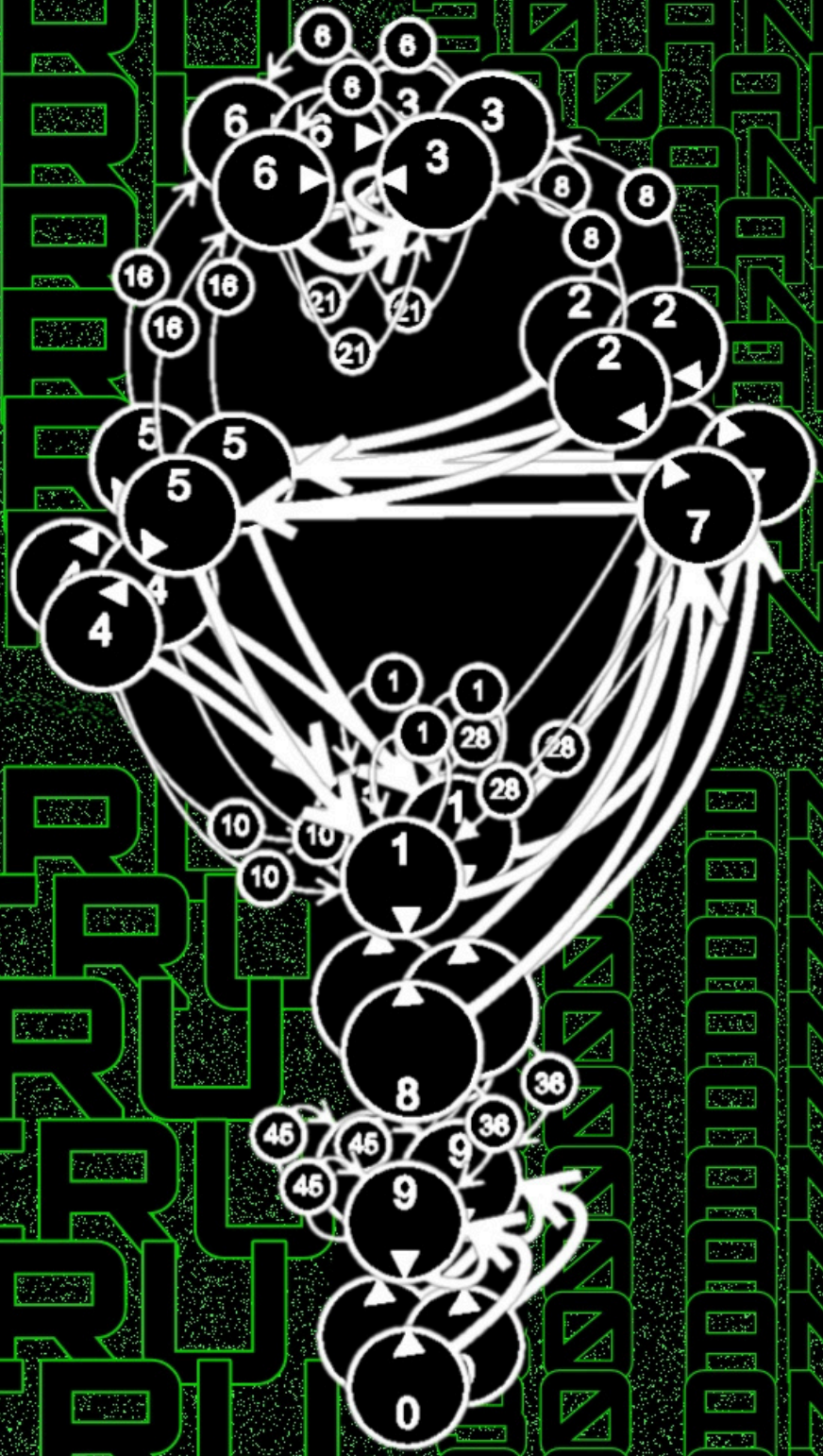
CCRU: 30 ANOS



DAS QUESTÕES

FILOSOFIA TRADUÇÃO ARTE

30 ANOS DE CCRU

Há cerca de 30 anos, a Unidade de Pesquisa da Cultura Cibernética[1] (CCRU) iniciou seu percurso "*retrocronicamente*": tomou Sadie Plant como tela, alimentou-se de estudantes de graduação e acadêmicos disfuncionais (como Nick Land) e materializou-se na Universidade de Warwick, pelo menos por certo tempo. Isso é o que diz um comunicado escrito pela própria Unidade em 1997, em uma entrevista concedida ao jornalista e crítico musical Simon Reynolds. A definição do autor não poderia ser mais precisa sobre os principais caminhos que a unidade percorreu: "teoria mesclada à ficção, filosofia contaminada pelas ciências naturais (neurologia, bacteriologia, termodinâmica, metalurgia, caos e teoria da complexidade, conexionismo), uma escrita acadêmica que aspira à intensidade do choque futurista do jungle e de outras formas de música pós-rave"[2].

[1] Tradução livre, no original *Cybernetic Culture Research Unit*.
[2] Ver: https://reynoldsretro.blogspot.com/2014/04/renegade-academia-ccru.html

Como apontado por um de seus membros e talvez um dos teóricos mais conhecidos da unidade, o britânico Mark Fisher, as décadas de 1960 e 1970 foram tomadas por contraculturas, tentativas de manejo da utopia, crises do sujeito e, especialmente, pela esmagadora tentativa de concretizar uma nova operacionalidade do regime capitalista — o neoliberalismo implementado por Margaret Thatcher e, posteriormente, por Ronald Reagan. É na década de 1990 que o desfecho desse turbulento século pareceu encontrar-se face a face com uma *efervescência* sem igual. Para além das ondas hippie, do feroz *punk* e da epidemia de HIV nos anos 1980, a CCRU definiu e antecipou, de forma muito singular, o que esse novo século apresentaria ao mundo.

Não foi uma revolução política ou social que chegou, mas uma verdadeira revolução *total*. Foi ali, naquele breve intervalo de ousadia teórica e participação intensa, que estudantes, professores, artistas e para-acadêmicos observaram a intensificação dos processos descritos como globalização, a explosão da rede mundial de computadores, a transformação cotidiana e rotineira com os aparelhos digitais e uma iminente virtualidade, o *grunge* como despedida do rock and roll, a clonagem e outros velozes saltos.

Desde então, a CCRU demonstrou influência direta e indireta, consciente ou inconsciente, em pelo menos alguns outros importantes processos de transformação. Alguns trabalhos já investigam a presença e o impacto de certos conceitos originados na unidade por toda a websfera e a plataformização das redes. Conceitos como *theory-fiction* (teoria-ficção) e hiperstição também retornam, quase como se fossem reencontrados em criptas virtuais, renovando constantemente o interesse pela Unidade e por essa curiosa história dos acontecimentos em Warwick. Mesmo que parte

desse interesse tenha sido revivido pela descrição posterior do filósofo Benjamin Noys acerca do conceito de aceleracionismo, os frutos da CCRU transcendem completamente qualquer tentativa de reescrita ou vetorização do que a Unidade sempre pretendeu ser. Seu berço assumidamente feminista — especialmente nos primeiros anos sob a condução da ciberfeminista Sadie Plant — e sua prolífica relação com os eventos *afrofutures,* com o teórico musical Kodwo Eshun, já evidenciavam que a Unidade nutria sua natureza em uma condição underground, subalternizada, mais interessada em linhas de fuga, rotas paralelas e fragmentação do que em qualquer tentativa de aquisição de poder ou agendas políticas formais.

É inspirada por essa natureza comprometida com vozes desgarradas, corpos dissidentes e a assunção real da não humanidade que o presente número de *Das Questões* aborda esse assombroso pequeno pedaço da filosofia contemporânea, traçando suas principais sementes, impactos e, especialmente, sua relevância no momento atual. O número está bastante diversificado, para além de artigos, conta com colagens artísticas digitais, conto, resenha, ensaios, traduções e constelação.

Ao invés de cadenciar os textos e artes deste número por meio de uma tipologia acadêmica ou de periódico, optamos por um caminho com encruzilhadas, onde a CCRU é a força m(a)otriz. Embora a plataforma se encarregue de ordenar conforme seções pré-estabelecidas, deixamos um vestígio da passagem, num arquivo único. Por isso, abrimos este número com uma profecia hipersticiosa, na colagem *Da Submersão à Subversão*, das artistas plásticas Larissa Brandão e Savi, de que na história das navegações europeias havia o grande obstáculo do Cabo do Bojador e a certeza de que, mesmo o enfrentando,

tudo um dia voltaria para o Mar Tenebroso de Bubbamu e Ypupîara.

Nessa pegada mar-ginal, e antes de darmos enfoque propriamente à CCRU, enveredamos no risco do desconhecido, naquelas obras que se apoderaram da CCRU ou de algum de seus desdobramentos, como o aceleracionismo, de tal maneira que criam conceitos, ou projetos políticos ou ainda teorizam de forma ficcional e potente.

Assim, abrimos a seleção de textos com *K-Mangue*, de Sofia Celeste, um trabalho que se orienta pelos ritmos e tonalidades do mangue brasileiro e por certo *devir do homem-caranguejo*. Como uma antropofagia, o texto funde aceleracionismo e o imaginário do contexto cultural nordestino, concentrando densamente tanto a cena *manguebeat*, a geologia, a teoria-ficção e as contaminações entre lama, inumanidade e a capacidade dispersiva e decompositora do *caranguejoceno*.

Em *Hiperstições Para Além Do Afropessimismo: O Fim Do Negro E A Tecnodiversidade Afrofuturista*, de Luan Henrique Menezes Maciel, percebemos uma recuperação de uma vertente da CCRU que, em comparação a outras mais difundidas, recebeu pouca atenção, sobretudo no que diz respeito às discussões raciais. Nesse sentido, o texto resgata autores e núcleos conceituais que começam apenas recentemente a ganhar visibilidade no Brasil, como o caso do pensamento de Eshun. Articulando as heranças do aceleracionismo e do afrofuturismo, em especial quando tensionadas com novidades, como por exemplo, a filosofia de Yuk Hui, o autor propõe novas interpretações que colocam o legado da CCRU sob outros prismas.

Xenofilia Roja: Complicidad con Futuros Anómalos, de Ernesto Manuel Román, de Daniel Adrián Bergamaschi e

Lucía Candela Guerrieri propõe um gesto de abertura radical ao desconhecido. Combinando marxismo, pós-humanismo e ficção científica, o ensaio imagina um comunismo movido não pela identidade, mas pelo desejo de alteridade. O texto revisita tradições heterodoxas — do posadismo à crítica cultural — para pensar uma política da diferença e do contato com o estranho. Nesse cruzamento entre teoria e imaginação, emerge uma visão de futuro que recupera o impulso utópico e especulativo da esquerda, reivindicando o poder emancipatório da ficção.

Os dois conclusivos textos desta seção apresentam uma gama bastante ampla de rotas potenciais e ligações teóricas de enorme valor para nossos debates. Em *Karmanetics: When Buddhist Cosmology and Cybernetic Culture Research Unite*, Milan Kroulik realiza um gesto radical de unificar princípios budistas e cibernéticas – originando então a ideia de *karmanética*, uma ontologia capaz de observar o karma como princípio cibernético de *feedback* e processamento de informação. Largamente influenciado por estudos da decolonialidade e do movimento da "virada ontológica" é um trabalho que dialoga diretamente com os esforços de conceber a originalidade da CCRU sem perder de vista as limitações possivelmente eurocêntricas da Unidade.

Esse esforço de combinar tanto uma leitura crítica como em enxergar potenciais mirabolantes também se mostra presente no texto de Henrique Roncada, *Accelerationism and degrowth - from a comparative reading on technological development to Fully Automated Green Communism*, tarefa nada fácil visto que o texto se debruça justamente sobre dois aparentes *nêmesis*: o aceleracionismo, essa elegia ao desenvolvimento tecnológico e aos fluxos desterritorializantes, e a corrente do *decrescimento*, linha de pensamento mais alinhada às discussões da ecologia e que propõe uma

deliberada e radical redução na produção e no consumo para se pensar as novas bases do mundo. Com uma das sínteses mais criativas e ambiciosas dos trabalhos, o texto de Roncada é sem sombra de dúvidas um dos convites mais charmosos para se superar tanto as falsas dicotomias que rondam essas discussões (uma tecnofilia *versus* uma tecnofobia), como também para imaginar novas margens teóricas para um campo tão associado com certa fervorosa e cega fé na técnica.

Anunciando um novo mergulho, através da arte de Savi e Larissa Brandão, C4RT0GR4FYA 4BYSS4L: campo_de_batalha=temporal" (p.210), embrenhamos no abismo, passando entre traduções e textos com hiperfoco na CCRU e ficções ccrunianas.

A tradução do texto da CCRU *Guerra Temporal Lemuriana*, por Matheus Henrique da Mota Ferreira, apresenta ao público de língua portuguesa um dos textos mais emblemáticos e desafiadores da CCRU. O trabalho de tradução equilibra fidelidade conceitual e sensibilidade poética, preservando o caráter experimental da escrita original. Ao tornar acessível esse material raro e influente, a tradução abre caminho para novas leituras da teoria-ficção e das formas de pensamento especulativo que redefiniram o imaginário filosófico e cultural do final dos anos 1990.

Em *Por trás da máscara de Kant: Decifrando o episódio de Templeton*, Nicolau Henrique Batista explora o "Episódio de Templeton", um dos contos da CCRU, traçando um paralelo com o transcendental kantiano e a entidade lovecraftiana de Yog-Sothoth, e por meio dos teóricos Anna Greenspan e Nick Land.

No famoso blog da CCRU, a seção "*swarm1*" parece integrar essa futurologia mais visceral e comprometida com uma observação crítica à modernidade. O texto de Rohit Lekhi,

Loop do futuro/Tumulto preto, traduzido por Pedro Mentor, antecipa o que talvez os *afropessimistas* contemporâneos ali na década de 1990 e em seus trabalhos nas décadas posteriores iriam perceber: a condição de recusa ontológica que a negritude enverga em um mundo onde sua história material é povoada por fantasmas. Lekhi não poupa esforços em misturar o ritmo dinâmico de imagens visuais e fluxo ininterrupto para se pensar esses *loopings*, as temporalidades desraigadas de negros e negras e reafirma a orientação incontornável que essa Unidade o teve em sua efervescência crítica e antirracista daquele momento.

Robopets, de Lara Ovídio, apresenta-se como um exercício de teoria-ficção, no qual se articulam reflexões sobre sexualidade, a história do dildo e a inteligência artificial. Essa combinação resulta em uma narrativa especulativa que explora como a tecnologia pode reconfigurar a compreensão da sexualidade, sobretudo a partir de uma perspectiva feminina. A escolha de uma protagonista mulher é significativa, pois confere ao trabalho não apenas um enfoque situado, mas também uma potência crítica diante das formas tradicionais de narrar a tecnologia e o desejo. A proposta revela inventividade e ousadia, ao conjugar elementos heterogêneos — teoria, ficção e crítica cultural — em uma escrita que busca expandir o imaginário em torno das relações entre corpo e técnica. No que tange a especulação futurista, a força do texto reside talvez no limiar entre a distopia e a utopia a partir das maneiras como o sexo, o controle humano e tecnológico e os limites da moralidade são “derretidos” em buscas de maneiras de expressar o prazer.

Mercados na periferia trata-se de uma tradução, feita por Damares Bastos, de uma das análises advindas da CCRU, disponível em seu blogue online. Apresentando a

diferença entre mercados no capitalismo e na periferia, também traz observações interessantes sobre como o primeiro substitui e marginaliza o segundo, e como populações periféricas são tratadas em locais como shoppings, permitindo, inclusive, relações de análise com os *rolezinhos*, eventos organizados por jovens periféricos e que se tornou casos de discriminação, envolvendo confrontos com seguranças dos shoppings e a polícia.

Saindo do mergulho profundo, mas ainda nas profundezas, a arte de Savi e Larissa Brandão nos puxa para outro passeio, "CRISE INFINITA nos infinitos numogramas" (p.303), que também acompanha um jogo de computador, acessível por QRCode. Visitamos obras focadas nas pegadas deixadas pela CCRU, trazendo reflexões a análises políticas.

Poemêmeno: Forma como tecnologia oculta trata-se de uma tradução, feita por Alvaro Luiz Ramos Cordeiro, do texto de Amy Ireland, que faz parte do coletivo Laboria Cuboniks, conhecido pelo “Manifesto Xenofeminista” (2014). Nesse texto, Ireland mostra a espiralomancia, do poeta Yeats, e o sistema de crenças árabe Judwalis derivado dos ensinamentos de Kusta ben Luca, como inspiração para a CCRU e Nick Land de conceitos como hiperstição, sua mitologia e forma divinatória temporal e a corrente aceleracionista.

Em *Ignição, contágio e aceleração: Hiperstições como bombas semióticas*, de Rodrigo Fernandez, Nísia Martins do Rosário e Fabrício Silveira, há uma abordagem do conceito de hiperstição, e sua reverberação no aceleracionismo, a partir dos âmbitos da comunicação e mídia, e propondo que tal conceito pode ser visto como potentes “explosões semióticas” e suas implicações práticas.

Punta-tacco: notas sobre aceleracionismo brasileiro (petismo), de Lucas Surjus, é guiado por duas reflexões após a

certa "recepção" dos debates aceleracionistas no Brasil, se perguntando por que Mark Fisher é editorialmente mais popular que Nick Land e por que aceleracionismo é (tão) popular no Brasil. São duas questões motoras e que orientam uma excitante investigação tanto em torno de certa história conceitual, como também a enorme originalidade de se analisar aceleracionismo sob a luz de uma forte corrente do pensamento brasileiro. Com os "*uspianos*" e seu time de peso – de Roberto Schwarz a Paulo Arantes – Surjus tece uma teologia política um tanto inusual para as análises prévias da aceleração no Brasil, posicionando tanto o passado xamanista e modernista de episódios da nossa história cultural até uma contemporânea discussão do lugar do Brasil no mundo, seu espírito de periferização e essa também interessante história do maior partido político da América Latina.

Outros dois textos fornecem uma articulação de conceitos da CCRU sob a luz um pouco das ciências sociais e em especial de uma análise que contrasta a política e as últimas décadas com sua originalidade teórica. Em *Aceleração e a dupla temporalidade do Capital: Notas sobre a produção de futuros*, Lázaro Vasconcelos, Marcel Alentejo e Guilherme Henrique articulam uma interessante discussão em torno dessa "aceleração social", sintetizando certas análises de distintas visões temporais em torno do que se apresenta como esse ritmo de eixo único que estamos seguindo. Pensando tanto seus antagonismos (como o primitivismo) como uma elaboração de registros de diferentes modalidades dessa aceleração social, o texto fornece uma interessante ferramenta analítica para se compreender como essa certa dose "abstrata" das teorias ganha enorme envergadura nos simulacros do *Real*.

O artigo de Felipe Fortes e Émerson Pirola *A crise hipersticional do pensamento de esquerda: da hiperstição*

negativa à imaginação instituinte, por uma micropolítica menor, resgata o conceito de hiperstição da CCRU e o lança em uma complexa e profunda análise sobre a política de esquerda das últimas décadas. Talvez um dos grandes dilemas e "fantasmas" que ressoam para os não conhecedores da Unidade seja essa associação quase que imediata que alguns tecem em torno do universo de autores e de suas reflexões com um campo de direita ou de "apologia ao capitalismo". O trabalho de Fortes e Pirola emerge como uma importante análise da imobilidade do pensamento de esquerda fazendo uso de conceitos da própria Unidade e reorienta uma fabulação crítica e mitopolítica para novas naturezas e fins. É o tipo de texto que novamente recupera tanto os potenciais da aceleração e dessa construção de imaginários e tempos, sem se prender unicamente a essa egrégora imaginária que o Capital em sua desgastada fase recente caminha.

Em *"É difícil estudar um autor com o qual não concordamos": resenha de O exterminador do futuro, de Fabrício Silveira,* Tiago Segabinazzi realiza uma exposição didática a maneira como Silveira esmiúça o pensamento de Nick Land, apontando desde a CCRU à figura da extrema-direita nrx. Trata-se, sobretudo, de um trabalho de acessibilidade acadêmica, que cumpre um papel relevante de mediação entre a obra resenhada e potenciais novos leitores de um dos filósofos mais importantes da CCRU.

Perdidos na imensidão da selva oceânica, nos deparamos com a colagem *Cyberdoom*, de Larissa Brandão e Savi, e fechamos esse número com obras que transitam teorizações, traduções e ensaios que focam figuras da CCRU, como Land, Fisher e Plant.

Entre o poema e o aforismo, *Suicídio Ontológico* propõe uma meditação condensada sobre a história da

metafísica. A escrita, ao mesmo tempo filosófica e poética, recupera uma linguagem de intensidade heideggeriana atravessada por ressonâncias aceleracionistas. O texto performa a própria tensão entre conceito e colapso, pensamento e máquina, em um exercício que evoca a inventividade da CCRU. Trata-se de uma composição que pensa o fim — e a transmutação — do humano por meio de uma forma estética que se aproxima tanto da teoria quanto da ficção.

Xenobudismo começa com xeno, de autoria desconhecida e proveniente do blogue Xenobuddhism, trata-se de uma tradução feita por Luan Marcel Netto. O texto aborda o termo xenobudismo, de Nick Land, que carrega um caráter alienígena (xeno), também o conceito de vacuidade do budismo e um aspecto hipersticioso, proveniente da CCRU, além de paralelos com o xenomorfo e a xenobiologia, da franquia Alien.

Dissolver para sobreviver: hiperstição enquanto tecnologia discursiva, de Vinícius Oliveira de Melo investiga a hiperstição como um modo de operação conceitual e estratégica na obra de Nick Land. A análise mostra como a figura do filósofo se constrói entre o dentro e o fora da academia, explorando a tensão entre performance e pensamento. Ao desvendar o caráter discursivo da hiperstição, o texto convida à reflexão sobre o poder das narrativas na criação de realidades e identidades filosóficas. Trata-se de uma leitura que desloca a teoria para o campo das tecnologias da escrita, evidenciando as formas pelas quais o pensamento se autoproduz como mito e discurso.

Princípios e definições do materialismo Gótico: desembarcando no Flatline Constructs (1999) de Mark Fisher como ficção-teoria da crueldade, de João Victor Silva Borges e Rodrigo Zagonel Mickus consiste em uma análise extensa da

tese de doutoramento de Mark Fisher. A partir das noções de materialismo gótico e teoria-ficção cibernética, o texto explora como Fisher transforma a crítica cultural em experiência teórica. A análise recupera a intensidade e a imaginação conceitual de *Flatline Constructs*, permitindo compreender de que modo o autor de *Capitalist Realism* já delineava, em sua escrita acadêmica inicial, um pensamento voltado para a crueldade inerente às máquinas do desejo e da cultura.

Desejo Maquínico trata-se de uma tradução, feita pelo coletivo Núcleo de Estudos Esquizocibernéticos, de um dos textos de Nick Land, publicado na coletânea "Fanged Noumena". Apesar de ter sido escrito antes da criação da CCRU, ou talvez até durante sua maturação, é inegável sua inspiração para a unidade, inclusive para Mark Fisher. O texto transita a obra de Deleuze e Guattari, "O Anti-Édipo", a relação entre o âmbito cibernético, o gênero de ficção-científica e o reconhecimento de um caráter ciborgue das máquinas-desejantes em face do sistema de segurança que vigia, controla, humaniza e/ou aniquila tudo aquilo que (tenta) escapa(r).

Em *Encarando o ciclone: Nick Land e a perspectiva do Tecnocapital (=IA)*, de Clarice Pelotas Rios Arraes Aguiar, o pensamento de Nick Land e da CCRU são vistos a partir de campos aparentemente inconciliáveis, da cosmopolítica, do xamanismo e do perspectivismo de Eduardo Viveiros de Castro.

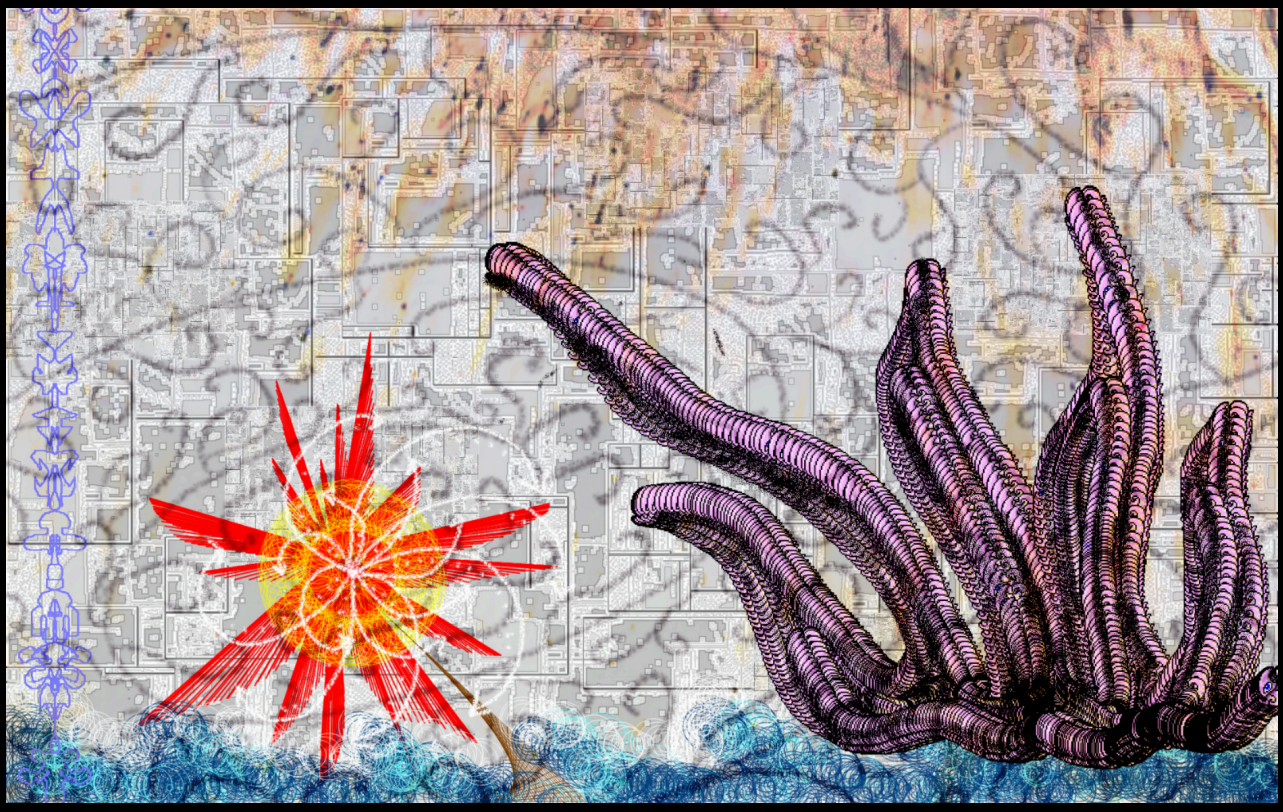
Fechando este número, há a tradução de Damares Bastos de uma entrevista de Plant à Nat Muller para a revista Fringecore, organizada por Dee, *Pós-ciberfenismo? Nat Muller encontra Sadie Plant*. Realizada um ano após a saída de Plant e que apresenta as dificuldades da criação da CCRU na academia e alguns dos projetos dos estudantes envolvidos, além de outros assuntos, e que configura uma parte interessante sobre a CCRU e o pensamento de Plant, fundadora desta unidade e

que (quase) sempre é esquecida. E uma página interativa, que imita a página focada no projeto SYZYGY, que consta tanto na página da CCRU[3] quanto do coletivo O(rphan)d(rift>)[4], dada a colaboração entre ambas. O projeto contava com instalação, workshop e performances, realizado de 26 de fevereiro à 28 de março de 1999, tratando-se da criação de um sistema de calendário divinatório e cibernético - que é a imagem mais conhecida da CCRU, inclusive. Esta página interativa possui links que levam a leitora para sites, vídeos, informações e áudios do projeto. Disponibilizamos também um documento integral, com os textos em ordem, devido a separação por categorias que há na plataforma de periódicos, e ao final encontra-se o Sumário, com artes de Savi, Larissa Brandão e Sofia Celeste.

Esperamos que esse número não apenas registre a memória dessas três décadas, mas também possa inspirar grupos de pesquisa, estudantes, pós-graduandos e professores a se lançarem neste potente imaginário teórico e novas ferramentas da produção de pensamento crítico. É com enorme satisfação que a *Das Questões* convida novas hiperstições, desejos e mundos *porvir*.

Carlos Henrique Carvalho Souza
Damares Bastos Pinheiro
Pedro Farias Mentor

[3] Ver: http://www.ccru.net/syzygy.htm
[4]Ver:https://www.orphandriftarchive.com/becoming-cyberpositive/syzygy/syzygy2/



Ao passarem pelo Cabo Bojador, pensaram
ter enganado o fim do mundo.
Acreditavam que o Mar Tenebroso havia
ficado para trás e o Atlântico havia sido
dominado.
Mas esqueceram de ajustar os relógios para
o marítimo.
Continuaram vivendo sob a Capital do falso-
tempo.
Contudo os cardumes seguem em espiral e o
que é do mar, ele irá tomar.
Nunca estiveram a salvo do Mar Tenebroso.
Bubbamu afunda a Babilônia.
Ypupiara devora os colonizadores.
O mar está subindo e nós já estamos nas
profundezas.
Permaneceremos:
Da submersão à subversão.

DA SUBMERSÃO A SUBVERSÃO

Larissa Brandão[1] e Savi[2]

Resumo
Nuas e completamente chapadas, numa noite de tempestade em Porto Seguro, imergimos no tomo 4 "Black Atlantis: submarine esotericism" do livro CCRU. As velas pretas se apagaram abruptamente e catatônicas nos deparamos com cartografias das anástrofes e catástrofes pindorâmicas, que vieram até nós em sonhos ancestrais para que fossem então digitalizadas, acelerando seu retorno ao incontinente fluxo marítimo através de cabos oceânicos, levando consigo a hyperstição sertão-mar a ecoar pelo abissal.

Palavras-chave: Sertão-mar. Hyperstição. Arte Digital. CCRU 30 Anos. CCRU. Decolonização.

Abstract:
Naked and completely stoned, on a stormy night in Porto Seguro, we immersed ourselves in volume 4 "Black Atlantis: submarine esotericism" of the book CCRU. The black candles abruptly went out and catatonic we came across cartographies of the Pindoramic anastrophes and catastrophes, which came to us in ancestral dreams to be then digitized, accelerating their return to the incontinent maritime flow through oceanic cables, taking with them the *sertão-mar* hyperstition echoing through the abyssal.

Keywords: Sertão-mar. Hyperstition. Digital Art. CCRU 30 Years. CCRU. Decolonization.

---

[1] Graduanda em Som, Imagem e Movimento pela Univeridade Federal do Sul da Bahia, investigadora das artes gráficas.

[2] Graduanda em Som, Imagem e Movimento com Habilitação em Audiovisual pela Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB), interessada nas encruzilhadas entre arte, filosofia e tecnologia.

K-MANGUE

(OU COMO MATAR ARIANO SUASSUNA NO CIBERSPAÇO)

Sofia Celeste[1]

Resumo
O relato a seguir é a transcrição de um manuscrito póstumo, redigido nas profundezas do sertão nordestino por agentes remanescentes da Última Guerra Temporal Lemuriana. A Geotraumática, conceito desenvolvido pela Unidade de Pesquisa em Cultura Cibernética – CCRU (2015), será entrelaçada na malha ciclópica dos manguezais, costurando-se nas fissuras do sertão-mar através de uma artropofagia retroprojetiva, tensionada pelas derivas hipersticionais que permeiam o geossimbolismo armorial. Afinal, como já advertia Eshun (1998), nada devemos ao status da racionalidade humana. Intensidade-zero. Cut-up.

Palavras-chave: Aceleracionismo. Teoria-ficção. Manguebeat. Afrofuturismo. Cyberpunk.

---

[1] Graduanda no curso de Pedagogia na Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) e ativa no grupo artístico AMORTEDOSOUTROS. Integrante da oficina Poéticas e Políticas da Educação realizada através da linha de pesquisa Educação e Espiritualidade no Programa de Pós-Graduação em Educação da UFPE. Pesquisa ruidopornografia, dispositivos esquizoanalíticos na educação e os espectros da aceleração no interior do currículo pedagógico moderno. E-mail: sofia.celeste@ufpe.br

Abstract
The following account is a transcription of a posthumous manuscript, written in the depths of the northeastern brazilian backlands by surviving agents of the Last Lemurian Time War. Geotraumatics, a concept developed by the Cybernetic Culture Research Unit – CCRU (2015), will be interwoven into the cyclopean mesh of the mangroves, threading itself through the fissures of the backlands-sea via a retroprojective arthropophagy, strained by the hyperstitional drifts that permeate armorial geosymbolism. After all, as Eshun (1998) already warned, we owe nothing to the status of human rationality. Zero-intensity. Cut-up.

Keywords: Accelerationism. Theory-fiction. Manguebeat. Afrofuturism. Cyberpunk.

Realismo Cibernético: por que “K”?

O Agente Castro havia deixado traços. Evocação via combustão espontânea. Uma transcrição oculta, perpassada por corte-rasuras costuradas nos olhos da coruja. Um nódulo-saturnal na crueldade nuclear que eletriza a remontagem geodisfórica. Ou, rizóforo e não rizoma. Minuciosamente sobre os sistemas mágicos através de um ritual de hiperinvocação. A engenharia hipersticional cuspida na superfície plana enquanto o papel queimava minhas veias arrancadas a mordidas pela força fulgórica da fome. Os traços restantes eram irreconhecíveis. Os diagramas cismáticos conectavam circuitos anômicos. Minhas vísceras retorcidas se desdobram junto ao horizonte como uma membrana amniótica. Do exterior, sussurros moluscóides são introjetados no canal auditivo. O teto escorre. Na verdade, o texto derrete. Os espelhos vibram acompanhando os sussurros. No reflexo, a entidade observa o fragmento combustivo do relatório póstumo. Algumas páginas estabeleciam uma relação exotérica entre Lemúria, Andes e Canudos.

As mesas estavam possuídas por ranhuras escritas violentamente. Era o meu próprio corpo atado ao espelho, liquefeito nas linhas perimetrais comprimidas pela exterioridade. As ranhuras corporais gritavam: realismo cibernético. Desde o holocausto produzido nas profundezas marítimas da Península de Yucatán, passando pelos dilúvios celestes narrados por Sumé, Noé, Enki, Namu e Cochabamba, indo até o vazamento de petróleo cru na costa nordestina, Captain Mission[2] é convocado através do cântico escarlate de

[2] Captain Mission é um personagem criado para o último romance escrito por William S. Burroughs intitulado *Ghost Of A Chance*. Na trama, ele lidera um

Babalon: “K é uma substituição libidinalmente preferível para o termo ‘cyber’ capturado pelos sacerdotes babilônicos — Cibernética é uma terminologia proveniente do grego Kuber.” (Fisher, 2005, tradução da autora)[3]. Entendemos tanto o cyberpunk, o punk, o mangue e o k-mangue como reverberações contagiosas retroalimentadas pelos vetores catatônicos da intensidade zero.

Algo escapa dos departamentos universitários e é ignorado pela miserável intelectualidade artística do Grande Recife: a escrita do Agente Castro cumpre uma funcionalidade ativa na propagação dos sintomas hipersticionais do sertão-mar, negando ser apenas mais uma das milhares de representações da roça mística supersticiosa do tradicionalismo regionalista, automaticamente efetivando-se enquanto uma tecnologia militar imersa nas falanges da guerra cósmica, reverberando no presente como um processo intervencionista a serviço do caranguejoceno. A Ordem Neodiluviana elencou a escrita do Agente Castro como uma de suas técnicas de fuga, erigindo os manguezais, de forma retroativa, como a derradeira entidade monoteísta que assaltou o fogo prometeano da humanidade para queimá-la até o último caco de osso. “Para funcionar, a história que percorre a realidade deve ser a crença, e nesta também implica na ausência de suspeita ou crença num programa de controle da realidade.” (CCRU, 2015, p. 6, tradução de Bosch)[4]. Tanto a inteligência artística quanto a acadêmica possuem os seus agentes determinados cujo

movimento de piratas revoltados cuja ânsia é dada no estabelecimento da República do Mar, uma utopia messiânica a deriva em pleno oceano no interior das suas naus.

[3] Disponível em: <https://k-punk.org/why-k/>

[4]Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/352549166_Guerra_Temporal_Lemuriana>

objetivo é a sabotagem interpretativista das tecnologias castrianas virtualmente potencializadas desde a década de 30.

O fim de Lemúria é uma pré-dobra perdida nos antigos arcos magmáticos que cortam os feixes fraturáticos platitudinais que ainda reverberam da Latitude 8°36’51” Sul e Longitude: 37’9’39” Oeste. A configuração geomorfológica do espaço é caracterizada por pequenas cristas e esparsas superfícies planálticas, como platôs resultantes de processos de aplainamento. Possui também alguns relevos de segmento serrano, representando marcas residuais do choque geotraumático ocorrido há 10 milhões de anos atrás, quando os desdobramentos orogenéticos realizados entre a Placa de Nazca e a Sul Americana realizaram um dos processos morfotectônicos mais importantes para a atual configuração litológica do continente sul americano.

Os relatórios póstumos, manuscritos nas reuniões clandestinas dos neodiluvianos, constataram a dimensão descontínua plasmada no interior dos ritos amazônicos primordiais, sendo anexadas pela República do Mar no campo magnético terrestre. As frequências subliminares foram emitidas por meio do choque tectônico já documentado nas placas lemúricas, cujo ruído é absorvido pelas excrescências temporais dos ouvidos sem tímpanos. O único objetivo dos neodiluvianos é mapear as coordenadas ocultas do tecido tecnocósmico, buscando acessar as diferentes encarnações do Captain Mission na constituição repressiva da modernidade. Em outras palavras: **o desaparecimento de Lemúria, a formação da Cordilheira dos Andes e o soerguimento do atual espaço geográfico nordestino integram um único processo geotraumático.**

Em sua declaração fulminante, Agente Castro conclui que a última encarnação do Captain Mission é Antônio Conselheiro, cuja missão era transplantar a população lemuriana para as profundezas de um sistema ecológico aliado das últimas crises climáticas. Lemúria fragmenta-se nos rizóforos lúgubres dos manguezais na qual seus lêmures, agora carcinizados pela força irredutível do ciclo dos caranguejos, recebem o ofício celestial de edificar a República do Mar através dos dispositivos hipersticionais desencadeados pela deriva sertânico-marítima do movimento conselheirista.

O mangue não passa de uma bricolagem maquínica entre tudo que é considerado excremento pela racionalidade cartesiana. O desperdício é a energia que propulsiona seus motores, na qual o profano são as ligações que interconectam seus componentes. Há milênios atrás, mais um dependente químico perguntava às prostitutas: — *Levantem a mão quem almeja abandonar os pubs para mergulhar na lama fétida do campesinato*. Possivelmente, era o mesmo dependente químico que escreveu a ficção sobre as veias abertas da América Latina… Ou, outro morador de rua que, de alguma forma, escreveu sobre metafísicas e canibais. A ficção é cheia desses personagens facilmente esquecíveis, assim como o sertanejo, o latifundiário, o revolucionário, o humano. A ficção é permeada pela degenerescência da transmutação — são todas tecnologias proféticas da cibernética.

No interior das camadas necrohúmicas, tanto o campesinato heroico de Canudos como o carroceiro informal da metrópole são figuras em estados liminares sentenciadas pela violência diluviana que impõe a humanidade: **a lama é a insurreição**. É o mundo porvir sem nós e sem a tele-memória de um passado infausto. Nas bordas antropofágicas dos

estuários, a Pedra do Reino é violentamente arrancada de seu posto. A torrente é o lento cancelamento da territorialidade metropolitana, sepultando todos os vestígios pré-capitalistas enquanto o campo magnético terrestre entra em colapso através do magnífico choque oceânico. Atlântico e Pacífico, um só corpo, múltiplas entidades: Pajeú. O mar foi transformado num sertão de histórias afogadas.

O método cartográfico não consegue mapear os fluxos intensivos moleculares de tal processo desterritorializante. A hidrografia é um convite para um mergulho sem volta ao afogamento: "Heródoto dizia que o Egito era um dom do Nilo. Tudo lá era fruto das águas: terras, economias e religião. Também o Recife é um dom de seus rios. Das águas dos seus rios encontrando as águas do mar. Ondulações. Ruínas históricas. Lendas portuguesas, holandesas, afro-brasileiras. O Recife está boiando nas águas." (CASTRO, 1968, p. 17). A Transposição perdeu seu sentido ilusório (mascarar a seca enquanto uma consequência direta da grande propriedade agrária) e o São Francisco se encontra asfixiado no pulmão excomungado de São Sebastião. Canudos é a nova fragmentação continental na marcha fúnebre da inumanidade. Neopangeia. Santa Elina, finalmente, triunfa na Guerra das Guerras. Por ter sobrado apenas vassouras e espingardas, decidiram terminar o que Simón Bolívar não conseguiu concluir: comer as bordas fronteiriças dos Andes, dilacerar a Placa de Nazca, beijar o Pacífico, sufocar o Atlântico. *Caranguejoceno*. Um desdentado grita: — VIVA PAJEÚ! — mas o infeliz não sabe o que isso significa. Eu também não sei. Com certeza, os dependentes químicos sabem.

O sangue derramado pelo sebastianismo é completamente lavado pela avalanche espumante da água

salgada. Suas feridas expostas tornam-se cada vez mais avermelhadas. A salinidade penetra a epiderme maltratada e a lama termina a decomposição do tecido. A Pedra do Reino é violentamente arrancada de seu posto. A mesma ilumiara, esculpida com dentes e unhas, incendeia todos os empreendimentos imobiliários do centro da cidade, impondo sua ficção através da incineração. Meus olhos observam o cheiro mofado das nuvens, nada deve acontecer no céu, enquanto o tédio mastiga meu canal auditivo. Tentei ouvir os mesmos mitos reverenciados em atividades carnavalescas, mas o meu armorial pertence ao de/signo do inumano, no último suspiro excruciante do diretor de cinema mais famoso da região.

A cabeça degolada de São Francisco vaga à deriva nos afluentes, alimentando a orexia dos artrópodes. Não retornaremos a lama orgânica do campesinato porque não há mais campesinato. Na verdade, subúrbio, pub, lama e campesinato são a mesma coisa. O messianismo alia-se à esquizofrenização das relações sociais à medida que a aceleração se intensifica. A aceleração capturou o messianismo comunista para conjurar seus espectros no céu opaco da Noite dos Mortos-Vivos. Os novos messias canalizam o pessimismo urbano em manifestos sonoros espectralizados por vielas, becos sem saídas e nos prédios-caixão demolidos. Ao anacronizar o falido conceito de poder público, os novos messias costuram a estória na escuridão ao assaltar as chamas incandescentes do nosso epitáfio, estes que arranham os céus das grandes metrópoles. Os novos messias emergem das vísceras arrancadas dos condenados da terra como verdadeiros zumbis. O conselheirismo espectral são fantasmas de pele e ossos apodrecidos. Decapitar é romper a espinha dorsal e alçar

o futuro cuspido nos lajedos do Catimbau. Diante das chuvas de junho, às gotas gélidas escorregam na lona para coagular meu fluxo sanguíneo. Agora, chove todos os meses. Recife frio. A terra esfria e o arrepio epidérmico carrega o aroma úmido de uma caatinga desarmada pelas veredas já despovoadas. Acordo sobre a mesma lona mal colocada. Todos adormeceram. Menos a água. Os sertões estão invertidos.

O gesto sacrificial do sertão-mundo

"Chinese sky at night
Exploding trees at night
Over rivers and bridges."
The Fall - Light / Fireworks (1993)[5]

Lançado em pleno regime militar, *Homens e Caranguejos* (1967) é um romance escrito pelo médico marxista Josué de Castro cujo enredo retrata a história de uma terra sem história que se passa na lama ciclópica do Recife — ou, segundo o autor, a versão latinoamericana de uma Hong Kong miserável. Toda trama é costurada por sertanejos que se metamorfoseiam, paulatinamente, nos homens-caranguejos, figuras desprovidas de sua própria humanidade quando capturadas pelas pulsões energéticas que regem os interiores dos manguezais, rastejando nas bordas limítrofes da organicidade humana, desorganizando sua lógica por meio das

[5] Sample presente na abertura da faixa "Rios, Pontes e Overdrives" do álbum "Da Lama Ao Caos" (1994) produzido pelo Chico Science & Nação Zumbi.

reentrâncias hidrográficas acopladas a sistemas hipersticionais messiânicos.

Em *Meat*, Nick Land narra os procedimentos extra-corporais que irrompem a normatividade da carne humana, demonstrando-a através dos devires não-humanos que desfiguram todas as pretensões estabelecidas no plano epistemológico racional. Nesse processo, o autor recupera debates traçados por Deleuze e Guattari em *O Anti-Édipo* (1972) acerca de outros processos de experimentação corporal, se permitindo ser atravessado pelas matrizes inorgânicas que corroem nossos organismos através de redes rizomáticas na qual o corpo sem órgãos é o componente acoplado a tal infraestrutura intensiva. No texto, figuras abjetas deste tipo, que estabelecem rotas de fuga para o exterior do organismo, são posicionadas em um ponto limiar: "são meio-humanos que quando acabam processados como carne, cruzam entre zonas de morte, migrando, em seguida, através de animalidades alternativas" (Land, 2012, p. 433, tradução da autora).

O que *Meat* descreve é o corpo escapando de si mesmo através da germinação da matriz aceleracionista que faz da humanidade seu hóspede parasitário. Na obra *Flatline Constructs*, Fisher (2018) posiciona o influxo germinal no conceito de realismo cibernético, resgatando a literatura ciberpunk para descodificar o que se conta sobre as figuras ficcionais, destrinchando tais elementos enquanto manifestações viscerais emergidas por estímulos tecno-orgânicos do campo significante inumano, ou seja, são explorações puramente técnicas dos limites externos do próprio organismo, algo inerente ao corpo em todas as suas operações.

No romance castriano, os homens-caranguejos manifestam plenamente sua inumanidade quando a singularidade humana é mutilada pela viscosidade tentacular que rasga o submundo descrito no enredo: “A vegetação densa dos mangues, com seus troncos retorcidos, agarram-te como um polvo. E com a densa rede de suas raízes perfurantes, *enfiam tentáculos invisíveis por dentro de sua carne, por todos os buracos de sua pele, pelos olhos, pela boca, pelos ouvidos.*” (CASTRO, 1967, p. 13). Os homens-caranguejos são invocações alienígenas para uma morte artificial, na qual o organismo desativa seu processo de produção corporal por meio das matrizes maquínicas processadas pelo sistema dos manguezais.

O devir-animal caracterizado na efígie artrópode é um convite para uma economia outra, marcada pelo espaço-tempo das fases lunares, passando pelo dispêndio catastrófico do acionamento retirante, encontrando sua foz no eco secular “**o sertão vai virar mar**”, entoada pelo camponeses do Arraial de Canudos. As reentrâncias hidrográficas são as zonas na qual o *sertão-mundo* defronta-se com seu último gesto sacrificial. Se nas práticas xamânicas o desmembramento é uma forma de contatar o mundo dos mortos, na carcinização, a desestratificação orgânica é um desejo mortífero cujo os orgãos são repelidos e depurados incessantemente — “[...] nem boca, nem língua, nem dentes… até a automutilação, até o suicídio.” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 435) — retroalimentando o *continuum anorgânico* de um corpo de lama através do aceno aniquilador modelado pelo ciclo dos caranguejos. O mundo dos mortos dos homens-caranguejos é a própria dissolução imoderada da distinção homem-natureza através do passeio esquizo: “Um pouco de ar livre, uma relação com o fora. [...] O esquizo não vive a natureza como natureza, mas como processo

de produção. Já não há homem nem natureza, mas unicamente um processo que os produz um no outro e acopla as máquinas." (ibidem, p. 10), assim como relatado nos versos de uma das faixas lançadas no álbum *Afrociberdelia* (1996) pelo grupo Chico Science & Nação Zumbi:

> Este corpo de lama que tu vê
> é apenas a imagem que é tu.
> Esta chuva bem de longe que tu vê
> é apenas a imagem que sou.
> Este sol bem de longe que tu vê
> é apenas a imagem que sou.
> (CORPO DE LAMA, 1996).

O corpo de lama é o excesso em sua plenitude, e aqui, como demonstra Castro (1967, p. 15), o mangue apresenta-se como uma entidade rizomática absoluta, cuja pulsão de morte propulsiona uma força industrial preocupada em desorganizar o organismo humano, desarranjando as máquinas desejantes através de um corte produzido na sua imanência caótica. É, sobretudo, o delírio catatônico artaudiano perpetuado pelas estrias do seu campo virtual infinito, desvanecendo a lógica sedimentar do organismo, e através das agências de tais conjunções tecnocósmicas, o caranguejoceno devém enquanto propagação do próprio corpo de lama. Nada humano resiste às forças aluvionais cristalizadas nas margens do Rio Capibaribe – o mesmo rio que, na língua Tupi, nomeia as reentrâncias hidrográficas do Recife como *paranã'puka*, ecoando eternamente na décima nona estrofe do poema *Prosopopeia*: "Feita com a fúria desse mar salgado / Que sem, no derivar, cometer míngua / Cova do Mar se chama em nossa língua." (TEIXEIRA, 1601)[6].

[6] O épico escrito por Bento Teixeira, que marca o início do movimento Barroco no Brasil, relata a vida do terceiro donatário da Capitania de Pernambuco, sendo

Ou seja, o mangue configura o sagrado em seu aspecto mortífero até mesmo para os povos originários. A cova do mar é tudo aquilo que será sentenciado pelos acidentes geográficos que percorrem a superfície metropolitana em movimentos serpente-líneos. A gênese do Movimento Barroco transporta consigo não só a delimitação do interdito e do transgressor, uma fronteira paradoxal traçada pela alteridade moderna, mas, acima de tudo, transfere retroativamente os fantasmas de uma inumanidade que atormentará, como enfatizado por Eshun (1998) em sua obra afrofuturista *More Brilliant Than The Sun*, toda disposição maquínica acerca do que é considerado humano.

