 43, tradução e grifo nossos).

A desnaturalização das normas sociais e o traçado de linhas de fuga das formas dominantes – de ser e de saber – são componentes centrais no pensamento de Gilles Deleuze e Félix Guattari. A máquina despótica dos regimes hegemônicos funciona procurando extirpar todas as línguas que lhe sejam estranhas, tentando implantar no lugar – em todos os lugares – sua própria língua hegemônica como única possível, impondo seu próprio código territorializador a todas as existências que funcionam por maquinismos diversos. Mas outras línguas sempre brotam, novas línguas; “eles” também não dão conta de ceifar tudo que queriam. Se uma língua despótica se impõe, as línguas outras resistem, afluindo nas mínimas brechas do concreto, cavando túneis por debaixo das cercas, musgando em recônditos úmidos. O despotismo maquínico não atinge a homogeneização almejada: embora constanja, condicione e limite outras máquinas, algo sempre lhe escapa – uma forma desmedida, uma maneira escondida, um jeito subvertido, um funcionamento corrompido.

Alguns apontamentos de Deleuze e Guattari em seu estudo sobre Franz Kafka vêm ao caso. Dispositivos dissidentes e subversivos também estão integrados aos regimes maquínicos despóticos, mas na forma de suas resistências, desviando ou alterando alguns de seus funcionamentos; mesmo quando compartilham, forçosamente, componentes comuns – aparelhagens epistêmicas e ontológicas de uma mesma formação histórica –, operam como brotamentos de heterogeneidade: “Uma literatura menor não é a de uma língua menor, mas antes a que uma minoria faz em uma língua maior. Mas a primeira característica, de toda maneira, é que, nela, a língua é afetada de um forte coeficiente de desterritorialização” (DELEUZE, GUATTARI, 2017, p. 35). A perspectiva maquínica dos autores mostra formas de enfrentamento que são diferentes do confronto político/social/econômico direto; ou melhor, ela atenta para o nível microfísico múltiplo dos confrontos de forças, onde cada imposição de repetição é enfrentada pela resistência da diferença. Assim, a escrita, enquanto formação de saber, está imersa nos e compõe os diagramas de relações de poder que esquadriham os diversos campos de imanência relacionais, do escopo micro ao microfísico. A escrita de

uma minoria política-subjetiva é capaz de operar uma menoridade epistêmica que desestabiliza os agenciamentos majoritários, cartografando seus labirintos maquínicos e indicando possíveis rotas de fuga: “A escrita tem esta dupla função: transcrever em agenciamentos, desmontar os agenciamentos. Os dois são um só.” (DELEUZE, GUATTARI, 2017, p. 87).

No pensamento da dupla de autores, há esse esforço de cartografia dos diagramas de poder como maneira para apontar as desterritorializações possíveis. Mas o funcionamento maquínico dos agenciamentos microfísicos é inspecionado não apenas nos territórios “inimigos”; deve servir também ao aprimoramento dos instrumentos de luta e entendimento utilizados nas trincheiras resistentes. É assim que Deleuze e Guattari propõem e inventariam inovações às formações de saber atreladas a posições de poder resistentes, valorizando heterogêneses discursivas para criticar e renovar a filosofia e as ciências. Numa de suas formulações fundamentais – aqui iterada numa entrevista da dupla sobre *O anti-Édipo* –, os autores colocam: “A esquizoanálise tem um único objetivo, que a máquina revolucionária, a máquina artística, a máquina analítica se tornem peças e engrenagens umas das outras” (DELEUZE, 2013, p. 36). Assim, uma vez que formações de saber sempre estão atreladas a formações de poder, a máquina analítica das ciências e da filosofia, historicamente embaraçada a regimes de dominação e conservadorismos, pode se desviar nessa função e se acoplar a máquinas revolucionárias, resistentes, dissidentes, subversivas, assumindo outras posições nos diagramas das relações de poder. A formação discursiva científica, embora tantas vezes se concatene a relações de poder exploratórias e a posições subjetivas privilegiadas, pode se encadear também a outros pontos de subjetivação, minoritários, situados em resistências aos regimes hegemônicos. Da mesma maneira, as máquinas artísticas, enquanto dispositivos de criação, podem intensificar os movimentos de renovação das máquinas analíticas; valorizando-se a heterogeneidade das formações de saber, as formas artísticas e científicas podem se comunicar e contribuir umas com as outras. Numa entrevista concedida a Claire Parnet e Antoine Dulaure publicada em 1985, Deleuze considera:

O que me interessa são as relações entre as artes, a ciência e a filosofia. [...] a filosofia, a arte e a ciência entram em relações de ressonância mútua e em relações de troca, mas a cada vez por razões intrínsecas. É em função de sua evolução própria que elas percutem uma na outra. Nesse sentido, é preciso considerar a filosofia, a arte e a ciência como espécies de linhas melódicas estrangeiras umas às outras e que não cessam de interferir entre si. [...] O importante nunca foi acompanhar o movimento do vizinho, mas fazer

seu próprio movimento. [...] As interferências também não são trocas: tudo acontece por dom ou captura. (DELEUZE, 2013, pp. 158, 160).

Assim, o esforço de heterogênesse metodológica desta dissertação pretende percutir na antropologia como formação científica um tónus criativo que, em concentrações mais altas, é considerado próprio das formações artísticas – e isso está atrelado à posição subjetiva da autora, que não corresponde à de uma antropóloga, mas à de uma artista *fazendo* antropologia. Performando a antropologia como prática, e não como forma essencializada de conhecimento, procura-se ativar numa formação discursiva científica seu componente experimental, que possibilite a produção de discursos heterogêneos em vez de priorizar a repetição de enunciados canonizados. É dessa maneira que certo *tom* artístico criativo anima as operações epistêmicas aqui desenvolvidas, embora elas se exerçam na forma científica.

A desterritorialização das formas canônicas e hegemônicas da antropologia aparece como necessidade para produzir um discurso que se desvincule do regime de saber-poder moderno-colonial, como será desenvolvido no Capítulo I a partir da metodologia da *arqueologia do discurso*. Ao considerar as formações epistêmicas a partir do imbricamento entre relações de saber, poder e subjetivação, essa necessidade abre uma série de problemáticas às práticas discursivas antropológicas. É possível fazer “antropologia” sem se posicionar subjetivamente como o sujeito ontologicamente hegemônico da formação de saber-poder moderna-colonial? Há como fazer antropologia sem emular um “antropólogo” decimonônico, sem nem mesmo “ser” uma antropóloga? A tempo, como falar sobre um ambiente “etnográfico” – como uma missão cristã colonial – se não se foi até ele, nem se quer produzir discursos etnográficos, responder questões etnológicas? Afinal, seria possível colocar em funcionamento uma espécie de “antropologia menor”, desvinculada do antropos? E, além disso, seria mesmo interessante, produtivo e, principalmente, *suficiente* uma antropologia “reformada”? Pode-se chamar ainda de “antropologia” uma formação discursiva que se distancie da maioria antrópica moderna-colonial, essa formação subjetiva que foi conformada por componentes adequados e atrelados a projetos políticos de branquitude, masculinidade, europeidade, cristandade, cientificidade? Uma vez negado o interesse em reproduzir fundamentos epistêmicos modernos atrelados a formações de poder coloniais e humanistas, racistas e sexistas, veda-se o uso de todo um arcabouço teórico canonizado e epistemicamente reproduzido em série. Mas, frente

a um muro, abrem-se brechas; cartografar os diagramas de poder de um território epistêmico dá a ver algumas linhas de fuga. Assim como a arqueologia do discurso, ao negar a possibilidade do conhecimento empírico-transcendental, abre um campo analítico microfísico, múltiplo e superabundante, fazer uma (pós-)antropologia sem antropológicas clássicas dá espaço a formas de saber que, embora não necessariamente respondam ao nome “antropologia” à maneira usual, podem possuir validade para responder e/ou reformular as questões epistêmicas e políticas colocadas pela antropologia. Considerando que a etnografia é uma metodologia hegemônica na área de saber antropológica há pelo menos um século, é premente a valorização de esforços metodológicos heterogêneos, que têm a possibilidade de desenvolver outros campos de visibilidade e enunciabilidade para a própria antropologia poder se manter em movimento, existindo.

Ora, as formações artísticas estão acostumadas a operar metodologias que incorporam a *restrição*; as possibilidades produtivas múltiplas que emergem ao cerrar de um olhar hegemônico são inumeráveis. Imagine-se a variedade formal e expressiva que pode ser experimentada numa mesma técnica de pintura ou material, como decidir passar anos pintando apenas com giz de cera, ou apenas com tons de vermelho. Da mesma maneira, as artes experimentais do século XX estimulavam o desenvolvimento da criatividade; movimentos estético-políticos como o dadaísmo e o surrealismo, a *pop art* e a *nouvelle vague*, a tropicália e o hip hop mostraram a capacidade fértil de *justaposições inusitadas, associações improváveis, aproximações imprevistas* – composições irreduzivelmente complexas como os agenciamentos ambientais rizomáticos analisados por Anna Tsing. A heterogênese maquínica é microfísica, e funciona brotando diferenças radicais em níveis pouco perceptíveis que podem fazer ruir as formas mais estabilizadas; a homogênese é sempre uma formação despótica, molar, que procura universalizar uma maneira única, ao modo da formação de saber-poder moderna-colonial. E, se a heterogênese hoje é coibida até nas máquinas artísticas pela industrialização subjetiva, nas ciências ela mal é imaginada como possível. Isso se deve a um disciplinamento moderno-colonial que vigia os cercamentos epistêmicos das formações científicas, produzindo em série discursos padronizados repartidos por muros guardados: ali se planta café, aqui cana, acolá soja; neste departamento se faz antropologia, a filosofia é ali do outro lado do gramado. Assim como o modo de

produção da plantação colonial⁵ coíbe e esconde a existência de diversas cores de milho, favorecendo a amarela, uma formação de saber científica que hegemoniza uma única metodologia – como a antropologia faz com a etnografia – está negligenciando a variedade de instrumentos epistêmicos de que ela poderia dispor. Entre mil poetas do amor, é preciso fazer-se poeta da guerra: tecer poemas-guerra que combatam a monocultura epistêmica, subjetiva⁶. A própria maquinicidade heterogenética atua como força de resistência contra as máquinas despóticas, que funcionam pela homogeneidade.

Desse modo, fazer uma antropologia “sem antropólogos” (sem “ser um antropólogo” no sentido clássico, sem reproduzir formações de saber-poder-subjetivação classicamente antropológicas) abre uma multiplicidade de possibilidades epistêmicas e políticas ao afastar a produção discursiva de um ponto de subjetivação hegemonizado. Convenha-se que isso não é novidade; grandes pensadores e debatedores da antropologia não “eram” antropólogos, como mesmo Deleuze e Foucault, e também Donna Haraway; ou não se limitavam às constrictões de uma área de saber bem desenhada, como Marcel Mauss. Assim, não é por operar desvios *na* antropologia, por se afastar dos centros canônicos *da* antropologia, que se deixa de lidar com problemas e discussões antropológicos. Dessa maneira, o esforço de heterogeneidade epistêmica pode ser produtivo para uma formação de saber científica em sua própria cientificidade, ao atentar para o aspecto de questionamento de paradigmas, ao reformular metodologias, ao contestar um campo de visibilidade carregado há dois séculos, ao possibilitar o aparecimento de novas formas de objetos, conceitos e sujeitos de enunciação. Assim, o ímpeto criativo que foi performativamente alocado às artes pela episteme moderna-colonial deve ser revalorizado nas formações científicas, recuperando as possibilidades de inovação metodológica que permitem formular e lidar com questões mais relevantes à atualidade.

⁵ A noção de “*plantation*” como modo de produção paradigmático da colonização moderna, associando a monocultura agrícola e o trabalho escravizado, foi desenvolvida multidisciplinarmente a partir do trabalho de Eric Wolf e Sidney Mintz (WOLF, MINTZ, 1957). Contrariando o uso comum do termo em inglês na literatura em língua portuguesa, esta dissertação utiliza para esse conceito a forma traduzida “plantação”, alinhando-se a um esforço contemporâneo que parte de alguns setores dos estudos sobre colonialidade, racialidade, racismo e negritude, como se observa em trabalhos de Grada Kilomba (KILOMBA, 2019) e Jota Mombaça (MOMBAÇA, 2020).

⁶ Uma noção maquínica de “monocultura” como projeto paisagístico de axiomatização despótica será abordada nos Capítulos II e III a partir de trabalhos de Anna Tsing, Donna Haraway e Félix Guattari. A questão da multiplicidade formal da função “monocultura” (monoteísmo, monogamia, monossexualidade...) é bem desenvolvida no trabalho de Geni Núñez, que, embora não tenha sido analisado aqui como referência bibliográfica direta, certamente exerceu uma influência inescapável. Núñez publica textos sobre esse tema no Instagram: @genipapos.

É assim que a proposta metodológica desta dissertação se orientou, alimentando com um sopro artístico a máquina analítica “da” antropologia: valorizando o aspecto experimental, que não deve ser expurgado das metodologias científicas. Como Marcel Duchamp, que preferiu como influência para sua pintura não outros pintores, mas um escritor, para liberar formas artísticas silenciadas (ele falava, na epígrafe deste Prelúdio, da influência de Raymond Roussel sobre seu “quadro” *La mariée mise à nu par ses célibataires, même*), preferiu-se aqui a influência de pós-estruturalistas e ecologistas aos antropólogos canonizados: o esforço metodológico consistiu em desenvolver questões antropológicas a partir de um referencial mormente ignorado pela antropologia, visando captar possibilidades epistêmicas que podem ser úteis para a própria. Assim, ao procurar desenvolver uma episteme pós-antropológica, esta dissertação experimentou um exercício metodológico negativo: não se apoiar na bibliografia antropológica clássica; não oferecer descrições empiricistas das condições e situações analisadas, como faria a etnografia. Isso porque, como colocado por Javier Sáez e Sejo Carrascosa, “as condições deste saber vêm manipuladas de antemão, [...] partem de um desequilíbrio de poder, de quem tem o poder para escrever sobre as nossas vidas, coisificar-nos, classificar-nos, documentar-nos, converter-nos em objeto” (SÁEZ, CARRASCOSA, 2016, p. 77, supra). Partindo de uma restrição política – não reproduzir os dispositivos de poder coloniais operados pela episteme moderna que embasa as antropológicas clássicas – mostrou-se preferível explorar as linhas de fuga que se apresentavam pelo pensamento pós-estruturalista, abrindo distância ao centro hegemônico de saber-poder-subjetivação da antropologia como formação discursiva. Considerando-se a insuficiência e a impropriedade da episteme antropocêntrica para tratar de questões subjetivas e coloniais, fugiu-se para paragens impróprias à régua disciplinar antropológica. A valorização da produtividade de empreitadas metodológicas impróprias, desaconselhadas, heterodoxas, indisciplinadas, pode ser apreciada no pensamento prático de Andy Warhol:

Se acontece de eu ter que escalar um papel de atuação, eu quero a pessoa errada para o papel. Eu não consigo nunca visualizar a pessoa certa num papel. A pessoa certa para o papel certo seria demais. Ademais, nenhuma pessoa jamais é completamente certa para algum papel, porque um papel é uma representação é nunca real [*a part is a role is never real*], então se você não pode conseguir alguém que seja perfeitamente certo, é mais satisfatório arranjar alguém que seja perfeitamente errado. Então você sabe que realmente conseguiu alguma coisa. (WARHOL, 2007, p. 83, tradução nossa).

Portanto, é explorando o aspecto discursivo da antropologia – aspecto presente num quadro, numa peça teatral – que se pode deslocar as posições de poder e subjetivação a ela atreladas. Alterando seus conjuntos de referências, seus propósitos metodológicos, seus campos de visibilidade e enunciabilidade, compõe-se uma prática metodológica que dá acesso a outras formas de discurso científico, permitindo multiplicar as ferramentas epistêmicas de uma área de saber – o que a possibilita outras formas de relação com as formações de poder e subjetivação. A forma de saber “antropologia” é por demais ligada à forma “homem” / “antropos” como formulada pelo saber moderno-colonial. Considerando que as formações de saber não são naturais ou essenciais, mas se constituem por práticas discursivas, é possível e faz-se necessário experimentar modos de discurso que, embora partam da ou se relacionem à “antropologia”, procuram se desvencilhar da forma-homem moderna e dos diagramas de poder a ela atrelados: coloniais, racistas, sexistas. Abnegando de um lastro essencialista de o que seria “a antropologia” e partindo para práticas discursivas mais ou menos “antropológicas”, essa nomeação pode ir perdendo o sentido e a necessidade; mas isso não é um impedimento à análise, e sim a abertura de outras possibilidades.

Ao comentar o final de *As palavras e as coisas*, Deleuze recorda: “Foucault [...] diz, a respeito da morte do homem, que não há por que chorar” (DELEUZE, 1988, p. 139). Que não se chore a iminente morte da antropologia, assim como a do homem: figura conjuntural e situada, formada pela combinação de diferentes relações, a morte de uma forma epistêmica não é um corte, mas uma transição; gradualmente, algumas das forças que a compunham vão se lhe afastando, enquanto outras vão se lhe aproximando, até formarem-se combinações inteiramente outras que não merecem, precisam nem desejam algum nome antigo. Há quem se apegue a um nome e a suas formas correlatas, e dispenda energia para a manutenção de esquemas epistêmicos que lhe façam sentido, ainda que tais sentidos sejam problematizados por outrem. Esse movimento de conservação epistêmica não impede – embora tente –, mas apenas consegue mascarar os movimentos de derivação, deslocamento, transformação e desprendimento que ocorrem nas periferias dos cercamentos epistêmicos.

Os capítulos apresentados a seguir, ao desenvolverem diferentes experimentações teóricas e metodológicas, compõem uma espécie de *dança* com a antropologia; uma dança muito curiosa, em que se procura, na maior parte do tempo, distanciar-se de seu par. Circundando a antropologia de longe, mas sem tirar os olhos

dela, tateiam-se as bordas epistêmicas dessa área de saber, procurando e desrespeitando seus limites, navegando por paragens afastadas a partir das quais seu rosto começa a perder contorno. Tal movimentação é proeminente no Capítulo I, que explora uma linha de fuga arqueológica, e no Capítulo III, que explora uma linha de fuga subjetiva – ambos os percursos situam-se mais no pós-estruturalismo do que na antropologia. Entre eles, uma investida, um bote: o Capítulo II encena um passo dado para trás, para o dentro do palco antropológico, para fingir agradar o respeitável público saudoso dos cercamentos epistêmicos. Ali, a análise foca numa eminente autora da antropologia contemporânea, expondo como “na própria” antropologia nomeada como tal, se traçam atualmente movimentos de renovação epistêmica – pós-estruturalistas, inclusive – que podem arrimar a relevância e a legitimidade antropológicas desta dissertação. É fácil adivinhar a armadilha: o trabalho de Anna Tsing também pretende desenvolver as impropriedades epistêmicas dessa antropocêntrica área de saber; e, no entanto, mantém e desenvolve problemas caros à antropologia, e vem sendo considerado multiplamente nos trabalhos recentes dessa disciplina. Colocada em tema a fuga que se manterá como contraponto, que volte então para trás da cortina o tom artístico, exacerbado neste Prelúdio, que motiva os discursos em forma científica aqui em exibição.

3. Capítulo I – Revirando arquivos da colonialidade

3.1. Missionários e antropólogos, documentos e discursos

A pesquisa que originou esta dissertação se iniciou com o exame de um conjunto de documentos manuscritos produzido por missionários cristãos que se instalaram em território africano ao final do século XIX. Apreciando uma interface entre a antropologia e a história, e visando abordar como temática processos de subjetivação e regimes de colonialidade, verificou-se a impropriedade do uso de metodologias antropológicas hegemônicas para tal empreitada. Como foi anunciado anteriormente, a episteme etnográfica da antropologia clássica está, em geral, fundamentada por formulações empiristas, humanistas e individualizantes, que estão associadas ao regime de saber-poder moderno-colonial. Além disso, um campo de visibilidade que se propõe etnológico presume e reifica categorizações étnicas que foram produzidas como efeito-instrumento do mesmo regime colonial, prejudicando a análise de contextos históricos em que a etnicidade estava (ou ainda não estava) em construção. Dessa maneira, o contato com os documentos suscitou a necessidade de uma investigação metodológica, que encontrasse solos epistêmicos mais apropriados a uma pesquisa contemporânea voltada a contextos coloniais históricos.

Seguindo a experiência prévia da pesquisadora com o pensamento pós-estruturalista (ESPÓSITO, 2019a, 2019b, 2020, 2021), notório pela crítica à episteme moderna, foi considerada então a produtividade metodológica da *arqueologia do discurso*, formulada por Michel Foucault na década de 1960 como meio para construir uma história dos sistemas de pensamento (FOUCAULT, 2012; DELEUZE, 1988). Logo, o caminho metodológico encontrado levou a uma disposição ainda maior para o afastamento da antropologia hegemônica. Isso porque a arqueologia do discurso salienta o atrelamento entre formações de saber e formações de poder; reproduzir discursividades antropológicas clássicas incorreria em reiterar os regimes de saber modernos, atrelados ao regime de poder colonial. Assim, a pesquisa sofreu um desvio em relação a seu projeto inicial: para evitar assumir as posições de sujeito ocupadas pelos antropólogos e, com isso, reproduzir as assimetrias de poder ocasionadas pela produção de saber antropológico, mostrou-se preferível seguir com um investimento

teórico-metodológico. Então, a pesquisa se direcionou para uma investigação sobre a própria discursividade antropológica, focando em desenvolver possibilidades epistêmicas que respondessem e reformulassem os problemas da disciplina de maneira mais condizente a perspectivas contemporâneas e anticoloniais. Embora se tenha mantido a temática dos processos de subjetivação em contextos coloniais, abdicou-se de uma análise direta do material documental, fugindo da discursividade antropológica clássica que revela a um público intelectual representações objetificadas de contextos e situações exotizados pela perspectiva eurocêntrica moderna.

Dessa forma, a análise desenvolvida se concentrou em cartografar os dispositivos de saber-poder-subjetivação colocados em operação pela antropologia clássica e pela episteme moderna-colonial, considerando a primeira como manifestação particular da segunda. Privilegiando as investigações metodológicas, abandonaram-se as investidas no material documental sobre um contexto específico; a questão das missões cristãs modernas foi assumida como objeto teórico, e sua operatividade colonial em contextos africanos adquiriu na dissertação o estatuto de ilustração, atrelada à experimentação metodológica. O objetivo da pesquisa se afastou da análise dos documentos de uma missão específica, partindo para a avaliação teórica de como processos de subjetivação, em seu imbricamento com formações de saber-poder, podem funcionar como dispositivos micropolíticos de colonização.

Assim, foi deixada de lado a pretensão de analisar fontes históricas diretas e, mais ainda, a de oferecer descrições antropológicas classicistas que dariam a ver retratos complexos do cotidiano contínuo de um espaço-tempo tematizado. Em vez de operar a arqueologia do discurso para analisar um corpus documental específico, o trabalho se direcionou a uma investigação teórica que averiguasse as possibilidades metodológicas de uma empreitada tal, verificando a capacidade epistêmica da arqueologia em ser operada numa análise antropológica contemporânea. Dessa maneira, o foco deste capítulo é o exercício teórico-metodológico, que se pretende político-epistêmico e criativo em dois sentidos principais. Um, o deslocamento do campo de visibilidade antropológico, em direção a um enfoque adisciplinar na interface entre processos de subjetivação e relações de poder coloniais. O outro, a consideração não apofântica – isto é, da performatividade político-discursiva – de um material documental como discurso situado. Nesse segundo sentido, a documentação é encarada não como um relato mais ou menos objetivo sobre um conjunto de fatos transcorridos na realidade; mas sim a

documentação é encarada como entidade material em si mesma, e, dessa maneira, como agente arbitrária dos/nos projetos de subjetivação e organização social, que são orientados pelas formações de poder operantes em dada formação histórica. Assim, considera-se que uma antropologia histórica poderia se valer da arqueologia do discurso para analisar, em vez de situações “etnográficas” pretensamente empíricas, atos discursivos discretos, embora amiúde repetitivos, presentes nos documentos em questão, buscando descrever as implicações e efeitos dos enunciados proferidos. Um documento, como uma narrativa, deve ser tomado pelo que ele contém: discurso e enunciados, produzidos por posições subjetivas situadas politicamente; não se pode tomar um relato como uma descrição objetiva que representaria uma realidade inequívoca.

Essa abordagem arqueológica ou performativa de um material documental – seja ele produzido por missionários ou por antropólogos – pretende assumir uma posição inversa na relação de saber-poder expressada e reproduzida pela episteme moderna-colonial articulada nas descrições antropológicas clássicas. Em geral, os primeiros discursos antropológicos – alcunhados “de gabinete” – se apoiavam numa episteme moderna empirista e, portanto, tomavam relatos de missionários como fontes capazes de fornecerem descrições *mais ou menos objetivas* do funcionamento cotidiano do período-paisagem tematizado. Por mais que a discursividade antropológica clássica pudesse reconhecer, em variável medida, um aspecto de autoralidade nos relatos de missionários, tomando essas fontes como *não totalmente objetivas*, a episteme empirista acreditava poder encontrar *alguma objetividade*, em algum estrato ou camada do texto. Assim, a discursividade antropológica entendia sua própria operação metodológica como consistindo em diminuir o quanto fosse possível a presença de subjetividade na documentação, para finalmente produzir uma descrição que alcançasse *certo grau de objetividade*. Aqui, a operação epistêmica é oposta: é considerar a perspectiva dos documentos em sua própria subjetividade, sem procurar um suposto estofo objetivo que daria a ver, enviesadamente, uma realidade empírica.

A arqueologia do discurso entende que uma leitura histórica empirista, por mais que procure ser objetiva, acaba por reproduzir aspectos subjetivos e políticos da fonte historiográfica e do próprio historiador; isso ocorre pois um relato histórico, enquanto *discurso*, não tem a capacidade de conter considerações objetivas e apolíticas sobre fatos inequívocos. A episteme empirista crê encontrar estratos objetivos atrás da

subjetividade de um texto; no entanto, a arqueologia aponta que todo enunciado é limitado pelas suas condições de formação: um discurso depende de condições históricas para ser proferido. Um discurso não pode “representar objetivamente” uma “realidade empírica” acessada por uma “visão neutra”, pois suas capacidades de cognição e descrição são limitadas por *campos de visibilidade e enunciabilidade* correspondentes a uma formação histórica. Dessa maneira, as descrições presentes em um discurso não podem ser empíricas e remeter objetivamente à realidade, pois são sempre condicionadas por formações de saber-poder-subjetivação específicas e situadas.

Para a arqueologia, a leitura de um discurso não pode considerá-lo passível de conter objetividade, pois isso invisibilizaria e naturalizaria as condições históricas de saber, poder e subjetivação que constroem os atos de enunciação. Uma antropologia histórica orientada pela arqueologia do discurso precisa reconhecer que suas fontes nunca são neutras; encontrar “objetividade” num relato é tomar um regime de visibilidade particular, artificioso e limitado como universal, natural e onipotente. Quando um regime de visibilidade específico e situado é considerado como se fosse uma visibilidade objetiva, os regimes de poder que limitam o discurso são tomados como transparentes ou inexistentes e, assim, são reificados e essencializados; deixam de ser problematizados, pois são ignorados, embora continuem presentes. Assim, quando a antropologia clássica pretende despir a subjetividade de um relato de missionário para encontrar alguma objetividade, ela se presta a uma missão impossível, infundada; os enunciados contidos nos relatos sempre possuem aspectos subjetivos, pois são condicionados e limitados por regimes específicos de saber, poder e subjetivação. Quando a episteme empirista alega ter encontrado objetividade por trás da subjetividade, ela ‘vende gato por lebre’: ela apenas dá verniz de objetividade a enunciados cuja subjetividade se mantém não problematizada.

Encontrar objetividade num relato de missionário é ignorar que o campo de visibilidade do missionário (e o do antropólogo/historiador) está sempre condicionado e limitado por um regime de saber-poder-subjetivação específico. Tudo que o missionário vê e diz é condicionado historicamente, pois ele só pode ver e dizer aquilo que estiver contido no regime cognitivo-enunciativo que é limitado por sua formação discursiva. Da mesma maneira, o antropólogo/historiador empirista opera como natural seu próprio campo de visibilidade: ele crê que sua visão pode alcançar objetividade – mas, segundo a arqueologia, sua capacidade de visão é situada: ela não pode se descolar dos limites

impostos pelo regime histórico de saber-poder-subjetivação que a constrange. Se o campo de visibilidade do missionário moderno contém dispositivos epistêmicos semelhantes aos do campo de visibilidade do antropólogo/historiador, a coincidência é tomada pelo empirismo como objetividade. Mas, arqueologicamente, a coincidência epistêmica é remetida a uma formação discursiva comum, ou seja, a condições discursivas limitantes compartilhadas e naturalizadas; no caso, o regime de saber moderno e, com ele, o regime de poder colonial. Assim, uma leitura antropológica/histórica empirista corre o risco de naturalizar, invisibilizar, reiterar e legitimar as condições históricas moderno-coloniais, que produziram a subjetividade missionária e a subjetividade antropológica, a discursividade missionária e a discursividade antropológica – e, com isso, reificar o regime de poder colonial, que possibilitou a existência das missões modernas e da antropologia.

Ao contrário, a proposta aqui desenvolvida consiste justamente em questionar e recusar a objetividade e a legitimidade de documentos produzidos por missionários modernos, enxergando-os como parte funcional do dispositivo de saber-poder-subjetivação que era uma missão cristã em território africano (ou americano) – que nem mesmo estaria presente em tal espaço-tempo não fosse a violenta e exploratória empreitada colonial. Da mesma maneira, a metodologia arqueológica não pode naturalizar a formação discursiva antropológica, pois ela também foi condicionada pela formação histórica moderna-colonial, ou seja, por um regime de saber-poder-subjetivação que não deve ser invisibilizado, mas investigado. Assim, a “pós-antropologia” aqui traçada não utilizaria a discursividade missionária como meio para entrever uma suposta objetividade do cotidiano da missão ou da materialidade de seus habitantes nativos; ela se volta para (ou contra) a própria subjetividade dos missionários. Do mesmo modo, a episteme antropológica também é colocada em questão, pois a antropologia clássica, surgida no século XIX, foi conformada historicamente pela mesma formação de saber-poder-subjetivação que estava conformando as missões cristãs modernas. Numa época de forte investimento do colonialismo europeu no continente africano, tanto as missões cristãs quanto a antropologia faziam parte de um mesmo conjunto de dispositivos de saber-poder moderno-coloniais, funcionando como efeitos da e instrumentos para a dominação política, econômica e subjetiva. Portanto, para possibilitar uma posição de saber-poder que não reifique a colonialidade, a metodologia arqueológica deve ocupar uma

trincheira inversa à formada pela cumplicidade epistêmica entre missionários e antropólogos, vinculada ao colonialismo. Por isso, adota-se uma direção “pós-antropológica”, que toma os missionários, os antropólogos e a colonização como seus objetos, assumindo assim uma posição epistêmica resistente à colonialidade expressa no saber-poder antropológico.

Substituindo a episteme empirista da antropologia/história modernas pela metodologia pós-estruturalista da arqueologia do discurso, uma documentação deverá então ser considerada como “objetivamente subjetiva”. Se um guia classicista para iniciantes em antropologia poderia indicar que se deve “não levar totalmente a sério” um relato devido à sua subjetividade – encarada como defeito ou empecilho a uma verdade prática alhures –, aqui é justamente tal subjetividade que é ‘levada a sério’, tomada como única coisa que pode ser expressa por um discurso. Considerando impraticável ou indesejável procurar por um fundo objetivo atrás da subjetividade de um relato, o desígnio epistêmico aqui é o de notar na própria subjetividade textual *as implicações carregadas e os efeitos promovidos por um discurso situado*. A documentação não é encarada como meio mais ou menos próprio ou impróprio para descrever um conjunto de fatos nela “representados”; a documentação é encarada como um conjunto de atos em si mesma, depondo sobre sua própria existência e agência enquanto discurso proferido orientado por relações de poder.

Como considera a metodologia arqueológica – e também a teoria da performatividade do discurso –, um enunciado fala apenas sobre si mesmo, e não remete a algo que lhe seja exterior. Assim, um documento histórico é enxergado não como “representando” mais ou menos fielmente certo período histórico em certa localização geográfica; o documento é enxergado como *expressando performativamente* a si mesmo, enquanto máquina discursiva que possui componentes extrínsecos (as condições discursivas delimitadas historicamente) e promove efeitos consequentes (atrelados a regimes de poder e subjetivação específicos). Uma vez posta a problemática arqueológica, o atrelamento entre regimes de saber e regimes de poder, torna-se impreterível que uma formação discursiva como a antropologia investigue e reavalie sua própria discursividade, para que, ao analisar contextos coloniais, não deixe de perceber a colonialidade em sua própria episteme. Dessa maneira, a arqueologia do discurso permite que uma (pós-)antropologia sobre contextos missionários não reproduza os instrumentos e efeitos de saber, poder e subjetivação produzidos pelas próprias missões.

Para se desvincular da discursividade missionária moderna e se distanciar do regime de poder colonial, o pensamento contemporâneo precisa estar aberto a se desvencilhar da episteme moderna e, talvez, se afastar da contingente formação de saber denominada “antropologia” – ou, ao menos, revisar boa parte de seus procedimentos metodológicos.

* * *

Todos os enunciados presentes em discursos de missionários e antropólogos – descrições, narrações, mas também pressupostos epistêmicos, categorizações – são dependentes e reprodutores de suas condições históricas de formação discursiva. Do mesmo modo, a proposta e os procedimentos desta dissertação são condicionados pela discursividade contemporânea, que possibilita ao pensamento social acadêmico a problematização da episteme moderna-colonial. Debates acadêmicos que analisam, criticam e combatem a colonialidade têm sido promovidos contemporaneamente a partir de posições político-epistêmicas vinculadas a movimentos sociais, reconhecendo a permanência de diagramas de poder coloniais e procurando atuar em processos de descolonização. Nesse sentido, a geógrafa Kathryn Yussof (2018, p. 62) considera a importância da redescritção de histórias já traçadas: produzir uma história retraçada é assumir uma posição ética e politicamente implicada em processos históricos do passado cujas continuidades ainda se fazem presentes. Assim, para se contrapor a – ou, ao menos, não corroborar com – regimes de poder como a colonização, faz-se necessária a assunção de posições epistêmicas que suponham a impossibilidade de uma história politicamente neutra. Não é possível dar continuidade a posições epistêmicas que se proponham objetivas e universais, pois essa condição discursiva não existe: toda formação de saber é situada e está atrelada a relações de poder. Dessa maneira, empreendimentos intelectuais vinculados a posições resistentes aos regimes de poder moderno-coloniais precisam se desvencilhar de arcabouços discursivos que expressam tais regimes hegemônicos.

Yusoff desenvolve em *A billion black anthropocenes or none* uma leitura sobre a colonialidade que pode ser aproximada da posição articulada pelo filósofo camaronês Achille Mbembe, atentando para a relação entre regimes de poder, de saber e de

subjetivação. Ambos consideram que a formação de saber humanista europeia produziu performativamente a racialidade e o racismo como condições de possibilidade político-discursiva da colonização, atribuindo humanidade e superioridade à branquitude enquanto produzia a negritude como objetificada e inferiorizada (cf. MBEMBE, 2018b, pp. 11-14). Ainda que fosse mantida inacessível às populações colonizadas, a condição de humanidade imputada à europeidade foi promulgada como um ideal a ser alcançado; dessa maneira, o regime de saber humanista e o regime de poder colonial estão intrinsecamente atrelados a um regime de subjetivação eurocêntrico, que tem como programa (mais ou menos efetivo) a adequação das populações colonizadas aos parâmetros sociais e subjetivos europeus. Assim, pela relação entre regimes de saber, poder e subjetivação, pode-se entender uma continuidade fundamental entre o projeto colonial e o projeto missionário moderno, que promoviam ao mesmo tempo diferenciação e adequação: a colonização e a missão se possibilitam e se reforçam mutuamente, executando sobre as populações colonizadas projetos de subjetivação orientados pela europeidade, pela cristianização e pelo disciplinamento.

A pretensa necessidade da missão cristã moderna como um aparato de saber “educativo” (subjetivante), com o pretexto de “humanizar” populações colonizadas, só é possível de ser enunciada em decorrência de uma desumanização discursiva prévia que foi promovida sobre essas populações, desautorizando e deslegitimando nelas as características arrogadas pelo humanismo à branquitude cristã: pessoalidade, autonomia, racionalidade, cultura, civilização, progresso (cf. MBEMBE, 2018b, pp. 279-280). O projeto missionário colonial, que procura se justificar como projeto educativo, pode então ser entendido como uma reeducação forçada, disciplinar, cujo espaço de atuação é possibilitado e garantido continuamente por uma “deseducação” prévia e concomitante – o epistemicídio: desvalorização, apagamento e coibição de epistemes que não sejam eurocênicas⁷. Um processo de ontologização dessubjetivante, ou mesmo de

⁷ "Não se pode encher um vaso cheio", disseram-me num sonho como um antigo provérbio sobre a colonização subjetiva. Seguindo essa pista que não sabia de onde vinha, uma pesquisa rápida mostrou diversas referências à mitologia cristã; dispersamente pela Bíblia, a pessoa fiel é considerada perante o deus cristão como um vaso nas mãos do oleiro que o molda do barro. A metáfora também aparece com o sentido de que as pessoas fiéis, enquanto vasos, devem se encher cada vez mais do "Espírito Santo", não bastando pouca dedicação "ao Senhor"; implica-se também que, para ser um vaso útil, é preciso se deixar limpar de impurezas – não se transportaria água ou azeite num vaso com um pouco de terra.

Refletindo sobre essa anedota nos termos da dissertação, pode-se considerar que o projeto de subjetivação cristão/colonizador espera alcançar um monopólio sobre as paisagens subjetivas por ele ocupadas, impregnando-as enquanto as livra da influência de outros projetos de subjetivação. Isso está em consonância com considerações articuladas por Geni Núñez: o programa de poder monoteísta, como o monogâmico, não aceita traição. No entanto, e como será desenvolvido no "Capítulo III" e nas

desontologização, é aplicado política-epistemicamente pelo humanismo, desumanizando as populações colonizadas na medida em que retira delas a personalidade, que é substituída por uma materialidade objetificada a ser extrativizada (cf. YUSOFF, 2018, pp. 69-72). Para supostamente vencer a condição desumanizada produzida justamente pela colonialidade, o aparato colonial oferece como solução (mediada, arbitrária e, na prática, inalcançável) a subjetivação cristianizada e disciplinada. Esse processo paradoxal de subjetivação-dessubjetivação promovido pela colonialidade desestabiliza e antagoniza os regimes de subjetivação e organização social que já atuavam nos territórios colonizados, tornando possível ao projeto colonial ser colocado como referência despótica para tudo que ali se passa e, assim, permitindo a execução da extração econômica característica do regime de poder colonial; como coloca Yusoff, “modos de subjetividade são estabelecidos como categorias de extração” (p. 72, tradução nossa).

Dessa maneira, um olhar arqueológico para o projeto missionário colonial como *dispositivo de subjetivação* dá a ver o caráter de imbricamento entre *formações discursivas* europeizadas (e europeizantes) e o *programa de poder* colonial. A colonização deixa de ser entendida apenas como regime político delimitado por estatutos jurídicos e burocráticos: a noção de colonialidade atenta para um regime complexo de saber-poder-subjetivação que orienta – ou, ao menos, procura orientar – todos os campos de relacionalidade existentes no território colonizado. Essa ampliação cognitiva do escopo das relações coloniais afeta também a temporalidade do que pode ser entendido como “colonização”, percebendo, para além do período de atuação dos estados juridicamente coloniais, diagramas de relações de poder historicamente mais amplos (cf. MBEMBE, 2018b, pp. 34-35, 108-109). Assim, por exemplo, no que concerne à região hoje conhecida como Angola, relações de poder atreladas ao regime de poder colonial transnacional continuam presentes mesmo após a independência estatutária promovida em 1975. Da mesma maneira, as organizações missionárias atuantes ali durante o século XIX estavam interligadas ao complexo colonial atlântico, mesmo tendo sido anteriores à instauração de um estado juridicamente colonial, o que na região só ocorreu no início do século XX.

"Considerações finais", as paisagens subjetivas são repletas da convivência entre componentes subjetivos e projetos de subjetivação diversos, conflitantes ou comensais, não alcançando uma homogeneização totalitária – embora projetos hegemônicos como o “proselitismo beligerante” cristão tenham esse propósito (cf. ALMEIDA, 2009).