As reentrâncias hidrográficas, concebidas como espaços liminares suscetíveis a mutação tecnocultural, encontram suas reverberações na teorização de Sadie Plant em *Zeros + Ones: Digital Women + The New Technoculture*. Para ela, "as últimas décadas do século XX foram marcados pela vasta emergência de atividades microbióticas, bacterianas e virais, muitas das quais questionam todas as categorizações e princípios sacrossantos da moderna ciência biológica." (PLANT, 1997, p. 246, tradução da autora) — e prossegue: "Formamos um rizoma com os nossos vírus, ou melhor, nossas mutações virais nos levam a formar um rizoma com outros animais. O contínuo microbiótico, dessa forma, extende-se a partir das mais antigas formas de vida oceânica." (ibidem, p. 248, tradução da autora). Ao esboçar uma nova cartografia (ou hidrografia, talvez?), a filósofa sustenta que a forma de vida

considerado o primeiro poema escrito em terras brasileiras. A obra pode ser lido na íntegra: http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/2010/literatura/obras_completas_literatura_brasileira_e_portuguesa/BENTO_TEIXEIRA/PROSOPOPEIA/PROSOPOPEIA_TEXTO.HTML

humana tende se tornar mais cooperativa com as forças microprocessuais que dilaceram seu organismo.

Nessa perspectiva, o oceano surge como a matriz primordial para observação do futuro, um processo que também ressoa em n1x ao final de *Gender Acceleration* (2018), extraindo daí tanto uma análise hidrotemporal do ciberfeminismo quanto capturando os oceanos como elementos ciberpositivos dos fluxos intensivos da aceleração tecnocapital. “O oceano não é meramente um ambiente ou um meio na qual a vida encontra-se imersa, ao invés disso, é um sistema de irrigação que conecta e atravessa toda forma de vida terrestre.” (PLANT, 1997, p. 249, tradução da autora). Na seção seguinte, Plant analisa a constituição repressiva da modernidade como um dispositivo acionado a partir da fusão onírica entre o mar, a navegação e a loucura, a autora então conclui: “O final do século XX está inundado e invadido por um oceano que carrega consigo a irredutibilidade da atividade molecular, cuja onda só pode ser surfada através de samples sonoros arrancados da nova paisagem marinha. Entretanto, não se trata de substituir a terra firme pela fluidez, mas de lançar-se nas bordas liminares entre terra e oceano, na qual a mutação é impulsionada exponencialmente até que novas atividades possam emergir.” (ibidem, p. 251).

O processo de produção hormonal da ecdisona[7] funde-se aos fluxos energéticos das fases lunares, enredando-

[7] A ecdise é o processo pelo qual os artrópodes, nemátodes e outros filos reconfiguram seu exoesqueleto. Nishida e Alves (2001) ao pesquisar esse fenômeno nos caranguejos-uçás, revelam sua íntima submissão ao império da lua, em que as fases lunares e as marés entrelaçam-se em um ciclo energético que dita a metamorfose do animal, e, além disso, comanda, com precisão quase lituŕgica, o regime temporal dos pescadores. Estes se reúnem em assembleias ritualísticas à beira do estuário, celebrando a maré baixa como convite à captura e venerando a maré alta como reprocessamento da coleta. Em cada ascensão oceânica, o caranguejo sente o chamado de expulsar do antigo invólucro; em cada refluxo, o homem mede o valor da criatura, calibrando suas redes e oferendas de sal para o

se às forças afóticas das marés oceânicas. O sertão-mundo torna-se a oferenda suprema à pulsão de morte circunscrita no ciclo dos caranguejos. No decorrer do século XX, a descodificação do organismo sertanejo é propulsionada, primeiramente, pelo acionamento retirante acoplado à máquina nomádica do corpo despótico latifundiário. Em seguida, a operação é acelerada pela hiperstição sertão-mar ativada por meios das linhas de fuga abertas pelo conselheirismo dispendioso, sendo lançados aos vórtices desterritorializantes que conjuram sua conclusão hipersticiosa nas profundezas tentaculares dos manguezais. O conselheirismo, agora espectral, afoga seus devires messiânicos enquanto oferenda-outra transferida às entidades que regem o desejo inumano. A história é devorada pela fúria famélica dos novos messias. Já ao final do século XX, o vôo tardio da coruja é sobrepujado pela andada hormono-reprodutiva dos artrópodes. O crepúsculo iminente é assaltado dos céus por trovejos ensurdecedores. O último gesto sacrificial do sertão-mundo emite vetores teleopléxicos, logo, a conjunção entre a mercadoria[8], a ecdise, o satélite lunar e o ciclo dos caranguejos na malha tecnocósmica da aceleração intensificam a propagação virulenta da sua guerra temporal nas transmissões vertiginosas do ciberespaço. Dessa forma, a Ordem Neodiluviana conclui que Captain Mission agora é uma travesti e a utopia distópica ainda submersa nas decadentes naus da República do Mar carregam consigo o sabor hormonauta do Travecoceno.

próximo ciclo. https://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0378-18442002000300003

[8] *ibidem*.

O manguebit é um vírus

"Sou eu transistor
Recife é um chip
Se a terra é um rádio
Qual é a música?
Um vírus contamina pelos olhos,
ouvidos
Narizes-fios (elétricos), ondas sonoras
Vírus conduzidos a cabo, UHF, antenas-
agulhas..."
Mundo Livre S/A - Manguebit (1994).

"No longer what does it mean? but how
does it spread? Having no proper
substance, or sense beyond its re re re
replication, yes no no usage of virus is
ever metaphori- cal. The word 'virus' is
more re re virus.
10110010010011101100001001001.
hypervirus eats the end of history."
Nick Land – Hypervirus (1995).

No início da década de 1990, o Population Crisis Comittee considerou Recife como a quarta pior cidade do mundo para se viver (Ramos, 2019, p. 15). Paralelamente, o mercado tecnológico pernambucano buscava impor-se diante das metrópoles sudestinas que, na época, hegemonizavam os pólos empresariais do ramo da informática. Mabuse (2022), um dos principais colaboradores do movimento manguebit, considera esse período como o ponto de inflexão para os processos ciberespaciais que reconfigurariam a paisagem recifense. Apesar do cenário pós-apocalíptico, a nova geração abraçou a ficção-científica, o ciberpunk e o retrofuturismo, enxergando no colapso urbano, nos movimentos artísticos periféricos e nas novas tecnologias o fôlego que entrelaçava-os em uma mesma malha tecnocultural.

A partir da fundação do Centro de Informática (CIn) da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), na década anterior, em 1983, os experimentos laboratoriais impulsionaram o desenvolvimento de tecnologias da informação voltadas para o uso doméstico dos computadores. É nesse contexto que surge o primeiro microcomputador fabricado no nordeste: o Corisco – uma homenagem ao cangaceiro Diabo Louro – idealizado por Belarmino Alcoforado. De acordo com Dementshuk (2017)[9], o segundo mandato de Miguel Arraes (1987-1990) foi decisivo para a consolidação do Sistema Estadual de Informática e Processamento de Dados, viabilizando a implementação de núcleos computacionais nos órgãos de administração pública direta e indireta. Associada à escalada exponencial da Lei de Moore, esse processo de democratização não apenas informatiza o aparato burocrático, mas inaugura uma fase onde a informática deixa de ser uma ferramenta e se infiltra socialmente como peste cibernética.

O incentivo governamental permitiu que a Prefeitura do Recife planejasse a primeira freenet da América Latina: a Rede Cidadão, um projeto pioneiro que garantiu o acesso gratuito à internet por meio do poder público. Cláudio Marinho, coordenador da iniciativa, relata em entrevista a Silvia Bessa (2017)[10] que viver no Recife no início dos anos 1990 era habitar um paradoxo atravessado por experienciar a rotina precária de uma das piores cidades do mundo enquanto vislumbrava a explosão vertiginosa das iniciativas digitais. Entre esses núcleos, estava a formação do Delta do Capibaribe, uma confluência de professores e estudantes universitários

[9] Ver em: <https://medium.com/%C3%BAltimo-corisco/somos-todos-esta-nau-af155e2f892d>

[10] Ver em: <https://jornaldigital.recife.br/2023/07/25/claudio-marinho-e-seu-jeito-de-ver-a-cidade-entrevista/>

vinculados ao Departamento de Informática da UFPE que se conectava a uma vasta rede artística multimídia atrelada às artes plásticas, as artes visuais, ao punk, hip hop e ao maracatu. O que os unia era a percepção de que a renascença pernambucana não viria da política tradicional, ou da nascente economia neoliberal, mas do ciberespaço. Dessa fusão, nasce o movimento mangue, onde a insurgência cibernética alienígena promove uma invasão a cidadela das revoluções – agora falida economicamente – abduzindo os homens-caranguejos, e transformando-os em uma máquina de experimentação desterritorial na cidade com pior índice de desemprego do país, como descrito por Fred Zero Quatro no *Manifesto Caranguejos Com Cérebro* (1992)[11].

A imagem-símbolo da antena parabólica fincada na lama sintetiza a fusão entre o delta tecnológico do capibaribe e o movimento mangue, ambos em sintonia com o colapso da modernidade (ZERO QUATRO, 1992), um colapso caoticamente anastrófico, engendrando choques elétricos no ciclo dos caranguejos, reconfigurando os manguezais como seu próprio ciberespaço. No manguebit, a liminaridade do homem-caranguejo é ainda mais intensificada pela nova onda que toma-o das mãos enrijecidas da academia para transformá-lo numa tecnologia que movimenta a máquina abstrata dos fluxos nomádicos no interior de um ciberespaço emergido de forma abrupta. É nesse momento que a figura esclerótica do homem-caranguejo é elevada ao status de enxame multitudinário re-conceituado como *Chamagnathus granulatus sapiens*, cuja inteligência artrópode é eletrificada pela etnovirulência que

[11] O texto foi escrito pelo jornalista e artista pernambucano Fred Zero Quatro, vocalista da banda Mundo Livre S/A. O manifesto é conhecido por retratar o marco-zero do movimento mangue. A obra divide-se em três partes: *Mangue, o conceito*; *Manguetown, a cidade; Mangue, a cena.*

desconfigura o cérebro humano, dissipando os processos socioeconômicos de produção a partir da tecnovirulência (LAND, 2012, p. 398), elevando a força categórica do contágio como porvir inumano.

Nos ventos contra-alísios que sopravam do outro lado do Atlântico, o ciberespaço reverberava nas nascentes experimentações filosóficas da Unidade de Pesquisa em Cultura Cibernética (CCRU) de maneira similar. Segundo Pinheiro (2020, p. 115), a CCRU foi pioneira no estudo das ciberculturas emergentes da democratização da internet e dos computadores domésticos, tornando-se um ponto de convergência para aqueles que viam na rigidez departamental da academia um entrave ao pensamento.

Mais que um centro de pesquisa, a CCRU funcionava como uma zona de contaminação, atraindo aqueles que buscavam não só compreender a cibercultura, mas incendiá-la junto a sobriedade das produções filosóficas contemporâneas em um frenesi especulativo. Fundada por Sadie Plant e Nick Land em 1995 no Departamento de Filosofia de Warwick, no Reino Unido, a Unidade de Pesquisa em Cultura Cibernética rapidamente se tornou um epicentro esquizofrênico, contando com a colaboração ativa de pesquisadores como Mark Fisher, Luciana Parisi, Ian Hamilton Grant, Kodwo Eshun, Maya B. Kronic, entre outros nomes brilhantes, também atraindo coletivos artísticos vinculados ao cenário artístico experimental (ibidem).

Assim como na Região Metropolitana do Recife, onde o manguebit canalizava a pulsação rizomática das colisões ciberespaciais, a insurgência cibernética da CCRU irradiava seu derretimento esbraseante nas abstrações sonoras. No Reino

Unido, esses processamentos maquínicos se manifestavam principalmente no jungle. No mangue, o hip hop, o punk, o funk, as artes plásticas e a vídeo-arte tiveram suas características fracionadas pelas pulsões zumbificadas das alfaias de maracatu, criando um corte sônico ríspido, impulsionado pela utilização excessiva de grooves e samples, desconfigurando a melancolia do léxico sertanejo a partir de uma potencialidade libidinal coberta pelo seu próprio gozo lunar. Na selva, ou melhor, no *jungle*, gêneros como o digital hardcore, o pós-punk, o ambient, o breakcore e o dubstep também se desintegraram pela força absoluta da polirritmia, onde as linhas estruturais entre tempo e som são colididos entre si em uma deriva ruidosa.

Aqui, a reconfiguração sonora cria um espaço de movimentação intensa e frenética, onde os desdobramentos multitemporais são cristalizados enquanto hiper-vibrações eletromagnéticas. Alcançando o zero absoluto, o manguebit desarticula o binarismo ancorado na "cultura popular" tornando-se sua linha de fuga incendiária. A hesitante audição humana questiona: distorcer elementos regionais da tradição nordestina é descaracterizá-la na degenerescência anárquica do ocidente. A audição inumana, no entanto, não argumenta, apenas se lança rapidamente nas placas lemúricas estratificadas pelo delírio maquínico. Assim, Josué de Castro, Malcolm McLaren e Jackson do Pandeiro são decapitados e entregues aos "avanços químicos aplicados no campo da alteração e expansão da consciência" (ZERO QUATRO, 1991). Afrociberdelia. E então, quando arrastados ao núcleo hipermassivo da engrenagem que acelera o delírio maquínico, seus crânios autocanibalizados mergulham na alienação enquanto contaminação multimidiática.

Kodwo Eshun, em sua obra *More Brilliant Than The Sun* (1998), analisa o desencandeamento da escravidão, fenômeno central na constituição do colonialismo ocidental, como um processo de abdução alienígena (ibidem, p. 192), levando-o a considerar a sociedade ocidental como uma secular *alien-nação*. Desta forma, o filósofo afrofuturista observa que, através das manifestações musicais, os afroamericanos expressam a sensação de não pertencimento à categoria do que é considerado humano. Não é atoa que tanto o jungle quanto o mangue estão estruturados no legado musical afroamericano, com influências diretas do dancehall, ska, reggae e o dub jamaicano, fundidas aos loops sonoros edificados no hip hop extraído dos samples rítmicos do funk americano. No manguebeat, a mesma carga estrutural é ainda mais concentrada quando o movimento absorve as particularidades do maracatu rural, samba, forró, côco e ciranda, transformando a produção artística num intenso entrelaçamento afrociberdélico.

O mangue e o jungle são produtos do devir inumano da cognição (LAND, 2012, p. 293), onde suas intencionalidades oitivas extrapolam a própria escuta como antecâmaras de uma possível audição inumana. Somente o ouvido sem tímpanos abstrai-se da sua cibernegatividade para aventurar-se “além da modernidade” (ibidem, p. 306), pois “modernizar o passado” (NAÇÃO ZUMBI, 1994) é desestratificar a matéria a partir da esquizogênese, suplantando as categorias humanas nos porvires desconhecidos que emanam dos fluxos intensivos ciberpositivos introduzidos a partir do Fora. O mangue e o jungle intensificam suas linhas de fuga lançando-se para as bordas vertiginosas do mercado periférico desterritorializante,

onde o humano desconstitui-se de si mesmo ao precipitar seus influxos germinais intensos.

O manguebit é um enxame e opera exclusivamente por contágios, demolindo as muralhas claustrofóbicas do sertão-mundo para conjurar milhares de olhos na oceanografia temporal esquizotática. As *mutantexturas*[12] programadas na guerra dos mundos sônico-ficcionais trituram o geossimbolismo. A toada, o repente e os fragmentos recortados da sanfona pé-de-serra são violentamente perpassadas pelo grito lancinante de Damo Suzuki[13], instaurando cortes *mixilógicos*[14] que arrancam esses fluxos de suas pulsões sufocantes e as exacerbam nas matrizes tecnosônicas. Nesse instante, a geohistória implode numa fissão nuclear incandescente, antecipando o geotrauma total, deformando-se numa geodisforia que devora os circuitos humanos, expelindo-os novamente sobre si em um espiral autorreferente. No cerne desse colapso, o derretimento posiciona as virtualidades do impossível como vetores da desterritorialização absoluta: "Imprevisibilidade de comportamento / O eixo não-linear segue para dentro do universo." (ibidem).

Deslizando entre os reflexos turvos desobedientes à vontade humana, amotina-se uma nova composição acefálica. Ao desconfigurar a acefalia batailleana clássica do *corpo sem cabeça* – que simboliza a rejeição total a racionalidade humanista – para conjurar nossa irracionalidade singular

[12] Mutantextures: conceito traduzido do pensamento eshuniano na obra *More Brilliant Than The Sun* (1998). Aqui, a experimentação musical é uma emanação ufológica intensificada pelos corpos não pertencentes à categoria do humano.

[13] Referência aos diversos samples utilizados na faixa "*Coco Dub (Afrociberdelia)"* produzidos pelo CS&NZ (1994).

[14] Mixillogics: outro conceito resgatado do pesquisador Kodwo Eshun (1998). A mixilógica é a própria lógica alienígena inumana atravessada pelas manifestações sonoras afroamericanas.

esquizoacefálica enquanto *cabeça sem corpo*, desloca-se o reconhecimento da inumanidade alienígena não para o corpo sem cabeça, mas para a própria cabeça decepada, vista como o troféu máximo das forças aliadas a humanidade. Encarnar a degola.

Reesink (2013), no artigo intitulado *Saber os nomes: observações sobre a degola e a violência contra Bello Monte (Canudos)*, descreve o uso corriqueiro da decapitação pelas forças coloniais e republicanas, uma ação que visava humilhar os corpos alienígenas perseguidos negando-lhes o reconhecimento enquanto seres humanos: “Os militares rebaixavam sistematicamente a condição de ser humano do inimigo, expressando materialmente sua condição bestializada, quando praticava todo tipo de ação moralmente proibida por pessoas ‘normais’ em tempos ‘normais’: degola, estripamento, estupro, prostituição, venda de crianças.” (ibidem, p. 60).

A *cabeça-sem-corpo* é a expressão fantasmática da Guerra Temporal Caranguejo-Lemuriana. O corpo degolado, antes reduzido a sua última forma agonizante, estremece ao acessar seu influxo germinal: “Quando degolaram minha cabeça / passei mais de dois minutos vendo meu corpo tremendo” (NAÇÃO ZUMBI, 1996). É o que acontece às entidades Zumbi dos Palmares, Maria Bonita, Lampião, Conselheiro, Pajeú, ao sangue infantil sacrificado no altar do sebastianismo, às guerrilheiras indígenas e quilombolas que habitavam o sertão colonial, ocorrendo também, inclusive, às milenares gravuras rupestres dos *xamãs sem cabeça* do Vale do Catimbau.

O verso *Computadores fazem arte, artistas fazem dinheiro*, escrito por Fred Zero Quatro, demonstra que a rede

artística recifense não estava interessada em promover um grito primitivista contra a Inteligência Artificial, como insistem alguns pseudo-críticos. Pelo contrário, o verso é a celebração cibermessiânica da sua vinda, sintetizando as conexões maquínicas estabelecidas pelos acadêmicos da informática em sintonia com os urubus ciborgues que cruzavam os submundos do Grande Recife. Para a tristeza de Ariano Suassuna, o agenciamento telúrico do movimento armorial é reciclado aos tentáculos invasores das futuridades, integrando os vetores sônico-ficcionais de uma cultura ardente que tende a dissolução social (LAND, 2012), encontrando no capital a potência autodissolvente que o arremessa na anástrofe manguebit, e que junto ao jungle, são costurados na malha tecnocósmica da aceleração. Os sertões estão invertidos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CASTRO, Josué de. **Homens e Caranguejos**. 4ª ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1967.

CASTRO, Josué de. **Documentário do Nordeste**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1968.

CCRU. **CCRU Writings 1997-2003**. Time Spiral Press. 2015.

DELEUZE, Gilles. GUATTARI, Felix. **O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia**. São Paulo: Editora 34, 2010.

ESHUN, Kodwo. **More Brilliant Than The Sun: adventures in sonic fiction**. Great Britain: Quartet Books, 1998.

FISHER, Mark. **Flatline Constructs: gothic materialism and cybernetic theory fiction**. New York: Foward by exmilitary, 2018.

LAND, Nick. **Fanged Noumena collected writings 1987-2007**. 2. Ed. UK: Urbanomic. 2012.

MABUSE, H. D. **Por Que O Ecossistema de Recife Foi Um Spin-off Do Manguebeat**. MITSMR Brasil, 2022. Disponível em: https://mitsloanreview.com.br/por-que-o-ecossistema-de-recife-foi-um-spin-off-do-manguebeat/

PINHEIRO, Damares Bastos. **O DOMÍNIO DE TAMERLÃO: Os Efeitos dos Presságios Aceleracionistas em Marx**. Universidade de Brasília, Brasília, 2020.

PLANT, Sadie. **Zeros + Ones: Digital Women + The New Technoculture.** London: Fourth Estate. 1997.

REESINK, Edwin B. **Saber Os Nomes: observações sobre a degola e a violência contra Bello Monte**. Revista ANTHROPOLOGICAS, ano 17, v. 27, p. 43-73, 2013.

SCIENCE, Chico. Nação Zumbi. **Afrociberdelia**. São Paulo: Sony, 1996.

SCIENCE, Chico. Nação Zumbi. **Da Lama Ao Caos**. São Paulo: Sony, 1994.

ZERO QUATRO, Fred. **Caranguejos com cérebro**. Recife, 1992. Disponível em: <https://g1.globo.com/Noticias/Musica/0,,MUL1308779-7085,00.html>

HIPERSTIÇÕES PARA ALÉM DO AFROPESSIMISMO:

O FIM DO NEGRO E A TECNODIVERSIDADE AFROFUTURISTA

Luan Henrique Menezes Maciel[1]

Resumo
Este artigo analisa as relações entre afropessimismo, aceleracionismo negro e afrofuturismo, com a hipótese de que o corpo negro atua como vetor de dessubjetivação e reconfiguração ontológica. Inspirado por autores como Aria Dean, Kodwo Eshun e McKenzie Wark, argumenta-se que o afrofuturismo opera como hiperstição: uma prática especulativa que rompe com o tempo linear e projeta futuros radicais. Em vez de reivindicar o humano, propõe-se intensificar a negatividade como força tecnopolítica. Assim, a negritude se inscreve como potência inumana e transformadora diante do colapso do paradigma humanista e da tecnociência universal.

Palavras-chave: Afrofuturismo. Aceleracionismo Negro. Hiperstição. Tecnodiversidade.

---

[1] Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Ceará (UFC) e atualmente membro do corpo discente no mestrado do Programa de Pós-graduação em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). Pesquisa nas áreas de Filosofia da Tecnologia, Filosofia da Diferença, Teoria Queer, Negritude e Decolonialidade, Aceleracionismos e Filosofia da Ficção Científica. CV Lattes: http://lattes.cnpq.br/4977320997735350.

Abstract
This article examines the connections between Afropessimism, Black Accelerationism, and Afrofuturism, based on the idea that the Black body acts as a vector of desubjectivation and ontological shift. Drawing on Aria Dean, Kodwo Eshun, and McKenzie Wark, it presents Afrofuturism as hyperstition — a speculative practice that disrupts linear time and imagines radical futures. Rather than reclaiming the human, it embraces negativity as a technopolitical force. Blackness thus emerges as an inhuman and transformative power, destabilizing humanist and universalist techno-scientific frameworks.

Keywords: Afrofuturism; Black Accelerationism; Hyperstition; Technodiversity.

Desfiguração e a dobra temporal não-linear: uma proposição de desarranjo

> *"Se Camatte argumenta que "pode existir uma revolução que não seja para os humanos" — um argumento que tem sido retroativamentente recuperado pelos aceleracionistas –, então essa revolução é para o negro."*
> — Aria Dean nas Notas sobre a negraceleração
>
> *"Você tem essa sensação de que a maioria dos afroamericanos não deve nada ao status do humano."*
> — Kodwo Eshun em More Brilliant than the Sun

Um corpo sem traços, marcas ou feições que o singularizem e o identifiquem além de toda a sua forma preenchida com a mácula do negro. Um borrão, perdido, quase avulso e, mesmo assim, tendo seu lugar de destaque no meio da obra. "No mundo branco, o homem de cor encontra dificuldades na elaboração de seu esquema corporal." (FANON, 2008, p. 104). À primeira vista, sem nome, indiferenciado, desfigurado em tons de negro frente a dois policiais devidamente caracterizados, fardados e com suas peles brancas pintadas de um rosa-meio-roxo. Nós sabemos quem eles são. *São porcos*. Não no sentido literal, mas dotados de significado a partir de uma perversão que, de certa forma, também os desumaniza. Os porcos estão com fome. Desumanizados, também por meio de seu ofício como carrascos, mas não se enganem: há um prazer ali, um desejo de serem cooptados como parte do extenso aparato instrumentalizado pela opressão colonial que se desemboca naquele corpo preto pintado no centro da obra. Aquele negro, desfigurado ao

extremo de uma morte social (WILDERSON, 2022) que perdura, se arrasta e se adapta em novas mutações tão sofisticadas e, por vezes, tão sutis quando naturalizadas socialmente, que reposicionam aquele negro ao status de excedente do projeto humanista ocidental. Não será hoje que ele tomará lugar na mesa do Humanismo. Talvez isso nunca chegue a acontecer, já que ele é o excedente, o *outsider*, a contraparte do universal absoluto em sua mais pura imanência negativa (HEGEL, 1988). Aquele negro, então, não é humano. Os porcos são?

> Você é uma pessoa jovem e preta. Você vive num bairro onde a criminalidade prospera. A gente tira as armas das ruas, prende bandido. Você calhou de viver no lugar com as maiores taxas de homicídio estupro. A gente faz nosso trabalho direito. Chegamos perto do seu prédio, você parecia suspeito; nós paramos, saímos do carro com as armas e mandamos você botar as mãos na cabeça. Atiramos. Nós somos a polícia. Fomos muito bem treinados para fazer nosso trabalho. (SILVA, 2022, p. 16, online).

Quadro de interpelação por Basquiat, receptáculo de seu ódio que avança contra a violência crua da morte social: aqui jaz a imagem do infeliz que, negro — e, portanto, despossuido de humanidade —, é aniquilado pelos porcos em cena e, sobretudo, fora dela, munidos de cacetete, discurso e desejo. Seus carrascos estão em evidência e o negro na cena é como um borrão, preenchido pelo aparato que fundamenta a analítica da racialidade[2] (SILVA, 2022) sob a luz da Razão — *benditos sois iluminados pela Razão, é claro.* Um negro

[2] Denise Ferreira da Silva compreende a analítica da racialidade como sendo o "regime (simbólico) produtivo que estabelece a diferença humana como efeito da razão universal." (SILVA, 2022, p. 81, online), ou seja, o aparato político e simbólico que fundamenta a ideia ficcional da raça sob a égide da Razão ocidental.

universal forjado no negativo. É, ao mesmo tempo, Michael Stewart[3], como também tantos outros condenados por essa mácula da despossessão de si pelo outro. Mais um borrão negro caído no chão. Mais um filho que já nasce morto. Mais um negro-matado que circula no mundo dos vivos e que, morto, revive a própria morte. É Michael Stewart ali, mas também tantos outros que reencenam a(s) morte(s) em seu lugar. Todos os negros do mundo nascem mortos. Mortos, todos os negros do mundo nascem fora dos limites da humanidade. "*Eu estava morto antes do meu pai nascer. Por que eu?"* (SILVA, 2022, p. 16).

Subjetivação radicalmente inumana que desemboca no extremo da desfiguração, e também anuncia o retorno do inumano como uma praga-profética (V. SILVA, 2025), do monstro que se levanta contra Victor Frankenstein e o resto da humanidade, evidenciando o derretimento não só de si, como também de todo o Sistema de Segurança Humano (LAND, 2011)[4] que fundamenta e alicerça o humanismo e a modernidade. Ode à morte do humano: "nada de humano escapa do futuro próximo" (LAND, 2011). Se nós, negros, não somos humanos, não temos nada a perder com a morte dele. Essa violência visual e política prepara o terreno para a discussão sobre o aceleracionismo negro e sua interface com a CCRU.

[3] Michael Jerome Stewart foi um grafiteiro afro-americano assassinado aos 25 anos após ser brutalmente espancado pela polícia de Nova York, supostamente por fazer grafitti no metrô, em 15 de setembro de 1983. Seu assassinato causou grande comoção na cena artística da época e foi imortalizado por Jean-Michel Basquiat — seu amigo — na obra *Defacement*.

[4] Tradução informal por Carlos Henrique Souza. Disponível em: <https://www.academia.edu/122183988/Derretimento_Meltdown_Nick_Land_pt_br?auto=download>. Acesso em: 10 out. 2024.



Imagem 1
"Defacement (The Death of Michael Stewart)" de Jean-Michel Basquiat, originalmente pintada nas paredes do estúdio de Keith Harring, em 1983.
Fonte[5]: Village Preservation, 2021.

Mas não vamos nos adiantar, ou melhor, aqui registro uma tentativa de bagunçar a linearidade epistemológica que, questionada e subvertida por muitos outros autores não-brancos, ainda se mantém dominante no pensamento ocidental como característica da razão. Proponho, portanto, o desafio a mim mesmo de experimentar uma escrita de idas e vindas que também reflete que passados que ainda perduram no presente e que, no entanto, não devem seguir a mesma linearidade incrustada de fatalismo e perpetuação do ressentimento. Há um poder gestado no ventre do afropessimismo, uma oportunidade de mobilizar o ressentimento plantado enquanto sofrimento psíquico, mas também devemos pensar para além dele. Opto aqui pela dobra do fim sobre ele mesmo como possibilidade de elaboração de futuros possíveis, mesmo no fim — não linear, mas circular,

[5] Disponível em: <https://www.villagepreservation.org/2021/02/16/jean-michel-basquait-michael-stewart-and-defacement/>. Acesso em: 23 jul. 2025.

espiralar: o povoamento e a proliferação no campo das hiperstições afrofuturistas, porque segundo Leda Maria Martins, “Antes de uma cronologia, o tempo é uma ontologia [...].” (2021, p. 21). É necessário, portanto, retomar a uma concepção de tempo que “se curva para a frente e para trás, simultaneamente, sempre em processo de prospecção e de retrospecção, de rememoração e de devir simultâneos.” (MARTINS, 2021, p. 23). Esse entendimento não guia apenas esse escrito, mas também é uma chave de compreensão fundamental para se pensar sobre afrofuturismo, onde há uma quebra na dimensão linear que organiza a soberania ocidental do *logos*. Para não nos apressarmos nos debates aqui tensionados, a dimensão da temporalidade será em breve retomada, mas no presente momento, demarco aqui a utilização de tópicos, não para exprimir uma ideia de linearidade e continuidade de um texto que encontra seu ápice gradativamente, e sim para meros fins de localização. Sigamos.

Lacunas aceleracionistas e o inumanismo negro radical

Dito isto, e dando um salto de Basquiat à CCRU[6] e os aceleracionismos que se ramificam na *blogosfera,* sua ágora virtual, um movimento se mostra indispensável a se fazer: destacar caráter desumanizado/inumanista do negro e sua potencialidade ao estar de fora [*outside*] do projeto humano, cuja hegemonia é desafiada nas últimas décadas, sobretudo nos campos epistemológicos da produção de saberes, tendo em vista a lógica ficcional da raça expressa no discurso produtor da

[6] Cybernetic Culture Research Unit (no português, Unidade de Pesquisa da Cultura Cibernética).

diferença racial, operacionalizado pela branquitude capitalista a níveis políticos e simbólicos. Frantz Fanon compreende perfeitamente ao afirmar que o racismo é o elemento estruturador do capitalismo e não efeito colateral deste quando destaca, em P*ele Negra, Máscaras Brancas* (2020), que o primeiro movimento de subjugação racial se deu através de motivações econômicas, se complexificando a níveis simbólicos e subjetivos, e infectando a psiquê do negro pela internalização, gerando, assim, uma epidermização da inferioridade[7] (FANON, 2020). No entanto, enquanto Fanon buscava reviver o negro enquanto sujeito político num processo de construção de novos humanismos, aqui investimos e apostamos todas as fichas no movimento contrário, virando as costas para o projeto humanista em prol de uma ressignificação pelo negativo, e flertando com a pulsão de morte revolucionária expressa perfeitamente quando Deleuze e Guattari (2011) afirmam — ao discorrerem sobre o fantasma de grupo — que

> [...] o pólo revolucionário do fantasma de grupo aparece na potência de viver as próprias instituições como mortais, de destruí-las ou de mudá-las consoante às articulações do desejo e do campo social, fazendo da pulsão de morte uma verdadeira criatividade institucional. (Idem, 2011, p. 88-89)

É fundamental, portanto, mantermos os olhos atentos à intensidade destrutiva e produtiva que liga aqueles que se constroem através do negativo, os párias que ficaram de fora das garantias expiradas que o Sistema de Segurança

[7] Ao longo dos escritos de Fanon, sobretudo em *Pele Negra, Máscaras Brancas* (2020), fica mais do que evidente que a inferioridade é imposta ao negro por uma civilização que o define como tal. Esta inferioridade se torna, então, uma realidade vivida, experimentada como uma patologia do ser.

Humano ainda tem para oferecer — por enquanto —, enquanto se derrete, se fragmenta e sobrecodifica mais uma vez o capital[8]. "Não retirar-se do processo, mas ir mais longe, "acelerar o processo"' (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 24). Acelerar o derretimento e fazer parte da derrocada, entre os escombros deixados pelo processo civilizador ocidental. Se mover para além da lógica ficcional da raça. McKenzie também retoma um ponto central levantado por Kodwo Eshun, em *More Brilliant than the Sun* (1998), a respeito da construção da inferioridade racial pautada nas noções iluministas de humano/humanidade:

> Tal construção de raça supervaloriza o humano. E se a branquitude é supostamente a mais próxima do humano, então há todos os motivos para menosprezar o humano como categoria, em primeiro lugar. Esse movimento retórico é central para o aceleracionismo negro. **A união da negritude com o maquínico é o que deve ser valorizado e acelerado, como uma superação tanto da branquitude quanto do humano.** (WARK, 2017)[9]

Em suma, esse movimento de aceleração levanta a necessidade de uma realocação da análise capitalista dentro das concepções aceleracionistas, compreendendo a criação do discurso racial desumanizador e, concomitantemente, a

[8] "A espinha maquínica da história do Capital é codificada, axiomatizada e diagramada por uma tecnociência de processos irreversíveis, desequilibrados e indeterminados e cada vez menos lineares, relacionados sucessivamente com a termotécnica sinalética, cibernética, dinâmica de sistemas complexos e vida artificializada. A modernidade se define como uma cultura quente, capturada por uma implicação em espiral com desafios de entropia, camuflando uma invasão do futuro, lançada como um retrocesso fora da segurança encerrada, se tornando contra tudo aquilo que inibe o processo de derretimento. Culturas quentes tendem à dissolução social. Elas são inovadoras e adaptáveis. Sempre descartam e reciclam culturas frias." (LAND, 2011, tradução informal por Carlos Henrique Souza)

[9] Tradução minha.

hegemonia racial como processo fundador — e fundado por — intrínseco ao capitalismo e a perpetuação deste ao longo dos séculos, sob as mais diversas roupagens, como um parasita que encontra seu hospedeiro. Evidenciar isso é semear o terreno propício para a proliferação de novos aceleracionismos que visam à dissolução do projeto humanista, com base na compreensão fundamental do capitalismo racial. E, com isso, tocando horizontes que se projetam para além da dicotomia aceleracionista "*mainstream*" — com muitas aspas, claro — entre Land e seu aceleracionismo incondicional tecnofascista *versus* os aceleracionistas de esquerda, humanistas demais.

Aria Dean (2017) nos traz uma distinção interessante entre o aceleracionismo negro — ou *black accelerationism* (*bl/acc*) — e o negraceleracionismo [*blaccelerationism*][10]. Segundo Aria, uma das questões tensionadas nos aceleracionismos de esquerda e direita é o lugar — e/ou o não lugar — do sujeito. Segundo Dean, no aceleracionismo landiano "há uma esquemática sem sujeito em seu centro" (2017, n.p.), no entanto, não seriam as máquinas os sujeitos por excelência do capitalismo? Essa interpretação do (neo)sujeito se fundamenta com base nas concepções Nick Land, sobretudo em *Meltdown* (2011), onde é mais do que evidente a profecia autorrealizável da dissolução do humano enquanto sujeito e métrica de ordenamento de mundo, e de todo o Sistema de Segurança Humano que o alicerça. O capital, visto como motor para a aceleração tecnológica retroalimentada, evidenciará a obsolescência do orgânico perante às singularidades maquínicas por vir. Seriam, nesse sentido, as máquinas meta-sujeitos aptos não apenas a ultrapassar os limites humanos — orgânicos e sociais —, mas

[10] Que será retomada posteriormente neste trabalho.

também os arautos que, enfim, anunciarão a dissolução da massa proletária em fantoches de carne [*meat puppets*]? Se sim, o problema do sujeito não é extinto, mas sim deslocado e reconfigurado.

Enquanto isso, conforme Dean (2017) comenta a respeito do *Manifesto Aceleracionista* (2014) de Williams e Srnicek, "O aceleracionismo de esquerda reencena o trágico niilismo landiano num cômico romance urbano com a tecnologia" (DEAN, 2017, n.p.)[11]. Srnicek e Williams, ao apontarem o equívoco landiano entre velocidade e aceleração, resgatam e reforçam o que Deleuze e Guattari já haviam compreendido n'*O Anti-Édipo* (2011) acerca da tendência reterritorializante e, portanto, sobrecodificadora do capitalismo[12]. Sendo assim, segundo os autores, "o que a velocidade capitalista desterritorializa com uma mão, ela reterritorializa com a outra." (SRNICEK; WILLIAMS, 2014, p. 271). Não é somente surfar no *hype* da aceleração — ou melhor, confundir a aceleração com a velocidade *per se* —, mas sim construir estratégias que guiem a esquerda contemporânea para além de uma postura defensiva e trágica de redução de danos, buscando redirecionar a aceleração para fins emancipatórios e pós-capitalistas, num processo de recuperação de futuros — e da criação destes via hiperstições utópicas como o Comunismo de Luxo Totalmente

[11] Tradução informal de Ababelardo Mundo. Disponível em: <https://medium.com/@ababeladomundo/notas-sobre-negracelera%C3%A7%C3%A3o-c5fd00eddfd2>. Acesso em 15 jul. 2025.

[12] Para Deleuze e Guattari, "[...] ao contrário das máquinas sociais precedentes, a máquina capitalista é incapaz de fornecer um código que abranja o conjunto do campo social. No dinheiro, ela substituiu a própria ideia de código por uma axiomática das quantidades abstratas que vai sempre mais longe no movimento da desterritorialização do socius. [...] Assim, a descodificação dos fluxos e a desterritorialização do socius formam a tendência mais essencial do capitalismo." (Idem, 2010, p. 51-52).

Automatizado[13]. E se o humano for perdido em meio ao fluxo, faz parte. Se agarrar ao humano como ponto de estabilização sempre foi um amortecedor de aceleração, mesmo.

No entanto, nas formulações aceleracionistas de esquerda, embora o entendimento de sujeitos políticos se desloque para além do humanismo incrustado no pensamento ocidental, o Sistema de Segurança Humano — para reutilizar o conceito de Land no *Meltdown* (2011) — é readaptado aos moldes de uma classe operária engajada na luta anti e pós-capitalista, ao passo que o discurso de hegemonia racial que alicerçou o capitalismo desde sua base mais sórdida, o capitalismo racial, é deixado em segundo plano, ofuscado pelas leituras ligadas a um "marxismo tradicional". Como conceber a alienação do proletariado dentro do capitalismo se, em suas entranhas, o capital se consolidou a partir de um discurso hegemônico de que os negros — africanos e diaspóricos — sequer eram humanos para serem classificados enquanto classe proletária vendedora de sua força de trabalho, mas medidas de valor, sujeitos-objeto, frutos de um processo extremo de despossessão de si pelo outro? Nesse panorama, portanto, o corpo negro também é mercadoria.

> *Negros, por definição, são mercadoria de trabalho... um negro é tanto um trabalho produtivo quanto um valor, uma abstração quantitativa de troca: o equivalente a três quintos de uma unidade de valor representacional. O valor do negro não é seu corpo físico, mas a energia, a força potencial*

[13] O "comunismo de luxo totalmente automatizado" é uma proposta utópica que defende o uso radical da tecnologia, especialmente da automação, para eliminar o trabalho obrigatório e garantir uma vida de abundância, lazer e igualdade para todos. A expressão foi popularizada por Aaron Bastani, que também é autor do livro Fully Automated Luxury Communism [Comunismo de Luxo Totalmente Automatizado] (2019), no qual desenvolve essa visão como alternativa ao capitalismo em crise.

> *que esse corpo contém.* (DEAN, 2017, *apud* JUDY, [s.d.], grifos da autora)

O aceleracionismo de esquerda, embora compreenda que o proletariado é múltiplo e singular (como no esquema da n-1[14]), não evidencia — pelo menos, não o suficiente — que o capitalismo esteja diretamente atrelado ao regime de hegemonia racial humanista e, portanto, colonial. Nesse sentido, o humanismo é subvertido, colocado de cabeça pra baixo, mas não abandonado completamente. O aceleracionismo negro oferece uma outra via para além do humanismo e/ou da familiaridade da categoria sujeito — seja este consolidado enquanto agente político ou deslocado para fora do humano ao cristalizado sob o estandarte das singularidades maquínicas —, pois compreende que

> [...] o negro irrompe e impede o estabelecimento do binarismo humanos/capital, a partir do qual esquerda e direita escolhem respectivamente seus lados. O negro está desde sempre co-constituindo, de maneira recíproca, simultaneamente, o capital e a subjetividade. (DEAN, 2017)

Embora pensadores como Frantz Fanon defendam um humanismo emancipador para o negro (como já mencionado), não há razão para que ele, negro, — assim como todos os que excedem os limites do projeto de humanidade ocidental — se sente à mesma mesa que seus algozes, que ainda hoje negam sua humanidade pelos mais distintos

[14] "É preciso fazer o múltiplo, não acrescentando sempre uma dimensão superior, mas, ao contrário, da maneira simples, com força de sobriedade, no nível das dimensões de que se dispõe, sempre n-1 (é somente assim que o uno faz parte do múltiplo, estando sempre subtraído dele). Subtrair o único da multiplicidade a ser constituída; escrever a n-1." (DELEUZE; GUATTARI, 2011, *apud* PELBART, 2019).

dispositivos de poder. Veja bem como o reconhecimento de direitos civis aos grupos minoritários se tornou cada vez mais evidente. E veja bem, também, como negros continuam revivendo — e/ou remorrendo — em circunstâncias semelhantes às de Michael Stewart, George Floyd, Emmett Till, Rafael Braga, Mirtes e Miguel Otávio Santana da Silva, Jean-Michel Basquiat e tantos outros e outros. Embora tais lutas e reorganizações busquem assegurar minimamente os direitos da população negra, ainda não somos humanos e talvez nem seremos, se mantivermos as estruturas capitalistas que retroalimentam a perpetuação de nossa morte, parasitando a níveis políticos e sociais, mas também epistemológicos e ontológicos.

O ideal seria reorganizar a mesa fragmentada, empenada e quebradiça, ou destruí-la de uma vez por todas e anunciar, enfim, a morte do humano e o fim do negro, e se permitir experienciar a criação de novos mundos inimagináveis, acelerando a potência de agir[15] ao limite? Deveríamos, portanto, acelerar o processo de subjetivação radicalmente inumana e, com isso, acelerar a desestabilização/derretimento do Sistema de Segurança Humano? Fisher, então, recua e questiona: “Quem são os membros do ‘partido da negatividade inumana?”[16]. Em suma, Aria Dean aponta que ''A única teoria e política aceleracionista que pode disputar com o aceleracionismo de direita é uma que seja baseada na

[15] Isto é, como define Deleuze em *Spinoza et le problème de l'expression* (1968), a verdadeira tarefa espinosiana propriamente ética é ir “ao extremo do que se pode” (Idem, 1968, p. 249-250), visto que “todo corpo estende sua potência tão longe do que se pode” (Ibid.), assim, o dever do filósofo consiste em travar uma luta contra “tudo que nos mantém separados dessa potência de agir e a submete a uma constante diminuição” (Ibid.). Em suma, essa luta se reflete nos combates à todas as condições de servidão, pois estas enfraquecem nossa potência de agir em um “encadeamento de paixões tristes” (idem, 1968, p. 248-249).

[16] FISHER, Mark. Spectres of Accelerationism. K-punk, 2008. Disponível em: <https://k-punk.org/spectres-of-accelerationism/>. Acesso em 28 jul. 2025.

compreensão de que “o pontapé inicial do capital foi dado pelo estupro do continente africano” (Idem, 2017, n.p.).

Ainda seguindo com Aria, “[...] começar a pensar o capitalismo racial paralelamente ao aceleracionismo possibilita a uma abordagem do capitalismo e do valor que está “fora da alienação”, como diria Williams. Segundo, tal abordagem insiste na existência não-alegórica do sujeito inumano: “o negro”.” (DEAN, 2017, n.p.). Portanto, ao nos projetarmos para além da noção de humano, torna-se possível afirmar que “se o humano não é dado, então também não pode haver uma essência negra.” (WARK, 2017, *apud* ESHUN, 1998). Esta é uma consideração importantíssima, já que delimita um aceleracionismo negro e, sobretudo, um afrofuturismo negracelerado para além do mito racial unificador que atrela a multiplicidade cultural da negritude à uma África remota e essencializada. Compreendendo, assim, a cultura negra como diaspórica ao invés de nacional (WARK, 2017, n.p.), para nos guiarmos em uma direção contrária a projetos panafricanistas aos moldes de Marcus Garvey[17] e companhia.

Nesse sentido, tanto é impreciso afirmar a existência de cânones aceleracionistas — sejam eles de esquerda ou de direita — quanto ignorar as formulações raciais que atravessam o desenvolvimento do que hoje chamamos de aceleracionismos. Nesse campo, Kodwo Eshun se destaca como um sintetizador-profeta, cujas contribuições no seio da CCRU expandem as fronteiras do aceleracionismo. Eshun é magnífico

[17] Marcus Garvey, líder panafricanista e fundador da UNIA (Universal Negro Improvement Association), defendia a construção de uma nação negra autônoma e o retorno à África como forma de emancipação racial. **Seu nacionalismo negro levou-o a manter contatos controversos com grupos extremistas como a Ku Klux Klan,** com quem compartilhava, paradoxalmente, a defesa da separação racial, ainda que por motivos opostos. **Também elogiou aspectos do fascismo italiano pela ênfase na ordem e autodeterminação nacional.**

em destacar a potência aceleracionista presente e indissociável da negritude (mesmo que ele não opere por este conceito)[18]. Conforme aponta McKenzie Wark (2017, n.p.)[19], o melhor e mais original escrito sobre aceleracionismo — *More Brilliant than the Sun* (ESHUN, 1998) — também é sobre negritude. Em suma, uma das definições que sintetiza bem o propósito fundamental do aceleracionismo negro também parte de Wark, ao destacar que

> "O Aceleracionismo Negro é um impulso intencional que inclui, como parte de seu método, uma tentativa de eliminar certos hábitos de pensamento e sentimento, a fim de se abrir para um futuro que tenta se concretizar no presente." (WARK, 2017)

Assim, elaborando uma diferenciação entre o aceleracionismo negro e o Afrofuturismo[20], que pode ser perfeitamente interpretado e teorizado enquanto uma hiperstição (ou hiperstições plurais) que se investe no campo dos horizontes de possibilidades de futuros outros, sendo ou não produzido dentro do aceleracionismo negro, mas, ao mesmo tempo, sem dever satisfações a ele. Sob este prisma, "Se o Aceleracionismo Negro é um conceito temporal e espacial específico, o Afrofuturismo é um gênero que inclui conceitos

[18] "Um efeito colateral do *descontinuum* alienígena é a rejeição de qualquer e toda ideia de uma condição negra compulsória. Onde o jornalismo ainda insiste em um estado sólido conhecido como '**negritude**', *More Brilliant* dissolve essa solidariedade com um corpo em uma fluidez mantida e exacerbada por máquinas sonoras." (Eshun, 1998, p. 16)

[19] WARK, McKenzie. Black Accelerationism. Public Seminar, 2017. Disponível em: <https://publicseminar.org/2017/01/black-accelerationism/>. Acesso em 28 jul. 2025.

[20] A ser abordado ao longo do trabalho.

temporais e espaciais dentro do espaço cultural geral da ficção científica." (WARK, 2017). A autora também observa que,

> Como em Donna Haraway, o maquínico e a negritude são ambas condições liminares em relação ao humano, mas tratados não como um mito político irônico, mas como um programa a ser implementado com toda a velocidade deliberada. (WARK, 2017)

No contexto do afrofuturismo, são mobilizadas alegorias que evidenciam o status inumano atribuído ao negro — como o paralelo entre abduções alienígenas e os eventos reais da escravização[21]. Conforme aponta Eshun (2022, p. 2), essa associação foi observada por Mark Dery, considerado um dos precursores do afrofuturismo, a partir de conversas com Greg Tate, que, no início dos anos 1990, já escrevia sobre as interseções entre a cultura negra e a ficção científica. Conforme McKenzie destaca, a figura do ciborgue/androide também é bastante utilizada como alegoria para o inumanismo negro[22], pois também flerta com a ideia de hibridização (2017, n.p.). Nesse sentido,

> O androide se torna o inverso, e ainda assim o equivalente, do escravo. O escravo era um humano tratado como uma não-pessoa e forçado a trabalhar como uma máquina; o androide é um inumano tratado como uma

[21] "Alienígenas africanos são sequestrados por traficantes de escravos africanos, entregues para serem fatiados, cortados em cubos e geneticamente projetados por fanáticos de rosto branco e cristãos canibais em escravos americanos, 3/5 de sua norma padronizada, sua ROM de Westworld." (ESHUN, 2003, p. 112, tradução minha)

[22] McKenzie cita como exemplo o vídeo "Many Moons", de Janelle Monáe, onde "Ele mostra androides se apresentando em um leilão para clientes ricos, incluindo plutocratas vampíricos brancos e um tipo militar-ditador negro. Os androides são todos negros e, de fato, são todos a própria Monáe" (WARK, 2017, tradução minha).

> não-pessoa, mas forçado a trabalhar como um humano. (Idem, 2017, n.p)[23].

Sob as entranhas e virtualidades dos aceleracionismos, o afrofuturismo encontra seu terreno hipersticional, que transporta o aceleracionismo negro para além do afropessimismo, sendo o afrofuturismo tanto uma hiperstição aceleracionista como também não se submete a uma fidelidade exclusiva ao aceleracionismo em si, se projetando para além dele, de várias outras formas singulares. Entretanto, em suas *Notas sobre a Negraceleração* (2017), Aria Dean tece uma diferenciação entre o aceleracionismo negro observado por McKenzie (2017), e o negraceleracionismo. Para ela, a de McKenzie ao aceleracionismo negro remota a uma ideia voltada à ressignificação, que parte do princípio do negro enquanto o outro, reformulando conclusões racistas construídas dentro da relação humanidade-inumanidade, portanto, "De sua perspectiva [Wark], o aceleracionismo negro parece ser principalmente um ato de restauração." (DEAN, 2017, n.p.). Enquanto isso, ainda conforme Aria Dean aponta, o negraceleracionismo não necessita dessa restauração, visto que o parte do pensamento negro radical já reivindicou a inumanidade da negritude, compreendendo isso como parte de seu presente para o mundo. Além disso, enquanto McKenzie diferencia o aceleracionismo negro do afrofuturismo, conforme vimos anteriormente, no negraceleracionismo não há essa distinção e, atrelados, "caminham como irmãos e co-conspiradores." (DEAN, 2017, n.p.)

[23] Tradução minha.

Entre afrofuturismos tecnodiversos, hiperstições e ficções sônicas

É interessante observar que as hiperstições que compõem o afrofuturismo de Eshun são, em sua maioria, relacionadas à trajetória da música negra e as mutações intrínsecas a ela ao longo da história, isto é, "é um estudo de visões sobre o futuro na música [...]" (ESHUN, 2022, p. 3). Dessa maneira, se faz necessário contextualizar do que se tratam as hiperstições, tão fundamentais nos escritos da CCRU e para além de sua dissolução. Nesse sentido, a respeito das hiperstições programadas dentro da CCRU, Victor Marques sintetiza bem ao dizer que a hiperstição é "uma forma de ficção ou narrativa cultural que se torna autopropagante e assim ganha o poder de moldar a realidade; uma entidade virtual abstrata que se torna efetiva por meio de sua própria propagação e contaminação na cultura." (MARQUES, 2023, p. 93), atuando como um intensificador de coincidências e tendências, e não meras superstições sobre o futuro. Partindo do pressuposto de que a história ocidental é uma narrativa de dominação que aprisiona o sujeito negro no passado, as hiperstições afrofuturistas se manifestam como contra-narrativas que buscam reprogramar o imaginário coletivo e, por conseguinte, o tempo histórico, criando conexões cósmicas entre o passado, presente e futuro e preservando as cosmotécnicas negras em uma espécie de feitiço coletivo que se projeta para além das fronteiras do que se foi estabelecido no discurso racial.

Marques também destaca que "no glossário da própria CCRU, hiperstição aparece como 'elemento da cultura efetiva que se torna real, por meio de quantidades fictícias que

funcionam como potenciais de viagem no tempo. [...]'" (MARQUES, 2023, p. 93), em uma espécie de engenharia de feedback entre seu futuro preferido e as tendências do presente em formação (ESHUN, 2003, p. 290). Em suma, o afrofuturismo de Eshun é um vírus que infecta a linha do tempo ocidental, programa novos futuros e, assim, torna tais futuros inevitáveis quando passa a povoar e a ancorar o imaginário coletivo.

No universo sônico e vibracional de Eshun, a musicalidade negra mobiliza não só o sentido auditivo de quem a ouve/experiencia, mas age numa espécie de sinestesia, confluindo através de outros sentidos e teletransportando quem a sente para uma outra atmosfera, outra temporalidade. O tempo que se inscreve por meio de uma cosmopercepção[24], uma corporalidade que se inscreve no tempo e que, de forma primordial, acompanha as mudanças nos mais diversos estados temporais. Leda Maria Martins destaca o tempo como um local de inscrição do conhecimento que vai muito além da lógica linear consecutiva incrustada no pensamento ocidental, mas opera por meio das temporalidades curvas e espiralares, subvertendo o predomínio da lógica e da razão (MARTINS, 2021, p. 24).

O afrofuturismo, enfim, é concebido também enquanto uma prática de contra-memória, um compromisso ético com a história que acompanha uma fabricação de ferramentas conceituais responsáveis para construir um contra-futuro, buscando vislumbrar para além do legado moderno de

[24] "O termo 'cosmovisão', que é usado no Ocidente para resumir a lógica cultural de uma sociedade, capta o privilégio ocidental do visual. É eurocêntrico usá-lo para descrever culturas que podem privilegiar outros sentidos. O termo 'cosmopercepção' é uma maneira mais inclusiva de descrever a concepção de mundo por diferentes grupos culturais." (OYEWÙMÍ, 2021, p. 21).

mutilação, captura, alienação e desumanização que se acometeu sobre os povos africanos e diaspóricos, sendo considerados por Toni Morrison como os primeiros sujeitos a passarem pelo trauma fundador da modernidade (ESHUN, 2003, p. 288). O afrofuturismo (ou Futurismo AfroDiaspórico) para Eshun se projeta para além da contra-memória, promovendo uma confluência restrospectiva do passado e seus vetores interculturais da temporalidade do Atlantico Negro, mas também sintetizando o futuro através do novo, da experimentação, replicação e novidade (ESHUN, 2003, p. 289), num movimento semelhante ao adinkra da Sankofa,[25] presente na cultura de Akan, localizada na região da Gana e Costa do Marfim. Em suma, o afrofuturismo se manifesta através de uma intersecção entre a contra-memória do passado, o presente que programa o futuro e, enfim, os futuros ainda por vir. Nesse sentido, a percepção do tempo e as experiências de temporalidade (MARTINS, 2021, p. 24) não são as mesmas para todas as culturas. As análises das mais diversas ficções sônicas presentes nas tecnologias negras — e, sobretudo, nas engenharias musicais — são compreendidas a partir do entendimento de que mesmo desenvolvidas há séculos, o passado também fala sobre o futuro.

Kodwo Eshun também aponta que a análise futurológica foi um campo visto com uma certa desconfiança entre os artistas e acadêmicos negros durante os anos 1980. Parte disso por conta da derrocada do projeto socialista panafricano em Gana, com a deposição de Nkrumah, no ano de 1966, fomentando uma hostilidade e descrença no campo das utopias de libertação anti-coloniais. (ESHUN, 2003, p. 288) Esse

[25] Trata-se de um significante simbólico que mobiliza uma filosofia comunitária, enfatizando a preservação da memória, o respeito aos ancestrais e a continuidade dos laços coletivos.

panorama foi responsável por uma posição tomada por intelectuais africanos, denominada por Homi Babbha (1992) como "*melancholia in revolt*" — ou melancolia na revolta —, que sintetiza o sentimento de fadiga em relação a construção de futuros que acometeu intelectuais e ativistas culturais do Atlântico Negro da mesma década (ESHUN, 2003, p. 288-289). O afrofuturismo vai ganhando mais destaque e aceitação no início do século XXI, onde Eshun observa a formação de "Um momento cultural em que futuros distópicos são rotineiramente invocados para ocultar o presente em toda a sua infelicidade" (ESHUN, 2003, p. 289), evidenciando a necessidade fundamental de uma investigação para a construção de novos futuros. Nesse sentido,

> É difícil conceber o Afrofuturismo sem um lugar para o processo sonoro em seus modos vernáculo, especulativo e sincopado. O cotidiano da expressão vernacular negra pode ser um anátema para a prática artística contemporânea. No entanto, essas histórias de futuros passados devem ser colocadas enquanto um recurso valioso. [...] O afrofuturismo estuda os apelos que artistas, músicos, críticos e escritores negros fizeram ao futuro, em momentos em que qualquer futuro era dificultado. (ESHUN, 2003, p. 291, tradução minha)

O afrofuturismo também se conecta ao que Yuk Hui (2020) entende por tecnodiversidade. A tecnodiversidade, por sua vez, é uma posição que reconhece que a tecnologia não é uma produção exclusiva ou hegemônica de um único povo ou grupo — como os magnatas do Vale do Silício, a exemplo de Elon Musk e Mark Zuckerberg, que concentram ações das maiores plataformas digitais no campo das Tecnologias de Informação e Comunicação (TICs) —, mas sim uma construção

coletiva, uma técnica desenvolvida por cada cultura segundo suas singularidades e particularidades. A tecnologia hegemônica também foi responsável pela colonização, sincronizando o mundo inteiro em uma só temporalidade e corroborando para a ideia de uma técnica universal/universalizante ao passo que busca ofuscar toda uma tecnodiversidade pertencente aos povos não-brancos. Yuk Hui evidencia que a tecnologia não é antropologicamente universal, se opondo às concepções modernas acerca de uma tecnologia única ao afirmar que ela é, nada mais nada menos, do que uma multiplicidade de cosmotécnicas.

A tecnologia universalizante da modernidade inaugurou no tempo e espaço a perda do cosmos e a ruptura com a metafísica, visto que a Terra e o cosmos foram convertidos e comprimidos em um grande sistema tecnológico (HUI, 2020, p. 19), sincronizando o mundo numa única temporalidade. Essa perda do cosmos surge "no sentido de que já não somos capazes de apreender o que quer que tenha sido deixado para trás pela perfeição da ciência e da tecnologia ou que esteja além dela." (HUI, 2020, p. 19). Vivemos, portanto, na era da técnica universal que suprime a pluralidade de uma cosmotécnica local, sendo esta a particularidade cultural impressa na técnica de cada povo que aponta para uma multiplicidade tecnológica para além da tecnologia hegemônica que rege a mutação atual do capitalismo.

O que Eshun faz é evidenciar uma das cosmotécnicas presentes no afrofuturismo, dando enfoque na musicalidade negra e apresentando-a enquanto uma tecnologia musical da negritude, uma ciência sônica e vibracional da propagação do som a níveis sinestésicos que evidencia novas formas de se pensar e construir o futuro, se contrapondo,

assim, à universalização tecnológica que avança sobre a cosmologia intrínseca a cada cultura ao redor do globo. Sob esse prisma, Leda Maria Martins afirma que as concepções africanas do tempo experienciam a musicalidade e a palavra proferida como o "locus de expressão da experiência corporal" (Idem, 2021, p. 31) em um "amplo prisma de elaboração fônica e sonora das linguagens que se processam pelo corpo, alinhadas e compostas por outras percepções que no e pelo corpo as traduz." (Idem, 2021, p. 31-32).

Um dos grandes eixos analisados por Eshun em *More Brilliant than the Sun* (1998) diz respeito à ciência musical do *breakbeat*[26], visto por ele como um dos divisores de águas que emerge dentro da música afroamericana, que consiste no isolamento do breakbeat e, concomitantemente, no avanço da bateria e do baixo nas músicas (ESHUN, 2022, p. 3). Esta "nova" ciência é concebida como uma ciência intensificadora de sensações, uma ciência da engenharia sensorial, numa oposição às concepções ocidentais que determinam o que é ciência, pois segundo ele,

> Nas duas culturas clássicas da sociedade convencional, a ciência é ainda a ciência que drena o sangue da vida e deixa tudo vivissecado. Mas na música nunca foi assim; **assim que você ouve a palavra ciência, você sabe que terá uma intensificação de sensações.** (ESHUN, 2022, p. 5)

Nessa configuração, as batidas da bateria são virtualizadas e replicadas em N formas, processo que Eshun nomeia como "captura de movimento" (ESHUN, 2022, p. 3), em

[26] Breakbeat é um estilo rítmico caracterizado pelo uso de padrões de bateria sincopados e fragmentados (breaks), muitas vezes extraídos de gravações de funk, soul ou hip-hop. Esses trechos são recortados e reorganizados para criar bases percussivas dinâmicas, amplamente utilizadas em gêneros da música eletrônica como drum and bass, jungle e big beat.

uma referência direta ao processo por meio do qual o corpo humano — seus movimentos e expressões — é sintetizado e virtualizado (Ibid.). Eshun também destaca o *scraching* — o movimento de arranhar o vinil para distorcer o som — como tecnologia musical que vai além de um processo rítmico, mas constitui efeitos de textura, uma experimentação que surgiu de dentro da música negra projetada para o futuro, inaugurando um momento de passagem da voz para o som (ESHUN, 2022, p. 4). Um movimento bastante interessante em relação à cosmotécnica da musicalidade negra é o que Eshun destaca como a questão racial do sintetizador, no qual os programadores musicais da cena de Detroit — como Model 500 e Cybotron — passam a subverter a lógica musical que vigorava na época, na qual a música norteamericana era exportada à Europa, sintetizada e remixada pelos europeus por meio da "branquitude do sintetizador" (ESHUN, 2022, p. 5) e, finalmente, devolvida às Américas.

O que aconteceu foi o inverso: os caras da cena techno de Detroit passaram a fazer experimentos com o sintetizador na música vinda da Europa, de Depeche Mode a Kraftwerk, tornando-a estranha e devolvendo-a à matriz completamente modificada, "porque aquele som os tornaria alienígenas dentro dos Estados Unidos" (ESHUN, 2022, p. 5). A música branca europeia, então, era vista como exótica aos ouvidos afroamericanos, invertendo a dinâmica e, para Eshun, "Esse é o primeiro caso explícito em que a música branca é a original, e os músicos negros americanos são os adulteradores e os que pastichizam." (ESHUN, 2022, p. 6), criando uma nova musicalidade sintética a partir da original, outra tecnologia vinda do núcleo operacional da engenharia sensorial negra, um exemplo palpável de tecnodiversidade. O negro, então, se

mostra como um alienígena sintético programador dos mais diversos experimentos sensoriais.

Mas o ponto mais interessante destacado por Eshun é o que ele conceitua enquanto "**ficção sônica das gravações**" (ESHUN, 2022, p. 7), isto é, "uma série de coisas que entram em ação a partir do momento em que se tem música sem palavras." (ESHUN, 2022, p. 7), mecanismos sensoriais aos quais a música te teletransporta para uma outra temporalidade, te abduzindo para o mundo dela. Isso se dá de diferentes formas, que vão desde a confecção do disco, as faixas, os encartes da capa, a sonoridade, os títulos, compondo uma atmosfera específica capaz de capturar o ouvinte e dar início a uma outra temporalidade experienciada à níveis sinestésicos. As ficções sônicas operam, portanto, por meio das micropercepções sensoriais, os estados de vibração e frequência do disco, "olhando para todos os diferentes níveis de ciência que existem dentro do objeto físico" (ESHUN, 2022, p. 8). Tais ficções sônicas proporcionam à experiência de "[...] ser capturado por pequenas frações de tempo, ter obsessão por breves instantes." (ESHUN, 2022, p. 9), uma verdadeira experiência de abdução por meio do som que inaugura uma nova temporalidade. "Você sente que vai sendo abduzido [...] porque você ouve uma atmosfera [...]." (ESHUN, 2022, p. 9).

Nesse ponto, Eshun ressalta que "a *sampladelia* inaugura um *continuum* entre o som visual e o som auditivo" (ESHUN, 2022, p. 9) ao tensionar sentidos para além do auditivo, bagunçando e descentralizando a experiência de percepção: ouvidos que enxergam[27], o som frio e irregular do

[27] "Seus ouvidos passam a ter sua capacidade óptica ativada. Se um modo meio estranho, seu ouvido começa a ver. Chion diz que cada um dos nossos sentidos é dotado de plena habilidade dos outros. É basicamente dizer que a audição acontece por meio do ouvido, mas todos os outros sentidos também podem passar pelo

drum'n'bass que se mescla com o tato na medida em que a musicalidade é dissolvida. Ocorre de modo que "quando o ouvido para de compreender essa sonoridade como sólida, o som rapidamente passa a viajar pela pele – e a pele começa a ouvir para você." (ESHUN, 2022, p. 10), bagunçando a hegemonia sensorial inscrita no corpo colonizado, que fornece uma concepção linear e organizada do sentir. O som inicia uma temporalidade focada na experiência do corpo. Nesse sentido, a ciência musical afrofuturista que propaga as ficções sônicas pode ser compreendida como uma tecnologia do tempo não linear, responsável por inscrever o corpo no cosmos: uma cosmopercepção orientada ao futuro, propulsora de novidades por meio da descontinuidade e ruptura.

Ao invés de operar por vias de uma certa essencialização racial da engenharia musical negra e a soberania da palavra/letra sobre o som, Eshun parte das disjunções, da desterritorialização e da desorganização não linear presente em todas as ficções sônicas que se desdobram das músicas sem letra e das espirais dos sulcos do vinil riscado, sampleado, remixado cinco, dez, vinte vezes. Trata-se, portanto, de acelerar o derretimento das narrativas lineares organizadas pelo logos que fundamenta o pensamento ocidental branco, se projetando para o futuro que produz coisas novas e, ainda assim, mantém um diálogo fundamental com o passado.

Conforme Eshun aponta sobre sua obra, "O som é uma tecnologia sensorial, então eu falo bastante sobre tecnologias negras. [...] é mais sobre como a cultura negra é essa série de máquinas construídas aqui e ali." (2022, p. 26) e, nesse sentido, a compreensão das máquinas que compõem as

ouvido. O ouvido foi feito para ouvir, mas pode realizar todos os outros sentidos se tiver suas habilidades ativadas." (ESHUN, 2022, p. 10)

múltiplas tecnologias negras, desordenadas sem a pretensão de uma unidade essencial, vai muito além da definição hegemônica que rege o discurso tecnológico, podendo ser encontradas na África do século XIX ou XIII[28] (ESHUN, 2022, p. 26) e herdadas, modificadas, virtualizadas e reproduzidas ao longo da história, mantendo um certo legado nas engenharias musicais de intensificação sensorial a níveis psicodélicos, mobilizando sinestesicamente os sentidos, desenvolvendo a corporalidade, promovendo atmosferas que bagunçam a temporalidade.

Por meio disso, cabe perguntar: *Como o futuro pode parecer? Quais percepções sensoriais o futuro pode apresentar?* Nesse sentido, uma chave de interpretação e formulação de novas concepções afrofuturistas e negraceleracionistas se encontra ao esmiuçar o que as tecnologias negras têm a oferecer aos contra-futuros, isto é, novas construções plurais de futuro que se levantam contra o futuro que nos é oferecido no neoliberalismo, mobilizando a pulsão de morte dos seres abjetos não-humanos e dos mortos em vida para que estes, nós, que nada devemos à humanidade, retornemos como carrascos para seu fim. Concomitante a isso, é imprescindível apontar que a articulação entre aceleracionismo negro, tecnodiversidade e afrofuturismo não apenas desafia o paradigma humanista, mas oferece um laboratório conceitual para futuros radicais que ressignifiquem o legado da memória e que afastem o negro do horizonte da morte social atrelado às suas condições de

[28] Como os “coros de tambores ganenses” ou o “motor polirrítmico africano”. (ESHUN, 2022, p. 26). “As músicas clássicas do coro de tambores ganês, das orquestras de gamelão balinesas, dos músicos mestres indianos e de Jajouka são o que o produtor Kirk DeGiorgio chama de ARTs — Tecnologias Rítmicas Avançadas [*Advanced Rhythmic Tecnologies*] — já com séculos de existência.” (ESHUN, 1998, p. 15, tradução minha).

existência enquanto sujeito-matado, como no quadro desfigurado de Basquiat.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DEAN, Aria. ***Notes on Blacceleration.*** Tradução informal de Ababelado Mundo. *Medium*, 28 fev. 2018. Disponível em: https://medium.com/@ababeladomundo/notas-sobre-negraceleração-c5fd00eddfd2. Acesso em: 01 ago. 2025. Texto original publicado em: *e-Flux Journal*, n. 87, dez. 2017. Disponível em: https://www.e-flux.com/journal/87/169402/notes-on-blacceleration. Acesso em: 01 ago. 2025.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. ***O Anti-Édipo****: capitalismo e esquizofrenia.* Tradução de Luiz B. L. Orlandi. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2011.

_____. ***Mil platôs****: capitalismo e esquizofrenia Vol. 1*. São Paulo: Editora 34, 2011.

ESHUN, Kodwo. *Captura de movimento* (entrevista). Tradução de Stella Zagatto Paterniani. ***Proa: Revista de Antropologia e Arte***, Campinas, SP, v. 12, p. 1–28, 2022.

_____. Further considerations on Afrofuturism. *CR:* ***The New Centennial Review***, East Lansing: Michigan State University Press, v. 3, n. 2, p. 287–302, summer 2003. Disponível em: https://www.jstor.org/stable/4194939. Acesso em: 30 jul. 2025.

_____. ***More brilliant than the sun:*** *adventures in sonic fiction.* London: Quartet Books, 1998.

FANON, Frantz. ***Pele Negra, Máscaras Brancas.*** Tradução de Renato da Silveira. Ubu Editora, 2022.

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

_____. Spectres of accelerationism. ***k-punk***, 28 out. 2008. Disponível em: https://k-punk.org/spectres-of-accelerationism/. Acesso em: 01 ago. 2025.

HEGEL, G. W. F. ***Fenomenologia do espírito.*** Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis: Editora Vozes, 1988.

HUI, Yuk. ***Tecnodiversidade.*** Tradução de Flávio Moura. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

LAND, Nick. ***Meltdown.*** In: _____. *Fanged Noumena: Collected writings 1987–2007.* Edited by Robin Mackay and Ray Brassier. Falmouth: Urbanomic, 2011. Tradução informal de Carlos Henrique Carvalho Souza. Disponível em: https://www.academia.edu/122183988/Derretimento_Meltdown_Nick_Land_pt_br. Acesso em: 01 ago. 2025.

MARQUES, Victor Ximenes. Um estudo em práticas hipersticionais: alças estranhas, guerras temporais e teoria ficção. ***Linguagem em Pauta*****,** v. 3, n. 1, p. 82–113, 2023. Disponível em: https://linguagempauta.uvanet.br/index.php/lep/article/view/86/41. Acesso em: 15 jun. 2025.

MARTINS, Leda Maria. ***Performances do tempo espiralar:*** *poéticas do corpo-tela.* 2. ed. São Paulo: Cobogó, 2021.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ́. ***A invenção das mulheres****: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero.* Tradução de Wanderson Flor do Nascimento. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

SILVA, Denise Ferreira da. ***Homo modernus:*** *para uma ideia global de raça.* Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2022.

SILVA, Victor de Freitas da. ***Mandinga poética*****:** *Uma concepção baraperspectivista de criação pelo encantamento.* Trabalho de Conclusão de Curso (graduação) - Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Ceará, Licenciatura em Teatro, Campus Fortaleza, 2025.

SRNICEK, Nick; WILLIAMS, Alex. Manifesto acelerar: por uma política aceleracionista. Tradução de Bruno Stehling. ***Lugar Comum***, n. 41, p. 269–279, 2014. Disponível em: https://revistas.ufrj.br/index.php/lc/article/view/50653. Acesso em: 20 out. 2024.

WARK, McKenzie. Black Accelerationism. ***Public Seminar***, 27 jan. 2017. Disponível em:

https://publicseminar.org/2017/01/black-accelerationism/. Acesso em: 31 jul. 2025.

WILDERSON III, Frank B. ***Afropessimismo.*** Tradução de Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Todavia, 2022.

XENOFILIA ROJA:

COMPLICIDAD CON FUTUROS ANÓMALOS

Ernesto Manuel Román[1]
Daniel Adrián Bergamaschi[2]
Lucía Candela Guerrieri[3]

Resumo

Vivemos cotidianamente em um mundo que se tornou incompreensível e estranho para nós, tanto em sua estrutura física quanto em sua dinâmica econômica e social. Daí a desolação e a falta de perspectiva de nossa época. Tomando esse diagnóstico como ponto de partida, desejamos explorar a seguinte hipótese: e se essa estranheza, cujo conhecimento ameaça nos destruir como somos, fosse caótica e horripilante apenas para uma mentalidade reacionária que busca preservar sua própria identidade diante daquilo que a desafia? Se assim for, o grande problema de nossa época seria que ela só pode ser vinculada à alteridade radical como um caos horripilante que ameaça identidades constituídas e só pode ser

[1] Ernesto Manuel Román es Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Mar del Plata (UNMdP) y becario doctoral por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en la Universidad de Buenos Aires (UBA). Se desempeña como docente en la Facultad de Psicología en la UNMdP. Actualmente investiga temas relacionados con la obra de Walter Benjamin, el poshumanismo, la ecología, aproximaciones marxistas a la tecnología contemporánea, la ciencia ficción y la planificación económica. Contacto: ernestoromannavone@gmail.com

[2] Daniel Adrián Bergamaschi es Profesor de Filosofía egresado de la Universidad Nacional de Mar del Plata (UNMdP) y estudiante de Artes Multimediales en la Universidad Nacional de las Artes (UNA). Su trabajo actual trata de unificar el ensayo filosófico y las artes multimediales entorno a las temáticas de la hiperstición, el comunismo, el esoterismo occidental, el intercambio simbólico y la teoría de la planificación económica. Contacto: danielbergamaschi2021@gmail.com

[3] Lucía Candela Guerrieri es estudiante de la Licenciatura en Psicología de la Universidad Nacional de Mar del Plata (UNMdP). Actualmente estudia temas relacionados al psicoanálisis y la crisis ecológica. Contacto: luciaguerrieri@outlook.com

imaginado como extermínio, extinção ou colapso. Enquanto a mentalidade conservadora contemporânea não pode deixar de pensar na perda de identidade como extinção, a tradição comunista abriga o desejo de encontrar a alteridade radical e de que esse encontro seja a ocasião para uma transformação não menos radical da própria identidade. Neste ensaio, elaboraremos o conceito de xenofilia vermelha para reconstruir uma tradição que inclui imaginação utópica, ficção científica marxista, literatura pulp, cibercultura e até mesmo ufologia, numa tentativa de reviver aquele raro desejo pelo estranho que não vê a intimidade com este último como fonte de desconforto, mas sim como o relaxamento alegre e a mistura de identidades.

Palavras-chave: Ficção Científica. Hipestração. Ufologia. Utopia. Xenofilia.

Abstract

Cotidianamente vivimos en un mundo que se nos ha vuelto incomprensible y extraño, tanto en su estructura física como en sus dinámicas económicas y sociales. De ahí la desolación y la falta de perspectivas de nuestro tiempo. Teniendo como punto de partida este diagnóstico, queremos explorar la siguiente hipótesis: ¿y si esta extrañeza, cuyo conocimiento amenaza con destruirnos tal cual somos, fuera caótica y horrorosa solo para una mentalidad reaccionaria que busca conservar su propia identidad frente a aquello que la desafía? De ser así, el gran problema de nuestra época sería más bien que solo puede vincularse con la otredad radical como con un caos horripilante que amenaza las identidades constituidas y únicamente puede ser imaginado como exterminio, extinción o colapso. Mientras que la mentalidad conservadora contemporánea no puede sino pensar la pérdida de la identidad como extinción, la tradición comunista alberga un deseo de encontrarse con la otredad radical, y de que ese encuentro sea la ocasión de una transformación no menos radical de la propia identidad. En el presente ensayo, elaboraremos el concepto de xenofilia roja, para reconstruir una tradición donde se encuentran la imaginación utópica, la ciencia ficción marxista, la literatura pulp, la cibercultura e incluso la ufología en un intento de resucitar ese raro deseo por lo extraño que no ve en la intimidad con este último una fuente de malestar, sino la alegre distensión y mixtura de las identidades.

Keywords: Ciencia Ficción. Hiperstición. Ufología. Utopía. Xenofilia.

Introducción

Benjamin Labatut (2021) comienza su ensayo *La piedra de la locura* citando el *dictum* lovecraftiano con el que inicia *La llamada de Cthulhu*:

> Las ciencias, cada una avanzando en su propia dirección, nos han perjudicado poco hasta el momento; pero algún día la suma de todo ese saber disgregado abrirá una perspectiva tan aterradora sobre la realidad, y sobre el espantoso lugar que ocupamos en ella, que nos volveremos locos producto de esa revelación, o huiremos de la luz hacia la paz y la seguridad de una nueva edad oscura (p. 10).

Partiendo de esta idea, Labatut caracteriza nuestro presente como una época lovecraftiana, signada por un caos que nadie puede llegar a conocer ni controlar. Cotidianamente vivimos en un mundo que se nos ha vuelto incomprensible y extraño, tanto en su estructura física como en sus dinámicas económicas y sociales. De ahí la desolación y la falta de perspectivas de nuestro tiempo. El horror cósmico de Lovecraft, que se nutre de la íntima convivencia con lo inenarrable, aparece como una poderosa alegoría de nuestro extraño eon.

Teniendo como punto de partida este diagnóstico, en este ensayo queremos explorar la siguiente hipótesis: ¿y si esa radical otredad y extrañeza, cuyo conocimiento amenaza con destruirnos tal cual somos, fuera caótica y horrorosa solo para una mentalidad reaccionaria que busca ante todo reafirmar y conservar su propia identidad frente a aquello que la desafía? O incluso, más aún ¿aquello que aterra al misógino y racista Lovecraft no podría ser la propia utopía comunista (tan inenarrable como los grandes antiguos), en tanto ésta implica una transformación radical de nuestra vida y de nuestras sociedades? De ser así, el gran problema de nuestra época sería

más bien que solo puede vincularse con la otredad radical como con un caos horripilante que amenaza las identidades constituidas y únicamente puede ser imaginado como exterminio, extinción o colapso. Mientras que la mentalidad conservadora contemporánea no puede sino pensar la pérdida de la identidad como extinción, la tradición comunista alberga —desde los utopistas decimonónicos— un deseo de encontrarse con la otredad radical, y de que ese encuentro sea la ocasión de una transformación no menos radical de la propia identidad. El contacto con lo desconocido no es una amenaza sino la feliz oportunidad de liberarnos de la prisión de nuestra identidad, tal como Marx afirmaba que el proletariado era el sujeto social que tenía como interés objetivo el dejar de existir.

En este contexto, la ciencia ficción, al igual que el pensamiento utópico, nos proporciona un nutrido reservorio para re-erotizar (y des-thanatificar) nuestro vínculo con lo otro en tanto "actúa como una caja china, un recipiente para intervenciones embrujadoras del mundo. El marco es a la vez usado (para ocultar) y roto (las ficciones potencian cambios en la realidad)" (CCRU 2021, p. 29). En el presente ensayo, queremos elaborar el concepto de xenofilia roja, partiendo de ciertas ideas de A. M. Gittlitz (2020), para reconstruir una tradición donde se encuentran la imaginación utópica, la ciencia ficción marxista, la literatura *pulp*, la teoría posmoderna e incluso la ufología en un intento de resucitar ese raro deseo por lo extraño que no ve en la intimidad con este último una fuente de malestar, sino la alegre distensión y mixtura de las identidades.

Ciencia Ficción, Utopía e Hiperstición

I.

En Arqueologías del futuro, Fredric Jameson (2009) toma prestada de Coleridge la distinción entre ilusión [*fancy*] e imaginación [*imagination*] para cribar dos aspectos presentes en los textos de la tradición utópica. Por un lado, identifica la imaginación utópica, los grandes proyectos constructivos e inventivos que las y los utopistas proponen como modelos para formar sociedades radicalmente diferentes. Por el otro, sostiene que todas las utopías suelen contener, en su afán por imaginar este otro mundo hasta sus más mínimos detalles, montones de rasgos que parecen más bien arbitrarios; agregables o quitables según el gusto o capricho de cada autora o autor. Como ejemplo de esta ilusión utópica, Jameson glosa un pasaje de *Walden Dos* de Skinner, en el cual se sostiene que las bandejas de los comedores colectivos —como en tantas otras utopías, la cena en familia o en solitario es sustituida por la comida colectiva— deben ser transparentes, pues así podría verse si está limpia o no de ambos lados, sin la necesidad de voltearlas.

Esta distinción, que podría parecer bastante trivial, adquiere una mayor gravedad cuando notamos que estos cumplimientos de deseos apenas disfrazados (las ilusiones utópicas) dependen de la posición de sexo, raza y clase que ocupan las y los utopistas en cuestión, lo que lleva a una pregunta clave a la hora de valorar el género utópico ¿logran las utopias imaginar verdaderamente *otro* mundo o se agotan en ilusiones que proyectan arbitrariamente deseos fraguados en *este* mundo? Una respuesta negativa a esta pregunta provee uno de los argumentos más cáusticos en contra de cualquier forma de utopía: no hay posibilidad real de imaginar algo radicalmente distinto al mundo tal cual es, si acaso se sueña con

lejanas islas o planetas, estas son las pantallas en las que se proyectan disfrazados y distorsionados, los deseos, miedos y ansiedades de este mundo. En resumen: la utopía sería solo ideología, de la cual, como es sabido, no hay afuera, pues es justamente quien se cree dueño de una perspectiva no distorsionada de la realidad quien más preso está de la distorsión capitalista del mundo. Por eso, si la imaginación utópica es posible, no puede basarse en la capacidad de neutralizar la ilusión utópica, conquistando un punto de vista exento de los condicionamientos epocales de clase, género o raza desde el cual imaginar libremente, sino más bien es una precaria y siempre dudosa atención a aquellas señales que acaso puedan transmitirnos otros mundos posibles, mundos que son menos un afuera del mundo que —por decirlo como Benjamin— las posibilidades incumplidas del nuestro. El o la utopista ya no sería quien, con su voluntad, conquista un punto de vista exterior al mundo y logra algo así como una imaginación incondicionada, sino aquella o aquel que afina su escucha a formas ontológicamente anómalas, capaces de poner en dificultades la simple dicotomía entre lo que es y lo que no es. De la misma manera, la linealidad del transcurso del tiempo es puesta en cuestión: como es sugerido en obras como *Mujer al borde del tiempo* de Piercy o *La última y la primera humanidad* de Stapledon, quizás sea solo nuestra pobre concepción lineal del tiempo la que nos hace pensar que la utopía es una forma de imaginar el futuro desde el presente. Quizás, la imaginación utópica no sea tanto la acción de un sujeto presente sino una débil señal que la humanidad futura le envía a ese mismo sujeto y que él logra sintonizar, aunque solo sea como ecos o interferencias en el ruido de sus propias ilusiones.

Este problema intrínseco al género utópico adquirirá una nueva declinación cuando, al calor del desarrollo tecnológico del siglo XX, la utopía se vuelve inseparable de la ciencia ficción. El problema de la posibilidad de vincularse con lo radicalmente otro reaparece en las especulaciones sobre la vida extraterrestre. Alienígenas y utopías parecieran ser igualmente incognoscibles, formas de vida tan radicalmente diferentes que hacen pensar que todo lo que podamos llegar a decir de ellos es solo una ilusión proyectiva de nuestros miedos y ansiedades. De la misma manera que *Utopía* de Moro puede ser explicada como un malestar con el naciente capitalismo y el estado absolutista, una añoranza de la sencillez igualitaria de la vida monástica y una fascinación por las historias que llegaban del nuevo mundo, así también puede decirse que los grises encarnan el miedo del ciudadano americano a la tecnociencia sin pruritos morales y al *deep state*, con su opacidad mentirosa y su ilimitado poder frente a los individuos inermes.

Teniendo esto en mente, resulta natural que cuando la ciencia ficción salga del fango de los panfletos políticos y del *pulp*, el problema del carácter incognoscible (y no solo desconocido) de la vida alienígena pase a primer plano, sobre todo —como veremos, a diferencia de sus predecesores— en la ciencia ficción soviética de la segunda posguerra, en obras como *Solaris* de Lem o *Picnic al borde del camino* de los Strugatski. A esta idea Jameson la llama “tesis de la incognoscibilidad”, una especie de neo-gorgianismo que sostiene que no podríamos siquiera identificar a los *aliens* como formas de vida, y si acaso logramos hacerlo no podríamos conocer nada de ellos, y si llegamos a conocerlos, aunque sea mínimamente, no podríamos en ningún caso comunicarnos con ellos.

En el extremo opuesto, autores como Olaf Stapledon especulan con la posibilidad de lograr no solo una comunicación con los *aliens* sino incluso una unión psíquica que, al ser pensada según el modelo de la simbiosis, lleva a la idea de una *simpsiquis*, una simbiosis psíquica capaz de crear nuevas y complejas mentes colectivas. Claro está que este proceso no es sencillo, implica un detenido trabajo de volverse íntimo con lo extraño. Stapledon imaginó en sus curiosas "novelas" (las comillas vienen al caso, pues sus textos narrativos carecen casi por completo de personajes individuales y tramas narrativas convencionales) una plétora multiforme de corporalidades alienígenas: la "otra humanidad" (criaturas antropomórficas que tienen como sentido principal el gusto), aracnoides e ictioideos (una especie semejante a una araña o cangrejo que está simbióticamente unida a otra con forma de pez o delfín), insectoides (mentes colmenas de criaturas semejantes a insectos que solo tienen inteligencia cuando actúan como enjambre), nautiloides (seres similares a barcos que habitan un planeta océano), seres planta (plantas inteligentes que de día hacen fotosíntesis y de noche deambulan y crean cultura), etc. En esta barroca diversidad, se estudian de forma materialista los modos en los que se articulan las condiciones planetarias, la corporalidad de los *aliens* que los habitan, su forma de percibir el mundo, sus estructuras sociales, sus artes, su cultura y su religión. Tal ejercicio de imaginación le permite a Stapledon postular una trabajosa pero fructífera posibilidad de conocer, comunicarse y finalmente conformar conjuntamente formas de conciencia y pensamiento multiespecie.

II.

En su texto *Simulacro y simulación*, Baudrillard (1994) postula tres órdenes de simulacros: los naturalistas, los productivistas y los simulacros de simulación, los cuales serían correspondientes a la utopía, la ciencia ficción y, a una forma de simulación completamente nueva, cuyo nombre propio sería esquivo, pero que se puede asociar a los textos de Ballard, Dick o incluso al *ciberpunk*. Cada orden de simulación achica la brecha entre ficción y realidad: mientras que en la utopía, como forma preindustrial de simulación, "toma forma una esfera trascendente, un universo radicalmente diferente" (Baudrillard 1994, p. 122)[4], en la ciencia ficción, en tanto forma propiamente industrialista de simulación, se da "una proyección sin límites del mundo real de la producción, pero sin diferencia cualitativa con respecto a este" (Baudrillard 1994, p. 122)[5]. A la trascendencia utópica y a la proyección de la ciencia ficción, se enfrenta el tercer orden, en el cual la misma distancia entre la ficción y la realidad, entre la simulación y lo simulado, colapsan en la inmanencia cibernética: si "ya no podemos imaginar otro universo" es porque el mismo "afuera", ya sea como espacio trascendente al cual escapar (utopía) o como territorio virgen al cual proyectarse (ciencia ficción), ha sido reabsorbido en lo que Baudrillard llama la *hiperrealidad*. Siguiendo estas ideas, el CCRU (Unidad de Investigación de la Cultura Cibernética [*Cybernetic Culture Research Unit*]) acuña el concepto de *hiperstición*, entendiendo por él ficciones que se hacen reales a sí mismas, profecías autocumplidas, bucles de retroalimentación entre lo real y lo ficticio en los cuales ya no es posible dirimir qué pertenece a uno o a lo otro. La posibilidad

[4] La traducción es nuestra.

[5] La traducción es nuestra.

de captar otros significantes depende de un “contrabando semiótico” (CCRU 2021, p. 29) que permita “un tráfico de materiales para decodificar la realidad dominante que de otro modo sería proscrito” (CCRU 2021, p. 29). Los portadores proliferan y multiplican las narrativas; “producen toda una serie de mitos hipersticionales coherentes pero inherentemente desintegrados” (CCRU 2021, p. 27).

Como es sabido, Jameson y Baudrillard se encuentran en las antípodas teóricas el uno del otro: para Jameson, Baudrillard es un panegirista del capitalismo tardío, un antiutópico posmodernista que afirma que no hay un afuera del capitalismo y, en ese sentido, su cancelación de la exterioridad radical anticipa el realismo capitalista. Aunque probablemente esto sea cierto, pensamos que su teoría puede ser movilizada —incluso contra él mismo— para repensar la relación entre realidad y ficción, interioridad y exterioridad, dentro del marco de una reinvención de la ficción utópica que le permita “entrar en el ciberespacio”, es decir, ser políticamente productiva en la era de la cibernética, internet, las redes sociales y los memes. Para ello, primero podemos revisar si acaso las utopías, sobre todo las del siglo XX, en vez de ser intentos de trascendencia, no funcionan más bien como hipersticiones. Luego podremos ver cómo una adopción de conceptos como los de hiperstición o hiperrealidad nos pueden permitir reconocer en ciertas figuras marginales de la izquierda, usualmente tildadas de “poco serias”, “delirantes” e incluso “cínicas”, una utopía 2.0, una actualización del deseo llamado utopía que le permita infiltrarse como un virus en las redes del tecnocapital contemporáneo.

Tanto las utopías como la ciencia ficción, son “géneros” literarios que tienden a poner en cuestión los límites entre la ficción y la realidad, provocando todo tipo de derrames

entre ambas. *Icaria* existió primero como novela, pero luego fue fundada en la "realidad", al igual que muchas ciudades-jardín, falansterios y demás comunidades utópicas. Esto es más notorio aún, como ha mostrado Michel Nieva (2024), en el terreno de la ciencia ficción: submarinos, cohetes, estaciones espaciales o satélites, todos ellos fueron primero ideas de ficción que galvanizaron la imaginación de físicos e ingenieros, quienes posteriormente las llevaron a la práctica. En este sentido, un ejemplo que ha sido negligentemente dejado de lado, es el de la temprana ciencia ficción soviética. Oscilando entre la ilusión y la ficción utópica, la imaginación soviética, con sus alcances y limitaciones, es, de acuerdo a Richard Stites (1989), "un escape a través de la Revolución hacia lo totalmente desconocido en búsqueda de un mundo mejor" (p. 189)[6]. La otredad en estas fantasías se constituye en el mundo revolucionario y post-revolucionario como una fuerza directriz que impulsa las acciones transformadoras en el tiempo presente y, a la vez, se presenta como un mapa mental para el futuro, una verdadera "geografía del tiempo y espacio desconocidos" (Stites 1989, p. 173)[7]. En ellas, el futuro no adquiere un carácter negativo ni transmite aversión alguna. A diferencia de la mayoría de la ciencia ficción anglosajona de la época (la llamada "Edad de Wells"), donde el futuro se presenta con un alto desarrollo tecnológico, pero en un contexto social pesimista (sino directamente catastrófico) la fantasía científica soviética resalta por su avasallante optimismo en la forma en que concebían las posibilidades de ese mundo desconocido.

Uno de sus primeros representantes, verdaderamente llamativo por su carácter precursor, fue el

[6] La traducción es nuestra.

[7] La traducción es nuestra.

filósofo, militante y médico, Alexandr Bogdánov, quien en su obra *Estrella roja* de 1908 (y su "precuela" *Ingeniero Menni* de 1913) utiliza su amplio conocimiento de física y biología para construir la que puede ser considerada la primera utopía propiamente bolchevique, la cual nos pone en la piel de Leonid, un militante que es llevado a Marte para atestiguar la sociedad comunista hipertecnológica que prospera en dicho planeta. En su viaje, Leonid atestigua un mundo que ha superado la gravedad (con sus naves espaciales impulsadas gracias a la "materia negativa") tanto como la explotación del trabajo, la dominación masculina (mediante la crianza colectiva y la automatización de las labores domésticas) tanto como la escasez (mediante el uso de dispositivos, similares a computadoras, que permiten ver en tiempo real las cantidades de trabajo necesarias y organizar la producción de forma "automática", por medio de una especie de retroalimentación negativa cibernética).

Partiendo de la obra de Bogdánov, toda una generación de escritores-militantes rusos se lanzó, durante la década de los ´20, a cartografiar las posibilidades que se abrirían con el triunfo de la revolución. Ejemplos de esto pueden ser aquellos que se encuentran en las novelas como *La Tierra de Gonguri* de Vivian Itin, en la cual aparece un mundo donde el trabajo ha sido transformado en celebración colectiva, las ciudades son palacios de vidrio y jardines continuos, y la violencia, la miseria y el Estado han desaparecido. Por otra parte, Yakov Okunev, en *El Mundo Venidero* y *Mañana*, construyó imágenes de un planeta completamente urbanizado, interconectado por túneles, puentes y datos estadísticos; una humanidad igualitaria y armonizada por la tecnología, donde el gobierno ha sido reemplazado por redes de administración rotativa y automatizada. En la misma línea, V. D. Nikolsky

propuso en *En mil años* un futuro donde la vida se desarrolla entre bosques, museos y comunidades acristaladas conectadas por trenes de levitación magnética; un mundo sin ciudades, sin alienación, donde el trabajo es placer y la producción, un acto artístico. Finalmente, en *La Tierra de los Felices*, Jan Larri ensayó una utopía situada en el territorio mismo de la URSS, con jóvenes que trabajan cinco horas a la semana, sin jerarquías ni propiedad, donde la música y la alegría impregnan cada aspecto de la vida diaria.

Como se puede ver, la ciencia ficción utópica de los años 20 "resumía los experimentos de la Revolución sintetizándolos en grandes visiones sobre el futuro" (Stites 1989, p. 174)[8]. Esta funcionaba como un discurso en donde los sueños inspirados por la Revolución tomaban conciencia propia. En ese mismo proceso buscaban re-elaborar, popularizar y completar la gran deuda de la teoría marxista clásica con la posible naturaleza de la sociedad comunista por venir. En línea con lo anterior, Stites sostiene que la terrible situación pre-revolucionaria y la crisis profunda de la guerra civil, se manifiestan en la ciencia ficción en una forma de otredad radical. El mundo del futuro debía ser uno en donde lo opuesto a las circunstancias vividas era elevado a lo máximo deseable. Las posibilidades reales de la ciencia y la tecnología para transformar la sociedad, propiciaron la unión con la ciencia ficción y las convirtió, a ambas, en discursos completamente futurológicos. De este modo, la ilusión utópica se convirtió en un catalizador de la ficción utópica, en un movimiento que borró las barreras elevadas entre ambas:

> Como visión, surge de la fantasía; como hipótesis, está enraizado en la ciencia y la

[8] La traducción es nuestra.

> observación empírica. La especulación literaria, científica y política sobre el futuro en la Rusia soviética de los años veinte intentó crear un paisaje mental del porvenir, fundamentándolo en el marxismo "científico", vinculándolo con la sociedad revolucionaria y poetizándolo mediante la fantasía (Stites 1989, p. 173)[9].

Las líneas de retroalimentación entre las posibilidades de la ciencia y la tecnología, la fantasía y las acciones revolucionarias no son posibles de distinguir. En este sentido, el discurso utópico soviético adquirió un carácter hipersticional: el de una ficción que se vuelve real a sí misma. Ejemplo de esto fueron muchos de los conocidos Biocosmistas, fieles seguidores de la utopía científico-mística de Nikolai Fedorov, que influenciados por el lema de "Inmortalismo e Interplanetarianismo" accedieron a diferentes puestos administrativos, técnicos y políticos en la URSS e impulsaron diversos desarrollos como los planes de urbanización, la planificación económica o el programa espacial soviético. Entre ellos podemos encontrar a Konstantín Tsiolkovsky, considerado el padre de la astronáutica soviética, pionero en teoría de cohetes y vuelos espaciales. También a la primera generación de científicos soviéticos en tecnología espacial, discípulos intelectuales de Tsiolkovsky como N. E. Zhukovsky, F. A. Tsander, Yu. V. Kondratyuk y N. N. Kovalëv.

Otros nombres clave que formaron parte de esta retroalimentación de discursos utópicos fueron los planificadores urbanos como L. M. Sabsovich, alto funcionario del Gosplan (el Comité Estatal de Planificación de la URSS) y jefe del Instituto Estatal de Urbanismo, desde donde dirigió directamente los proyectos de transformación urbana del país.

[9] La traducción es nuestra.

Su plan, “La URSS en diez años”, no era un ejercicio teórico, sino una propuesta programática concreta desde el corazón mismo de la burocracia soviética, que buscaba reorganizar la vida de millones mediante la construcción de ciudades comunales densamente pobladas, cuyo trabajo reproductivo estaba comunalizado e integrado con la arquitectura. En el mismo período, Mikhail Okhitovich, miembro del Partido Comunista y colaborador de organismos de planificación, operó como asesor de política urbana desde el influyente grupo de arquitectos O.S.A. Aunque sus ideas desurbanistas —que proponían la disolución de la ciudad en redes lineales descentralizadas— iban a contramano del modelo urbano centralizado, su presencia en los debates oficiales del primer plan quinquenal muestra hasta qué punto los discursos utópicos eran considerados estratégicamente por el Estado soviético.

Sin embargo, a pesar de estos proyectos en los inicios de la URSS, el deseo por un devenir *alien* fue paulatinamente abandonado y minimizado conforme se consolidaba el régimen estalinista y su énfasis en el socialismo realmente existente en un solo país (que reabre las puertas al nacionalismo ruso), y su complemento estético, el realismo socialista. Posteriormente, la mayoría de los movimientos de izquierda, desde las luchas por la emancipación nacional en el sur global, hasta las demandas de derechos por parte de colectivos oprimidos en el norte, pusieron el acento en reivindicar las identidades que el capital sometía y obliteraba en su reproducción. La lucha por la liberación empezó a verse más como la conquista de la posibilidad de no ser aniquilado simbólica o materialmente por el capitalismo global. La importancia de los movimientos de liberación nacional y de las luchas identitarias es innegable, éstas articularon nuevas y decisivas formas de lucha y visibilizaron formas de dominio y

opresión que la izquierda marxista del siglo XX invisibilizó bajo el centralismo de la clase. Hacer inteligible el lazo estructural y constitutivo de la dominación racista y patriarcal con la reproducción del capital es un logro teórico y práctico indiscutible. Sin embargo, mientras que la liberación de la propia identidad se puso al frente, la destrucción alegre y transformadora de lo que somos se vió obligada a refugiarse nuevamente en su última plaza fuerte: el arte y la contracultura, que tuvieron ambiguas y muchas veces conflictivas relaciones con los movimientos de izquierda marxista.