Portanto, a análise de *regimes de saber e processos de subjetivação* proporcionada pela metodologia arqueológica permite a cognição de dispositivos, condições, instrumentos, procedimentos e efeitos *de poder* que não aparecem para epistemes classicistas, orientadas e limitadas por noções institucionalistas e economicistas de como funcionaria “a política” – perspectiva essa produzida situadamente e performativamente pela própria formação discursiva europeia moderna-colonial. Revirar os arquivos da colonialidade a partir de outras posições epistêmicas permite valorizar formações discursivas e subjetivas que foram subalternizadas pela episteme moderna-colonial; as metodologias pós-estruturalistas possibilitam maneiras de redescrever a história da modernidade, deixando de operar a episteme que a colonialidade usa para descrever e justificar a si mesma. Dessa maneira, retrazando a história da colonização, assume-se uma posição nas relações de saber-poder capaz de atentar para a multiplicidade dos dispositivos coloniais e, assim, contribuir para que também sejam múltiplas as resistências político-epistêmicas à colonialidade.

3.2. Sujeitos e objetos discursivos, missão discursiva

*Uma ‘época’ não preexiste
aos enunciados que a exprimem,
nem às visibilidades que a preenchem.*

Gilles Deleuze (1988, p. 58)

A *arqueologia do discurso* é uma metodologia histórica que foi operacionalizada por Michel Foucault em seus primeiros livros, e posteriormente sistematizada em *Arqueologia do saber*, publicado em 1969. Foucault desenvolveu a arqueologia para se contrapor a modalidades de metodologia histórica emergentes no século XX que se focavam nos campos das ideias, das mentalidades, das ciências, do conhecimento. Para o autor, esse campo múltiplo estava em certo sentido mal organizado, não havendo até então formulado explicitamente seus pressupostos teóricos e metodológicos, dependendo então de preceitos implícitos antiquados e problemáticos, que ele considerava inadequados. Assim, Foucault procurou traçar um esquema metodológico que deslocava para noções *imanentes e situadas* – como “saberes”, “discursos” e

“enunciados” – o campo histórico que entendia o “conhecimento” como uma idealidade *transcendental e empírica*.

Em vez de percorrer o eixo consciência-conhecimento-ciência [...], a arqueologia percorre o eixo prática discursiva-saber-ciência. Enquanto a história das ideias encontra o ponto de equilíbrio de sua análise no elemento do conhecimento (encontrando-se, assim, coagida a reencontrar a interrogação transcendental), a arqueologia encontra o ponto de equilíbrio de sua análise no saber – isto é, em um domínio em que *o sujeito é necessariamente situado e dependente*, sem que jamais possa ser considerado titular (seja como atividade transcendental, seja como consciência empírica). (FOUCAULT, 2012, p. 220, grifo nosso).

Sem abdicar de formulações do próprio Foucault, a arqueologia do discurso como metodologia será apresentada aqui fazendo um uso prioritário da leitura elaborada por Gilles Deleuze, especialmente em seu livro *Foucault*, publicado em 1986. Isso porque Deleuze sistematiza a metodologia arqueológica levando em conta sua relação com outros estratos do pensamento foucaultiano, beneficiando-se da síntese e da revisão que não se poderiam esperar d’*A arqueologia do saber*, que expressa a metodologia em formação experimental. Numa entrevista a Didier Eribon publicada em 1986, presente na coletânea *Conversações*, assim Deleuze sintetiza o fundamento da proposta de renovação epistemológica operada por Foucault:

O grande princípio histórico de Foucault é: toda formação histórica diz tudo o que pode dizer, e vê tudo o que pode ver. Por exemplo, a loucura no século XVII: sob qual luz ela pode ser vista, e em quais enunciados ela pode ser dita? E nós atualmente: o que somos capazes de dizer hoje, o que somos capazes de ver? (DELEUZE, 2013, p. 125).

Foucault opera um retraçamento das metodologias que até então estavam em voga na história do conhecimento, assentando a arqueologia sobre novas bases, desenvolvendo uma maneira alternativa de leitura textual que permitia perceber *formações discursivas* de âmbito mais amplo, que permeavam o que era dito em cada “época” ou formação histórica. Num conjunto abrangente e heterogêneo de discursos, a arqueologia permite perceber continuidades fundamentais que operam como *condições de possibilidade discursiva*, orientando e limitando o que pode ser dito em determinada situação. Essa metodologia desvia a atenção de especificidades superficiais na enunciação de cada texto, considerando arquiteturas epistêmicas a partir de estratos mais fundamentais do que índices contingenciais como autorialidade e intenção, ou do que lógicas retóricas e linguísticas. Dessa maneira, podem ser percebidas formulações que estão contidas nos e são expressas pelos discursos na forma de pressupostos

formativos dos atos enunciativos, sem estarem explicitamente colocadas pela intenção comunicativa do texto. O âmbito enunciativo dá a ver estratos que estão presentes nos limites do discurso, ou seja, as formações discursivas, que condicionam os enunciados a partir da impossibilidade de se dizer outras coisas⁸.

O novo arquivista anuncia que só vai se ocupar dos enunciados. Ele não vai tratar daquilo que era, de mil maneiras, a preocupação dos arquivistas anteriores: as proposições e as frases. Ele vai negligenciar a hierarquia vertical das proposições, que se dispõem umas sobre as outras, e também a lateralidade das frases, onde cada uma parece responder a outra. Móvel, ele se instalará numa espécie de diagonal, que tornará legível o que não podia ser apreendido de nenhum outro lugar, precisamente os enunciados. [...] Quanto ao que é realmente dito, sua raridade *de facto* deve-se a que uma frase nega, impede, contradiz ou recalca outras frases – de tal modo que cada frase ainda se amplia com tudo aquilo que não diz, com um conteúdo virtual ou latente que multiplica seu sentido e que se oferece à interpretação, formando um ‘discurso oculto’, verdadeira riqueza de direito. (DELEUZE, 1988, pp. 13-14).

Deleuze distingue três camadas de análise que a arqueologia do discurso opera sobre seu objeto, o enunciado; três tipos de espacialidade relacional que os enunciados habitam. Primeiramente, “um *espaço colateral*, associado ou adjacente, formado por outros enunciados que fazem parte do mesmo grupo” (DELEUZE, 1988, p. 16). Essa camada de análise agrupa enunciados que, em sua formação, respondem a um mesmo conjunto de *condições discursivas* – isso permite perceber uma mesma *formação discursiva* permeando e colocando em relação textos que podem ser muito diferentes entre si. Dito de outro modo, um *conjunto de condições de formação discursiva*, como as condições discursivas de um período histórico ou de um idioma, faz valer suas possibilidades e limitações em funções enunciativas heterogêneas – que podem ser descritivas, prescritivas, regulamentares, institucionais, filosóficas, artísticas, etc. (bem como antropológicas e missionárias). De níveis macropolíticos a microfísicos, um enunciado pode reportar a diversas formações discursivas ao mesmo tempo, na medida em que responde a diversas condições: históricas, epistêmicas, geográficas, sociais, subjetivas, instrumentais.

⁸ Importante notar que, para o pensamento pós-estruturalista, as condições e limites impostos por uma formação histórica e seus regimes de saber-poder-subjetivação não têm efeito totalitário nem permanente. Como será desenvolvido nos capítulos seguintes, regimes hegemônicos como o programa de axiomatização colonial-capitalístico convivem com heterogeneidades resistentes, além de serem passíveis de ineficácia e transformações. Foucault analisa processos de transformação em regimes epistêmicos nos livros em que operacionaliza o método arqueológico, como *História da loucura*, *O nascimento da clínica* e *As palavras e as coisas*; a partir da década de 1970, em seus cursos e publicações, o autor investiga as transformações históricas já considerando o imbricamento entre regimes de saber, poder e subjetivação. A conjugação entre impossibilidade e transformação no pensamento foucaultiano pode ser remetida à questão da necessidade histórica no método genealógico de Friedrich Nietzsche, filósofo que influenciou boa parte das teorias pós-estruturalistas.

Assim, entende-se “formação discursiva” como um conjunto intensivo de enunciados que são limitados por condições compartilhadas; cada corpus pode assumir extensões variadas, bem como circundar ou se interseccionar com formações discursivas de outras abrangências. O olhar arqueológico pode se atentar ora para grandes conjuntos de condições discursivas abrangentes (“episteme moderna”, “estruturalismo”, “arte barroca”, “jornalismo brasileiro”), ora para blocos com condições mais numerosas e especificadas, que reportam aos agrupamentos maiores (“primeiras obras de Michel Foucault”, “documentos missionários angolanos do século XIX”, “pronunciamentos de parlamentares negras na câmara municipal paulistana em 2026”). Desse modo, uma mesma formação discursiva circunscreve formulações enunciativas que podem ser discordantes no nível das proposições retóricas e argumentativas, como ocorre no caso de duas ou mais escolas teóricas opostas limitadas por uma mesma disciplina acadêmica – problema central da obra *As palavras e as coisas*, publicada por Foucault em 1966. Da mesma maneira, o campo de possibilidades discursivas de uma formação histórica circunscreve ao mesmo tempo os enunciados dos regimes de poder e os enunciados das máquinas de resistência, como atenta Judith Butler ao examinar as possibilidades de repetição subversiva das compulsoriedades sociais (BUTLER, 2017).

A capacidade analítica possibilitada pela arqueologia do discurso se estende ao considerar o atrelamento entre formações discursivas, formações de poder e formações subjetivas. Distinguindo-se desse primeiro espaço que coloca em relação diferentes enunciados entre si, Deleuze aponta o “*espaço correlativo*”, que mostra a relação entre um enunciado e seus *sujeitos e objetos* (DELEUZE, 1988, p. 18). Por fim, o enunciado também habita um “*espaço complementar*”, extrínseco, que o coloca em relação com “formações não discursivas (‘instituições, acontecimentos políticos, práticas e processos econômicos’)” (p. 21). Detalhar o funcionamento dos espaços enunciativos correlativo e complementar será útil para retomar e desenvolver a discussão sobre como a antropologia pode lidar com o estatuto subjetivo dos discursos proferidos por missionários.

* * *

*‘Não importa quem fala’, mas o que ele diz não é dito de qualquer lugar.
É considerado, necessariamente, no jogo de uma exterioridade.*

Michel Foucault (2012, p. 150)

Um dos grandes temas da filosofia pós-estruturalista é a crítica à noção de “sujeito” como formulada pela episteme europeia moderna. Se, na filosofia moderna, o “sujeito” é considerado a partir de um estatuto soberano e individualizado, no pensamento foucaultiano ele é visto como *efeito de regimes de poder e função de formações discursivas*. Deleuze considera essa a principal inovação epistêmica da arqueologia do discurso: o rompimento com a noção de que um sujeito enunciante seria a origem dos discursos que profere. Enquanto formas anteriores de análise textual privilegiavam a autoridade específica de cada enunciação, Foucault parte para uma *zona pré-individual*, indeterminada pelo sujeito, onde os enunciados remetem primordialmente ao campo de possibilidades discursivas que delimita uma “época”. Assim, vêm à tona outras formas de interpretação, que consideram não só que as formações discursivas precedem os sujeitos individualizados, mas também que elas conformam os processos de subjetivação. Em uma entrevista a Claire Parnet publicada em 1986, Deleuze aborda como o sujeito não é considerado determinante (nem determinado) para a arqueologia do discurso:

[...] há o privilégio do ‘se’, em Foucault como em Blanchot: a terceira pessoa, é ela que se deve analisar. Fala-se, vive-se, morre-se. Sim, existem sujeitos: são os grãos dançantes na poeira do visível, e *lugares móveis* num murmúrio anônimo. *O sujeito sempre é uma derivada*. Ele nasce e se esvai na espessura do que se diz, do que se vê. (DELEUZE, 2013, p. 138, grifo nosso).

Para a arqueologia, o sujeito aparece apenas como uma *função discursiva*; é o enunciado que tem primazia sobre as posições de sujeito que nele podem ser assumidas. Não é o sujeito que origina o discurso, são os enunciados que possibilitam lugares subjetivos, condicionados e limitados, que podem ser ocupados por sujeitos variáveis, indeterminados. Assim, o sujeito não pode ser considerado índice de uma realidade empírica; são as *condições de formação discursiva* que permitem um conjunto finito de *posições subjetivas possíveis*: os sujeitos de enunciação são contidos pelo conjunto de enunciados que podem ser proferidos em cada formação histórica. Em *Foucault*, Deleuze elabora essa questão:

Não é necessário ser alguém para produzir um enunciado, e o enunciado não remete a nenhum *cogito*, nem a algum sujeito transcendental que o tornasse possível, nem sequer um Eu que o pronunciasse pela primeira vez (ou o recomeçasse) [...]. Existe, é claro, ‘lugares’ do sujeito para cada enunciado, por sinal bastante variáveis. [...] As frases, com efeito, remetem a um sujeito dito de enunciação, que parece ter o poder de fazer começar o discurso: trata-se do EU como pessoa linguística [...]. Com o enunciado acontece justamente o contrário: ele não remete a uma forma única [de sujeito de enunciação], mas a posições intrínsecas muito variáveis, que fazem parte do próprio enunciado. Por exemplo, se um enunciado ‘literário’ remete a um autor, uma carta anônima remete também a um autor, mas num sentido totalmente diferente, e uma carta comum remete a um signatário, um contrato remete a um fiador, um cartaz a um redator, uma coletânea a um compilador... Ora, *tudo isso faz parte do enunciado, embora não faça parte da frase*. [...] A relação entre o enunciado e um sujeito variável constitui ela mesma uma variável intrínseca do enunciado. (DELEUZE, 1988, pp. 16-18, grifo nosso).

Dessa maneira, embora o sujeito enunciante e a autorialidade específica possam ser relevantes para outros tipos de análise, como em filosofia, linguística ou literatura, a investigação arqueológica encontra no enunciado a liberação de outro nível de práticas discursivas, que permite a análise de formações discursivas amplas e heterogêneas, mais relevantes para a constituição dos discursos do que pretensas intenções individualizadas. Abre-se assim todo um campo de *subjetividade não individualizada*, mais *emaranhado e contínuo* do que a figuração moderna de *sujeitos discretos e independentes*. Essa posição epistêmica é importante para considerar que é em outro nível, o arqueológico, que a subjetivação se relaciona aos regimes de poder e às formações de saber: *as relações de saber-poder produzem as posições de sujeito* na medida em que lhe impõem limites e condições de possibilidade. A forma moderna “sujeito” é apenas um efeito secundário, e só aparece como hegemônica na episteme europeia moderna devido à sua utilidade para os regimes de poder em operação, que produzem e reforçam a individualidade para discipliná-la e fazê-la servir aos modos de produção social modernos.

A primazia dos enunciados sobre as posições de sujeito pode ser então considerada o principal fundamento da arqueologia do discurso, servindo também de base para desenvolvimentos teóricos e metodológicos posteriores no pensamento foucaultiano – como na metodologia genealógica do poder, que critica o entendimento moderno da “política”. Desviando-se de um foco de atenção nos sujeitos individualizados, essa posição epistêmica libera a cognição de outros campos de relacionalidade “social”: para aquém da relação entre sujeitos, encontra-se um campo de subjetividade não individual, populado por *processos de subjetivação* que podem ser

considerados *micropolíticos*; da mesma maneira, a mudança de lente epistêmica dá outra visão do conjunto de relações que estão para além da relação entre sujeitos, onde funcionam conglomerados de *máquinas abstratas de subjetivação* atreladas aos regimes de poder e às formações discursivas. Logo, abre-se um *campo de visibilidade microfísico* das relações sociais, que é considerado constituinte dos campos macrofísicos aparentes: conjuntos de microrrelações de saber, poder e subjetivação formam múltiplos tipos de encadeamentos maiores de inter-relações, dentre os muitos quais estão as contingentes e sobrevalorizadas forma-sujeito e forma-estado. Assim, o campo de visibilidade microfísico é especialmente relevante para a superação da episteme moderna: as formas sociais “sujeito” e “estado” foram *produzidas discursivamente* pela filosofia moderna, e, se possuem materialidade e existência social, é devido ao campo de visibilidade aberto pela e conveniente para a formação de saber-poder-subjetivação moderna-colonial. Portanto, quando a antropologia social se atenta apenas para *formas de visibilidade* como “pessoa individualizada”, “relação entre pessoas” e “governo institucionalizado”, ela está reproduzindo narrativas embasadas pela formação de saber-poder moderna, e negligenciando o exame dos múltiplos campos de relacionalidade que estão em operação⁹.

Dessa maneira, a premissa da primazia do enunciado sobre as posições subjetivas – que destrona o sujeito autônomo e reconhece condições discursivas de enunciação – implica numa série de problemas para a continuidade da episteme moderna na antropologia contemporânea. Nesse sentido, é pertinente aprofundar como a metodologia arqueológica entende o *estatuto dos objetos* que populam o conteúdo dos textos – isso porque o entendimento arqueológico da relação entre um enunciado e seus objetos é bem diferente do entendimento empírico. Para a arqueologia, os “objetos” referidos em um texto reportam à condição de *discurso* que compete a um ato enunciativo: as formações discursivas contêm apenas *objetos discursivos*, que não são representações objetivas de “coisas” externas ao texto, mas sim *formas de visibilidade* que existem como *funções do enunciado*. Assim, a atenção arqueológica aos enunciados problematiza a “materialidade social” pretensamente real e empírica que estaria

⁹ Nos capítulos seguintes será desenvolvido, a partir de trabalhos de Anna Tsing e Félix Guattari, como as premissas individualizantes e antropocêntricas do pensamento social moderno invisibilizam e naturalizam arranjos ecológicos moderno-coloniais. Guattari atenta para os campos de imanência maquínicos da subjetividade não individualizada, enquanto Tsing salienta os âmbitos de relacionalidade interespecíficos que extrapolam a socialidade entre pessoas.

“representada” nos discursos – e essa visibilidade empirista é a operada no trabalho de campo etnográfico.

Para a episteme empirista, “a natureza” ou “o mundo” contém “objetos empíricos”; “as coisas” existem por si mesmas, independentes e anteriores à linguagem que é criada para descrevê-las. Já para a arqueologia, um discurso não tem a capacidade de descrever objetivamente “as coisas do mundo”; o discurso não pode “representar” a “realidade”, pois as *condições discursivas* de cognição e enunciação não são objetivas, onipotentes e universais – elas são sempre situadas e limitadas pelas *condições de visibilidade e enunciabilidade* de uma formação histórica. Assim, a “empíria” do “mundo” é entendida como uma idealidade inatingível: não se pode ter acesso visual imediato a um “objeto empírico”, pois a visão é condicionada por formações de saber, poder e subjetivação que orientam e limitam a apreensão do “mundo”. Dessa maneira, a arqueologia considera que os “objetos” referidos em um texto são “objetos discursivos”, contidos por uma formação discursiva que os *produz discursivamente*, recortando trechos arbitrários “do mundo” e tomando-os como entidades individualizadas e independentes. É assim que as formas e atributos que aparecem como componentes fatuais de “objetos empíricos” são apenas e sempre *descrições subjetivas produzidas por formações discursivas*: é o campo de visibilidade que recorta e dá a ver um objeto que existe apenas como elemento de uma narrativa situada. Deleuze sistematiza a questão:

Se os enunciados se distinguem das palavras, frases e proposições, é porque eles englobam, como seus derivados, tanto as funções de sujeito como as de objeto e de conceito. Precisamente: *sujeito, objeto, conceito são apenas funções [...] do enunciado*. Assim, o espaço correlativo é a ordem discursiva dos lugares ou posições dos sujeitos, dos objetos e dos conceitos numa família de enunciados. (DELEUZE, 1988, p. 20, grifo nosso).

A noção de *objeto discursivo* perturba os fundamentos da formação epistêmica empirista que compõe o pensamento moderno-colonial europeu. A arqueologia do discurso considera que objetos supostamente reais só possuem materialidade social conforme aparecem como objetos discursivos, contidos por um campo de visibilidade orientado por uma formação discursiva. Isso ocorre porque a formação discursiva, ao conformar campos de visibilidade e enunciabilidade, condiciona e limita as possibilidades de percepção do mundo. Os “objetos” somente aparecem a uma capacidade de visão e enunciação que já é desde sempre situada, pois as formações

subjetivas não são objetivas nem neutras, mas são constituídas e conformadas pelas formações discursivas. Nesse sentido, o caráter de primazia do enunciado compreende não apenas os discursos conformados em textos proferidos, mas estende-se para um âmbito formal mais amplo que compreende *toda a materialidade social*, pois os campos de visibilidade e enunciabilidade geram e gerem as possibilidades e impossibilidades de cognição e racionalização do mundo, dos seres e dos acontecimentos¹⁰. Assim, o campo de possibilidade discursiva de uma “época” condiciona e limita não apenas as posições de sujeito discursivas, mas também os elementos que, nos enunciados, aparecem cumprindo função de objeto – as “coisas” de que se fala. Pessoas, utensílios, habitações, bem como ações, organizações e conceitos que populam o texto são objetos discursivos contidos *pelo texto*; são elementos de uma narrativa, e não imagens exatas e imediatas de existências empíricas externas à discursividade. A visibilidade e a enunciabilidade conformam as possibilidades de cognição e, dessa maneira, um relato em primeira pessoa de uma pesquisa etnográfica “de campo”, apesar de pretensamente “empírico”, é tão subjetivo quanto uma pesquisa antropológica “de gabinete”, que analisa relatos de terceiros¹¹. Portanto, a arqueologia não reconhece a empiricidade de objetos reais, mas apenas a existência funcional de objetos discursivos. Assim Foucault considera a condição discursiva e relacional dos objetos n’*A arqueologia do saber*:

[...] não se pode falar de qualquer coisa em qualquer época; não é fácil dizer alguma coisa nova; não basta abrir os olhos, prestar atenção, ou tomar consciência, para que novos objetos logo se iluminem e, na superfície do solo, lancem sua primeira claridade¹². Mas esta dificuldade não é apenas negativa; não se deve associá-la a um obstáculo cujo poder seria, exclusivamente, de cegar, perturbar, impedir a descoberta, mascarar a pureza da evidência ou a obstinação muda das próprias coisas; o objeto não espera nos limbos a ordem que vai liberá-lo e permitir-lhe que se encarne em uma visível e loquaz objetividade; ele não preexiste a si mesmo, retido por algum obstáculo aos primeiros contornos da luz, mas *existe sob as condições de um feixe complexo de relações*. Essas relações são estabelecidas entre instituições, processos econômicos e sociais, formas de comportamentos, sistemas de normas, técnicas, tipos de classificação, modos de caracterização; e essas relações não estão presentes no objeto; [...]. Elas não definem a constituição interna do objeto, mas *o que lhe permite aparecer*, justapor-se a

¹⁰ Judith Butler considera que a condição de “materialidade” só é possível devido a um processo de “materialização” produzido discursivamente por uma formação epistêmica; cf. BUTLER, 2019. Essa questão será retomada no Capítulo II.

¹¹ A problematização sobre a discursividade antropológica e sua condição subjetiva ganhou força na própria disciplina apenas na década de 1980, nas correntes denominadas “pós-modernas”, que em geral foram uma primeira reação – consideravelmente conservadora – ao pensamento pós-estruturalista.

¹² Notem-se as referências explícitas aos paradigmas de saber iluministas, que, compondo a discursividade científica moderna-colonial, embasaram não apenas as correntes de pensamento liberal-capitalistas, mas também as socialistas, que se pretendiam críticas às primeiras. Essa continuidade epistêmica entre as formações de saber-poder capitalistas e socialistas é salientada por Guattari, quando o autor considera a subjetivação socialista como inclusa no regime das subjetivações “capitalísticas”, o que será retomado no Capítulo III. Boa parte dos esforços do pensamento pós-estruturalista estava direcionada a criticar as permanências da episteme moderna no pensamento de esquerda da época.

outros objetos, *situar-se em relação a eles*, definir sua diferença, sua irreducibilidade e, eventualmente, sua heterogeneidade; enfim, ser colocado em um campo de exterioridade. (FOUCAULT, 2012, pp. 54-55, grifo nosso).

Como colocado por Foucault, a impossibilidade de uma objetividade empírica não impede a análise: o que a formação discursiva faz não é impedir ou turvar a percepção de objetos supostamente empíricos, mas sim possibilitar aos objetos uma forma de existência relacional não empírica, a forma de objeto discursivo. Assim, os objetos presentes nos enunciados e nas relacionalidades sociais não devem ser tomados como dados naturais e empíricos, pré-discursivos e apolíticos. O que aparece à episteme empirista como “objeto real” é já uma forma condicionada e limitada por uma formação discursiva: *um objeto só é capaz de existência relacional como objeto discursivo*, ao ser tornado visível e enunciável pelas condições de possibilidade discursiva de uma formação histórica. Para a arqueologia, a existência de um objeto não se dá de uma forma essencial, autônoma e exata, que seria pré-existente a uma percepção subjetiva inexata; a visão e a enunciação são práticas que *constituem* o próprio objeto, que é produzido discursivamente (isto é, performativamente) pelos enunciados numa existência que somente se dá de maneira relacional, condicionada e situada. A noção de “objeto empírico”, mesmo quando relativizada e diminuída em sua objetividade (por formações discursivas como a fenomenologia), não deixa de supor o objeto visto como “representação” imperfeita de um hipotético e inacessível “objeto transcendental”, autônomo e prévio à percepção, cuja contemplação seria mediada pelos sentidos. Já a noção de “objeto discursivo” supera a partição epistêmica moderna entre o empírico e o transcendental: ele é entendido como a *forma de expressão imanente possível de um objeto relacional*, que existe socialmente apenas da maneira que se torna cognoscível – ou seja, através dos campos de visibilidade e enunciabilidade possibilitados pelas formações discursivas.

Dessa maneira, a *condição discursiva* das posições de sujeito e das funções de objeto, ao negar a possibilidade empírica do conhecimento transcendental, libera formas de saber imanentes, inicialmente as arqueológicas, que atentam para os *feixes complexos de relações* – micro e macrofísicos – *que possibilitam a existência* das formas-sujeito e formas-objeto. Esses feixes complexos de relações podem ser entendidos como o imbricamento entre as formações de saber, os regimes de poder e os processos de subjetivação: o espaço complementar, extrínseco aos enunciados, de relação entre as

formações discursivas e as formações “não discursivas”, que será abordado na seção seguinte. É sempre a esse feixe triplo de relações que um sujeito ou objeto discursivo remete quando é condicionado e limitado por um enunciado. Sobre a questão da formação dos objetos estar atrelada ao campo de possibilidades de uma formação discursiva, Foucault observa:

As relações discursivas [...] não são internas ao discurso: não ligam entre si os conceitos ou as palavras; não estabelecem entre as frases ou as proposições uma arquitetura dedutiva ou retórica. [...] Elas estão [...] no limite do discurso: oferecem-lhe objetos de que ele pode falar, ou antes (pois essa imagem da oferta supõe que os objetos sejam formados de um lado e o discurso, do outro), determinam o feixe de relações que o discurso deve efetuar para poder falar de tais ou tais objetos, para poder abordá-los, nomeá-los, analisá-los, classificá-los, explicá-los etc. Essas relações caracterizam não a língua que o discurso utiliza, não as circunstâncias em que ele se desenvolve, mas o próprio discurso enquanto prática. (FOUCAULT, 2012, p. 56).

Portanto, enquanto o “conhecimento” empírico-transcendental da episteme moderna-colonial é suposto como universal e homogêneo, distribuído temporalmente numa linha única de progresso capaz de ir da ignorância à evidência inequívoca, a arqueologia do saber libera a análise de discursos enquanto *práticas enunciativas*, que remetem a relações imanentes e finitas entre multiplicidades de formações de saber situadas e distribuídas diagramaticamente por regimes de poder. A coincidência entre formulações discursivas de uma mesma época não indica um conhecimento racional que se aperfeiçoou em direção a uma verdade objetiva, mas sim o compartilhamento de condições discursivas limitadas pela mesma episteme contingente e imperfeita. É assim que saberes aparentemente heterogêneos – como o religioso/disciplinar missionário e o científico/disciplinar antropológico – manifestam sua remissão a condições comuns de formação discursiva. Fundamentando as superfícies frasais e propositivas balizadas por supostas intenções autorais, funcionam os preceitos epistêmicos de uma formação histórica, que, conformando os campos de visibilidade e enunciabilidade, permitem ao discurso as lógicas mais básicas de percepção, racionalização e categorização.

Essa teorização sobre sujeitos e objetos discursivos será explorada agora em suas implicações para com a problemática da leitura antropológica de relatos e documentos. Deixa-se em suspenso, por hora, a diferença entre o formato textual “relatos de missionários”, textos descritivos e narrativos escritos com função explícita de relato, memória, comunicação – que são mais comumente utilizados como referência em metodologias antropológicas classicistas – e o formato textual “documentos da missão”,

textos escritos por missionários com funções variadas e heterogêneas, geralmente logísticas, estatísticas, regimentais ou burocráticas.

Um conjunto textual “relato de missionários”, ao ser entendido no nível linguístico representacional da episteme moderna empirista, teria como intenção propositiva descrever acontecimentos que teriam se passado na missão, bem como pessoas que teriam habitado ou transitado pela missão. A missão, nesse entendimento, é tomada como realidade empírica-transcendental objetiva, registrada mais ou menos fielmente pelo sujeito que escreve o relato. Mas, ao se operar a arqueologia do discurso, esse conjunto textual “relato de missionários” é entendido como uma formação discursiva imanente, composta por *práticas de enunciação*; assim, salienta-se a incongruência existente entre a *condição imanente e subjetiva do texto* e a pretensa transcendentalidade objetiva da “realidade” que ele almeja representar. Um missionário moderno – e, por extensão, também um antropólogo empirista – naturaliza sua própria posição discursiva e seu campo de visibilidade e, assim, quando escreve um relato, pensa realizar¹³ tal operação em nível representacional: opera o texto como se ele remetesse à realidade, a acontecimentos e pessoas específicas, sem perceber a incongruência existente entre o texto imanente e a “realidade transcendental”, entre sua visibilidade condicionada e a “empiricidade objetiva”. Realizar uma leitura arqueológica de um relato requer salientar essa incongruência, pois invisibilizá-la seria assumir a posição de sujeito de enunciação dos missionários como objetivamente representativa da realidade, assim como eles o fazem. Ao contrário, dar vista à incongruência é enxergar o texto como enunciado, ou seja, como entidade imanente entre outras, existindo em relação a uma exterioridade, ocupando um espaço relacional, agindo e produzindo sobre outras entidades; e não como palavra transcendente que representaria a realidade na medida em que estaria fora dela. Deleuze diferencia a interpretação linguística representacional da arqueológica:

¹³ Saliente-se que a formulação “pensa fazer uma coisa enquanto, *na verdade*, faz outra” é notória na retórica antropológica clássica. Considerar que um grupo populacional teria um entendimento errôneo sobre suas próprias práticas é uma operação de saber colonialista que produz uma assimetria de poder entre a subjetividade antropológica analítica e a subjetividade “nativa” analisada e objetificada – assim o pensamento eurocêntrico se considera objetivo e universal, enquanto imputa falsidade ou ignorância a formulações oriundas de outros regimes de saber operados por outras formas de subjetividade. A intenção aqui é voltar essa retórica colonial contra o próprio pensamento moderno-colonial expresso pelas discursividades missionárias e antropológicas, invertendo o sentido de tal operação de saber-poder como forma de resistência e revide a uma perspectiva hegemônica, denotando sua contingência e arbitrariedade.

Supõe-se que uma proposição tenha um referente. Quer dizer, a referência ou a intencionalidade é uma constante intrínseca da proposição, enquanto o estado de coisas que vem (ou não) preenchê-la é uma variável extrínseca. Mas não ocorre o mesmo com o enunciado: este tem um ‘objeto discursivo’ que não consiste de modo algum num estado de coisas visado, mas, ao contrário, deriva do próprio enunciado. (DELEUZE, 1988, p. 19).

Aqui se coloca a primazia do enunciado sobre os objetos discursivos. Um conjunto de enunciados possui realidade material, e, assim, remete a si mesmo, fala apenas por si. O missionário escritor – ou o antropólogo empirista em seu trabalho de campo – redige seu texto como se ele remetesse a acontecimentos e pessoas reais; no entanto, enquanto enunciado, o texto expressa um mundo específico, discursivo, uma realidade que só tem validade dentro do próprio regime textual daquela formação discursiva. Ou seja, as “pessoas”, as “coisas” e os “acontecimentos” que aparecem no texto são objetos discursivos, que só existem plenamente dentro do texto, conforme podem ser percebidos pelo campo de visibilidade da subjetividade redatora. O missionário escritor escreve o relato-descrição como se cada pessoa discursiva remetesse a uma pessoa real; no entanto, essa remissão é impossibilitada pela incongruência que separa o texto como prática imanente da realidade pretensamente transcendental. Assim, toda a missão descrita no texto deve ser entendida como uma *missão discursiva*, pois os discursos dão a ver somente objetos discursivos. Um relato sobre a missão deve ser entendido primeiramente como o que é arqueologicamente um relato: um conjunto de enunciados, cujas formulações estão circunscritas pela sua própria formação discursiva, sem capacidade de ou validade em remeter objetiva e imediatamente à realidade que o missionário procura descrever.

Portanto, a leitura arqueológica de um relato de missionários não se dá o direito de extrair informações válidas sobre uma pretensa realidade empírica que seria presenciada pelo missionário enquanto sujeito e depois descrita; a arqueologia se reconhece como leitura capaz de falar apenas sobre o próprio relato. O relato é lido como discurso, no qual pretensos sujeitos, objetos e acontecimentos são funções derivadas dos enunciados; nessa leitura, a formação discursiva tem anterioridade ontológica, sendo um campo de imanência que circunscreve apenas sujeitos discursivos, objetos discursivos e acontecimentos discursivos. Um objeto discursivo não remete a um “objeto real”; é a formação discursiva, que circunscreve esse objeto discursivo, que deve ser entendida como uma entidade presente e agente na imanência social. O texto

não “representa a realidade”, o texto existe na relacionalidade social imanente; todos os objetos discursivos só possuem existência enquanto componentes do enunciado, ou seja, como funções da formação discursiva. Foucault apresenta assim a questão da inexistência de “objetos reais” para a arqueologia do discurso:

[...] quer-se, na verdade, renunciar às coisas, ‘despresentificá-las’; desconjurar sua rica, relevante e imediata plenitude, que costumamos considerar como a lei primitiva de um discurso que dela só se afastaria pelo *erro*, *esquecimento*, *ilusão*, *ignorância* ou inércia das crenças e das tradições ou, ainda, desejo, inconsciente talvez, de não ver e de não dizer; substituir o tesouro enigmático das ‘coisas’ anteriores ao discurso pela formação regular dos objetos que só nele [no discurso] se delineiam; definir esses objetos sem referência ao fundo das coisas, mas relacionando-os ao *conjunto de regras que permitem formá-los como objetos de um discurso* e que constituem, assim, suas *condições de aparecimento histórico*; fazer uma história dos objetos discursivos [...].

A sagacidade dos críticos não se enganou: de uma análise como a que empreendo, as *palavras* estão tão deliberadamente ausentes quanto as próprias *coisas*¹⁴; não há nem descrição de um vocabulário nem recursos à plenitude viva da experiência. [...] os ‘discursos’ [...] não são, como se poderia esperar, um puro e simples entrecruzamento de coisas e de palavras [...]; o discurso não é uma estreita superfície de contato, ou de confronto, entre uma realidade e uma língua, o intrincamento entre um léxico e uma experiência; [...] analisando os próprios discursos, vemos se desfazerem os laços aparentemente tão fortes entre as palavras e as coisas, e destacar-se um conjunto de regras, próprias da *prática discursiva*. Essas regras definem não a existência muda de uma realidade, não o uso canônico de um vocabulário, mas o *regime dos objetos*. [...] não mais tratar os discursos como conjuntos de signos (elementos significantes que remetem a conteúdos ou a representações), mas como *práticas que formam sistematicamente os objetos de que falam*. (FOUCAULT, 2012, pp. 58-60, grifo nosso).

A formação discursiva “relato de missionários” não contém os sujeitos, objetos e acontecimentos da “missão real”, ela *convive* com eles. Assim, a arqueologia, analisando o mundo discursivo expressado pelo relato, pode se referir ao “mundo real” apenas indiretamente, separada por um fosso que é a fratura entre o texto e a “realidade” – ela só pode falar de como uma formação discursiva pretensamente “representa a realidade”. A fratura faz parte do enunciado, na medida em que o mundo discursivo só existe circunscrito por uma redoma opaca que é a forma textual. O texto tem existência relacional, e compõe o mundo discursivo como aspecto de sua agência no “mundo real”. Dessa maneira, a missão discursiva pode ser analisada como conteúdo de uma formação discursiva que, essa sim, tem sua própria existência e agência na “missão real”: o texto,

¹⁴ Acrescentaria Deleuze: “Delaunay dizia: Cézanne quebrou a fruteira, e não se deve tentar colá-la de novo, como fazem os cubistas. *Abrir* as palavras, as frases e as proposições, *abrir* as qualidades, as coisas e os objetos: a tarefa da arqueologia é dupla” (DELEUZE, 1988, p. 62, grifo do autor). Assim, a arqueologia atém-se à performatividade e à instabilidade do *enunciável* e do *visível*, campos imanentes e contínuos, quebrando a fixidez e a essencialidade encenada pelas palavras e pelas coisas, que são tomadas como entidades discretas e empíricas.

enquanto prática, age na “realidade”, em vez de representá-la¹⁵. Assim, os sujeitos, objetos e acontecimentos discursivos devem ser entendidos como componentes de uma existência específica na “missão real”, a formação discursiva “relato de missionários”, e não como testemunhos da pretensa “missão real” como um todo representável. A formação discursiva se relaciona com o resto da “missão real”, e seus componentes textuais, os enunciados, testemunham qual relação a formação discursiva “relato dos missionários” compõe com as outras existências daquele contexto social. Dessa maneira, um objeto discursivo só remete a um “objeto real” condicionado pela agência da formação discursiva; os objetos discursivos mostram a maneira como a formação discursiva se relaciona com os supostos “objetos reais” aos quais ela pretensamente se refere.

Assim, um relato de missão deve ser encarado como sendo capaz de falar muito pouco sobre a missão; o relato fala apenas de uma parte bem específica da missão, que é ele mesmo, o próprio relato – o relato, enquanto texto, é testemunho de si mesmo como uma das existências presentes na missão. Devido a isso, as outras existências que conviviam com o relato durante a missão não podem ser percebidas por si mesmas, mas apenas por sua relação com o relato¹⁶. O relato, ao se propor como codificador, registrador de uma “realidade”, dá a ver apenas o seu próprio código, a sua própria existência enquanto registro. Um registro tem uma relação bem específica com seus

¹⁵ Esse ponto foi bastante explorado por Edward Said em *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*, apoiado pelas metodologias foucaultianas. Para ele, sistemas de representação produzem discursivamente seus objetos, e nesse processo estão atrelados a relações de dominação colonial (cf. SAID, 1990, pp. 14, 18, 22). Discuti essa questão e a relação entre o pensamento pós-colonial de Said e o pensamento pós-estruturalista no artigo “Dominação discursiva e discursividade da dominação” (ESPÓSITO, 2019a).

¹⁶ É preciso considerar que uma análise histórica pode se beneficiar do exame de diferentes conjuntos textuais produzidos em um mesmo contexto social. Enquanto a análise arqueológica encontra continuidades entre discursos heterogêneos, percebendo condições amplas e compartilhadas de uma mesma formação epistêmica, a análise das discontinuidades entre diferentes atos de enunciação dá a ver as singularidades que compõem a heterogeneidade discursiva. A multiplicidade de posições subjetivas em uma mesma formação histórica permite o acesso analítico a diferentes perspectivas de uma mesma materialidade contextual e, embora esta se mantenha “inacessível” objetivamente (ou melhor, sem existência objetiva), a heterogeneidade discursiva possibilita vislumbrar com mais complexidade a posicionalidade de cada condição subjetiva. Dessa maneira, embora cada conjunto textual dê a ver apenas a si mesmo, quando a análise histórica abarca diversos conjuntos textuais proferidos em um mesmo contexto é possível comparar e confrontar as diferentes posicionalidades subjetivas. Para o caso das missões cristãs modernas em contextos coloniais, poderiam ser requisitados, além dos textos produzidos por missionários, estatutos regimentais e jurídicos institucionais, registros comerciais, relatos de outros grupos sociais, a literatura, os textos produzidos em línguas locais, as narrativas orais das populações subalternizadas, etc. No entanto, cabe ressaltar que, geralmente, os registros históricos que sobrevivem ao tempo e se mantêm acessíveis são os associados às posições subjetivas privilegiadas pelos regimes de poder hegemônicos operativos em cada contexto, coibindo-se a disponibilidade histórica da heterogeneidade discursiva.

objetos, e é apenas essa relação que o registro dá a ver; nunca o “objeto real” em si mesmo, mas apenas um objeto discursivo que, contido no registro, só toma parte na “realidade” como engrenagem do registro que tem existência relacional. Conseqüentemente, a arqueologia se dá o direito de falar sobre objetos discursivos, que, compondo um registro, possuem uma agência social que é outra em relação à agência dos “objetos reais” que o registro alega descrever. Mais que isso, os objetos discursivos agem sobre os “objetos reais”, produzindo-os, na medida em que o registro enquanto formação discursiva tem agência produtiva (performativa) sobre a própria “realidade” visível¹⁷. Desse modo, quando a arqueologia analisa uma formação discursiva – com seu mundo discursivo povoado por objetos discursivos –, o que está em análise é a existência da própria formação discursiva enquanto ente e agente produtora do que ela mesma entende por “mundo real”. A arqueologia do discurso não pode falar sobre um suposto “mundo real” objetivo do qual a formação discursiva faria parte; pode falar apenas de como essa formação discursiva, enquanto prática, produz um suposto “mundo real” subjetivo – ou seja, um mundo discursivo. Sobre a existência material de uma formação discursiva, Foucault considera:

[...] para que uma sequência de elementos linguísticos possa ser considerada e analisada como um enunciado, é preciso que ela preencha uma [...] condição: deve ter *existência material*. Poderíamos falar de enunciado se uma voz não o tivesse enunciado, se uma superfície não registrasse seus signos, se ele não tivesse tomado corpo em um elemento sensível e se não tivesse deixado marca – apenas alguns instantes – em uma memória ou em um espaço? [...] O enunciado é sempre apresentado através de uma espessura material, mesmo dissimulada, mesmo se, apenas surgida, estiver condenada a se desvanecer. Além disso, o enunciado tem necessidade dessa materialidade; [...]. Composta das mesmas palavras, carregada exatamente do mesmo sentido, mantida em sua identidade sintática e semântica, uma frase não constitui o mesmo enunciado se for articulada por alguém durante uma conversa, ou impressa em um romance; [...]. As coordenadas e o status material do enunciado fazem parte de seus caracteres intrínsecos. [...] a *materialidade do enunciado* não é definida pelo espaço ocupado ou pela data da formulação, mas por um *status de coisa ou de objeto*, jamais definitivo, mas modificável, *relativo* e sempre suscetível de ser novamente posto em questão. (FOUCAULT, 2012, pp. 121-122, 125, grifo nosso).