III.

En 1998 el sexto Simposio Mundial de Ufología, realizado en la Serenísima República de San Marino, fue perturbado por la intervención de un grupo anómalo, incluso para los estándares de dichos simposios. Irrumpieron en el escenario con una bandera que proclamaba "UFO al popolo" para pronunciar, según afirma Gittlitz en su libro *I Want to Believe*, la siguiente proclama:

> [Los ufólogos radicales] saben bien que el empuje centrifugador generado por el autonomismo OVNI, frente a los paradigmas obsoletos del capital terrestre, es el terreno donde se juega la última partida por la hegemonía: la revolución será exoplanetaria o no será en absoluto. Desde hace tiempo, la policía pan-capitalista terrestre vigila y reprime las tensiones subversivas y desestabilizadoras inherentes a la búsqueda de alianzas entre terrestres y extraterrestres; han comprendido bien que el fin del sistema del aburrimiento, integrado a nivel del espectáculo endoplanetario, pasa por la práctica ufológica autónoma para la autodeterminación de una evolución inter-especies. (Gittlitz 2020, p. 201)

Luego de esta declaración de principios, los autoproclamados ufólogos radicales fueron expulsados del evento. Pero el MIR (*Men in Red*) ya había hecho su acto de presentación. Además de los dos volúmenes de su revista homónima, este colectivo político no identificado realizó todo tipo de intervenciones: desde simples pegatinas callejeras hasta la elaboración de videos que muestran presuntos contactos con alienígenas. Las fuentes teóricas y militantes de las que se nutre el MIR son diversas y heteróclitas. Por una parte, el grupo proviene del colectivo de escritores *Luther Blisset* (jugador de fútbol jamaiquino que erróneamente fue comprado por un club italiano confundiéndolo con otro jugador más talentoso) posteriormente rebautizado *Wu Ming* (que significa "anónimo" o "sin nombre" en chino, las dos primeras palabras del *Tao Te Ching*) creadores de una nueva épica subversiva, ágiles y atrapantes narraciones *pop* que puedan erigirse como auténticos mitos revolucionarios, capaces de transformar en experiencias accesibles y apropiables las memorias históricas de las luchas del pasado (han novelado las revueltas campesinas alemanas, la revolución francesa, las comunidades de esclavos cimarrones, la revolución rusa, las luchas contra el *apartheid* americano, los años de plomo en Italia, etc.).

Como desprendimiento psicodélico de este laboratorio de mitos modernos, el MIR apuesta a ganar la fascinación que produce el fenómeno OVNI para la causa revolucionaria. Y curiosamente, no es el primero en intentarlo, lo que nos lleva a la otra fuente principal de los ufologos radicales: *¿Por qué los extraterrestres no hacen contacto públicamente?* [*Perché gli extraterrestri non prendono contatto pubblicamente*], un voluminoso libro que el militante trotskista argentino (oriundo de Santa Rosa) Dante Minazzoli redactó luego de ser expulsado del movimiento del que fue parte y que

lo llevó al exilio: el POR-P (Partido Obrero Revolucionario — Posadista). Minazzoli fue uno de los dirigentes más importantes del pintoresco movimiento posadista, organizado en torno al liderazgo carismático de J. Posadas (nombre de guerra por el que es conocido Homero Cristalli), quien llegó ser convencido por Minazzoli de que los *aliens* no solo existen, sino que esperan el momento indicado para contactarnos y, lo más importante, son comunistas. El núcleo del argumento, que Posadas expone en un texto en francés titulado *Platillos voladores, el proceso de la materia y la energía, la ciencia, la lucha de clases y revolucionaria y el futuro socialista de la humanidad* [*Les soucoupes volantes, le processus de la matière et de l'énergie, la science, la lutte de classes et révolutionnaire et le future socialiste de l'humanité*], no es muy distinto del que expresara implícitamente Bogdánov en *Estrella roja* y del que Lenin se haría eco en su legendario *cross over* con Wells: solo una sociedad que haya superado la valorización del capital como meta última de sus fuerzas productivas puede desarrollar una tecnología que permita los viajes espaciales, logrando —en un vuelco hegeliano que une el origen y la meta— un comunismo tan avanzado que es indistinguible de la magia. Por tanto, si los extraterrestres llegaron hasta la Tierra, no vienen con intenciones coloniales (Lenin le reprocha a Wells que imagine a los marcianos como británicos imperialistas que vienen a la Tierra a saquearla) sino a invitarnos fraternalmente a una unión de planetas socialistas.

El MIR toma esta matriz —que sin duda expresa algo profundo del ideario marxista, pues se repite en contextos diversos no interconectados— pero le da un tono, una forma y un estilo que recupera las críticas autonomistas al verticalismo partidocéntrico trotskista o estalinista y la perspectiva altermundista del subcomandante Marcos y los zapatistas. Y, lo

que es decisivo para nuestro argumento, parece querer elevar estas fantasías, utópicas y de ciencia ficción, al tercer nivel de simulación de Baudrillard, es decir, ve su práctica teórica y ficcional no como la conquista de una trascendencia a la realidad o como la proyección hacia un afuera, sino como una "estrategia (...) patafísica, en cierta forma, 'una ciencia de soluciones imaginarias', es decir, una ciencia ficción del vuelco del sistema contra sí mismo en el límite extremo de la simulación" (Baudrillard 1980, p. 9). Burlándose de la diferencia misma entre creyentes en los OVNIS y escépticos racionalistas, entre ficción irreal y realidad objetiva, el MIR entiende a la ficción no solo como un arma al servicio de la revolución (es decir, como ficción que busca dejar de ser ficticia) contra la realidad a la que ataca, la cual sería algo definido y distinto de esa misma ficción, sino que considera que ambas —ficción y realidad— son componentes indiferenciables de una hiperrealidad donde solo valen los bucles de retroalimentación que somos capaces de crear.

Contra toda forma de realismo y severidad política, el MIR lanza su broma seria, sin miedo a la marginalidad ni el ridículo, para activar las energías explosivas que se esconden en los desechos de la industria cultural capitalista. Quizás, esto nos ayude a explicar en buena medida por qué el segundo tomo de la revista MIR contiene una foto de Baudrillard quien, sonriendo muestra a la cámara el primer tomo de la revista (desconocemos si la foto en cuestión es un montaje o si Baudrillard la leyó efectivamente, pero ¿acaso tiene algún valor preguntárselo?). Y es justamente desde este rincón marginal de la hiperrealidad que algo así como una xenofilia, un amor por lo extraño, puede ser la clave para recomponer un movimiento proletario no basado en la homogeneidad ni en figuraciones

militaristas, una clase no compacta, sino solidaridaria y distendida. Como podemos leer en el primer tomo de MIR:

> Siempre hemos entendido el internacionalismo como dimensión psíquica de base para cualquier forma de radicalidad. Así lo hicimos con Palestina, Irlanda, el País Vasco, Sudamérica. No nos interesaban las reivindicaciones identitarias de esos pueblos sino más bien la puesta en red del antagonismo, la solidaridad de lo que por necesidad de síntesis seguiremos llamando proletariado; nos interesaba la posibilidad de un antagonismo planetario desde abajo. Considerar al otro como fragmento sobre el que construir una sociedad fundada en la valorización de las diferencias, pieza invaluable para una inteligencia colectiva emergente que rechace la explotación en todas sus formas.
> El subcomandante Marcos nos enseñó algo cuando tituló el encuentro de 1996 en Chiapas 'Conferencia Intergaláctica por la Humanidad y contra el Neoliberalismo'. Dejó claro que el internacionalismo endoplanetario es solo fruto de una miopía histórica que imagina un capital operando solo en el 'plano terrestre', cuando sabemos que el Otro está en todas partes, en cada galaxia, en cada sistema (MIR 1998, p. 4).

Paradójicamente, el contacto con los *aliens* puede cumplir una función desalienante. Haciéndonos capaces de abandonar nuestro condicionado punto de vista endoplanetario, nos permite, mediante un giro copernicano (que bien leído siempre es un giro extra-terrestre), poner de manifiesto las condiciones trascendentales que determinan nuestra percepción de la realidad. Así es que el CCRU ha leído el criticismo kantiano como un caso de abducción y cooperación alienígena, pues “Kant es el primer testigo histórico de un EC-8, y en su testimonio (porque su obra es, desde luego, testimonial de una experiencia más allá de toda experiencia humana) radica su grandeza” (CCRU 2021, p. 154). La posibilidad de conocer las

condiciones de la experiencia por fuera de la misma, es algo a lo que Kant, según el CCRU, tuvo acceso después de haber tenido un singular contacto con seres extraterrestres. Lo trascendental solo puede ser pensado desde fuera: "Porque solo desde fuera es posible adquirir la perspectiva necesaria para comprender no sólo las condiciones de lo posible, sino el lugar (o el tiempo) en el que habitan esas condiciones" (CCRU 2021, p. 154).

Con el cambio de siglo, el MIR y otras asociación similares, como la Asociación de Astronautas Autónomos (quienes ponían el acento en disputar el monopolio de la construcción de naves espaciales a los estados, los poderes militares y las corporaciones, con un perfil más marcadamente horizontalista y anárquico) fueron perdiendo fuerza. Pero la llama del neo-posadismo resurgiría en el ciberespacio con la *Intergalactic Worker's League - Posadist* (IWL-P), una página de Facebook y un Blog desde el cual el anónimo "dirigente" de la liga intergaláctica, llamado *Comrade Communicator*, difundió memes y posteos que recuperaban las ideas más alocadas del posadismo, no solo el contacto con los camaradas del espacio exterior, sino también la perspectiva de un comunismo posnuclear y la posibilidad de comunicarnos con otras especies animales, particularmente los delfines.

En efecto, a diferencia del tema de los "platillos voladores" que fue más bien marginal, uno de los aspectos más importantes del posadismo clásico fue la idea de que una guerra atómica entre los "estados obreros" (la URSS) y las potencias capitalistas crearía las condiciones idóneas para una revolución global que, encabezada por la cuarta internacional trotskista, reconstruiría el mundo sobre bases socialistas. Por su parte, el tópico de los delfines proviene del entusiasmo generado en Posadas por ciertos experimentos soviéticos con partos bajo el

agua en el Mar Negro, en los cuales se acercaron cetáceos que parecían querer asisitir a las parturientas. La triada de comunismo intergaláctico, posnuclearismo y delfines resultó verdaderamente explosiva en los entornos digitales y rápidamente los memes posadistas encontraron gran difusión y entusiasmo entre las juventudes izquierdistas norteamericanas, al punto tal que, a día de hoy, la figura de Posadas es más famosa en Estados Unidos que en su Argentina natal.

La IWL-P fue un intento deliberado de superar las escleróticas formas de intervención política de la izquierda roja —las marchas cansinas, los paros domingueros o las retóricas vacías que apelan a una clase obrera industrial en peligro agudo de extinción— cuyas liturgias se han vuelto tan marginales como carentes de creatividad y poder de seducción. Con plantillas como el *chad/virgin* o *Pepe the frog*, los neoposadistas intentaron articular una xenofilia, un amor por los otros (inmigrantes, disidencias sexuales, etc.) y por lo otro (seres no humanos, alienígenas, etc.) capaz de disputarle los entornos digitales de internet a la xenofobia, la misoginia y el antropocentrismo, mediante el uso de sus propias armas. Las proclamas semi-irónicas y la "magia de los memes" apuntan a poner el humor y las bromas no al servicio de una denigración autoafirmativa de la otredad, como hacen los neofascistas digitales, sino en pos de una apertura desalienante a la otredad:

> Canalizando hábilmente el repudio generalizado al neoliberalismo contra cualquier alternativa progresista, Duterte, Farage, Trump, Salvini, Duque, Bolsonaro y Boris Johnson cabalgaron cada uno una correspondiente ola revanchista de xenofobia, misoginia, homofobia, nacionalismo y autoritarismo de 'mano dura' hacia el poder.
> Nacido en la misma turbulencia, el neoposadismo representa un contrapunto

> inquebrantable a la política neofascista de exclusión. En su núcleo yace una apertura radical, no solo en su xenofilia hacia inmigrantes, refugiados, *queers*, extraterrestres y animales no humanos, sino también en su rechazo a las divisiones fundamentales que Marx describió como la 'cuádruple alienación': la separación de los humanos de sí mismos, de los individuos entre sí, de los grupos sociales y poblaciones entre sí, y de los humanos respecto a su mundo (Gittlitz 2020, p. 215).

Más aún, siguiendo el hilo de nuestro argumento, la IWL-P logró entender que, en la época de la hiperrealidad, las teorías conspiranoicas y las *fake news*, la intervención política eficaz no está obligada a tener propuestas "realizables", porque la realidad misma ha estallado en mil pedazos, en mil bucles de retroacción cuya efectividad política se mide únicamente por su capacidad de replicarse y "viralizarse". La ficción ya no es un afuera de la realidad, es la técnica de su producción, pero esto, lejos de obligarnos a renunciar a todo afuera del capitalismo, debería llevarnos a intentar construirlo activamente como un *glitch* en la matrix mediante la disputa de los códigos ficcionales con los que el capital programa nuestra realidad virtualizada. Sin embargo esto, como veremos a continuación, implica que seamos capaces de auto-abolirnos, auto-abducirnos, para poder ser los cómplices sin rostro de futuros anómalos.

Temor a la Revolución

Uno de los mantras de nuestra época, repetido y refritado hasta el hartazgo, es la famosa frase de Jameson (2003): "es más fácil imaginarse el fin del mundo que el fin del capitalismo" (p. 103), popularizada por Mark Fisher y Slavoj Zizek. En Fisher (2018) podemos encontrar toda una teorización

sobre lo que él llama "la lenta cancelación del futuro" producto de la lucha de clases desde arriba desatada por el neoliberalismo desde los 70. El realismo capitalista, según Fisher (2016), es la premisa sobre la que descansa el orden neoliberal global. Que no haya otro sistema posible, que no haya alternativa al capitalismo: he aquí la *Stimmung* común a toda la amplitud del espectro político.

Los lectores atentos de Fisher entienden que sus textos, lejos de ser nostálgicos, proclaman la recuperación de un futuro y de un afuera radical para la izquierda: "¿dónde está la izquierda que pueda hablar con confianza de un futuro alienígena?" se pregunta en *Realismo capitalista*. Sin embargo, en nuestro punto actual, se da una situación curiosa. La aceptación y comprensión de la tesis de Fisher es casi universal en el campo académico y artístico, pero a pesar de su difusión y ansiosa aclamación, estas se siguen repitiendo y trabajando como si no hubiera otro futuro posible. Las aspiraciones políticas radicales de Fisher caen en oídos sordos. Por ejemplo, la literatura de ciencia ficción en nuestro continente sigue repitiendo los tropos clásicos del *cyberpunk* con actualizaciones superficialmente latinoamericanistas. El futuro es un lugar de biochips, cuerpos mutantes, empresas extractivistas y gobiernos dictatoriales, nada muy diferente al presente ¿cómo podemos decir comprender el deseo post-capitalista y no darnos cuenta de que el capital está replicándose en nuestras fantasías literarias? Ante esta extraña situación, la teórica Amy Ireland puede darnos una pista sobre lo que realmente está pasando entre estos supuestos radicales:

> Apreciando a Mark Fisher, tal vez no estemos tan acosados por aquel futuro perdido y aún sin realizar que el Modernismo nos había enseñado a esperar, pero que finalmente no

> nos entregó, ya que somos incapaces de darle crédito a la idea de un futuro que sencillamente no nos pertenezca [...] Dónde se halla entonces el camino revolucionario: en la afirmación del sujeto y la represión del proceso, o en la afirmación del proceso y la destrucción del sujeto (Ireland 2022, p. 134).

Aunque Ireland está lejos de las líneas marxistas, esta cita ilumina nuestra presente paradoja. La izquierda y la ciencia ficción se encuentran en un punto muerto porque no pueden conciliar la idea de su negación con la idea de un futuro otro. En otras palabras, la revolución implica la destrucción de la humanidad tal cual la conocemos. Lo que nos traba, por lo tanto, no es el fracaso del proyecto modernista, sino el terror que nos inspira, en nuestra faceta antropocéntrica, su consumación en una otredad radical. En esto es claro el análisis de Land (2011) cuando identifica a derecha e izquierda por igual como parte del sistema de seguridad humano que trata de parar la autonomización del Capital. Sin embargo, contra Land: ¿qué tal si la otredad radical verdadera no es el virus del Capital Terrestre, sino el Comunismo Estelar?

Ireland realiza, desde esta perspectiva, una lectura a contrapelo de la modernidad. Para ella, esta última no es la autoafirmación antropocéntrica del progreso de la historia humana en su dominio de la naturaleza no humana, sino una entidad no humana bastarda e híbrida, *cyborg* y monstruosa, tan alienígena como gaiana y subterránea que, al liberarse de sus cadenas, hace saltar por los aires el *continuum* de la historia:

> Eso es una cosa acéfala y *Alien*, 'una enorme columna plástica de pesadilla, con una iridiscencia negra y fétida', semejante a un 'seno de 15 pies de altura', 'protoplasma informe', (ruido absoluto), la pre-condicion de toda vida, 'cobrando una velocidad profana'. Y también es la modernidad. Para ser más precisos, se trata de un elemento concreto de la modernidad que, a pesar de haberse desarrollado a partir de ella, regresa

> a la racionalidad ilustrada y al humano desde una posición fuera de ella, con la tremenda fuerza de una interrupción. Esta inclinación ruidosa para la ruptura y la carrera, para la deformación y el desbarajuste, para el derrumbe de todos los límites entre el arte y la vida, entre el hombre y la máquina, entre la reproducción de reproducción y la reproducción de producción (como gesto definitivo del colapso entre la reproducción y la producción en sí misma), pertenece a lo que D.H. Lawrence denominó la 'voluntad inhumana' de la vanguardia modernista: un enviado del futuro, efectivamente más allá del tiempo (Ireland 2022, p. 67).

Siguiendo con los monstruos de Ireland y discutiendo con los análisis de Labatut, la idea del comunismo como aquella otredad radical reprimida puede ser encontrada en los textos hipersticionales de H.P. Lovecraft. Múltiples pistas de esto están diseminadas a lo largo de su obra. Por ejemplo, la siguiente cita de *En las montañas de la locura,* acerca la descripción de los Antiguos, productores de fascinación y horror a la vez, al socialismo y la tradición utópica, al sostener que "su forma de gobierno [de los Antiguos] era evidentemente muy compleja y probablemente socialista, a pesar de que ninguna certeza sobre esto puede ser deducida de las esculturas que vimos" (Lovecraft 2019, p. 470). En los textos de Lovecraft los Antiguos comparten varias caracterizaciones abominables que en muchas ocasiones se le ha adjuntado a las fuerzas que tradicionalmente Occidente veía como amenazantes: los negros, los orientales, los pueblos originarios. En Lovecraft, siempre son los personajes de clases coloniales o de clases marginadas proletarias obreras los que terminan en comunión con estas entidades primigenias. De la misma manera, Lovecraft nos dice que en las ciudades de los *Yith* —la Gran raza que domina los viajes en el tiempo y que se nos retrata detalladamente en *En la noche de los tiempos*— "imperaba un sistema político y económico que recordaba a nuestro socialismo" (Lovecraft 2019, p. 478). Finalmente, vale la pena descartar una coincidencia menos literal pero no menos significativa. En *Arqueologías del futuro*, Jameson afirma que "poder

imaginar un color nuevo es una alegoría de la posibilidad de imaginar todo un nuevo mundo social" (Jameson 2009, p. 152), lo que no puede despertar sino cierta sorpresa en cualquier lector de *El color que cayó del cielo*, el cual es justamente, un intento insuperable de imaginar dicho color por fuera del espectro visible, pero no ya como alegoría de la utopía, sino como de un horror sensible aunque inenarrable:

> cuando al ser calentada ante el espectroscopio mostró unas brillantes bandas distintas a las de cualquier color conocido del espectro normal, se habló de nuevos elementos, de raras propiedades ópticas, y de todas aquellas cosas que los intrigados hombres de ciencia suelen decir cuando se enfrentan con lo desconocido (Lovecraft 2019, p. 195).

Los Antiguos son un modelo de la praxis hipersticional: todo "elemento de cultura efectiva que se hace real a sí misma" (CCRU 2021, p. 27) es también una "llamada a los Antiguos" (CCRU 2021, p. 28). Tanto Cthulhu, como el comunismo, han sido definidos por aquellos que los temen como "los destructores de la civilización occidental". Además de los utopistas rusos, de los que hemos hablado anteriormente, la hiperstición de izquierda también puede encontrarse en los surrealistas franceses, cuyas intervenciones, según Peter Levenda (2013), parecen estar vinculadas fuertemente con Cthulhu. Este, en un juego de sincronicidades, vincula a los surrealistas con la obra de Lovecraft mediante la coincidencia de ambos en el período de extrañeza general, locura y sueños perturbadores descrito en "La llamada de Cthulhu", cuyo inicio se produjo con el terremoto del 28 de febrero y duró hasta el 2 de Abril de 1925, día de la famosa reunión del grupo surrealista francés, donde decidieron la forma en que el movimiento

artístico se volvería políticamente activo dando lugar al Memorándum de la *Revolución Surrealista*. Levenda nos narra:

> Lovecraft, por supuesto, nunca menciona esta reunión, y es dudoso que tuviera conocimiento de ella. Sin embargo, la combinación de un terremoto por un lado y el Memorándum Surrealista por el otro es perfectamente coherente con la narrativa de Lovecraft. El efecto devastador del terremoto que sacude la ciudad hundida donde Cthulhu yace muerto, pero soñando, despertándolo de su antiguo letargo, y el 'cierto estado de furia' que inspiró el movimiento surrealista mientras estos artistas de vanguardia luchaban con estados alterados de conciencia y estados políticos alterados... todo esto se convierte en parte del *Zeitgeist* lovecraftiano (Levenda 2013, p. 153)[10].

Y Levenda continúa:

> El terremoto despierta a Cthulhu, y los artistas —los más vanguardistas, los más sensibles al ocultismo, la psicología profunda y la escritura automática— se reúnen en un 'cierto estado de furia' para decidir cómo la transgresión artística y la transgresión política pueden trabajar juntas para causar la destrucción de la civilización tal como la conocían. Los sueños de los surrealistas se filtraron en los sueños de los comunistas, y estos sueños fueron sembrados por el sumo sacerdote de los Antiguos, quien necesita agitación social y dislocación para dar a sus seguidores el espacio para realizar la orgía necesaria para abrir los canales, las Puertas, al Inframundo (Levenda 2013, p. 153)[11].

Levenda marca una línea directa entre surrealistas, comunistas y antiguos. Los tres implican la destrucción de la civilización, de la humanidad tal cual la conocemos y la apertura a una otredad radical que el occidente blanco y cristiano solo

[10] La traducción es nuestra.

[11] La traducción es nuestra.

puede concebir sumido en el terror más puro. El pensamiento utópico entonces se debate entre la psicosis y la psicodelia. Por lo tanto, una izquierda que se aboque sólo a defender sus pasadas y lastimosas conquistas, que persevere en su instinto de autoconservación y que sólo tenga deseo por lo humano, no puede llegar demasiado lejos en el camino hacia la Revolución, porque de hecho esto es lo que menos desea. Su cumplimiento sería la consumación de su terror más profundo. Como afirma Marcuse en *Eros y civilización* (1983), toda la melancolía de izquierda puede ser interpretada entonces como una forma de la culpa, producto de un acto no cometido, la liberación:

> El destronamiento del rey padre es un crimen, pero también lo es la restauración (...). El crimen contra el principio de la realidad es redimido por el crimen contra el principio del placer: así la redención se cancela a sí misma. El sentido de culpa se mantiene a pesar de la repetida e intensificada redención: la angustia persiste porque el crimen contra el principio del placer no es redimido. Hay sentido de culpa respecto a un acto que no ha sido realizado: la liberación (Marcuse 1983, p. 75).

La revolución, como los Grandes Antiguos, parecería provocar esa mezcla de fascinación y horror que es la clave del encanto de los mitos de Cthulhu. Y los revolucionarios, al igual que los personajes de Lovecraft, retroceden horrorizados frente a aquello mismo que han liberado. La dialéctica de la civilización occidental se ha apropiado de ello para perfeccionar los dispositivos de dominación y represión, la cual, de revolución fallida en revolución fallida, se vuelve ubicua y llega a venderse a sí misma como verdadera liberación, mediante la mercantilización total de la existencia.

En algunos relatos de Lovecraft, los protagonistas suelen sin embargo encontrar un destino incluso peor que enfrentarse al horror inefable: reconocer que ese horror es parte de ellos mismos. Tal es el caso de Arthur Jermyn, quien descubre que él mismo es descendiente de la unión de sus antepasados con una raza de simios blancos (este es uno de los relatos más abiertamente racistas de Lovecraft) oriundos de lo profundo de las selvas africanas. Como los revolucionarios, no soporta la culpa de encarnar en sí mismo aquello que le aterra, no soporta que su pretendida identidad y su noble apellido se vuelvan sinónimos de monstruosidades inhumanas. Opta entonces por suicidarse para limpiar su buen nombre.

Sin embargo, esta no es la única posibilidad en el mundo de Lovecraft, si bien parece ser la que él mismo elegiría en tal situación. Pues, por el contrario, el anónimo protagonista de *La sombra sobre Innsmouth,* al enterarse que él mismo es parte del linaje de los repugnantes Profundos —criaturas antropomorfas que habitan las profundidades de los océanos— primero se aterra, pero luego va perdiendo el miedo y finalmente vuelve al mar a vivir eternamente en las ciclópeas ciudades sumergidas. Estar dispuesto a zambullirse en las negras aguas de lo desconocido y no retroceder, quitarse el miedo y la culpa y hasta la propia identidad como un reptil muda su piel: quizás esta sea la tarea de los revolucionarios antes y durante las insurrecciones que vendrán. Porque, como le recordaba Adorno a Benjamin —en una época no menos pavorosa que la nuestra—: "la meta de la revolución es la pérdida del miedo" (Adorno y Benjamin 1998, p. 137)

Marxismo Posthumanista

Lo que empezamos a vislumbrar es que si el marxismo quiere conservar una posición revolucionaria deberá imbuirse nuevamente del discurso utópico de la otredad radical. Esto significa que el marxismo debe ser posthumanista y, al mismo tiempo, si el posthumanismo no quiere derivar en un nihilismo tecnófilo extincionista o en un neoprimitivismo localista y represivo, deberá necesariamente ser marxista. La revolución implica la transformación radical de la humanidad, es su negación última, es la liberación del principio del placer, la apertura del pasaje al Inframundo.

El marxismo será posthumanista porque la revolución no sólo plantea la superación del sujeto humanista, sino la incorporación de todos los sujetos no-humanos en el proyecto revolucionario. Plantas y animales, minerales y químicos, planetas y estrellas, leyes y variables de la física, todos tienen agencia en el proceso revolucionario y son vectores y sujetos de la liberación. El posthumanismo será marxista porque no existe jerarquía ni explotación alguna en la comunidad de los seres. El sistema de retroalimentación interconectado que conforman los planetas y las galaxias nos demuestra que no existen seres prescindibles o insignificantes. El marxismo posthumanista y el posthumanismo marxista entienden que economía, política, ecología y geología son sólo categorías humanistas para designar a un proceso total que supera cualquier noción de sujeto moderno y cuya comprensión implica necesariamente la superación revolucionaria de lo humano.

En este sentido, el futuro de la experiencia corporal, de la consciencia y del inconsciente se prestan a grandes debates sobre su expansión y alteración total en el marco post-revolucionario. La transformación de las relaciones de

producción y las fuerzas productivas implica necesariamente la transformación psico-física de nuestras capacidades. Un mundo postcapitalista convivirá con varios tipos de sociedades constituidas por amalgamas de los más diversos seres post o transhumanos. El cuerpo ya no estará sujeto a los imperativos de la producción, sino que ahora estará disponible para el libre juego de todas sus posibilidades creativas desde la expansión sensorial hasta la mismísima inmortalidad. Recién en este momento entenderemos realmente, en toda su profundidad, de qué es capaz un cuerpo, porque cuando los humanos dejen de trabajar, ya no serán más humanos. El significado de humanidad y lo que llamamos su felicidad será muy diferente a cualquier concepto que podamos concebir por ahora. La conciencia será también sujeta a cambios revolucionarios. Nuestra percepción de la realidad y nuestra relación con el inconsciente entrarán en un modo que sólo podemos entender como análogo al trance psicodélico. Como indica Fisher en su ensayo *Comunismo Ácido*:

> El rasgo definitivo de la psicodelia es la cuestión de la conciencia y su relación con lo que se experimenta como realidad. Sí se pueden alterar los fundamentos más básicos de nuestra experiencia, como nuestra percepción del espacio y tiempo ¿Acaso eso no significa que las categorías según las cuales vivimos son plásticas, mutables? (Fisher 2021, p. 142).

Si nuestro cuerpo es transformado radicalmente junto con el modo de producción (o mejor aún, si ya ni siquiera existirá un modo de producción en sí) nuestra conciencia del tiempo y del espacio, nuestra noción y experiencia de la realidad mutará. "La repetición monótona del trabajo pesado cedería paso a exploraciones sin rumbo de territorios extraños"

(Fisher 2021, p. 142). Entraríamos en otra modalidad del tiempo. La revolución se convierte así en un estado alterado de conciencia aún más lúcido que nuestra conciencia ordinaria. Nuestra experiencia de la realidad sería análoga a la de un sueño lúcido. Toda la especie y sus acompañantes no-humanos entrarían en un *detournament* evolutivo-psicodélico. Se hace necesaria una teoría de la *dérive* psiconaútica. La construcción de una conciencia post-revolucionaria no implica sólo la transformación de nuestra relación con el tiempo y el espacio, sino también la de nuestra relación con las otras conciencias. Los límites de nuestros cuerpos e identidades serán ampliamente modificados y con ellos la extensión de nuestras conciencias. La comunidad de bienes implicará algún tipo de comunidad de conciencias en donde, como se ve en las teorizaciones de Stapledon, las categorías de lo individual y lo colectivo serán rebasadas. La dificultad de la creación de esta comunidad posthumana radica en que se trata de una tarea en donde debemos producir algo que todavía no existe, pero, fundamentalmente, se trata de crear algo que todavía no podemos saber cómo y qué será realmente. Es la promesa del comunismo ácido de Fisher: “una nueva humanidad como un nuevo ser, un nuevo pensamiento, un nuevo amor” (Fisher 2021, p. 150).

En este carácter posthumano, la revolución parece obtener cierto estatuto de singularidad cuyo único acercamiento posible es mediante una teología negativa. Sin embargo, para no caer en formas trascendentalistas, lo mejor sería pensarla como una experiencia límite, como un estado alterado de conciencia política. En esta experiencia al mismo tiempo al límite y fuera del espacio, tiempo y conciencias ordinarias “la entidad que lo atraviesa no puede ser el sujeto

ordinario de experiencia; debe ser un x anónimo, un ser sin rostro" (Fisher 2021, p. 147): la Otra Humanidad.

No podemos pensar la expansión de la conciencia sin concebir la liberación del inconsciente: por esto nos referimos a la organización de la sociedad a partir del principio del placer (aquí también volvemos a la expansión de los límites corporales). Siguiendo a Marcuse, la liberación de este principio no implicaría la destrucción de cualquier posibilidad de civilización (tal cual imaginan Lovecraft y Labatut), sino la erotización de la totalidad del cuerpo y del tejido social, que daría a luz a un Eros que unifica y trasciende la individualidad yoica. La condición de posibilidad de supervivencia de la humanidad no es la represión sino la liberación del principio del placer, proceso que una vez iniciado promete la redención de cada ser de la naturaleza en un Eros Universal.

Es así que un marxismo posthumanista corre el verdadero inicio de la historia humana hacia adelante. Si Marx consideraba que las fases previas al capital constituían una prehistoria de este, nuestra posición implica que el verdadero suceso histórico sólo puede ocurrir en las postrimerías del proceso revolucionario. Los verdaderos problemas de la humanidad ampliada se encuentran después de asegurar su supervivencia en el vecindario estelar. La revolución desde una perspectiva posthumanista implica, en un primer momento, vencer en la lucha de clases para, luego, poder concentrarse en el enemigo mayor de toda la vida: la entropía. Una civilización basada en una sociedad de clases tarde o temprano sucumbirá a las mareas del tiempo termodinámico.

La hiperstición aparece entonces como el dispositivo narrativo necesario para recuperar el deseo revolucionario por la otredad radical. Como en la ciencia ficción revolucionaria analizada por Stites, el futuro sólo puede ser

concebido como una negación absoluta del presente. No se trata ya de proyectar mejoras o reformas sobre lo existente, sino de afirmar su completo agotamiento, su inasumible continuidad. El porvenir deseable sólo puede surgir como oposición activa al ahora, como inversión total de sus lógicas. La hiperstición, al operar sobre el tiempo, permite activar ficciones con efecto de realidad, producir anticipaciones que desgarran el presente desde su imposibilidad. El marxismo posthumanista no puede limitarse a una crítica de lo real: debe volverse fábrica de futuros. Futuros que no extiendan la miseria de lo humano, sino que la atraviesen hasta hacerla irreconocible.

Recuperar el deseo por la otredad es, en este sentido, recuperar la posibilidad de una política del imposible. La revolución no será la gestión racional del mundo tal como lo conocemos, sino su mutación integral. El pasaje al Inframundo, el Eros Universal, la deriva psiconaútica, no son metáforas: son nombres provisorios de una experiencia aún innombrable, de una transformación tan profunda que vuelve obsoletas nuestras categorías actuales de realidad, cuerpo y conciencia. La revolución no es un acontecimiento histórico dentro de la humanidad, sino el inicio de la verdadera historia. El marxismo posthumanista no mira al pasado en busca de purezas perdidas, sino que orienta su deseo hacia aquello que todavía no existe. Y sin embargo, desde esa imposibilidad futura, algo ya nos llama.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor. & BENJAMIN, Walter. **Correspondencia (1928-1940)**. Madrid: Trotta, 1998, pág. 137.

BAUDRILLARD, Jean. **Simulacra and simulation**. United States: The University of Michigan Press, 1994, pág 122.

BAUDRILLARD, Jean. **El intercambio simbólico y la muerte**. Caracas: Monte Ávila Editores, 1980, pág 9.

CCRU. **Hiperstición**. Segovia: Materia Oscura, 2021, págs. 27, 28, 29 y 154.

FISHER, Mark. *Comunismo ácido*. En: **K-punk: Volumen 3**. Buenos Aires: Caja Negra, 2021, págs. 142, 147 y 150.

FISHER, Mark. **Los fantasmas de mi vida: Escritos sobre depresión, hauntología y futuros perdidos**. Buenos Aires: Caja Negra Editora, 2018.

FISHER, Mark. **Realismo capitalista: ¿No hay alternativa?**. Buenos Aires: Caja Negra Editora, 2016.

GITTLITZ, A. M. **I Want to Believe: Posadism, UFOs and Apocalypse Communism**. Londres: Pluto Press, 2020, págs. 201 y 215.

IRELAND, Amy. **Filosofía-Ficción: Inteligencia artificial, tecnología oculta y el fin de la humanidad**. España: Holobionte Ediciones, 2022, págs. 67 y 134.

JAMESON, Fredric. **Arqueologías del futuro: El deseo llamado utopía y otras aproximaciones de ciencia ficción**. Madrid: Akal, 2009, pág. 152.

JAMESON, Fredric. *La ciudad futura*. **New Left Review**, 21, 2003, 91-106, pág. 103.

LABATUT, Benjamin. **La piedra de la locura**. Barcelona: Anagrama, 2021, pág. 10.

LAND, Nick. **Fanged Noumena: Collected Writings 1987–2007**. Londres: Urbanomic/Sequence Press, 2011.

LEVENDA, Peter. **The Dark Lord: H. P. Lovecraft, Kenneth Grant, and the Typhonian Tradition in Magic**. United States: Ibis Press, 2013, pág. 153.

LOVECRAFT, Howard Phillips. **Cuentos completos Vol. II**. Buenos Aires: Del fondo, 2019, pág. 478.

LOVECRAFT, Howard Phillips. **Cuentos completos Vol. III**. Buenos Aires: Del fondo, 2019, págs. 195 y 470.

MARCUSE, Herbert. **Eros y civilización: Una investigación filosófica sobre Freud.** Barcelona: Ariel, 1983, pág. 75.

MIR. **Rivista di ufologia radicale**. Roma: Libreria Italia — URSS, 1998, pág. 4.

NIEVA, Michel. **Ciencia ficción capitalista: Cómo los multimillonarios nos salvarán del fin del mundo**. Barcelona: Anagrama, 2024.

STITES, Richard. **Revolutionary Dreams: Utopian Vision and Experimental Life in the Russian Revolution**. Londres: Oxford University Press, 1989, págs. 173 y 189.

KARMANETICS:

WHEN BUDDHIST COSMOLOGY AND CYBERNETIC CULTURE RESEARCH UNITE[1]

Milan Kroulík[2]

Abstract

This article proposes *karmanetics*, a speculative framework linking Buddhist cosmology and cybernetic theory. Putting together Nick Land's work and the ontological turn in anthropology with a general CCRU experimental framework, it reframes karma as a dynamic feedback process entangled with both the organic and non-organic. By Buddhist integrating concepts like dependent co-ariising with cybernetics, it challenges Eurocentric ontologies and offers a method to recode the human without erasing subjectivity from cybernetics. Karmanetics invites a rethinking of the practical use of CCRU in a decolonial world.

Keywords: Buddhism. Decolonial. Cybernetics.

[1] This is an expansion and transformation of the "Karmanetics: A Media Theoretical Recoding of Buddhist Ontogenesis" chapter of the author's doctoral thesis *Mediatizing Ritual, Ritualizing Media*.

[2] Independent Researcher (PhD in Philosophy, Université Toulouse – Jean Jaurès) working to bring media theory and decolonial anthropology into productive dialogue with an additional focus on thinking with Buddhist traditions and moving images.

Resumo

Este artigo propõe a karmanética, uma estrutura especulativa que liga a cosmologia budista e a teoria cibernética. Reunindo o trabalho de Nick Land e a virada ontológica na antropologia com uma estrutura experimental geral da CCRU, ele reformula o karma como um processo dinâmico de feedback entrelaçado com o orgânico e o não orgânico. Ao integrar conceitos budistas como o surgimento dependente com a cibernética, ele desafia as ontologias eurocêntricas e oferece um método para recodificar o humano sem apagar a subjetividade da cibernética. A karmanética convida a repensar o uso prático da CCRU em um mundo decolonial.

Palavras-Chave: Budismo. Decolonial. Cibernética.

> *There is no real option between a cybernetics of theory or a theory of cybernetics, because cybernetics is neither a theory nor its object. but an operation within anobjective partial circuits that reiterates 'itself in the real and machines theory through the unknown. – Nick Land*

There are many ways to engage with the legacy of the CCRU. Here, I bring the experimental attitude in thinking and writing, as well as the titular cybernetics to rearticulate Buddhist principles within a cybernetic ontology, in short, karmanetics. Such transdisciplinary operations frame this work alongside decolonial futurisms and offers an alternative to the antihumanism and limits of the human debates in (post)humanities in general, which are also operating in CCRU and Nick Land's heritage above all. Because of this, discussions of subjectivity are generally of little to no interest in this legacy, in part because few that continue it look outside of European tradition. I believe that linking cybernetics and Buddhist cosmology enables the integration of the human position, which is important as it remains the position from which thought happens. Furthermore, cybernetics in the CCRU legacy, like much of accelerationism, appears not to take into account that the circuitries are still material and materiality is resistant. Cybernetics is thought from a somewhat idealist position, where it is assumed to be ideally smooth running without friction. If there is anything we as humans attentive to our surroundings know, it is that entities, whether organic or inorganic, biological or technological, must be upkept, fixed, in order to keep functioning properly without breaking down and

becoming other types of bodies by virtue of that. Energy must go in, whether as food or work or whatever else is needed. Thinking happens from within Euro-Modern cosmology immediately posited as universal, with anthropological evidence that not only are there radically different conceptions of people, but people as biocultural entities actually are very different between worlds.3 So bringing the elements together that I do here, is about keeping the human without conceptually externalizing it, and instead decentralizing it while keeping it all related. Furthermore, I integrate the decolonial approach of the ontological turn in anthropology, concerned as it is with taking the ontological propositions of others at face value without immediately reducing them to untrue variants of an always already true Western cosmology, itself critiqued only secondarily (VIVEIROS DE CASTRO, 2014). The text is thus speculative and hyperstitious.4 It recognizes that the construction of Buddhism was happening at a time when universalist humanism and its heavily Christian legacy were taken as self-evident, but not necessary, and only in recent decades did other ways of constructing Buddhism appear as possibilities. Buddhist studies in general have yet to come into contact with cybernetic or non-representational ontologies, which is surprising, given how easily noticeable similarities are, once

[3]Reza Negarestani's (2008) work is the exception here, however what he plugs into Cyclonopedia does not operate on the philosophical planes I am concerned with here. He is very Euro-Modern in that.

[4] "There is no difference in principle between a universe, a religion and a hoax. All involve manifestation engineering, or practical fiction, that is unbelievable. Nothing is true, because everything is in production. Because the future is a fiction, it has a more intense reality than the present or the past. The CCRU uses and is used by Hyperstition to colonize the future, traffic with the virtual and continually reinvent itself." (CCRU, 2015, p. 9)

put together.5 What I actualize here are recent debates in Buddhist studies as well as my own experience doing fieldwork and reading sutras that make the reductive humanist shackle apparent and that Buddhist teachings offer an alternative to conceiving the human beyond the human in our age without throwing the baby out with the bathwater as many accelerationisms do. It is most explicitly an alternative to Reza Negarestani's attempt to pose the questions of what it means to be human correctly (AVANESSIAN & MACKAY, p. 30). Crucially, the text is also meant to establish connections with decolonial philosophy and the anthropology of other worlds, not in the least the indispensable research done by Brazilian anthropologists that relativizes certainties of the colonial overdeveloped world that often continues its unquestioned primacy as the preconceptual substratum of research. This is not to say that I, the author raised in Europe, am not beholden to such implicit preconceptual practice, no matter how marginal my position might be and how hard I worked on making Buddhist principles part of my everyday thought and habits. However, I believe it at the very least gestures toward other possibilities by unapologetically integrating distinctly Buddhist principles and imaginaries immediately into the academic conceptual framework in a way that transforms the ground against which thought happens. It takes Buddhist teachings as a malleable, transformative cosmopractice that is in the actualization of certain principles which do not primarily include doctrinaire divisions, often naturalized in research as

[5]The definite exception is Christopher Vitale's blog *Networkologies*, particularly the posts on all things Buddhist, which are a foundational influence here. These writings have yet to be academically published. https://networkologies.wordpress.com/

foundational principles, and rather takes connective transformations and openness as crucial features of how Buddhists do worlds, which lead to situations where clearer boundaries must be discussed so the tradition won't disintegrate. Buddhist teachings being lost through time, because as time goes on, things change, including the teachings as carried by humans, was a historical concern for the tradition. This is not a human fallibility, or even specifically memory deteriorating because writing is used, as in Plato, but quite directly an ontological issue about the operations of the world based in change in general. In other words, entropy. "Let me explain entropy to you. It isn't difficult. It's the gradient of temporal irreversibility." (LAND 2014, p. 7) The thinking here takes inspiration less from doctrinaire disputes, though these are also there, whether Western academic or by different Buddhists schools, than from lives lived, art made and attitudes affected.

Cosmological Preliminaries

This is an experimental act of reframing and redescribing. It seeks out moments where logic seems to break down when Western native cosmology deals with Buddhist tradition, the former thus becoming ungrounded, and connects Buddhist teachings instead with Western derived relational and immanent framework to formulate a new ground. This I call karmanetics, as a linking of karma based cosmology and cybernetics. Where certainty breaks down, is where thought happens and what such fragmentation enables is to question common Western ontology within which

Buddhism6 is created. What is kept as stable as possible is the prospect of a Buddhist worlding. A central, traditionally acknowledged challenge when dealing with Buddhist potentialities as put into words is that words, much like the day to day experience of a grounding subject, seem to project a stable world, while Buddhist teachings affirm primary change. This means that Buddhist truths are ultimately ungraspable by language, the medium through which they are communicated.7 In a sense, they operate in between words, or to put it in the more common way, beyond words. This distinction is crucial to the innovation I introduce here, as the common way operationalizes a transcendent cosmology, which is something to avoid, while Buddhist traditions have wrestled with exactly how to deal with how to put something that is beyond world but also in the world. They thus offer a pre-conceptual scaffolding that bypasses many pitfalls afforded by the Western tradition. By making this problematic a ground for the theory developed, not something added on as it was mostly done hitherto, Buddhist cosmological concerns and Western theory are immediately combined. It is through the development of distinctly immanent philosophy, often drawing implicitly or explicitly on Gilles Deleuze's work, that new conceptual tools and literary styles are at disposal a more fluid world can be written. This is also distinctly a

[6]I use Buddhism as the Western study and occasionally practice of Buddhist teachings, and *Buddhadharma* for Buddhist teachings as lived and practiced in long-term Buddhist societies.

[7] That is of course why mediation and other practices were developed. It is the logocentrism of research and the life one tends to live as a researcher that makes it harder to see, what would otherwise be easily evident. Namely, that traditions do not only exist in books and the cultural techniques developed are as important as the words used, and the former are not to be subordinated to the latter. Indeed, how parts get connected is itself a cultural technique and can differ, which is what informs this text.

preoccupation of the CCRU and its literary and conceptual experimentation.

What connects critical theories and Buddhist teachings is the challenge of putting into words and concepts something that eludes such stabilization. Which is something that doesn't fit typical academic writing, which is generally based in a style where thinking happens in the words and the in-between words reads as a common sense, analytical connection. Those who write with critical philosophy, not merely about it, know the struggle of balancing critical thought and acceptable style. This is what makes certain philosophies so challenging to engage for the untrained reader. Certain writing is hard to understand because it wants to force the breakdown of habitual connection of words and concepts. Practitioners of hegemonic Buddhist studies and their unconscious ontological projections might find themselves bewildered by what is written here.8 Countless elements of worlds are brought into contact with Buddhist thought that are outside of what is typically taken for granted (in what still effectively amounts to retaining Cartesian cosmology as the silent ground). This leads to a transformation of the infrastructure of Buddhist worlding or Buddhaverse, as well as the one derived from the contemporary theories that are actualized. Any reception, any thought occurs in situated conditions of complexity that concurrently make it possible and limit it. Nothing can be accessed from a position that wouldn't be historical, all research is necessarily situated.

[8] To be clear: ontological assumptions always co-create and ground what is being read and thought. It is not so much that the cybernetic approach doesn't carry assumptions, as that the assumptions are for one, not essentialist, and two, such networkological assumptions actualize analogously to the Buddhist critical project. It is about leaving the critiqued position of the stable subject as ground and taking the networked and transforming subject-world, i.e. empty of essence, as ground instead.

Which means the position from which thought happens can also be transformed through encounters with other worlds. Complexity is such that things don't line up neatly and can't be fully grasped – the illusion thereof arises from the ontological practice that just assumes primary coherence which precludes any efforts to actually trace the conditions from which one thinks and acts. Such assumptions habitually operate before conscious thought properly, they are culture as cognitive habit in that sense. They are at the limit between thought and non-thought, and the point here is to plug in different cosmological assumptions for the conditions of thought. Once the position of a thinker is included in thought, once the conditions of research become part of research, all becomes more dynamic. The world (in general and as a body's affordances) is changing continuously, it is open. Multitudes of new things and beings and concepts and possibilities have appeared, few of them could have been predicted at a time before they came to be the way they did. The fact that Euro-Modernity is allegedly a culture where the concept of evolution is more or less foundational, yet only rarely is it assumed that the world actually continuously changes in its entirety, bespeaks of its Christian legacy where God made the earth and since then, nothing really new appeared. There are other worlds that might have it easier with integrating a truly evolutionary ontology, as the circuits between the appearance of the new and the conception of world itself is are not so thoroughly blocked. And new theories don’t repeatedly pose themselves as the one true description of how things really are.

In Buddhist studies, as with many disciplines, once firmly established, many feedback circuits from their alleged

outsides are closed off or minimized. CCRU brings the necessary transdisciplinary ethos that is naturalized and when followed as a pre-conceptual habit, before impossible connections appear to the thus trained researcher. While anthropological engagement of Buddhist tradition with such worlds is more open in that way than related fields, because it often has to figure out how at least religious texts and life as lived connect, if not other elements of the world such as arts, intentional transformation of theory through Buddhist possibilities remains rare. Encounters between media theory or cybernetics, and Buddhist worlds are even rarer, despite indirect influence on Land through his proclivity for China. This is rooted in institutional divisions ontologized as essential divisions of the world. As institutions and definitions are mostly settled, once fluid and emerging categories and objects of thought and inquiry become heavy with world, they become real and appear as given or simply existing by themselves (in some parts of the world). Research that remains based in disciplinary divisions turns to be surface play of signifiers, scholastic debates that can't touch the reality of things, as that changes with the changing world. Critiques of categories that can run on endlessly, for critique produces itself, without leading to any material-semiotic reorganization of matters: critical approaches (not just in Buddhist and religious studies) demonstrate the contingency of foundational categories and finish at that.9 In other words, they remain idealist in practice even if they are based in materialist, situated analyses. This is so, because the theory and the very

[9] This is not to deny the value such research has of course, even to what I do here. Rather it's about describing how it operates and introduce alternatives. Examples are basically any writing that combines the words critical and Buddhist or religious studies.

practice of research itself continue to be commonly actualized as transhistorical with each new iteration of a theory it is habitually posed as eternal, despite the empirical evidence of theory changing and being generated through complex causalities. Even within the general scheme of being only as thought, as contemplation, the encounters with otherness that are staged don't impinge on the infrastructure of thought, on the basic constituents of the Moderns such as projective universalism, a neutral ground or the human as individual preexisting any other reality. Critiques point out that such entities are not universal, but in order to actually change such matters, it is necessary to work out alternatives.10 It is precisely having learned to think intuitively with a wide set of Buddhist principles adapted to a scientific framework that such problems even appeared as possibilities. There is research (e.g. KLIMA, 2002) that is crucial for what I am doing here, and such works rarely, if ever have any followers that would develop the parts that have the most wide-ranging effects on research. Generally, even very innovative, transdisciplinary research gets read as primarily a source of empirical information. Fields in the vicinity of CCRU and their activities are among those emerging ones, still not stabilized, and thus afford a greater field of possibilities when followed as a practice and attitude. The ontological turn in anthropology (e.g. VIVEIROS DE CASTRO, 2014; HOLBRAAD & PEDERSEN, 2017) meanwhile has done crucial work to make it possible to transform Western thought based on encounters with other

[10]For example by taking the Buddha and some Buddhist propositions for thought as given (such as *dhamma*, ghosts, *deva*, *bidhikamma*), as existing, instead of inquiring into their reality (i.e. historizicing, relativizing them), I can build an alternative to the practice of taking the categories of Moderns as given (including entities such as society, culture, morality, universalism, nature vs. culture, the self-congratulatory image of scientificity and rationality, many of which are clearly Christianity-derived) thereby destabilizing their naturalization. In this I follow the ontological turn.

thought, without keeping the hierarchy between them. This is for one a decolonial practice, and of course speculative. In a way, much like Land's Sinofuturism, it is arriving from the future, as everything is in production, everything is practical fiction or fictionalization. Following such influences, the point is to reorient thought in such a way so as to cut habitual ties with the past (ties are there by virtue of complex webs of causalities) to what is taken to exist by virtue of repeating it in research practice (representational thought based in identity) and instead attempt to let future possibilities actively enter into what is being put together (creating causal links to what is not yet). That is, hyperstition. Past, present, future intermingle. The future becomes much more directly a cause for today. Those elements that are already established enter anyways, they have been made part of the world, their weight, their reality exhibits a pull on any speculation that arises from thorough critical engagement with what is – speculation that emerges from frictions and fragments, speculation propelled by resistances, speculation that is materialist in the sense that materials (however composed) are confronted in ways that makes new connections/combinations arise. A democratic research practice in that it aims to reveal its own naturalizing and unnaturalizing operations, its own propagation of some things in the world as given and others as subject to change.[11] This is a crucial component in CCRU practice, as it exceeds traditional academic venues of presentation, i.e. the materials as which thinking happens exceed (academic) writing.

[11]This is precisely what decolonial framings lay bare: the modern constitution silently propagates itself through engagements with its others. On the surface it pretends to be open while the actual operations remain closed to the Other.

Karma and Cybernetics: Definitions

Karma has no equivalent in contemporary languages formed in the Greco-Christian tradition.12 Indo-European onomastics is obviously not everything. Translating a concept from a different language into one's own, or just the dominant one used to practice research in, does take away something crucial (VIVEIROS DE CASTRO 2004). There is more to languages and worlds. Productive limitations left unacknowledged in universalist representational cosmology. Proper translations transform karma into action and its effect Or possibly also work or deed and consequence. There is no one word in the European tradition that would unequivocally grasp this. Already connections are multiplying. Continue pretending words of different worlds neatly map onto each other and cut off the networks of associations and philosophical uses they have. Other research practices are possible. Buddhist teachings add one more element into the mix, it's action-effect driven by cetanā, intention. Karma accumulates to yield fruits, that is have effects. Accumulative effects of internal causes (hetu) come to be expressed under according conditions, or rather external causes (pratyaya).

The word cybernetics is composed of two parts, with unsurprisingly attic linguistic origins, drawn from Platonic

[12]As this chapter is thought to speak most decidedly to a general discourse on things Buddhist, I will use the Sanskrit derived versions of words as they are commonized, while in other chapters, as mentioned in the preliminaries, I employ Pali derived versions so as to stress the connection to the Thai fields I have been intellectually cultivating.

dialogues, of parts that have had little influence on so-called Western thought until recently. Even seemingly dormant causes can come to operate again. Kybernētiké meaning all that pertains to governing, navigating, steering. Ancient Greeks were of course famous (for everyone but philosophers) for their seafaring capabilities and as merchants, and hence kept establishing transformative connections with others. However much that is ignored by the majoritarian edifice of philosophy and the image of Ancient Athens in favor of some culturally monolithic fantasy of patriarchal exclusionary democracy that still remains dominant in society at large.13 The science studies scholar Andrew Pickering (2011) points out how there were immediate connections in early cybernetics and cyberneticists' ideas of/influence by so-called 'Eastern traditions.' Research as active philosophical engagement of similarities and differences, connections and crosspollinations meanwhile has been rather meager (VARELA et al., 1991; MACY, 1991; VARELA & POERKSEN, 2006; GARLAND, 2007; SHEN & MIDGLEY, 2007a, 2007b, 2007c; MOUSSAVI, 2010; also PICKERING, 2017 gestures in this direction) – as expected given the division of labor infrastructured by the separation and consolidation of disciplines. As emphasized, this here is a speculative writing of connections between karmic operators and cybernetics, mediated by the concept of pratītyasamutpāda (dependent co-arising), a relational conception of how the world works. What is shared is a world as generated through connections, where humans are a mere

[13]For an alternative framing of the Ancient Greek world, one that is organized around openness and based on the Ionian coasts and islands of Anatolia, instead of the Attic lands, see Karatani (2017). It is crucial to have alternative framings for matters that otherwise seem settled, for all is connected and it is these allegedly settled things that keep pulling us back into the Euro-Modern orbit of the finished world.

subset, and what we see is brought about via a generative matrix of experience. Thus direct experience cannot serve as an independent, empirical verification for science, which for anthropological inquiry means that observation cannot directly be linked with theory or understanding. This is one of the points of the ontological turn, where observation including statements by informants that seem senseless or just plain wrong in the researcher's cosmology, are used to innovate the ontological framework so that the statements actually make sense, at least conceptually, even if one doesn't actually manage to live in such a world. Here, I am concerned with creating something that does at the very least not directly contradict a critical scientific understanding of the world, as well as Buddhist cosmologies as traditionally understood in the field.

Karmanetics

[[ ]] The world is never finished. Karma begets karma. Act(ion) begets act(ion). There is no clear division between objective world out there and subjective one in here. Imaging and imagining are and are not the same.14 Karma is always at work. The world has always existed. When all is connected nothing just begins and ends.

[14]"On a day-to-day basis, we, as human beings, often consider imaging as an operation of the consciousness, a process in which vision – our neurological system's bare cognition of a field of photons – is turned into recognition. Thus, the resulting image out there confirms our knowledge of reality, sense-certainty and subjectivity. The image, and the sentient body that images, are also believed to have their own existential values. Meanwhile, imagining is considered a mental process that relies on memories of previous perceptions and recognitions, seemingly without the aid of any external sensorial stimulations. The resulting imagination, or even the imagining mind, appears to be ungraspable, transient and non-existent. However, what makes us so certain that those sense data that we claim as being external to our body, which constitute the difference between imaging and imagining, are not part of our imagination?" (FAN, 2020, p. 364)

[[ ]] There is a speculative potential to be accessed in the way Buddhist dependent co-arising would describe the world. Propose a description of the world. Think with an ephemerally acentral networking continuously transforming imagination that offers no ultimate ground. One from which the One is not even thinkable, as all is immediately many. No tower of Babel in sight and neither the image of tracing the language-ethnicity complex to a single origin which so persistently keeps organizing much of modernity.15 One where localities are intensified interdependence enmeshed.16 One where perception is the effect of such ties of the past composing into the present future. The commonly operating translation when reworking the Buddhist cosmos is one where an image of reality as given and preexisting the human as a general, substantive category, is automatically connected to it. All the while, the two truths (dvasatya/dvasacca) state clearly that what is seen by a human body composed of the six senses is a karmic construction. Imagining and imaging are distinct and inseparable operators. A generative tension in Buddhist worlding as practical conundrum: one shouldn't cling, but only something relatively stable will enact the difference for controlled transformation. And, in a variation, how to use conventional pointers without making them into/treating

[15]By now, multiple origins, but the principle remains as well as the orientation of attention toward past linguistic commonality to the detriment of continuing creativity and interaction. Nowhere is this more strongly felt than in Indo-European linguistics. What world could be if linguistics and philology would start building their theories and implicit assumptions on indigenous languages instead of on a few dominant, colonial Indo-European ones?

[16]The complexity of interdependence in a node (body+location/internal+external cause) of *pratītyasamutpāda*, if viewed from there, increases (at least before the recent technological transformations of the world). While a body as *karmacode* in a distant location might be connected through pasts, bodies surrounding each other in the present necessarily co-create shared karma to much larger degrees than more distant ones.

them as independently stable ground. Change is relative to the position of a body. Absolute change, pure transformation, cannot be grasped by a common body. (DELEUZE & GUATTARI, 1994)

[[ ]] There are two truths.[17] What is commonly described is what is seen, that is the conventional truth. Here, countless sentient beings reborn as humans make category mistakes: they project their own conditioned perception as a general one, the same for all the world (naive realism). They think: what I see is reality independent of my bodily constitution. Body, self and world are treated as disconnected. The second truth, called ultimate, says all reality is empty of inherent characteristics. In other words, it is non-perceptible, for perception by common sentient beings reifies and makes appear as stable, what is actually changing. Bodies are conditions and limits. As for what the Awakened perceive, it's impossible to access for the common body. So this here is a speculative proposition, a redescription of the world where all that appears conventionally takes on different operations when put in relation to dependent co-arising networks. Whatever appears to a perceiving body is not the ultimate reality.[18] “However, Buddhists acknowledge that, because the ‘right’ view needs to be locally defined, different views of

[17]A distinction is made between the conventional, common sense language (*saṃvṛti/saṃmuti*) and ‘ultimate’ language (*paramārtha/paramattha*). Common language employs metaphors and doesn't directly express higher truths. One might be aware of related uses of linguistic distinction in the uses of common language and philosophical or generally research conventions, as well as the unfortunate convention of many, even among researchers, mistaking the one for the other.

[18]*Anātman/anattā* commonly rendered as the doctrine of no-self or more precisely without self-existent essence, relates to all bodies, not just the human subject. An indicator, if anything, of an an-anthropocentric conception of the world. Any focus on subjectivity has practical reasons, as it is the position from which a common sentient being necessarily experiences world.

rightness will exist. Therefore, overcoming ignorance is an ongoing process requiring dialogue, not an end state that can be achieved once and for all." (SHEN & MIDGLEY, 2007a, p. 179) Thus there is more (or less), there are no entities/objects/things/concepts in general, all are local occurrences secondarily subsumed into categories for practical reasons, namely communication.19

[[ ]] All is determined that is conditioned and hence empty of own-being (svabhāva/sabhāva): "For Buddhist scholars, all forms are initiated and extinguished, from one moment to another, from a layout of interdependent relationships. Hence, forms are by definition empty of existential values. The substrate-form divide is therefore a logical violation of this axiom." (FAN, 2022, p. 7) The general law of dependent co-arising (pratītyasamutpāda) lays out a pure relationality as all emerges in an interconnected process of becoming. Causality here is complex and non-linear. Common sense causality, even in societies that operationalize karmic knowledge, is but a simplification of this complexity. Alternative translations of pratītyasamutpāda include interdependent origination or interbeing. Because everything arises interdependently, all that is depends on other parts and as such is impermanent (anicca, anitya). A mental experiment: if only one thing changes, as all is connected, indirectly all others will change as well. All things then are empty of essence or intrinsic nature (asvabhāva). Dharma is both "universal cosmic law […] and corrective process […] both the source of cosmic order and a means of liberation from the world." (OLSON, 2006, p. 80)

[19]Innovators such as Nāgārjuna excelled at playing games with categories/concepts, at using language against itself, demonstrating their emptiness and their arbitrary relation to an outside of discourse. (WALDO, 1975)

Dharma as teaching is the corrective process, and when thought in this way, it becomes clear that Buddhadharma is about intervening into the constitution of the cosmos as well as employing an accurate description of some of its processes, so as to increase the intervention's effectivity. Meanwhile karma can be taken as a subset of the general law of causality and dependent arising. It is the one where cetanā or intention/volition/directionality combines with causes. Directionality is a potent image to think with. As acts including intentions appear continuously – a world on auto-pilot producing this complex connective tissue that binds – but only when the directions match, when there is an overlap, is karma specifically generated, otherwise it's just the regular entanglement in dependent arising. Here, the singular mind-body enters the scene. Causality is expanded by an element and at the same time somewhat reduced as intention must combine with a given action. If anything, it is an intra-action.[20] One must be cautious to not immediately insert the concept of a subject or individual, for this remains a world built on discreet but relational units of actions or acts combining in different ways, making the subject experience an effect. The experiment here is to reframe in such a way that the common experience of subjectivity will disappear. Karma as a sort of memory of the universe, as well as a personal trail, that is subset of the cosmic karma. An externalization or coding of

[20]Unlike 'interaction' which postulates bodies existing before participation in mutual action and with that action as an inherent property of a body to be exercised, 'intra-action' conceives of agency as a dynamism of forces where all entities are constantly diffracting, mutually causing and inseparably operating. (BARAD, 2007, p. 141)

what remains of acts (past) that condition new acts (present/future).21 In short, karmacode.

[[ ]] All is determined and not determined. The anthropologist Alan Klima (2002) paints a picture, a differentiation between humans and animals. Sentient beings share an a priori relation by virtue of karmic operators. This does not have to be thought as primary connection and secondary (bodily) difference – if multiplicity is applied, then it becomes possible to conceive sentients as at the same time sharing a connection and being different. Commonly, humans remain determined by passions, yet there are those enacting correct practices to eventually escape that determination. In other words, enact a break with habit. So, first, the composed, composing, decomposing entity (always changing) that is a body with the emerging self-image (based on the interaction of the five senses and mind) has to be mostly determined (saṃsāra), otherwise what good is all that which the Buddha discovered? One would find oneself in a world where the concept of the subject is self-positing as in Euro-modernity. But no, Buddhist teachings show the relationality of all. Pratītyasamutpāda. Nets or webs that link past action to present in various degrees of complexity, indirectness and delay.22 Which is one of the many places doctrinal disputes

[21]This can be famously modulated and further entangled with contemporary practices such as merit generation and merit transference. It's like hacking into a local memory carrier (hard disk) connected to the vast and growing world wide web to change the information, which leads to a transformation of the whole web. Said hacking of course being conditioned by the web in the first place.

[22]This are not unprecedented imageric connections. In Japanese Buddhist worldings, *pratyaya*, external causes, translated as *En*, and explicitly employ the imagery of webs: “More broadly, en connotes ties or relations (*enishi*), invisible orders beyond human knowledge, which form webs around all things in the universe. One can neither predict nor comprehend the design and work of en. However, though usually invisible, the threads that connect humans and nonhumans may be brought to attention through unexpected meetings. Actualized through chance and coincidence, en forms the reason (*kotowari*) behind all things in the universe.” (JENSEN et al., 2016, p. 160) Though there has been no systematic

set in. “The actions we do, with our feet and hands as well as with our mouths and meanings, indeed, even with our thoughts and intentions, leave traces on the spirit, leave their imprints in the heart, and echo long after in the mind. Most people have some awareness of this causative relationship.” (KLIMA, 2002, p. 270) The anthropologist draws on a scene an orange-robed monk once used to explain the operation. In this text it is recoded into a different kind of language than used in the reference and refracted, splitting into more versions as each thing is a multiplicity. It is here that different worlds are created, in the scenes that are used for thought and become common in a society's imaginary. It must be pointed out: which Greco-Abrahamic entity has ever thought with an example composed in this way? It is the scenes to think with, to do ‘empirical philosophy’ with that come to form different worlds, and the intuitive manners thought composes will differ. (MOL, 2002; 2021) A further unspecified human kicks a dog. This splits into two possibilities, two futures. The human feels bad, has some (refined) sense of consequences. Doesn't feel bad, goes on kicking, over time becomes increasingly less sensitive to duḥkha or intensified discontent, typically translated as suffering, an eminently Christian obsession and concept decidedly more negative than discontent. Thus unpleasant feelings stop arising when causing suffering to others, i.e. empathy diminishes, this insensitivity making it less likely to notice what is being done to the mind. Eventually, if enough repetitions occur one's character becomes changed in this direction and more and more such acts will be committed leading further down the insensitivity path and so on and so

study of cosmic net/web imagery in Buddhist traditions, there have appeared very popular image-concepts such as Indra's net already in the Indic tradition.

on.23 Not a binary world of good or bad sentient beings then, but an automated and accumulative one. The either or binary is there on the level of actions, but as they accumulate and all is interdependent, at no moment is a situation much less the world binary. Acts beget acts and give rise to feelings and perceptions, all conditioned by the past. The past as actions already done coded according to the laws of karma, driven into the future. Acts of futures past. A different human feels bad about kicking the dog. Insight arises and next time human and dog meet, perhaps no such direct suffering is perpetuated as self-control is enacted. Other solutions to the annoyance of a barking dog sought. Which eventually accumulates to different habits and a different set of past actions comes coded as that which this human has come to be.24 "In the Buddhist reckoning of kamma, thoughts piled one atop the other eventually spill over and become intentions. Intentions piled up become actions. Actions accumulated become habits; habits amassed become character, and a character sustained becomes a destiny. In this model, significantly, generosity is skillful: it gives you beneficial thoughts, beneficial intentions, and leads to beneficial actions, habits, to a beneficial character and, eventually, to a destiny." (KLIMA, 2002, p. 270–1) These are ideal-type cases at each end of the spectrum of possibilities. In the flux of life, all kinds of action mix, and often whether it is wanted or not a habit will undermine good intentions. Karma is habit in a sense, though conceptualized

[23]This is a principle that works regardless of how any individual act is classified.

[24]"Habituation is when thoughts and actions become ingrained and automatic, while de-habituation involves the interruption and removal or replacement of habituated behaviors. Habituating forces come from action (karma) and its residues (*vasana; samskara*) while de-habituating forces come from analytical insight (*vipasyana*). Liberation comes from removing cognitive, perceptual and emotional limitations, which can be achieved by a process of contemplative exercises, including meditations." (SHEN & MIDGEY, 2007a, p. 172)

more broadly than just pertaining to bodies. And the dog? A slight reframing of the focus in the scene yields a complex answer: karmacodes entangle, hitting and being hit connect (to) two different bodies. The canine too comes to be different by being hit, by which past bad actions are undone. The boundary between (non)self and other is muddled, as in complex feedback loops actions on others beget actions on future selves. It matters which scenes are used to think with. It matters which parts of the scene are used to think with. There are positive and negative feedback loops, as bad acts accumulate through iteration they occur more easily, while Buddhist teachings, or anything that seeks to turn this process around, act as negative feedback loops in this context in order to at the very least stabilize the entity, which would be the case for an average person living life. The goal of the teachings is to enter as a positive feedback loop in a way that effectively blocks the negative feedback from the habitual acts that hurt others and oneself, so that the entity qua accumulating and disaccumulating consequences can eventually attain a state where no more consequences are produced. A perfect feedback equivalence.

Non-human animals here have less options than humans, as they are more intuitive meaning directly influenced by stimuli, by their immediate surroundings. One could say, more in line with contemporary science and in a variation on von Uexküll and Bergson, that the higher the complexity of a sentient being, the more of a potential gap is there between input and output of action. This is the ‘center of indetermination’ articulated by Deleuze (1986, p. 62). “Free or indeterminate actions are ones delay re-action, meaning

that action is no longer restricted to a present one that is always beginning again." (PEARSON, 2005, p. 1116) It is in this spacing that the transformation usually coded as learning occurs.25 A dog learns too, even if different breeds learn differently, and might stop perpetrating the action that led to her being hit. An action, viewed from the middle, from within the action is not so clear. On its one end, it might be karmically bad, on the other good, as it is negating past bad karma. Media theoretical shifts in perspective, explorations of a scene informed by the CCRU ethos, enable new thought, such that is not contained in the Buddhist canon, yet remains Buddhist insofar as it explores manifestly Buddhist scenes, connections and concepts.

[[ ]] So there is determination, via repetition/accumulation as karmacode, but also something in outside of it, a sort of disengagement from karmic cycles. Where is such indeterminacy located? "And no one could survive very long without some ability to detach from cycles of kamma. They would just follow their first impulse and, who knows – splat – be hit by a car because they saw an ice cream stand across the road." (KLIMA, 2002, p. 270) Animals and humans under the spell of their immediate desires and whims, or alcohol and other substances that take away the distance to surrounding conditions (social conventions can be included

[25]Spacing here occurs as spacetime relative minimization of direct causation of some elements. It has nothing to do with an empty space of nothingness as conceived in Occidental tradition. It is however consistent with emptiness of Buddhist teachings as emptiness points to a dynamic made possible by everything having no essence, thereby being continuous change and the making and unmaking of connections. The conditions of such spacing can be thought as overdetermination, in the sense that because karma is so complex, there will necessarily be internal causes that in certain external causes contra-act each other, thereby enabling almost imperceptible changes that can eventually add up into a systematic redirecting.

here) afforded by a body as sense-mediation, will be more tightly bound by these cycles and with it immediate reactions to stimuli. The indeterminacy however is stochastic, it can appear anywhere – the difference would be in whether or not constantly appearing indeterminacies will eventually accumulate into a divergent path. Spacing between action (external) and reaction (internal). Generally local conditions and personal karmacode. All is entangled. The Buddha found ways out of this determination. These are encoded into the world as Buddhist teachings. As technically, part of the dharma is beyond language (for language reifies and cannot fully communicate the dharma, and as such, cannot ever be fully representational), all manner of practice is necessary.

[[ ]] As there is indetermination, paths are multiple. This much is obvious in the path of the Buddha and the different ways to achieving nirvana by humans, the pratyekabuddha/paccekabuddha, 'a buddha on their own,' being particularly intriguing to think with. Those that inadvertently walk the path of this 'solitary Buddha' or pratyekabuddhayāna, achieve liberation from the cycles of karma on their own without a teacher. Insight can be achieved because that is the way of the world, though this insight might be accidental (from the position of the practitioner) compared to doing so following Buddhadharma and connecting to the institutions that ought to support its transmission. There is something in the world that makes it unpredictable. Pratyekabuddhas have a crucial limitation – they cannot teach the dharma and usually are considered to appear only once the teachings have been lost. Only those that attained the omniscience and supreme compassion through complete

awakening (samyaksaṃbodhi/sammā-sambodhi) may do so. Attaining nirvana by oneself doesn't generate supreme insight into the workings of the world in ways that can be shared. Correct dharmic knowledge, the one attained by the Buddha, increases certainty26 and enhances the personal path far beyond the borders of the incessantly composing individual karmacoded body. Tradition, while also changing, is crucial, it is information tested and stabilized through time, and articulated in situation appropriate, i.e accessible, ways.

[[ ]] In a Buddhist world where all occurrences/events have a cause, condition and effect, the problem of how to relate these, especially given that past karmic conditions or pratītyasamutpāda networks aren't immediately cognitively accessible. (SHIH, 2000) A body must practice attention and attunement through repetition and thereby transform so as to improve the understanding of world and change one's relation to these known and unknown determinations. A localized body (only Buddhas and bodhisattvas achieve a sort of delocalization, similar to a certain singularity Land imagines for AI, only not really singular) needs to constantly update their image of the world of causes past, present and future, and the relation between all elements. Karma may be produced and work automatically, but gathering indeterminacies into a larger effect is anything but. “Cause is the ‘inner’ (or immediate) requirement, while

[26]Even when guided, much more so when without a teacher, practices such as meditation (even more common ones) are dangerous for the body, after all, they aim at radical restructuration of all elements: “As I have explained in the incident of the crazed monk, I have witnessed people go into nervous breakdowns, for lack of better words, during the practice of Buddhist corpse meditation, including what clinicians might identify as psychotic hallucinations and fantasies. At the temple there is a short but significant history of the meditators whose ‘minds cracked’ (*sati taeg*), as they term it, at the sight of meditation imagery; most of them never recovered.” (KLIMA, 2002, 203)

conditions are the ‘outer’ (or contextual) requirements for the effect. Therefore, in Buddhism, the cause is primary and the condition is the secondary requirement leading to the effect.” (SHEN & MIDGLEY, 2007a, p. 177)

The two truths are always a messy affair from the position of the unawakened. Cause, condition, effect, while distinct, relate directly and are hence inseparable. In their daily lives humans perceive the limited causes afforded by conventional tradition and remain reluctant to explore further, to unearth greater complexities, including their own actively contributing position within the configuration. Tacitly separating one's own actions from an external situation, as if they were not connected, is all too common. The ‘self’ position remaining unmarked, conceptualized as neutral, invisible. Misapprehending the complexities of interbeing tends to shorten the time-spans within which the world is conceptualized, with only that which appears as most direct causes and conditions of the past are taken into account and projected onto the future. The arbitrary cuts a tradition or culture enacts between the elements that can be related in the world and those posited as outside of reach, as eternal, ahistorical, Natural, Other or simply too insignificant to heed (within a naturalist framework) are what guides attention and leads to illusory projections of what the world is like. In itself this is the condition of samsara and not an unsurmountable hurdle. It becomes a problem when it comes to be mistaken for the entire world that is reified, to use a popular critical term. When what a singular human perceives in the world is swapped for the world itself, when the ego projects its particular condition onto universality.

[[ ]] Actions make deliberate things happen when cause and condition are favorable. “If the cause and conditions are not propitious, no matter how hard one tries, nothing will happen through the simple exercise of choosing a particular path. It must be emphasized, however, that Buddhist thinking does not accept the idea of ‘destiny,’ because if all has been decided by destiny, nothing would exist that has not been foreordained, and there would be no purpose in evaluating actions as right or wrong.” (SHEN & MIDGLE, 2007a, p. 180) If all were destined, there would be no indeterminacy. If all were destined the slow accumulation of a different path through small repetitions guided by correct teachings would be unfeasible. Indeterminacy is possible, because the world is not finite, not a closed set, and not happening in one timeline, but rather time as myriad rivers of whirls, rapids, forkings and reconnections. Causality as it operates here messes with time without contradicting entropy. Things fall apart, however this is modulated by unexpected causations that makes falling apart into something more unpredictable. The future would be closed, or at the very least if these were the teachings, sentient beings wouldn't be motivated to improve. Past actions have been completed and their effects will eventually come to fruition. The future however is ever so slightly open, with the relational conditions of the webs that bring about reality in general and a subject's in particular. All that is caused is itself cause. All that is caused is impermanent. Reality is an effect of past actions and perpetually transforming.

[[ ]] Reality in the Buddhism of Western worlds is often associated strictly with illusion and carries with it many

common associations that are not exactly Buddhist. Not all illusions are made the same or of the same stuff. Different cosmologies bring with them varied conceptions of illusion. Different worlds compose of varied elements and different mixtures of material and immaterial parts. The illusion here is not one created by a demi-urge to mislead humans on their road to God, operating a binary: all I perceive is either entirely true or entirely false. (AULINO, 2020) It is no world of idealist solipsism that starts with the human disconnected from the wider world and in the end arrives at nothing for it has already taken away all the creative powers of the earth and of the body, or rather the ability to perceive at least some of them in the making of one's body and reality. Once the a priori assumption of radical separation of self and world as infrastructured into the Christian realism of the Occident is learned to bracket, another Buddhist illusion-reality connection emerges. The world as such is not an illusion, rather what is experienced as immediate sense-impressions is. Or rather, mistaking the world as experienced, the one mediated by the senses, for the ultimate world is the illusion. As in the Matrix sequels (The Wachowskis 2003), what is seen by a human is a simulation, only not produced by allegedly malicious robots, but by the complex networks of causation. Whatever happens in the simulation continues to have effects, is connected to the 'real' world of the anthropo-robotic war. It merely isn't the ultimate reality, and, as what happens in the simulation has impact on what happens outside of it, neither is the other. Though it may be composed in more heavily material ways. What different, but similarly composed bodies perceive in one location is for each conditioned by personal karmic history, yet will overlap as local conditions also enter

the process. None of this denies the reality of the illusion itself. So-called illusions though they may be, they still have effects, such as tying a body into samsaric cycles, but also in more simple everyday effects as bodies always do things. If one body perceives a ghost and the other doesn't, a difference is introduced between the two, as one is affected by the encounter and the other isn't. Both are effects of different but overlapping networks of effects. The reality of neither is truer, however much it will seem to each to be so. Disputes about what is or isn't more real in general are futile, more about the ego attachment and only cause division. The only ‘neutral’ ground is the non-action of achieving nirvana and the body naturally disappearing without producing further attachments, ceasing to have effects in the networks of causation. So, adapted to a scientific framework without Buddhist soteriology, there is no neutral, disconnected position. There are however techniques (and accompanying discourse) that create experiences that feed back into common life in a way that bodies and their realities radically transform. A regular sentient being in a Theravāda world can, through the practice of meditation, learn that what is perceived is constructed, learn to swap different images of the outside which naturally implies that what is seen, is constructed and can be changed. Such are the achievements possible if a body follows the legitimate teachings in appropriate places. Inappropriate practices remain a necessary option. Experiments with thought are as possible as those involving complex corporeal techniques: Replace the ‘reality’ image with an ‘emergent webs’ image. Reality as seen by an individual body is conditioned, can be different, and should not be extrapolated as a stable thing out there. Each body moves through and as

spacetime. What is seen is in a constant process of being composed through the activities of the world as described above. And, isn't doing critical theory, or in this case practicing what the CCRU developed, also a question of following sets of more or less legitimate practices and assumptions, only geared toward improving the world here instead of stopping karmic cycles?

[[ ]] This can be conceptualized as a surface/depth relation. The surface is conventional perception, as well as immediate reactions to stimuli taken. The depth is the past actions begetting today's, the complex causal networks. The world is depth and surface. Sentient beings are depth and surface, yet commonly mistake the surface for totality. For depth to feed back into surface consciousness takes work. Depth is complexity, connectivity and uncertainty; or at least awareness thereof, for a sentient can never grasp all of karmic causality: absolute depth is the lack of artificial cuts, relative depth (accessible to the unawakened) is the awareness of enacted cuts. Depth produces surface. Surface feeds into depth. Arising indeterminacies ripple through both. For all is connected. When all is connected, all is real. What is real, changes.

[[ ]] Buddhist teachings and practices (as if they were separable!) ensure that the most can be achieved of indeterminacies in the complex karmic causality.27 These are Buddhist bodily techniques and the non-sentient infrastructures that support and enhance them. In a

[27]The relevant framework the 'most' refers to here is leaving the cycles of rebirth and helping others to achieve the same. Directly through teaching, or indirectly through all other kinds of support.

conventional framework this can be rendered as systematizing instructions for leaving the determinations of the past into futures alternative than the ones projected through accumulated past actions. Indeterminacies in and of themselves don't add up to different paths. After all, they are random. Buddhadharma, the teaching of the Buddha here becomes a tool that spaces out these (non)spaces that randomly appear between causes and effects. Being reborn as a human creates optimal conditions, as humans have a constitution that makes a relatively stronger unlinking of environmental cause and bodily action possible.28 Gradually the tradition came to form other, more material spacings. The ancient saṃgha for example, a formation that carries the teachings and around which varied technologies were developed in order to store the teachings outside personal human memory (among them the community of monks itself and the rules and innovations to prevent strife and separation), as well as architectural knowledges that include implicit information that bodies can transfer by working next to each other but can't exactly be put into words, plans or manuals. And all the connected bodies that carry with the implicit knowledges of human/technological practices and techniques that enhance conditions for bodies to be open to teachings and temples, the small objects, gestures, intonations that create conducive atmospheres, that support the propagation of Buddhist virtues such as compassion and

[28]Deities and other celestial beings live in worse conditions in relation to awakening, as their environment tends to be pleasant and thus the desire to leave the cycles is reduced. Bodies and environments evidently relate, even as bodies can be displaced into other environments and carry certain conditions with them (see above, point 9). Internal and external causes are never entirely separable – a 'good' rebirth relates to a correct body as much as environment.

equanimity.29 They are conditioning surface spacings that enhance human activities in transforming stochastic indeterminacy into different paths, new karmacoding, and eventually perhaps nirvana.30 Small changes must be sustained so as to systematize into larger ones, especially in an impermanent world this requires effort and complexity.31 Material networks in the conventional sense must be established so that bodies transforming through spacetime (it itself transforming) can do so in support systems that stabilize the gains, that reiterate the openings afforded by indeterminacy. In other words, Buddhist teachings, practices, temples introduce spaces into networking determinacies or stops into these flows. Networks are at the same time processes, are as constant motion. As continuous change, any thing is always more and less than one thing. Any act is always more than one act, as it connects different karmic pasts by embroiling more than one sentient being. All these Buddhist

[29]Virtues always combine with acts, one does not want to reduce Buddhist worlding to a kind of contemplative virtue ethics focused at what is good at the expense of how to achieve a world where more beings will act accordingly to what is considered good. To paraphrase a typical attitude of the Buddha: one can debate what is and isn't good for all eternity without doing one act that would actually enhance goodness in the world. From such a Buddhist position with its ontological base in acts (*karmology*), talking and contemplating the 'good' in the end appears to be more about ego projection/protection than anything else.

[30]For the inorganic is not karmically or otherwise conditioned for most of the Buddhadharmas that evolved on this earth for now. Only in medieval Japan did teachings appear, where everything in the world is karmic, dependent on arising. (RAMBELLI, 2001) Meanwhile, plants have always been considered borderline in Buddhist worldings. (FINDLY, 2009) This is to point out that the relative dearth, or general lack of awareness that Buddhist thought has tackled such problems, has more to do with Modern Western humanism/Christian realism than with anything integral to Buddhist teachings. Sharf (2013) analyzes how the always uncertain borders between sentience and insentience have been an issue for Chinese translators. Apparently unlike for translations into Western worlds, where the issue in general is sidelined. There is no neutral ground for translation and understanding.

[31]Locals, at least in Thailand, give many reasons for attending temples, or bringing parts of temple conditions through meditation apps. They attend temples to feel better, to be more determined in achieving goals, to calm the mind (playing games before sleeping seems to also do the trick for some), etc. Some for whom the Buddhist world is more present, there is also the possibility of more 'magical' activities to help with careers and love lives.

cultural techniques and paraphernalia are performative and impermanent. They perform the spacing, enhance conditions for accumulating indeterminacies into a new path. They are temporary spaces where change can be effected. An infrastructure through which bodies (in the most extensive sense) are connected, mixed, slowed down, sped up, reoriented. Temple spaces, meditation practices as experimental laboratories where other realities and corpotentialities are touched, learned, found, outside of conventional life. As all is effect, practices alone can even in less propitious conditions lead to large transformations, yet they work best when combining with the conditions created by temples. Their constitution being honed and fine-tuned through centuries of adaptation.

[[ ]] When all is impermanent, all is subjected to determined differentiation. There are various kinds of beings with more or less intensive affordances which can reshuffle the configurations within flowing networks. The Buddha is beyond these categories and all of them at once. But that body is not of concern here, as the aim is to construct connections with scientific practices by articulating Buddhist worldings as ontological discourse.

[[ ]] An important difference is made. There are karmic entities (organic entities with cetanā) and non-karmic entities. Sentient beings produce karmacode that is stored and conditions the future of this ever-changing composition of karma and six sense-organs constituted through acts. Non-karmic entities, roughly analogous to the non-organic, influence the karmacode of sentients but don't produce any

that would constitute their own. They have no 'internal' cause, they are all condition. Yet, the two mix in the webs of pratītyasamutpāda as all entities are effects. This is implicit in all teachings and made explicit in Mahāyāna: "That is, because all human (and non-human) actions are mutually influencing, we are connected in an 'intricate web' of karma, which is constantly changing. Recognizing this causes us to overcome a narrow, isolated view of the self and to then 'engage meaningfully with others and pursue collective happiness.'" (CLAYTON, 2021, p. 107) So to a certain extent karmacodes contain traces of asentients, most notably those of temples and ceremonial paraphernalia. Teachings and practices hover directly at the edges between sentients and asentients, the latter today include AI and robots, the status of which is debated (BAFELLI 2021, GOULD & WALTERS 2020, TRAVAGNIN 2020). Sentient beings differentiate through the complexity of karmic determinations or the affordances of indeterminacy. The world changes, new non-sentients appear, partly by mixing human things with non-human ones. Buddhist teachings and insights feed into the material-mediatic constitution of the world. Realities untouched by Buddhist teachings have different conditions. Realities touched by Buddhist teachings conceived idealistically, that is without them mingling with infrastructure, architecture, spatial and other organization, also differ, and in all but the smallest differences will in this regard be the same as the untouched ones. Nowhere can ever be fully Buddhist, as these are teachings of connection and transformation. And yet there are degrees of intensity. Buddha-fields one might say, reconceptualized onto things.

[[ ]] Insight arises from analysis, by applying 'correct' teachings. Insight transforms that entity composed of six senses and a mostly coherent karmacode. Insight, an action, conditioned by karmacode enacts changes that feed back into the code, as the path seemingly laid out for the future changes. Actions made possible by the spacings in determination and sustained by Buddho-technological infrastructure create circuits with the past/memory as karmacode.32 These circuits are non-linear and span times too vast for a common being to perceive. An individual life (as conventionally conceived) is but that what is between two cuts of a karmic life/stream in a world without beginning. A karmic life is one of which rebirth as different sentient beings are just instances or rather continual variations. A common life of an individuated body, the experience of the world from birth to death is the phase between two edits of a vastly more expansive stream. Rebirth is a cycle of expansion and contraction, the material parts dispersing (radical transformation), the karmic carrying on as less radical transformation, until they combine again, as a new mixture at the birth of a new body. Rebirth is often explained with the famous image of a flame and two candles. The flame from the first lights the second, it is and is not the same flame. Causes, conditions, and effects. Karma affects the next life, but disappears once the effect is caused. Karmacode is an infinite swarm of karmas happening. The flame carries over the energy, like an effect, but is not the same flame, it just appears

[32]*Karmacode* here is used to make distinctions easier, as in Buddhist tradition proper, this is just called karma.

to be so. It is an effect of previous versions of the flame. Karma/code metamorphs continuously.33

[[ ]] The way senses compose one's experience is through alternation too quick to be perceived without appropriate training so that it produces a continuous experience. “According to Buddhist meditation theory, the magic of being operates by the fast succession of sensory occurrences, making it possible for one to cling to a singular self-identity, in this case as a ‘knower’ of phenomena, when in fact all that has happened is that phenomena were there.” (KLIMA, 2002, p. 213) Translated into the language operationalized here: there are spacings between sense-impressions. Alan Klima, referring to what a Theravāda monk told him, uses the imagery of an electric fan rotating so fast as to appear a continuous swoosh. It is unclear whether this is his example or shared by one of the monk interlocutors. It is through memory as habit that these gaps are being bridged to make for continuity out of fragments. “It may seem to be seamless when we inattentively reflect on our memory of ‘experience’ in life as it is lived, with relatively low awareness. But when one pays careful attention, under appropriate circumstances such as reclusive meditation, practitioners report that it is not too difficult to see, for instance, that phenomena change from seeing, hearing, touching, and thinking, back and forth in a most fragmentary and startling way.” (Ibid.) Fragmentarity is primary, notably not a whole

[33]The candle/flame image here operates analogously to film projection and even digital formats: what is experienced is the continuity of form via perception, yet underneath, that which carries and produces the form experienced continues to change. The form can travel so as to be carried by other material substrates made of the same components. The cinematic image or the computer interface are and are not the same. And there is always the subject that perceives all of this, that habitually creates continuity or mistakes one thing for the other.

broken into parts to be reconstituted again into a whole that preceded. Rather, bits and pieces ever-changing and composing into the experience of reality as experienced/perceived by a body composed of the parts that make for a human, a process at once active and passive. This is why Klima mobilizes the analogy of cinema, a seamless motion created as a succession of images too fast for common human perception to notice. It is not just analogical, but ontological. The primary sensory constitution of the world as succession of fragments drawn from different senses experienced as continuity. This is not so much a statement about a fragmentary world but about body-world interaction. The technological dispositif of the projection system as a condition for extended cognition. Where sentients and non-sentients mix. Meditation is a form of hacking the karmacode via material-habitual transformation. Training to make the world flexible. Teachings/practices mingle with bodies. Experience as well as dharma can never fully be put into words. Words used to describe meditation can be seen as more of a pointing toward the limits of everything, where disentangling from the endless cycles occurs. A common technique is the focus on breathing, where the borders of a body are traversed, on that activity, that mingling of elements that sustains life. Victor Fan, with a particular proclivity for the word 'gradually,' puts it this way:

> When I pay attention to my breathing, I am gradually focusing on my biological mechanism of self-sustenance, thus allowing me to disengage myself from the immediate assemblage of causes and conditions that constitutes my state of anger. Gradually, the karmic impulses that initiate my process of becoming no longer operate on autopilot. Instead, I gradually engage myself in and know clearly the karmic impulses that are

> responsible for my consciousness's initiation and extinction from one moment to another. By engaging myself in and knowing the generation and extinction of these impulses, I gradually become mindful of how each awareness functions as an assemblage of causes and conditions, which will inevitably produce consequences. I can then begin to take agency to ensure that these causes and conditions are initiated out of mindfulness, instead of letting my impulses run on autopilot. I can then make microperceptual choices between causes and conditions that would produce further mindful awarenesses and causes and conditions that would produce afflictions. (FAN, 2022, p. 248)

The interplay of dependent co-arising, karma and indeterminacy as continuously discontinuous operation, its expedience differentiated according to conditions without a universal projective-descriptive rule. Whether in a (temple) space, deep dark caves, the presence of a Buddha, different parts of the body or in *Mahāyāna* worlds, on the internet and with robotic sentients.

Conclusion

So this is what happens when two fields are brought together that in the established divisions of academia and general discourse would hardly touch. An innovative ontology can be articulated, one that updates Buddhist teachings into a cybernetic world, bypassing the typical humanism to which the tradition has been shackled in cultural translation. It is something that the CCRU enables, and here I above all experiment with and critically engage with Nick Land's Legacy. Much like the unit's members did with their activities, it makes connections appear that are wouldn't be

intuitive before but once noticed, one enters new realities and can wonder, how it is that such matters are not established yet. It's putting a certain set of concepts, imagery and pre-conceptual assumptions into immediate practice. Karmanetics enables to hold together the subject position and the wider world, including the machinic, in an innovative way, as the former is articulated as the result of the same complex non-teleological automated process. "The subject of theory can no longer affect to stand outside the process it describes: it is integrated as an immanent machine part in an open ended experimentation that is inextricable from capital's continuous scrambling of its own limits-which operates via the reprocessing of the actual through its virtual futures, dissolving all bulwarks that would preserve the past. In hooking itself up to this haywire time-machine, theory seeks to cast off its own inert obstacles." (AVANESSIAN & MACKAY, 2014, p. 17) What I hope for, is that experimentation with worlds outside of the Western tradition, to which CCRU mostly remains tied, might makes the immanent machine extricable from capital's continuous scrambling of its own limits. Karmentics is after all also a time machine operating on karmacode.

BIBLIOGRAPHY

AVANESSIAN, Armen; MACKAY, Robin. *#Accelerate: The Accelerationist Reader*. Falmouth: Urbanomic, 2014.

BAFFELLI, Erica. *Robots and Buddhist Practice in Contemporary Japan*. *Religions*, v. 12, n. 1, 2021, p. 1–16.

CLAYTON, **Bartholomew**. *Karma and Collective Happiness in East Asian Buddhism*. London: Routledge, 2021, p. 107.

CCRU (Cybernetic Culture Research Unit). *Writings 1997–2003*. Time Spiral Press, 2015. Available at: https://archive.org/details/ccru-writings-1997-2003. Accessed on: 30 July 2025.

DELEUZE, Gilles. *Cinema 1: The Movement-Image*. Translated by Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *What is Philosophy?*. Translated by Graham Burchell and Hugh Tomlinson. New York: Columbia University Press, 1994.

FAN, Victor. *Cinema Illuminating Reality: Media Philosophy through Buddhism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2022, p. 7, 248.

GOULD, Rebecca; WALTERS, Maria Alexandra L. *On Robotic Monks and Algorithmic Compassion: Buddhism and AI*. *Journal of Religious Ethics*, v. 48, n. 2, 2020, p. 218–240.

HOLBRAAD, Martin; PEDERSEN, Morten Axel. *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

KLIMA, Alan. *The Funeral Casino: Meditation, Massacre, and Exchange with the Dead in Thailand*. Princeton: Princeton University Press, 2002, p. 213, 270–271.

LAND, Nick. *Templexity: Disordered Loops through Shanghai Time*. Falmouth: Urbanatomy Electronic, 2014, p. 7.

MACY, Joanna. *Mutual Causality in Buddhism and General Systems Theory: The Dharma of Natural Systems*. Albany: SUNY Press, 1991.

MOL, Annemarie. *The Body Multiple: Ontology in Medical Practice*. Durham: Duke University Press, 2002.

MOL, Annemarie. *Eating in Theory*. Durham: Duke University Press, 2021.

MOUSSAVI, S. Farid. *Cybernetic Models in Buddhist Thought*. New York: Palgrave Macmillan, 2010.

OLSON, Carl. *Original Buddhist Sources: A Reader*. New Brunswick: Rutgers University Press, 2006, p. 80.

PEARSON, Keith Ansell. *Germinal Life: The Difference and Repetition of Deleuze*. London: Routledge, 2005, p. 1116.

PICKERING, Andrew. *The Cybernetic Brain: Sketches of Another Future*. Chicago: University of Chicago Press, 2010.

PICKERING, Andrew. *New Ontologies*. In: **PICKERING, Andrew; GUZIK, Keith (orgs.).** *The Mangle in Practice: Science, Society, and Becoming*. Durham: Duke University Press, 2017, p. 1–28.

SHEN, Yueh-Ting; MIDGLEY, Gerald. *Philosophical Connections between Buddhism and Systems Thinking*. *Systemic Practice and Action Research*, v. 20, n. 1, 2007b, p. 73–80.

SHEN, Yueh-Ting; MIDGLEY, Gerald. *Systemic Interventions and the Buddha's Middle Path: Toward a More Integrative Worldview*. *Systemic Practice and Action Research*, v. 20, n. 2, 2007a, p. 175–182.

SHIH, Huaiyu. *Reconsidering Karma in Light of the Yogācāra Philosophy*. *Philosophy East and West*, v. 50, n. 2, 2000, p. 187–210.

TRAVAGNIN, Stefania. *Buddhist Robots, Cyborgs, and AI: Religious and Ethical Challenges*. *Journal of Contemporary Buddhism*, v. 21, n. 2, 2020, p. 145–160.

VARELA, Francisco J.; THOMPSON, Evan; ROSCH, Eleanor. *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge: MIT Press, 1991.

VARELA, Francisco J.; POERKSEN, Bernhard. *Truth is What Works: Francisco Varela on Cognitive Science, Buddhism, and the View from Somewhere*. Frankfurt: Carl-Auer Verlag, 2006.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Cannibal Metaphysics: For a Post-Structural Anthropology*. Translated by Peter Skafish. Minneapolis: Univocal Publishing, 2014.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation*. *Tipití*, v. 2, n. 1, 2004, p. 3–20.

ACCELERATIONISM AND DEGROWTH: FROM A COMPARATIVE READING ON TECHNOLOGICAL DEVELOPMENT TO *FULLY AUTOMATED GREEN COMMUNISM*

Henrique Roncada [1]

Abstract

This study examines how degrowth and Accelerationism approach technological development in the early 21st century, both emerging as critical responses to the neoliberal order. Rooted in ecological economics and political ecology, degrowth advocates for the deliberate downscaling of production and consumption to respect planetary boundaries and promote social well-being, challenging neoliberalism's relentless growth imperative. In contrast, Accelerationism seeks to harness and repurpose technological progress as a strategic tool to overcome the structural constraints imposed by late capitalism and neoliberalism's austerity policies. Through a comparative analysis of foundational texts, this research finds that degrowth frames technology as a means to slow down social metabolism – favoring low-impact, decentralized, commons-based, and sharing-oriented innovations – directly contesting neoliberal technological commodification. Accelerationism, on the other hand, envisions technological infrastructure as a crucial lever for systemic disruption toward a post-work and post-scarcity techno-social body through accelerating socio-historic dynamics. Despite significant divergences, both currents position technology as central to post-capitalist transformation and firmly reject its current subordination to profit-driven imperatives.

Keywords: degrowth, Accelerationism, Post-capitalism

---

[1] Economics student at the University of São Paulo. Contact: henrique_cervantes@usp.br.

Resumo
Este estudo investiga como o *degrowth* e o Aceleracionismo abordam o desenvolvimento tecnológico nas primeiras décadas do século XXI, ambos emergindo como respostas críticas à ordem neoliberal. Ancorado na economia ecológica e na ecologia política, o *degrowth* defende a redução deliberada da produção e do consumo, de modo a respeitar os limites planetários e promover o bem-estar social, desafiando o imperativo de crescimento incessante da ordem capitalista. De outro lado, o Aceleracionismo busca mobilizar e reorientar o progresso tecnológico como ferramenta estratégica para superar as restrições estruturais impostas pelo capitalismo tardio e pelas políticas de austeridade neoliberais. A partir de uma análise comparativa de textos fundamentais, o artigo identifica que o *degrowth* compreende a tecnologia como meio de desacelerar o metabolismo social – priorizando inovações de baixo impacto, descentralizadas, baseadas em bens comuns e orientadas ao compartilhamento – em oposição direta à mercantilização neoliberal da tecnologia. Já o Aceleracionismo concebe a infraestrutura tecnológica como alavanca crucial para a ruptura sistêmica em direção a um horizonte pós-trabalho e de pós-escassez através da aceleração de dinâmicas sócio-históricos. Apesar das divergências significativas, ambas as correntes situam a tecnologia como elemento central na transformação pós-capitalista e rejeitam de forma contundente sua atual subordinação aos imperativos do mercado.