¹⁷ Outro ponto explorado por Said: quando uma formação de saber situada (como a europeia moderna) produz seus objetos discursivos e os toma como “representação objetiva da realidade”, ela opera uma tecnologia discursiva do regime de poder colonial (cf. SAID, 1990, p. 15). A visibilidade moderna compõe uma *narrativa* sobre os contextos e populações colonizados; esse discurso é tomado como verdade objetiva, embora contenha apenas o próprio campo de visibilidade da subjetividade europeia – formas, atributos e características descritos são objetos discursivos, que não devem ser tomados como “a verdade” sobre as existências objetificadas pelo texto. Assim, a discursividade colonial subalterniza as populações colonizadas, cujas subjetividades são invisibilizadas ao serem objetificadas pelo discurso hegemônico: o colonizador não vê uma empiricidade da pessoa colonizada, mas apenas um objeto discursivo permitido e produzido pelo seu próprio campo de visibilidade situado.

Esse ponto sobre a *materialidade dos enunciados* pode ser útil para se contrapor a perspectivas epistêmicas ortodoxistas das relações “políticas”, que, fundamentadas pela episteme moderna-colonial, são ainda muito presentes em ambientes acadêmicos e movimentos sociais, e desmerecem a importância ou utilidade do estudo ou atuação no campo discursivo. É o caso, por exemplo, de marxismos ortodoxos que consideram um estrato estrutural econômico e institucional como determinante de um estrato superestrutural “ideológico”, supondo assim uma separação e uma hierarquia entre política e linguagem, matéria e discurso. Para a teoria pós-estruturalista, essa separação é considerada simplista e performativa: a produção discursiva sempre supõe e depende de relações materiais, e vice-versa; além disso, a própria distinção entre matéria e discurso é produzida discursivamente. Assim, matéria e discurso só podem ser consideradas duas modalidades distintas se forem entendidas como inseparáveis, imbricadas, mutuamente dependentes. Ao relegar o campo discursivo a uma “superestrutura”, ao enunciar esse binarismo hierarquizado, a posição epistêmica ortodoxista da “política”, com seu campo de visibilidade moderno-colonial, ingenuamente negligencia os aspectos de poder inerentes ao discurso, bem como a relação instável entre discurso e matéria. O discurso, enquanto prática, sempre precisa de suporte material para se realizar e, portanto, é limitado por condições e promove consequências atreladas às relações de poder; a matéria só aparece devido a um suporte discursivo¹⁸, que depende de campos de visibilidade que nunca são naturais ou objetivos – são atrelados a regimes de poder e subjetivação.

Para a episteme moderna-colonial, a linguagem teria a capacidade de “representar o mundo” justamente pela suposta separação estanque entre a matéria e o discurso – o mundo empírico seria transcendental à linguagem, e vice-versa. Já nas teorias pós-estruturalistas, o discurso é formado por práticas imanentes; enquanto enunciado, nunca está separado da matéria. O discurso é uma instância que está sempre relacionada a – supondo e produzindo – o campo “não discursivo”, ou seja, os diagramas de poder e os regimes de subjetivação. Como entidade existente na materialidade, o discurso funciona e se relaciona como coisa ou objeto; toma parte no regime material das relações de poder e subjetivação, estando atrelado a condições e

¹⁸ Como já mencionado anteriormente, esse ponto é elaborado por Judith Butler na introdução de *Corpos que importam: os limites discursivos do “sexo”*, e será retomado aqui no Capítulo II. (Cf. BUTLER, 2019, p. 17).

efeitos nesses âmbitos¹⁹. O *caráter material do discurso* é dado em sua expressão como *prática* nos campos de imanência relacional entendidos como “relações sociais”:

Essa materialidade repetível que caracteriza a função enunciativa faz aparecer o enunciado como um objeto específico e paradoxal, mas também como um objeto entre os que os homens *produzem, manipulam, utilizam, transformam, trocam, combinam, decompõem e recompõem, eventualmente destroem*. Em vez de ser uma coisa dita de forma definitiva [...], o enunciado, ao mesmo tempo que surge em sua materialidade, aparece com um status, *entra em redes, se coloca em campos de utilização*, se oferece a transferências e a modificações possíveis, *se integra em operações e em estratégias* onde sua identidade se mantém ou se apaga. (FOUCAULT, 2012, p. 128, grifo nosso).

Portanto, é em sua *condição material e prática de discurso* que um conjunto textual como um de “relatos de missionários” é observado pela arqueologia; um texto é entendido como uma formação discursiva que, em sua existência relacional, é interdependente dos regimes de poder e subjetivação que estão em operação em certa formação histórica. Porém, é preciso salientar que o caráter discursivo de um texto e, assim, seu atrelamento a relações de poder, não é exclusividade de relatos e documentos históricos, mas também compreende enunciados que se colocam como científicos. É devido a isso que, do ponto de vista da arqueologia, um relato de missionário, analisado em terceira pessoa por uma antropologia “de gabinete”, tem a mesma condição discursiva – subjetiva – que um relato “de campo”, produzido em primeira pessoa pela etnografia.

A pesquisa de campo, metodologia hegemônica da antropologia, também se constitui como discurso, enunciado que contém o próprio limite que lhe insere como materialidade prática nas “relações sociais” ou no “mundo real”. Pela presença da pessoa pesquisadora num ambiente relacional a ser analisado, a pesquisa de campo se pretende empírica e objetiva, ou *mais* empírica e objetiva do que uma pesquisa documental, que analisa relatos de terceiros, de outras pessoas que por sua vez se inseriram no ambiente analisado²⁰. No entanto, a inserção presencial em um “ambiente real” pretensamente inequívoco sempre se dá de maneira condicionada por formações discursivas: a subjetividade pesquisadora analisa apenas o que ela vê, o que ela pode

¹⁹ Essa exposição de Foucault sobre a materialidade do discurso também é interessante por sua possibilidade de ser aproximada ou comparada a outras formulações epistêmicas que colocam a problemática da produção do discurso e da posição de enunciação, como a filosofia da linguagem marxista do círculo bakhtiniano ou a teoria do lugar de fala do feminismo negro.

²⁰ Embora a etnografia se mantenha como metodologia hegemônica na antropologia há cerca de um século, a heterogeneidade metodológica persistiu, subalternizada, e vem ganhando mais espaço e variedade na disciplina nas últimas décadas, desde a já mencionada problematização sobre a discursividade antropológica emergente na década de 1980.

ver. A operação de visão não gera uma “evidência” objetiva: a vidência é um enunciado já transcrito por uma discursividade epistêmica atrelada à posição subjetiva da pessoa que presencia. A pessoa pesquisadora de campo, assim como um missionário, *descreve seu próprio campo de visibilidade*, e não o suposto “mundo real” que ela presencia. Portanto, um relato de campo empirista tem o mesmo estatuto subjetivo de enunciado que um relato de missionário; é uma formação discursiva que, enquanto pretende produzir uma descrição representativa, produz apenas um mundo discursivo, que não remete ao “mundo real”, esse que nunca se deixaria ver objetivamente – pois não há visão objetiva, mas sempre relacional. Todo texto é um relato subjetivo, e é nisso que está seu valor analítico: o texto testemunha a si mesmo; a formação discursiva é o retrato de um campo de visibilidade (e invisibilidade) que foi possível na relação subjetiva entre o texto e o mundo. Um texto não retrata o mundo, mas retrata sua própria capacidade de ver o mundo; assim, os objetos discursivos são sempre relações subjetivas entre a formação discursiva e o suposto “mundo real” da episteme empirista. A análise de fontes, de relatos, não é mais ou menos objetiva que um relato em primeira pessoa; ambas são formações discursivas, que devem ser analisadas pela sua posição subjetiva em relação com o mundo que, enquanto pretendem descrever, inevitavelmente nele participam.

Da mesma maneira, a interpretação teórica desenvolvida em antropologia – que, junto à “antropologia de gabinete”, também costuma ser subalternizada pela hegemônica metodologia da pesquisa de campo – também muda de estatuto a partir de uma perspectiva arqueológica. A pesquisa chamada de teórica é, em geral, considerada complemento menor da pesquisa chamada “de campo”; porém, ambas possuem o mesmo estatuto discursivo para a arqueologia, já que o “relato de campo” produzido em etnologia tem condição material e prática de enunciado. O conjunto finito e contingente de recursos teóricos circunscrito a uma posição subjetiva também pode ser entendido como uma formação discursiva, que popula de enunciados e componentes lógicos a subjetividade pesquisadora. O “arcabouço teórico” articula-se como um regime de visibilidade e enunciabilidade, funcionando como um agenciamento discursivo que coordena a percepção da formação discursiva tomada como “campo analisado”. Assim, o campo analisado nunca é empírico: ele só é percebido, descrito e interpretado a partir de sua relação com esse campo teórico-lógico que é mobilizado para apreendê-lo, delimitando suas condições de visibilidade.

Isso torna premente que o arcabouço teórico da subjetividade pesquisadora seja explicitado e bem desenvolvido, para que o discurso antropológico composto reconheça a posição situada que ele mesmo ocupa enquanto trabalho acadêmico, como qualquer enunciado. Negligenciar que o trabalho teórico esteja explícito faz com que a maioria das posições epistêmicas presentes nele esteja articulada de maneira não problematizada. Assim, se correria o risco de invisibilizar e até mesmo naturalizar premissas que, mesmo implícitas, estão, ao longo de todo o texto, compondo sua possibilidade discursiva. Dessa maneira, uma pesquisa antropológica nunca está atrelada a uma formação discursiva única, isolada: um estudo é feito sempre do imbricamento exercido pela subjetividade pesquisadora entre ao menos duas formações discursivas. O campo analisado e relatado só aparece condicionado pela formação discursiva teórica que limita o campo de visibilidade da subjetividade pesquisadora. Para a posição subjetiva, tanto a percepção de um objeto quanto a aquisição das teorias que conformam sua percepção são formas de leitura: leitura de um acontecimento presenciado (discurso etnográfico), leitura de um acontecimento descrito (discurso documental), leitura de um acontecimento pensado (discurso teórico). Assim como um missionário que retrata seu campo de visibilidade e não a missão, o discurso etnográfico também não passa de um enunciado, que remete mais a suas condições de possibilidade discursiva do que aos acontecimentos que ele pretende descrever. Sobre os campos de visibilidade e enunciabilidade como condições de possibilidade das formações discursivas, Deleuze aponta:

As visibilidades não se confundem com os elementos visuais ou mais geralmente sensíveis, qualidades, coisas, objetos, compostos de objetos. [...] É preciso rachar as coisas, quebrá-las. As visibilidades não são formas de objetos, nem mesmo formas que se revelariam ao contato entre a luz e a coisa, mas formas de luminosidade, criadas pela própria luz e que deixam as coisas e os objetos subsistirem apenas como relâmpagos, reverberações, cintilações. [...] Cada época diz tudo o que pode dizer em função de suas condições de enunciado. [...] Que tudo seja sempre dito, em cada época, talvez seja esse o maior princípio histórico de Foucault: atrás da cortina nada há para se ver, mas seria ainda mais importante, a cada vez, descrever a cortina ou o pedestal, pois nada há atrás ou em cima. (DELEUZE, 1988, pp. 61-63)

Dessa maneira, apesar da pesquisa antropológica não ter acesso a “objetos reais” – a pesquisa de campo tão pouco quanto a documental – a arqueologia dá acesso epistêmico aos objetos discursivos. Uma vez negada a episteme moderna-colonial, empírica-transcendental, “a missão real” torna-se um “objeto quebrado”, inválido à pesquisa; daí a importância da análise sobre a missão discursiva. Em vez de descrições

pretensamente empíricas, são os *atos enunciativos* discretos – raros ou repetidos, reiterados ou desviados – contidos em uma formação discursiva que assumem o papel de material de pesquisa para a antropologia arqueológica. Da mesma maneira, “o missionário” é um “sujeito quebrado”: o sujeito individualizado, modernamente tomado como autor de um texto, não é uma categoria epistêmica válida para a arqueologia, que, focando-se nas condições de visibilidade e enunciabilidade, remete o enunciado a suas condições de formação discursiva. Como sistematiza Deleuze:

[...] locutores e destinatários são somente algumas, dentre outras, das variáveis do enunciado, que dependem estreitamente das condições que definem o próprio enunciado enquanto função. Em suma, os enunciados só se tornam legíveis ou dizíveis em relação com as condições que os determinam e que constituem sua única inscrição sobre um ‘pedestal enunciativo’ [...]. Qual é a condição mais geral dos enunciados ou das formações discursivas? A resposta de Foucault adquire importância por excluir *a priori* um sujeito de enunciação. O sujeito é uma variável, ou melhor, um conjunto de variáveis do enunciado. É uma função derivada da primitiva, ou do próprio enunciado. *A Arqueologia do Saber* analisa essa função-sujeito: *o sujeito é um lugar ou posição* que varia muito segundo o tipo, segundo o limiar do enunciado; o próprio ‘autor’ não passa de uma dessas *posições possíveis* [...]. Assim, o que é primeiro é um DIZ-SE, murmúrio anônimo no qual *posições* são apontadas para *sujeitos possíveis*. (DELEUZE, 1988, pp. 63-64, grifo nosso).

O que importa para a arqueologia do discurso não é a “identidade” de um “autor” individualizado para cada texto especificado, embora esse aspecto possa importar para outras abordagens metodológicas. Assim, não interessa o documento x, escrito pelo missionário y, mas o que um conjunto de enunciados, enquanto formação discursiva, implica em termos de *regime de enunciáveis e visíveis* – ou seja, quais *posições de sujeito* e quais *funções de objeto* são possíveis e executáveis na e para aquela formação discursiva. Ao considerar “o autor” como *posição discursiva*, a arqueologia o coloca como *função das formações discursivas*; é preciso “quebrar” o sujeito empírico-transcendental, pois as metodologias pós-estruturalistas consideram a forma-sujeito como um *efeito das formações de saber-poder modernas*. Assim, ao desatrelar o enunciado de um “sujeito” individual determinado – suposto ponto discreto e independente tido como origem autônoma de suas ações e discursos –, Foucault dá a ver todo o feixe complexo e contínuo de relações de saber-poder-subjetivação que condiciona e limita as formações discursivas e suas posições de enunciação possíveis:

[...] se isolamos, em relação à língua e ao pensamento, a instância do acontecimento enunciativo, não é para disseminar uma poeira de fatos e sim para estarmos seguros de não relacioná-la com operadores de síntese que sejam puramente psicológicos (a intenção do autor, a forma de seu espírito, o rigor de seu pensamento, os temas que o obcecaram, o projeto que atravessa sua existência e lhe dá significação) e podermos

apreender outras formas de regularidade, outros tipos de relações. Relações entre os enunciados (mesmo que escapem à consciência do autor; mesmo que se trate de enunciados que não têm mesmo autor; mesmo que os autores não se conheçam); relações entre grupos de enunciados (mesmo que esses grupos não remetam aos mesmos domínios nem a domínios vizinhos; mesmo que não tenham o mesmo nível formal; mesmo que não constituam o lugar de trocas que podem ser determinadas); relações entre enunciados ou grupos de enunciados e acontecimentos de uma ordem inteiramente diferente (técnica, econômica, social, política). Fazer aparecer, em sua pureza, o espaço em que se desenvolvem os acontecimentos discursivos não é tentar restabelecê-lo em um isolamento que nada poderia superar; não é fechá-lo em si mesmo; é tornar-se livre para descrever, nele e fora dele, jogos de relações. (FOUCAULT, 2012, p. 35).

No mesmo sentido, destaca Deleuze:

[...] a própria condição é histórica, o *a priori* é histórico [...] Cada época tem a sua maneira de reunir a linguagem, em função de seu *corpus*. [...] A condição à qual a visibilidade se refere não é, entretanto, a maneira de ver de um sujeito: o próprio sujeito que vê é um lugar na visibilidade, uma função derivada da visibilidade (DELEUZE, 1988, pp. 65-66).

Dessa maneira, um relato de missionário não dá acesso a algum significado específico e objetivo de ações sociais únicas e discretas, promovidas ou sofridas por sujeitos determinados tais, que teriam ocorrido na “missão real”. A arqueologia do discurso permite observar no relato uma formação discursiva e, assim, o funcionamento de *campos de possibilidade discursiva*, que condicionam e limitam a existência visível e legível das *posições de sujeito permitidas por uma formação histórica*. Desse modo, é possível esquematizar a operatividade metodológica da arqueologia do discurso e sua diferença em relação à episteme moderna articulada por uma antropologia empirista:

O uso “antropológico” da arqueologia do discurso aqui promovido se interessa por observar *as posições de sujeito, os processos de subjetivação e as formas de subjetividade* (em lugar do “homem” enquanto indivíduo atomizado), considerando que todo esse campo subjetivo está em relação de imbricamento e constituição interdependente com *os campos de possibilidade discursiva* visíveis e enunciáveis e *os diagramas de relações de poder* em operação (em lugar de um campo “social” tomado como real e inequívoco).

Assim, a arqueologia do discurso proporciona à antropologia social uma espécie de revolução copernicana, que destrona e descentraliza “o homem” discreto do contínuo e complexo campo subjetivo; e que, com isso, destrona também a noção clássica de campo “social” como espaço das relações entre “homens”. Logo, o que se coloca em questão não são apenas os casos em que se estudam relatos e documentos; as problematizações propostas pela arqueologia do discurso afetam toda a área de saber antropológico, que, se mantida presa a sua forma clássica, fica “manca” do aparato epistêmico moderno-colonial, cujas formulações empírico-transcendentais não se podem mais sustentar. Como conclui Deleuze:

Enquanto nos atemos às coisas e às palavras, podemos acreditar que falamos do que vemos, que vemos aquilo de que falamos e que os dois se encadeiam: é que permanecemos num exercício empírico. Mas, assim que abrimos as palavras e as coisas, assim que descobrimos os enunciados e as visibilidades, a fala e a visão se alçam [...] de forma a cada uma atingir seu próprio limite que a separa da outra, um visível que tudo o que pode é ser visto, um enunciável que tudo o que pode é ser falado. E entretanto, ainda, o limite próprio que separa cada uma é também o limite comum que relaciona uma à outra e que teria duas faces assimétricas, fala cega e visão muda. [...] Vem daí a fórmula de Foucault: ‘falar e dar a ver no mesmo movimento ..., prodigioso entrecruzamento’. Falar e ver *ao mesmo tempo*, embora não seja a mesma coisa, embora não se fale do que se vê e não se veja aquilo de que se fala. (DELEUZE, 1988, pp. 74-75, grifo do autor).

A pressuposição de que as palavras ditas se ajustam inequivocamente às coisas vistas faz parte da episteme empírica-transcendental: ela, que naturaliza seus próprios campos de visibilidade e enunciabilidade, e os imagina capazes de representarem objetivamente objetos reais. Assim opera a episteme moderna-colonial: tomando sua capacidade situada de “conhecimento” do mundo como exatidão universal e perfeita. Não; a arqueologia nega essa condição neutra e objetiva a qualquer formação discursiva: elas estão sempre atreladas a *formações não discursivas* – ou seja, toda formação de saber é interdependente de regimes de poder e subjetivação, que não são essenciais nem homogêneos. A seguir, será analisado esse espaço chamado por Deleuze de *complementar* às formações discursivas, que, considerado n’A *arqueologia do saber* como um conjunto de “formações não discursivas”, foi posteriormente descrito por Foucault como um *diagrama das relações de poder*.

3.3. Formações discursivas e diagramas de poder

O Ver e o Falar sempre estiveram inteiramente presos nas relações de poder que eles supõem e atualizam.

Gilles Deleuze (1988, p. 89)

Entre as três camadas de análise possíveis na arqueologia do discurso como sistematizadas por Deleuze, se atentarà agora à terceira: o espaço *complementar* de relação entre os enunciados e as “formações não discursivas”. A *arqueologia do saber* focava-se no discurso, mas já indicava os outros feixes de relações que posteriormente foram explorados no pensamento foucaultiano, especialmente o campo das relações de poder. Naquele momento, Foucault atrelava as formações discursivas a formações históricas, que limitavam uma “época”; ao longo da década de 1970, o autor vai desenvolvendo sua metodologia, analisando as formações históricas a partir da complexidade de três feixes de relações interconexos: saber, poder e práticas de si²¹.

N^a *arqueologia*, Foucault analisa o campo das relações de saber delimitado por uma formação histórica a partir da noção de *formação discursiva*, definida como um conjunto de possibilidades que dão condições e limites ao aparecimento de objetos discursivos. Assim, o autor considera as formações de saber a partir dos campos de visibilidade e enunciabilidade que elas conformam; essa perspectiva epistêmica nega a empiricidade, a essencialidade e a objetividade aos objetos que aparecem no discurso. Para chegar ao entendimento de como funciona uma formação discursiva, Foucault sistematiza a metodologia operada em seus primeiros livros, nos quais foram analisadas as *condições históricas de formação de objetos discursivos* como “doença mental” e “loucura”:

[...] a doença mental *foi constituída pelo conjunto do que foi dito* no grupo de todos os enunciados que a nomeavam, recortavam, descreviam, explicavam, contavam seus desenvolvimentos, indicavam suas diversas correlações, julgavam-na [...]. A *unidade dos discursos* sobre a loucura *não estaria fundada na existência do objeto* ‘loucura’ [...]; seria esse o jogo das *regras que tornam possível*, durante um período dado, o

²¹ Analisei o percurso tomado pela metodologia foucaultiana no artigo “As tecnologias de subjetivação como práticas de si: aleturgia e hegemonia do dispositivo da sexualidade”, ainda inédito. Nesta dissertação, o campo de relações formulado por Foucault como o das “práticas de si” é considerado principalmente a partir de noções como “subjetividade” e “processos de subjetivação”, mais apoiadas pelos trabalhos de Félix Guattari e Gilles Deleuze.

aparecimento dos objetos: objetos que são recortados por medidas de discriminação e de repressão, objetos que se diferenciam na prática cotidiana, na jurisprudência, na casuística religiosa, no diagnóstico dos médicos, objetos que se manifestam em descrições patológicas, objetos que são limitados por códigos ou receitas de medicação, de tratamento, de cuidados. [...] Parecera-me, por exemplo, que a ciência médica, a partir do século XIX, se caracterizava menos por seus objetos ou conceitos do que por um certo estilo, um certo *caráter constante da enunciação*. Pela primeira vez, a medicina não se constituía mais de um conjunto de tradições, de observações, de receitas heterogêneas, mas sim de um corpus de conhecimentos que *supunha uma mesma visão das coisas*, um mesmo esquadramento do campo perceptivo, [...] um mesmo *sistema de transcrição* do que se percebe no que se diz (mesmo vocabulário, mesmo jogo de metáforas). (FOUCAULT, 2012, pp. 39-41, grifo nosso).

Dessa maneira, é através de *regularidades nas práticas de formação de objetos discursivos* que uma formação discursiva mostra seus campos de visibilidade e enunciabilidade:

No caso em que se puder descrever, entre um certo número de enunciados, semelhantes sistemas de dispersão, e no caso em que entre os objetos, os tipos de enunciados, os conceitos, as escolhas temáticas, se puder definir uma regularidade (uma ordem, correlações, posições e funcionamentos, transformações), diremos, por convenção, que se trata de uma *formação discursiva* – evitando, assim, palavras demasiado carregadas de condições e conseqüências, inadequadas, aliás, para designar semelhante dispersão, tais como ‘ciência’, ou ‘ideologia’, ou ‘teoria’, ou ‘domínio de objetividade’. Chamaremos de *regras de formação* as condições a que estão submetidos os elementos dessa repartição (objetos, modalidade de enunciação, conceitos, escolhas temáticas). As regras de formação são condições de existência (mas também de coexistência, de manutenção, de modificação e de desaparecimento) em uma dada repartição discursiva. (FOUCAULT, 2012, p. 47, grifo do autor).

Assim definido o campo discursivo a partir de um conjunto de *regras práticas de funcionamento* que o delimitam, o método arqueológico permite formas de análise textual que escapam das formas empiricistas e objetivistas modernas, apoiadas em noções universalistas e transcendentais do que seria o “conhecimento”. Essa perspectiva metodológica mostra que noções aparentemente objetivas como “ciência” dependem de processos de formação que não são homogêneos, mas que estão atrelados a disputas práticas entre diferentes conjuntos de saber e, assim, a relações de poder. Da mesma maneira, a problemática arqueológica mostra que perspectivas como as que operam a noção marxista de “ideologia” – muito em voga na academia francesa naquela época, por influência de Louis Althusser –, embora se proponham críticas ao pensamento moderno, também compartilham da mesma episteme que pretendem criticar. Apesar de, à sua maneira, já apontar o aspecto inerentemente político das formas de conhecimento modernas, como das ciências que se desenvolveram junto à ascensão burguesa, a noção de “ideologia” continua operando num solo epistêmico moderno empirista. Isso porque

ela considera que, por trás de uma camada ideológica, haveria ainda uma verdade essencial, que possibilitaria, uma vez dissipadas as “ideologias” superficiais, uma forma de conhecimento objetivo. Para Foucault, não é possível crer numa forma apolítica de conhecimento, que permitiria acessar uma forma essencial de objetos; não existe uma verdade fundamental na natureza que conformaria objetos pré-discursivos, livres de relações de poder. Os objetos só aparecem à percepção já limitados por condições discursivas; ou seja, os objetos só se formam a partir de formações discursivas, que sempre estão atreladas a formações de poder. Assim, não é possível conformar-se uma posição subjetiva neutra e objetiva, livre de toda “ideologia”.

Dessa maneira, a arqueologia entende sobre outras bases o atrelamento dos discursos a regimes políticos. Considerando o campo discursivo como não objetivo e percebendo-o através de *regras práticas de funcionamento*, o que entra em análise são as *condições de formação* dos campos de visibilidade e enunciabilidade, que nunca são universais nem naturais, mas sempre *subjetivos e situados*. Essa análise prática e funcional das formações discursivas as mostra como *condicionadas e limitadas* pelas formações “não discursivas”, as *relações de poder*. Deleuze elabora como se dá esse processo prático em que *cada formação histórica limita suas formas de saber*, superando o binarismo hierárquico do estruturalismo marxista:

Resta a terceira fatia de espaço, que é extrínseca: é o *espaço complementar*, ou de formações não-discursivas (‘instituições, acontecimentos políticos, práticas e processos econômicos’). Com base nesse ponto, Foucault já esboça a concepção de uma filosofia política. Uma instituição comporta ela mesma enunciados, por exemplo, uma constituição, uma carta, contrato, inscrições e registros. Inversamente, os enunciados remetem a um meio institucional sem o qual os objetos surgidos nesses lugares do enunciado não poderiam ser formados, nem o sujeito que fala de tal lugar (por exemplo, a posição do escritor numa sociedade, a posição do médico no hospital ou em seu consultório [...]). Mas aí também seria grande a tentação de estabelecer, entre as formações não-discursivas de instituições e as formações discursivas de enunciados, uma espécie de paralelismo vertical – como entre duas expressões, uma simbolizando a outra (relações primárias de expressão) – ou uma causalidade horizontal, segundo a qual os acontecimentos e instituições determinariam os homens enquanto supostos autores dos enunciados (relações secundárias de reflexão). A diagonal impõe, porém, um terceiro caminho: *relações discursivas com os meios não-discursivos*, que não são em si mesmos internos nem externos ao grupo de enunciados, mas que constituem o limite [...], o horizonte determinado sem o qual tais objetos de enunciados não poderiam aparecer, nem tal lugar ser reservado dentro do próprio enunciado. (DELEUZE, 1988, p. 21, grifo do autor).

A perspectiva pós-estruturalista possibilita, assim, analisar as relações entre saberes e poderes em termos *práticos e funcionais*, dando espaço de visibilidade a *condições dinâmicas, instáveis e passíveis de mutação* nessas relações, escapando dos

aspectos de determinismo, essencialidade e imobilidade dados ao entendimento pela forma epistêmica “estrutura”²². Cabe examinar como é considerado esse *funcionalismo* do pensamento pós-estruturalista. Como coloca Deleuze sobre a metodologia arqueológica, *o funcionamento das formações discursivas*, em seus limites e condições, *depende das formações de poder* que estão em operação em cada formação histórica:

É que ele [Foucault] não escolhe as palavras, as frases e as proposições de base segundo a estrutura, nem segundo um sujeito-autor de quem elas emanariam, mas segundo a simples *função* que exercem num conjunto: por exemplo, as *regras de internamento* no caso do asilo, ou no da prisão; os *regulamentos disciplinares*, no exército, na escola. Caso se insista em perguntar que critérios Foucault utiliza, a resposta só aparecerá com toda a clareza nos livros posteriores à *Arqueologia*: as palavras, frases e proposições retidas no corpus devem ser escolhidas em torno dos *focos difusos de poder* (e de *resistência*) acionados por esse ou aquele problema. (DELEUZE, 1988, p. 28, grifo nosso).

Para o caso específico de uma análise arqueológica sobre missões cristãs em contextos coloniais, os *focos de poder e resistência* que podem ser observados nos discursos são múltiplos, pois uma missão moderna concentra dispositivos de saber, poder e subjetivação fundamentais ao programa de dominação moderno-colonial europeu. Por meio de um aparato discursivo com pretexto “educativo” e “humanista”, assentado na “civilização” capitalística e na “salvação” cristianita, a missão é diretamente responsável pela adequação das subjetividades locais aos programas subjetivos disciplinares modernos, bem como pela adequação da organização social local aos parâmetros políticos e econômicos eurocêntricos. Uma lista dos dispositivos de saber-poder-subjetivação colocados em funcionamento performativo por uma missão moderna-colonial seria extensa; um índice poderia ser cartografado a partir do estudo bibliográfico de obras que abordam contextos coloniais específicos – mesmo que referentes a outros períodos ou territórios, poderiam trazer pistas para a pesquisa.

Elencando exemplos práticos de como *formações discursivas e subjetivas modernas funcionam como efeito e instrumento dos programas de poder coloniais*, pode-se observar uma questão já mencionada, a produção da *etnicidade*: por meio dessa noção, as populações colonizadas são categorizadas como objeto discursivo das formações de saber modernas. A mentalidade europeia colonial procura identificar e classificar os povos que domina a partir de sua própria episteme, produzindo

²² Analisei com mais detalhe a contraposição epistêmica entre um “maquinismo” pós-estruturalista e o estruturalismo no artigo “Revisão pós-estruturalista da noção de ‘opressão estrutural’: os dispositivos interseccionais de subjetivação lumpenizante” (ESPÓSITO, 2021).

discursivamente sobre eles uma suposta ontologia essencial “étnica” – mesmo que, antes da colonização, tais grupos populacionais se reconhecessem como povo a partir de outros parâmetros e recortes, como seus idiomas, localizações geográficas e processos históricos. Assim, a antropologia clássica só enxerga “etnicidade” nos povos colonizados porque opera discursivamente o *campo de visibilidade etnicista* da episteme moderna-colonial eurocêntrica; a condição “étnica” não é uma essencialidade objetiva de um povo, mas sim um atributo produzido performativamente pela formação discursiva colonial. A “etnicidade” só aparece à vista moderna como “objeto real” porque foi constituída discursivamente por sua visibilidade situada e contingente, que é tomada como empírica e objetiva. Da mesma maneira, a *subjetivação racializante* é produzida como efeito-instrumento da formação de saber-poder moderna-colonial, construindo arbitrariamente o indigenato, a negritude e a branquitude como sobrecodificações despóticas que desterritorializam as codificações subjetivas pré-modernas e pré-coloniais. Como coloca Achille Mbembe,

A partir de 1670, impunha-se a questão de saber como pôr para trabalhar uma grande quantidade de mão de obra, a fim de viabilizar uma produção comercializada ao longo de enormes distâncias. A invenção do negro constitui a resposta a essa questão. O negro foi de fato o elemento central que, ao permitir a criação, por meio da *plantation*, de uma das formas mais eficazes de acumulação de riqueza na época, acelerou a integração do capitalismo mercantil, da mecanização e do controle do trabalho subordinado. (MBEMBE, 2018b, p. 45).

Nesse mesmo sentido, o regime discursivo europeu moderno é operado para modificar as organizações sociais dos locais colonizados, sendo implantadas *categorizações eurocênicas* como as de “estado” e “nação”, por mais que não façam sentido para os campos de visibilidade e enunciabilidade locais. Assim também são distinguidos e separados *domínios da vida* modernos como “religião”, “política”, “arte” e “trabalho”, que poderiam estar emaranhados e indiscerníveis para as epistemes ou cosmologias outras. A distinção e sobrevalorização de um domínio “econômico”, voltado à axiomatização colonial-capitalista, desvia para circuitos mercantilistas e exploratórios o conjunto das formas de vida e existência presentes nos territórios ocupados pelas missões modernas. Dessa maneira, são muitos os funcionamentos subjetivantes colonialistas postos em operação pelo dispositivo discursivo missionário. Junto da, mais aparente, imposição da religião cristã e de algum idioma europeu, podem ser observadas também, por exemplo, a imposição de *padrões de gênero e sexualidade*,

de *formas de habitação*: a família nuclear substitui a família extensa, povos nômades ou transumantes são sedentarizados.

Assim, a arqueologia do discurso pode observar, por meio do funcionamento dos enunciados, o funcionamento de *regimes de poder e subjetivação*. Em vez de considerar que as formas sociais e subjetivas são fixas ou essenciais, atenta-se para o aspecto dinâmico e prático de processos em transformação. O teor funcionalista do pensamento pós-estruturalista é detalhado por Félix Guattari na já mencionada entrevista sobre *O anti-Édipo* concedida, junto de Deleuze, a Catherine Backès-Clément em 1972. Nesta fala pode-se ver como o funcionamento dinâmico das relações de saber-poder-subjetivação aparece devido ao campo de visibilidade microfísico:

Somos puramente funcionalistas: o que nos interessa é como alguma coisa anda, funciona, qual é a máquina. Ora, o significante ainda pertence ao domínio da questão ‘o que isso quer dizer?’ [...]. Mas para nós o inconsciente não quer dizer nada, a linguagem tampouco. O que explica o fracasso do funcionalismo é que tentaram instaurá-lo em domínios que não são os seus – grandes conjuntos estruturados: estes não podem formar-se, não podem ser formados da mesma maneira que funcionam. Em compensação, o funcionalismo impera no mundo das micromultiplicidades, das micromáquinas, das máquinas desejanças, das formações moleculares. Neste nível, as máquinas não são qualificadas como isto ou aquilo, como uma máquina linguística, por exemplo; há elementos linguísticos em qualquer máquina, junto com outros elementos. O inconsciente é um microinconsciente, ele é molecular, a esquizoanálise é uma microanálise. A única questão é como isso funciona, com intensidades, fluxos, processos, objetos parciais, todas coisas que não querem dizer nada. (DELEUZE, 2013, pp. 33-34).

Portanto, o aspecto funcional do discurso aparece para a arqueologia no nível microfísico em que *práticas discursivas* se conectam a regimes de poder e formas de subjetividade. Para aquém de pretensas intenções comunicativas ou operações linguísticas, os discursos são analisados pela maneira como *funcionam como efeitos e instrumentos de poder e de subjetivação* – campo que excede os índices modernos da análise textual empírica-transcendental, as frases gramaticais e as proposições retóricas, que podem dissimular os aspectos funcionais carregados por um enunciado. Esse ponto permite retomar uma questão que foi deixada em suspenso: nesse nível microfísico de análise, percebe-se que o formato textual “relato de missionário” não se diferencia ontologicamente de formatos textuais diversos que compõem um conjunto de documentos produzidos por missionários com outras intenções. Numa microanálise funcionalista de formações discursivas, toda forma de enunciado está condicionada e limitada pela sua *função* operativa no espaço complementar ao discurso, as relações de

poder. Ainda que cada documento opere funções nominais diferentes, e participe de diversos tipos de relações complementares, todo enunciado pode ser analisado pela arqueologia a partir de suas funções no âmbito das relações de poder – essas funções, talvez mais aparentes em documentos burocráticos, também estão presentes em relatos descritivos.

Por fim, quanto ao campo das formações “não discursivas”, que permaneceu pouco desenvolvido n’*A arqueologia do saber*, Foucault o estudará nos anos seguintes ao dessa publicação, organizando sua metodologia de análise das relações de poder nas obras *Vigiar e punir*, publicada em 1975, e *História de sexualidade I: a vontade de saber*, publicada em 1976. Essa problemática também foi abordada por Deleuze em seu livro *Foucault*. Tomando-a aqui brevemente, Deleuze considera que o entendimento foucaultiano das formações de poder pode ser sintetizado a partir da noção de *diagrama*:

O que é um diagrama? É a exposição das relações de forças que constituem o poder [...]. Vimos que as relações de forças, ou de poder, eram microfísicas, estratégicas, multipontuais, difusas, que determinavam singularidades e constituíam funções puras. O diagrama, ou a máquina abstrata, é o mapa das relações de forças, mapa de densidade, de intensidade, que procede por ligações primárias não-localizáveis e que passa a cada instante por todos os pontos, ‘ou melhor, em toda relação de um ponto a outro’. (DELEUZE, 1988, p. 46).

Da mesma maneira que as formações discursivas dão a ver um feixe complexo e múltiplo de relações de saber, ampliando o campo de visibilidade moderno restrito pelo empirismo e pela noção de sujeito, o estudo microfísico das formações de poder propõe um entendimento das relações de força em seus funcionamentos práticos e dinâmicos, percebendo feixes de relações mais amplos e contínuos do que o foco moderno discreto nas instituições políticas e econômicas. Assim, a arqueologia do discurso abre caminhos epistêmicos para problematizações profundas nas formações de saber denominadas “ciências sociais”: se, por um lado, as “ciências” são redefinidas enquanto discursos não objetivos, atrelados a relações de poder, a noção de diagrama de poder traz novas bases para os estudos do campo “social”. Desnaturalizando as formas empíricas de sujeitos e objetos, tais existências passam a ser consideradas como convivendo num campo de relacionalidade que também muda de forma, não podendo mais ser configurado como “social” nas mesmas bases que a episteme moderna organizava. Desse modo, urge a uma área de saber com um nome como “antropologia social” atentar para

problematizações que, já datadas em ao menos meio século, colocaram em cheque suas bases epistêmicas, denunciando-as como expressivas e reprodutoras de relações de poder moderno-coloniais.

Para o pensamento pós-estruturalista, esse campo de relacionalidade “social” é redefinido pelas metodologias que analisam as relações de saber, de poder e de subjetivação. Assim, deve-se considerar que a análise arqueológica de uma formação discursiva dá acesso a uma forma de saber que não se refere a um campo “social”; ela se refere a um campo diagramático de relações de poder, no qual os discursos se inserem como, ao mesmo tempo, componentes e compositores – ou, como diz Foucault, os enunciados são *efeitos e instrumentos* das relações de poder. No caso específico de uma análise de documentos de missões, pode-se concluir que a “missão real”, como ambiente social empírico, não pode ser analisada fora da episteme moderna; pela arqueologia do discurso, a “missão discursiva” é entendida através das relações de saber, poder e subjetivação que nela se exercem.