Palavras-chave: Decrescimento, Aceleracionismo, Pós-capitalismo

Introduction

The neoliberal structure is deeply entangled with both material and subjective tensions. Among the outcomes of the fiscal, debt, and real economy crises that marked the transition from the postwar democratic capitalism (STREECK, 2014) to neoliberal financialized capitalism (MANDEL, 1975), notable results include growing income concentration and widening social inequality, stagnant investment and labor productivity, austerity measures and cuts to social benefits, rising public debt, and the deindustrialization of the Global North – which, in turn, reshapes global production networks. Additionally, neoliberal rationality has fueled the erosion of democratic institutions in Western nations, the increasing dominance of private firms with predatory practices toward the public sector, and the surge of anti-globalization and anti-capitalist resistance movements (BROWN, 2019; FOUCAULT, 2010; FRASER, 2023; HARVEY, 2020; JAMESON, 1991; MANDEL, 1975; MILANOVIC, 2019).

The current development path is no longer viable with the survival of Earth's ecosystems. The AR6 report from the Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC, 2022) indicates that the targets for reducing greenhouse gas emissions to limit global warming to 1.5°C above pre-industrial levels are unlikely to be met by 2030. More realistically, without firm commitments by our national governments, the current development trajectory is expected to drive warming beyond 2°C, which could lead to the mass extinction of a significant portion of the world's biodiversity. The year 2024 was the first to surpass the 1.5°C threshold set by the Paris Agreement (WMO, 2025), and the likelihood of even worse outcomes in the

future remains high (BEVACQUA *et al*., 2024). As Fraser (2023, p. 86) puts it:

> "Grounded deep in the system's structure, [...] capitalist society makes "economy" *depend* on "nature," while *dividing* them ontologically. Enjoining maximal accumulation of value, while defining nature as not partaking of it, this arrangement programs economy to *disavow* the ecological reproduction costs it generates. The effect, as those costs mount exponentially, is to *destabilize* ecosystems – and, periodically, to *disrupt* the entire jerry-rigged edifice of capitalist society. Simultaneously needing and rubbishing nature, capitalism is in this respect, too, a cannibal that devours its own vital organs. Like the ouroboros, it eats its own tail."

In this context, access to technologies suited for disaster prevention and preparedness can quite literally be a matter of life and death. However, if we accept Mandel's (1978, p. 252) argument that technological acceleration can be decomposed as a function of the rate of profit, surplus value, and capital accumulation, and that the more dynamic a society's economy, the greater its per capita environmental impact (GEORGESCU-ROEGEN, 1981), the following implications emerge: first, if the Global South persists in its endless attempt to catch up with development through the adoption of conventional productive technologies and energy sources, while the Global North fails to undergo a full green transition, the world will face absolute climate collapse. Second, if there is no fair economic and technological redistribution between these two groups of countries – meaning if the current trajectory remains unchanged – the Global North will be more resilient to the climate crisis, while developing nations will bear the brunt of disasters they did not create.

This sense of deadlock is further reinforced by the declining political influence of left-wing forces, which have largely failed to articulate an updated and coherent program for the 21st century – often falling back on an outdated, disjointed agenda of neoliberal productivity (WILLIAMS & SRNICEK, 2013; NEGRI, 2014). If there is any truth to Fisher's (2009) and Streeck's (2014) arguments – that reality has become so terrifying, and collective agency so eroded – then perhaps we should take seriously Haraway's (1991) proposition that engaging with conceptual absurdities may allow for the emergence of new realities. This is precisely the aim of the present discussion: to juxtapose two seemingly opposing and marginal perspectives – degrowth and Accelerationism – in order to explore potential responses to the crises we face. The focus will be on technological development, given its historical centrality in shaping socioeconomic transformations. It is through this lens that we will examine how technology operates as a key point of convergence between these two political-economic frameworks.

On one hand, the degrowth movement argues that current models of economic growth are, first, incompatible with the continuation of life on the planet and, second, socially undesirable. The movement denounces the concept of sustainable development for failing to identify capitalist (and socialist) economic development as socially responsible. For Kallis, Demaria, and D'Alisa (2015, p. 33),

> "degrowth signifies, first and foremost, a critique of growth. It calls for the decolonization of public debate from the idiom of economism and for the abolishment of economic growth as a social objective. Beyond that, degrowth signifies also a desired direction, one in which societies will

> use fewer natural resources and will organize and live differently than today"

Next, the authors note that the wealth of proposals within the movement is centered around the following fundamental critiques:

> "the first is the criticism of growth. Next is the criticism of capitalism, a social system that requires and perpetuates growth. Two other strong currents in the degrowth literature are, first, the criticism of GDP, and second, the criticism of commodification, the process of conversion of social products and socio-ecological services and relations into commodities with a monetary value" (KALLIS, DEMARIA & D'ALISA, 2015, p. 33).

Technological development plays a pivotal role in degrowth perspective, as it represents a space for the struggle to sustain the metabolism between society and nature. Like degrowth, Accelerationism begins with the diagnosis that capitalism's dependence on perpetual and renewed accumulation generates harmful social and environmental consequences. From this shared starting point, however, Accelerationism diverges sharply: it contends that the existing capitalist trajectory should be strategically appropriated and intensified in order to produce a radical rupture – one that could pave the way for a new, post-capitalist mode of existence (SRNICEK & WILLIAMS, 2015; NOYS, 2014). The following excerpt from the Accelerationist Manifesto (2015) encapsulates this position:

> "Our first demand is for a fully automated economy. Using the latest technological developments, such an economy would aim to liberate humanity from the drudgery of work while simultaneously producing increasing amounts of wealth. Without full

> automation, postcapitalist futures must necessarily choose between abundance at the expense of freedom (echoing the work-centricity of Soviet Russia) or freedom at the expense of abundance, represented by primitivist dystopias. With automation, by contrast, machines can increasingly produce all necessary goods and services, while also releasing humanity from the effort of producing them. For this reason, we argue that the tendencies towards automation and the replacement of human labour should be enthusiastically accelerated and targeted as a political project of the left." (SRNICEK and WILLIAMS, 2015, p. 109).

The final sentences explicitly reveal accelerationists' disdain for degrowth, which is grouped here within the field of "primitivist dystopias," alongside other movements such as ecosocialism, anarcho-primitivism, solar communism, ecofeminism, etc. In this grand framework, the technological development of the productive apparatus would be the main driver responsible for ensuring the satisfaction and overcoming of human needs, as well as a means of transforming human relations – promoting what was called "*Fully Automated Luxury Communism*" by Bastani (2019).

In this study, we compare how these post-capitalist currents engage with neoliberal capitalism and technological development. We begin by examining how Accelerationism and degrowth interpret the need to construct post-capitalist imaginaries in order to confront the polycrisis of the neoliberal capitalist system in the 21st century – and what forms of left politics they envision as necessary to overcome it. We then analyze their respective perspectives on the role of technology in building a post-capitalist society, with particular emphasis on addressing the climate crisis. Finally, we assess their programmatic proposals for the systemic overcmoming of capitalism. For the degrowth perspective, the primary

reference will be *Degrowth: A Vocabulary for a New Era* (2015); for the evaluation of Accelerationism, the analysis will focus on the collection *#Accelerate#: The Accelerationist Reader* (2019) and the book *Inventing the Future: Postcapitalism and a World Without Work* (2015).

Echoing the binary opposition between the terms themselves, much of the theoretical literature has framed the two currents are fundamentally antagonistic (AKBULUT, 2021, p. 103; BASTANI, 2019; PHILLIPS, 2015, p. 63; SAITŌ, 2022). However, the brief intervention by Vansintjan (2017) suggests that it is indeed possible – or at least worth attempting – to establish common ground between them, grounded in a shared critique of two common adversaries: capitalism and the destructive trajectory of climate change. In this sense, the present work offers a modest contribution to the theoretical and programmatic debate on two post-capitalist pathways.

Throughout the text, we will maintain an ongoing dialogue not only with Vansintjan's (2017) article – arguably the only explicit and preliminary attempt at establishing a dialogue between the two currents – but also with the work of Fluss and Frim (2022), which sought to bring Accelerationism into connection with Eco-Pessimism. Similarly, we will engage with four specific thematic dimensions proposed in their study: *utopian thinking, technology, economy,* and *political strategy.* Here, however, technology and economy will be treated as transversal elements, with a particular focus on the former.

At the end of the article, I hope that a fundamental distinction between the two approaches to technological development in the neoliberal (and late) stage of capitalism should become evident. The central strategy of Accelerationism consists in the collective appropriation of technology so that, once the constraints imposed by capital on its disruptive

potential are removed, society may be redirected toward an emancipatory *post-capitalist*, *post-work* and *post-scarcity* future (FLUSS & FRIM, 2022; SRNICEK & WILLIAMS, 2014, 2015; MACKAY & AVANESSIAN, 2015; FISHER, 2021, among others). Degrowth, on the other hand, argues that since productive technologies cannot be separated from the sociohistorical conditions in which they emerged – namely, as instruments of value extraction and domination – their harmful character must be either neutralized through democratic governance or actively rejected in favor of technologies compatible with socio-environmental limits (DERIU, 2015a, 2015b; HICKEL, 2022; JACKSON, 2010; KERSCHNER *et al*., 2018; among others).

1. We need new utopias

The first point of contact between the two currents I would like to discuss lies in the need for subjective-ideological renewal of contemporary leftist political tendencies. Both degrowth and Accelerationism are movements that assert themselves through the utopian reconfiguration of imaginaries. As a corollary, both understand that the ideological power of capitalism – and currently, neoliberalism – can only exercise a foundational role in society because it has managed to capture subjectivity itself. In addressing this issue, Serge Latouche (2015) introduces the concept of the "self-colonization of the imaginary" in the context of his degrowthian critique of economic development:

> *"growth and development are beliefs, and therefore imaginary significations like "progress" and all founding categories of the economy, then to get out, to abolish and go*

> *beyond them (the famous Hegelian Aufhebung), means that the imaginary must be changed. The achievement of a degrowth society therefore in part, means to decolonize our imaginary; to really change the world before the change of the world condemns us"* (LATOUCHE, 2015; p. 147)

In other words, the process of decolonizing the imaginary focuses on the attempt to liberate subjectivity from its colonization by economism – particularly with regard to the myths of infinite growth, linear technological progress, and the domination of nature (D'ALISA, DEMARIA & KALLIS, 2015). This effort unfolds through a critique of the economy as ideology, the rejection of dominant techno-scientific rationality, and the valorization of plural and popular forms of knowledge. In doing so, space could be opened for the emergence of sociabilities founded on alternative values, such as self-sufficiency (or autonomy), conviviality, and respect for ecological limits (DERIU, 2015a; KERSCHNER *et al*., 2018).

On the Accelerationist side, Fisher (2021) draws on Marcuse's (1987) interpretation and integrates it with the theoretical framework of French libertarian philosophy (D&G, Lyotard, Baudrillard, among others) to argue that capitalism is fundamentally a system for the production and mobilization of desires in forms compatible with the reproduction of the system itself. It operates, therefore, through the capture of individual and collective affects and aspirations and their redirection. Accelerationists refer to the capacity to produce and desire a new future under the concept of *hyperstition*:

> *"Hyperstition is a positive feedback circuit including culture as a component. It can be defined as the experimental (techno-) science of self-fulfilling prophecies. Superstitions are merely false beliefs, but hyperstitions – by their very existence as ideas – function causally to bring about their own reality.*

> *Capitalist economics is extremely sensitive to hyperstition, where confidence acts as an effective tonic, and inversely. The (fictional) idea of Cyberspace contributed to the influx of investment that rapidly converted it into a technosocial reality"*[2]

In summary, *hyperstition* refers to the process by which fictional narratives are formulated and mobilized in such a way that they produce real effects–ultimately contributing to their own realization. A paradigmatic example would be a technofuturist narrative that, by influencing collective subjectivity, begins to shape political choices and technological development in the society from which it emerged. At this point, two key distinctions arise in relation to the degrowth notion of the "decolonization of the imaginary." First, *hyperstition*, as conceptualized by Accelerationism, seeks to project and materialize an emancipatory, ultra-technological, post-capitalist future. Second, the pathway toward this future explicitly embraces fiction as a form of political technology – one capable of catalyzing the emergence of desired (or inevitable) futures, often by means of technological, informational, or financial mediation (CCRU, 1999, p. 68).

It is important to highlight Fisher's critical perspective (2009; 2022) regarding neoliberalism's capacity to constitute a historical phase in which the utopian potential of previous decades – particularly the 1960s and 1970s – is gradually drained and replaced by a repetitive and melancholic present, a process he terms the "*slow cancellation of the future*" (FISHER, 2022, pp. 13-50). For accelerationists, the

[2] Nick Land interviewed by Delphi Carstens in 2009. The full interview is available at the following link: https://www.orphandriftarchive.com/articles/hyperstition-an-introduction/

neoliberal victory of capitalism over communism in the East not only eradicated humanity's capacity for innovation but also suppresses the desire for the new through hegemonic control over collective libidinal energy. Whereas we once dreamed of flying cars, immortality, space colonization, and teleportation, today we settle for hyper-realistic, ultra-technological gadgets that are mere simulacra of what the world might have been (GRAEBER, 2012).

Furthermore, while the overcoming of labor and the end of hunger were once integral possibilities of the future, we are now confronted with precarious and meaningless *bullshit jobs*, alongside the constant threat of being crushed by the system – an aspect of what Fisher (2009) calls "*capitalist realism*". Contemporary capitalism reproduces the exhaustion of our capacity to imagine alternative futures precisely because neoliberalism has managed to appropriate the future itself (SRNICEK & WILLIAMS, 2015, ch. 4), relegating utopias to a distant past.

Therefore, despite profound divergences in political, epistemological, and technological orientations, there is a significant point of convergence between the perspectives of degrowth and Accelerationism: both recognize that transforming the world necessarily requires a transformation of subjectivities. On one hand, degrowth establishes a critical stance capable of rupturing the established reality; on the other, accelerationists invest in a mechanism of redirecting and intensifying the collective flows of desire to found a new society emerging from the existing one.

The second point of convergence I would like to address concerns the urgency of climate change. Fraser (2023) argues that this issue permeates often antagonistic political-economic platforms, resulting in near paralysis due to

disagreement over the political means to address it. Up to this point, it should be clear that the global climate crisis is inseparable from the rise of capitalism as the hegemonic world system. In this regard, the key to overcoming the climate crisis must lie in

> "transcending the 'merely environmental' issue [...] and linking its ecological diagnosis with other vital concerns, including livelihood insecurity and the denial of labor rights; public disinvestment in social reproduction and the chronic undervaluation of care work; ethno-racial-imperial oppression and the domination of gender and sexuality; the dispossession, expulsion, and exclusion of migrants; and militarization, political authoritarianism, and police violence" (FRASER, 2023, p. 96).

It cannot be said that degrowth or Accelerationism lag behind: both mobilize the climate emergency as a pivotal point for articulating agendas across other fields. While it is inaccurate to claim that degrowth emerged strictly as a response to the environmental impacts of human economic activity, it seems difficult to conceive of its theoretical foundation developing at a time when the threat of natural and climatic resource depletion was not yet a conceivable horizon (SAITŌ, 2022). Perhaps the same cannot be said of Accelerationism: in Lyotard (1992) and more recently when Noys (2010) coined Accelerationism as the "*persistence of the negative*", this current seeks the liberation of the new precisely through capitalism's disruptive and deterritorializing potential (FISHER, 2021). In any case, the fact that the climate crisis is explicitly recognized from the outset of the Accelerationist Manifesto (2013; §§ 1.1-1.2) as humanity's greatest survival challenge signals how central the issue is to the accelerationist agenda.

A third significant point of convergence between both currents concerns the need to overcome work as it is configured in contemporary societies, whose subjectivities are colonized by neoliberal capitalism. First, both share the notion that a considerable portion of work performed by humanity is dispensable (*bullshit jobs*) and that it is necessary to advance towards the decommodification of labor to achieve its de-alienation. The study by Vincent and Brandellero (2023) shows that the degrowth perspective on work rests on two fundamental themes: first, the reduction of paid working hours; second, the expansion of what should be recognized as work. In this regard, accelerationists are not far behind: the reduction of working hours is considered a goal to be pursued, and the very notion of work must be redefined to encompass, for example, unpaid domestic labor predominantly carried out by women (BASTANI, 2019; FISHER, 2021; LABORIA CUBONIKS, 2018; SRNICEK & WILLIAMS, 2015).

I have decided to focus specifically on climate change and labor not only because of their intrinsic importance for the survival of the planet and the transformation of the mode of production, but also because I see them as key points of convergence between the two currents. To explain: the degrowth platform radically centers the climate issue, and therefore the proposed changes are primarily directed toward reducing social metabolism and minimizing the environmental impacts of human activities, ultimately aiming to abolish the separation between the natural and human spheres. On the other hand, Accelerationism adopts a hybrid stance toward capitalism: while acknowledging its immanent disruptive potential, it concentrates on overcoming the problems of value and alienated labor – which arise precisely from the structure of the mode of production – to revive longstanding utopias of

full automation and abundance, as already anticipated by Marx (2014).

To support this argument, we can assert that one of the most fundamental aspects of Accelerationism lies in its rejection of the existence of an "outside" to capitalism that could serve as a reference point against it – a notion that could similarly apply, for instance, to a growth-oriented society. The radical explanation proposed by Lyotard (1992), concerning the libidinal commitment of the (oppressed) working class to capital aims to show that it is impossible to overcome capitalism without fully committing to it:

> "The 'phantasy of a non-alienated region', as he puts it. These kinds of dualisms, whereby there is a pure subversive region – a primitive region untainted by capitalism. There are no such regions. There are no such spaces. This is a relentless message in this text. And I think it's not clear if he means there never were primitive societies in this way, or certainly not now – there is no access to anything that would function like that. And it would also mean that there is no revolutionary outside either." (FISHER, 2021; p. 177)

Once again, this does not imply that Accelerationism neglects the issue of climate change, nor that degrowth disregards the problem of labor; however, one can observe a recurring pattern in which *degrowth operates as an external critique, whereas Accelerationism functions as an intensifier and channeler of immanent tendencies*.

2. On Technology

From this point onward, we turn our attention to what is arguably the most critical point of divergence between

the two perspectives (BASTANI, 2019; PHILLIPS, 2015; SAITŌ, 2022; VANSINTJAN, 2017): the role technology should play in shaping a post-capitalist future. To support this discussion, we will draw on empirical evidence concerning the socio-environmental impacts of current technological development.

As a starting point, we identify three key areas of convergence between degrowth and Accelerationism. First, both perspectives call for the *decommodification* of not only material infrastructure but also social organization – most notably, labor. Unless technology is liberated from capitalist imperatives, automation will continue to serve as an auxiliary force for capital expansion rather than as a means for its transcendence (WILLIAMS & SRNICEK, 2015; ANDREUCCI & McDONOUGH, 2015). Second, both currents acknowledge that any technological intervention – whether through acceleration or through redirection toward a convivial society – requires taking control through popular appropriation of technology itself (D'ALISA, DEMARIA & KALLIS, 2015; DERIU, 2015b; FISHER, 2009; LIKAVČAN & SCHOLZ-WÄCKERLE, 2016; WILLIAMS & SRNICEK, 2015). Finally, they converge in their critique of certain technologies deemed inherently incompatible with just post-capitalist futures. The clearest example is military technology aimed at mass destruction and social control, typically aligned with imperial or authoritarian structures. Similarly, both perspectives question innovations designed to reinforce capitalist logics – such as advanced behavioral marketing systems or algorithmic financial speculation tools – whose development serves the accumulation of capital and inequality far more than collective well-being (ANDREUCCI & McDONOUGH, 2015; DERIU, 2015b; SRNICEK & WILLIAMS, 2015).

2.1 Divergences on the nature of technology in late capitalism

The differences begin with the conceptual and strategic approaches to technology adopted by each of the two currents. Degrowth generally assumes a deeply critical stance – if not openly reactive and oppositional – towards technological innovation under capitalism (KALLIS *et al*., 2018; WEISS & CATTANEO, 2017, p. 225). The issue with technology is not merely a matter of instrumentality or misuse; rather, it is embedded within the very technical structure of capitalism. In other words, modern technology appears as neither neutral nor inherently emancipatory (ILLICH, 1973). As such, while the democratic appropriation or redistribution of technological benefits may be essential, it is not sufficient. What is required is a fundamental rethinking of the modern technological paradigm – its purposes, its means, its scales, its temporalities, and its socioenvironmental imbrications (KERSCHNER *et al*., 2018; SAMERSKI, 2018).

Accelerationism, in contrast, elevates technology to the status of a key driver for the radical transformation of the social fabric (SRNICEK & WILLIAMS, 2015). While acknowledging that science and technology have historically been subordinated to the logic of capital, this current rejects the notion that such subordination is politically inevitable, nor does it consider the corruption of technological systems to be entirely insurmountable (SRNICEK & WILLIAMS, 2015, p. 159). Within this framework, accelerationists identify two fundamental problems in the relationship between capitalism and technological development. First, capitalism cannot allow technology to progress to the point where human labor – the central source of value extraction (MARX & ENGELS, 1981) – becomes fully obsolete, or where scarcity of goods and services

is overcome to such a degree that the market loses its disciplining and regulatory function over society (BASTANI, 2019; FISHER, 2009; 2022).

The second problem stems from the first: since capitalism must continuously promote technical innovation to sustain accumulation, it ends up generating a techno-scientific infrastructure that – although oriented toward capital reproduction – harbors latent emancipatory potentials. These potentials – understood as *deterritorializing flows* in the sense of Deleuze & Guattari (1972), constantly recaptured by *reterritorializing forces* – can be activated through collective appropriation, rational planning, and the redefinition of production's aims. Accordingly, the development of automation, artificial intelligence, logistical systems, and large-scale data use should not be rejected, but rather selectively accelerated under new institutional and political frameworks. The goal is to build a society freed from the constraints of capital and market logic – a post-work, post-scarcity society.

Accelerationists argue that the current level of technological development in the 21st century falls far short of what humanity envisioned as desirable during the first half of the 20th century. If the idea of overcoming work was already present among early 20th-century Russian pre-revolutionary thinkers (SRNICEK & WILLIAMS, 2015), if in 1930 J. M. Keynes predicted that work would be obsolete by the end of the century (KEYNES, 1963; WILLIAMS & SRNICEK, 2013, §3.2), or if by the 1950s Marcuse already considered the abolition of labor a task for the coming decades (MARCUSE, 1987), pursuing the same goal today seems nearly impossible. This is the result of two phenomena. First, the capitalist mode of production intrinsically requires the continuous extraction of value – even at the cost of pushing the planet to the edge of collapse

(GRAEBER, 2012; VAROUFAKIS, 2024). Second, neoliberal capitalism has undermined the capacity of states to engage in public spending – which, in turn, has diminished their ability to fund long-term and risky innovation projects, replacing them with the short-term, risk-averse logic of private investment (SRNICEK & WILLIAMS, 2015).

Finally, the two currents also diverge in terms of methodological foundations and evaluative criteria. Accelerationism, by advocating for the appropriation of capitalism's productive forces, remains tied to the analytical tools of conventional economics – such as traditional economic indicators[3], general equilibrium models, and econometric techniques – arguing that, once capitalism is overcome, its normative metrics can then be redefined (SRNICEK & WILLIAMS, 2015). Degrowth, by contrast, calls for the immediate replacement of these indicators with alternative metrics oriented toward sufficiency, well-being, and ecological justice, such as prosperity without growth, the reproductive capacity of the commons, and just decarbonization (HICKEL, 2020; KALLIS, DEMARIA & D'ALISA, 2015; O'NEILL, 2012, 2024).

[3] In general, Bastani (2019, pp. 232–236) would agree with Srncek & Williams (2015) and Phillips (2015). Nevertheless, he offers a notably original position within the accelerationist field. Similarly to the degrowth perspective, he shares the view that GDP is not an adequate metric for measuring social and environmental wellness. However, he diverges both in his diagnosis and in his proposal for overcoming traditional metrics in the context of FALC. According to Bastani, GDP is becoming increasingly inadequate due to two simultaneous trends: the falling cost of goods in the market economy, and the rise of free, technology-intensive production in an extra-market sphere. In response to this, "the post-capitalist state would move towards an 'Abundance index' accounting for all of this, while integrating the emerging economic model of ever fewer things paid for with money. Initially such an index would integrate CO2 emissions, energy efficiency, the falling cost of energy, resources and labour, the extent to which UBS had been delivered, leisure time (time not in paid employment), health and lifespan, and self-reported happiness. Such a composite measure, no doubt adapted to a variety of regional and cultural differences, would be how we assess the performance of post-capitalist economies in the passage to FALC. This would be a scorecard for social progress assessing how successful the Third Disruption is in serving the common good" (BASTANI, 2019, pp. 235–236).

According to the accelerationists, the failure of the contemporary left lies in its abandonment of the ambition to hegemonize the future, effectively leaving technopolitics in the hands of capital (SRNICEK & WILLIAMS, 2015). Rather than being suspicious of the complexity and disruptive power of advanced technologies, Accelerationism claims them as essential components of the modern socialist project, in continuity with rationalist Enlightenment ideals and scientific Marxism (FISHER, 2022). The solution, therefore, is not to reject capitalist management tools or slow down innovation, nor to scale back technology – but rather to increase its speed beyond capital's control. The goal is to build a society of near-zero marginal cost (RIFKIN, 2014) – a scenario structurally incompatible with capitalism – and to restore a collective imaginary of progress and abundance.

2.2 Divergent views on technology's role in overcoming the climate crisis

The fundamental divergence between the two currents lies in the necessity of *dematerialization* – that is, reducing the use of material and energy resources by the economy – as a prerequisite for building a post-capitalist future. Generally, accelerationists do not see a reduction in consumption levels as necessary or desirable in response to the climate crisis. On the contrary, they express explicit confidence in the disruptive potential of automation, integrated economic planning within cyberspaces – to the example of *Cybesyn* (SRNCEK & WILLIAMS, 2015; p. 149) –, the development of

backstop technologies[4], and technological advances in general. Practical examples of what this *Third Rupture* (BASTANI, 2019) in relation to climate change could entail include large-scale solar and wind energy generation, long-duration batteries to replace fossil fuels, carbon capture technologies, and climate geoengineering as technological strategies to mitigate climate impacts; molecular nanotechnology, genetic engineering, and even space mining to overcome planetary limits. For accelerationists, these elements would not only enable the *decoupling* of economic growth from greenhouse gas emissions and natural resource use but would actually allow us to "overcome" the climate crisis and realize the ideal of a *fully automated luxury communism* (BASTANI, 2019). Vansintjan (2017, s.p.) observes that this reliance on large-scale disruptive technologies may seem "dangerously close to the techno-modernism" criticized by eco-pessimists (FLUSS & FRIM, 2022). Williams & Srnicek (2013, §3.7), however, disagree, arguing that "Whereas the techno-utopians argue for acceleration on the basis that it will automatically overcome social conflict, our position is that *technology should be accelerated precisely because it is needed in order to win social conflicts*".

Here, degrowthers share the eco-pessimists' skepticism toward technological progress. They doubt that green innovations – understood primarily as input-efficient improvements – have advanced with the speed or scale

[4] According to Levy (2000; p. 1), a backstop technology may be defined as "a new technology producing a close substitute to an exhaustible resource by using relatively abundant production inputs and rendering the reserves of the exhaustible resource obsolete when the average cost of production of the close substitute falls below the spot price of the exhaustible resource (Dasgupta and Heal, 1978). For instance, the technology of harnessing solar energy can be perceived as a backstop technology to oil, coal and natural gas". In the same paragraph, the author observes that critiques of these technologies rest on the premise that "the development of a backstop technology shortens the planning horizon and, in turn, can accelerate the extraction and lower the spot prices of the exhaustible resource". In other words, "doomsday could arrive despite the availability of a backstop technology" (PRELL, 1995; p. 1).

promised by proponents of green growth (JACKSON, 2010) and are thus far less transformative than the visionary aspirations of accelerationists. Furthermore, degrowthers warn that technological development often entails unpredictable side effects (ALCOTT, 2005, 2015; FLUSS & FRIM, 2022, pp. 103-150; GRUNWALD, 2018; MURACA & NEUBER, 2018; VANSINTJAN, 2017). A quintessential example of this critique is the growing reliance on technology as a singular, definitive solution to the ecological crisis: technology ceases to be one among multiple possible tools and instead occupies an almost exclusive place in the imaginable horizon for saving the planet. As DERIU (2015a), KERSCHNER *et al*. (2018), and VANSINTJAN (2017) point out, this techno-salvationist stance – often imbued with messianic overtones – shifts responsibility for the ecological transition onto an idealized, future technical-scientific breakthrough. This, in turn, empties the debate about the urgent need to reassess the social values that shape consumption patterns, production rhythms, and emissions. In this process, the very autonomy of societies is weakened, since delegating the task of overcoming the climate crisis to technology compromises the collective capacity to imagine and enact political, cultural, and economic transformations grounded in alternative ways of life (DERIU, 2015a). In the following paragraphs, we will delve deeper into the evidence concerning *decoupling*[5], as well as phenomena closely linked to this debate, such as the "*rebound effect*" or "*Jevon's Paradox*" (ALCOTT, 2005) — i.e., the process of rising total resource consumption due to an increase in efficiency.

[5] A brief clarification may be important here. The concepts of *dematerialization* and *decoupling* are relatively similar. In this study, they are used analogously to Lorek (2014, p. 111): "Dematerialization is often used in relation to the term decoupling and gets mixed up with it. Resource decoupling means reducing the rate of resource use per unit of economic activity measured in GDP. Decoupling generally refers to the economy and its activities while dematerialization takes the Earth's capacity and its limitations as the reference point."

Firstly, the specialized literature tends to support the degrowth narrative by demonstrating that evidence for *absolute decoupling* on a global and sustained scale remains inconclusive (HABERL *et al*., 2020; PARRIQUE *et al*., 2019; SHAO & RAO, 2018), although evidence for *relative decoupling* in specific industrial sectors is reasonably extensive (HABERL *et al*., 2020). Based on the formulations of Georgescu-Roegen, degrowthers argue that the transition from a fossil fuel-based energy matrix to renewable sources would imply a significant reduction in available energy, incompatible with maintaining continuous economic growth (ENGLER *et al*., 2024). In this context, Lenzen *et al*. (2016) and Siami & Winter (2021) indicate that reducing emissions associated with fossil energy consumption will require high-intensity technological innovations and global coordination – a point favorable to the accelerationist view, which precisely bets on the intensification and expansion of these capacities. Parrique *et al*. (2019), meanwhile, consider *absolute decoupling* a theoretical possibility, though they recognize the absence of robust empirical evidence supporting it to date.

Moreover, there is evidence that the pace of *absolute decoupling* in Global North countries has been relatively faster than in developing nations. Even so, these advances remain insufficient to keep global warming within the 1.5°C limit – a threshold that continues to elude current trajectories (VOGEL & HICKEL, 2023; CSEREKLYEI & STERN, 2015). The latter study also shows that economic growth has been the primary driver of the rise in per capita energy consumption – raising important questions about the development strategies pursued by the Global South (FÜHR, 2021). Major emitters among developing countries – China, India, and Russia – still exhibit relatively low energy efficiency

(KIPOUROS, 2017). If economies continue to be organized around the imperative of capital accumulation, one of the greatest challenges ahead – and one for which neoliberalism appears structurally unprepared (FLETCHER & RAMMELT, 2017; FRASER, 2023) – will be reconciling economic development with environmental sustainability. Gosens (2020), in contrast, adopts a more optimistic view. Aligning with the conventional perspective, he argues that although historically excluded from the benefits of intensive industrial growth, Global South economies do not need – and, in fact, cannot – follow the same high-intensity energy model developed by Western capitalism. Their starting point, he suggests, can instead be green technologies.

Technological innovation is regarded as the main driver of decoupling. However, the *rebound effect* emerges as one of the greatest obstacles to its full realization (ALCOTT, 2015; FIX, 2024; SIAMI & WINTER, 2021). Brockway *et al*. (2021) estimate that, at the global level, approximately 50% of the energy savings expected from technological improvements are offset by this effect. Freire-González (2017) found similar results in the European Union, where seven countries experienced *backfire* in household energy consumption, while the remaining countries exhibited rebound effects above 50%. Liu *et al*. (2022) identified a similar pattern in the Chinese context.

The literature indicates that reducing the economic impact on the environment requires a combination of multiple strategies. These include identifying strategic sectors for the application of environmental targets and taxes, accelerating the development of key technologies for material and energy efficiency, planning for a reduction in throughput, and building supranational governance bodies to coordinate responsibilities

and commitments (HENNICKE & KHOSLA, 2014; IPCC, 2022; PARRIQUE *et al*., 2019). Some studies also propose refining decoupling indicators by incorporating more realistic metrics of well-being and sustainability – such as the relationship between energy consumption and GDP per capita (BITHAS & KALIMERIS, 2013).

In light of the available evidence, the degrowth perspective enjoys stronger empirical support – emphasizing that gains in technological efficiency have been systematically offset by deleterious effects – understood as a structural trait of growth-oriented economies. Accelerationists, by contrast, interpret such effects as contingencies of capitalism – arguing that a rationally planned post-capitalist society could harness advanced technologies to overcome planetary boundaries without reducing consumption (BASTANI, 29; PHILLIPS, 2015). This view, however, remains speculative – as it relies on still-nascent innovations and a radical social transformation (VANSINTJAN, 2017). (SRNCEK & WILLLIAMS, 2015, p. 139) acknowledge this weakness not only in this specific point but in several others, and defend their position by stating that "whereas scientific approaches attempt to reduce discussions of the future to fit within a probabilistic framework, utopian thought recognizes that the future is radically open." It is within this potential to unlock new desires and perspectives that the future remains open.

3 Overcome capitalism now

In this third and final section, I would like to further explore the concrete proposals put forward by each of the two currents to guide the transition toward their respective visions

of what a post-capitalist society should become. According to the framework adopted in this study, technology will also serve as one of the central axes driving much of the discussion that follows.

3.1 Organizational approaches and major strategic priorities:

Degrowth begins with the diagnosis that, for institutional arrangements compatible with a post-growth world to take root, it is essential that they operate within ecological boundaries and be guided by principles aligned with this paradigm. As Banerjee *et al*. (2021) emphasize, "the first step for organizations in their path towards degrowth is understanding and embracing growth independence." In this sense, degrowth calls for governance models capable of sustaining such a transition – models that are diverse, rooted in socio-ecological values, democratic and participatory, cooperative, needs-driven, open yet territorially grounded, and committed to overcoming the divide between production and reproduction (SCHMELZER *et al*., 2022, p. 181). These institutional forms aim to foster convivial forms of sociability, anchored in simpler ways of living and more closely attuned to the dynamics of the social metabolism (D'ALISA, DEMARIA & KALLIS, 2015). To that end, degrowth prioritizes the expansion of direct, participatory, and community-based democracy, seeking to decentralize power and incorporate local knowledge into collective decision-making processes (ANDREUCCI & McDONOUGH, 2015).

Accelerationism also places emphasis on popular control. However, it puts ends before means to achieve it – advocating for a strategic reorientation of organizational forms, where tactical effectiveness and power-building take

precedence over ideal or purely normative notions of democracy. That is, "the overwhelming privileging of democracy-as-process needs to be left behind. The fetishisation of openness, horizontality, and inclusion of much of today's 'radical' Left set the stage for ineffectiveness" (WILLIAMS & SRNCEK, 2015, §3.13). Reality is too complex for a single organizational form to prevail – what is needed is an ecosystem of multiple organizations of different types, coordinated around the same points of leverage (SRNCEK & WILLIAMS, 2015; pp. 162-169):

> "The only criterion of a good tactic is whether it enables significant success or not. We must be done with fetishising particular modes of action. Politics must be treated as a set of dynamic systems. riven with conflict, adaptations and counter-adaptations, and strategic arms races. This means that each individual type of political action becomes blunted and ineffective over time as the other sides adapt. No given mode of political action is historically inviolable. Indeed, over time, there is an increasing need to discard familiar tactics as the forces and entities they are marshalled against learn to defend and counter -attack them effectively" (WILLIAMS & SRNICEK, 2015; §3.12)

Degrowthers agree that the transition to a post-growth society can only be viable through an ecosystem of autonomous and allied organizations – grounded in principles of autonomy, voluntarism, and collaboration – that can advance the vision of a convivial society (LATOUCHE, 2009; SCHMELZER *et al*., 2022). Examples include eco-communities, producer and worker cooperatives and associations, back-to-the-land communities, socially managed enterprises, and a wide array of other community-based initiatives (BANERJEE *et al*., 2021; D'ALISA, DEMARIA & KALLIS, 2015; p. 39; SEKULOVA *et al*., 2023).

Accelerationism strongly criticizes this approach of relying on localized solutions based on direct actions, community organizations, and horizontal forms of resistance. Such practices, which Srncek & Williams (2015) refer to as "*folk politics"*, are accused of responding to the complexity of contemporary capitalism with a simplifying gesture, turning to human-scale and immediate levels as a way to maintain a sense of control. By rejecting the density and abstraction of current systems, the formulation of a robust post-capitalist project becomes unfeasible. Consequently, politics tends to be reconfigured as an ethical and individual struggle, focused on everyday and immediate gestures, unable to structurally confront systemic power mechanisms (FISHER, 2009; NEGRI, 2015; SRNCEK & WILLIAMS, 2015). This reduction is symptomatic of a cognitive and organizational exhaustion in the face of the vastness of capitalist processes, making necessary instead a more complex, technology-intensive, and globalizing approach – just as global capitalism itself is. In this sense, they assert that:

> "if complexity presently outstrips humanity's capacities to think and control, there are two options: one is to reduce complexity down to a human scale; the other is to expand humanity's capacities. We [left-Accelerationists] endorse the latter position" (SRNICEK & WILLIAMS, 2015, p. 16).

The central opposition, therefore, is between a politics that retreats to the scale of everyday life – arguably compatible with planetary boundaries – and another that embraces modernity in all its abstraction, complexity, globality, and technology. As they summarize in one of the most incisive passages of the *Accelerationist Manifesto* (2015, §3.1):

> "We believe the most important division in today's Left is between those that hold to a folk politics of localism, direct action, and relentless horizontalism, and those that outline what must become called an accelerationist politics at ease with a modernity of abstraction, complexity, globality, and technology".

Vansintjan (2017) notes that the programmatic orientation of degrowth is characterized by a multiplicity of demands emerging from diverse social sectors, whereas accelerationists concentrate on a more restricted set of strategic goals – with an emphasis on large-scale structural transformations. In the case of degrowth, Schmelzer *et al*. (2022, p. 180) outline six high-level proposals, shared by a substantial amount of degrowth peers (KÄYRÄ & KUHMONEN, 2017; COSME, SANTOS & O'NEILL, 2017; D'ALISA, DEMARIA & KALLIS, 2015):

> "(1) the democratization of the economy, or the strengthening of the commons, a solidarity-based economy, and economic democracy; (2) social security, redistribution, and caps on income and wealth; (3) convivial and democratic technology; (4) the redistribution and revaluation of labour; (5) the equitable dismantling and reconstruction of production; and (6) international solidarity."

The *Accelerationist Manifesto* (2013; §3.16–18), on its turn, outlines a less diffuse and more strategically focused transition program, built around three core objectives: (i) the construction of an advanced intellectual and technopolitical infrastructure – a leftist articulation modeled after the *Mont Pèlerin Society*, capable of providing a new utopia to dismantle neoliberal hegemony; (ii) the radical reform of communication systems, placing them under popular control; and (iii) the reconstruction of class-based power structures capable of

contesting the direction of techno-scientific and social development. Although also not explicitly opposed to the principles of degrowth outlined in the previous paragraph, accelerationists prioritize structural interventions aimed at securing hegemonic control over technology, information, and social organization – with the goal of overcoming capitalism through its internal acceleration.

In the field of international technology governance, Accelerationism advocates for the intensification and coordination of techno-scientific capacities on a planetary scale – aiming to construct a political project capable of mobilizing nation-states and multilateral institutions around a rational, post-capitalist planning agenda (SRNICEK & WILLIAMS, 2015, p. 146). Within this framework, the state is conceived as a strategic actor, endowed with the ability to carry out long-term investments beyond the imperatives of short-term corporate profit – as historically demonstrated in the development of foundational innovations, from the internet to nanotechnologies and green technologies. Yet, the global neoliberal articulation has progressively dismantled this capacity through widespread austerity policies (WILLIAMS & SRNICEK, 2013; NEGRI, 2015). For some authors, such as Phillips (2015), degrowth proposals would amount to a form of *green austerity* on a global scale – further deepening neoliberal constraints under a renewed logic of scarcity.

Within a post-capitalist horizon, the state would thus be responsible not only for increasing the scale and intensity of technological investment but also for democratically steering its direction – through the collective appropriation of decisions concerning science and innovation. This conception, however, rests on the assumption that technologies can be universally applied and equitably

distributed – an assumption that often reflects a Western bias, both epistemologically and geopolitically. From the degrowth perspective, such a premise risks reproducing dynamics of domination and cultural homogenization, while disregarding local knowledge systems and plural ways of organizing life (LATOUCHE, 2015).

3.2 Key policy proposals

We now turn to a discussion of more specific points within each current's agenda. Georgio Kallis[6] puts forward ten policy proposals for a renewed political program of the green left:

1) *Citizen debt audit* – aimed at canceling illegitimate debts accumulated under the guise of fictitious growth, holding speculators accountable while protecting ordinary savers;
2) *Work-sharing*: reduction of the workweek to 32 hours, combined with job-sharing policies and income protection for the majority of the population;
3) *Universal Basic Income* (UBI): paired with a maximum income capped at 30 times this amount, to promote redistribution and social justice;
4) *Green tax reform*: shifting the tax burden from labor to energy and resource use, with high taxes on wealth, inheritance, and unproductive properties;
5) *Stop subsidizing and investing on activities that are highly polluting*: redirecting investments towards public

[6] The text was originally published in 2015. It is available on the following link: https://www.commondreams.org/views/2015/01/28/yes-we-can-prosper-without-growth-10-policy-proposals-new-left.

transportation, decentralized renewable energy, and sustainable urban spaces;

6) *Support the alternative, solidarity society*: incentives for cooperative networks and non-commodified care systems;
7) *Optimise the use of buildings*: more efficient utilization of existing housing stock, including high taxes on vacant properties and potential for social expropriation;
8) *Reduce advertising*: severe restrictions on advertising in public spaces and media, prioritizing quality public information;
9) *Establish environmental limits*: progressively decreasing caps on emissions and material use, also considering the ecological footprints of imports;
10) *Abolish the use of GDP as indicator of economic progress*: promoting new metrics based on human well-being and the planet's ecological boundaries.

Interestingly, accelerationists appear to share more points of convergence than divergence with the programmatic proposals of degrowthers. Measures such as Universal Basic Income (proposal 3), the redirection of subsidies from traditional sectors to sustainable alternatives (proposals 4 and 5), large-scale income redistribution (proposals 3 and 4), and restrictions on advertising (proposal 8) align with an accelerationist agenda – particularly in its shared commitment to social justice mediated by technology and institutional reorganization. On the other hand, proposals such as abolishing GDP as an indicator of progress (proposal 10) – which entail a critical break from hegemonic measurement systems and governance technologies – and support for local, community-based, and small-scale economic initiatives (proposal 6), stand

in contrast, once these prioritize non-scalable forms of economic organization and embrace systemic limits on growth. The proposal to shift taxation in favor of labor (proposal 4) is more nuanced, as it implies a societal revaluation of labor that conflicts with the accelerationist vision of progressive and totalizing automation.

Degrowthers seek to articulate a range of decentralized, multiscalar proposals that engage with local initiatives, everyday practices, and territorial resistances. In contrast – accelerationists such as Srnicek and Williams emphasize automation, the role of unions, and the reduction of the working week as the primary levers for moving beyond capitalism. Their focus is on the "big issues" (*labor*, global trade) – and they argue that the left's focus on small-scale interventions is part of the problem rather than the solution. Degrowth scholars instead look toward small "nowtopias" and build alliances with those resisting extractivism – often peasants, forest-dwellers, and indigenous peoples (VANSINTJAN, 2017).

Next, we revisit the core accelerationist programmatic proposals aimed at building a post-work and post-scarcity society. Srnicek and Williams (2015) list three fundamental measures:

1) *Full automation,* aiming to free human beings from repetitive and alienating tasks, including domestic labor;
2) *Reducing the working week as much as possible without reducing wages* – as a way to redistribute productivity gains and counterbalance capital's power;
3) *Universal Basic Income*, which must be truly universal and sufficient to guarantee subsistence without wage labor, while not competing with the provision of public

goods and services. UBI is also understood as fundamental to *decommodify* labor and transform the political relationship between labor and capital.

The accelerationist proposal for the full automation of labor emerges as a sharp critique of the dynamics of late capitalism. Srnicek and Williams (2015, p. 94) highlight that, in the Global North, real wages have stagnated for decades, while the share of labor in national income has progressively declined. This phenomenon largely results from automation and globalization, which have produced a structural surplus of labor power. In the Global South, premature deindustrialization and automation are reshaping the contemporary proletariat: where once it was separated from the land, it is now also separated from manufacturing due to automation (SRNICEK & WILLIAMS, 2015, p. 97). This labor restructuring has generated *jobless recoveries* – periods of economic recovery in which lost jobs are not recreated – and growing polarization between high-skilled workers and the precariat, foreshadowing the gradual extinction of much low-skilled employment. Preparing transition is, therefore, a political imperative.

Automation could also open up space to rethink domestic arrangements and dissolve historically entrenched gender roles (LABORIA CUBONIKS, 2018). As SRNICEK and WILLIAMS (2015, p. 113) observe, "*the household has been a space that featured little technological change: its unpaid nature and lack of productivity norms have given capitalism few incentives to invest in the reduction of household labour*." However, the authors warn that the primary obstacles to building a *post-work* society sustained by a UBI are not economic-only, but most importantly political and cultural. On the one hand, there are powerful institutional and social forces that tend to resist such a transformation; on the other, work is

deeply embedded in both individual and collective identities, making it difficult to accept alternatives to the centrality of wage labor (SRNICEK & WILLIAMS, 2015, p. 127). The full realization of automation, therefore, requires not only technological advancement, but also far-reaching institutional and ideological shifts.

BASTANI (2019, sec. II) expands upon these three core demands by revisiting the ideals of economic planning to achieve *Fully Automated Luxury Communism*. To initiate this transition, Bastani identifies four strategic sectors:

4) *Post-scarcity in Energy*, through universalizing the provision of clean and abundant energy sources, such as solar and wind, in order to enable productive expansion without surpassing ecological limits;
5) *Post-scarcity in Resources*, addressing the scarcity of natural resources by means of technologies like space mining and advanced recycling;
6) *Post-scarcity in Health*, transforming the healthcare system through widespread use of genetic editing and biohacking, aiming to expand access, increase treatment efficacy, and, potentially, achieve immortality;
7) *Post-scarcity in Susteinance*, guaranteeing universal access to basic nutrition through solutions such as automated agriculture and synthetic food production.

Points 2 and 3 of Bastani's proposal – regarding technological progress to boost productivity and the implementation of a UBI – resonate strongly with the degrowth agenda. Both are seen as means to reduce the amount of necessary labor and the environmental impacts associated with

current production regimes (WEISS & CATTANEO, 2017, p. 225). However, the last three pillars of Bastani (2019) program are far more contentious and directly clash with degrowth principles. They reflect an aspiration toward the *mastery of human over nature*, with unpredictable socioeconomic and ecological consequences.

Degrowth scholars have emphasized the need for technologies to be *recontextualized* (DERIUb, 2015, VANSINTJAN, 2017) – that is, adapted to diverse socioeconomic settings, modes of living, and local epistemologies. This perspective aligns with environmental justice movements that critique the imposition of "green" techno-fixes on communities in the Global South without respecting their autonomy or ecological knowledge. Whereas Accelerationism tends to see technology as a neutral force to be expanded and equitably distributed, the degrowth perspective insists on democratizing technological decisions – asking what technologies should be developed, for whom, and according to which values (KERSCHNER *et al*., 2018). Rather than promoting a universal technological path forward, degrowth calls for plural and situated approaches to innovation, attentive to social justice, power asymmetries, and planetary limits.

3.3 Limitations and contradictions

Finally, it is important to highlight some of the internal limitations and contradictions within the political agendas of both currents. Neither Accelerationism nor degrowth constitutes a cohesive or homogeneous bloc; both are marked by theoretical and programmatic divergences. Within the degrowth field, tensions remain regarding the role

of technological innovation: while some strands advocate its strategic use to enable a *post-growth* society, more radical positions warn that it may ultimately undermine efforts to build more convivial, autonomous, and decommodified ways of living.

In the case of Accelerationism, although the left-wing strand analyzed in this work seeks to instrumentalize technology in service of an emancipatory project, a significant portion of the broader movement has been co-opted by far-right sectors[7]. These groups view the acceleration of civilizational collapse as a means to establish new authoritarian forms of order. According to Kieran (2023), this reactionary variant mobilizes technofetishist and anti-democratic ideas, promoting elitist, misogynistic, and explicitly supremacist visions. For such groups, the collapse of liberal institutions and the widening of inequalities are not problems to be addressed, but rather desirable conditions for imposing supposedly "natural" racial and social hierarchies. This extremist appropriation of the accelerationist discourse reveals the dangers of political-philosophical currents that lack a clear normative horizon rooted in social justice, equality, and universal human rights.

This lack of clarity does not directly manifest in the proposals themselves advanced by accelerationists, but rather

[7] For an introduction to the right-wing strand of Accelerationism, the following materials may be useful: the Guardian article "How a fringe philosophy predicted the future we live in" (2017), available at: https://www.theguardian.com/world/2017/may/11/Accelerationism-how-a-fringe-philosophy-predicted-the-future-we-live-in; the dossier Accelerationism: The Obscure Idea Inspiring White Supremacist Killers Around the World, available at Accelerationism-the-obscure-idea-inspiring-white-supremacist-killers-around-the-world.pdf; and The Techno-Optimist Manifesto (2024), by Marc Andreessen, published at: https://a16z.com/the-techno-optimist-manifesto/. Finally, the ideas of Peter Thiel – arguably the first multibillionaire explicitly associated with Accelerationism –, briefly discussed in: https://www.hoover.org/research/apocalypse-now-peter-thiel-ancient-prophecies-and-modern-tech.

in how these proposals could be implemented in practice (Vansintjan, 2017). Srnicek and Williams (2015) acknowledge that experimenting with new forms of organization will be necessary – particularly in terms of governance models for a post-capitalist society – which may lead to instability and uncertainty. Moreover, Vansintjan (2017) argues that Accelerationism tends to focus on a narrow set of core proposals, with the expectation that others may emerge later. While this approach may be strategically sound, it also renders the movement overly reliant on a few foundational pillars, making it more vulnerable to significant setbacks and potentially weakening its long-term capacity for political articulation.

On the degrowth side, Cosme, Santos, and O'Neill (2018) note that some proposals lack concreteness due to their overly general character, which makes practical implementation difficult. Furthermore, the strong emphasis on principles such as voluntarism, direct democracy, and small-scale organization may conflict with the need for more structural social transformations – ones that would require an active role for the state, both in regulating material throughput and in redistributing income and resources. Büchs and Koch (2018) point to one of the central challenges to implementing degrowth: the potential compromise of current generations' well-being. This may involve reductions in consumption or even negative impacts on indicators such as life expectancy, especially in scenarios of declining average income. *For any post-capitalist utopia to be politically viable, it must convincingly demonstrate that a livable and desirable world remains possible after the end of capitalism*.

Final remarks

Throughout this work, we have sought to examine some of the theoretical foundations underpinning the interpretations of two post-capitalist movements, degrowth and Accelerationism, regarding the role of technology in the process of overcoming capitalist sociability in its neoliberal phase. We have observed that technology is central to envisioning a post-capitalist future, whether oriented towards a *post-growth* or *post-scarcity* horizon. Climate change – one of the most urgent crises of our time – has also been identified as a crucial leverage point for mobilizing the debate. In this concluding section, I highlight some of the findings of the work regarding both the understanding of technology and those emerging from the transition proposals concerning the role of technology in the two currents analyzed. Finally, I outline ways for formulating a proposal of theoretical synthesis derived from the two perspectives.

First, the accusations that degrowth is a *primitivist* movement, as advanced by Phillips (2015) and Bastani (2019), seem rather unfounded. In other words, degrowth does not belong to the political ecology spectrum that advocates for a technological rollback aiming to return humanity to a pre-industrial state – such as the eco-primitivism associated with John Zerzan and Eric Jensen. Conversely, it is also difficult to defend Accelerationism against charges of *prometheanism*, since what was once a pejorative term is now embraced by its own proponents, who claim the promethean heritage linked to marxism. Following Brassier (2013), the *Accelerationist Manifesto* (§3.21) asserts: “we declare that only a Promethean politics of maximal mastery over society and its environment is capable of either dealing with global problems or achieving

victory over capital." On the other hand, the accusation of mere *productivism* (SAITŌ, 2022) appears less convincing. As Srnicek and Williams (2015) describe, it is erroneous to reduce Accelerationism to a simple "*politics du pire*" (NOYS, 2010). Rather, it emerges as a critical movement that appropriates and transcends the material foundations of capitalism.

Regarding technology, degrowth challenges the very foundations of modern (capitalist) technology and calls not only for its democratic reappropriation, but also for profound changes in the relationship between humanity and technology. Its proponents emphasize replacing existing systems with simpler, more accessible, and low-impact tools, aligned with planetary boundaries and the preservation of more desirable social bonds. Accelerationists, in contrast, advocate redesigning these very technologies to foster ruptures across multiple dimensions of social life – from overcoming alienated labor to subverting traditional gender roles. Accelerationism places greater emphasis on the transformative potential unlocked by harnessing technological acceleration itself, understood as a force already embedded in the perpetual dynamics of technological revolution under capitalism.

In this regard, Bastani (2019, ch. 2) places the most recent advances in information technologies alongside agricultural techniques and industrialization, which fundamentally transformed human organization in the Neolithic era and in Modernity, respectively. An additional important contribution is offered by Vansintjan (2017), drawing on Paul Virilio's work Speed and Politics (2006):

> "Virilio traces how changes in social relations were brought about through the increased velocity of people, machines, and weapons. Through Virilio's eyes, the history

> of Europe's long emergence out of feudalism into 20th century modernity was one of increasing metabolism of bodies and technologies. Each successive regime meant a recalibration of this speed, accelerating it, managing it. For Virilio, political systems [...] emerged both as a response to changes to this shift in speed and as a way to manage human-technologic co-existence" (VANSINTJAN, 2017; n.p.)

Therefore Virilio (2006) theorizes that the reproduction of social relations is closely tied to shifts in society's metabolic relations. For Vansintjan (2017), the key distinction is that while Accelerationism focuses on "socio-political speed" as an outcome of technological change, degrowth emphasizes "socio-metabolic speed."

On the political platform for overcoming capitalism, we have seen that Accelerationism emphasizes the need to articulate grand objectives capable of rebuilding political agency to confront both exploitation and the limits of capital. Degrowth, in turn, favors small-scale interventions and organizations – although, interestingly, these are sometimes combined with proposals that could only be implemented through global coordination. Degrowthers centralize decontaminating their strategies from the imperative of accumulation, aiming instead to cultivate forms of sociability outside the sphere of influence of the growth ideal. It is worth noting that this notion of positioning oneself "outside" capitalism resonates with one of the foundational excerpts of the Accelerationist tradition: Deleuze and Guattari's (1994, pp. 239–240) critique of Samir Amin's isolationist proposal of withdrawing from the market. Just as D&G argued in the early 1970s, accelerationists here would respond to the degrowther position by suggesting that, like the current mode of production

itself, planetary and subjective limits can also be overcome from within – through a wager on the contemporary deterritorializing flows. In short:

> "can what gives us modernity—a colossal global infrastructural web of extraction, transportation, and fabrication—be democratized? For accelerationists, this would require making that web more efficient and modifying political systems to make it easier to live with—shifting the gears of social relations beyond capitalism. For degrowthers, it would require slowing that system down and developing alternative systems outside of it. *I don't think these two aims are mutually exclusive*" (VANSINTJAN, 2017; n. p.)

Towards Fully Automated Green Communism?

If Vansintjan (2017) is correct that these two objectives are not mutually exclusive, how might we envision a *degrowth-Accelerationist synthesis*? Rather than simply rejecting the technologies developed under capitalist modernity, or doubling down on the techno-capitalist path with no clear horizon, why not imagine emancipatory futures that merge a radical critique of nature exploitation and material consumption with technological acceleration beyond the market and planetary boundaries? Such synthesis would require a political imagination that is both liberatory and performative, capable of generating real displacements by intervening in the ways we desire, think, and construct the world.

This development would need to be grounded in a post-growth rationality – one that recognizes planetary boundaries and the urgency of reorganizing society, both materially and symbolically, toward a reduction of metabolic

and energy throughput. From the accelerationist tradition, such a fusion could draw on the generalization of automation, the appropriation of existing technologies, and the experimentation with large-scale democratic planning, displacing them from the circuits of capitalist valorization. From the degrowth perspective, it would require reorienting those same technologies toward convivial purposes, with alternative metrics of prosperity, new indicators of well-being, and an ethical-political commitment to the regeneration of Earth's ecosystems. From both traditions, one might inherit not only the aspiration for a new sociability but also the necessity of radical income redistribution and a careful selection of the technologies desirable for humanity's future. Thus, far from sterile antagonisms, automation, artificial intelligence, and distributed networks could be mobilized to abolish labor as compulsion while simultaneously reducing social metabolism and fostering more equitable forms of life.

Such a synthesis would also require rethinking forms of socio-technical coordination. If Accelerationism emphasizes the need for highly complex systemic strategies, while degrowth privileges localized institutional experiments, a conciliatory path might lie in a dialectical articulation between top-down global coordination and bottom-up community reappropriations – some kind of technological democratic centralism, in which planetary and communal scales mutually reinforce one another.

Evidently, such a hybrid project would demand abandoning certain premises of each camp. On the accelerationist side, it would require acknowledging the persistence of material scarcity and ecological limits, as well as tempering the transhumanist impulse that wagers on overcoming humanity as a normative ontology – reframing such

perspectives in more robust ethical-political terms. On the degrowth side, it would mean questioning the universalization of the ideal of frugality and simplicity of life, often articulated from a Global North standpoint and detached from historical inequalities and political claims over access to abundance and technological freedom.

I call this synthesis between Accelerationism and degrowth "*Fully Automated Green Communism*". In a nutshell, it can be envisioned as a political and theoretical project that harnesses the technological and automating capacities of modernity – as emphasized by Accelerationism – while redirecting them towards degrowing throughput. This hybrid approach would require rejecting the illusion of green growth while embracing fast-paced technological development. Through a collective reappropriation of productive infrastructures by these red and green factions, automation, artificial intelligence, and distributed networks could no longer serve the expansion of markets, but rather be mobilized to abolish work (in both practical and ethical terms) and minimize resource use and foster more equitable and sustainable ways of living.

BIBLIOGRAPHY

AKBULUT, B. *Degrowth*. **Rethinking Marxism**, v. 33, n. 1, p. 98–110, 2021. Available on < https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/08935696.2020.1847014>.

ALCOTT, Blake. *Jevons' Paradox (Rebound Effect)*. In: KALLIS, Giorgio; DEMARIA, Federico; D'ALISA, Giacomo. (org.). **Degrowth: a vocabular for a new era**. First edition. New York: Routledge, 2014. Chapter 26, p. 151-154.

ALCOTT, Blake. *Jevons' paradox*. **Ecological Economics**, v. 54, n. 1, p. 9–21, 2005. Available at: <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S0921800905001084>.

BANERJEE, Subhabrata B.; JERMIER, John; PEREDO, Ana; PEREY, Robert; REICHEL, André. *Theoretical perspectives on organizations and organizing in a post-growth era*. **Organization**, v. 28, n. 3, p. 337–357, 2021. Available on < https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/1350508420973629>.

BASTANI, Aaron. **Fully automated luxury communism: a manifesto**. London; New York: Verso, 2019.

BEVACQUA, Emanuele; SCHLEUSSNER, Carl-Friedrich; ZSCHEISCHLER, Jakob. *A year above 1.5 °C signals that Earth is most probably within the 20-year period that will reach the Paris Agreement limit*. **Nature Climate Change**, 2025. Available on https://www.nature.com/articles/s41558-025-02246-9#:~:text=in%20the%20Methods).-,The%20calendar%20year%20of%202024%20was%20announced%20as%20the%20first,at%201.5%20%C2%B0C%20warming.

BITHAS, Kostas; KALIMERIS, Panos. *Re-estimating the decoupling effect: Is there an actual transition towards a less energy-intensive economy?* **Energy**, v. 51, p. 78–84, 2013. Available on < https://ideas.repec.org/a/eee/energy/v51y2013icp78-84.html>.

BRASSIER, Ray. *Prometheanism and its Critics.* In: MACKAY, Robin; AVANESSIAN, Armen (orgs.). **#Accelerate: The Accelerationist Reader**. Third edition. Falmouth: Urbanomic, 2014. Chapter 25, p. 467-488.

BROCKWAY, Paul; SORRELL, Steve; SEMIENIUK, Gregor; HEUN, Matthew; COURT, Victor. *Energy efficiency and economy-wide rebound effects: A review of the evidence and its implications*. **Renewable and Sustainable Energy Reviews**, v. 141, p. 110781, 2021. Available on < https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S1364032121000769>.

BROWN, Wendy. **In the ruins of neoliberalism: the rise of antidemocratic politics in the West**. New York: Columbia University Press, 2019.

BÜCHS, Milena; KOCH, Max. *Challenges for the degrowth transition: The debate about wellbeing*. **Futures**, v. 105, p. 155–165, 2019. Available on < https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0016328718300715>.

COSME, Inês; SANTOS, Rui; O'NEILL, Daniel**.** *Assessing the degrowth discourse: A review and analysis of academic degrowth policy proposals*. **Journal of Cleaner Production**, v. 149, p. 321–334, 2017. Available on < https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S0959652617302202>.

CSEREKLYEI, Zsuzsanna; STERN, David I. *Global energy use: Decoupling or convergence?* **Energy Economics**, v. 51, p. 633–641, 2015. Available on < https://www.thelancet.com/journals/lanplh/article/PIIS2542-5196(23)00174-2/fulltext>.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. **Anti-Oedipus: capitalism and schizophrenia**. 7. print ed. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 1994.

DERIU, Marco. *Autonomy*. In: D'ALISA, Giacomo; DEMARIA, Federico; KALLIS, Giorgio. (org.). **Degrowth: a vocabulary for a new era**. First edition. New York: Routledge, 2015b. Chapter 9, p. 83-87.

DERIU, Marco. *Conviviality*. In: D'ALISA, Giacomo; DEMARIA, Federico; KALLIS, Giorgio. (org.). **Degrowth: a vocabulary for a new era**. First edition. New York: Routledge, 2015b. Chapter 15, p. 107-110.

ENGLER, John-Oliver; KRETSCHMER, Max-Friedemann.; RATHGENS, Julius; AMENT, Joe A..; HUTH, Thomas; VON WEHRDEN, Henrik. *15 years of degrowth research: A systematic review*. **Ecological Economics**, v. 218, p. 108101, 2024. Available on < https://ideas.repec.org/a/eee/ecolec/v218y2024ics0921800923003646.html>.

FISHER, Mark. **Capitalist Realism: Is there no alternative?** Lanham: John Hunt Publishing, 2009.

FISHER, Mark. **Ghosts of my life: writings on depression, hauntology and lost futures.** Second Edition ed. Winchester, UK Washington: Zero books, 2022.

FISHER, Mark. **Postcapitalist Desire: The Final Lectures**. Edited and with an introduction by Matt Colquhoun. London: Repeater, 2021.

FISHER, Mark. *Terminator vs Avatar*. In: MACKAY, Robin; AVANESSIAN, Armen (orgs.). **#Accelerate: The Accelerationist Reader**. Third edition. Falmouth: Urbanomic, 2014. Chapter 19, p. 335-346.

FIX, Blair. *A Tour of the Jevons Paradox: How Energy Efficiency Backfires*. **Economics from the Top Down**, Toronto. 2024. Available on: <https://economicsfromthetopdown.com/2024/05/18/a-tour-of-the-jevons-paradox-how-energyefficiency-backfires/>.

FLETCHER, Robert; RAMMELT, Crelis. **Decoupling: A Key Fantasy of the Post-2015 Sustainable Development Agenda**. Globalizations, v. 14, n. 3, p. 450–467. 2017.

FOUCAULT, M. **The birth of biopolitics: lectures at the Collège de France, 1978-79.** New York, NY: Palgrave Macmillan, 2010.

FRASER, N. **Cannibal capitalism: how our system is devouring democracy, care, and the planet - and what we can do about it**. London New York: Verso, 2023.

GEORGESCU-ROEGEN, Nicholas. **The entropy law and the economic process**. Cambridge (Mass.) London: Harvard University Press, 1981.

GOSENS, Jorrit. *The greening of South-South trade: Levels, growth, and specialization of trade in clean energy technologies between countries in the global South*. **Renewable Energy**, v. 160, p. 931–943, 2020. Available on < https://ideas.repec.org/a/eee/renene/v160y2020icp931-943.html>.

GRAEBER, David. On Flying Cars and the Declining Rate of Profit. The Baffler. 2012. Available on < https://thebaffler.com/salvos/of-flying-cars-and-the-declining-rate-of-profit>.

GRUNWALD, Armin. *Diverging pathways to overcoming the environmental crisis: A critique of eco-modernism from a technology assessment perspective*. **Journal of Cleaner Production**, v. 197, p. 1854–1862, 2018. Available on < http://www.fraw.org.uk/data/ap/grunwald_2016.pdf>.

HABERL, Helmut *et al*. *A systematic review of the evidence on decoupling of GDP, resource use and GHG emissions, part II: synthesizing the insights*. **Environmental Research Letters**, v. 15, n. 6, p. 065003, 2020. Available on < https://iopscience.iop.org/article/10.1088/1748-9326/ab842a>.

HARAWAY, Donna. J. **Simians, cyborgs, and women: the reinvention of nature**. New York: Routledge, 1991.

HARVEY, David. **A brief history of neoliberalism**. Oxford: Oxford University Press, 2020.

HICKEL, Jason. **Less is more: how degrowth will save the world**. London: Penguin Books, 2022.

HICKEL, Jason. *The sustainable development index: Measuring the ecological efficiency of human development in the anthropocene*. **Ecological Economics**, v. 167, p. 106331, 2020. Available on < https://ideas.repec.org/a/eee/ecolec/v167y2020ics0921800919303386.html>.

INTERGOVERNMENTAL PANEL ON CLIMATE CHANGE (IPCC): **Climate Change 2023: Synthesis Report. Contribution of Working Groups I, II and III to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change**. Geneva, Switzerland. 2023. Available on <https://www.ipcc.ch/report/ar6/syr/downloads/report/IPCC_AR6_SYR_FullVolume.pdf>.

JACKSON, Tim; *Prosperity without Growth? – The transition to a sustainable economy*. **Journal of Cleaner Production**, v. 18, n. 6, pp. 596–597, 2010. Available on < https://www.sd-commission.org.uk/data/files/publications/prosperity_without_growth_report.pdf>.

JAMESON, F. **Postmodernism, or The cultural logic of late capitalism**. Durham: Duke University Press, 1991.

KALLIS, Giorgos; DEMARIA, Federico; D'ALISA, Giacomo. *Introduction: degrowth*. In: D'ALISA, Giacomo; DEMARIA, Federico; KALLIS, Giorgio. (org.). **Degrowth: a vocabulary for a new era**. First edition. New York: Routledge, 2015. Chapter 1, pp. 29-46.

KALLIS, Giorgos; KOSTAKIS, Vasilis; LANGE, Steffen; MURACA, Barbara; PAULSON, Susan; SCHMELZER, Matthias. *Research On Degrowth*. **Annual Review of Environment and Resources**, v. 43, n. 1, p. 291–316, 2018. Available on < https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=3273319>.

KÄYRÄ, Minna; KUHMONEN, Irene. *Institutionalising degrowth regime: a review and analysis of degrowth transition proposals*. **Sustainability Science**, v. 19, n. 6, pp. 2135–2150, 2024. Available on < https://link.springer.com/article/10.1007/s11625-024-01566-7>.

KERSCHNER, Christian; WACHTER, P; NIERLING, Linda, EHLERS, Melf-Heinrich. *Degrowth and Technology: Towards feasible, viable, appropriate and convivial imaginaries*. **Journal of Cleaner Production**, v. 197, p. 1619–1636, 2018. Available on < https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S095965261832136X>.

KEYNES, Jonh Maynard, *Economic Possibilities for our Granchildren (1930)*. In: KEYNES, M. J. **Essays in Persuasion**. New York: W.W.Norton & Co., pp. 358-373, 1963.

KIERAN, Aarons. *Genealogy of Far-Right Accelerationism*. **Pólemos** (1):261-294, 2023. Available on < https://philarchive.org/rec/AARGOF>.

KIPOUROS, Paraskevas. **Energy Efficiency and the Rebound Effect in Developing Countries**. Surrey: Surrey Energy Economics Centre, 2017.

LABORIA CUBONIKS (COLLECTIVE) (ED.). **The xenofeminist manifesto: a politics for alienation**. Brooklyn: Verso, 2018.

LAND, Nick. *Teleoplexy: Notes on Acceleration*. In: MACKAY, Robin; AVANESSIAN, Armen (orgs.). **#Accelerate: The Accelerationist Reader**. Third edition. Falmouth: Urbanomic, 2014. Chapter 27, p. 509-520.

LATOUCHE, Serge. **Farewell to growth**. Cambridge: Polity Press, 2009.

LATOUCHE, Serge. *Imaginary, Decolonization of*. In: D'ALISA, Giacomo; DEMARIA, Federico; KALLIS, Giorgio. (org.). **Degrowth: a vocabulary for a new era**. First edition. New York: Routledge, 2015. Chapter 25, pp. 509-520.

LENZEN, Manfred; MALIK, Arunima; FORAN, Barney. *Reply to Schandl et al., 2016 JCLEPRO and Hatfield-Dodds et al., 2015 Nature: How challenging is decoupling for Australia? Reply to: Schandl H., Hatfield-Dodds S., Wiedmann T., Geschke A., Cai Y., West J., Newth D., Baynes T., Lenzen M. & Owen A. (2016). Decoupling global environmental pressure and economic growth: scenarios for energy use, materials use and carbon emissions***. Journal of Cleaner Production**, v. 139, p. 45–56, 2016. Available on < https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S0959652616311623>.

LIKAVČAN, Lukáš; SCHOLZ-WÄCKERLE, Manuel. *Technology appropriation in a de-growing economy*. **Journal of Cleaner Production**, v. 197, p. 1666–1675, 2018. Available on <

https://research.wu.ac.at/en/publications/technology-appropriation-in-a-de-growing-economy-3>.

LIU, Ke; ZHAO, Mingxue; XIE, Xinyue; ZHOU, Qian. *Study on the Decoupling Relationship and Rebound Effect between Economic Growth and Carbon Emissions in Central China*. **Sustainability**, v. 14, n. 16, p. 10233, 2022. Available on < https://www.mdpi.com/2071-1050/14/16/10233>.

LOREK, Sylvia. *Dematerialization*. In: D'ALISA, Giacomo; DEMARIA, Federico; KALLIS, Giorgio. (org.). **Degrowth: a vocabulary for a new era**. First edition. New York: Routledge, 2015. Chapter 16, p. 111-114.

LYOTARD, Jean-François. **Libidinal Economy**. Bloomington, Indiana Univ. Press, 1992.

MACKAY, Robin; AVANESSIAN, Armen. *Introduction*. In: MACKAY, Robin; AVANESSIAN, Armen (orgs.). **#Accelerate: The Accelerationist Reader**. Third edition. Falmouth: Urbanomic, 2014. Chapter 1, p. 1-50.

MANDEL, Ernest. **Late capitalism**. London: Atlantic Highlands [N.J.]: NLB; Humanities Press, 1975.

MARCUSE, Herbert. (1987). **Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud** (2nd ed.). London: Routledge. doi:10.4324/9780203714607.

MARTINEZ-ALIER, Joan. *Environmentalism, Currents of*. In: D'ALISA, Giacomo; DEMARIA, Federico; KALLIS, Giorgio. (org.). **Degrowth: a vocabulary for a new era**. First edition. New York: Routledge, 2015. Chapter 5, p. 65-68.

MARX, Karl. *Fragment on Machines*. In: MACKAY, Robin; AVANESSIAN, Armen (orgs.). **#Accelerate: The Accelerationist Reader**. Third edition. Falmouth: Urbanomic, 2014. Chapter 19, p. 335-346.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Capital: a critique of political economy**. London; New York, N.Y: Penguin Books in association with New Left Review, 1981.

MILANOVIĆ, Branko. **Capitalism, alone: the future of the system that rules the world**. Cambridge,

Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2019.

MURACA, Barbara; NEUBER, Frederike. *Viable and convivial technologies: Considerations on Climate Engineering from a degrowth perspective*. **Journal of Cleaner Production**, v. 197, p. 1810–1822, 2018. Available on < https://www.kch.tul.cz/sedlbauer/clanek3.pdf>.

NEGRI, Antonio. *Reflections on the Manifesto*. In: MACKAY, Robin; AVANESSIAN, Armen (orgs.). **#Accelerate: The Accelerationist Reader**. Third edition. Falmouth: Urbanomic, 2014. Chapter 21, p. 363-378.

NOYS, Benjamin. **Malign velocities: Accelerationism & capitalism**. Winchester, UK Washington, USA: Zero Books, 2014.

O'NEILL, Daniel. *Gross Domestic Product*. In: D'ALISA, Giacomo; DEMARIA, Federico; KALLIS, Giorgio. (org.). **Degrowth: a vocabulary for a new era**. First edition. New York: Routledge, 2015. Chapter 22, p. 134-137.

O'NEILL, Daniel. *Measuring progress in the degrowth transition to a steady state economy***. Ecological Economics**, v. 84, p. 221–231, 2012. Available on < https://ideas.repec.org/a/eee/ecolec/v84y2012icp221-231.html>.

PARISI, L. *Automated Architecture*. In: MACKAY, Robin; AVANESSIAN, Armen (orgs.). **#Accelerate: The Accelerationist Reader**. Third edition. Falmouth: Urbanomic, 2014. Chapter 23, p. 401-424.

PARRIQUE, Timothée; BARTH, Jonathan; BRIENS, François; KERSCHNER, Christian; KRAUS-POLK, Alejo; KUOKKANEN Anna; SPANGENBERG, Joaquin. **Decoupling debunked: Evidence and arguments against green growth as a sole strategy for sustainability**. European Environmental Bureau, 2019. Available on < https://eeb.org/wp-content/uploads/2019/07/Decoupling-Debunked.pdf>.

PHILLIPS, Leigh. **Austerity ecology & the collapse-porn addicts: a defence of growth, progress, industry and stuff**.

Winchester, UK; Washington, USA: Zero Books, 2015.

PRELL, Mark. *Backstop Technology and Growth: Doomsday or Steady State?* **Journal of Environmental Economics and Management,** v. 30, n. 2, p. 254–264, 1996. Available on < https://2024.sci-hub.se/1554/112509d929d6d87ca24f98bf013ad58a/prell1996.pdf>.

RIFKIN, Jeremy. **The zero marginal cost society: the internet of things, the collaborative commons, and the eclipse of capitalism.** New York: Palgrave Macmillan, 2014.

SAITŌ, Kohei. **Marx in the anthropocene: towards the idea of degrowth communism**. Cambridge New York (N.Y.): Cambridge University press, 2022.

SAMERSKI, Silja. *Tools for degrowth? Ivan Illich's critique of technology revisited*. **Journal of Cleaner Production**, v. 197, p. 1637–1646, 2018. Available on < https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S0959652616316377?via%3Dihub>.

SCHMELZER, Matthias; VANSINTJAN, Aaron; VETTER, Andrea. **The future is degrowth: a guide to a world beyond capitalism**. London New York: Verso, 2022.

SEKULOVA, Filka; ANGUELOVSKI, Isabelle; ARGÜELLES, Lucía. *Redefining success in organizing towards degrowth*. **Environmental Innovation and Societal Transitions**, v. 48, p. 100764, 2023. Available on < https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S2210422423000746>.

SHAO, Qinglong; RAO, Lei. *The rebound effect of dematerialization and decoupling: a case of energy efficiency*. **Chinese Journal of Population Resources and Environment**, v. 16, n. 4, p. 299–313, 2018. Available on < https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/10042857.2018.1544755>.

SIAMI, Navid; WINTER, Ralph A. *Jevons' paradox revisited: Implications for climate change*. **Economics Letters**, v. 206, p. 109955, 2021. Available on < https://ideas.repec.org/a/eee/ecolet/v206y2021ics0165176521002329.html>.

SRNICEK, Nick; WILLIAMS, Alex. **Inventing the future: postcapitalism and a world without work**. London: Verso, 2015.

STREECK, Wolfgang. **Buying time: the delayed crisis of democratic capitalism.** London: Verso Books, 2014.

SUNSTEIN, C. R. **Climate justice: what rich nations owe the world – and the future**. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2025.

TERRANOVA, Tiziana. *Red Stack Attack!* In: MACKAY, Robin; AVANESSIAN, Armen (orgs.). **#Accelerate: The Accelerationist Reader**. Third edition. Falmouth: Urbanomic, 2014. Chapter 22, p. 467-488.

VANSINTJAN, A. *Accelerationism... and Degrowth?* **Degrowth**, 2017. Avaliable at: <https://degrowth.info/blog/Accelerationism-and-degrowth>.

VAROUFAKIS, Yannis. **Technofeudalism: what killed capitalism**. Brooklyn, NY: Melville House, 2024.

VINCENT, Olga; BRANDELLERO, Amanda. *Transforming work: A critical literature review on degrowth, post-growth, postcapitalism and craft labor*. **Journal of Cleaner Production**, v. 430, p. 139640, 2023. Available on < https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0959652623037988>.

VIRILIO, Paul. **Speed and politics**. 2006 ed. ed. Los Angeles, CA: Semiotext(e), 2006.

VOGEL, Jefim; HICKEL, Jason. *Is green growth happening? An empirical analysis of achieved versus Paris-compliant CO2–GDP decoupling in high-income countries*. **The Lancet Planetary Health**, v. 7, n. 9, p. e759–e769, 2023. Available on <https://www.thelancet.com/journals/lanplh/article/PIIS2542-5196(23)00174-2/fulltext>.

WEISS, Martin; CATTANEO, Claudio. *Degrowth – Taking Stock and Reviewing an Emerging Academic Paradigm*. **Ecological Economics**, v. 137, p. 220–230, 2017. Available on <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0921800916305900>.

WILLIAMS, Alex; SRNICEK, Nick. *#Accelerate: Manifesto for an Accelerationist Politics*. In: MACKAY, Robin; AVANESSIAN, Armen (orgs.). **#Accelerate: The Accelerationist Reader**. Third edition. Falmouth: Urbanomic, 2014. Chapter 20, p. 347-362.

WORLD ECONOMIC FORUM (WEF). **Global Risks Report 2023: 18th Edition.** Geneva: World Economic Forum, 2023. Available on <https://www.weforum.org/reports/global-risks-report-2023>.

WORLD METEOROLOGICAL ORGANIZATION (WMO). **WMO Global Annual to Decadal Climate Update 2025–2029**. Geneva: WMO, 2025. Available on < https://wmo.int/publication-series/wmo-global-annual-decadal-climate-update-2025-2029>.

"A PROCESS THAT WON'T SHOW UP ON THE OLD MAPS"
- KODWO ESHUN IN: DREXCIYA: FEAR OF A WET PLANET





THE JOURNEY HOME
(FUTURE)



Some of the things you'll catch up with when the time comes. Stay tuned!
can only tell you a little bit now. After the storm is over I will tell the story
What Some of the things you'll catch up with when the time comes. Stay tuned!
can only tell you a little bit now. After the storm is over I will tell the story
What Some of the things you'll catch up with when the time comes. Stay tuned!
can only tell you a little bit now. After the storm is over I will tell the story
Some of the things you'll catch up with when the time comes. Stay tuned! Jump hole
can only tell you a little bit now. After the storm is over I will tell the story
What Some of the things you'll catch up with when the time comes. Stay tuned!
can only tell you a little bit now. After the storm is over I will tell the story
What I can tell you is that in Africa we have a dimensional jump hole





"THE FUTURE FEEDS FORWARD INTO THE PAST"
- KODWO ESHUN IN: DREXCIYA: FEAR OF A WET PLANET

LEMURIAN TIME WAR

CCRU[1*]

Tradução por Matheus Henrique da Mota Ferreira[2]

Resumo

Uma produção teórico-ficcional que infringe a divisão convencional de gêneros e convoca o próprio templex espiral descrito ao longo de suas páginas; A obra foi escrita pelo CCRU a partir da ficcionalização do relato de William Kaye sobre o envolvimento de William Burroughs em uma guerra transtemporal ocultista ao redor da escrita de Os Lêmures Fantasmas de Madagascar pelo Capitão Mission. O texto é de especial interesse pelo desenvolvimento explícito do conceito de hiperstição no interior da ciber-mito-ontologia mágico-funcionalista do CCRU.

Palavras-chave: CCRU. Hiperstição. William Burroughs. Teoria-ficção. Lêmures.

[1*] O texto foi traduzido a partir do arquivo da *Cybernetic Culture Research Unit* (CCRU) <http://www.ccru.net/archive/burroughs.htm>, já tendo sido previamente publicado pela Pluto Press em *Retaking the Universe: William S. Burroughs in the Age of Globalization* (2004).

[2] Licenciado em Biologia (IB/UFRJ), Mestre em História e Filosofia das Ciências (HCTE/UFRJ), Pós-graduado em Critical Philosophy (The New Centre for Research & Practice), Doutor em Filosofia (PPGF/UFRJ), e integrante do Núcleo Transdisciplinar de Pensamento Ecológico Terranias (PUC-Rio). Atual membro do GT de Ontologias Contemporâneas da ANPOF. Tem se dedicado a uma pesquisa-formação transdisciplinar, incluindo temas especialmente nas ciências biológicas, ciências cognitivas, cibernética, estudos das ciências feministas, pedagogia crítica, economia & ecologia & ontologia políticas, e na teoria-ficção.

Abstract
A theoretical-fictional production that infringes on the conventional division of genres and invokes the very spiral templex described throughout its pages; the work was written by the CCRU based on the fictionalisation of William Kaye's account of William Burroughs' involvement in a trans-temporal occult war surrounding the writing of The Ghost Lemurs of Madagascar by Captain Mission. The text is of particular interest for its explicit development of the concept of hyperstition within the CCRU's magical-functionalist cyber-myth-ontology.

Keywords: CCRU. Hyperstition. William Burroughs. Theory-fiction. Lemurs.

GUERRA TEMPORAL LEMURIANA

O relato a seguir mostra o envolvimento de William Burroughs em uma guerra temporal oculta e excede consideravelmente as concepções mais aceitas de probabilidade social e histórica. Ele se baseia em "informações confidenciais" passadas à Ccru por um informante [*intelligence source*] que chamamos de William Kaye[3]. A narrativa foi parcialmente ficcionalizada para proteger a identidade desse indivíduo.

O próprio Kaye admitiu que suas experiências o tornaram propenso a "alucinações paranóico-cronomaníacas" [*paranoid-chronomaniac halluciation*], e a Ccru continua a considerar grande parte de sua história extremamente implausível[4]. No entanto, embora suspeitemos que sua mensagem tenha sido gravemente comprometida por inferências duvidosas, ruídos e desinformação, estamos cada vez mais convencidos de que ele era, de fato, um "infiltrado" [*insider*] de algum tipo, mesmo que a organização em que ele penetrou fosse uma farsa elaborada ou uma ilusão coletiva. Kaye se referia a essa organização como "A Ordem" ou – seguindo Burroughs – "A Cúpula[NT]" *[The Board*].

---

[3] A Ccru encontrou "William Kaye" pela primeira vez em 20 de março de 1999. Ele declarou nesse – nosso primeiro e último encontro cara a cara – que seu objetivo ao entrar em contato com a Ccru era garantir que sua história fosse "protegida contra os ataques do tempo". A ironia não ficou imediatamente evidente.

[4] Registramos nossos comentários, dúvidas e detalhes de sua história nas notas de rodapé deste documento.

[NT] *The Board* é 'a mesa diretora', um órgão burocrático com poder de decisões de comando e controle sobre um 'organismo' maior. O Conselho é uma tradução possível, mas não passa o tom burocrático-conspiracionista da trama. A Diretoria ou A Direção são melhores, mas ainda remetem a um espaço semântico que parece

Quando reduzida à sua provocação básica, a alegação de Kaye era a seguinte: *Os Lêmures Fantasmas de Madagascar*[5] [*The Ghost Lemurs of Madagascar*]– ao qual ele também se referia como o Necronomicon de Burroughs – um texto datado de 1987, havia sido uma influência precisa e decisiva na carreira mágica e militar de um tal Capitão Mission, três séculos antes. Mission aparece nos registros históricos como um notório pirata, ativo no período em torno de 1700 d.C.; ele se tornaria famoso como o fundador da colônia anarquista de Libertatia, estabelecida na ilha de Madagascar. Kaye afirmou que havia encontrado pessoalmente evidências claras do "impacto sobre Mission" de Burroughs na biblioteca particular de Peter Vysparov, onde Kaye trabalhou a maior parte de sua vida. A coleção de Vysparov, ele afirmava inabalavelmente, continha uma antiga transcrição ilustrada de *Os Lêmures Fantasmas de Madagascar*, inscrita meticulosamente pela própria mão de Mission[6].

Kaye nos assegurou que A Cúpula considerava a "ruptura temporal demonstrável" [*demonstrable time rift*] que ele estava descrevendo como uma "questão da mais grave preocupação". Ele explicou que a organização havia nascido em

---

'escolar'. O Comitê se destacou então como talvez a melhor opção, contudo recuamos… Na estrutura de partidos políticos, no alto funcionalismo público, na Igreja ou em organizações clandestinas, a palavra 'Cúpula' faz bem o trabalho de apontar informalmente para o grupo que concentra tal poder de decisões. Além disso, no Rio de Janeiro, temos um exemplo bastante concreto de uma Cúpula que funciona como burocracia administrativa e oculta por trás de boa parte das atividades ilícitas da cidade: a *Cúpula do Jogo do Bicho* (um jogo no qual, infelizmente, faltam os lêmures).

[5] Essa história foi encomendada e publicada pela *Omni Magazine* em 1987. A única restrição imposta pela revista foi que não deveria haver muito sexo. [N.A.]

[6] Kaye foi inflexível ao afirmar que a existência desses dois textos não poderia ser atribuída nem a coincidência nem a plágio, embora seu raciocínio fosse às vezes obscuro e não totalmente persuasivo para a Ccru. A Ccru também não conseguiu rastrear exemplos da caligrafia de Mission suficientes para fornecer uma base para a identificação do manuscrito, embora Kaye tenha nos assegurado que o Museu Britânico, o Instituto Smithsonian e várias coleções particulares possuíam os documentos relevantes (apesar de negarem o fato).

reação a um pesadelo do tempo se desfazendo e – para usar suas palavras exatas – espiralando fora de controle [*spiraling out of control*]. Para A Cúpula, as espirais eram símbolos particularmente repugnantes de imperfeição e volatilidade. Ao contrário dos circuitos fechados, as espirais sempre têm pontas soltas. Isso permite que elas se espalhem, tornando-as contagiosas e imprevisíveis. A Cúpula estava contando com Kaye para conter a situação. Ele recebeu a tarefa de encerrar o *templex* espiral[7].

Hiperstição

Vysparov havia procurado Burroughs por causa de seu evidente interesse na convergência de feitiçaria, sonhos e ficção. Nos anos imediatamente posteriores à guerra, Vysparov havia reunido o chamado Clube Cthulhu [*Cthulhu Club*] para investigar as conexões entre a ficção de H. P. Lovecraft, a mitologia, a ciência e a magia[8], e participou no processo de formalizar a constituição da *Miskatonic Virtual University* (MVU), uma agregação frouxa de teóricos não-convencionais [*non-standard*] cujo trabalho poderia ser considerado como tendo conotações "Lovecraftianas". O interesse pela ficção de Lovecraft foi motivado por sua exemplificação da prática da

[7] O conceito do "templex espiral", segundo o qual a análise rigorosa de todas as anomalias temporais escava uma estrutura em espiral, é totalmente detalhado nas palestras Miskatonic de R.E. Templeton sobre viagem no tempo transcendental. Uma breve visão geral desse material foi publicada pela Ccru como *The Templeton Episode*, em *Digital Hyperstition, Abstract Culture volume 4* (1999).

[8] O envolvimento de Vysparov com a *OTO* de Aleistair Crowley e a magick thelêmica é evidente em seu tratado sobre Magia Negra Atlante (Kingsport Press, 1949). Suas investigações sobre as conexões entre os escritos de Crowley e Lovecraft parecem ter prenunciado as pesquisas de orientação semelhante de Kenneth Grant, embora não haja razão para acreditar que Grant estivesse de alguma forma ciente da síntese do *Cthulhu Club*.

hiperstição, um conceito que vinha sendo elaborado e intensamente debatido desde o início do Clube Cthulhu. Em uma definição vaga, o termo se refere a "ficções que se tornam reais [*that make themselves real*]".

Kaye chamou a atenção da Ccru para a descrição de vírus feita por Burroughs em *Ah Pook is Here*: "E o que é um vírus? Talvez simplesmente uma série pictórica, como os glifos egípcios, que *se faz rea*l [*that makes itself real*]" (BURROUGHS, 1979, p.102). Os documentos que Kaye deixou para Ccru incluíam uma cópia dessa página do texto *Ah Pook*, com essas duas frases – em itálico no texto original – fortemente sublinhadas. Para Kaye, o eco da linguagem de Vysparov era "evidência inequívoca" da influência do russo no trabalho de Burroughs após 1958. Seja esse o caso ou não, essas passagens indicam que Burroughs, assim como Vysparov, estava interessado nas relações "hipersticionais" entre escrita, signos e realidade.

No modelo hipersticional delineado por Kaye, a ficção não se opõe ao real. Em vez disso, entende-se que a realidade é composta de ficções – terrenos semióticos consistentes que condicionam respostas perceptivas, afetivas e comportamentais. Kaye considerava o trabalho de Burroughs um "exemplar de prática hipersticional". Burroughs interpretava a escrita – e a arte em geral – não esteticamente, mas funcionalmente, ou seja, magicamente, com a magia definida como o uso de signos para produzir mudanças na realidade.

Kaye sustentava que estava "longe de ser acidental" o fato de a equação de Burroughs entre realidade e ficção ter sido mais amplamente adotada apenas em seu aspecto negativo – como uma variedade de ceticismo ontológico "pós-

moderno" – e não em seu sentido positivo, como uma investigação sobre os poderes mágicos do encantamento e da manifestação: a eficácia do virtual. Para Kaye, a assimilação de Burroughs ao pós-modernismo textualista constituiu um ato deliberado de "sabotagem interpretativista", cujo objetivo era desfuncionalizar os escritos de Burroughs, convertendo-os em exercícios estéticos de estilo. Longe de constituir uma subversão do realismo representativo, a celebração pós-moderna do texto sem um referente apenas consuma um processo que o realismo representativo havia iniciado. O realismo representativo separa a escrita de qualquer função ativa, entregando-a ao papel de refletir o mundo, não de intervir nele. É um passo curto para uma dimensão de textualidade pura, na qual a existência de um mundo independente do discurso é totalmente negada.

De acordo com Kaye, a metafísica das ficções "claramente hipersticionais" de Burroughs pode ser nitidamente contrastada com aquela operante no pós-modernismo. Para os pós-modernistas, a distinção entre real e irreal não é substantiva ou é considerada irrelevante, ao passo que para os praticantes da hiperstição, a diferenciação entre "graus de realização" é crucial. O processo hipersticional de entidades que "se fazem reais" é precisamente uma passagem, uma transformação, na qual os potenciais – virtualidades já ativas – se realizam. A escrita opera não como uma representação passiva, mas como um agente ativo de transformação e um portal [*gateway*] pelo qual as entidades podem emergir. "Ao escrever um universo, o escritor torna esse universo possível". (BURROUGHS, 1998, p.321)

Mas essas operações não ocorrem em um território neutro, Kaye foi rápido em apontar. Burroughs trata todas as

condições de existência como resultados de conflitos cósmicos entre agências de inteligência [*intelligence agencies*] concorrentes. Ao se tornarem reais, as entidades (devem) também fabricar realidades para si mesmas: realidades cuja potência muitas vezes depende da estupefação, subjugação e escravização de populações, e cuja existência está em conflito com outros "programas de realidade". A ficção de Burroughs renuncia deliberadamente ao status de representação plausível para operar diretamente nesse plano de guerra mágica. Enquanto o realismo apenas reproduz o programa de realidade dominante no momento a partir de dentro, sem nunca identificar a existência do programa como tal, Burroughs procura sair dos códigos de controle para desmantelá-los e reorganizá-los. Todo ato de escrever é uma operação de feitiçaria [*sorcerous operation*], uma ação partidária [*partisan*] em uma guerra em que multidões de eventos factuais são guiados pelos poderes da ilusão... (BURROUGHS, 1998, p.253-4). Até mesmo o realismo representativo participa – ainda que inconscientemente – da guerra mágica, colaborando com o sistema de controle dominante ao endossar implicitamente sua reivindicação de ser a única realidade possível.

Do ponto de vista dos controladores, disse Kaye, "é imperativo que Burroughs seja visto apenas como um escritor de ficção. É por isso que eles se esforçaram tanto para isolá-lo em um gueto de experimentação literária".

O Universo do Deus Único/*The One God Universe*

Burroughs chama o programa de controle dominante de Universo do Deus Único [*One God Universe*], ou OGU. Ele trava uma guerra contra a ficção do OGU, que constrói

seu domínio monopolista sobre o poder mágico da Palavra: sobre a programação e a ilusão. A OGU estabelece uma ficção que opera no nível mais fatal da realidade, onde são decididas as questões sobre destino biológico e imortalidade. “As religiões são armas” (BURROUGHS, 1988, p.202).

Para operar com eficácia, a OGU deve, antes de tudo, negar a existência da própria guerra mágica. Há apenas uma realidade: a sua própria. Ao escrever sobre a guerra mágica, Burroughs já está, portanto, iniciando um ato de guerra contra a OGU, transformando [*mainlining*[NT]] a contestação em “unidade primordial” [*primal unity*]. A OGU incorpora todas as ficções concorrentes em sua própria história (a metanarrativa definitiva), reduzindo os sistemas de realidade alternativos a componentes marcados negativamente de sua própria mitologia [*mythos*]: outros programas de realidade tornam-se o Mal, associados aos poderes de engano e ilusão. O poder do OGU funciona por meio de ficções que repudiam seu próprio status ficcional: antificções e não-não-ficções [*unnonfictions*]. “E é por isso”, disse Kaye, “que a ficção pode ser uma arma na luta contra o Controle”.

No OGU, a ficção é contida com segurança por um “enquadramento” [*frame*] metafísico, delimitando

[NT] *Mainlining* uma *main line* pode ser uma via central ou, no contexto anatômico, uma veia ou vaso principal do sistema circulatório. *To mainline*, transformado em verbo, pode se referir tanto a tornar algo popular ou hegemônico [*mainstream*], ou ao ato de injetar drogas intravenosas (se injeta uma substância em um vaso importante, em uma *main line*). Ao que parece, por derivação desse uso informal, *mainline* passou também a ser usado para se referir a comportamentos associados a adicções (tomar ou consumir grandes quantidades de uma substância ou produto). De forma interessante, o uso referente a tornar popular/*mainstream* se refere a um resultado, enquanto o segundo se refere a uma forma da ação que pode ter o mesmo tipo de resultado (ao injetar a substância no sistema, ela se torna hegemônica, passa a ditar seu funcionamento padrão). Não parece coincidência o uso do termo em um texto da Ccru sobre a obra de Burroughs, uma vez que o tema aparece na obra do autor (para além da estética *junkie cyberpunk* que aproxima figuras da alta tecnologia e da inserção em mundos virtuais com o vício em injetáveis que facilitariam a conexão neuro-cibernética entre o usuário e o sistema maquínico ao qual este pretende se conectar).

profilaticamente todo o contato entre a ficção e o que está fora dela. A função mágica das palavras e dos signos é tanto condenada como maligna, quanto declarada ilusória, facilitando o monopólio do poder mágico da linguagem pelo OGU (que, obviamente, nega que sua própria mitologia exerça qualquer influência mágica, apresentando-a como uma simples representação da Verdade). Mas a confiança da OGU de que a ficção foi contida com segurança significa que os agentes anti-OGU podem usar a ficção como uma linha oculta de comunicação e uma arma secreta: "ele escondeu e revelou o conhecimento em forma de ficção" (BURROUGHS, 1998, p.455).

Isso, para Kaye, era "uma fórmula para a prática hipersticional". Diagramas, mapas, conjuntos de relações abstratas, jogadas táticas, são tão reais em uma ficção sobre uma ficção sobre uma ficção, quanto quando são encontrados em estado bruto, mas submeter esse contrabando semiótico a múltiplas implantações [*embeddings*] permite um tráfico de materiais para decodificar a realidade dominante que, de outra forma, seria proibido. Em vez de atuar como telas transcendentais, bloqueando o contato entre si e o mundo, a ficção atua como uma caixa chinesa, um recipiente para intervenções mágicas no mundo. O enquadramento é tanto usado (para ocultação) quanto quebrado (as ficções potencializam as mudanças na realidade).

Enquanto a agitação hipersticional produz uma "descrença positiva" – uma provisionalização de qualquer enquadramento [*frame*] de realidade em nome do engajamento pragmático, em vez da hesitação epistemológica – o OGU se alimenta da crença. Para funcionar, é preciso acreditar na história que comanda [*runs*] a realidade, o que também significa dizer que a existência de um programa de

controle que determina a realidade não deve ser suspeitada ou acreditada. A credulidade diante da metanarrativa do OGU está inevitavelmente associada à recusa em aceitar que entidades como o Controle tenham qualquer existência substancial. É por isso que, para sair do OGU, o abandono sistemático de todas as crenças é um pré-requisito. “Somente aqueles que conseguem deixar para trás tudo em que sempre acreditaram podem ter esperança de escapar”. (BURROUGHS, 1988, p.116) As técnicas de fuga dependem de alcançar a descrença do místico-assassino [*assassin-magician*] Hassan i Sabbah: nada é verdade, tudo é permitido. Mais uma vez, Kaye advertiu que isso deve ser cuidadosamente diferenciado do “relativismo pós-moderno”. O “nada é verdade” de Burroughs-Sabbah não pode ser equiparado ao “nada é real” do pós-modernismo. Pelo contrário: nada é verdade porque não há uma versão única e autorizada da realidade – em vez disso, há uma superfluidade, um excesso de realidades. “O plano de jogo do Adversário é persuadi-lo de que ele não existe.” (BURROUGHS, 1988, p.12)

Kaye e Burroughs

A história de Kaye começou no verão de 1958, quando seu empregador, Peter Vysparov, conheceu William Burroughs enquanto conduzia investigações ocultistas em Paris[9]. Como resultado desse encontro, Kaye foi apresentado a Burroughs em 23 de dezembro do mesmo ano, na biblioteca particular de Vysparov em Nova York.

[9] Kaye insistiu, com base em motivos que ele se recusou a divulgar, que essa reunião não foi um encontro casual, mas que, de alguma forma, foi orquestrada pela Ordem.

O material documental público deixa claro que Burroughs residia predominantemente em Paris e Londres nessa época. Ccru não encontrou evidências de nenhuma viagem aos EUA, embora sua biografia não seja suficientemente abrangente para descartar com segurança uma excursão a Nova York. No entanto, não há dúvida de que, logo após o inverno de 1958, Burroughs começou a escrever de forma enigmática sobre visões, "fenômenos paranormais", um encontro com seu duplo e trabalhos com técnicas[NT] de *cut-up*[10].