A arqueologia de uma missão discursiva não pode ver uma “missão real”; é como se ela não existisse – a missão só é percebida como formação histórica, que entrecruza e coloca em relação formações de saber, poder e subjetivação (ver Figura 1, abaixo). É assim que a metodologia arqueológica dá acesso histórico a uma missão registrada em documentos: atentando ao que foi dito sobre a missão discursiva. O que as pessoas – e, geralmente, um seleto grupo de pessoas, os missionários – que conviviam na missão histórica disseram, quando emitiam enunciados com funções específicas? Que objetos discursivos são produzidos por e articulados nesses enunciados? *Quais regimes de poder e subjetivação esses enunciados presumem e reforçam?* A formação discursiva produzida pelos missionários não pode ser tomada como correspondente a uma “missão real”; no entanto, tal conformação discursiva é *compossível aos regimes de visibilidade e enunciabilidade* dos missionários. A missão enunciável e a missão visível não são redutíveis entre si; no entanto, estão relacionadas por um ponto de subjetivação: a missão enunciada é, para os missionários, o que lhes foi possível dizer enquanto sujeitos discursivos; a missão vista é o que lhes foi possível ver. Assim, embora o conjunto de enunciados dê acesso apenas à missão discursiva, ela permite conhecer o campo de visibilidade e enunciabilidade dos missionários e, assim, permite analisar sua posição subjetiva enquanto função discursiva: os missionários são localizados pela arqueologia como pontos de subjetivação da missão discursiva.

Campo de relacionalidades de uma formação histórica:



Missão como formação histórica:



Figura 1: Campo de relacionalidades da missão como formação histórica. (Produzida pela autora).

As condições de visibilidade e enunciabilidade dos missionários modernos dependem do regime discursivo que os constrange, ou seja, todo o referencial eurocêntrico e cristão da formação histórica que lhes orienta, possibilitando e limitando sua percepção e seu entendimento. Da mesma maneira, a metodologia arqueológica permite perceber que os campos de visibilidade e enunciabilidade da antropologia também são condicionados e limitados pela formação discursiva que lhe serve como solo epistêmico. Esse solo epistêmico, porém, foi baseado em formulações modernas, que já começavam a ser questionadas à época da formação da antropologia como área de saber. Quando a antropologia articula *objetos discursivos* como “homem” e “social” sem problematizá-los e situá-los como *formas de visibilidade subjetivas e contingentes*, ela está funcionando como instrumento de reprodução do campo de enunciabilidade moderno – ela adere a um *regime de constituição dos objetos discursivos* que está atrelado ao *regime de saber-poder-subjetivação moderno-colonial*.

Assim, para composições discursivas contemporâneas como esta dissertação, é preciso, antes de tudo, não reificar os campos de visibilidade e enunciabilidade da antropologia; é preciso situá-los em relação a uma formação histórica, que é considerada como já não mais correspondente à contemporaneidade. É preciso conformar *novas formas de visão e enunciação*, desenvolver novos modos de atenção para, assim, possibilitar *outras condições de formação a objetos discursivos*, percebendo outros campos de relacionalidade para além da socialidade entre “antropos”. Dessa maneira, as subjetividades pesquisadoras podem assumir *outras posições de subjetivação*, contemporâneas, que já estão há tempos se distanciando da forma-homem composta pela formação de saber-poder moderna-colonial. Por fim, a assunção de novas formas discursivas e subjetivas se atrela a *outras posições nos diagramas de poder*, afastando-se do envolvimento entre a antropologia clássica e o regime de poder colonial. No capítulo a seguir, a arqueologia do discurso é operada para examinar textos antropológicos contemporâneos, recolhendo enunciados que problematizam o campo de visibilidade moderno e as constrações que este impõe às formações de saber e às estratégias de resistência política.

4. Capítulo II – Traços pós-estruturalistas nas antropológicas contemporâneas

4.1. Saberes disciplinados, saberes rizomáticos

Nos procedimentos discursivos de certos setores do pensamento antropológico contemporâneo, podem-se notar algumas ressonâncias epistêmicas com uma série de recursos teórico-metodológicos desenvolvidos pela corrente de pensamento pós-estruturalista. Dessas continuidades epistêmicas, não se pode necessariamente dizer que sejam filiações, influências diretas ou aplicações intencionais de preceitos, embora muitas vezes seja o caso; mas elas denotam certa presença, abrangente apesar de muitas vezes pouco explícita, nessa área de saber que já foi tão efusivamente estruturalista. Essas ressonâncias ou continuidades entre dispositivos epistêmicos de conjuntos discursivos distintos pode indicar a presença de *enunciados* pós-estruturalistas que, em formas iteradas e deslocadas, de alguma maneira vêm se acoplando a antropologias contemporâneas que se afastam da episteme moderna. Assim, este capítulo pretende analisar a operatividade prática, em antropologia, desses traços pós-estruturalistas que nela já se fazem presentes, investigando e procurando ampliar a contribuição possibilitada pelo diálogo entre esses dois grupos de discursos. Ressalte-se que o objetivo não é reivindicar que certos traços metodológicos teriam uma suposta origem delimitada pelo pós-estruturalismo; mas sim perceber proximidades e intensificá-las – experimentar as possibilidades metodológicas que podem se desenvolver a partir da infusão de (mais) pós-estruturalismo em pontos do pensamento antropológico que se mostram propícios a essa fricção discursiva. Dessa maneira, procura-se perceber como discursividades antropológicas vêm se afastando da episteme moderna-colonial, buscando estimular e contribuir com tal movimento de renovação epistêmica.

Considerando que práticas de pesquisa são sempre acompanhadas de adaptações e atualizações metodológicas, uma análise voltada diretamente aos procedimentos epistêmicos empregados pela antropologia contemporânea mostra-se produtiva, pois uma formação de saber científica ganha complexidade ao desnaturalizar e problematizar seus próprios processos de intelecção e descrição, seus próprios campos de visibilidade e enunciabilidade. Esfumando a separação entre teoria e prática, o debate sobre

metodologia permite a uma área de saber avaliar o funcionamento de suas práticas epistêmicas, atentando para as condições e efeitos de poder e subjetivação que são operadas em seus discursos.

Experiências e confluências metodológicas têm bastante a oferecer para qualquer formação discursiva científica, podendo ser prejudicial ao saber acadêmico a replicação de metodologias clássicas por muito tempo sem se preocupar com atualizações teóricas, mudanças sociais e complexificação nos debates. Em muitas de suas direções, as ciências sociais contemporâneas prezam pela problematização das teorias sociais clássicas, considerando reducionista a reiteração de dicotomias epistêmicas que separam teoria e prática, sujeito e objeto, indivíduo e sociedade, natureza e cultura; além disso, também é produtivo perturbar as separações estanques entre as disciplinas acadêmicas, cuja classificação é proveniente da episteme moderna-colonial eurocêntrica. Portanto, pode ser benéfico à produção de saberes superar certa angústia purista que algumas entidades acadêmicas apresentam quando observam a confluência de campos demarcados como “antropologia” e “filosofia”, por exemplo. No nível linguístico, as distinções entre campos de saber científico operam por meio de premissas metodológicas, cuja diferença e separação podem ter sua produtividade para a produção de saber. Mas deve-se atentar que, no nível arqueológico, essas distinções estão relacionadas a disputas de poder históricas e cotidianas, motivações bem diversas das intenções clássicas de objetividade e neutralidade que são enunciadas pela ciência disciplinar.

A problematização das fronteiras entre as disciplinas pode ser apreciada nos trabalhos que serão abordados neste capítulo. A obra de Gilles Deleuze e Félix Guattari, comumente menosprezada por cientistas sociais por ser “filosófica”, possui profundos debates com diversas correntes da antropologia, trazendo críticas ao etnocentrismo do pensamento moderno-colonial europeu que embasa essa formação de saber. Da mesma maneira, o trabalho de Michel Foucault, norteado por uma premissa chamada por ele de “história do pensamento”, situa-se além ou aquém das distinções modernas entre história, antropologia, política, sociologia e filosofia; suas pesquisas de arquivo sobre os modos de pensar em diferentes épocas podem ser consideradas uma espécie de antropologia histórica, ou de antropologia política.

Por outro lado, algumas autorias que contribuem para os estudos antropológicos contemporâneos também mostram a produtividade intelectual da mistura ou indistinção entre as disciplinas acadêmicas. É o caso, por exemplo, de Donna Haraway e Anna Tsing, que trazem contribuições da biologia e da ecologia, e de Eduardo Viveiros de Castro, cujos trabalhos têm forte viés filosófico. Assim, este capítulo procura fundamentar a proposta metodológica indisciplinar articulada ao longo da dissertação, mostrando alguns de seus possíveis proveitos aos interesses da antropologia contemporânea. Partindo de certas preocupações apresentadas nos trabalhos de Tsing, Haraway e Viveiros de Castro, pretende-se expor a presença em suas metodologias de semelhanças epistêmicas com o trabalho de pensadores pós-estruturalistas como Foucault, Deleuze e Guattari, incluindo algumas contribuições de Judith Butler, Paul Preciado e Jacques Derrida.

4.2. Heterogeneidade e axiomatização

O livro *The mushroom at the end of the world: on the possibility of life in capitalist ruins*, publicado em 2015 por Anna Tsing, é profundamente marcado por um movimento de renovação metodológica. A própria orientação temática, um cogumelo, já evoca inovação numa área de saber que carrega em seu nome o antropocentrismo. Para falar sobre o *matsutake*, a autora percebe a necessidade de “reabrir nossas imaginações” (TSING, 2015, p. 5)²³, escapando de qualquer -centrismo que atribua a uma singularidade o papel de sujeito único ou principal de uma história; ela considera que é preciso perceber o *matsutake* como um *nó* imerso em um “emaranhado de modos de vida” (p. 4) interespecíficos. Num estudo complexo que seria insuficiente chamar de “interdisciplinar”, a autora articula ecologia, economia e histórias transcontinentais para abordar seu tema. Tsing propõe que seu “livro trata de histórias de modos de vida e ambientes precários”, pois ela “se percebe cercada de remendações, ou seja, um mosaico de agenciamentos abertos [*open-ended assemblages*]²⁴ de modos de vida

²³ Para o livro de Anna Tsing, a tradução é sempre nossa.

²⁴ “*Assemblage*” foi a palavra inglesa utilizada por Brian Massumi em *A Thousand Plateaus* (DELEUZE, GUATTARI, 1987) para traduzir o conceito “*agencement*” presente em *Mille Plateaux* (DELEUZE, GUATTARI, 1980). A remissão de “*assemblage*” a “*agencement*” operada nos estudos pós-estruturalistas estadunidenses pode passar despercebida no Brasil, onde o conceito de Deleuze e Guattari foi traduzido

emaranhados, cada um deles abrindo mais além para um mosaico de ritmos temporais e arcos espaciais” (p. 4). Assim, Tsing orienta-se a produzir um estudo sobre a própria heterogeneidade (cf. p. 4); para dar conta de agenciamentos tão complexos, não seria preciso que a análise comporte também uma heterogeneidade metodológica?

O conceito de “heterogeneidade” é caro aos estudos pós-estruturalistas; ele ressalta que os *modos de ser e de saber* não são universais e necessários, mas múltiplos e contingentes. Num de seus usos, é possível remontar à noção de “heterogeneidade discursiva” no pensamento de Michel Foucault: em vários trabalhos, o autor criticou a noção monolítica de um “conhecimento” universal, que estaria sempre num progresso unidirecional, em favor de entender a existência de saberes descontínuos, em conflito. Para ele, essa rede heterogênea de saberes está atrelada a sistemas de relações de poder e, se existem saberes hegemonzados, é devido a correlações de forças que operam no campo epistêmico: “um imenso e múltiplo combate dos saberes uns contra os outros” (FOUCAULT, 2010a, p. 151). A partir dessas relações entre saber e poder, o autor considera que se deve perceber a existência de uma

‘economia’ dos discursos, ou seja, sua tecnologia intrínseca, as necessidades de seu funcionamento, as táticas que instauram, *os efeitos de poder que os sustentam e que veiculam* – é isso, e não um sistema de representações, o que determina as características fundamentais do que eles dizem (FOUCAULT, 1999, p. 67, grifo nosso).

Atentando para esse aspecto político e histórico dos saberes – que operam como formações discursivas num campo de disputa –, pode-se encontrar um enunciado semelhante no artigo “Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial”, de Donna Haraway. A autora desnaturaliza a formação de saber científica moderna, apontando noções semelhantes à de “campo de visibilidade” desenvolvida por Foucault:

As histórias da ciência podem ser eficazmente contadas como histórias das tecnologias. Essas tecnologias são modos de vida, ordens sociais, *práticas de visualização*. [...] Como ver? De onde ver? Quais *os limites da visão*? Ver para quê? Ver com quem? Quem deve ter mais do que um ponto de vista? Nos olhos de quem se joga areia? [...]

como “agenciamento”. Jasbir Puar analisa esse acontecimento tradutório e considera que a não sobreposição semântica entre os dois termos, ou seja, a equivocação tradutória, pode ser produtiva epistemicamente (cf. PUAR, 2013, p. 380). “*Assemblage*” já foi traduzido no Brasil como “montagem”, “mosaico”, “arranjo” e “agenciamento”; aqui se preferiu utilizar “agenciamento”, não para reivindicar uma suposta verdade tradutória, mas para ressaltar a remissão ao pós-estruturalismo, que é relevante para a exposição. No entanto, e seguindo Puar, manteve-se a forma “*assemblage*” entre colchetes a cada ocorrência, para não abdicar das possibilidades produtivas da equivocação.

Lutas a respeito do que terá vigência como explicações racionais do mundo são lutas a respeito de como ver. (HARAWAY, 1995, p. 28, grifo nosso).

Dessa maneira, a autora advoga por “conhecimentos locais” contra uma pretensa “racionalidade universal”. Sua noção de “saberes localizados” – bem próxima à de “saberes situados” de Foucault – pretende superar o entendimento de que haveria um conhecimento único e transcendental, um mesmo entendimento do mundo a que todos deveriam se direcionar. Para Haraway, não é possível a objetividade universal que a ciência moderna almeja; o que existe são diversas “posições de objetividade corporificada” (p. 29) – o que para ela seria pertinente a uma nova episteme científica, feminista. Essa última noção também ressoa Foucault, e pode ser aproximada do entendimento arqueológico de que as formações discursivas, sempre atreladas a posições de subjetivação, produzem seus regimes de objetos discursivos.

A noção foucaultiana de “heterogeneidade discursiva” também pode dialogar com um problema importante para a antropologia, que pode ser colocado como a diferença entre as “maneiras de ver o mundo” de diferentes povos. Essa questão é abordada por Eduardo Viveiros de Castro no artigo “A antropologia perspectivista e o método de equivocação controlada”. Discorrendo sobre a chegada dos espanhóis ao continente americano, o autor percebe no contato entre as mentalidades europeias e ameríndias uma “disjunção comunicativa[,] onde os interlocutores não falam sobre a mesma coisa”; ele considera que havia uma espécie de “etnocentrismo recíproco” quando se conflitavam suas noções sobre corpo e alma, e “o que europeus e indígenas compreendiam [...] era radicalmente diferente” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 254). Buscando superar a tomada de partido por um “etnocentrismo” ou outro, o que levaria a considerar uma das visões correta e a outra errada, Viveiros entende a questão como uma “equivocalidade intercultural”, que para ele é a “preocupação central de nossa disciplina” (p. 254):

O que desejo deixar claro é que a equivocação não é apenas uma entre outras *patologias* possíveis que ameaçam a comunicação entre o antropólogo e o ‘nativo’ – como a *incompetência* linguística, a *ignorância* do contexto, a *falta* de empatia pessoal, a *indiscrição*, a *ingenuidade* literalista, a *comercialização* da informação, as *mentiras*, a *manipulação*, a *má fé*, o *esquecimento*, e tantas outras deformações ou limitações que possam afligir a discursividade antropológica *em um nível empírico*. Em contraste com estas *patologias* contingentes, a equivocação é uma categoria propriamente transcendental da antropologia, uma dimensão constitutiva do projeto da disciplina de tradução cultural. Ela expressa uma estrutura *de jure*, uma figura imanente à antropologia. (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 254, grifo nosso).

Em que pese o talvez “equivoco” do autor em dizer tão seguidamente que a equivocação é “transcendental” e também “imane”nte”, nota-se principalmente a crítica à lógica empirista de que a equivocação seria uma “patologia” ameaçadora – próxima da “incompetência”, da “ignorância”, da “mentira” e do “esquecimento” –, entendimento que será dissipado por ele com o desenvolvimento de seu argumento. Essa exposição ecoa o pensamento de Foucault, para quem noções como “erro, esquecimento, ilusão, ignorância” (FOUCAULT, 2012, p. 58, supra) correspondem a uma episteme empírica-transcendental, que supõe a possibilidade de uma verdade objetiva por trás das subjetividades ou das “ideologias”. Para Viveiros, não é possível nem desejável desfazer-se da equivocação, já que a diferença é fundante da relação intercultural – note-se a seguir o uso do conceito foucaultiano “condição de possibilidade do discurso”:

Não é apenas uma facticidade negativa, mas uma *condição de possibilidade do discurso* antropológico – aquilo que justifica a existência da antropologia [...]. Traduzir é situar a si mesmo no espaço da equivocação e ali habitar. Não é desfazer a equivocação (uma vez que isto seria supor que a mesma jamais existiu em primeiro lugar), mas precisamente o oposto é verdadeiro. Traduzir é enfatizar ou potencializar a equivocação, isto é, abrir e alargar o espaço imaginado como não existente entre as línguas conceituais em contato, um espaço que a equivocação precisamente ocultava. A equivocação não é aquilo que impede a relação, mas aquilo que a funda e impulsiona: uma diferença de perspectiva. Traduzir é presumir que uma equivocação já existe; é comunicar por diferenças, ao invés de silenciar o Outro presumindo uma univocalidade – a similaridade essencial – entre o que o Outro e Nós estamos dizendo. (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, pp. 254-255, grifo nosso).

A exposição acima ressoa com formulações arqueológicas: uma formação discursiva não representa objetivamente a realidade, mas se relaciona com uma formação histórica a partir de formações subjetivas situadas, articulando campos de visibilidade próprios e específicos. As “coisas” não existem objetivamente, prévias às “palavras” que as descrevem: cada formação subjetiva produz discursivamente seu próprio regime de constituição de objetos. Já a noção de insuperabilidade da equivocação nas traduções interculturais repercute um enunciado dispersamente repetido nos trabalhos de Deleuze e Guattari: de que toda máquina sempre falha, ou, portanto, de que a falha é constitutiva de toda máquina (cf. “As máquinas desejan”tes” in DELEUZE, GUATTARI, 2004, pp. 7-52). Assim, por mais que o dispositivo territorializador das máquinas despóticas procure traduzir para seus próprios códigos todas as outras formações discursivas, essa operação nunca tem a capacidade de atingir um efeito totalitário. Mais diretamente, toda a exposição de Viveiros também remete

aos estudos sobre discurso performativo de John Austin, que repercutiram nos trabalhos de Jacques Derrida e Judith Butler. Por um lado, Derrida considera as práticas de linguagem como sempre comportando aspectos de repetição e deslocamento, o que ele chama de diferença [*différance*]: a linguagem só existe por repetição, mas a repetição de enunciados é sempre acompanhada de deslocamentos, sendo assim que a não identidade (a “falha” em ser idêntico) é constitutiva da repetição. Por outro lado, debruçando-se sobre a questão da tradução, o autor considera que nunca é possível uma tradução objetiva, pois a linguagem não funciona representando objetos que seriam empíricos ou inequívocos, pré-discursivos.

Para Derrida, cada idioma é apenas um “sistema de notação” (DERRIDA, 2017, p. 11), que compreende as palavras e também *modos de ver* o mundo; “a diferença entre significado e significante” pertence à “história da metafísica” (p. 14) eurocêntrica, e o que é entendido como “significado” ou referente objetivo já é um significante lógico naturalizado²⁵. Cada idioma recorta o mundo de maneira específica, não exatamente por estipular palavras como significantes referidos a “objetos” inequívocos, mas ao *delimitar quais são os objetos* referidos, produzindo-os discursivamente, performativamente. Isso contraria o entendimento científico moderno, no qual objetos seriam entidades empíricas transcendentais à linguagem, anteriores e independentes ao discurso, e os diferentes idiomas apenas nomeariam com palavras diferentes os mesmos objetos. Para Derrida, faz parte do funcionamento da linguagem uma atribuição arbitrária dos limites e distinções dos próprios objetos a que ela se refere e, assim, é impossível fazer uma tradução exata e objetiva porque cada idioma tem um conjunto de referentes – em termos foucaultianos, os objetos discursivos – que lhe é próprio. Não existe um “‘mostrar’ puro” como quer a episteme empirista: noções fundamentais à ciência moderna como a de que haveria uma “certeza” unívoca e objetiva no “sensível” são “um mito desde sempre apagado pelo jogo da diferença” (p. 135). Enquanto “sistema de notação”, a linguagem é uma tecnologia discursiva, mais ligada à episteme que a produz do que à pretensa objetividade empírica a que ela procura se referir; assim, nenhum idioma está realmente ligado objetivamente aos objetos que descreve – como para Foucault, um regime de objetos discursivos é sempre subjetivo e relacional. Dessa

²⁵ Enunciado próximo ao arqueológico foucaultiano: a partição empírico-transcendental fundamenta o regime de constituição de objetos da episteme europeia moderna; o que ela toma por objetos empíricos são já objetos discursivos, delimitados e produzidos pelas condições de visibilidade de uma formação discursiva situada.

maneira, a formulação de Derrida ressoa na problemática da “disjunção comunicativa” e da “equivocalidade intercultural” apresentada por Viveiros: seria “etnocentrismo” supor que um idioma é mais representativo que outro, já que todos são equivocais por terem a mesma (in)capacidade de representar o mundo.

Como colocou Viveiros, sobra sempre um vão entre “línguas conceituais em contato” (supra): é preciso reconhecer a existência dessa distância, a equivocabilidade de todas as línguas em terem uma perspectiva equitariamente válida, ainda que totalmente diferentes. Assim, o tema da heterogeneidade discursiva em Viveiros repercute também na questão priorizada por Tsing, a heterogeneidade presente *no mundo*: com a questão da equivocabilidade, pode-se considerar uma heterogeneidade *entre mundos* diferentes, cada um deles contido por um campo de visibilidade específico atrelado a alguma posição subjetiva. Diversas “perspectivas culturais” (formações subjetivas) operam diferentes “maneiras de ver” (campos de visibilidade) não um mesmo mundo (objetivo e empírico); cada uma delas constitui sua própria formação discursiva, com seu próprio conjunto de objetos discursivos visíveis e enunciáveis, seu próprio “mundo discursivo”. Retomando a anedota trazida por Viveiros, os espanhóis e os ameríndios não tinham “maneiras distintas” de ver o “mesmo mundo”; cada posição subjetiva constitui seu próprio mundo discursivo – e nenhum deles é uma representação objetiva da “realidade”, pois não há mundo objetivo acessível discursivamente. Reconhecer a equivocabilidade entre “línguas conceituais” ou “perspectivas” possibilita a interrupção ou pelo menos a atenuação do etnocentrismo europeu moderno-colonial que pretende a tudo traduzir em seus termos; reconhecer a equivocação mútua, a heterogeneidade fundante da comunicação intercultural, permite o respeito de não considerar apenas uma perspectiva como a certa ou a melhor, de não pretender produzir homogeneizações e univocalidades.

A posição intelectual de reconhecer a equivocabilidade e evitar o etnocentrismo permite atentar para outras histórias, que removam da posição de sujeito soberano o europeu colonizador. Depois de séculos escrevendo histórias objetificantes “sobre” os outros povos, é necessário às posições intelectuais europeias e europeizadas tomar uma posição de escuta às histórias dos outros, escritas em *outra* primeira pessoa e que operam outros aparatos conceituais. Mas como situar-se nessa equivocação quando se aprecia histórias de entes que foram ainda mais objetificados pela episteme moderna-colonial que os povos colonizados; quando se pretende saber, por exemplo, sobre um

cogumelo? Conjurar acepções como de que “eles não possuem racionalidade” não cabe aqui, pois enunciados semelhantes também faziam parte do imaginário racista e sexista eurocêntrico moderno. A mesma episteme moderna-colonial que desenvolveu a ciência empírica-transcendental marcada pela divisão sujeito-objeto produziu, ou ao menos intensificou, a divisão racialista entre povos, a divisão sexista entre humanos e a distinção do humano dentre os animais. Paul Preciado, filósofo espanhol herdeiro do pensamento pós-estruturalista, resume no ensaio “*El feminismo no es un humanismo*” essa múltipla objetificação promovida pela mentalidade moderna-colonial, contrapondo-lhe uma episteme “animalista”:

Não foram o motor a vapor, a imprensa ou a guilhotina as primeiras máquinas da Revolução Industrial, mas sim o escravo trabalhador da lavoura, a trabalhadora do sexo e reprodutora, e os animais. As primeiras máquinas da Revolução Industrial foram máquinas vivas. Assim, o humanismo inventou um outro corpo que chamou humano: um corpo soberano, branco, heterossexual, saudável, seminal. [...] Liberdade, igualdade, fraternidade. O animalismo revela *as raízes coloniais e patriarcais dos princípios universais do humanismo europeu*. O regime da escravidão, e depois o regime de trabalho assalariado aparece como o fundamento da liberdade dos ‘homens modernos’; a *expropriação e a segmentação da vida e do conhecimento* como o reverso da igualdade; a guerra, a concorrência e a rivalidade como operadores da fraternidade. O Renascimento, o Iluminismo, o milagre da revolução industrial repousam, portanto, sobre a redução de escravos e mulheres à condição de animais e sobre a redução dos três (escravos, mulheres e animais) à condição de máquinas. (PRECIADO, 2019, p.125-126, tradução de Charles Feitosa, grifo nosso).

A formação de saber-poder moderna-colonial promove, de maneira interligada, a *objetificação discursiva* e a *maquinificação econômica* de seres humanos²⁶ e não humanos – esse “*a priori* histórico” é bastante presente no trabalho de Tsing. A heterogeneidade que a autora percebe nos agenciamentos [*assemblages*] ligados aos cogumelos é incorporada em seu trabalho num sentido metodológico, que pode responder àquela questão da equivocidade na relação entre humanos e não humanos. Ao construir um discurso também heterogêneo, que permite analisar em sua complexidade as relações interespecíficas, cabe questionar a própria condição de objeto que é impingida pelo humanismo aos seres “não humanos”, produzindo novas histórias em que o fator humano é apenas um dos elementos de um emaranhado de seres, e não o sujeito único ou principal. Essa premissa humanista de objetificação do mundo e de todos os seres se intensifica com as formações de poder capitalistas e coloniais,

²⁶ Sobre a objetificação e a maquinificação como dispositivos de subjetivação lumpenizante, cf. ESPÓSITO, 2021.

compondo as paisagens observadas pela autora; o trecho a seguir ressoa as palavras de Preciado:

Ainda que eu recuse reduzir tanto a economia quanto a ecologia uma à outra, existe uma conexão entre economia e ambiente [...] a história da concentração humana de riquezas por meio de *transformar ambos humanos e não humanos em recursos para investimento*. Essa história inspirou investidores a imbuir tanto pessoas quanto coisas de alienação, ou seja, a habilidade de ser sozinho [*stand alone*], como se os emaranhados da vida não importassem. Através da alienação, pessoas e coisas tornam-se bens móveis; eles podem ser removidos de seus mundos de vida num transporte que desafia distâncias, para serem trocados por outros bens de outros mundos de vida, em outro lugar. Isso é bem diferente de meramente usar os outros como parte de um mundo de vida – por exemplo, ao comer ou ser comido. (TSING, 2015, p. 15, grifo nosso).

Essa argumentação de Tsing, ao recuperar recursos teóricos da economia política, toca um ponto também desenvolvido pelos autores de *O anti-Édipo: a axiomatização dos fluxos* promovida pelo capitalismo (cf. “Selvagens, bárbaros, civilizados” in DELEUZE, GUATTARI, 2004, pp. 143 e ss.). Num mundo em que a heterogeneidade existe e resiste, o capitalismo promove a desterritorialização de todos os fluxos, procurando traduzir todos eles em uma mesma axiomática econômica. Cabe ressaltar novamente que, como toda máquina, a axiomatização capitalista não atinge plenamente seus objetivos: a heterogeneidade não desaparece baixo à axiomatização, mas é articulada por ela. Assim, o projeto de axiomatização capitalista compõe os ambientes não provocando uma homogeneização, mas se apropriando da própria heterogeneidade humana e não humana.

Associando o projeto capitalista ao projeto colonial, Tsing considera que essa transformação de todos os seres em bens a serviço da economia era o paradigma já das plantações [*plantations*]. Analisando o extrativismo humano e não humano promovido pelos portugueses no complexo atlântico, percebe-se o funcionamento de uma mesma máquina abstrata de axiomatização:

O cultivo de cana português veio junto com seu recém-conquistado poder de extrair pessoas escravizadas de África. Como trabalhadores da cana no Novo Mundo, pessoas africanas escravizadas ofereciam grandes vantagens na perspectiva dos cultivadores: elas não tinham nenhuma relação social local e assim nenhuma rota estabelecida para fugir. Como a própria cana, que não tinha história nem de espécies companheiras nem de relações de doença no Novo Mundo, elas estavam isoladas. Elas estavam em vias de se tornarem atomizadas [*self-contained*], e assim padronizáveis como trabalho abstrato. [...] As plantações eram organizadas de modo a aprofundar a alienação para melhor controle. Assim que as operações centralizadas de moagem começaram, todas as operações tinham que correr ao tempo do moinho. Trabalhadores tinham que cortar cana o mais rápido que pudessem, e com atenção total, para evitar lesões. Sob essas condições, os trabalhadores tornavam-se, de fato, unidades atomizadas e intercambiáveis. (TSING, 2015, p. 39).

Esse projeto político de transformação de pessoas em bens e máquinas a serviço do capitalismo também foi abordado por Foucault. O autor mostra como a implantação do capitalismo em Europa dependeu de tecnologias de subjetivação chamadas por ele de *disciplinas*, que promoviam que as subjetividades fossem adequadas ao trabalho abstrato. Sequestrando todo o tempo de vida ao trabalho em arquiteturas sociais heterogêneas que compreendem fábricas, conventos e escolas – entre as quais seria necessário incluir as missões, as plantações e as minas –, a episteme moderna criou a noção de “vagabundagem” como delito econômico, penalizando desvios da subjetivação trabalhista (cf. “Aula de 17 de janeiro de 1973”, pp. 41-56 e “Aula de 21 de março de 1973”, pp. 185-204 in FOUCAULT, 2015). Não obstante, Tsing salienta que esse projeto de axiomatização dos seres vivos não opera somente promovendo homogeneização²⁷. No caso de uma floresta de matsutake, a heterogeneidade é dominante – sendo considerada por ela uma espécie de “antiplantação” (TSING, 2015, p. 38) –, mas essa heterogeneidade também é articulada pela axiomatização capitalista. Da mesma maneira, modos de produção predominantemente axiomatizantes como a plantação e o trabalho assalariado também são articulações de heterogeneidades:

A articulação entre contabilidade escalável e relações de trabalho não escaláveis é crescentemente aceita como um modelo de acumulação capitalista. Uma produção não precisa ser escalável contanto que elites sejam capazes de regularizar seus livros de contabilidade. [...] A Parte 2 deste livro traça a interação entre o escalável e o não escalável em formas de capitalismo em que a contabilidade escalável permite formas não escaláveis de trabalho e de gestão de recursos naturais. Nesse capitalismo de ‘salvamento’ [*salvage*], redes de fornecimento organizam o *processo de tradução* em que *formas extremamente diversas de trabalho e natureza são feitas comensuráveis* – para o capital. (TSING, 2015, pp. 42-43, grifo nosso).

Assim, deve-se entender que essa axiomatização dos fluxos promovida pelo capitalismo e pela episteme moderna-colonial é um projeto de gestão de mundo – um programa de governo, uma formação de poder – que convive com e se aproveita da heterogeneidade para gerar e concentrar lucro econômico. A seguir, investiga-se como o trabalho de Tsing aborda essa dualidade entre, de um lado, a *heterogeneidade*

²⁷ Cabe lembrar que Foucault também considera a incorporação da heterogeneidade nos *processos de subjetivação* ligados à axiomatização capitalista, como no caso do dispositivo moderno da sexualidade, que, embora promova privilégio ontológico, epistêmico e social ao casal heterossexual, também regula e organiza as “heterogeneidades sexuais”, as “sexualidades periféricas” (cf. FOUCAULT, 1999, pp. 38-39), enquanto as produz como objetos discursivos: “Graças a esse apoio o poder avança, multiplica suas articulações e seus efeitos, enquanto o seu alvo se amplia, subdivide e ramifica, penetrando no real ao mesmo ritmo que ele” (p. 43).

emaranhada operante nos ambientes e nas relações interespecíficas e, de outro, o projeto colonial-capitalista que busca promover a *axiomatização* de todos os fluxos e a *individuação* de cada um deles.

4.3. Agenciamentos rizomáticos contra a individuação capitalista

Quem sou eu, na condição de indivíduo, se não em mim mesmo uma 'instituição', intersecção de leis, de interditos, de defesas, de ideais etc., subconjunto de instituição da família, da faixa etária, da classe social [...]? Se é certo que o indivíduo é o suporte irreduzível da enunciação da palavra, o grupo não deixa por isso de ser o depositário e o iniciador de toda linguagem e de toda eficiência dos enunciados.

Félix Guattari (2004, p. 123)

A desnaturalização da *individuação dos sujeitos* é outro ponto central para muitos estudos pós-estruturalistas. A filosofia e as ciências sociais passaram alguns séculos discutindo o problema “indivíduo” x “sociedade”, variando entre a predominância da agência de um ou de outro. O pós-estruturalismo, sob influência nietzschiana, reconstrói esse problema, entendendo que a própria noção de “indivíduo” já é efeito de uma formação de saber-poder específica, moderna e eurocêntrica. Judith Butler expõe essa posição: para Friedrich Nietzsche, o “sujeito” é efeito da “moral” ocidental, que requer e institui a individuação para imputar ao “indivíduo” a culpa sobre processos históricos e sociais que são invisibilizados (BUTLER, 1997, pp. 45-46). Nesse sentido, a noção pós-estruturalista de que a linguagem recorta seus objetos, produzindo-os discursivamente, chega a afirmações como “o indivíduo é um efeito do poder” (FOUCAULT, 2010a, p. 26) ou “a natureza humana é um efeito da tecnologia social” (PRECIADO, 2014, p. 25): são tecnologias político-discursivas – ou formações de saber-poder – que dão individualidade a singularidades imbricadas em emaranhados, naturalidade aos ambientes sociais interespecíficos em transformação e humanidade a seletos animais.

A questão da formação discursiva de objetos é desenvolvida em *Corpos que importam*, sob a noção de “materialização”: considerando a performatividade do discurso em produzir seus objetos, Butler entende que “o gênero” não é algo natural ou empírico, mas é produzido discursivamente. Para ela, o entendimento da “materialidade” dos corpos deve ser remodelado, passando a ser considerado “como o efeito de uma dinâmica de poder, de modo que a matéria dos corpos seja indissociável das normas regulatórias que governam sua materialização e a significação desses efeitos materiais” (BUTLER, 2019, p. 17). Dessa maneira, Butler considera que não existe “matéria” em si, mas *efeitos de materialidade* produzidos pela própria distinção epistêmica que pretende separar “matéria” de “discurso”. Assim, pode-se entender que a separação entre “indivíduo” e “sociedade” também é produzida como efeito de poder, forjando discursivamente uma independência em relação aos emaranhados relacionais “intra-” e “inter-” específicos – distinção esta que também é performativa. Os efeitos de materialidade são percebidos como matérias estáveis, fixas e identificáveis – substâncias –, quando são apenas trechos arbitrários delimitados pelas regulações discursivas de uma episteme situada.

Donna Haraway articula enunciados semelhantes quando procura desnaturalizar o que se entende por “corpo” e “gênero”, percebendo a artificiosidade desses objetos discursivos. Sua noção de que há uma produção “material-semiótica” do corpo se aproxima do que Butler considera como a *constituição discursiva da materialidade*:

Gênero é um campo de diferença estruturada e estruturante, no qual as tonalidades de localização extrema, do corpo intimamente pessoal e individualizado, vibram no mesmo campo com as emissões globais de alta tensão. A corporificação feminista, assim, não trata da posição fixa num corpo reificado, fêmeo ou outro, mas sim de *nódulos* em *campos*, inflexões em orientações e responsabilidade pela diferença nos campos de significado material-semiótico. Corporificação é prótese significante”. (HARAWAY, 1995, p. 29, grifo nosso).

Mas o que são esses “campos” com “nódulos” no discurso de Haraway, ou os “emaranhados” com “nós” que Anna Tsing chama de “*assemblages*”? Esse “corpo” imprecisável remete a diversas noções do pensamento de Gilles Deleuze e Félix Guattari: agenciamento maquínico, rizoma, corpo sem órgãos, corpo intenso e assignificante, multiplicidade (cf. “Introdução: Rizoma” in DELEUZE, GUATTARI, 2011, pp. 17-50). A imagem do *rizoma* é deveras propícia para o caso: assim como cada cogumelo singular que sobe da terra é apenas parte de “um organismo” rizomático

subterrâneo, o matsutake forma também uma cadeia de relações rizomática com “outras espécies” que são dele interdependentes, como certos pinheiros e os catadores mal pagos; o rizoma é um emaranhado tal que torna reducionistas separações ou distinções epistêmicas entre “organismos” ou “espécies”.

É uma questão de saber se a botânica, em sua especificidade, não seria inteiramente rizomórfica. Até os animais o são, sob sua forma matilha; ratos são rizomas. As tocas o são, com todas suas funções de hábitat, de provisão, de deslocamento, de evasão e de ruptura. *O rizoma nele mesmo tem formas muito diversas*, desde sua extensão superficial ramificada em todos os sentidos até suas concreções em *bulbos e tubérculos*. Há rizoma quando os ratos deslizam uns sobre os outros. (DELEUZE, GUATTARI, 2011, pp. 21-22, grifo nosso).

Num emaranhado multiespecífico, um agenciamento [*assemblage*] em que a “espécie” individualizada nem mesmo importa muito devido às relações de interdependência que o compõem, a episteme científica moderna-colonial observa “bulbos e tubérculos” – “nós” e “nódulos” – aparentemente singularizados e os toma por “indivíduos” independentes e autônomos, “organismos” unitários correspondentes a uma “espécie” determinada. Esse *campo de visibilidade individualizante* é operado tanto para com os cogumelos comprados por unidade ou pacote, quanto para com os trabalhadores de seu ciclo laboral e comercial, que são seres que “fazem rizoma com” os cogumelos, pois suas vidas são interdependentes deles.

Num rizoma, [...] cadeias semióticas de toda natureza são aí conectadas a modos de codificação muito diversos, *cadeias biológicas, políticas, econômicas*, etc., colocando em jogo não somente regimes de signos diferentes, mas também estados de coisas [...]. Um rizoma não cessaria de conectar *cadeias semióticas, organizações de poder*, ocorrências que remetem *às artes, às ciências, às lutas sociais*. Uma cadeia semiótica é como um tubérculo que aglomera atos muito diversos, linguísticos, mas também perceptivos, mímicos, gestuais, cogitativos. (DELEUZE, GUATTARI, 2011, pp. 22-23, grifo nosso).

Assim, percebe-se que a noção de “rizoma” traz um enunciado muito próximo do articulado por Tsing quando ela considera a importância de uma metodologia heterogênea, que atente para a relação entre formas de existência ou acontecimento que, na episteme moderna, seriam distinguidas como “ecológicas”, “econômicas” e “históricas”. Da mesma maneira, o conceito de “multiplicidade” também traz contribuições relevantes para entender a conformação não individualizante da *assemblage*:

É somente quando o múltiplo é efetivamente tratado como substantivo, multiplicidade, que ele não tem mais nenhuma relação com o uno como sujeito ou como objeto [...]. As multiplicidades são rizomáticas e denunciam as pseudomultiplicidades arborescentes. Inexistência, pois, de unidade que sirva de pivô no objeto ou que se divida no sujeito. [...] Uma multiplicidade *não tem nem sujeito nem objeto*, mas somente determinações, grandezas, dimensões que não podem crescer sem que mude de natureza. (DELEUZE, GUATTARI, 2011, p. 23, grifo nosso).

Por sua vez, esse entendimento de *multiplicidades* que compreendem e articulam *heterogeneidades* também pode ser aproximado do conceito foucaultiano de “dispositivo”:

Por este termo tento demarcar, em primeiro lugar, um conjunto decididamente *heterogêneo* que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. [...] O dispositivo é a *rede* que se pode estabelecer entre esses elementos. (FOUCAULT, 2017, p. 364, grifo nosso).

Observe-se então como esses conceitos podem contribuir para o entendimento da noção de “*assemblage*” operada no trabalho de Tsing. Assim como foi proposto por Deleuze e Guattari, a autora toma as *assemblages* por multiplicidades consideradas em sua substantividade, negando a existência de uma subjetividade centralizada como agente soberano, e afastando-se de noções da episteme moderna como “individualidade” e “autonomia”:

Padrões de coordenação *não intencional* se desenvolvem nos agenciamentos [*assemblages*]. Notar tais padrões significa observar a interação de ritmos e escalas temporais nos divergentes modos de vida que se congregam. [...] nós precisamos ver o que se junta – não apenas por pré-fabricação, mas também por *justaposição*. (TSING, 2015, p. 23, grifo nosso).

A negação da individualidade e da autonomia também aparece quando a autora fala sobre a *precariedade* que cada singularidade apresenta ao estar em situação de *interdependência rizomática* com outras singularidades:

Precariedade é a condição de ser vulnerável a outros. *Encontros imprevisíveis nos transformam*; nós não temos controle, nem mesmo de nós próprios. Incapazes de contar com uma estrutura estável de comunidade, nós somos jogados em agenciamentos [*assemblages*] cambiantes, que nos refazem assim como a nossos outros. Nós não podemos contar com o *status quo*; tudo está em fluxo, incluindo nossa habilidade de sobreviver. (TSING, 2015, p. 20, grifo nosso).

Se a habilidade de sobreviver é sempre atrelada a *multiplicidades*, deve-se considerar que não existe “organismo” que viva sozinho ou de maneira autônoma; a noção de “organismo” não corresponde à lógica de funcionamento que se apresenta nos agenciamentos [*assemblages*] ecológicos, que são sempre emaranhados multiespecíficos e multiindividuais. Dessa maneira, toda uma série de noções “biológicas” – “organismo”, “indivíduo”, “espécie” – não deve ser entendida como um conjunto de objetos empíricos ou formas naturais de existência, mas sim como um grupo de *objetos discursivos produzidos performativamente* pela episteme moderna eurocêntrica, que opera *máquinas abstratas de individuação* e classificação que servem à axiomática colonial-capitalística. Assim, o estudo do matsutake requer de Tsing *um campo de visibilidade que supere a episteme moderna individualizante*, atentando às formas de funcionamento e relacionalidade dos agenciamentos emaranhados, que são rizomáticos, articulando multiplicidades e heterogeneidades.

A fim de sobreviver, nós precisamos de ajuda, e ajuda é sempre o serviço de um outro, *com ou sem intenção*. Quando eu torço meu tornozelo, um galho forte pode me ajudar a andar, e eu recuto sua assistência. Eu sou agora *um encontro em movimento*, uma *mulher-e-galho*. [...] É difícil para mim pensar qualquer desafio que eu possa enfrentar sem solicitar a assistência de outros, humanos e não humanos. É uma inconsciência de si mesmo privilegiada que nos permite fantasiar – contrafaticamente – que cada um de nós sobrevive sozinho. Se a sobrevivência sempre envolve outros, está também necessariamente sujeita à indeterminação das transformações eu-e-outro. Nós mudamos através de nossas colaborações tanto dentro quanto entre espécies. As coisas importantes para a vida na Terra acontecem nessas transformações, *não em árvores decisórias de indivíduos independentes*. (TSING, 2015, p. 29, grifo nosso).

Note-se que, para considerar o funcionamento da agência de um galho, Tsing se desvencilha da noção de “intenção”, apontada por Foucault como componente da episteme moderna, que supõe autonomia, soberania e racionalidade (apenas) ao “sujeito” individualizado e antropocêntrico. Noções como “intenção” e “decisão”, caras a teorias políticas modernas, dependem do entendimento de que as ações de “um homem” seriam originadas nele mesmo, em sua individualidade e independência. Por um lado, esse entendimento individualizante e discreto da “ação social” invisibiliza o campo contínuo e emaranhado de formações de saber-poder-subjetivação que condiciona e limita o funcionamento de uma formação histórica – “culpabilizando” o “sujeito”, como diz Nietzsche, por ações que não dependem unicamente dele, mas remetem aos agenciamentos [*assemblages*] rizomáticos “sociais” que o entrelaçam. Por outro lado, a atribuição de “intenção” a um “sujeito” está atrelada a atribuição de “racionalidade” a um “humano”, e somente a “humanos”; através desse dispositivo

discursivo, o campo de visibilidade da episteme moderna-colonial priva de “racionalidade” e “agência” “social” todas as formas de existência que são consideradas “não humanas”. Cabe lembrar que a negação de humanidade, racionalidade e agência a pessoas não brancas, não homens e não cishetero foi um componente discursivo central da formação de saber-poder moderna-colonial – mas, para além desses casos, a continuidade de formações epistêmicas humanistas e antropocêntricas segue hoje objetificando existências que permanecem abaixo da categoria de “humano”, como animais, cogumelos e galhos. Dessa maneira, afastar-se de noções racionalistas como “intenção”, percebendo sua operatividade performativa na constituição do objeto discursivo moderno-colonial “sujeito soberano”, permite colocar as agências “humanas” e “não humanas” em relação de equivocidade – “ambas” estando imersas num emaranhado de agências que remetem sempre a multiplicidades rizomáticas, e não a apenas alguns de seus “nós” destacados e privilegiados pela episteme individualizante.

O trecho de Tsing acima remete também à noção de “corporificação” como foi desenvolvida por Butler, em que “um corpo” é sempre uma singularidade contingente, e não uma individualidade essencial (cf. BUTLER, 2019, supra). Superando a centralidade da subjetividade e da agência humanas, vê-se que na narrativa de Tsing não se trata de “uma mulher” subjetivada usando “um galho” objetificado, mas sim que a mulher e o galho passam a compor um rizoma, “mulher-e-galho”, uma multiplicidade cujas dimensões “não podem crescer sem que [ela] mude de natureza” (DELEUZE, GUATTARI, supra).

A condição de precariedade observada por Tsing na relação de *interdependência das singularidades* também é evocada para tratar da devastação que o capitalismo provoca nas paisagens. No entanto, o colonial-capitalismo, formação de poder que atravessa séculos e continentes, é considerado não apenas como destruidor de paisagens “naturais”, mas como *dispositivo de produção de paisagens dinâmicas*, como quando transporta pelo globo diferentes “espécies” que acabam se *justapondo* e formando novos rizomas. Assim, para a autora, não é possível analisar uma singularidade como um cogumelo sem atentar para a heterogeneidade do *campo de visibilidade rizomático*, que entrelaça formações “ecológicas”, “econômicas” e “históricas”:

O que traz pessoas Mien e cogumelos matsutake a se juntarem no Oregon? Tais indagações aparentemente triviais podem fazer com que tudo se volte a colocar *encontros imprevisíveis* no centro das coisas. Nós ouvimos sobre precariedade nas notícias todos os dias. As pessoas perdem seus empregos ou ficam com raiva porque

nunca os tiveram. Gorilas e botos fluviais pairam à beira da extinção. A subida dos mares transforma em pântanos ilhas do Pacífico inteiras. Mas na maioria das vezes nós imaginamos que tal precariedade é uma exceção de como o mundo funciona. É o que ‘escapa’ do sistema. E se, como estou sugerindo, a precariedade é a condição de nosso tempo [...]? E se precariedade, indeterminação, e o que imaginamos como trivial estão no centro da sistematicidade que buscamos? (TSING, 2015, p. 20, grifo nosso).

Na consideração de que a precariedade é constituinte do modo de produção capitalista, aparece de novo um enunciado semelhante ao esquizoanalítico de que “a falha é constitutiva da máquina”. Para explorar essa questão, pode-se recorrer a uma argumentação de Foucault em *Vigiar e punir*: um grupo social “marginalizado”, como prisioneiros, loucos ou dissidentes sexuais, não pode ser entendido como estando “fora” ou “excluído” da “sociedade”. Para o autor, uma formação histórica atribui a seus “marginalizados” posições específicas que estão em seu interior, e muitas vezes mesmo no centro paradigmático de seus processos de subjetivação²⁸, como no caso da prisão, que condensa as disciplinas (cf. “A arte das distribuições” in FOUCAULT, 2014a, pp. 139-145). A produção de categorias subjetivas “marginalizadas” ou precarizadas é parte constituinte da formação de poder moderna, biopolítica; isso denota que os dispositivos subjetivantes hegemônicos produzem e se aproveitam não apenas dos segmentos subjetivos normativos, mas também produzem e regulam “distribuições em torno da norma”, que possibilitam a heterogeneidade das formas de exploração (cf. FOUCAULT, 1999, pp. 135, 44). No trecho a seguir, observa-se também como a *individuação* é um dos componentes dos *dispositivos subjetivantes modernos*, que delimitam discursivamente “sujeitos” individualizados como função da formação de poder capitalista:

Em vez de dobrar uniformemente e por massa tudo o que lhe está submetido, *separa, analisa, diferencia*, leva seus processos de decomposição até às *singularidades necessárias e suficientes*. ‘Adestra’ as multidões confusas, móveis, inúteis de corpos e forças para uma multiplicidade de *elementos individuais* — pequenas células *separadas, autonomias orgânicas, identidades* e continuidades genéticas, segmentos combinatórios. *A disciplina ‘fabrica’ indivíduos*; ela é a técnica específica de um poder que toma os *indivíduos* ao mesmo tempo como objetos e como *instrumentos de seu exercício*. (FOUCAULT, 2014a, p. 167, grifo nosso).

²⁸ Um enunciado próximo é articulado por Paul Preciado em *Testo junkie*: ramos mercadológicos como o trabalho sexual e o comércio de drogas, embora sejam produzidos juridicamente como “ilegais” e sofram sanções sociais de diversas ordens, condensam as tecnologias produtivas mais avançadas dos dispositivos de saber, poder e subjetivação contemporâneos – assim, a biopolítica enquanto paradigma da produção do “social” se desdobra em pornopoder e farmacopoder. Cf. PRECIADO, 2018.

Essa concepção foucaultiana do atrelamento entre individuação e diferenciação pode ser articulada ao entendimento de Tsing sobre o atrelamento entre economias escaláveis axiomatizantes e produções não escaláveis rizomáticas, que mantêm sua condição de heterogeneidade. Ao capitalismo não é possível nem interessante promover uma homogeneização total dos fluxos humanos e não humanos. Assim, a precariedade das singularidades é mantida, tanto mais para manter os corpos vulneráveis e dóceis.

Outro aspecto das *assemblages* que cabe salientar é seu caráter multiespecífico, que comporta uma descentralização da agência humana como subjetividade soberana das relações interespecíficas que participa. Para Tsing, “fazer mundos não é limitado aos humanos”; é preciso atentar para “fazeres de mundo multiespecíficos” (TSING, 2015, p. 22). Mas a ecologia mostra que esse fazeres conjuntos não são necessariamente pacíficos:

Ecologistas se voltaram aos agenciamentos [*assemblages*] para contornar as algumas vezes fixas e limitantes conotações de ‘comunidade’ ecológica. A questão de como as variadas espécies em um agenciamento [*assemblage*] de espécies influenciam umas às outras – se o fazem – nunca está determinada: algumas se opõem (ou comem) umas às outras; outras trabalham juntas para tornar a vida possível; ainda outras apenas acontecem de se encontrarem no mesmo lugar. (TSING, 2015, p. 22).

Aqui pode ser produtivo especular em torno de outro termo atrelado ao campo semântico de “*assemblage*”: um agenciamento é uma “composição” que um conjunto de singularidades forma ao fazer parte em uma multiplicidade. Como mostrado por Deleuze, Foucault utilizava termos como “arquitetura” e “diagrama” para denotar o aspecto conformado de multiplicidade que um conjunto de singularidades em relação assume. Para ele, as singularidades estão sempre em relação de dependência com as multiplicidades em que tomam parte, fazendo com que suas “identidades” sejam também sempre precárias, conjunturais e relacionais, pois são mais vulneráveis aos arranjos dinâmicos das multiplicidades do que possuidoras de supostas essências autônomas, fixas e prévias às relações: “não se pode fazer nem a história dos reis nem a história dos povos, mas a história daquilo que constitui, um em face do outro, esses dois termos” (FOUCAULT, 2010a, p. 142).

A noção de rizoma também traz essa questão: singularidades só podem ser discerníveis a partir de um *modo de ver* o rizoma, mas elas não são separáveis ou autônomas. As relações rizomáticas são sempre complexas e emaranhadas; assim,

discernir ou categorizar os elementos singulares de uma “composição” [*assemblage*] é sempre uma produção performativa de um discurso analítico, limitado por um campo de visibilidade: os agenciamentos se apresentam como composições de multiplicidades, e não como individualidades. Tsing aborda essa questão diretamente:

Se as categorias são instáveis, nós devemos observá-las emergindo no interior dos *encontros*. Usar nomes de categorias deveria compreender um compromisso com traçar os agenciamentos [*assemblages*] nos quais essas categorias ganham uma fixidez momentânea. (TSING, 2015, p. 29, grifo nosso).

Nem as singularidades nem as multiplicidades são fixas e imutáveis; assim, é preciso uma atenção analítica que esteja também aberta a mutações epistêmicas, questionando tanto as aparências de individualidade quanto de comunidade:

Agenciamentos [*assemblages*] são agrupamentos abertos. Eles nos permitem perguntar sobre os efeitos de comunidade sem assumi-los. [...] Para meus propósitos, no entanto, eu *preciso de algo diferente de organismos como elementos desse agrupamento*. Eu preciso ver modos de vida – assim como modos de ser não viventes – ajuntando-se. Para coisas viventes, as *identidades das espécies* é um ponto de partida, mas elas *não são suficientes: modos de vida* são efeitos *emergentes dos encontros*. (TSING, 2015, p. 23, grifo nosso).

Numa conferência proferida em 1981, Guattari articula diversos dos pontos que são abordados por Tsing: o questionamento da individuação biológica, as condições de multiplicidade e heterogeneidade dos agenciamentos, e também a noção de que a singularidade é um “nó” numa rede de relações e formações articuladas:

O inconsciente, insisto, não é algo que se encontra unicamente em si próprio, uma espécie de universo secreto. É um *nó de interações maquínicas* através do qual somos articulados a todos os sistemas de potência e a todas as *formações de poder* que nos cercam. Os processos inconscientes não podem ser analisados em termos de conteúdo específico, ou em termos de sintaxe estrutural, mas antes de mais nada em termos de enunciação, de *agenciamentos coletivos de enunciação*. Estes, por definição, *não coincidem com as individualidades biológicas*. A enunciação maquínica circunscreve conjuntos-sujeitos que atravessam *ordens muito diferentes umas das outras* (os signos, a ‘matéria’, o espírito, a energia, a ‘mecanosfera’, etc.). (GUATTARI, 1981, p. 171, grifo nosso).

Para desenvolver essa crítica ao campo de visibilidade “social” moderno, que privilegia *objetos discursivos individuados e antropocêntricos*, retome-se a noção foucaultiana de que as subjetividades são produzidas pelas relações – de poder. Essa formulação é própria do pensamento do autor nos anos 1970, mas nos anos 1980 ele empreendeu uma revisão de sua própria metodologia que se assemelha à transposição

que Tsing pretende da identidade dos “organismos” e “espécies” para a noção menos essencialista e mais dinâmica de “modos de vida”. Primeiramente, deve-se lembrar que, na relação entre singularidades e multiplicidades, uma distinção entre “objeto” e “sujeito” não se aplica, nem uma hierarquização estrutural: as singularidades se transformam conforme as conformações das multiplicidades, mas as singularidades em transformação também compõem como será a forma das multiplicidades. Assim, melhor do que dizer que as subjetividades são efeito das relações de poder, Foucault prefere considerar a *interdependência* entre essas duas formações: formas de subjetivação e conformações de poder são mutuamente dependentes, já que um tipo de exercício de poder também depende de formas de subjetivação específicas.

Além disso, é preciso recordar que Foucault elabora essa questão numa análise que não tem apenas dois termos, mas três, considerando a relação entre subjetividade e poder em conexão com a relação entre saber e poder, que foi seu objeto de estudo mais direto previamente. É assim que, em seus últimos cursos, ele revisa toda sua metodologia anterior, reconfigurando em outras formas epistêmicas os *três eixos analíticos interdependentes*: “o da formação dos saberes e das *práticas de veridicção*; o da normatividade dos comportamentos e da *tecnologia do poder*; enfim, o da constituição dos *modos de ser* do sujeito a partir das *práticas de si*” (FOUCAULT, 2010b, p. 42, grifo nosso). Dessa maneira, Foucault vê a necessidade de uma metodologia heterogênea, que considera “relações complexas entre três elementos distintos, que não se reduzem uns aos outros, que não se absorvem uns aos outros, mas cujas relações são constitutivas umas das outras” (FOUCAULT, 2010c, p. 10)²⁹.

Torcendo sua maneira de encarar as problemáticas analisadas, Foucault faz três deslocamentos metodológicos, que ressaltam o *aspecto prático e dinâmico do funcionamento* de cada campo. Primeiramente, supera a análise das formações de saber em favor de estudar “práticas discursivas como formas reguladas de veridicção” (FOUCAULT, 2010b, p. 6), práticas de manifestação da verdade que ele chama de *aleiturgias*. Segundamente, ao retrabalhar a noção setentista de “poder”, Foucault procurou se distanciar do estudo das “formas gerais ou institucionais de dominação”: preferiu operacionalizar noções como “exercício do poder” ou “governamentalidade”, o

²⁹ Analisei com mais detalhe o método tríplice de Foucault e suas transformações entre as décadas de 1960 e 1980 no já mencionado artigo “As tecnologias de subjetivação como práticas de si: aleturgia e hegemonia do dispositivo da sexualidade” (inédito); segue-se uma explicação breve.

que ele chama de *hegemonia*, analisando “as técnicas e procedimentos pelos quais se empreende conduzir a conduta dos outros” (p. 6).

Esses deslocamentos metodológicos expressam uma operação epistêmica que se afasta da presunção de substâncias e formas estáveis para ressaltar que a própria substancialidade ou materialidade é *produzida em processos práticos e relacionais*, enxergando por trás de cada aparência de fixidez uma série de ações dinâmicas. Isso fica explícito também no terceiro deslocamento metodológico: se nos anos 1970 Foucault já havia criticado a forma moderna de “sujeito” para entender que havia “formas de subjetivação”, nos anos 1980 a questão era encarada “através das técnicas/tecnologias da relação consigo ou [...] do que se pode chamar de pragmática de si” (p. 6). Assim, o uso da noção de “práticas de si” no lugar de “sujeitos” ou “formas” de subjetivação se assemelha à adaptação que Tsing faz de “organismos” para “modos de vida”, afastando-se de um essencialismo identitário para perceber a pragmática e a dinamicidade dos agenciamentos relacionais, das composições entre multiplicidades em transformação.

Quanto à triplicidade analítica proposta por Foucault, é possível encontrar ressonâncias muito próximas em enunciados articulados no já mencionado artigo de Haraway, “Saberes localizados”, como na passagem a seguir:

[Sandra] Harding sugeriu que gênero tem três dimensões, cada uma delas *historicamente* específica: simbolismo de gênero, a divisão sócio-sexual do trabalho e processos de construção de identidade individual de gênero. [...] deveríamos esperar relações mediadas entre essas dimensões. As mediações podem se mover através de distintos eixos sociais que organizam *os símbolos, a prática e a identidade*, tal como raça. E vice-versa. Eu sugeriria também que a ciência, tanto quanto gênero ou raça, poderia ser frutiferamente distinguida em vários níveis semelhantes: *simbolismo, prática social e posição do sujeito*. (HARAWAY, 1995, p. 31, grifo nosso).

Apesar da autora não ter mencionado Foucault em sua exposição, percebem-se semelhanças entre os dois conjuntos de três níveis analíticos: “simbolismo” e formações discursivas, “prática social” e diagramas de poder, “posição do sujeito” e regimes de subjetivação – e, coordenando as três, a historicidade, ou as formações históricas. Mas, mais interessante que organizar correspondências entre as duas formulações, é perceber a preocupação que ambas as propostas compartilham: a necessidade de uma *heterogeneidade epistêmica*, a importância de compor análises complexas, que considerem as aparentes singularidades sempre a partir de relações dinâmicas, e nunca

como formações autônomas e fixas. A partir desse *campo de visibilidade rizomático*, é possível acessar agenciamentos que são invisibilizados por formas epistêmicas modernas, como a separação entre disciplinas e a individuação das agências. Assim, ressoa-se mais uma vez um enunciado colocado por Foucault já n’A *arqueologia*: invalidar a formação epistêmica moderna, com suas réguas universais e suas partições binaristas, está longe de impedir a análise – sair do foco de luminosidade hegemônico possibilita perceber feixes múltiplos de processos rizomáticos que eram mantidos subterrâneos pelo empirismo e pelo estruturalismo. À sombra do olho único que pretende a tudo ver, borbotam modos de vida que excedem a inteligência humanista.

4.4. Antropologia dos discursos e discursividade antropológica

Cabe ressaltar ainda o componente histórico presente no livro de Anna Tsing: a heterogeneidade dos agenciamentos [*assemblages*] sócio-ecológicos não é apenas sincrônica, mas também diacrônica e transformativa. Para a autora acessar o emaranhado interespecífico atrelado ao matsutake, a porta da toca rizomática que ela encontrou foi o contato com os catadores de cogumelo na costa leste estadunidense. Mais do que “interlocutores” de uma “pesquisa de campo” – o que reproduziria um foco antropocêntrico –, esses trabalhadores são tomados como um trecho ou nó do rizoma matsutake; pela sua interlocução com a pesquisadora, possibilitam a ela conhecer todo um mundo de vida complexo e heterogêneo, que excede largamente o estrato humano.

Atentando que a maioria desses trabalhadores era imigrada do sudeste asiático, entrou em cena para a pesquisa de Tsing todo um campo de questões históricas e políticas transcontinentais, que se impuseram ao agenciamento analítico junto à ecologia. Essa questão metodológica ressoa um enunciado de Michel Foucault, quando o autor considera que um dispositivo é uma rede de elementos que podem ser radicalmente heterogêneos (supra); também a exposição de Gilles Deleuze e Félix Guattari de que “o rizoma nele mesmo tem formas muito diversas” (supra). Nesse ponto, a autora considera que a singularidade étnica dos trabalhadores fazia rizoma com os cogumelos estadunidenses devido a sua abertura ligada a outras composições, no

caso, a formações históricas, políticas e econômicas – o que amplia ainda mais o alcance das relações rizomáticas atreladas ao matsutake.

O que significa ser ‘Mien’ ou ser ‘floresta’? Essas identidades adentraram nosso *encontro* a partir de histórias de arruinação transformativa [...]. Assim que eu percebi que quase todo mundo na floresta estava lá explicitamente por razões ‘étnicas’, descobrir o que essas etnicidades implicavam tornou-se urgente. [...] Dessa maneira, eu segui as etnicidades que eles nomearam a mim. Os catadores, como as florestas, devem ser apreciados em seu devir [*becoming*], e não apenas tomados como dados. (TSING, 2015, pp. 29-30, grifo nosso).

Assim, Tsing opera uma pesquisa histórica para investigar por que esse grupo configurado etnicamente estava naquela região. Seguindo uma pista como quando se procura um cogumelo, a autora se depara com “movimentos transfronteiriços”, em que *encontros imprevisíveis se transformam em acontecimentos aglomeradores*, afetando os seres que se compoem não intencionalmente. Ademais, é notável que a questão étnica tenha aparecido no decorrer da pesquisa como um dos elementos do agenciamento [*assemblage*], já que o componente antrópico não era central. Para o campo de visibilidade da antropologia clássica, a etnicidade costuma ser o ponto de partida, tomado como um dado prévio naturalizado; já a exposição da autora mostra como a etnicidade em questão foi *produzida historicamente* – o que pode ser entendido em termos foucaultianos como a interdependência entre formações subjetivas e formações de poder:

Os Mien na Tailândia organizaram suas comunidades em volta do comércio de ópio. O estado tailandês não tinha mandato sobre essa organização familiar; ela *surgiu do encontro* dos Mien com o ópio. [...] Em um processo não planejado similar no final do século XX, os Mien na Tailândia vieram a se identificar como um ‘grupo étnico’ com costumes característicos; a *política* tailandesa a respeito das minorias *tornou essa identidade possível*. Enquanto isso, ao longo da fronteira Laos/Tailândia, os Mien deslizavam indo e voltando, evadindo as políticas estatais em ambos os lados mesmo enquanto *estavam sendo conformados por elas*. (TSING, 2015, p. 31, grifo nosso).

Esse entendimento de que as “identidades” são formadas a partir das relações históricas que as compõem traz outra aproximação com as metodologias foucaultianas; é preciso investigações históricas para apreciar a forma das composições atuais. Mas é preciso também considerar que “a história” em si é uma tecnologia discursiva, produzida situadamente; embora a história oficializada se coloque como uma verdade objetiva, ela é sempre um *saber localizado*, cuja enunciação deve ser reconhecida enquanto atrelada a formações de poder e de subjetivação. Segundo Foucault, deve-se

atentar que “o discurso do historiador” oficial, atrelado aos poderes hegemônicos e institucionalizados, funciona “como uma espécie de cerimônia, falada ou escrita, que deve produzir na realidade uma justificação do poder e, ao mesmo tempo, um fortalecimento desse poder” (FOUCAULT, 2010a, p. 56). Assim, pode-se reconhecer o caráter de instrumento político existente em uma narração histórica, que pode ser operado tanto para hegemônizar a dominação, quanto subvertido para fortalecer sublevações emancipatórias. Aí reside a importância de dar escuta a histórias outras que não a oficializada pelas posições subjetivas dominantes. Percebendo que toda história é política e desnaturalizando as formações discursivas hegemônicas, as narrativas subalternizadas dos grupos precarizados podem “mostrar que as leis enganam, que os reis mascaram, que o poder ilude e que os historiadores mentem. [...] Trata-se de reivindicar direitos ignorados, ou seja, declarar guerra declarando direitos” (p. 61).

As guerras narrativas ou disputas entre formações discursivas estão sempre atreladas às guerras bélicas e econômicas, e todas elas atuam como fatores rizomáticos que influenciam a conformação das multiplicidades de agenciamentos [*assemblages*] presentes nas paisagens do planeta. Destruir também é uma ação ecológica, e é uma ação fazedora de mundos, ainda que de mundos em ruínas ou em arruinação. Foi a Guerra do Vietnã que deslocou os Mien de seus rizomas asiáticos para se ligarem aos rizomas estadunidenses: “a guerra [...] cria identidades étnicas. A guerra força as pessoas a se moverem mas também cimta laços para reimaginar culturas ancestrais” (TSING, 2015, p. 33).

Tsing publicou seu livro com o subtítulo “sobre a possibilidade de vida em ruínas capitalistas”. A saída que ela propõe para a desesperança é seguir a pista de que a vulnerabilidade sempre foi intrínseca à vida, destronando as ilusões de autonomia promulgadas pela episteme moderna-colonial eurocêntrica. Se o capitalismo transforma a vida e as paisagens em ruínas, que se lembre que essa precariedade imposta é apenas mais uma forma de precariedade dentre outras que sempre foram contornadas pelas formas de vida. A vulnerabilidade é intransponível, mas, enquanto condição fundante dos modos de vida, pode ser vista como uma potência – regimes de possibilidades podem condicionar e limitar os modos de ser e de saber, mas o que aparece como mínimo ou nem aparece para o olhar moderno são brechas que podem conter multidões. É preciso aprender com cogumelos como brotar de condições que a mentalidade higienista científica considera podres e sem valia. Da mesma maneira, pode-se aprender

a habitar as ruínas epistêmicas deixadas pela ciência disciplinar moderna, fomentando a valorização de saberes transfronteiriços.

5. Capítulo III – Microcolonialismo ou A plantação subjetiva

5.1. Antropocentrismo como formação de saber-poder

Aprofundando a aproximação teórica entre a antropologia ecológica contemporânea e o pensamento pós-estruturalista, este capítulo desenvolve como a proposta de *renovação epistêmica do campo de visibilidade antropológico* pode ser aproveitada para o estudo da *relação entre processos de subjetivação e formações de poder coloniais*. O Capítulo II utilizou a arqueologia do discurso para perceber *componentes metodológicos* pós-estruturalistas nos textos antropológicos contemporâneos; aqui, o foco será nos *conteúdos descritivos* desses dois conjuntos textuais, observando as implicações ecológicas e subjetivas dos dispositivos de saber-poder moderno-coloniais.

Tomando como tema – ainda que de maneira teórica, metodológica e/ou filosófica – a relação entre o projeto missionário cristão e o projeto de colonização europeu em um contexto africano, esta dissertação partiu de uma fronteira disciplinar entre a antropologia e a história, focando inicialmente na operatividade das formações discursivas. A atenção aos debates contemporâneos nos círculos antropológicos – bem como à questão da subjetividade – intensificou o problema de localização epistêmica da pesquisa, indicando a necessidade de comprometimento com uma metodologia heterodoxa ou inovadora, esgarçando ou retalhando os limites disciplinares da antropologia social. Assim, os dispositivos metodológicos desenvolvidos até aqui – como o imbricamento entre formações de saber, poder e subjetivação; a visibilidade microfísica contra a episteme moderna; a heterogênese contra a axiomatização – serão operacionalizados neste capítulo para examinar o objeto geral da dissertação: os *processos de subjetivação em contextos coloniais*.

Aproveitados como índice das discussões recentes que propõem um “reequipamento” epistêmico da antropologia, os trabalhos de Anna Tsing (TSING, 2015; TSING, MATHEWS, BUBANDT, 2019; BRITO, 2021) e Donna Haraway (HARAWAY, 2016) que versam sobre o chamado “antropoceno” são articulados a seguir apresentando o atual cenário de tensão teórica-metodológica que perturba a

antropologia como formação discursiva. Apontando o imbricamento entre *paradigmas de saber antropocêntricos* – moderno-coloniais – e a *crise ecológica planetária* que emerge no final do século XX, a figura do “antropoceno” é evocada pelas autoras para observar, nas formas de relacionalidade multiespecíficas, a precariedade que vem sendo produzida como efeito antrópico. Como coloca Tsing, “o Antropoceno oferece oportunidades ao mesmo tempo terríveis e maravilhosas para *descrever o mundo de novos modos*” (BRITO, 2021, p. 414, grifo nosso).

A discussão de Tsing e Haraway sobre o antropoceno foca nos problemas da alçada que pode ser chamada de “ecologia ambiental”, ou seja, refere-se à convivência conflituosa que o antropos tece com o “meio ambiente” e com os seres lidos pelos códigos biológicos modernos como sendo de “outra espécie”. As autoras preconizam uma complexificação ao equipamento teórico-cognitivo operado nas propostas de análise e enfrentamento aos problemas ambientais, valorizando *formas de atenção* a âmbitos de “socialidade” que não se restringem ao nem se centralizam no componente antrópico. Essa proposta de *reequipagem da antropologia* atenta para a relacionalidade ambiental e multiespecífica, na qual o antropos não deve ser entendido como o único nem o principal “sujeito” “social”. Tsing resume essa questão na entrevista “Futuros possíveis dos mundos sociais mais que humanos”:

Desde que eu entendi inteiramente que não humanos fazem parte de mundos sociais, construindo eles próprios relações sociais com humanos, mas também com outros não humanos, de repente me pareceu estranho que as então chamadas ciências sociais apenas se interessem por relações humanas, tendo negligenciado completamente as relações sociais de não humanos. Uma vez que entendi isso, fez muito mais sentido olhar para relações sociais de humanos e não humanos, que frequentemente são capturados em um mesmo conjunto de relações entre si como parte de uma mesma rede de socialidade. (BRITO, 2021, p. 409).

Assim, a análise da relacionalidade social “mais que humana” é uma via de modificação e ampliação do escopo de visibilidade “antropológico”. Tal direção ambiental não é o objetivo deste trabalho, mas aproveita-se aqui a proposta de *fuga do antropocentrismo* que é colocada para a antropologia: entendida como uma linha de fuga do centro antrópico de saber, essa interface entre a antropologia e a ecologia ambiental faz parte de um movimento centrífugo mais amplo, que tem outras direções possíveis. Ao deslocarem-se do centro antrópico, as novas formas de atenção a serem cultivadas permitem uma percepção que não é mais propriamente antropológica, mas talvez *microantropológica* – da mesma maneira que a noção pós-estruturalista de

micropolítica propõe atentar para questões negligenciadas pelo debate político majoritário, centrado na forma-estado jurídica-burocrática. Dessa maneira, o aparato metodológico pós-estruturalista pode ser operado para observar as missões modernas e o colonialismo considerando outro tipo de desterritorialização do campo de visibilidade da antropologia “social”: analisando as formações de saber, poder e subjetivação.

A fuga do centro de atenção majoritário da antropologia permite habitar as bordas porosas dessa formação de saber, por entre as quais se podem contrabandear dispositivos teórico-metodológicos que transitam nas margens instáveis entre uma disciplina e outras. A interface entre a antropologia social e a *ecologia ambiental* colocada em questão pelo debate do antropoceno pode ser considerada a partir de debates da filosofia pós-estruturalista – corrente que, em alguma medida, já exercia influência sobre essa “microantropologia” ecológica-ambiental expressada por Tsing e Haraway. Coloca-se então em questão a noção de Félix Guattari (GUATTARI, 2012a) de que podem ser problematizadas *três ecologias*, que estão inter-relacionadas: a “ecologia ambiental”, a “ecologia social” e a “ecologia subjetiva” ou “mental”. A partir disso, a proposta aqui é desenvolver uma atenção para a interface entre a antropologia social e a *ecologia subjetiva*, conformando então uma *microantropologia subjetiva* – ou seja, uma “antropologia” não antropocêntrica que atenta para as paisagens subjetivas, em suas dinâmicas e transformações. Desregulando o escopo antropológico clássico que foca grupos populacionais segmentados macropoliticamente em “etnicidades” ou “culturas”, a microantropologia aqui proposta se atém a *dispositivos micropolíticos de subjetivação*, cujo funcionamento dinâmico dá forma às paisagens sociais-subjetivas.

Os trabalhos de Tsing e Haraway contribuem em outro sentido aos problemas de pesquisa levantados: quando analisam a paisagem social-ambiental que é promovida pela força antrópica, as autoras tratam do modo de produção moderno-colonial da *plantação* [*plantation*] – que é entendido por elas como projetando uma axiomatização de fluxos tanto na ecologia ambiental quanto na ecologia social. Essa interface entre a agricultura de monocultura (ecologia ambiental) e o modo de produção escravista (ecologia social) que caracteriza a *plantação agrícola colonial-capitalista* é ampliada aqui na direção da ecologia subjetiva, percebendo que a *paisagem subjetiva* também foi ocupada por projetos coloniais. Aquém dos dispositivos macropolíticos de colonização, institucionais e burocráticos, funcionam *dispositivos micropolíticos de colonização subjetiva*, ou seja, um espectro de *microcolonialismo*.

Dessa maneira, o projeto missionário cristão moderno – que, na região hoje conhecida como Angola, foi introduzido séculos antes da colonização jurídica-burocrática da forma-estado – pode ser entendido como produtor na ecologia subjetiva de *instrumentos e efeitos* análogos aos que a plantação agrícola escravista produz na ecologia social-ambiental. O projeto paisagístico da plantação colonial será entendido a partir de seus *funcionamentos individualizantes e axiomatizantes*, que direcionam os modos de vida emaranhados a servirem aos programas moderno-coloniais de exploração e extração. Essa cartografia dos *instrumentos e efeitos de poder colonial* que operam sobre as paisagens ambientais e sociais é considerada como funcionando também nas paisagens subjetivas; assim, a missão cristã moderna, ao colocar em operação dispositivos microcoloniais de subjetivação, pode ser entendida como uma *plantação subjetiva*.

Ao final do capítulo, essa investigação da prática missionária moderna como dispositivo de colonização subjetiva é enriquecida ao ser comparada com a noção de *plantação cognitiva* desenvolvida por Jota Mombaça (MOMBAÇA, 2020). A autora utiliza tal conceito para analisar os processos de extrativismo praticados atualmente pelo mercado artístico hegemonicamente branco, que, na prática, aplica sobre as produções culturais de populações negras versões atualizadas de mecanismos de poder moderno-coloniais. Para Mombaça, ao darem continuidade a processos de expropriação e precarização no âmbito do trabalho cognitivo, os circuitos mercadológicos contemporâneos de produção artística reencenam o regime colonial de apropriação dos corpos negros, dando formas novas ao modelo da plantação.

5.2. Ecologia subjetiva e colonização

*É a definição real do indivíduo:
concentração, acumulação, coincidência
de um certo número de singularidades pré-individuais convergentes.*

Gilles Deleuze (DELEUZE, 2012, p. 112)

Em *As três ecologias*, Félix Guattari se debruçava, já em 1989, sobre a mesma crise ecológica emergente no final do século XX que Anna Tsing e Donna Haraway abordariam na década de 2010. No entanto, para enfrentar tal crise, o filósofo-esquizoanalista propunha uma atenção que englobava e também expandia o âmbito biológico mais comumente referido nos debates ecológicos: “só uma articulação ético-política – a que chamo *ecosofia* – entre os três registros ecológicos (o do meio ambiente, o das relações sociais e o da subjetividade humana) é que poderia esclarecer convenientemente tais questões” (GUATTARI, 2012a, p. 8, grifo do autor).

Por outro lado, o debate recente sobre o antropoceno dá à crise ecológica uma atenção historicamente mais ampla, remetendo a intensificação do efeito antrópico a, pelo menos, os primórdios do colonial-capitalismo moderno, por volta do século XV. Guattari discorre sobre a crise ecológica e seu âmbito subjetivo abordando as transformações do capitalismo durante o século XX, embora chegue a reconhecer que análises assim poderiam ser ampliadas para períodos anteriores:

O capitalismo pós-industrial que, de minha parte, prefiro qualificar como CMI [Capitalismo Mundial Integrado], tende, cada vez mais, a descentrar seus focos de poder das estruturas de produção de bens e de serviços para as estruturas produtoras de signos, de sintaxe e de subjetividade, por intermédio, especialmente, do controle que exerce sobre a mídia, a publicidade, as sondagens etc. Há aí uma evolução que deveria nos levar a refletir sobre o que foram, nesse sentido, as *formas anteriores do capitalismo*, pois elas também não eram isentas dessa propensão a *capitalizar poder subjetivo*, tanto nas fileiras de suas elites quanto nas de seus proletários. Entretanto essa propensão ainda não manifestava plenamente sua verdadeira importância e por isso, na ocasião, ela não foi convenientemente apreciada pelos teóricos do movimento operário. (GUATTARI, 2012a, pp. 30-31, grifo nosso).

A atenção pós-estruturalista à desnaturalização da subjetividade nota que dispositivos de conformação subjetiva sempre foram necessários para os regimes de poder que conformam o âmbito social. Essa questão aparece notoriamente nos trabalhos de Michel Foucault, que considera que o *poder disciplinar* e o *biopoder*, enquanto dispositivos de produção de corpos e populações, foram necessários ao desenvolvimento do capitalismo (cf. FOUCAULT, 2014a, 1999). Foucault entende que as *formações de poder* modernas reformularam os *dispositivos subjetivantes* que operavam anteriormente, desenvolvendo novas *formações de saber* que os legitimassem – como os discursos sexualistas e racialistas modernos, que segmentam e organizam as

populações para melhor governá-las³⁰. Considerando o regime capitalista como profundamente imbricado com o regime colonial³¹, pode-se ler as formulações de Guattari e Foucault entendendo que uma mesma formação de saber-poder moderna – *colonial-capitalística*³² – tendeu historicamente a intensificar o maquinário disciplinar e biopolítico – subjetivante – de suas operações. Dessa maneira, pode-se considerar que os dispositivos de saber-poder que produzem o corpo biologizado e a paisagem subjetiva moderna – como a sexualidade e a racialidade, genealogizadas por Foucault (cf. FOUCAULT, 1999, 2010a) – funcionam produzindo subjetividades adequadas à produção social colonial-capitalística. Do mesmo modo, as missões cristãs que acompanham o empreendimento colonial europeu moderno colocam em operação *dispositivos subjetivantes colonialistas*, que funcionam como efeito-instrumento do regime de poder colonial.

Guattari analisa a produção capitalística de subjetividade como tendo se complexificado com o tempo, dependendo cada vez mais de múltiplos “módulos de subjetivação” (GUATTARI, 2012a, p. 20); a *subjetivação capitalística* não tende a uma homogeneização, como querem algumas leituras da globalização, nem a um binarismo identitário burguesia-proletariado, como querem os marxismos ortodoxistas. A multiplicidade de programas de subjetivação concomitantes sob o colonial-capitalismo pode ser lida através de diversos recortes, como os foucaultianos referidos acima, ou os interseccionais agrupados pelo feminismo negro (cf. AKOTIRENE, 2018). Em seu livro de 1989, Guattari reconhecia sob o programa subjetivante capitalístico o recorte de três estratos, complexificando o binarismo marxista:

As sociedades capitalísticas – expressão sob a qual agrupo, ao lado das potências do Oeste e do Japão, os países ditos do socialismo real e as Novas Potências Industriais do Terceiro Mundo – *fabricam* hoje em dia, *para colocá-las a seu serviço*, três tipos de *subjetividade*: uma subjetividade serial correspondendo às classes salariais, uma outra à imensa massa dos ‘não garantidos’ e, enfim, uma subjetividade elitista correspondendo às camadas dirigentes. A acelerada mediatização do conjunto das sociedades tende assim a criar um hiato cada vez mais pronunciado entre essas diversas categorias de população. Do lado das elites, são colocados suficientemente à disposição bens materiais, meios de cultura, uma prática mínima da leitura e da escrita e um sentimento

³⁰ Acerca da proliferação de discursos sobre a sexualidade, Foucault alerta: “Graças a esse apoio o poder avança, multiplica suas articulações e seus efeitos, enquanto o seu alvo se amplia, subdivide e ramifica, penetrando no real ao mesmo ritmo que ele” (FOUCAULT, 1999, p. 43, supra).

³¹ Cf. MBEMBE, 2018b; MCCLINTOCK, 2010. Desenvolvi essa questão no artigo “Generificação multisseccional ou racialismo multissegmentário: o discurso da degenerescência e a naturalização da diferença” (ESPÓSITO, 2019b).

³² Binômio utilizado por Suely Rolnik para se referir a um “inconsciente colonial-capitalístico”, reformando a noção de “sociedades capitalísticas” desenvolvida por Guattari, que será referida a seguir. Cf. ROLNIK, 2018.

de competência e de legitimidade decisórias. Do lado das classes sujeitadas, encontramos, bastante frequentemente, um abandono à ordem das coisas, uma perda de esperança de dar um sentido à vida. (GUATTARI, 2012a, p. 46, grifo nosso).

A noção de “acelerada mediação” articulada por Guattari como dispositivo de subjetivação diferencial diz respeito à época em que *As três ecologias* foi escrito; mas aquilo que o autor propõe como leitura do final do século XX pode ser ampliado historicamente para entender a *subjetivação colonial-capitalística* numa duração mais longa, percebendo a produtividade subjetiva em agenciamentos prévios à indústria cultural pós-moderna. Retome-se a leitura dele sobre a crise ecológica e a importância de um pensamento ecosófico para em seguida fazer-se essa transposição a outros contextos:

O que está em questão é a *maneira de viver* daqui em diante sobre este planeta, no contexto da *aceleração das mutações técnico-científicas* e do considerável crescimento demográfico. Em função do contínuo desenvolvimento do trabalho maquínico dobrado pela revolução informática, as forças produtivas vão tornar disponível uma quantidade cada vez maior do tempo de *atividade humana* potencial. (GUATTARI, 2012a, pp. 8-9, grifo nosso).

Apesar de Guattari se referir à aceleração produtiva informática, pode-se considerar que o *regime de poder colonial-capitalístico* já estava produzindo e se apropriando de uma aceleração técnica-científica há pelo menos cinco séculos, por meio de processos como a invasão de Abya Yala, o comércio em larga escala de pessoas africanas escravizadas e o cercamento de terras comunais em Europa. Embora o século XX seja notorizado como período em que “a tecnologia” se desenvolveu mais rápida e intensamente, a apropriação colonial-capitalística do trabalho sempre esteve ligada a técnicas de expropriação e exercício de poder sobre o ambiente, a socialidade e a subjetividade – ainda que em diferentes escalas e por outros dispositivos e estatutos. Como coloca Foucault em seus últimos cursos no Collège de France – como já elaborado anteriormente –, toda forma de hegemonia ou de *exercício de poder* corresponde a um conjunto específico de técnicas e práticas de si, ou de *formas de subjetivação* (cf. FOUCAULT, 2010b, p. 42; 2010c, p. 10).

Num estudo sobre um contexto colonial específico, a antropóloga Iracema Dulley aborda as categorizações sociais/raciais que foram construídas e operacionalizadas durante a colonização portuguesa de Angola. A autora examina as continuidades e descontinuidades entre dois *sistemas de categorização populacional*

que eram postos em funcionamento naquele contexto: um em língua portuguesa, que elenca “indígena” e “assimilado” como posições sociais compostíveis a “negro”; o outro em língua umbundu, em que o designador de status “*ocimbali*” turva (e, ao mesmo tempo, reitera) a diferença e a separação entre “negro” e “branco” (DULLEY, 2022, p. 365). “*Ocimbali*” é uma categoria discursiva articulada para nomear uma posição social fugidia, relacional e transitória entre “negro” e “branco”, não tendo (embora possa parecer) correspondência tradutória à categoria “negro assimilado” do sistema categorizante em português – de modo que essa categoria em umbundu denota a *artificiosidade política* e a aplicabilidade arbitrária das *categorias subjetivas* impostas pelo regime colonial. Dessa maneira, o processo de “assimilação” das populações “indígenas” aos costumes europeus, embora fosse compulsório e promettesse acesso a privilégios reservados aos “brancos”, era enunciado criticamente em umbundu – de modo a explicitar na “assimilação” a manutenção da diferença social-subjetiva entre colonizadores e colonizados. Nesse sentido, a autora ressalta que a atribuição das categorias raciais podia variar conforme a ocasião. Observando a diferença derridiana presente nas iterações enunciativas das categorizações sociais (pp. 384-387), os apontamentos de Dulley mostram que, nas *práticas de enunciação*, as categorias discursivas de diferenciação populacional não são homoganeamente fixadas às posicionalidades sociais. Seu uso varia conforme os arranjos complexos das relações, conforme as posições do sujeito discursivo, do interlocutor e do sujeito objetificado, e também conforme o tom da enunciação – que, dentro e fora dos espaços institucionais, pode assumir teores críticos, derogatórios, irônicos ou jocosos (pp. 375-378).

Na descrição da autora se pode apreciar como diversos *sistemas de codificação* convivem nas paisagens coloniais, operando conjuntamente ou conflituosamente: algumas categorias eram usualmente traduzidas de umbundu para português, enquanto outras não encontravam correspondência fixa (pp. 369-370, 378). A operação tradutória, enquanto dispositivo discursivo, está atrelada a operações de poder; assim, regimes de tradução e intraduzibilidade podem ser examinados em seu uso político. Conforme fosse conveniente às elites coloniais, os termos raciais eram aplicados de modo a aproximar ou afastar as pessoas “indígenas” do acesso a benefícios sociais (pp. 371-375). A multiplicidade de códigos categorizadores presente em contextos coloniais indica a confluência de *diferentes projetos de saber-poder-subjetivação* em ação naquele território, explicitando a heterogeneidade, a dinamicidade e a

transformatividade dos regimes processuais de subjetivação. Da mesma maneira que a subjetivação capitalística, conforme exposta por Guattari, complexifica e diversifica seus regimes de diferenciação e classificação social, a heterogeneidade subjetiva é operacionalizada nos contextos coloniais para ser colocada a serviço do projeto de poder colonial.

Analisando o funcionamento micropolítico dos *processos de subjetivação*, as teorias pós-estruturalistas consideram sua interdependência para com os *regimes de saber-poder* em operação. Assim, não teriam sido possíveis a extração e a acumulação de capital por meio do trabalho colonial-capitalístico – nas fábricas, nas escolas, nas prisões, nos hospitais, nos conventos, nas casernas, nas missões, nas plantações e nas minas – sem que houvesse *formas coloniais e capitalísticas de subjetivação* – como, por exemplo, os dispositivos de disciplina, sexualidade e racialidade estudados por Foucault. Dessa maneira, a perspectiva pós-estruturalista permite atentar para formações de poder microfísicas – como a subjetivação e as formações discursivas – que são negligenciadas e naturalizadas pelos campos de visibilidade modernos; isso porque o olhar moderno articula aparatos epistêmico-cognitivos que percebem a relacionalidade (triplamente) ecológica apenas por estruturalismos institucionalistas e economicistas, vinculados às perspectivas humanistas, antropocêntricas e individualizantes da episteme moderna-colonial. Assim Guattari critica os *limites do campo de visibilidade* estruturalista do marxismo ortodoxo:

Torna-se cada vez mais difícil [...] sustentar que as semióticas econômicas³³ e aquelas que concorrem para a produção de bens materiais ocupam uma posição infraestrutural com relação às semióticas jurídicas e ideológicas, como postulava o marxismo. O objeto do CMI é, hoje, num só bloco: produtivo-econômico-subjetivo. [...] Talvez seja necessário ainda um bom tempo para que o movimento operário reconheça que as atividades de circulação, distribuição, comunicação, enquadramento... constituem vetores econômico-ecológicos que, do ponto de vista da criação da mais-valia, se situam rigorosamente no mesmo plano que o trabalho diretamente incorporado na produção de bens materiais. (GUATTARI, 2012a, p. 32).

³³ Importante notar que a noção de “semiótica” em Guattari é tributária do trabalho de Louis Hjelmslev, operando em termos de “formas de conteúdo” e “formas de expressão” como alternativa à linguística estruturalista de Ferdinand de Saussure; Guattari percebe conteúdo e expressão em agenciamentos e devires em geral, projetando um maquinismo abstrato sobre toda a *heterogeneidade* do campo de imanência social. O autor elabora essa questão mais diretamente em *Caosmose*: “O objetivo seria ressituar a semiologia e as semióticas no quadro de uma concepção maquínica ampliada da forma, que nos afastaria de uma simples oposição linguística Expressão/Conteúdo e nos permitiria integrar aos Agenciamentos enunciativos um número indefinido de substâncias de Expressão como as codificações biológicas ou as formas de organização próprias ao *socius*. [...] Tratar-se-ia de fazer estilhaçar de modo pluralista o conceito de substância, de forma a promover a categoria de substância de expressão, não apenas nos domínios semiológicos e semióticos mas também nos domínios extralinguísticos, não humanos, biológicos, tecnológicos, estéticos etc.” (GUATTARI, 2012b, pp. 35-36).

Formas de subjetivação adequadas são imprescindíveis para que regimes de poder operem e, assim, a imposição de um modo de produção colonial-capitalístico sobre as relações sociais de determinada população depende de que haja concomitantemente um programa mais ou menos efetivo de *colonização subjetiva* agindo sobre essa população. Portanto, a investigação sobre as relações entre regimes de poder e regimes de subjetivação mostra-se importante não apenas quanto à atualidade midiática e informática pós século XX – é preciso dirigir a atenção também para dispositivos de saber-poder-subjetivação que estiveram em operação historicamente, possibilitando a *efetividade performativa* de regimes de dominação em conformar a organização “social” ou ecológica. É nesse sentido que o estudo dos processos de subjetivação nas missões cristãs modernas pode dar à vista o *funcionamento prático e microfísico* do regime de poder colonial. Através da infusão de *modos de ser e pensar* eurocêntricos, a missão moderna funciona como efeito-instrumento da colonização: para que a organização social de um território colonizado sirva ao regime colonial-capitalístico, é preciso desviar a heterogeneidade de formações subjetivas para a axiomatização subjetiva colonial. Dessa maneira, a análise sobre contextos coloniais deve levar em conta a heterogeneidade dos dispositivos coloniais em funcionamento: o regime de poder não atua apenas no nível institucional e econômico, mas também nos níveis ambientais, epistêmicos e subjetivos.

A noção de “ecosofia” desenvolvida por Guattari aponta que, embora discerníveis, os três registros ecológicos são imbricados e *interdependentes*³⁴: é o regime de visibilidade do antropocentrismo que dá legibilidade a uma esfera “social” especificamente humana, invisibilizando o imbricamento operativo rizomático que emaranha os “três” registros. Considerar que seria possível um âmbito “social” humano independente de outros agenciamentos é operar o apagamento e a naturalização das *relações de governo, expropriação e dominação que funcionam nos âmbitos ambiental*

³⁴ Guattari denuncia o “caráter falacioso da compartimentação de alguns domínios do real. Não é justo separar a ação sobre a psique daquela sobre o *socius* e o ambiente. [...] Para se desintoxicar do discurso sedativo que as televisões em particular destilam, conviria, daqui para a frente, apreender o mundo através dos três vasos comunicantes que constituem nossos três pontos de vista ecológicos” (GUATTARI, 2012a, p. 24). A proposta de uma *atenção epistêmica múltipla* que considere três âmbitos ecológicos articulados ecoa a metodologia foucaultiana, que analisa a *interdependência* entre regimes de saber, de poder e de subjetivação: Foucault examina “relações complexas entre três elementos distintos, que não se reduzem uns aos outros, que não se absorvem uns aos outros, mas cujas relações são constitutivas umas das outras” (FOUCAULT, 2010c, p. 10, supra).

e subjetivo – relações essas que são necessárias para que a socialidade entre humanos funcione no regime colonial-capitalístico. Assim, os estudos microantropológicos ambientais consideram que as relações entre antropos e outras espécies de seres vivos conformam um âmbito de socialidade mais amplo, um campo de relacionalidade multiespecífica. Aqui, com foco nas relações entre a conformação social e as formações subjetivas, destaca-se o campo de imanência comum entre socialidade e subjetivação.

Para apreciar a maneira como *formações de poder atuam nas paisagens subjetivas*, confira-se uma passagem em que Guattari aborda transformações na ecologia subjetiva relacionadas a movimentos de conservadorismo político: “No terceiro mundo, como no mundo desenvolvido, são blocos inteiros da *subjetividade coletiva* que se afundam ou se encarquilham em arcaísmos, como é o caso, por exemplo, da assustadora exacerbação dos fenômenos de integrismo religioso” (GUATTARI, 2012a, p. 9, grifo nosso). Ainda que seja tentador considerar “arcaísmo” certos *fenômenos subjetivos coletivos* como o integrismo religioso, o crescimento exponencial de tal projeto de subjetivação nas últimas décadas, que Guattari apenas vislumbrava, não permite atualmente tal ingenuidade – ou melhor, tal evolucionismo social proveniente da própria lógica colonial-capitalística de segmentação do tempo. Fenômenos de expansão ou retração desses *blocos de subjetividade coletiva* precisam de *operações práticas* para se efetivarem, ou seja, funcionam na microfísica do poder cotidiana, compondo uma atualidade extensiva, ainda que recuperem componentes intensivos que eram mais proeminentes em outros períodos históricos. Para se implantarem e se reproduzirem, projetos de governo dos corpos e populações como o colonialista dependem de táticas e estratégias de poder, de uma *pragmática micropolítica* processual e efetiva, do funcionamento de agenciamentos maquínicos – mais do que de estatutos oficiais ou declarações de guerra explícitas (cf. “Método”, pp. 88-97, in FOUCAULT, 1999). A expansão de situações sociais de colonialidade dependeu e depende de *projetos de colonização subjetiva* que, por mais que estivessem apoiados em discursos antiquados ou racionalidades situadas, precisaram e precisam de procedimentos práticos para produzir seus efeitos. Assim, mostra-se a pertinência de investigar quais são e como funcionam os *dispositivos de subjetivação coletiva*, considerando-os como atrelados a projetos de poder que produzem efeitos na conformação social.

Dessa maneira, onde se podem perceber, em âmbitos transnacionais ou intranacionais, *efeitos de colonialidade nas relações sociais* – não necessariamente delimitados por estatutos oficializados de uma colonização institucionalizada (cf. MBEMBE, 2018a, 2018b; MCCLINTOCK, 2010) – é possível perceber *efeitos de colonialidade na paisagem subjetiva*, entrevedo processos extraestatais ou infraestatais que promovem a colonização subjetiva. Seguindo Foucault, considera-se a pedagogia como um dos principais dispositivos de *ortopedia social* (cf. FOUCAULT, 2014a, 1999) – uma formação de saber-poder que atua como *dispositivo de subjetivação coletiva*, conformando a organização social (com maior ou menor efetividade) a diagramas políticos convenientes aos regimes de poder hegemônicos. Portanto, enquanto dispositivo pedagógico promovido por formações de saber-poder eurocêntricas, o empreendimento missionário cristão moderno pode ser entendido como empreendimento de colonização subjetiva, que promove a expansão de blocos de subjetividade coletiva que sejam adequados à formação de poder colonial e seus processos de governo, expropriação e extração.

5.3. Microantropologias: fugas do antropocentrismo

Para situar as possibilidades teórico-cognitivas de metodologias *microantropológicas*, caminhe-se agora às discussões trazidas por Anna Tsing no artigo “*Patchy Anthropocene*” (TSING et al, 2019), onde a autora foca na necessidade da antropologia passar por uma *reequipagem epistêmica*. Conforme foi apreciado no Capítulo II, já em *The mushroom at the end of the world* (TSING, 2015) opera-se uma “antropologia” rizomática transdisciplinar, afastando os paradigmas de saber individualizantes que fundamentam a cognição antropológica. Nesse sentido, Tsing critica o *regime de visibilidade* moderno, que conforma em *objetos discursivos individualizados* as disciplinas acadêmicas (como áreas de saber atomizadas) e os seres vivos (enquanto organismos independentes classificáveis em espécies biológicas). Um *regime de constituição de objetos discursivos* é uma formação de saber situada e, portanto, está atrelado a formações de poder; assim, o *campo de visibilidade que individualiza seus sujeitos e objetos discursivos* é interdependente de um *regime de*

poder que se aproveita de existências individualizadas – para a axiomatização capitalista, para o extrativismo colonial.

A autora considera que a *paisagem ambiental* não é uma formação natural e estável; a forma das paisagens é produzida e transformada por um emaranhado de modos de vida dinâmicos, entre os quais está a ação antrópica – que sempre está em relação de interdependência para com a agência de outros seres. Da mesma maneira, a *paisagem subjetiva* não pode ser naturalizada, e não pode ser enxergada como produzida por propensões individuais independentes e autônomas. Tsing entende que a paisagem ambiental é composta não por “indivíduos” independentes, mas por *agenciamentos rizomáticos dinâmicos*, que imbricam e emaranham os seres vivos; esse campo de visibilidade pode ser útil para a microantropologia subjetiva. Os “sujeitos” “sociais”, individualizados pela leitura antropocêntrica, podem então ser percebidos como singularidades contingentes, *nódulos* situados nas conexões entre multiplicidades de agenciamentos subjetivos. A subjetividade aparentemente individual é apenas um discreto nó nas paisagens subjetivas, que são emaranhados contínuos e dinâmicos. O que aparece ao olhar moderno como a fixidez e a individualidade de um “sujeito” é, para o olhar rizomático, um agenciamento [*assemblage*] em constante processo de construção pela relação entre diferentes programas de subjetivação. Numa palestra proferida em 1973, Félix Guattari também formula uma crítica ao campo de visibilidade individualizante: o objeto discursivo “indivíduo” é produzido performativamente pelas formações discursivas das “ciências humanas” modernas, e esse processo está atrelado a formações de poder:

Tudo o que se constrói, no estudo das ciências humanas, em torno do *indivíduo como objeto privilegiado*, só reproduz a cisão entre o indivíduo e o campo social. A dificuldade com a qual nos defrontamos, desde que queiramos abordar uma prática social concreta, quer se trate da fala, da loucura, ou de qualquer coisa que tenha algo a ver com um processo de produção desejante real, é que *jamais se está lidando com indivíduos*. Enquanto a linguística, por exemplo, se contentava em definir seu objeto em termos de comunicação entre indivíduos, ela omitiu completamente as funções de integração e coerção sociais da língua. A linguística apenas começou a se destacar da ideologia burguesa com o estudo dos problemas levantados pela conotação, o contexto, o implícito, etc. e tudo aquilo que a linguagem efetua fora de uma relação abstrata entre indivíduos. Um grupo, uma classe, *não são constituídos por indivíduos; é a aplicação redutora das relações de produção capitalista sobre o campo social do desejo que produz um fluxo de indivíduos decodificados como condição para a captação da força de trabalho*. (GUATTARI, 1981, p. 23, grifo nosso).

Enquanto formação de saber, a antropologia está implicada nas possibilidades de cognição dos agenciamentos ecológicos: o *antropocentrismo* é efeito e instrumento do regime de visibilidade moderno, que está atrelado à formação de poder colonial-capitalística. O paradigma antropocêntrico vem sendo criticado a partir de várias direções, desnaturalizando a visão humanista de que o antropos é o centro da socialidade planetária, e percebendo que essa visão é fundante para a crise ecológica que afeta o ambiente e também boa parte das populações (nem sempre) entendidas como humanas. A *microantropologia ambiental* considera que o antropos não é destacado ou autônomo em relação a seu pretense exterior, e também não é genomicamente coeso em sua consistência pretensamente individual. A metodologia interseccional do feminismo negro, articulando estudos sobre racialidade e sexualidade, compõe outra frente de crítica ao humanismo: o discurso moderno da universalidade da condição humana esteve e está atrelado a programas de governo da socialidade que segmentam a experiência vivida em condições variadas que vão do privilégio à precariedade. A perspectiva interseccional também é abarcada no pensamento de Tsing, cuja noção de “antropoceno retalhado” [*patchy Anthropocene*] ressalta que um estudo da paisagem ambiental deve se manter atento às condições de vida precarizadas que permeiam a paisagem social:

‘Retalhos’ são locais para conhecer as iniquidades interseccionais entre humanos. Uma antropologia do Antropoceno retalhado precisa ser focada nas pessoas e, ao mesmo tempo, engajada em relações multiespécies. Historicamente, as calamidades humanitárias e as iniquidades globais são desempenhadas pela agência não humana reagindo aos desígnios humanos. Considere, por exemplo, a crise de justiça ambiental provocada pela radioatividade ou pelo lixo tóxico [...]. A noção de Antropoceno retalhado traz o legado e as ferramentas de análise da justiça social para os estudos do Antropoceno [...]. Ela requer que *repensemos o antropocentrismo da antropologia* enquanto insiste que as pessoas importam, ainda. (TSING et al, 2019, p. 188, tradução e grifo nossos).

Uma das principais ferramentas teórico-cognitivas que “*Patchy Anthropocene*” considera que a antropologia precisa se apropriar para analisar propriamente o antropoceno – e, quem sabe, atuar perante a crise ecológica planetária que ganhou esse nome – é o *estudo da paisagem*. A crise ecológica é entendida como multidimensional, e não pode ser apreendida suficientemente por um campo de visibilidade que só enxergue um suposto protagonismo antrópico, ou que esteja especializado em apenas uma das disciplinas que segmentam o saber moderno:

O Antropoceno merece análise espacial além de temporal. ‘Antropoceno retalhado’ é uma ferramenta conceitual para perceber a estrutura de paisagem, com atenção especial para o que chamamos de ‘simplificações modulares’ e ‘proliferações ferais’. Este texto sugere diretrizes para pensar estruturalmente sobre relações sociais mais-que-humanas; ‘estrutura’ aqui emerge de sintonizações fenomenológicas para com histórias multiespécies [...] discutimos ‘sistemas’ como experimentos de pensamento [...]. Modelagem ecológica, economia política e cosmologias alternativas são experimentos de pensamento que devem ser friccionados uns contra os outros para aprender sobre o Antropoceno. [...] este estudo mostra como antropólogos e aliadas, incluindo historiadoras, ecólogos e biólogos, podem aprimorar suas descrições críticas. [...] As crises multidimensionais de nosso tempo clamam por uma antropologia [...] que tome paisagens como seu ponto de partida e que se sintonize a sincronicidades estruturais entre a ecologia, o capital e as histórias humanas e mais-que-humanas, através das quais paisagens desniveladas são feitas e refeitas. (TSING et al, 2019, p. 186, tradução nossa).

Assim, uma atenção a diferenças e movimentos na *paisagem ambiental* pode traçar as formas e as histórias dos agenciamentos e regimes de relacionalidade multiespécies que a compõem e são compostas por ela; para isso, o texto preconiza que a antropologia precisa de novas metodologias, transdisciplinares, que a permitam ousar fazer novas afirmações, em novos registros (TSING et al, 2019, p. 187). Seria preciso promover um “letramento paisagístico”, criando possibilidades epistêmicas à análise dos padrões morfológicos das estruturas de paisagem ambiental – como florestas, cidades, plantações (p. 188); assim poderiam ser observadas as composições [*assemblages*] entre humanos e não humanos, e o modo como esses agenciamentos emergem e se transformam historicamente (p. 187). Dessa maneira, para prolongar-se no futuro como uma formação de saber relevante e atenta aos problemas contemporâneos, a antropologia precisa incorporar perspectivas críticas às figuras de saber que a fundamentam. Assim, a autora denota que o *estado de precariedade* ao qual a vida é subjugada no antropoceno depende dos *paradigmas de saber modernos*: antropocentrismo, humanismo, empirismo, universalismo, liberdade, agência, natureza e pessoa são noções que precisam ser problematizadas (p. 195).

A antropologia social, enquanto formação de saber implicada nas relações de poder que conformam a ecologia social, não deve se esquivar da problematização de suas próprias posições e procedimentos. Uma formação de saber que reproduza o *antropocentrismo* – incluindo uma noção de “social” antropocêntrica e individualizada – está implicada na reprodução da organização ecológica colonial-capitalística. Ou seja, a reiteração da *centralidade política-epistêmica de uma socialidade antropocêntrica* negligencia e encobre as problemáticas que tal socialidade produz nos âmbitos ambientais e subjetivos. Para operar a análise de uma paisagem social como

conformação histórica e política, é imprescindível que se promova uma desnaturalização das paisagens ambientais e subjetivas que lhe estão imbricadas. Retome-se *As três ecologias* para notar o quanto a proposta de Guattari é próxima à de Tsing, e para situar o estudo das paisagens subjetivas nesse projeto microantropológico de destituição do antropocentrismo:

Não haverá verdadeira resposta à crise ecológica a não ser em escala planetária e com a condição de que se opere uma autêntica revolução política, social e cultural reorientando os objetivos da produção de bens materiais e imateriais. Essa revolução deverá concernir, portanto, não só às relações de força visíveis em grande escala, mas também aos domínios moleculares de sensibilidade, de inteligência e de desejo. Uma finalidade do trabalho social regulada de maneira unívoca por uma economia de lucro e por relações de poder só pode, no momento, levar a dramáticos impasses. (GUATTARI, 2012a, p. 9).

É perceptível em diversos estudos produzidos nas últimas décadas que se relacionam mais ou menos à disciplinariedade “antropologia” uma *fuga do antropocentrismo*, promovida por diversas linhas heterogêneas entre si. Parte desses procedimentos de fuga epistêmica – representada aqui pelo trabalho de Tsing – obstina-se a desnaturalizar a separação entre o antropos e a ecologia ambiental, produzindo narrativas multiespécies que deslocam as narrativas humanistas que fundamentam o projeto ecológico colonial-capitalístico³⁵. Outra parte trabalha em desnaturalizar as segmentações produzidas pelo regime colonial-capitalístico dentro da própria noção de antropos, como os códigos racializantes e sexualizantes modernos. Aqui, o objetivo se adequa a um terceiro escopo de fugas do antropocentrismo: desnaturalizar as formações de saber-poder que conformam as subjetividades antrópicas individualizadas. A própria noção de “sujeito” – ponto atomizado e naturalizado na leitura humanista da paisagem social – é problematizada pelo pensamento pós-estruturalista, que enxerga através dessa figura opaca e discreta uma complexa e translúcida *cartografia subjetiva*, que pode ser traçada num “mapa intensivo” (cf. DELEUZE, 2011, pp. 85-88) para observarem-se as paisagens subjetivas:

O sujeito não é evidente: não basta pensar para ser, como o proclamava Descartes, já que inúmeras outras maneiras de existir se instauram fora da consciência, ao passo que o sujeito advém no momento em que o pensamento se obstina em apreender a si mesmo e se põe a girar como um pião enlouquecido, sem enganchar em nada dos Territórios reais da existência [...]. Ao invés de sujeito, talvez fosse melhor falar em *componentes*

³⁵ “Nenhuma espécie, nem mesmo a nossa própria – essa espécie arrogante que finge ser constituída de bons indivíduos nos chamados roteiros Ocidentais modernos – age sozinha; arranjos [*assemblages*] de espécies orgânicas e de atores abióticos fazem história, tanto evolucionária como de outros tipos também” (HARAWAY, 2016, p. 139).

de subjetivação trabalhando, cada um, mais ou menos por conta própria. Isso conduziria necessariamente a *reexaminar a relação entre o indivíduo e a subjetividade e, antes de mais nada, a separar nitidamente esses conceitos*. Esses vetores de subjetivação não passam necessariamente pelo indivíduo, o qual, na realidade, se encontra em posição de ‘terminal’ com respeito aos processos que implicam grupos humanos, conjuntos socioeconômicos, máquinas informacionais etc. Assim, a interioridade se instaura no *cruzamento de múltiplos componentes* relativamente autônomos uns em relação aos outros e, se for o caso, francamente discordantes. (GUATTARI, 2012a, p. 17, grifo nosso).

A noção de “componentes de subjetivação” proposta por Guattari pode ser entendida como o conjunto de agenciamentos que povoa a paisagem a que se dá atenção aqui, a subjetiva. Assim, os componentes de subjetivação são máquinas que conformam a ecologia subjetiva, funcionando como *dispositivos micropolíticos de subjetivação* que, por sua vez, estão atrelados a programas macropolíticos de saber-poder como o colonial-capitalismo. *É à presença desses componentes e dispositivos de subjetivação nas cenas antropológicas que deve se atentar a microantropologia subjetiva* – da mesma maneira que a arqueologia do saber atenta para enunciados em formações discursivas, e a genealogia do poder atenta para táticas microfísicas nas formações estratégicas. Assim, a *microantropologia subjetiva* propõe um deslocamento epistêmico-cognitivo que foge do campo de visibilidade moderno em que os antropos são seres individualizados e autônomos – em direção a um *campo de imanência subjetivo* rizomático, emaranhado e dinâmico, em que a individualidade do “sujeito” é apenas uma forma de visibilidade situada e contingente produzida pelo regime de saber-poder colonial-capitalístico. Dessa maneira, pode-se realizar um estudo *microantropológico*, ou seja, que aprecia fenômenos ecológicos minorizados pela atenção analítica majoritária antropocêntrica.

Num nível subjetivo aquém dos sujeitos individualizados, pode-se cartografar os modos de atuação e relação social em suas *práticas processuais*, como maneirismos comportamentais, corporais, comunicacionais, educativos, trabalhistas, sexuais, habitacionais, alimentares, artísticos... Todas as séries subjetivas que já eram apreciadas em estudos antropológicos como ‘costumes’ de ‘um povo’ podem, em vez de remeter a sujeitos individualizados e a grupos sociais essencializados, reportar a *componentes de subjetivação coletiva*, dispersos mas coesos, que atravessam e compõem a forma antrópica enquanto expressam regimes de poder regulatórios e disciplinares. Isso permite desatrelar os caracteres subjetivos de noções individualizantes como intenção e autoridade, percebendo a agência e a trajetória dos *dispositivos subjetivantes* em si

mesmos, preenchendo os modos de vida de maneira difusa conforme os diagramas de saber-poder hegemônicos.

A episteme moderna operada pela antropologia clássica parte da suposição de uma “identidade” – fixidez e essencialidade – das categorias sociais molares: “etnias”, “raças” e “sexos” são tomadas como axiomas sociais, a-históricos e incausados. Essas segmentações sociais são produzidas pelo campo de visibilidade eurocêntrico moderno, que é situado e contingente, mas operado como objetivo e universal; assim, as categorias de segmentação social modernas são naturalizadas e embasam a capacidade cognitiva possível para a antropologia. Quaisquer caracteres subjetivos percebidos num estudo antropológico clássico são remetidos a categorias substantivas individualizadas como “sujeito” ou “etnia”, pois é isso que a episteme individualizante é capaz de fazer: enxergar (e reificar) individualidades como entidades soberanas de suas agências. Um componente subjetivo como uma prática alimentar é logo atrelado a um grupo social e desatrelado de outros, condicionando e limitando tal componente a ser visto como mero atributo de uma centralidade analítica antrópica. Já um estudo microantropológico atentaria para tal *prática subjetiva* em si mesma, percebendo seu atrelamento momentâneo a um grupo social como histórico e contingente: cada componente de subjetivação tem suas histórias e trajetórias próprias, e distribui-se pelas paisagens subjetivas sempre de maneira dinâmica e transformativa, condicionado e limitado por regimes de saber-poder.

Para ilustrar como opera uma visibilidade maquínica e antiessencialista da subjetividade – que foca na *agência dos componentes de subjetivação*, e não na agência antrópica –, tome-se como exemplo uma pauta do movimento feminista: num regime de saber-poder-subjetivação masculinista como o eurocêntrico contemporâneo, as pessoas mulheres e femininas são majoritariamente condicionadas a serem as responsáveis pelo cuidado de pessoas crianças e enfermas. Mas o “comportamento social” ‘exercer atividades de cuidado’ não é um atributo natural e fixo das identidades e expressões de gênero femininas; é um componente subjetivo que é distribuído socialmente de maneira adequada a um regime de poder masculinista contingente, que conforma a organização social-subjetiva através de práticas de reprodução performativa. A conjunção entre “identidades” sociais e certos conjuntos limitados de “atributos” subjetivos não é natural ou necessária, mas é condicionada historicamente por *regimes de subjetivação* situados – atrelados e adequados aos regimes de saber-poder operantes. Assim, desnaturalizar

combinações subjetivas normativas e hegemônicas pode contribuir para a legibilidade e a legitimidade de outras formas de composição subjetiva, minorizadas pelos programas de subjetivação dominantes. Da mesma maneira, uma das pautas de movimentos de pessoas dissidentes sexuais é que orientações e práticas sexuais não sejam necessariamente atreladas a e conformadas em identidades fixas e fechadas: assim, as pessoas homossexuais não têm as mesmas aptidões profissionais, e não existe “cara” ou roupa “de lésbica” – os componentes subjetivos se combinam de maneiras diversas, formando conjuntos contingentes e situados de máquinas subjetivas que não são idênticos a si mesmos, constantes no tempo nem propriedades inatas de grupos específicos.

Para a microantropologia, as máquinas subjetivas são analisadas como possuindo agência própria, ainda que nunca autônoma; enquanto singularidades, são agenciamentos interdependentes de multiplicidades de outros agenciamentos, composições complexas e imbricadas que conformam as paisagens subjetivas. Como o cogumelo matsutake, que depende da sombra de certas árvores para brotar e dos catadores imigrados para se alastrar, um componente subjetivo está interligado a um conjunto rizomático aberto de outros agenciamentos de saber-poder-subjetivação – como, por exemplo, certo hábito alimentar depende de receitas culinárias e regras de etiqueta, mas também da produção de utensílios, de técnicas agrícolas, formas de trabalho e regulação do tempo, regimes de transporte e comércio... Um dispositivo é “um conjunto decididamente heterogêneo” (FOUCAULT, 2017, p. 364, supra), e cada um dos elementos dessa rede pode se movimentar e se transformar conforme as condições das multiplicidades ecológicas. Assim, cada agenciamento subjetivo deve ser analisado por suas próprias cartografias e temporalidades, suas genealogias políticas e seus regimes de relacionalidade – trajetórias que trafegam e se enodam nas paisagens subjetivas, mas não se originam nem se arraigam em identidades sólidas. Dessa maneira, as formações subjetivas identitárias e molares, quando aparecem como forma de visibilidade social efetiva, devem ser tomadas como efeito-instrumento de um *regime de possibilidades subjetivas* situado, como ocorre com o regime de saber-poder individualizante moderno-colonial: são as relações de poder colonial-capitalísticas que condicionam a produção e o aproveitamento de formas de subjetivação que, se aparecem socialmente como mais estáveis, é por serem reiteradas continuamente.

Costumes, objetos técnicos, modos de ser e de fazer, devem ser observados em seu funcionamento prático, assim como as formações discursivas: essa análise não deve se prender a “sujeitos” e “etnias”, formações subjetivas produzidas performativamente e hegemonizadas pela episteme moderna-colonial. As máquinas subjetivas não são atributos naturais de determinados grupos sociais, mas também não são controladas livremente por sujeitos soberanos de suas ações, que teriam capacidade de escolha racional e intenção autônoma sobre os caracteres subjetivos que reproduzem – os componentes subjetivos disponíveis em uma paisagem são distribuídos por regimes de saber-poder, que condicionam e limitam as *(com)posições de sujeito possíveis* num regime de subjetividade hegemônico. “Quebrando” o sujeito atomizado, como propôs a arqueologia do saber, é possível perceber a multiplicidade e a heterogeneidade de componentes microfísicos de subjetivação que conformam como agenciamento [*assemblage*] complexo o que passa por “indivíduo”, pretensamente indivisível. Assim como as paisagens do antropoceno, os “indivíduos” são composições de “retalhos”: a subjetividade pretensamente “pessoal” é um arranjo, sempre em mutação, das *máquinas de subjetivação possibilitadas por uma formação histórica situada*. No lugar da fixidez e consistência de substância atribuída a uma identidade, pode-se perceber a complexidade e a dinamicidade, e mesmo a inconsistência do conjunto de máquinas de subjetivação que perfazem “um sujeito”. Não é “o sujeito” ou “o grupo social”, tomado como espessura ontológica evidente, que “possui” certas características subjetivas: é uma população contingente e dinâmica de *componentes microfísicos de subjetivação* que constitui, conforme os regimes de saber-poder operantes, as formas aparentes de “sujeito” ou “grupo”.

O “homem” não é o sujeito único ou principal da ecologia subjetiva. Os *componentes microfísicos de subjetivação* assumem-se assim como o objeto central da microantropologia subjetiva, considerando sempre a complexidade, a heterogeneidade, a dinamicidade e a transformatividade de tais dispositivos, que populam os corpos antrópicos mas não têm ali a sua origem – transitam também em instituições e produções governamentais, científicas, religiosas, econômicas, culturais... Cada um dos dispositivos subjetivos moleculares possui sua própria historicidade, está atrelado a agenciamentos específicos, e deve ser analisado em seus percursos particulares, que não necessariamente reportam a posições sociais fixas e homogêneas – subjetividades molares essencializadas como “etnias”, “raças”, “nacionalidades”, “classes sociais”,

“identidades de gênero”, “orientações sexuais”, “faixas etárias”... A individualidade é uma *forma subjetiva* visível apenas porque é possibilitada e produzida por um regime de saber-poder individualizante – as *práticas subjetivas* funcionam processualmente na emaranhada paisagem subjetiva; elas não partem dos sujeitos individualizados, mas, mais propriamente, os sujeitos é que são compostos por elas. Dessa maneira, *regimes de regularidade nas práticas subjetivas* são condições de formação que *constituem os sujeitos* – o “indivíduo”, indivisível para o olhar moderno, é uma composição [*assemblage*] contingente de componentes subjetivos disponibilizados por regimes de saber-poder-subjetivação.

A microantropologia subjetiva proposta aqui pretende atentar para fenômenos que não são exatamente extra-humanos, mas mais propriamente infra- e hiper-humanos: de um lado, agenciamentos subjetivos moleculares que, encadeados, dão forma social às práticas antrópicas; de outro, formações de saber-poder subjetivantes molares que expressam a efetividade e a instrumentalidade de projetos de exercício de poder e dominação³⁶. À maneira de Marcel Mauss em *As técnicas do corpo*, Guattari inaugura o campo de estudos ecosófico indexando conjuntos de códigos ou territorialidades utilizados pelo capitalismo para conformar as ecologias sociais, ambientais e subjetivas; estas listas podem servir como exemplos de linhas e estratos a se cartografar para analisar os agenciamentos microantropológicos, ampliando o escopo cognitivo da antropologia ao descentralizar o antropos:

Proponho reagrupar em quatro principais regimes semióticos os instrumentos sobre os quais repousa o CMI: a) as *semióticas econômicas* (instrumentos monetários, financeiros, contábeis, de decisão...); b) as *semióticas jurídicas* (título de propriedade, legislação e regulamentações diversas...); c) as *semióticas técnico-científicas* (planos, diagramas, programas, estudos, pesquisas...); d) as *semióticas de subjetivação*, das quais algumas coincidem com as que acabam de ser enumeradas, mas conviria acrescentar muitas outras, tais como aquelas relativas à arquitetura, ao urbanismo, aos equipamentos coletivos etc. (GUATTARI, 2012a, p. 31, grifo do autor).

Resta considerar como os programas de saber-poder-subjetivação coloniais povoam com seus efeitos e instrumentos as paisagens subjetivas. A *colonialidade*, enquanto situação social que produz precariedade e vulnerabilidade sobre subjetividades coletivas, pode ser entendida como uma “crise ecológica” que já dura séculos – ela é enxergada assim ao menos pelos setores sociais que sofrem seus ônus. O aspecto de

³⁶ Os “agenciamentos coletivos” implicam “tanto traços pré-pessoais quanto sistemas sociais ou componentes maquínicos” (GUATTARI, 2012a, pp. 45-46).

“crise” continuamente experienciado pelas populações colonizadas (cf. MBEMBE, 2018a) pode ser entendido então, microantropológicamente, como efeito social-subjetivo coletivo produzido por formações de saber-poder coloniais. Assim, a colonialidade, enquanto conformação política-social permeada de modos de vida precarizados, não deve ser entendida no sentido moderno, abrangendo somente âmbitos institucionais e econômicos – uma *conformação ecológica subjetiva* específica é necessária às formações de poder para que uma ecologia social se conforme como colonial. Operando-se uma visibilidade pós-estruturalista, microfísica e rizomática, o campo “social” é complexificado em diversos estratos imbricados e interdependentes: como coloca Foucault, formações de poder estão atreladas a formações de saber e de subjetivação; como coloca Guattari, a ecologia social está atrelada às ecologias ambientais e subjetivas.

Dessa maneira, a formação discursiva antropológica encontra-se em uma crise política-epistêmica inegável, ainda que muitos antropólogos a negligenciem. O centro antrópico que funda e delimita a formação de saber “antropologia” é reconhecido atualmente como efeito-instrumento contingente das formações de saber-poder colonial-capitalísticas, que, com a naturalização de uma episteme antropocêntrica, condicionam a conformação ecológica planetária desde a modernidade. Assim, reproduzir epistemicamente a centralidade antrópica tem efeitos ecológicos, no sentido de Guattari: o antropocentrismo é uma formação epistêmica situada, que depende da e contribui na conformação social, ambiental e subjetiva colonial-capitalística, que carrega hierarquizações e violências. Uma vez que essa *crise antrópica* tenha sido deflagrada, é impossível naturalizar a posição e a contribuição da antropologia nessa situação; ou se está contribuindo para o problema ecológico ou se está procurando analisá-lo e combatê-lo.

A ecologia social deverá trabalhar na reconstrução das relações humanas em todos os níveis do *socius*. Ela jamais deverá perder de vista que o poder capitalista se deslocou, se desterritorializou, ao mesmo tempo em extensão – ampliando seu domínio sobre o conjunto da vida social, econômica e cultural do planeta – e em ‘intensão’ – infiltrando-se no seio dos mais inconscientes estratos subjetivos. Assim sendo, não é possível pretender se opor a ele apenas de fora, através de práticas sindicais e políticas tradicionais. Tornou-se igualmente imperativo encarar seus efeitos no domínio da ecologia mental, no seio da vida cotidiana individual, doméstica, conjugal, de vizinhança, de criação e de ética pessoal. (GUATTARI, 2012a, p. 33).

Já não é recente o conjunto de críticas ao envolvimento da antropologia e das demais formações de saber modernas na colonização. Pelo menos desde a década de 1940, as formações de saber antropológicas, e principalmente as etnográficas, são expostas como envolvidas no colonialismo – por intelectuais que identificaram seu trabalho político-epistêmico com a emancipação de populações colonizadas, como Aimé Césaire, Frantz Fanon, Okot p’Bitek e Edward Said. Historicamente – devido à hegemonia da branquitude e da subjetivação colonial-capitalística nas instituições de saber oficializadas –, grande parte da intelectualidade acadêmica sistematicamente ignora e desvaloriza tais produções que criticam a colonialidade de sua episteme hegemonizada, o que lhes permite manter a conveniência social e o “conforto ontológico” (cf. MOMBAÇA, 2016) de suas posições de poder. Para a antropologia encastelada em edificações epistêmicas antiquadas, estruturalistas e essencialistas, há de ser “inoportuno” reconhecer a operatividade política de formações discursivas e subjetivas, pois isso implica em reconhecer sua própria participação em regimes de dominação. Desse modo, a falta de renovação epistêmica numa disciplina acadêmica implica na reprodução de dispositivos de saber e subjetivação não problematizados, que, por sua vez, contribuem para a continuidade do regime de poder colonial-capitalístico – e não se pode dizer que isso se dá de maneira inadvertida.

Assim, o estudo das *formações subjetivas* é fundamental para que se exponha a extensividade do regime colonial-capitalístico, bem como suas múltiplas intensidades – as paisagens subjetivas, assim como as formações de saber, estão atreladas a dispositivos de poder. Os blocos de subjetividade coletiva privilegiados pelo regime colonial-capitalístico – hegemonizados interseccionalmente na medida em que são embranquecidos e europeizados, masculinizados e heterossexualizados, enriquecidos e disciplinados – tendem a continuar negligenciando sua implicação na “crise ecológica”, evitando assim o risco a seus próprios privilégios (que são proporcionados justamente pela tal “crise”, produzida continuamente). A naturalização da ecologia subjetiva – bem como da episteme antropocêntrica e eurocêntrica moderna – faz com que a *subjetivação colonial-capitalística* seja reificada e se propague, disseminando as condições coloniais de precariedade e exploração. Dessa maneira, a visão naturalista ou liberal da subjetividade permite que a dominação subjetiva seja invisibilizada e perpetuada: fenômenos subjetivos de massa – como tendências artísticas mercadológicas e regimes normativos de sexualidade – passam por mero “gosto pessoal”, expressão de liberdade e

autonomia, embora sejam resultado (mais ou menos efetivo) de programas de subjetivação coletiva atrelados a formações de poder.

Portanto, *os classicismos epistêmicos são convenientes para a reprodução dos regimes de dominação vigentes*: a multiplicidade de instrumentos de poder em operação é negligenciada, enquanto o olhar ainda moderno atenta apenas para um palco jurídico-burocrático essencializado sob a forma de “relações sociais” entre “sujeitos” racionais e autônomos – foco de luz montado pelo próprio regime de saber-poder-subjetivação moderno-colonial. Uma antropologia que abdica de problematizar o discurso e a subjetividade dá continuidade a seu funcionamento histórico de instrumento colonial – o discurso institucionalista moderno de que “a colonização acabou” é reificado, e os persistentes efeitos de colonialidade são negligenciados. Assim, para que as formações de saber acadêmicas reconheçam sua implicação na situação de crise ecológica que urge, é preciso atentar para e atuar contra os projetos de colonização subjetiva que persistem funcionando em seus próprios dispositivos cognitivos – contribuindo para uma situação ecológica colonial mesmo após o fim da colonização oficializada, que, quando se enunciava juridicamente, já não se deixava ver por completo.

Dessa maneira, a antropologia clássica, ao se apoiar no *regime de visibilidade moderno*, incorre em reificar e reproduzir os *regimes de poder e subjetivação colonial*. Para que o braço colonial deixe de bater e roubar, e a língua moderna pare de mandar e ordenar, é preciso arrancar o olho moderno-colonial desde a raiz; desfigurar o rosto da antropologia não é motivo de lamentação: é uma necessidade ecológica anticolonial, assim como derrubar estátuas de conquistadores. O olho despótico colonial, que acredita ver tudo e quer dar um nome para tudo, impede o brotamento de muitos outros tipos de olhos, que não cessam de ser furados ou vendados pela colonização de todas as paisagens. A voz da antropologia clássica parte de um rosto moderno de “homem”, que, sendo o mesmo de um conquistador ou de um missionário, não deixará saudades em todos os outros rostos que por ele são sufocados e explorados.

Logo, a *microantropologia* não é – não pode ser – uma antropologia; ela é uma série de projetos metodológicos que se encontram atualmente nas bordas desse campo de saber, com direções múltiplas, mas com a mesma força centrífuga, que foge do

antropocentrismo. Anti-Narciso ou desaparecimento do homem³⁷, tem um aspecto de revolução copernicana, ou melhor, de um conjunto de microrrevoluções que há mais de um século estão no empreendimento de destronar a figura antrópica de seu posto de sujeito e objeto privilegiados do saber. A microantropologia pode servir à (e se servir da) antropologia enquanto esta permanece sobrevivendo assistida por aparelhos eletrônicos, adiando sua morte inescapável. O conjunto de processos político-epistêmicos de fuga do antropocentrismo pretende desocupar e esvaziar o centro antrópico das formações de saber atuais, percebendo a contingência e a instrumentalidade políticas que tal centro tem historicamente.

Não é possível manter de pé sem escoras (ou vendas) uma antropologia que reifique a condição antrópica, pois essa reificação negligencia os aspectos de efeito-instrumento da própria figura antrópica: o antropos foi produzido por e serve a formações de saber-poder que não têm fundamento necessário, nem natural, mas histórico e político. A centralização discursiva produzida sobre o antropos é decorrente de e reproduz projetos políticos que conformam uma organização social hierárquica e violenta, a qual não é possível analisar (e muito menos criticar e combater) satisfatoriamente sem que sejam desnaturalizados o humanismo, o racismo, o sexismo, o especismo e o colonial-capitalismo, paradigmas que conformam a e dependem da figura antrópica. A única escapatória para a antropologia, enquanto formação de saber que procure ser atualizada e relevante, é proliferar-se e desfazer-se em formações discursivas outras, que abandonem os dispositivos político-discursivos nocivos explícitos em seu próprio nome.

5.4. A plantação subjetiva: paisagística colonial-capitalística

É às primeiras formas de sociedade industrial que coube laminar e serializar a subjetividade das classes trabalhadoras.

Félix Guattari (GUATTARI, 2012a, p. 47)

³⁷ Referência a movimentos epistêmicos que podem ser considerados como fugas do antropocentrismo nos livros *Metafísicas canibais*, de Eduardo Viveiros de Castro (2015), e *As palavras e as coisas*, de Michel Foucault (2016).

A ecologia subjetiva, desnaturalizada, pode ser percebida em suas diferenças morfológicas e em seus percursos históricos; a paisagem subjetiva não é estática, homogênea ou pacífica: é habitada por agenciamentos maquínicos rizomáticos, cujos componentes remetem a diversos dispositivos e programas. Para promover uma prospecção das paisagens subjetivas e de como elas se conformaram nos últimos séculos, retome-se primeiro a questão da crise ecológica, examinando como Donna Haraway e Anna Tsing descrevem o antropoceno e suas paisagens.

As autoras se debruçam sobre a extensão planetária e a intensão crescente do *efeito antrópico*, ou seja, o resultado nocivo das produções humanas sobre o planeta. Os debates sobre problemas ambientais, que emergiram apenas na segunda metade do século XX, observaram os efeitos de uma crise ecológica cujas causas antrópicas podem ser remetidas a periodicidades mais longas. Pode-se considerar que o efeito antrópico surge com o próprio antropos, cujo “nascimento” é comumente associado ao aparecimento da agricultura, de governos despóticos ou de linguagens escritas. Mas Haraway considera que houve uma mudança de escala importante há alguns poucos séculos, com a emergência do capitalismo e da estrutura de paisagem da plantação. Justamente, é nesse período que floresceu o antropocentrismo: a proliferação de discursos que alocam o antropos como vontade soberana no mundo – grosso modo, o humanismo – emerge historicamente atrelada a projetos políticos de dominação como o capitalismo, o colonialismo e o racismo moderno (cf. MBEMBE, 2018b; MCCLINTOCK, 2010; ESPÓSITO, 2019b).

Não há dúvida de que os processos antrópicos tiveram efeitos planetários, em inter/intra-ação com outros processos e espécies, *desde que nos reconhecemos como espécie* (algumas dezenas de milhares de anos) e investimos em uma *agricultura em larga escala* (alguns milhares de anos). [...] As pessoas iniciaram essa discussão muito cedo e de forma dinâmica, mesmo antes deles/nós sermos chamados de *Homo sapiens*. Mas penso que a relevância de nomear de Antropoceno, Plantationoceno ou Capitaloceno tem a ver com a *escala*, a relação taxa/velocidade, a sincronicidade e a complexidade. A questão constante, quando se considera fenômenos sistêmicos, tem de ser: *quando as mudanças de grau tornam-se mudanças de espécie?*³⁸ E quais são os efeitos das pessoas (não o Humano) *situadas* bioculturalmente, biotecnologicamente, biopoliticamente e historicamente em relação a, e combinado com, os efeitos de outros arranjos [*assemblages*] de espécies e outras forças bióticas/abióticas? (HARAWAY, 2016, p. 139, grifo nosso).

³⁸ Questão próxima a formulações de Tsing e Guattari levantadas no Capítulo II: *quando um encontro se torna um acontecimento*, produtor de novos territórios existenciais?

Delimitada no tempo dessa maneira, os efeitos da crise ecológica moderna podem ser remetidos aos três âmbitos propostos por Félix Guattari. Nesse período de cerca de cinco séculos, a *ecologia social* de âmbito antrópico foi conformada em plantações e fábricas; assim, as *paisagens sociais* foram ocupadas por projetos de governança colonialistas e capitalistas. Essas formações de saber-poder afetaram também a *ecologia ambiental*, ao postularem, de um lado, a existência autônoma e sobrepotente da “espécie humana”, e de outro, a condição inferior e objetificada de outros modos de vida – assim, as populações foram organizadas em modos de produção de larga escala que colocaram as *paisagens ambientais* a serviço e à mercê da agricultura e depois da indústria. Essas amplas e profundas mudanças nas paisagens sociais e ambientais estão atreladas entre si e a novas conformações subjetivas coletivas; mas, antes de examinar o âmbito subjetivo do antropoceno, observe-se agora como Haraway e Tsing descrevem e analisam o atrelamento entre as paisagens sociais e ambientais.

As autoras traçam como paradigma do antropoceno a estrutura de paisagem da *plantação*, pois ela expressaria um processo de *inversão econômica da heterogeneidade social-ambiental em uma axiomática voltada ao extrativismo e ao lucro*. Remetendo a um seminário que participara com Tsing, Haraway salienta a importância do estudo da *plantação* para descrever a crise ecológica:

Em uma conversa gravada para Ethnos, na Universidade de Aarhus, em outubro de 2014, os participantes coletivamente geraram o nome *Plantationocene* para a transformação devastadora oriunda de diversos tipos de fazendas com tendências humanas, pastos, e florestas em *plantações extrativas* e fechadas, baseadas em *trabalho escravo e outras formas de trabalho explorado*, alienado, e, geralmente, deslocado espacialmente. [...] Mover essa geratividade semiótica material ao redor do mundo, *para a acumulação de capital e de lucros* – o deslocamento rápido e a reformulação de germoplasma, genomas, estacas, e todos os outros nomes e formas de pedaços de organismos e plantas, animais e pessoas desenraizados –, é uma operação de definição do Plantationoceno, do Capitaloceno e do Antropoceno tomados em conjunto. O Plantationoceno prossegue com crescente ferocidade na produção global de carne industrializada, no *agronegócio da monocultura*, e nas imensas *substituições de florestas multiespecíficas*, que sustentam tanto os humanos quanto os não humanos. (HARAWAY, 2016, pp. 143-144, grifo nosso).

Comumente relacionada ao “período colonial” estatutário, a *plantação* é entendida por Haraway a partir das *operações socioambientais práticas* que a caracterizam, ou seja, por seus *funcionamentos, instrumentalidades e efeitos microfísicos*. Tais operações se estendem no tempo, sob regimes de governo e trabalho

que, embora não se definam mais como institucionalmente coloniais, dão continuidade a organizações ecológicas caracteristicamente coloniais, como o trabalho superexplorado e a agricultura extrativista. Tsing também traz um entendimento do efeito antrópico que embaraça longo alcance histórico e permanências contemporâneas:

Humanos moldaram a estrutura de paisagem *desde a origem de nossa espécie* [...]; no entanto, as grandes alterações ecológicas do Antropoceno requerem atenção especial para as *perturbações paisagísticas* do imperialismo e da indústria. *O colonialismo europeu dependeu de estruturas de paisagem* tais como portos de águas profundas e plantações de recursos. *O capitalismo global propaga fábricas* que queimam combustíveis fósseis e transporte de containers. A Grande Aceleração pós II Guerra Mundial *intensificou a produção de projetos imperiais e industriais de paisagem*, que trazem o Antropoceno. (TSING et al, 2019, p. 188, tradução e grifo nossos).

Tsing analisa a morfologia da plantação com mais detalhe; seus apontamentos sobre as estruturas de paisagem podem ser úteis para descrições de paisagens subjetivas. Para ela, as “perturbações antropogênicas chamadas de Antropoceno” conformam dois tipos principais de estruturas de paisagem, as “simplificações modulares” (vetor de axiomatização) e as “proliferações ferais” (vetor de heterogênese), sendo a plantação um exemplo do primeiro tipo. “Plantações são elementos de uma topografia da diferença: dentro estão cenas de *disciplina modular*; fora, a vida – humana e não humana – continua em seu tumulto indisciplinado” (TSING et al, 2019, p. 187, tradução e grifo nossos). Essa noção de “simplificação modular” ou “disciplina modular”, que caracteriza o projeto ecológico colonial-capitalístico, pode ser entendida como um programa de *axiomatização* de paisagens – e, portanto, pode ser aproximada do entendimento de Guattari de que a subjetividade sob o capitalismo passa por um processo de serialização (cf. GUATTARI, 2012a, pp. 46, 47, supra). Um programa de disciplinamento é posto em operação nos três níveis ecológicos: modulando, simplificando e serializando – no limite, axiomatizando – as paisagens sociais, ambientais e subjetivas, o colonial-capitalismo realiza a pretensão humanista de objetificação do mundo e de todos os seres que o habitam – para organizá-los em fluxos que são direcionados à acumulação de capital. Retome-se um trecho supracitado de *The mushroom at the end of the world* que sintetiza a questão da axiomatização de todos os fluxos em prol do capital:

Ainda que eu recuse reduzir tanto a economia quanto a ecologia uma à outra, existe uma conexão entre economia e ambiente [...] a história da concentração humana de riquezas por meio de *transformar ambos humanos e não humanos em recursos para investimento*. Essa história inspirou investidores a imbuir tanto pessoas quanto coisas de alienação, ou seja, a habilidade de ser sozinho [*stand alone*], como se os emaranhados

da vida não importassem. Através da alienação, *peças e coisas tornam-se bens móveis*; eles podem ser removidos de seus mundos de vida num transporte que desafia distâncias, para serem trocados por outros bens de outros mundos de vida, em outro lugar. Isso é bem diferente de meramente usar os outros como parte de um mundo de vida – por exemplo, ao comer ou ser comido. (TSING, 2015, p. 15, grifo nosso, supra).

Assim, invadindo ecologias ambientais onde predominava a heterogeneidade, que apresentavam paisagens indisciplinadas e proliferantes, o projeto paisagístico colonial-capitalístico promove a redução de todos os fluxos para servirem à sua axiomática econômica de extração e lucro. Atentando para o imbricamento entre as ecologias ambiental e social, assim como entre o capitalismo e o colonialismo, Tsing considera que a implementação das plantações nas Américas inaugura o *disciplinamento modular capitalístico*³⁹, que coordena o extrativismo humano e não humano:

Em suas plantações de cana-de-açúcar no Brasil nos séculos XVI e XVII, [...] os portugueses encontraram uma fórmula para expansão fácil. Eles fabricaram projetos de elementos atomizados [*self-contained*] e intercambiáveis, como segue: *exterminar povos e plantas locais*; preparar a terra agora vazia, não reclamada; e trazer mão-de-obra e cultivos exóticos e isolados para produção. *Esse modelo paisagístico de escalabilidade se tornou uma inspiração para a industrialização e a modernização mais tarde.* (TSING, 2015, pp. 38-39, grifo nosso)⁴⁰.

Dessa maneira, a *simplificação modular axiomatizante* pode ser entendida como a expressão – instrumento e efeito – do *projeto paisagístico de gestão ecológica* promovido pelo colonial-capitalismo. A plantação agrícola, analisada no imbricamento das três ecologias, é paradigmática para esse projeto ao denotar o programa de *monocultura* que é aplicado sobre as paisagens:

Plantações tentam *reduzir* o número de coisas vivas numa área *para apenas um tipo*; tudo exceto aquilo que é requerido para a reprodução do produto econômico *deve ser*

³⁹ Outros estudos históricos sobre o surgimento do capitalismo ressaltam a importância de processos como a exploração das mulheres e o cercamento de terras comunais em Europa a partir do século XII (FEDERICI, 2017) e a comercialização em larga escala de pessoas africanas negras sob a escravidão moderna a partir do século XV (MBEMBE, 2018b; YUSOFF, 2018).

⁴⁰ A autora continua o argumento, como já citado no Capítulo II: “O cultivo de cana português veio junto com seu recém-conquistado poder de *extrair pessoas escravizadas de África*. Como trabalhadores da cana no Novo Mundo, pessoas africanas escravizadas ofereciam grandes vantagens na perspectiva dos cultivadores: elas não tinham nenhuma relação social local e assim nenhuma rota estabelecida para fugir. Como a própria cana, que não tinha história nem de espécies companheiras nem de relações de doença no Novo Mundo, elas estavam isoladas. Elas estavam em vias de se tornarem atomizadas [*self-contained*], e assim *padronizáveis como trabalho abstrato*. [...] As plantações eram organizadas de modo a *aprofundar a alienação para melhor controle*. Assim que as operações centralizadas de moagem começaram, todas as operações tinham que correr ao tempo do moinho. Trabalhadores tinham que cortar cana o mais rápido que pudessem, e com atenção total, para evitar lesões. Sob essas condições, os trabalhadores tornavam-se, de fato, unidades atomizadas e intercambiáveis.” (TSING, 2015, p. 39, grifo nosso, supra).

eliminado. [...] Simplificações ecológicas eliminam a diversidade de espécies para criar densidades aumentadas de alguns tipos de indivíduos. (TSING et al, 2019, p. 189, tradução e grifo nossos).

Essa série de descrições da *plantação agrícola* produzidas por Haraway e Tsing dá a perceber o diagrama de dispositivos e funcionamentos que estão presentes no *projeto ecológico colonial-capitalístico*, ou ao menos em seu âmbito social-ambiental. Pode-se enumerar então uma série de *máquinas abstratas*, interconectadas, que atuam e produzem efeitos sobre as paisagens sociais e ambientais: A) *produção em larga escala*; B) *extrativismo e exploração* do trabalho, transformação de todos os fluxos em recursos econômicos; C) *extermínio de estruturas de paisagem prévias*, que são substituídas por estruturas deslocadas e modulares, com elementos padronizados e disciplinados; D) *supressão da heterogeneidade* e aumento da densidade de um tipo privilegiado. Pois bem, noções muito parecidas estão presentes nas descrições que Guattari faz da *subjetivação capitalística*; no trecho a seguir, o autor descreve processos capitalísticos que promovem simplificação e padronização nas paisagens subjetivas:

Os modos de vida humanos individuais e coletivos evoluem no sentido de uma progressiva deterioração. As redes de parentesco *tendem a se reduzir ao mínimo*, a vida doméstica vem sendo gangrenada pelo consumo da mídia, a vida conjugal e familiar se encontra frequentemente ossificada por uma espécie de *padronização dos comportamentos*, as relações de vizinhança estão geralmente *reduzidas a sua mais pobre expressão...* É a relação da subjetividade com sua exterioridade – seja ela social, animal, vegetal, cósmica – que se encontra assim comprometida numa espécie de movimento geral de implosão e infantilização regressiva. A alteridade tende a perder toda a aspereza. O turismo, por exemplo, se resume quase sempre a uma viagem sem sair do lugar, no seio das *mesmas redundâncias* de imagens e de comportamento. (GUATTARI, 2012a, pp. 7-8, grifo nosso).

Comparando as descrições da *plantação agrícola* com as da *subjetivação capitalística*, pode-se entender que sobre as paisagens subjetivas também foi implementado o projeto ecológico colonial-capitalista. Uma *mesma máquina abstrata* – de *simplificação modular axiomatizante* – pode ser percebida por *seu funcionamento, sua instrumentalidade e seus efeitos, produzindo diagramas de poder equivalentes* sobre as três esferas ecológicas. Assim, entende-se que o programa de poder colonial-capitalista promove na ecologia subjetiva estruturas de paisagem homeomorfas às plantações. A série de máquinas abstratas exposta acima, expressando o *diagrama de poder* colocado em funcionamento pelo projeto ecológico colonial-capitalístico, poderia então ser cartografada no dispositivo missionário moderno: A) a sala de aula, assim

como a pregação cristã, expressa uma *produção discursiva em larga escala*, onde um ou poucos missionários produzem atos enunciativos que transmitem dispositivos subjetivantes para um público numeroso; B) os sujeitos colonizados, enquanto agenciamentos complexos que condensam componentes subjetivos microfísicos, são *desviados em suas produções subjetivas* para operarem a partir dos parâmetros e programas da produção econômica colonial-capitalística; C) os *componentes subjetivos* atrelados às formações de saber-poder *pré-coloniais são combatidos e reduzidos*, enquanto a *subjetivação disciplinar moderna-colonial é imposta* e disseminada, implantando componentes subjetivos *serializados e padronizados, adequados* às categorizações modernas eurocêntricas e às instrumentalidades trabalhistas e mercantis; D) em termos de variação, mobilidade e transformação, *a heterogeneidade subjetiva é coibida*, em favor da redundância e fixidez de uma identidade apropriada ao programa hegemônico. Notem-se no trecho de Guattari a seguir os dispositivos que procuram suprimir a heterogeneidade subjetiva, em favor de uma confluência de todos os fluxos em direção à produção capitalística:

A subjetividade capitalística, tal como é engendrada por operadores de qualquer natureza ou tamanho, está *manufaturada* de modo a premunir a existência *contra toda intrusão* de acontecimentos suscetíveis de atrapalhar e perturbar a opinião. Para esse tipo de subjetividade, *toda singularidade deveria ou ser evitada, ou passar pelo crivo de aparelhos* e quadros de referência especializados. Assim, a subjetividade capitalística se esforça por gerar o mundo da infância, do amor, da arte, bem como tudo o que é da ordem da angústia, da loucura, da dor, da morte, do sentimento de estar perdido no cosmos... É a partir dos dados existenciais mais pessoais – deveríamos dizer mesmo *infrapessoais* – que o CMI constitui seus *agregados subjetivos maciços*, agarrados à raça, à nação, ao corpo profissional, à competição esportiva, à virilidade dominadora, à *star da mídia*... (GUATTARI, 2012a, pp. 33-34, grifo nosso).

Tal descrição do *programa de subjetivação capitalístico* permite perceber quais máquinas e projetos foram implantados na paisagem subjetiva: ao povoá-la de seus componentes, a própria paisagem se torna uma paisagem colonial-capitalística, como se nesse âmbito subjetivo também houvesse fábricas e plantações. No entanto, é preciso ressaltar que a presença nas paisagens subjetivas de uma estrutura de paisagem colonial-capitalística *como a plantação* não deve ser entendida como metáfora, como lembra Jota Mombaça a seguir – o método de análise é maquínico, microfísico. A comparação aqui desenvolvida, entre as descrições da plantação agrícola e as da subjetivação capitalística, nota como programas políticos e dispositivos maquínicos *funcionam* pelas *mesmas instrumentalidades*, produzindo *efeitos isomórficos* ou comuns nos dois casos descritos. Projetos de dominação atuam concomitantemente nas três esferas ecológicas,

orientando-as às formações de poder hegemônicas e aos seus sistemas produtivos correspondentes. Desenvolvendo sua noção de *plantação cognitiva*, que será examinada mais adiante, Mombaça salienta:

Tal questão não pretende, contudo, articular a Plantação como uma metáfora, mas como um *termo que descreve o sistema de apropriação* da vida negra como matéria destituída de valor [...] Em outras palavras, a Plantação descreve aqui um *modo particular de agenciar a sujeição* negra em favor da *reprodução de um sistema produtivo* que continua a obra da escravidão na medida em que faz coincidir *processos de extração de valor* com um *regime de violência antinegra*. (MOMBAÇA, 2020, p. 4, grifo nosso).

Dessa maneira, a noção de *plantação* é articulada aqui como um *projeto ecológico*, e refere-se a um campo de imanência maquínico, microfísico, percebendo nas paisagens subjetivas os *processos, sistemas, modos e efeitos* de um projeto de exercício de poder colonial-capitalístico. Assim como o efeito antrópico é percebido moldando as estruturas de paisagem ambientais, os efeitos do colonial-capitalismo condicionam a forma e a historicidade das paisagens subjetivas. A heterogeneidade e a proliferação de componentes subjetivos indisciplinados são coibidas, em favor da instalação de *dispositivos micropolíticos de subjetivação hegemônicos que funcionam como a monocultura agrícola*, ou seja, operando processos axiomatizantes orientados pelos sistemas de valor capitalísticos. O colonial-capitalismo tem como projeto de poder desviar todos os componentes de uma paisagem para os seus fins, produzindo-os de maneira a adequá-los a seus circuitos de exploração e extrativismo. Guattari fala sobre essa axiomatização:

O que condena o *sistema de valorização capitalístico* é seu caráter de *equivalente geral*, que aplaina todos os outros *modos de valorização*, os quais ficam assim alienados à sua *hegemonia*. A isso conviria senão o por ao menos superpor instrumentos de valorização fundados nas produções existenciais que não podem ser determinadas em função unicamente de um tempo de trabalho abstrato nem de um lucro capitalista esperado. (GUATTARI, 2012a, p. 51, grifo nosso).

O autor toca num ponto que desvela um dispositivo importante do regime capitalístico: seu exercício de poder é construído pela hegemonia de seu *sistema de valorização*; todos os componentes das três paisagens estão vulneráveis a serem axiomatizados pelos códigos do lucro econômico. O humanismo e o eurocentrismo foram *formações de saber-poder* fundamentais para a segmentação e hierarquização dos componentes ecológicos, uma vez que promoveram um *sistema de valor situado* em uma posição subjetiva privilegiada e hegemônica, que se coloca como capaz de

interpretar todos os fluxos e códigos existentes. Assim, o antropoceno pode ser entendido como um período de predominância do sistema de valor capitalístico, que outorgou a si mesmo o direito de organizar as três ecologias para que se adequassem ao seu sistema de extração de capital. Projetando sua dominação sobre o planeta, o colonial-capitalismo condicionou as produções existentes a lhe favorecerem, mas também disseminou a eliminação de componentes que não se lhe adequassem. Tal processo de *destruição e conversão despótica*, atuante sobre as três ecologias, pode ser uma definição mais abrangente da crise ecológica do antropoceno. Haraway aborda esse aspecto de destruição atrelado à extração de capital:

A natureza barata está no fim; o barateamento da natureza não pode continuar mais a sustentar a extração e a produção no e do mundo contemporâneo, porque a maioria das reservas da terra foram *drenadas, queimadas, esgotadas, envenenadas, exterminadas* e, de várias outras formas, *exauridas*. (HARAWAY, 2016, p. 140, grifo nosso).

Assim como essa condição de *esgotamento* é produzida pelo regime colonial-capitalístico sobre a ecologia social-ambiental, também o é uma situação de esgotamento na ecologia subjetiva. O “barateamento” ou desvalorização de componentes ambientais também é aplicado a componentes subjetivos não hegemônicos, propiciando que das relações de produção nos três âmbitos ecológicos sejam extraídas massas enormes de lucro e benefício para o projeto ecológico hegemônico, minimizando o valor alocado à heterogeneidade. Pode-se entender que as produções e composições subjetivas não hegemônicas, objetificadas e submetidas sob o regime colonial-capitalístico, também sofrem processos de *drenagem, esgotamento e extermínio*.

Agenciamentos e componentes subjetivos minorizados pelo projeto político hegemônico são precarizados, vulnerabilizados, pauperizados, dificultados e até criminalizados – ao mesmo tempo em que também são expropriados das populações subalternizadas, e mais ou menos reapropriados e assimilados pelas produções subjetivas hegemônicas. Esse processo de *expropriação subjetiva* colonial-capitalística se expressa como um policiamento ou disciplinamento subjetivo-social, que condiciona os agenciamentos da paisagem subjetiva a gerarem capital para o regime de poder instalado. O maquinário subjetivante posto em operação pelo colonial-capitalismo funciona não apenas pela produção em massa de componentes subjetivos que lhe sejam adequados: ele também procura exterminar e capturar componentes indisciplinados. Por

meio de diversos dispositivos de controle social, busca-se impedir a produção e circulação de componentes subjetivos divergentes do programa subjetivante hegemônico; ao mesmo tempo, tais componentes são conduzidos a se integrarem aos circuitos subjetivos normativos – o regime de produção colonial-capitalístico está sempre se atualizando, ocupando novas paisagens, montando novas máquinas e alterando o funcionamento das que lhe escapavam. Aqui a noção de *plantação cognitiva* de Mombaça pode dar outra perspectiva de como os componentes subjetivos são desviados e apropriados pelo regime colonial-capitalístico; o dispositivo microcolonial de *plantação subjetiva* pode ser relacionado aos processos que a autora descreve, que se referem à produção artística.

* * *

Dispositivos de exercício de poder sobre as paisagens subjetivas eurocêntricas eram, até a modernidade, regulados principalmente por instituições explicitamente religiosas, como considera Michel Foucault sobre a pastoral cristã da alma e da carne, ou Walter Benjamin especificamente sobre a produção artística (BENJAMIN, 2020). A disputa entre formações de saber-poder na modernidade promoveu uma disseminação dos dispositivos subjetivantes para outros agenciamentos, como, inicialmente, as ciências e a medicina. No século XX, essa disseminação prosseguiu para outros setores, sendo tais dispositivos regulados em grande parte pelos conglomerados da indústria cultural pseudolaicizada, dando continuidade a programas de poder coloniais-capitalísticos enquanto conformavam-se novos módulos de subjetivação coletiva.

Sob o domínio colonial-capitalístico eurocêntrico, expressões culturais produzidas por grupos populacionais de racialidade não hegemônica, como a música de populações afroamericanas – o funk carioca e o rap, assim como outrora o techno, o rock, o samba e o jazz –, são, em suas primeiras manifestações, desvalorizadas esteticamente e perseguidas politicamente, com a maioria de seus criadores sendo pauperizada e criminalizada. Pouco tempo depois, estão disponíveis nos mercados comerciais produtos artísticos “semelhantes” a essas expressões culturais não hegemônicas – ou seja, as formações subjetivantes hegemônicas colocam em circulação

bens mercadorizados que, em seus conteúdos práticos, reproduzem *componentes subjetivos expropriados*⁴¹.

Tais produtos estão inseridos em sistemas de comércio e lucro que favorecem grupos populacionais racialmente, sexualmente e subjetivamente privilegiados e hegemônicos, como produtores artísticos homens brancos. Enquanto isso, as expressões culturais de grupos populacionais subalternizados – como pessoas negras, indígenas, mulheres e dissidentes sexuais –, nem sempre inseridas no estatuto de bens comercializáveis, continuam a ser desvalorizadas e perseguidas – e, apenas em poucos casos, assimiladas aos circuitos de lucratividade industrial⁴². Dessa maneira, *agenciamentos subjetivos são expropriados* e entram na circulação mercadológica axiomatizada do regime colonial-capitalístico *assim como os corpos e o trabalho são expropriados na plantação* – o banzo diaspórico do blues sendo comercializado para fruição e lucro brancos assim como o foram/são as pessoas escravizadas e os produtos agrícolas. Jota Mombaça considera como *o modo de produção da plantação se*

⁴¹ Tome-se o funk carioca como exemplo para mostrar como opera, também nos outros casos, o mecanismo de apropriação colonial-capitalístico de produções culturais de populações subalternizadas. Enquanto bailes funk promovidos e frequentados por populações negras pauperizadas são invadidos pela violência policial e representados na mídia hegemônica como viciosos espaços de crime e degradação moral, a indústria cultural “de massa” (produção em larga escala) investe pesado na divulgação internacional de artistas brancos cujos produtos artísticos, nos moldes axiomatizados da “música pop”, incorporam componentes estéticos do funk – esvaziados de seus princípios éticos. Processos muito semelhantes ocorreram quando da apropriação industrial de outros gêneros musicais de origem negra: o samba foi perseguido e depois falseado em “cultura nacional”; o rock, tido como obscuro e imoral, foi capturado por autocoroados “reis” brancos. Componentes “culturais” ou “artísticos” são aqui considerados como produções subjetivas, pois estão atrelados a sistemas de expressão e significação que são construídos coletivamente, estando vinculados a modos de vida e comunidades de sentido situadas e contingentes. Quando um componente subjetivo é retirado do sistema maquínico que o produziu e posto para circular nos circuitos mercadológicos, ele é subtraído de funcionamentos prévios que não forem interessantes à extração de capital. Esse processo evoca a imagem dada por Tsing do impacto ecológico promovido pela plantação agrícola, que transportava plantas e pessoas escravizadas para outros continentes: “Através da alienação, pessoas e coisas tornam-se bens móveis; eles podem ser removidos de seus mundos de vida num transporte que desafia distâncias, para serem trocados por outros bens de outros mundos de vida, em outro lugar” (TSING, 2015, p. 15, supra).

⁴² Sobre a questão da “assimilação” de subjetividades-corpo minorizadas a regimes hegemônicos, cabe o ponto que Mombaça salienta quanto à presença de produções artísticas negras nos circuitos mercadológicos: “Não se trata (e devo insistir neste ponto) de uma moralização da nossa adesão a esses sistemas, pois essa não é apenas uma questão de agência. Afinal, marcada como está pelo fenômeno despossessivo da escravidão e pela continuidade da violência antinegra no período subsequente à abolição formal dos campos de plantação escravistas, a experiência negra *põe em questão*, de modo necessário, *as noções aparentemente transparentes de agência e consentimento*. É certo que as formas de coerção foram atualizadas e que migramos de um sistema de captividade total para um outro de captividade fractal, no qual a violência nos atinge de outras maneiras, construindo assim umas formas de assimetria internas ao diagrama da negritude que possibilitam, em nível coletivo, *a concomitância de nossa morte e de nosso sucesso*. O paradoxo do sucesso negro é a sua reinscrição no plano sistêmico do capitalismo neoliberal, não apenas formado a partir da *expropriação total do valor do trabalho negro* (fundamento econômico da Plantação), como também sustentado pelo *arsenal de dispositivos epistêmicos, jurídicos e ontológicos da Racialidade* (fundamento ético da Plantação)” (MOMBAÇA, 2020, p. 6, grifo nosso).

reinscreve em outras paisagens, reproduzindo modos de subjetivação precarizantes em outras formas de extração de valor:

A objetificação e a venda do corpo negro no marco da economia da Plantação parece ser de alguma forma uma força que se inscreve, de maneiras mais ou menos brutais, nos modos como, no contexto da sobrevivência da escravidão, a cultura e as formas de produção simbólica negras são consumidas e apropriadas. [...] Uma vez que a *commodificação* dessas perspectivas – nossas perspectivas – depende diretamente de uma certa *continuidade entre a nossa produção artística e a nossa posição sócio-histórica*, talvez faça sentido afirmar que a venda de nossos sons, textos, ideias e imagens reencena, como tendência histórica, os regimes de aquisição dos corpos negros que fundaram a situação-problema da negritude no marco do mundo como conhecemos. (MOMBAÇA, 2020, pp. 5-6, grifo da autora).

Em *A plantação cognitiva*, Mombaça tece reflexões que abarcam suas próprias experiências como pessoa negra artista transitando pelos ambientes europeus de extrativismo cognitivo. Falando sobre sua ida a Atenas em 2017 como residente da *documenta*, exposição de arte de matriz alemã, a autora discorre sobre como o programa em que ela participava construía sua legitimação institucional e sua prospecção de fundos através de “certa ‘valorização’ de posições ‘marginalizadas’ pelo sistema de arte” (MOMBAÇA, 2020, p. 7). Assim, essa autopropaganda feita pelo programa curatorial movimentava capital especulativo através da apropriação de pautas emancipatórias e da *reificação e reprodução da condição precarizada* imposta a posições sociais-subjetivas subalternizadas:

Toda uma ecologia de termos, como *queer*, negritude, descolonização, desconstrução, feminismo, antirracismo, dissidência etc., foi articulada pelos coordenadores do projeto (ambos brancos, colono-descendentes, heterossexuais e cisgênero) em simultâneo a um trabalho de apropriação desses termos e posições como moeda de troca no marco das negociações por fundos para o projeto junto a distintas instituições de arte europeias (incluindo a própria *documenta*) atualmente interessadas em todas essas palavras-chave e no valor atribuído a elas. Toda uma economia especulativa posta em cena e, outra vez, a extração de um valor total, potencialmente infinito, pois especulativo, *drenado a partir de forças de vida historicamente despossuídas de valor* e, portanto, expropriadas do valor total de sua própria criação e trabalho. Esse *processo de extração*, ao mesmo tempo que criou certas condições (sempre parciais e contestadas) de acesso para aquelas de nós que não acedemos ao mundo social de forma linear, *refez o território político da plantação*, pois reinscreveu a vida negra, indígena, colonizada e dissidente (nossa vida) numa equação ética e econômica do valor como aquilo que é expropriado de nós. Tais processos de valorização das vidas subalternizadas, embora estejam vinculados à emergência de práticas nomeadamente descoloniais no sistema de arte, parecem apontar, mais bem, na direção de um recentramento do valor como mediador de nossas vidas. (MOMBAÇA, 2020, p. 8, grifo nosso).

Vê-se assim que, mesmo com as *transformações produtivas* decorridas no último século – que são entendidas por marxismos heterodoxos como um deslocamento

da centralidade do “trabalho material” para a do “trabalho imaterial” ou “cognitivo” (cf. LAZZARATO, NEGRI, 2013) –, tal processo foi acompanhado por uma *atualização ou reacomodação de circuitos coloniais-capitalísticos de atribuição e extração de valor*. Sob outros estatutos e novas operações, *reproduzem-se em outras paisagens os dispositivos que caracterizam maquinicamente a plantação agrícola*: extração do trabalho, precarização dos modos de vida, axiomatização ecológica e coibição/apropriação da heterogeneidade.

Essa “ascensão” do *trabalho cognitivo*, algumas vezes suposta como recente, pode ser complexificada na chave ecosófica de longa duração desenvolvida anteriormente. Conformações socioambientais sempre foram interdependentes de conformações subjetivas correlatas; desse modo que o regime da plantação agrícola tinha como fundamento a subjetivação precarizante que racializava corpos e populações africanas para escravizá-las (cf. MBEMBE, 2018b; ESPÓSITO, 2019b). Assim, a *produtividade subjetiva* não é uma novidade do século XX, embora nele tenha possivelmente “se intensificado” ou, melhor, passado por certas transformações específicas. Ela sempre foi um componente da *produtividade social*, tendo no último século apenas se tornado mais visível e debatida, especialmente por formações político-discursivas insurgentes como as dos movimentos antirracistas, anticoloniais, antissexistas e pós-estruturalistas. A *produção de subjetividades coletivas* é percebida então como *regulada por regimes de poder*, que dependem e sempre dependeram de algum conjunto de *formas de subjetivação* para executarem cada *forma de extração de valor*.

Dessa maneira, o maquinário subjetivante do regime colonial-capitalístico pode ser entendido como *transversal* à dicotomia “trabalho material” x “trabalho cognitivo”⁴³. Toda conformação social extrativista, da plantação agrícola à plantação cognitiva, depende de uma *plantação subjetiva*, que conforma corpos, populações, componentes e paisagens subjetivas a se adequarem de uma forma ou de outra ao modo de produção hegemônico⁴⁴. Dessa maneira, a figura da “drenagem” – que aparece em

⁴³ Essas duas modalidades também não são separadas e independentes: toda forma de trabalho é uma produção corporal e subjetiva, articulando processos materiais e discursivos.

⁴⁴ Com Mombaça pode-se ver como o regime de poder colonial-capitalístico multiplica seus dispositivos de extração, articulando o programa de axiomatização à destruição e à expropriação da heterogeneidade: “A colonialidade – amparada pelo capitalismo racial (domínio da plantação cognitiva) – funciona, principalmente, como uma *devoradora de mundos* e, portanto, *se alimenta da diferença, ainda que não cesse de repor*, como princípio de realismo social e político, o *domínio do mesmo* comum Moderno-Colonial.

Haraway quanto à “natureza” e em Mombaça quanto à produção cognitiva – atravessa toda a produção colonial-capitalística: a expropriação e o esgotamento da ecologia ambiental (na produção agrícola) e da ecologia social (na extração do trabalho) estão interligadas a e dependem de expropriação e esgotamento também da ecologia subjetiva. Portanto, a plantação subjetiva funciona como um *agenciamento de sujeição*, nos termos de Mombaça – ou seja, é um dispositivo de poder-subjetivação que articula *processos de extração e regimes de violência* (cf. MOMBAÇA, 2020, p. 4, supra). A subjetivação aparece assim como um terminal que posiciona os corpos e populações no ponto (nó) que conecta os meios e fins do regime colonial-capitalístico: a subjetivação é produzida como violência ontológica/social e aproveitada para a extração e acumulação de capital. Guattari considera como as *formas de subjetivação* são índice para a conformação dos outros âmbitos ecológicos:

A subjetividade, através de chaves transversais, se instaura ao mesmo tempo no mundo do meio ambiente, dos grandes Agenciamentos sociais e institucionais e, simetricamente, no seio das paisagens e dos fantasmas que habitam as mais íntimas esferas do indivíduo. A reconquista de um grau de autonomia criativa num campo particular invoca outras reconquistas em outros campos. (GUATTARI, 2012a, p. 55).

A feminista dissidente francesa Virginie Despentes também traz uma perspectiva semelhante às de Mombaça e Guattari, ao tratar sobre o interesse extrativista dos regimes hegemônicos nos corpos-subjetividades dissidentes sexuais:

É como se tivéssemos petróleo e como se todos os regimes poderosos quisessem esse petróleo, e para isso nos privaram da gestão de nossas terras. É como se fôssemos ricos de uma matéria-prima indefinível. Se interessamos a tanta gente, deve ser porque possuímos uma essência rara e preciosa. Do contrário, como explicar que todos os movimentos liberticidas estejam tão interessados em nossas identidades, em nossas vidas, em nossos corpos e no que fazemos em nossas camas? (DESPENTES, 2019, pp. 13-14, tradução nossa).

Por fim, cabe ressaltar que o *regime colonial-capitalístico*, em seu aspecto molar ou macropolítico, se prolonga no tempo através da transformação e substituição regular de seus *dispositivos micropolíticos* – fazendo com que sua repetição esteja atrelada a deslocamentos, como numa diferença enunciativa. Assim, a continuidade de *regimes de*

Assim é que a valorização da diferença – isto é, sua inscrição no domínio ético, político e econômico do mundo como conhecemos –, em vez de abrir rotas para uma possível descolonização das subjetividades e forças de vida colonizadas, edifica o cercado da plantação cognitiva” (MOMBAÇA, 2020, p. 10, grifo nosso). Note-se como esse enunciado pode ser aproximado daquele de Foucault, que considera que o dispositivo de sexualidade moderno estimula e regula a heterogeneidade sexual para ampliar e diversificar os campos de atuação dos regimes de poder (cf. FOUCAULT, 1999, supra).

extração e violência se reproduz historicamente por processos de atualização e diversificação dos dispositivos que promovem esses programas, se alastrando por sobre diversos registros. Para estabelecer um nexu histórico entre o regime colonial escravista e suas interfaces contemporâneas, Mombaça recorre à literatura de Octavia Butler: *A plantação cognitiva* traz uma leitura de *Kindred: laços de sangue* (1979), em que “um corpo negro [...] salta ao passado, tendo, assim, de reabitar o território político de uma plantação escravista” (MOMBAÇA, 2020, p. 4). Mombaça considera a possibilidade de “encontrar um nexu entre essa narrativa” da personagem Dana e as narrativas de vida atuais de pessoas negras, percebendo então a *continuidade de projetos coloniais na organização dos modos de vida* – a reprodução, através de outros dispositivos, de diagramas de poder coloniais.

Dessa maneira, a *condição de colonialidade* é entendida através do *funcionamento* de uma série de *dispositivos microcoloniais* – *processos de extração, regimes de violência, agenciamentos de sujeição* –, extrapolando o paradigma cronológico eurocêntrico que delimita um começo e um fim para o regime colonial estatutário. Essa noção de colonialidade não delimitada pela colonização é comumente invocada para descrever situações posteriores ao fim de estatutos burocráticos de colônia, como o faz Mombaça, e também Achille Mbembe (cf. MBEMBE, 2018a, 2018b). Cabe aqui uma expansão desse uso voltado ao período “pós-colonial”: seguindo Foucault, pode-se considerar que um *regime macropolítico* ou institucional é uma cristalização de um conjunto de *relações de poder microfísicas* encadeadas⁴⁵. Assim, o *regime colonial institucionalizado* operava, em sua própria duração cronológica, como um arranjo [*assemblage*] oficializado e hegemônico de uma série de *dispositivos microcoloniais*. Dessa maneira, também se pode observar o funcionamento desses dispositivos – que são múltiplos e heterogêneos – para além do período em que eles estavam condensados em instituições explícitas. Através de uma perspectiva genealógica, pode-se considerar que dispositivos microcoloniais já operavam de maneira dispersa⁴⁶ antes da institucionalização do regime colonial – como é o caso, por exemplo, das missões cristãs modernas, que, muitas vezes, se instalaram em territórios americanos e africanos antes da chegada da burocratização estatal.

⁴⁵ Sobre a microfísica do poder, cf. “Método” in FOUCAULT, 1999, pp. 88-97, supra.

⁴⁶ Sobre o método genealógico, cf. FOUCAULT, 2010a, supra.

Assim, o *regime colonial* – ou o agenciamento maquínico abstrato da plantação – possui um *funcionamento microfísico*, que extrapola os índices macropolíticos e cronológicos dos estatutos estatais jurídico-burocráticos. Portanto, é preciso atentar para *dispositivos microcoloniais* – como a colonização subjetiva e a episteme moderna – para observar a amplitude de *funcionamentos, instrumentalidades e efeitos* ecológicos do regime de poder colonial-capitalístico. Abordando um ensaio de Denise Ferreira da Silva, Mombaça coloca em questão a temporalidade cronológica e a espacialidade segmentada eurocêntricas, regimes de visibilidade situados que convenientemente mascaram as implicações entre o *regime colonial* escravocrata e o desenvolvimento do *capitalismo* moderno e contemporâneo – notem-se algumas formulações próximas às de Anna Tsing:

Ferreira da Silva providencia uma leitura das cenas de valor tanto em sua dimensão econômica quanto ética, partindo também de *Kindred* para estudar o modo como o movimento de Dana no espaço-tempo rompe com os princípios de sequencialidade, separabilidade e determinação que orientam a temporalidade Moderna, e assim dá a ver a implicação profunda da *economia da Plantação* – na qual interagem a Racialidade como *regime de expropriação total do corpo* e o Colonial como *regime de expropriação total da terra enquanto recurso* – na constituição onto-epistemológica, jurídica e econômica da *forma-capital* como a conhecemos. [...] ‘Acumulação negativa’ é o termo descritor articulado por Denise para, em contraponto à leitura marxiana do Colonial enquanto um momento de acumulação primitiva, evidenciar os modos como tais processos reproduziram a Racialidade enquanto um arsenal político e simbólico responsável por produzir os *dispositivos para uma contínua e integrada subjugação* dos corpos negros e racializados, além da terra e dos recursos colonizados, no marco da constituição do que hoje experimentamos como sistema produtivo capitalista. Não se trata portanto de, como Marx, pensar desde o cativeiro da sequencialidade (a acumulação primitiva enquanto elemento anterior à formação do valor em chave capitalista) e da separabilidade (expropriação total do trabalho escravo como processo formalmente desimplicado das analíticas da exploração laboral no contexto da formação do capital), mas de atentar aos *modos de implicação*, sempre já concomitantes, das obras da Escravidão e da Colonialidade no modo como valor e tempo foram definidos no marco da Moderna constituição do Capitalismo como *sistema produtivo do mundo* da forma que o conhecemos. (MOMBAÇA, 2020, pp. 4-5, grifo nosso).

A noção de “estrutura de paisagem” pode então ser uma última vez invocada para descrever a *plantação subjetiva* em seus aspectos maquínicos – funcionais, instrumentais e efetivos. Enquanto arranjo [*assemblage*] de *dispositivos microcoloniais de subjetivação* – padronização, serialização, axiomatização, extração, precarização, esgotamento; individuação, racialização, etnicização, europeização, cristianização, disciplinamento, antropocentrismo –, a predominância de *componentes coloniais-capitalísticos* numa paisagem pode ser analisada pelos seus aspectos morfológicos e por sua historicidade. Enquanto *formação de saber-poder-subjetivação*, o programa de

dominação colonial-capitalístico condiciona as *ecologias ambientais, sociais e subjetivas* em suas conformações espaciais e em suas transformações históricas, programando sua reprodução ao longo do tempo. Os territórios ecológicos em suas topologias e as temporalidades paisagísticas multiespecíficas são conduzidos pelo programa colonial-capitalístico a uma crise ecológica, que se mantém sempre acelerando e diversificando seus processos de expropriação e destruição.

O colonial-capitalismo produz paisagens para se alimentar delas. Seu maquinário de produção, extração e destruição se embrenha rizomaticamente por cada novo arranjo ecológico que apareça à vista antrópica, esse campo de visibilidade que só sabe reproduzir dominação e exploração. Dessa maneira, para analisar e combater a crise antrópica, é preciso fomentar dispositivos cognitivos e combativos que sejam também heterogêneos e rizomáticos – para poder perseguir o projeto antrópico em cada filamento e estrato que ele invadiu, devorou e poluiu. Metodologias que se afastem da episteme moderna-colonial, como a arqueológica e a ecosófica, podem então contribuir para formas de análise que deixem de reproduzir os efeitos de poder colonial-capitalísticos veiculados pelo saber moderno. Se formações discursivas estão intrinsecamente ligadas a regimes de poder, um aparato epistêmico contemporâneo deve se preocupar que suas próprias práticas de saber assumam posições subjetivas que sejam resistentes e criativas perante a dominação e o esgotamento dos modos de ser e de pensar. Contra as edificações coloniais que arruínam mundos, a heterogênese maquínica dos agenciamentos rizomáticos prolifera novas formas de vida – só é preciso fazer brotar novos olhos para ver.

6. Considerações finais: Colonização subjetiva e subjetivação colonial

A luta por uma subjetividade moderna passa por uma resistência às duas formas atuais de sujeição, uma que consiste em nos individualizar de acordo com as exigências do poder, outra que consiste em ligar cada indivíduo a uma identidade sabida e conhecida, bem determinada de uma vez por todas. A luta pela subjetividade se apresenta então como direito à diferença e direito à variação, à metamorfose.

Gilles Deleuze (DELEUZE, 1988, p. 113)

Fazendo um estudo teórico voltado a *processos de subjetivação em contextos coloniais*, esta dissertação procurou desenvolver ferramentas metodológicas pós-estruturalistas que possibilitassem à antropologia contemporânea um campo de visibilidade mais apropriado para a temática, afastando a disciplina das formações epistêmicas moderno-coloniais que marcaram seu período clássico. Partindo de uma interface com a história, a *arqueologia do discurso* permite a crítica aos paradigmas de saber empíricos e individualizantes, mostrando que formações discursivas estão atreladas a regimes de poder e subjetivação. A *antropologia ecológica contemporânea* intensifica essa problematização, considerando como a individuação e o antropocentrismo servem à axiomatização colonial-capitalista, que combate a heterogeneidade e consome modos de vida. Observando descrições sobre a *plantação agrícola colonial* e sobre a *subjetividade capitalística*, concluiu-se que projetos de poder moderno-coloniais também operam nas paisagens subjetivas. Por seus instrumentos e efeitos, percebe-se na ecologia subjetiva a atuação de dispositivos isomórficos à paisagem da plantação, conformando assim o funcionamento de uma *plantação subjetiva* nos contextos coloniais.

Examinada brevemente como sendo apropriada para descrever a produtividade subjetiva colonial de missões cristãs modernas, a noção de *plantação subjetiva* pode ser útil para analisar o *funcionamento micropolítico* de processos de subjetivação em outros contextos, considerando como o regime de saber-poder colonial-capitalístico produz extração e destruição por sobre as ecologias sociais, ambientais e subjetivas. Assim, através de aparatos metodológicos microfísicos e paisagísticos, os *efeitos de poder*

colonial-capitalísticos podem ser percebidos em contextos e situações para além dos regimes estatutários da colonização jurídico-burocrática. A problematização pós-estruturalista da ecologia subjetiva permite atentar para *processos de subjetivação* dinâmicos e *componentes subjetivos* instáveis, que não devem ser negligenciados, naturalizados ou essencializados. Dessa maneira, a antropologia contemporânea, ao se afastar da episteme moderna, pode ampliar seu campo de visibilidade e atentar para formações e acontecimentos *microantropológicos*, que excedem a individuação antropocêntrica.

O foco teórico-metodológico desta dissertação almejou contribuir com investigações que são pouco exploradas pela antropologia hegemônica, geralmente centrada em pesquisas de campo mais contextuais. Assim, a direção empreendida visou colaborar para a heterogênese metodológica da disciplina, respondendo a uma necessidade de *renovação epistêmica* apontada pela antropologia ecológica e pelo pós-estruturalismo. Certamente, um maior volume de considerações contextuais poderia ter contribuído para a demonstração do escopo teórico desenvolvido; porém, a posição subjetiva minoritária da pesquisadora considerou a investigação epistêmica como prioridade, para evitar assumir assimetrias de poder atreladas aos métodos antropológicos clássicos. A duração de um mestrado costuma ser considerada relativamente curta, impondo limites para a pesquisa e para a dissertação resultante. Além disso, cabe mencionar que a disponibilidade de tempo para este trabalho foi diminuída ainda mais, devido à negligência estatal despendida nos últimos anos com os cuidados necessários à condição de deficiência da pesquisadora, o que ocasionou maior vulnerabilidade e longos problemas de saúde em plena situação de pandemia.

Nesse sentido, vale indicar alguns caminhos adicionais que a dissertação planejava percorrer, mas que foram amputados por causa do prejuízo sanitário-social que acometeu a pesquisadora enquanto pessoa com deficiência. A análise de material documental sobre uma missão cristã específica – que estava prevista no projeto inicial, mas foi dispensada pelos critérios político-epistêmicos operados – seria compensada por um material bibliográfico mais geral sobre missões cristãs modernas em contextos africanos, direção que foi pouco concretizada. Além disso, e principalmente, chegou-se a esboçar um Capítulo IV, que aproximaria o pensamento pós-estruturalista de teorias anticoloniais e decoloniais, concatenando questões sobre a colonialidade do saber e do poder presentes em obras como as de Walter D. Mignolo, Aimé Césaire e Kathryn Yusoff

com problematizações de Félix Guattari e Jacques Donzelot sobre a subjetivação disciplinar – trabalho que poderia dar mais palpabilidade aos processos e componentes subjetivos.

Há uma terceira direção problemática que precisaria ser explorada com mais profundidade, mas vale ser brevemente exposta aqui, a guisa de conclusão. Alguns aspectos da teoria pós-estruturalista e, especialmente, do trabalho de Michel Foucault, podem ser interpretados como totalizantes dos regimes de poder hegemônicos, dando a ver poucas brechas de resistência e transformação às condições de dominação. Para não negligenciar esse aspecto dinâmico e processual do pensamento pós-estruturalista, serão consideradas a seguir algumas ressalvas *performativas* quanto ao exercício de poder das formações moderno-coloniais. Devido à brevidade de tal exercício, essa prospecção se manterá num registro especulativo e filosófico, indicando alguns aspectos funcionais de máquinas abstratas que operam por sobre as paisagens sociais, ambientais e subjetivas. Assim, a discussão abaixo não pretende dar conta da questão com detalhe, mas apenas soltar pontas de mais algumas linhas (de fuga) metodológicas que se tornam disponíveis à antropologia contemporânea a partir da instrumentalidade epistêmica pós-estruturalista. Na forma de um ensaio curto, será abordada a operatividade teórica de noções como “colonização subjetiva” e “subjetivação colonial”, para indicar alguns limites funcionais do projeto ecológico da *plantação subjetiva*.

* * *

Entende-se aqui que a noção de “plantação subjetiva” deve ser percebida como um *projeto de poder*, que coloca em funcionamento um conjunto de dispositivos de saber-poder-subjetivação, porém não alcança uma conquista total dos efeitos que estimula. Dessa maneira, quando se coloca que *efeitos de colonialidade* são produzidos nas paisagens subjetivas, é necessário algum cuidado, notando que a “colonização subjetiva” é um *programa de poder* que não atinge efetividade completa. Como visto anteriormente, o dispositivo colonial-capitalístico de axiomatização não promove uma homogeneização, mas, ao contrário, cria maneiras de articular a heterogeneidade persistente. Assim, considera-se que os *efeitos de colonização subjetiva* se inserem num

regime mais amplo de *subjetivação colonial*, a dinamicidade imanente que dá forma paisagística ao *conjunto de processos de subjetivação atuantes num contexto colonial*.

Portanto, é preciso fazer uma série de ressalvas que problematiza e complexifica a noção de “colonização subjetiva”; que lhe marca uma linha de fuga, uma falha maquínica. Enquanto projeto colonialista de imposição de um modelo de subjetividade, a *colonização subjetiva* não é o único dispositivo subjetivante que atua na paisagem colonial, nem tem efeito totalitário sobre um processo mais amplo que é a *subjetivação colonial* – o regime de constituição de subjetividades num contexto colonial. A produtividade subjetiva pretendida pelo projeto colonial é *performativa*, ou seja, funciona como uma expectativa, que pode ser frustrada (cf. BULTER, 1997). Existem resistências a esse projeto, ou melhor, a paisagem subjetiva colonial é conformada pela convivência conflituosa entre múltiplos agenciamentos subjetivantes, como os programas de subjetivação locais “pré-coloniais”.

Dessa maneira, é necessário fazer uma observação performativa quanto à *efetividade* dos dispositivos coloniais-capitalísticos em produzirem territorialidades paisagísticas que lhes sirvam. O regime colonial-capitalístico não deve ser entendido como uma estrutura, uma determinação causal imediata que atingiria plenamente seus objetivos de programação do mundo; deve ser entendido como um maquinário situado e contingente que não é onipotente, pois convive conflituosamente no campo de imanência maquínico com outros dispositivos que lhe são estranhos. A colonização não tem efeito totalizante, pois não é o único agenciamento maquínico de saber-poder-subjetivação presente em um contexto colonial. Assim, a colonização subjetiva deve ser entendida como um *projeto*, uma *tentativa* de cercamento das paisagens subjetivas de uma multidão. Essas paisagens não eram “terra de ninguém”, havia ali o funcionamento de projetos territorializantes anteriores; também não são paisagens estáticas ou pacíficas, pois as subjetividades coletivas podem resistir e contornar os cercamentos impostos. Em seu livro *Foucault*, Gilles Deleuze nega um aspecto estruturante e fixo aos *diagramas de poder* hegemônicos:

[...] as forças em relação são inseparáveis das variações de suas distâncias ou de suas relações. Em suma, as forças estão em perpétuo devir, há um devir de forças que duplica a história [...]. De modo que o diagrama, enquanto expõe um conjunto de relações de forças, não é um lugar, mas um ‘não-lugar’: é lugar apenas para as mutações. De repente, as coisas não são mais percebidas, as proposições não são mais enunciadas da mesma maneira... (DELEUZE, 1988, p. 92).

Essa problemática também é abordada no debate sobre a crise ecológica antrópica levantado anteriormente. Anna Tsing considera que o projeto de “simplificação modular” axiomatizante da plantação agrícola convive com e depende das “proliferações ferais” da heterogeneidade, mesmo que também as combata e obtenha algum sucesso em sua supressão (cf. TSING et al, 2019, pp. 186, 187, supra). Como coloca Donna Haraway:

Anna Tsing argumenta que o Holoceno foi um longo período em que os refúgios, os locais de refúgio, ainda existiam, e eram até mesmo abundantes, sustentando a reformulação da rica diversidade cultural e biológica. Talvez a indignação merecedora de um nome como Antropoceno seja a da destruição de espaços-tempos de refúgio para as pessoas e outros seres. (HARAWAY, 2016, p. 140).

Apesar do projeto de destruição e expropriação da heterogeneidade ter atingido *efetividade suficiente para exercer poder* social-ambiental-subjetivo e promover uma devastadora e multidimensional crise ecológica, certos “refúgios” desse regime permanece(ra)m em atividade, mais ou menos entrelaçados a ele⁴⁷. Com maior ou menor efetividade, a heterogeneidade resiste ou persiste, ainda que não seja possível sobreviver de maneira completamente independente ou não afetada pelo regime hegemônico. O campo de visibilidade maquínico permite perceber que “contextos coloniais”, embora expressem um conjunto de efeitos de colonialidade, não demonstram uma efetividade completa do projeto colonial hegemônico. A persistência de outros projetos ecológicos e a convivência conflituosa deles com o projeto hegemônico é o que conforma a paisagem colonial, nos três âmbitos ecológicos. Assim como a plantação agrícola não erradica totalmente as formas socioambientais heterogêneas, a *colonização subjetiva*, apesar de efetivar certa hegemonia ou exercício de poder, não tem efetividade total sobre a *subjetivação colonial*.

A uma topografia subjetiva invadida, a colonização subjetiva procura sobrepor uma paisagística sua, de subjetividade colonial-capitalística, fazendo da paisagem subjetiva resultante um fator de produção do território colonizado. A territorialidade colonizada é aquela que sofreu a ação de um projeto colonizador; mas o projeto não

⁴⁷ Sobre o *efeito não totalitário da axiomatização paisagística* no caso da plantação agrícola, Haraway considera: “Nutridas, mesmo nas circunstâncias mais adversas, as hortas de escravos não só forneceram comida humana fundamental, mas também refúgios para uma biodiversidade de plantas, animais, fungos e tipos de solos. As hortas de escravos são um mundo pouco explorado, especialmente em comparação com jardins botânicos imperiais, em termos de dispersão e propagação de uma miríade de seres” (HARAWAY, 2016, p. 144).

implanta com perfeição sua cidade celestial. A colônia é o território de convivência, conflito e comensalidade entre o projeto colonizador e outros projetos paisagísticos. O projeto de dominação convive com os contraprojetos que lhe são resistentes, e com toda uma heterogeneidade profusa de componentes ecológicos em circulação – que é resultado do acúmulo genealógico de múltiplos dispositivos paisagísticos que já afetaram tal territorialidade anteriormente. A cidade colonial não é construída *nonada*; o projeto arquitetônico é realizado apenas mediante a mediação do terreno, das engenharias possíveis, dos materiais disponíveis. A geologia subjetiva “pré-colonial” não se transforma inteiramente numa ‘imagem e semelhança’ do projeto colonizador, mas dá *possibilidades, condições e limites* à sua realização. A dominação é sempre uma *relação* entre dois ou mais termos heterogêneos; mas a relação interfere na constituição de cada termo – os dispositivos coloniais também são conformados e condicionados pelo conjunto de relações emaranhadas que compõe um agenciamento [*assemblage*] paisagístico. Os componentes subjetivos que populavam a paisagem não são totalmente dizimados, mas sofrem tentativas de domesticação; são colocados para circular dentro de outros circuitos, a conviverem com os componentes implantados que, ainda que venham em posição de poder, têm sua hegemonia modulada pelas características singulares e heterogêneas dos súditos e convives locais.

Os sujeitos contingentes se deslocam por paisagens subjetivas dinâmicas, movediças – territórios existenciais retalhados em regiões com maior ou menor penetração dos projetos coloniais, que vão se difundindo e se intensificando com o tempo. Os agenciamentos já mais impregnados de *componentes subjetivos colonizantes* (como uma pessoa educada em uma missão moderna) atuam como agentes de disseminação, distribuindo e dando abrangência a esses componentes, que vão populando cada vez mais trechos da paisagem, reterritorializando componentes que já estavam ali. Os componentes colonizantes que adentram as territorialidades colonizandas reconfiguram os arranjos [*assemblages*] topográficos das paisagens subjetivas prévias, remodelando a conformação da relacionalidade entre componentes subjetivos. A *paisagem subjetiva colonial* é composta de fragmentos, retalhos, remendos, zonas, diversificadas regiões subjetivas, heterogêneas entre si e em si. Os componentes colonizantes procuram se intensificar, proliferar, produzir metástases; buscam recobrir e encobrir, desprogramar e reprogramar, desativar e reutilizar os componentes subjetivos colonizando.

Mas os componentes colonizando também têm *conatus*; não apenas resistem à desprogramação e reprogramação, como reproduzem efeitos de seus próprios programas, que compõem, junto aos efeitos implantados, uma territorialidade colonial que é singular apenas na medida em que se mantém heterogênea e dinâmica, populada por componentes múltiplos e em relação. Avanços e vitórias, derrocadas e perdas do projeto colonial são sempre parciais, localizadas e momentâneas: os componentes vão se afetando mutuamente, mutando relacionalmente. Mas a convivência-combate entre projetos distintos nunca alcança a homogeneização, a pacificação. A população de componentes subjetivos está sempre se alterando e se reconfigurando: cada grupo de componentes é mutável e transita entre outros, e componentes inéditos não param de chegar, carregando traços de diversos projetos além dos colonizantes.

A influência forçosa do projeto colonizador alcança exercício de poder, mas ele não deve ser tomado como causa determinante de todos os devires e acontecimentos que com ele interagem. O projeto colonizador não tem efeito totalizante, apesar de ter um programa que procura se alastrar; vários projetos atuam concomitantemente sobre a paisagem, populando-a de componentes e arranjos heterogêneos. A atuação de outros projetos entra em relações dinâmicas e instáveis com o projeto colonial: atuam contra ele, ou apesar dele, mas não apenas; eventualmente, compõem forças para programas ressonantes (cf. “Método” in FOUCAULT, 1999, p. 88-97, supra). Félix Guattari considera a dinamicidade e a instabilidade do *campo de imanência maquínico* no qual se passam a convivência e o conflito entre agenciamentos:

O princípio comum às três ecologias consiste [...] em que os Territórios existenciais com os quais elas nos põem em confronto não se dão como um em-si, fechado sobre si mesmo, mas como um para-si precário, finito, finitizado, singular, singularizado, capaz de bifurcar em reiterações estratificadas e mortíferas ou em abertura processual a partir de práxis que permitam torna-lo ‘habitável’. (GUATTARI, 2012a, p. 37).

A *atenção rizomática* para a subjetividade enquanto *campo de imanência* – e para a existência, nesse campo, de projetos de dominação como a colonização subjetiva – não deve servir como proposta de análise “mais objetiva”, complexificando o debate social na direção de uma ciência que se proponha neutra e distanciada. A episteme moderna-colonial aloca a subjetividade a uma transcendência separada da materialidade – esse campo de visibilidade permite naturalizar as formações subjetivas, invisibilizando os processos de subjetivação e seu atrelamento a instrumentos e efeitos

de poder. Mirar a subjetividade a partir de um *campo de visibilidade imanente e microfísico* possibilita enxergar a processualidade desse âmbito ecológico, percebendo a atuação de dispositivos de saber-poder-subjetivação que são fundamentais aos regimes de dominação. Assim, a microantropologia, como a ecosofia, se propõe a perceber a ecologia subjetiva como composta por paisagens processuais, em transformação, reconhecendo então possibilidades de *atuação e disputa*. Conhecer o funcionamento dos programas individualizantes e axiomatizantes do projeto existencial colonial-capitalístico permite combater esses programas, em favor de processos de singularização e heterogênesse que fujam desse projeto de mundo inóspito e violento. Reconhecer a diferença entre um *projeto político de colonização subjetiva* e um *processo performativo de subjetivação colonial* é crucial para localizar *as potências de falha das imposições de governo*. Os programas molares de exercício de poder são agenciamentos presentes em um campo de imanência ecosófico que compreende muitos outros componentes e devires em processos de relação de força – em alguns casos conformando séries convergentes, outras vezes direções conflitantes.

Portanto, um *programa de dominação* não pode ser entendido como uma vontade divina estrutural e estruturante que produz o mundo à sua semelhança, mas sim como um *agenciamento maquínico* cujos projetos expressarão maior ou menor efetividade, conforme se defrontam com outros agenciamentos. Um *programa de subjetivação hegemônico*, por mais que promova dominação e extração, coloca em circulação componentes maquínicos que têm o potencial de produzir efeitos diversos do programado, devido à possibilidade de falha maquínica, aos deslocamentos abertos pela repetição. Assim, programas de dominação podem conformar certa ambivalência de efeitos, contribuindo para a formação de territórios existenciais singulares que desviem de seus projetos hegemônicos. Esse ponto é particularmente relevante ao se considerar as missões cristãs modernas numa perspectiva mais diacrônica: a formação pedagógica missionária, embora promova componentes subjetivos colonizantes, contribui para a formação educacional das subjetividades coloniais, que podem acabar desterritorializando os projetos coloniais; note-se a proeminência de pessoas educadas em ambientes missionários na formação das elites locais, e posteriormente participando nas lutas por independência.

A cartografia de uma paisagem colonial deve atentar para as diversas máquinas subjetivantes que a habitam, que possuem trajetórias instáveis e remetem a múltiplos

programas em execução (cf. DELEUZE, 2011, pp. 85-88). Em cada acontecimento cotidiano, e no acúmulo genealógico de acontecimentos, os diferentes programas convivem, se chocam, disputam, fazem acordos. Os sujeitos em construção transitam por essas paisagens superabundantes, heterogêneas e dinâmicas. Os componentes subjetivos disponíveis na paisagem formam conjuntos contingentes e inconstantes de máquinas de subjetivação, compondo conjunturalmente sujeitos instáveis e mutáveis: “O sujeito perde sua textura em favor de um *patchwork*, de uma colcha de retalhos que prolifera ao infinito” (DELEUZE, 2011, p. 102). A predominância de componentes subjetivos colonizantes, quando ocorre, é sempre contingente e frágil, sujeita à dinâmica das disputas entre programas de subjetivação. Novos acontecimentos alteram os agenciamentos subjetivos e sua composição relacional contingente, promovendo constantemente novas configurações paisagísticas à subjetivação colonial.

Nos campos de imanência maquínicos, multidimensionais e transformativos, há paisagens demais para que uma vidência intelectual que se pretende implicada atente apenas para os velhos roteiros antropocêntricos. O antropos é somente uma das singularidades contingentes que habitam uma miríade exorbitante de arranjos rizomáticos emaranhados, dos quais boa parte não está visível aos precários aparelhos sensoriais humanísticos, sejam suas lentes feitas de carne, vidro ou discurso. A episteme antropocêntrica moderna é um dispositivo de cognição que se mostra infinitesimalmente irrisório e microscopicamente prepotente perante as forças ctônicas que nos arrastam no Chthuluceno⁴⁸ – para as quais nós, que já não somos antropos, ainda mal atentamos.

⁴⁸ “‘Meu’ Chthuluceno [...] 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” (HARAWAY, 2016, p. 140).

7. Referências bibliográficas

- AKOTIRENE, Carla. 2018. **O que é interseccionalidade?**. Belo Horizonte: Letramento.
- ALMEIDA, Ronaldo de. 2009. **A igreja universal e seus demônios: um estudo etnográfico**. São Paulo: Terceiro Nome.
- BENJAMIN, Walter. 2020 [1935]. **A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica**. Porto Alegre: L&PM.
- BRITO, Luz Gonçalves. 2021. “Futuros possíveis dos mundos sociais mais que humanos: entrevista com Anna Tsing”. In *Horizontes Antropológicos*, ano 27, n. 60. Porto Alegre: Editora da UFRGS.
- BUTLER, Judith. 2017 [1990]. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- _____. 2019 [1993]. **Corpos que importam: os limites discursivos do “sexo”**. São Paulo: n-1 edições e crocodilo edições.
- _____. 1997. **Excitable speech: a politics of the performative**. New York: Routledge.
- DELEUZE, Gilles. 1988 [1986]. **Foucault**. São Paulo: Brasiliense.
- _____. 2012 [1988]. **A dobra: Leibniz e o barroco**. Campinas: Papyrus.
- _____. 2013 [1990]. **Conversações (1972-1990)**. São Paulo: Editora 34.
- _____. 2011 [1993]. **Crítica e clínica**. São Paulo: Editora 34.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. 2004 [1972]. **O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1**. Lisboa: Assírio & Alvim.
- _____. 2017 [1975]. **Kafka: por uma literatura menor**. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- _____. 1980. **Mille plateaux: capitalisme et schizophrénie**. Paris: Éditions de Minuit.
- _____. 1987 [1980]. **A thousand plateaus: capitalism and schizophrenia**. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- _____. 2011 [1980]. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2, vol. 1**. São Paulo: Editora 34.
- DERRIDA, Jacques. 2017 [1967]. **Gramatologia**. São Paulo: Perspectiva.
- DESPENTES, Virginie. 2019. “Prólogo”. In PRECIADO, Paul. 2019. **Un apartamento en Urano: crónicas del cruce**. Barcelona: Editorial Anagrama.

DULLEY, Iracema. 2022. “Naming others: translation and subject constitution in the Central Highlands of Angola (1926-1961)”. In *Comparative Studies in Society and History*, 64(2). Cambridge: Cambridge University Press.

ESPÓSITO, Yuri. 2019a. “Dominação discursiva e discursividade da dominação”. In *Pensata*, v. 7. Guarulhos: Editora Unifesp.

_____. 2019b. “Generificação multisseccional ou racialismo multissegmentário: o discurso da degenerescência e a naturalização da diferença”. In *Periódicus – Revista de estudos indisciplinados em gêneros e sexualidades*, n. 11, v. 1. Salvador: EDUFBA.

_____. 2020. “Subjetivação necropolítica e a materialidade do pós-estruturalismo”. In *Agenda Política*, v. 8, n. 1. São Carlos: EdUFSCar.

_____. 2021. “Revisão pós-estruturalista da noção de ‘opressão estrutural’: os dispositivos interseccionais de subjetivação lumpenizante”. In *Periódicus – Revista de estudos indisciplinados em gêneros e sexualidades*, n. 14, v. 2. Salvador: EDUFBA.

FEDERICI, Silvia. 2017 [2004]. **Calibã e a bruxa**: mulheres, corpo e acumulação primitiva. São Paulo: Elefante.

FOUCAULT, Michel. 2016 [1966]. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. São Paulo: Martins Fontes.

_____. 2012 [1969]. **A arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

_____. 2015 [1972-1973]. **A sociedade punitiva**. São Paulo: WMF Martins Fontes.

_____. 2014a [1975]. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes.

_____. 2010a [1975-1976]. **Em defesa da sociedade**. São Paulo: WMF Martins Fontes.

_____. 1999 [1976]. **História da sexualidade I**: a vontade de saber. Rio de Janeiro: Edições Graal.

_____. 2017 [1979]. **Microfísica do poder**. São Paulo: Paz e Terra.

_____. 2014b [1979-1980]. **Do governo dos vivos**. São Paulo: WMF Martins Fontes.

_____. 2010b [1982-1983]. **O governo de si e dos outros**. São Paulo: WMF Martins Fontes.

_____. 2010c [1983-1984]. **O governo de si e dos outros II**: a coragem da verdade. São Paulo: WMF Martins Fontes.

GUATTARI, Félix. 2004 [1974]. **Psicanálise e transversalidade**: ensaios de análise institucional. Aparecida: Ideias & Letras.

_____. 1981 [1977]. **Revolução molecular**: pulsações políticas do desejo. São Paulo: Brasiliense.

- _____. 2012a [1989]. **As três ecologias**. Campinas: Papirus.
- _____. 2012b [1992]. **Caosmose: um novo paradigma estético**. São Paulo: Editora 34.
- HARAWAY, Donna. 1995 [1991]. “Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial”. In *Cadernos Pagu*, (5). Campinas: Editora Unicamp.
- _____. 2016 [2015]. “Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes”. In *ClimaCom*, ano 3, n. 5, Abril de 2016.
- KILOMBA, Grada. 2019. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Rio de Janeiro: Cobogó.
- LAZZARATO, Maurizio; NEGRI, Antonio. 2013 [2001]. **Trabalho imaterial: formas de vida e produção de subjetividade**. Rio de Janeiro: Lamparina.
- MBEMBE, Achille. 2018a [2006]. **Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte**. São Paulo: n-1 edições.
- _____. 2018b [2013]. **Crítica da razão negra**. São Paulo: n-1 edições.
- MCCLINTOCK, Anne. 2010 [1995]. **Couro imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial**. Campinas: Editora da Unicamp.
- MOMBAÇA, Jota. 2016. **Rumo a uma redistribuição desobediente de gênero e anticolonial da violência!**. São Paulo: Fundação Bienal de São Paulo.
- _____. 2020. **A plantação cognitiva**. São Paulo: MASP.
- PAZ, Octavio. 2012 [1968]. **Marcel Duchamp, ou, O castelo da pureza**. São Paulo: Perspectiva.
- PRECIADO, Paul. 2014 [2000]. **Manifesto Contrassexual: práticas subversivas de identidade sexual**. São Paulo: n-1 edições.
- _____. 2018 [2008]. **Testo junkie: sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica**. São Paulo: n-1 edições.
- _____. 2019. **Un apartamento en Urano: crónicas del cruce**. Barcelona: Editorial Anagrama.
- PUAR, Jasbir. 2013. “‘I would rather be a cyborg than a goddess’: intersectionality, assemblage, and affective politics”. In *Meritum*, v. 8, n. 2. Belo Horizonte: FUMEC.
- ROLNIK, Suely. 2018. **Esferas da insurreição: notas para uma vida não cafetinada**. São Paulo: n-1 edições.
- SÁEZ, Javier; CARRASCOSA, Sejo. 2016 [2011]. **Pelo cu: políticas anais**. Belo Horizonte: Letramento.

SAID, Edward. 1990 [1978]. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das letras.

TSING, Anna. 2015. **The mushroom at the end of the world**: on the possibility of life in capitalist ruins. New Jersey: Princeton University Press.

TSING, Anna; MATHEWS, Andrew; BUBANDT, Nils. 2019. “Patchy Anthropocene: landscape structure, multispecies history, and the retooling of anthropology”. In *Current Anthropology*, v. 60, s. 20, August 2019.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2018 [2004]. “A antropologia perspectivista e o método da equívocação controlada”. In *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 5 (10). Cuiabá: EdUFMT.

_____. 2015 [2009]. **Metafísicas canibais**: elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac Naify.

WARHOL, Andy. 2007 [1975]. **The philosophy of Andy Warhol**. London: Penguin Books.

WITTIG, Monique. 2016 [1992]. “No se nace mujer”. In **El pensamiento heterosexual y otros ensayos**. Madrid: Editorial Egales.

WOLF, Eric; MINTZ, Sidney. 1957. “Haciendas and plantations in Middle America and the Antilles”. In *Social and Economic Studies*, vol. 6, n. 3. Kingston: University of the West Indies.

YUSOFF, Kathryn. 2018. **A billion black anthropocenes or none**. Minneapolis: University of Minnesota Press.