Enquanto Burroughs vasculhava a incomparável coleção de obras ocultas raras da biblioteca, fez uma descoberta que o envolveu em uma radical e aparentemente ininteligível desordem de tempo e identidade. O gatilho foi seu encontro com um texto que ele ainda estava por compor: "um velho livro ilustrado com litografias com bordas douradas, papel vegetal sobre cada figura, *Os Lêmures Fantasmas de Madagascar* em escrita dourada" (BURROUGHS, 1987, p.54). Ele não poderia saber que o Capitão Mission havia levado o mesmo volume como seu guia três séculos antes (já o descrevendo como "antigo").

Ao folhear as páginas, Burroughs entrou em um estado de transe catatônico momentâneo. Ele saiu desorientado e mal conseguia ficar de pé. Apesar de sua confusão, ele estava mais do que disposto a descrever, com um estranho distanciamento sardônico, o episódio anômalo[11].

[NT] A técnica de recorte/*cut-up* é 'literalmente' uma prática de recorte e colagem de trechos de um texto de modo a produzir um rearranjo narrativo cujas consequências são incorporadas ao desenvolvimento da trama. A técnica é associada originalmente aos dadaístas, mas foi longamente usada e experimentada por William Burroughs em seus escritos.

[10] Veja as cartas de Burroughs de janeiro de 1959.

[11] Kaye observou que tanto Vysparov quanto Burroughs tinham sido mutuamente francos sobre suas respectivas experiências de "natureza místico-transcendental".

Vinte e nove anos se passariam até que Kaye entendesse o que havia acontecido.

Burroughs disse a Kaye que, durante o transe, sentiu como se uma comunicação silenciosa com um companheiro fantasmagórico não humano o tivesse transportado para sua vida como um homem idoso, várias décadas no futuro. Oprimido por "uma sensação esmagadora de destino implacável, como se fragmentos de uma dimensão temporal congelada cascateassem até a superfície de sua consciência", ele "lembrou-se" de ter escrito *Os Lêmures Fantasmas de Madagascar* – "embora não estivesse escrevendo exatamente", e seus instrumentos de escrita eram arcaicos, pertencentes a outra pessoa, em outro lugar e época.

Mesmo após sua recuperação, a sensação de opressão persistiu, como uma "nova dimensão da gravidade". A visão havia lhe concedido "um insight horrível da mente aprisionante do Deus Único". Ele estava convencido de que o conhecimento era "perigoso" e que "forças poderosas estavam conspirando contra ele", que os "irmãos invisíveis estavam invadindo o tempo presente" (BURROUGHS, 1998, p.220). O episódio aguçou sua já vívida impressão de que o animal humano está cruelmente enjaulado no tempo por um poder alienígena [*alien power*]. Relembrando o fato mais tarde, ele escreveria: "O tempo é uma aflição humana; não uma invenção humana, mas uma prisão" (BURROUGHS, 1991, p.16-17).

Embora não haja nenhuma evidência histórica direta que apoie a descrição dos eventos feita por Kaye, o período imediato após o "episódio" de 1958 fornece evidências sintomáticas convincentes de uma transformação nas

Embora essa abertura pareça ir contra o espírito hermético da ciência oculta, Kaye a descreveu como "surpreendentemente comum entre os mágicos".

estratégias e preocupações de Burroughs durante esse período. Foi então que a escrita de Burroughs passou por uma mudança radical de direção, com a introdução de técnicas experimentais cujo único objetivo era escapar das amarras do já-escrito, traçando uma fuga do destino. O papel de Gysin na descoberta desses recortes [*cut-ups*] e dobras [*fold-ins*] é bem conhecido, mas a história de Kaye explica a urgência especial com que Burroughs começou a empregar esses novos métodos no final de 1958. Os recortes e as dobras eram "táticas inovadoras de guerra temporal", cuja função era subverter os fundamentos do universo pré-gravado[12]. "Corte as Linhas de Palavras [*Word Lines*] com tesouras ou canivetes, como preferir .... As Linhas de Palavras mantêm você no tempo..." (BURROUGHS, 1998, p.270).

A adoção dessas técnicas por Burroughs foi, segundo Kaye disse à Ccru, "um dos primeiros efeitos (se é que se pode falar de maneira tão vaga) do trauma temporal [*time-trauma*]". Naturalmente, Kaye atribui a intensa antipatia de Burroughs pela pré-gravação [*prerecording*] – um tema persistente em sua ficção após Almoço Nu [*Naked Lunch*] – às suas experiências na biblioteca de Vysparov. A "revelação cósmica" na biblioteca produziu em Burroughs "um horror tão profundo" que ele dedicaria o resto de sua vida a planejar e propagar rotas de fuga das "salas de reuniões [*board rooms*] e bancos de tortura do tempo" (BURROUGHS, 1965, p.33). Muito mais tarde, Burroughs descreveria uma sensação esmagadora de inevitabilidade, de que a vida estava sendo planejada

[12] Burroughs descreveu seus métodos de produção – cortes/*cut-ups* e dobras/*fold-ins* – como uma tecnologia de viagem no tempo codificada como uma passagem através de magnitudes decimais: "Pego a página um e a dobro na página cem – insiro o compósito resultante como página dez – Quando o leitor lê a página dez, ele está avançando no tempo para a página cem e voltando no tempo para a página um" (BURROUGHS, 1998, p.272).

antecipadamente por entidades malignas: “os guardiões do futuro se reúnem. Guardiões dos Livros da Cúpula [*Keepers of the Board Books*]: *Mektoub*[NT], está escrito. E eles não querem que seja mudado”. (BURROUGHS, 1991, p.8)

Foi logo após o episódio na biblioteca de Vysparov que Burroughs mostrou os primeiros sinais de um apego aparentemente aleatório aos lêmures, cujas implicações decisivas levaram várias décadas para aparecer.

Burroughs não tinha certeza de quem o estava comandando, como “um espião no corpo de outra pessoa, onde ninguém sabe quem está espionando quem” (BURROUGHS, 1998, p.xxviii). Até o final de sua vida, ele lutou contra a “Coisa dentro dele. O Espírito Feio [*Ugly Spirit*]” (BURROUGHS, 1991, p.48), observando que: “Vivo com a ameaça constante de possessão e uma necessidade constante de escapar da possessão, do Controle”. (BURROUGHS, 1998, p.94)

Escapando do Controle

Na mitologia de Burroughs, o OGU surge quando o MU (o Universo Mágico/*Magical Universe*) é violentamente derrubado pelas forças do monopólio (BURROUGHS, 1988, 113). O Universo Mágico é povoado por muitos deuses, eternamente em conflito: não há possibilidade de uma Verdade unitária, pois a natureza da realidade é constantemente contestada por entidades heterogêneas cujos interesses são radicalmente incomensuráveis. Enquanto a ficção monoteísta fala de uma secessão rebelde do Um primordial, Burroughs descreve o Um iniciando uma guerra contra os Muitos:

[NT] *Mektoub*, palavra árabe para destino que aparece associada a ensinamentos islâmicos sobre pré-destinação, sobre aquilo que já estaria escrito no ‘livro da vida’ de alguém desde antes de seu nascimento.

> Eram tempos conturbados. Havia guerra nos céus, pois o Deus Único tentava exterminar ou neutralizar os Muitos Deuses e estabelecer uma sede [*seat*] absoluta de poder. Os sacerdotes estavam se alinhando de um lado ou de outro. A revolução estava se espalhando pelo sul, vindo do leste e dos desertos do oeste". (BURROUGHS, 1988, p.101)

OGU é "antimágico, autoritário, dogmático, o inimigo mortal daqueles que estão comprometidos com o universo mágico, espontâneo, imprevisível, vivo. O universo que eles estão impondo é controlado, previsível, morto". (BURROUGHS, 1988, p.59) Esse universo dá origem aos paradoxos sombrios [*dreary*] – tão familiares à teologia monoteísta – que necessariamente acompanham a onipotência e a onisciência.

> "Considere o Universo do Deus Único: OGU. O espírito recua horrorizado diante de um impasse tão mortal. Ele é todo-poderoso e onisciente. Como Ele pode fazer tudo, Ele não pode fazer nada, pois o ato de fazer exige oposição. Ele sabe tudo, portanto, não há nada para Ele aprender. Ele não pode ir a lugar algum, pois já está em toda porra de lugar [*fucking everywhere*], como merda de vaca em Calcutá. ... O OGU é um universo pré-gravado no qual Ele é o gravador". (BURROUGHS, 1988, p.113)

Para Kaye, a superioridade da análise do poder de Burroughs – em relação à crítica ideológica "trivial" – consiste em sua ênfase repetida na relação entre os sistemas de controle e a temporalidade. Burroughs é enfático, obsessivo: "No

Tempo, qualquer ser que seja espontâneo e vivo murchará e morrerá como uma piada velha." (BURROUGHS, 1988, p.111) "Um impasse básico de todas as máquinas de controle é este: Controle precisa de tempo no qual possa exercer o controle." (BURROUGHS, 1998, p.339) As codificações de controle do OGU excedem em muito a manipulação ideológica, se aproximando mais de uma programação cósmica da realidade [*cosmic reality programming*], porque – no limite – "o Deus Único é o Tempo" (BURROUGHS, 1988, p.111). A presunção do tempo cronológico está inscrita no organismo no nível mais básico, em seus comportamentos habituais inconscientemente executados:

> "O tempo é aquilo que termina. O tempo é o *tempo limitado* vivenciado por uma criatura senciente. Senciente do tempo, isto é, fazendo ajustes ao tempo nos termos do que Korzybski chama de comportamento de intenção neuro-muscular, em relação ao ambiente como um todo... Uma planta se volta para o sol, um animal noturno se agita ao pôr do sol... caga, mija, se move, come, fode, morre. Por que o Controle precisa de humanos?
> O Controle precisa de tempo. O Controle precisa de tempo humano. O Controle precisa de sua merda mijo dor orgasmo morte". (BURROUGHS, 1979, p.17)

O poder opera de forma mais eficaz não persuadindo a mente consciente, mas delimitando antecipadamente o que é possível experienciar. Ao formatar os processos biológicos mais básicos do organismo em termos de temporalidade, o Controle garante que toda a experiência humana seja de – e no – tempo. É por isso que o tempo é uma "prisão" para os seres humanos. "O homem nasceu no tempo. Ele vive e morre no tempo. Para onde quer que vá, ele leva o tempo consigo e o impõe". (BURROUGHS, 1991, p.17) A

definição de Korzybski do homem como o "animal temporalmente-vinculativo [*time-binding animal*][NT]" tem um duplo sentido para Burroughs. Por um lado, os seres humanos estão amarrando [*binding*] o tempo para si mesmos: eles "podem disponibilizar informações durante qualquer período de tempo para outros homens por meio da escrita". (BURROUGHS, 1991, p.66) Por outro lado, os seres humanos estão se prendendo [*binding themselves*] ao tempo, construindo mais da prisão que restringe seus afetos e percepções. "As palavras de Korzybski adquiriram um novo e horrível significado para Burroughs na biblioteca", disse Kaye, "ele viu o que era de fato a amarração do tempo [*time-binding*]: todos os livros, já escritos, o tempo preso [*time bound*] para sempre".

Como a escrita costuma funcionar como o principal meio de "vincular o tempo [*time-binding*]", Burroughs raciocinou que a inovação de técnicas de escrita desvincularia

[NT] O animal temporalmente-vinculativo/*time-binding animal* é uma expressão especialmente difícil de traduzir. *A bind* é uma amarra, uma ligação ou conexão que prende uma coisa a outra. *To bind* é amarrar, prender, ligar, vincular, mas também, com uma conotação jurídica, é obrigar; e, com uma conotação 'bibliográfica', é encadernar, encapar um livro, unir folhas para criar uma obra escrita. *Bound*, o particípio do verbo, é amarrado ou vinculado ou obrigado (*legally bound*, legalmente obrigado ou juridicamente vinculado), mas também preso, como quem não pode se mover ou que está 'limitado' (*a boundary* é um limite). O animal duplamente vinculado ao tempo, portanto, é o animal que prende/vincula/amarra/encaderna o tempo através de suas tecnologias de registro e gravação (como os livros), fechando um circuito de tempo-informação em uma unidade móvel que pode ser passada entre gerações para, então, ser novamente lida, reiniciando aquele circuito informacional amarrado/encadernado/*bound* muito tempo atrás na forma de um livro. E é também o animal que se prende ao tempo, pois, existindo sempre temporalmente, produz e se reproduz no interior da estrutura temporal, sempre vinculado a esta, sempre preso/*bound* a suas formas de controle e programação. *The time-binding animal* amarra o tempo e se amarra ao tempo, mas também, em sua existência sob seu Controle (ou sob seu programa cósmico) é o animal *vinculado às leis do tempo*, o animal obrigado a segui-las por seu *binding effect* (seu efeito vinculante, 'jurídica', biológica, fisicamente); também é o animal que, ao depender existencialmente da amarração- ou vinculação-temporal (*time-binding*), precisa exercer sobre si mesmo e seus conspecíficos o poder temporalmente vinculante (*time-binding power*). Por isso também Burroughs se horroriza diante da biblioteca com todos os livros já escritos, com todos os acontecimentos já sob o domínio vinculante do tempo, com o próprio tempo já preso/*bound* nas amarras que o costuram aos/nos livros (um circuito temporal preso em uma unidade cuja escrita o lineariza).

[*would unbind*] o tempo, esburacando o "pré-envio [*pre-sent*, o presente pré-escrito e pré-enviado]" da OGU e abrindo o Espaço. "Corte as Linhas de Palavras com tesouras ou canivetes, como preferir .... As Linhas de Palavras mantêm você no tempo... Corte as linhas de entrada... Faça linhas de saída para o Espaço". (BURROUGHS, 1998, p.270) O Espaço deve ser entendido não como uma extensão empírica, muito menos como um dado transcendental, mas no sentido mais abstrato, como a zona de potencialidades ilimitadas [*unbound*] que está além do alcance do já-escrito do OGU.

"Você pode ver que a escrita de Burroughs envolve os maiores riscos possíveis", escreveu Kaye. "Ela não representa uma guerra cósmica: ela já é uma arma nessa guerra. Não é de surpreender que as forças contra ele – as muitas forças mobilizadas contra ele, não se pode superestimar a influência delas neste planeta – tenham procurado neutralizar essa arma. Era uma questão da maior urgência que suas obras fossem classificadas como fantasias, Dadá experimental, qualquer coisa, menos que fossem reconhecidas como o que são: tecnologias para alterar a realidade".

A Fenda/*The Rift*

Por quase trinta anos, Burroughs procurou fugir do inevitável. No entanto, vários sinais indicam que, no final da década de 1980, o Complexo de Controle estava se rompendo, redirecionando a fuga de Burroughs do destino pré-gravado para um abismo de sina incerta que ele passou a chamar de "a Fenda".

Kaye sempre afirmou que qualquer tentativa de datar o encontro de Burroughs com a Fenda envolvia um

equívoco fundamental. No entanto, seu próprio relato desse "episódio" enfatizou repetidamente a importância do ano de 1987, uma data que marcou um período de transição radical: o "olho" de um "*templex* espiral". Foi nessa época que o trauma obscuro da biblioteca de Vysparov voltou com força total, saturando os sonhos e os escritos de Burroughs com visões de lêmures, fantasmas da Terra dos Mortos.

1987 foi o ano em que Burroughs visitou o Centro de Conservação de Lêmures da Universidade Duke, consolidando uma aliança com os primatas não-antropóides, ou prossímios[13]. Em *The Western Lands* – que Burroughs estava escrevendo durante esse ano – ele comenta que: "Ao ver o Lêmure Negro, com olhos vermelhos redondos e uma pequena língua vermelha protuberante, o escritor sente um prazer quase doloroso" (BURROUGHS, 1988, p.248). Mais importante ainda, foi em 1987 que a revista *Omni* encomendou e publicou o conto de Burroughs *Os Lêmures Fantasmas de Madagascar*, um texto que impulsionou toda a sua existência na Fenda das Guerras Temporais Lemurianas.

Já há algum tempo, as suspeitas de Kaye haviam sido despertadas pela atitude cada vez mais obsessiva de Burroughs em relação a seus gatos. Sua devoção por Calico, Fletch, Ruski e Spooner[14] exibia uma profunda resposta

[13] Há duas subordens de primatas, os antropóides (que consistem em macacos, símios e humanos) e os prossímios, que incluem os lêmures de Madagascar, os lóris asiáticos, os gálagos australianos (ou *bushbabies*) e os társios das Filipinas e da Indonésia. Os prossímios constituem um ramo da evolução distinto e "mais antigo" do que os antropóides. Fora de Madagascar, a concorrência dos antropóides levou todos os prossímios a um modo de existência noturno.

[14] A extensão da ligação de Burroughs com seus companheiros felinos é evidenciada por suas últimas palavras, conforme registradas em seus diários: "Nada é. Não há sabedoria ou experiência final suficiente – nenhuma merda qualquer [*any fucking thing*]. Não há Santo Graal. Nenhum *Satori* Final, nenhuma solução final. Apenas conflito. A única coisa que pode resolver conflitos é o amor, como eu sentia por Fletch e Ruski, Spooner e Calico. Amor puro. O que eu sinto por meus gatos do presente e do passado" (BURROUGHS, 2000, p.253).

biológica que era a exata inversão de sua repulsa instintiva por centopeias. Sua libidinal "conversão a um homem dos gatos [*cat man*]" (BURROUGHS, 1998, p.506) também acompanhou e influenciou uma desilusão cada vez mais profunda com a função da sexualidade humana, o vício do orgasmo e a conspiração venusiana.

"Os gatos podem ser meu último elo vivo com uma espécie em extinção" (BURROUGHS, 1998, p.506), escreveu Burroughs em seu ensaio *The Cat Inside*. Para Kaye, era evidente que esse apego intensificante aos felinos domésticos fazia parte de uma corrente mais básica, tipificada por uma familiarização íntima com o "espírito do gato" ou sua "criatura" que participa de muitas outras espécies, incluindo "guaxinins, furões, ... gambás" (BURROUGHS, 1981, p.244) e numerosas variedades de lêmures, como o "lêmure-gato-de-cauda-anelada" (BURROUGHS, 1991, p.3), o lêmure-sifaka ... lêmure-rato (ibid., p.4) e, finalmente, "o gentil lêmure-cervo" (ibid., p.18). Como seres iniciáticos, familiares mediúnicos ou guardiões das portas do oculto, esses animais levaram Burroughs a paisagens lemurianas perdidas e ao seu duplo, o Capitão Mission.

Kaye desdenhava de todos os relatos críticos que tratavam Mission como um avatar literário, "como se Burroughs fosse basicamente um romancista experimental". Ele sustentava que a relação entre Burroughs e Mission não era a de autor para personagem, mas sim a de "contemporâneos anacrônicos"[15] , unidos em um nó de "fatos definidos, mas cognitivamente angustiantes". Desses "fatos", nenhum era

[15] A Ccru nunca esteve totalmente confiante quanto ao significado exato desse pronunciamento. Kaye parecia estar sugerindo que Mission e Burroughs eram a mesma pessoa, presos no vórtice de um misterioso "intercâmbio de personalidades" que não poderia ser resolvido no interior do tempo [*within time*]. [N.A.]

mais repugnante para a racionalidade humana comum do que seu envolvimento mútuo com *Os Lêmures Fantasmas de Madagascar*.

"Oferecemos refúgio a todas as pessoas em todos os lugares que sofrem com a tirania dos governos" (BURROUGHS, 1981, p.265), declarou Mission[16]. Essa declaração foi suficiente para despertar o interesse hostil dos Poderes Constituídos [*the Powers That Be*], embora, do ponto de vista da Cúpula, até mesmo a carreira pirata de Mission fosse uma transgressão relativamente trivial. Sua principal preocupação era "um perigo mais significativo (...) a preocupação pouco saudável do Capitão Mission com *lêmures*" (BURROUGHS, 1987, p.52).

"Mission estava passando cada vez mais tempo na selva com seus lêmures" (BURROUGHS, 1991, p.11) – os fantasmas de um continente perdido – entrando em distúrbios temporais e padrões espirais. Os lêmures tornaram-se seus companheiros de sono e de sonhos. Ele descobriu, por meio dessa espécie morta e moribunda, que a chave para escapar do controle é tomar a iniciativa – ou a pré-iniciativa – interligando-se com os Antigos [*Old Ones*].

> "O povo lemuriano é mais antigo que o Homo Sap, muito mais antigo. Eles datam de cento e sessenta milhões de anos atrás, da época em que Madagascar se separou do continente africano. Eles podem ser chamados de anfíbios psíquicos, ou seja, visíveis apenas por curtos períodos quando assumem uma forma sólida para respirar, mas alguns deles podem permanecer no

[16] Burroughs escreve sobre Madagascar como "um vasto santuário para os lêmures e para os delicados espíritos que respiram através deles..." (BURROUGHS, 1991, p.16). Essa convergência de refúgio ecológico e político fascinou Kaye, que em várias ocasiões observou que o número para Refúgio no Thesaurus de Roget é 666. A relevância desse ponto ainda escapa em grande medida ao Ccru. [N.A.]

> estado invisível por anos a fio. Sua maneira de pensar e sentir é basicamente diferente da nossa, não orientada para o tempo, a sequência e a causalidade. Eles acham esses conceitos repugnantes e difíceis de entender". (BURROUGHS, 1987, p.54).

A Cúpula concebeu o envolvimento de Mission com lêmures, seus experimentos de feitiçaria temporal e seu emaranhamento anacrônico com Burroughs como uma única ameaça intolerável. "Em um universo pré-gravado e, portanto, totalmente previsível, o pecado mais grave é adulterar a pré-gravação, o que poderia resultar na alteração do futuro pré-gravado. O Capitão Mission era culpado desse pecado" (BURROUGHS, 1987, p.52).

"Agora mais lêmures aparecem, como em um quebra-cabeça" (BURROUGHS, 1991, p.15). Os lêmures são habitantes das Terras Ocidentais, a "grande ilha vermelha" (BURROUGHS, 1991, p.116) de Madagascar, que Mission conhecia como Lemúria Ocidental[17], "A Terra do Povo Lêmure"

[17] As consistências intrigantes entre rochas, fósseis e espécies animais encontradas no sul da Ásia e no leste da África levaram os paleontólogos e geólogos do século XIX a postular uma massa de terra perdida que conectou as duas regiões agora separadas. Essa teoria foi vigorosamente apoiada por E. H. Haeckel (1834-1919), que a utilizou para explicar a distribuição de espécies relacionadas aos lêmures no sul da África, no sul e no sudeste da Ásia.

Com base nisso, o zoólogo inglês Phillip L. Sclater (1829-1913) batizou o continente hipotético de Lemúria, ou Terra dos Lêmures. Os lêmures são tratados como vestígios [*relics*] ou remanescentes biológicos de um continente hipotético: fantasmas vivos de um mundo perdido.

O investimento teórico de Haeckel na Lemúria, entretanto, foi muito além disso. Ele propôs que o continente inventado era o provável berço da raça humana, especulando que ele fornecia uma solução para o mistério darwiniano do "elo perdido" (a ausência de espécies imediatamente pré-humanas no registro fóssil). Para Haeckel, a Lemúria era o lar original do homem, o "verdadeiro Éden", cujos vestígios haviam sido submergidos pelo seu desaparecimento. Ele considerou que a unidade biológica da espécie humana havia se perdido desde então (desintegrando-se em doze espécies distintas).

Como conjectura científica, a Lemúria foi enterrada pelo progresso científico. Os paleontólogos não só eliminaram amplamente o problema do elo perdido por meio de descobertas adicionais, mas a ciência da tectônica de placas também substituiu a noção de "continentes submersos" pela noção de deriva continental [*continental drift*].

(BURROUGHS, 1965, p.98), um Oeste Selvagem [*Wild West*]. Foi na ilha de Madagascar que o Capitão Mission descobriu que "a palavra 'lemur' significava 'fantasma' na língua nativa" (BURROUGHS, 1991, p.2) – assim como os antigos romanos falavam de *lemures*, espectros ou sombras dos mortos[18].

Agora contornada pela racionalidade convencional como uma ficção científica ou um mito acidental, a Lemúria submerge em profundezas obscuras mais uma vez.

N.T.: Como conceito biológico, a palavra *relic* (ou *relict*) é frequentemente traduzida por relicto: um organismo que em eras passadas foi abundante em um território amplo e que agora encontra-se apenas em pequenas áreas deste território; ou uma espécie encontrada em uma localidade específica e circundada por vários trechos de outro ecossistema.

[18] No final do século XIX, a Lemúria foi avidamente apropriada pelos ocultistas, que, assim como seus primos cientistas, a incorporaram em elaboradas teorias evolucionárias e raciais. Em *The Secret Doctrine* (1888), um comentário sobre o *Atlantean Book of Dzyan*, H.P. Blavatsky descreve a Lemúria como o terceiro em uma sucessão de continentes perdidos. Ela é precedida por Polarea e Hiperbórea e seguida pela Atlântida (que foi construída a partir de um fragmento da Lemúria Ocidental). A Atlântida precede imediatamente o mundo moderno, e dois outros continentes ainda estão por vir. De acordo com a ortodoxia teosófica, cada um desses "continentes" é o aspecto geográfico de uma época espiritual, proporcionando um lar para a série de sete "Raças-Raiz [*Root-races*]". O nome de cada continente perdido é usado de forma ambígua para designar tanto o território central da raça-raiz dominante daquela época, quanto a distribuição geral da massa terrestre durante aquele período (neste último aspecto, pode até ser visto como consistente com a deriva continental/*continental drift* e, portanto, como mais desenvolvida do que a concepção científica original).

L. Sprague de Camp (1954) descreve a terceira raça-raiz de Blavatsky, os "lemurianos hermafroditas, antropóides ovíparos [*ape-like egg-laying*], alguns com quatro braços e outros com um olho na parte de trás da cabeça, cuja queda foi causada por sua descoberta do sexo". Há um amplo consenso entre os ocultistas de que o olho posterior dos lemurianos persiste vestigialmente como a glândula pineal humana.

W. Scott Elliot acrescenta que os lemurianos tinham "pés enormes, com os calcanhares tão salientes que podiam andar tão facilmente para frente quanto para trás". De acordo com seu relato, os lemurianos descobriram o sexo durante o período da quarta sub-raça, cruzando com animais e produzindo os grandes símios. Esse comportamento repugnou os espíritos transcendentes, ou "Lhas", que deveriam encarnar nos lemurianos, mas que agora se recusavam. Os venusianos se ofereceram para tomar o lugar dos Lhas e também ensinaram aos lemurianos vários segredos (inclusive os da metalurgia, tecelagem e agricultura).

Rudolf Steiner também era fascinado pelos lemurianos, observando em seu livro *Atlantis and Lemuria* (1911) que: "Essa Raça-Raiz como um todo ainda não havia desenvolvido a memória". O "lemuriano era um mágico nato", cujo corpo era menos sólido, plástico e "não-estabilizado [*unsettled*]".

Mais recentemente, a Lemúria tem se mesclado cada vez mais com o continente perdido de Mu, no Pacífico, do coronel James Churchward, derivando constantemente para o leste até que mesmo partes da Califórnia moderna tenham sido assimiladas a ele.

Embora Blavatsky dê a Sclater o crédito como fonte original do nome Lemúria, não deve ter passado despercebido por ela, ou por seus colegas ocultistas, que Lemúria era um nome para a terra dos mortos, ou as Terras Ocidentais. A palavra Lemur é derivada do latim *lemure*, literalmente: sombra dos mortos. Os romanos concebiam

Em sua viagem conjunta pelo continente fantasma da Lemúria, interligados por lêmures, Mission e Burroughs encontram a "imortalidade" por meio do envolvimento com as populações nativas da não-vida [*unlife*]. Ao descrever esse processo, Kaye deu ênfase especial à visita de Burroughs em 1987 ao Centro de Lêmures da Universidade Duke. Foi essa colônia de lêmures que apresentou Burroughs à "bolsa temporal [*time pocket*]" lemuriana ocidental (BURROUGHS, 1991, p.15), exatamente no momento em que o "Capitão Mission estava se afastando cada vez mais rápido, preso em uma vasta correnteza do tempo. 'Fora, e pra baixo, e fora, e fora', uma voz repetia em sua cabeça". (BURROUGHS, 1991, p.17). *Se a viagem no tempo acontece alguma vez, ela sempre acontece*.

Ele se encontra no portal, dentro da "antiga estrutura de pedra" (BURROUGHS, 1987, p.50) com o lêmure que é "seu espectro [*phantom*], seu Fantasma [*Ghost*]" (ibid., p.52), sentado em uma mesa de escrever ("com tinteiro, pena, canetas, pergaminho" (ibid., p.52)). Ele usa uma droga nativa para explorar o portal. Quem o construiu? Quando? A história chega até ele em uma visão temporalmente defeituosa [*time-faulted*], transmitida em hieróglifos. Ele "escolhe uma caneta de pena" (ibid., p.52).

É difícil descrever de onde vem o texto, mas ele está lá: "um antigo livro ilustrado com litografias de bordas douradas, papel vegetal sobre cada imagem, *Os Lêmures Fantasmas de Madagascar* em letras douradas"(BURROUGHS, 1987, p.52). A visão ecoa ou se sobrepõe, ondas

os *lemures* como fantasmas-vampiros, apaziguados por um festival em maio. Nesse sentido, Eliphas Levi escreve (em sua *History of Magic*, 1922) sobre "Larvas e lêmures, imagens sombrias de corpos que viveram e daqueles que ainda estão por vir, emitidas desses vapores por miríades…".

temporalmente-geminadas [*time-twinning*] onde Mission e Burroughs coincidem. Eles copiam uma invocação ou convocação, uma inovação *templex* conjunta que antecede a divisão entre criação e registro, remontando a "antes do aparecimento do homem na Terra, antes do início do tempo". (BURROUGHS, 1991, p.15).

"Quando anexado à África, Madagascar era a última massa de terra, destacando-se como um tumor desordenado cortado por uma fenda [*rift*] de contornos futuros, essa longa fenda como uma vasta indentação, como a fissura [*cleft*] que divide o corpo humano" (BURROUGHS, 1991, p.16).

Eles se sentem lançados 160 milhões de anos para frente ao acessarem a Visão Geral [*Big Picture*], um deslizamento sísmico do tempo geológico para uma anomalia do tempo transcendental. A ilha de Madagascar é cisalhada [*shears away*] do continente africano[19] , enquanto, do outro lado do tempo, a Lemúria Ocidental deriva de volta [*drifts back*] para o presente. A continentidade [*continentity*] lemuriana afunda no futuro distante, deixando a ilha vermelha com seu povo lêmure abandonado. "Qual é o significado de 160 milhões de anos sem tempo? E o que o tempo significa para os lêmures a forragear?" (BURROUGHS, 1991, p.16-17).

O tempo se cristaliza, à medida que contrações concêntricas tomam conta da massa espiralada. Das

[19] De acordo com o consenso científico atual, o número de 160 milhões de anos de Burroughs é exagerado. A história geológica de Burroughs é, no entanto, reconhecidamente moderna, sem referência à subsidência continental. Com a submersão da hipótese da Lemúria, entretanto, a presença de lêmures em Madagascar torna-se intrigante. Os lêmures têm apenas 55 milhões de anos, ao passo que atualmente acredita-se que Madagascar tenha se separado do continente africano há 120 milhões de anos.

profundezas das eras do lento Pânico[20], eles veem o "Povo da Fissura [*Cleft*], formulado pelo caos e pelo tempo acelerado, lampejar através de cento e sessenta milhões de anos até a Ruptura [*Split*]. De que lado você está? Tarde demais para mudar agora. Separados por uma cortina de fogo" (BURROUGHS, 1987, p.54).

Os Lêmures Fantasmas de Madagascar se abre para a Fenda, "a ruptura entre o selvagem, o atemporal, o livre, e o domesticado, o temporalmente-vinculado [*time-bound*], o amarrado [*tethered*]" (BURROUGHS, 1991, p.13), conforme um lado "da fenda derivou [*drifted*] em direção à inocência encantada e atemporal" e o outro "se moveu inexoravelmente em direção à linguagem, ao tempo, ao uso de ferramentas, ao uso de armas, à guerra, à exploração [*exploitation*] e à escravidão" (BURROUGHS, 1991, p.49).

De que lado você está?

À medida que o tempo se enrijece, A Cúpula se aproxima do povo lêmure, de uma chance que já passou, um fantasma de chance, uma chance que já está morta: "os que poderiam ter tido uma chance em um bilhão e perderam". (BURROUGHS, 1991, p.18). Exterminar os brutos. ... "Mission sabe que uma chance que ocorre apenas uma vez em cento e sessenta milhões de anos foi perdida para sempre" (ibid., p.21) e Burroughs acorda gritando de sonhos de "lêmures mortos espalhados pelo povoado…" (ibid., p.7)[21].

[20] Burroughs comenta sobre Mission: "Ele próprio era um emissário do Pânico, do conhecimento que o homem teme acima de tudo: a verdade de sua origem" (BURROUGHS, 1991, p.3).

[21] Burroughs sai da órbita da Magia Branca à medida que seus compromissos com os lêmures se fortalecem – para a Cúpula, seu apoio à causa da conservação dos lêmures (o *Lemur Conservation Fund*) deve ter sido a provocação final e intolerável.

De acordo com Kaye, todos os que estavam “por dentro” sabiam dos pesadelos e tinham certeza de que eles vinham de um lugar real. Nisso, como em muitas outras coisas, a reconstrução de Kaye do evento de 1987 dependia fundamentalmente de *Os Lêmures Fantasmas de Madagascar*, um relato que ele citava como se fosse um registro estritamente factual, até mesmo um texto sagrado. Ele explicou que essa postura interpretativa havia sido altamente desenvolvida pela Cúpula, já que respeitar a realidade das não-atualidades é essencial quando se trava uma guerra em ambientes profundamente virtualizados: em espaços repletos de abstrações influentes e outras coisas fantasmagóricas. Kaye considerava Bradly Martin, por exemplo, totalmente real. Ele o descreveu como um indivíduo contemporâneo identificável – trabalhando como um agente da “Cúpula” – cuja tarefa era selar a “estrutura antiga” que fornece acesso à Fenda.

A Cúpula sabia há muito tempo que a biblioteca de Vysparov continha uma cópia antiga de *Os Lêmures Fantasmas de Madagascar*, que se datava com as palavras “Agora, em 1987” (BURROUGHS, 1987, p.118). Ela estava catalogada lá desde 1789. O texto era uma autodeclarada abominação temporal, exigindo correção radical. Ele desconsiderava princípios fundamentais de sequência e causalidade, alinhando-se abertamente com o povo lêmure.

O que a Cúpula precisava era de um beco sem saída. Burroughs era uma escolha óbvia, por vários motivos. Ele era sensível a transmissões, receptivo à misoginia e ao chauvinismo-mamífero, socialmente marginalizado e controlável por meio de drogas [*junk*]. Eles estavam confiantes, lembrou Kaye, de que a futura “estória” de 1987 ficaria

"perdida entre as ficções auto-marginalizadoras de uma bicha drogada em ruínas [*crumbling junky fag*]".

Por fora, isso funcionava como um disfarce, mas os Insiders tinham uma tarefa ainda mais essencial. Eles haviam herdado a responsabilidade de aplicar a Lei do Tempo e da OGU: Defender a integridade da linha do tempo. Essa Grande Tarefa [*Great Work*] envolvia acordos aterrorizantes. Kaye citou a máxima hermética: A obediência estrita à Lei desculpa transgressões graves. "Eles estão falando de Cronomancia Branca", explicou ele, "a vedação de distúrbios temporais descontrolados [*runaway time-disturbances*] dentro de loops fechados"[22]. O que Mission havia liberado, Burroughs havia amarrado [*bound*] novamente. Foi assim que pareceu à Cúpula em 1987, com o círculo aparentemente completo.

Confiante de que o fechamento transcendental do tempo estava sendo alcançado, a Cúpula se apropriou do texto como o registro de uma intuição precognitiva, uma profecia que poderia ser garimpada por informações. Ela confirmou seu imperativo primário e sua doutrina básica, prevendo o triunfo final da OGU e a erradicação total da insurgência lemuriana. Mission havia entendido isso muito bem: "Não há clemência, não há concessão possível. Esta é uma guerra até o extermínio" (BURROUGHS, 1991, p.9).

Parece que nunca ocorreu à Cúpula que Burroughs mudaria o final, que seu "beco sem saída" abriria uma estrada

[22] A concepção física de "curvas fechadas de tipo tempo" invoca uma causalidade do futuro para fazer do passado o que ele é. Elas funcionam para fazer com que as coisas ocorram como devem. Se esse é o único tipo de viagem no tempo "permitido" pela natureza, então obviamente não deveria exigir uma lei para mantê-la (como a notória "não mate a vovó"). As rigorosas políticas de leis temporais da Cúpula, no entanto, indicam que o problema da "execução temporal" [*time-enforcement*] é, na verdade, muito mais intrincado.

para as Terras Ocidentais[23]. Coisas que deveriam ter sido concluídas há muito tempo continuaram a se agitar. Era como se uma coincidência post-mortem ou uma influência da não-vida [*unlife*] tivesse se reanimado vortexalmente [*vortically*]. Ocorreu uma estranha duplicação. Burroughs o intitulou *The Ghost of Chance* [O Fantasma do Acaso], mascarando o retorno dos Antigos [*Old Ones]* com palavras aparentemente inócuas: "As pessoas do mundo estão finalmente retornando à sua origem em espírito, de volta ao pequeno povo lêmure..." (BURROUGHS, 1991, p.54) A Cúpula não tinha dúvidas – esse era um retorno ao verdadeiro horror.

No entanto, Kaye insistiu que, para aqueles que têm olhos para ver, *Os Lêmures Fantasmas de Madagascar* anunciou sua destinação lemuriana turbular desde o início, e suas palavras finais estão "perdidas sob as ondas" (BURROUGHS, 1987, p.118).

As palavras finais do próprio Kaye para a Ccru, escritas em um pedaço de papel, no qual ele havia rabiscado apressadamente com uma mão aracnídea que já indicava a maré de insanidade que se aproximava, permanecem consistentes com essa conclusão insatisfatória: "Do outro lado da fenda temporal, o encerramento [*termination*] se confunde com os turbilhões de uma corrente espiral latente".

[23] "A estrada para as Terras Ocidentais é, por definição, a estrada mais perigosa do mundo, pois é uma jornada para além da Morte, para além do padrão divino básico [*basic God standard*] de Medo e Perigo. É a estrada mais bem guardada do mundo, pois dá acesso ao dom que supera todos os outros dons: a Imortalidade". (BURROUGHS, 1988, p.124)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BLAVATSKY, H. P. **The Secret Doctrine:** The Synthesis of Science, Religion and Philosophy. London: The Theosophical Publishing House, 1888.

BURROUGHS, W.S. **Nova Express**. New York: Grove Press, inc., 1965.

BURROUGHS, W. S. **Dead Fingers Talk**. London: Tandem, 1970.

BURROUGHS, W. S. **Ah Pook is Here**. London: John Calder, 1979.

BURROUGHS, W.S. **Cities of the Red Night**. New York: Picador, 1981.

BURROUGHS, W.S. The Ghost Lemurs of Madagascar. **Omni Science Fiction**, n.103, p.48-54 e 118, 1987. Disponível em: https://www.williamflew.com/omni103a.html Acesso em: 20/03/2025.

BURROUGHS, W.S. **The Western Lands.** New York: Penguin Books, 1988.

BURROUGHS, W.S. **Ghost of Chance**. New York: High Risk Books, 1991.

BURROUGHS, W. S. **Letters of William Burroughs**. New York: Viking, 1993.

BURROUGHS, W. S. **Word Virus**: The William S Burroughs Reader. New York: Grove Press, 1998.

BURROUGHS, W.S. **Last Words:** The Final Journals of William S. Burroughs. New York: Grove Press, 2000.

CCRU. Lemurian Time War. *Em*: SCHNEIDERMAN, D.; WALSH, P. (Eds.). **Retaking the Universe:** William S. Burroughs in the Age of Globalization. London: Pluto Press, 2004. p. 274–291.

CCRU. The Templeton Episode. *Em*: CCRU. **Digital Hyperstition: Abstract Culture (v.4)**. London: Ccru, 1999, p.51-52.

LEVI, E. **The History of Magic**: Including a clear and precise exposition of its procedure, its rites and its mysteries. 2nd ed. London: William Rider & Son, Limited, 1922.

SPRAGUE DE CAMP, L. **Lost continents:** The Atlantis theme in history, science, and literature. New York: Gnome Press, 1954. p. 392.

STEINER, R. **The Submerged Continents of Atlantis and Lemuria:** Their History and Civilization. London: Theosophical Publishing Socieity, 1911.

POR TRÁS DA MÁSCARA DE KANT: DECIFRANDO O EPISÓDIO DE TEMPLETON

Nicolau Henrique Batista[1]

Resumo:
Abordamos *The Templeton Episode*, da CCRU, explorando suas implicações sobre o sujeito kantiano e sua relação com Yog-Sothoth, de Lovecraft. Com Anna Greenspan e Nick Land, retomamos a filosofia kantiana, argumentando que o sujeito transcendental se encontra em posição análoga à do número. Assim, o transcendental é tomado como exterior inapreensível, como as entidades de Lovecraft, revelando que o sujeito coincide com a Coisa que ultrapassa a razão.

Palavras-chave: Kant. Lovecraft. CCRU. The Templeton Episode.

Abstract:
We discuss CCRU's *The Templeton Episode*, exploring its implications for the Kantian subject and its relation to Lovecraft's Yog-Sothoth. Drawing on Anna Greenspan and Nick Land, we revisit Kantian philosophy, arguing that the transcendental subject occupies a position analogous to that of the noumenon. Thus, it is argued that the transcendental can be understood as an ungraspable outside, like Lovecraft's entities, revealing that the subject coincides with the Thing that exceeds reason.

Keywords: Kant. Lovecraft. CCRU. The Templeton Episode.

---

[1] Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UERJ e bolsista da CAPES. Graduado em Filosofia pela UERJ.

Prólogo

No conto *O depoimento de Randolph Carter*, de H. P. Lovecraft, o personagem relata o pouco que se lembra de sua última aventura com Harley Warren, que ocorrera em um antigo cemitério. Carregando um misterioso livro debaixo do braço, seu amigo adentra um túmulo que, quando descoberto, revelava uma estranha escadaria abaixo. "E por que Harley Warren não retornou, só ele ou sua sombra – ou alguma *coisa* inominável que não posso descrever – podem explicar" (LOVECRAFT, 2017, p. 92), diz Carter. O que Warren presenciou ninguém jamais saberá do que se trata, pois Carter obedeceu à solicitação de seu parceiro e permaneceu em cima, do lado de fora da tumba. Além disso, as descrições vindas de baixo não eram nada esclarecedoras: "*é terrível – monstruoso – inacreditável!*" (LOVECRAFT, 2017, p. 96). Após essas descrições (nada descritivas), Warren implora para que Carter feche a tumba e vá embora, até cair em um profundo silêncio, quebrado pelo chamado de seu companheiro que, relutantemente, permanecera em frente à sepultura aberta por todo o tempo. A resposta que Carter recebeu ao chamado não vinha de Warren, mas de uma voz "grave; oca; gelatinosa; remota; sobrenatural; inumana; desencarnada? (...) E o que ela disse, foi: '*IDIOTA! WARREN ESTÁ MORTO!*'" (LOVECRAFT, 2017, p. 99).

No texto *The Templeton Episode*, a CCRU (*Cybernetic Culture Research Unit*) afirma que o personagem Randolph Carter teria, devido a uma anomalia temporal, o professor Randolph Edmund Templeton como modelo. O depoimento de Carter foi escrito por Lovecraft em 1919 e publicado em 1920, período em que Templeton provavelmente não teria nem mesmo nascido. De todo modo, foi em sua aula de 21 de março de 1999, na Universidade de

Miskatonic, que Templeton "acordou repentinamente como a Coisa que se esconde por trás da máscara de Immanuel Kant, descobrindo coincidentemente a máquina do tempo transcendental"[2] (CCRU, 2022, p. 53). O que seria a máquina do tempo transcendental não fica claro no texto da CCRU, e é só na sequência que se esclarece que o coletivo se refere à gravura de Kant feita por J. C. Chapman, em que a mandíbula e o cabelo de Kant parecem indicar que o rosto seria, na verdade, uma máscara.

Templeton não acreditava na possibilidade empírica de viajar no tempo, pois, segundo o professor, o ego é estruturado na temporalidade linear. "No entanto, ele descreve a *Crítica da Razão Pura* como um manual de viagem no tempo, embora de 'outro tipo'"[3] (CCRU, 2022, p. 53) – o que só pode querer dizer transcendental. Na sequência (e final) do texto da CCRU, algo é mais sugerido do que realmente explicado:

> A chave é o segredo do Esquematismo, que – embora seja "uma arte oculta nas profundezas da alma humana" – diz respeito apenas ao indizível Abômeno do Fora (*Nihil Ulterius*). Na exterioridade, onde o tempo opera, aquela parte de você que é mais você mesmo não tem nada em comum com o que você é. Quando Templeton caiu em si mesmo naquele dia, encontrou, em vez do que pensava ser, a Coisa (em si (em intensidade zero ( ))). Era, talvez, ou necessariamente, aquele hipercorpo contínuo – o Espreitador no Umbral – que

[2] Todas as citações que tiverem, como referência, um texto em outro idioma, não traduzido, será traduzido no corpo do texto e terá seu original nas notas de rodapé. No original: "awoke suddenly as the Thing that lurks behind the mask of Immanuel Kant, coincidentally discovering the transcendental time-machine".

[3] No original: "Nevertheless, he describes the *Critique of Pure Reason* as a time-travelling manual, although of 'another kind.'".

> H. P. Lovecraft chama de "Yog Sothoth"...[4] (CCRU, 2022, p. 54).

Nihil Ulterius, a inscrição nas colunas de Hércules que, segundo Kant, a natureza teria erguido para que a razão não prosseguisse para além da experiência possível (KANT, 2015, A 395)[5]. "A lei da mãe: 'não brinque nos túmulos'" (LAND, 2011, p. 391). O Fora, as profundezas da alma humana, o que está atrás da máscara de Kant e as criaturas de Lovecraft – tudo isso permanece incompreensível, aterrorizante e, ao que parece, intimamente ligado para além do tempo cronológico.

Introdução

The Templeton episode, um exemplar de teoria-ficção da CCRU, instiga algumas questões que não tem a pretensão de responder, sugerindo, no máximo, um caminho possível para respondê-las. A história junta nomes tão distantes quanto o de Immanuel Kant e de personagens de H. P. Lovecraft, Randolph Carter e o enigmático Yog-Sothoth. O elo que os uniria é o professor Randolph Edmund Templeton, personagem da CCRU. O que o texto sugere é que Templeton tenha voltado no tempo e descoberto a si mesmo não como

[4] No original: "The key is the secret of the Schematism, which - although "an art concealed in the depths of the human soul" – concerns only the unutterable Abomenon of the Outside (*Nihil Ulterius*). In exteriority, where time works, that part of you which is most yourself has nothing in common with what you are. When Templeton fell into himself that day he found, instead of what he thought himself to be, the Thing (in itself (at zero-intensity ( ))). It was, perhaps, or necessarily, that continuous hyperbody - the Lurker at the Threshold - which HP Lovecraft names 'Yog Sothoth'...".

[5] A paginação indicada nas referências à *Crítica da Razão Pura* de Kant se refere à edição da *Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften*.

Kant, mas como a Coisa que se esconde atrás de sua máscara, que parece ser Yog-Sothoth.

O papel específico de Yog-Sothoth é importante para o conjunto da obra lovecraftiana, o que explica a repetida aparição de seu nome ao longo do trabalho do autor. Segundo o maldito livro *Necronomicon*: "*Yog-Sothoth* conhece o portal. *Yog-Sothoth* é o portal. *Yog-Sothoth* é a chave e o guardião do portal. Ele sabe por onde os antigos outrora vieram e de onde Eles outra vez hão-de emergir" (LOVECRAFT, 2021, p. 42). Essa entidade habita o limiar do mundo momentaneamente (ou apenas aparentemente) dominado pelos humanos, preparando a chegada daqueles que virão para reclamar seu reino por meio da força. É o que ele tenta fazer em *O horror em Dunwich*, deixando o trabalho para suas proles gêmeas meio-humanas, tendo, porém, seu plano frustrado por um acadêmico da Universidade de Miskatonic que portava o livro maldito.

Na mitologia lovecraftiana, Yog-Sothoth é um dos Antigos, as entidades que, de acordo com o *Necronomicon*, "vagam, não nos espaços que conhecemos, e sim *entre* esses espaços; eles vagam serenos e primordiais, adimensionais e, para nós, invisíveis" (LOVECRAFT, 2021, p. 42). Os Antigos não são invisíveis em si, mas sim para a humanidade, pois Seus corpos não habitam o espaço compreendido pelo entendimento humano. Daí que o contato de um humano com um Antigo engendre loucura no primeiro (como no célebre *O chamado de Cthulhu*): Sua presença excede os limites da razão. O espaço tridimensional – que, segundo Kant (2015, B 37-45), a estética transcendental representa – não se aplica a esses seres. O mesmo pode ser dito sobre a noção de temporalidade pela qual a humanidade se orienta; a descrição da entidade informa que "Passado, presente, futuro são todos

unos em *Yog-Sothoth*" (LOVECRAFT, 2021, p. 42). O tempo é a outra parte da estética transcendental kantiana, ao lado do espaço. Segundo Kant, nossa compreensão do tempo é sucessiva, e não simultânea, de modo que diferentes tempos precisam necessariamente ser representados de acordo com a sucessão e não com a simultaneidade (KANT, 2015, B 47), o que torna a representação de uma entidade como *Yog-Sothoth* impossível para a mente humana.

Os Antigos de Lovecraft "escapam" ao aparelho transcendental do entendimento humano, como a coisa-em-si da filosofia kantiana. Mas isso não é nenhuma novidade. Em um artigo sobre Lovecraft e fenomenologia, Graham Harman diz que "Os Antigos não são senão numênicos"[6] (HARMAN, 2008, p. 341), e a razão disso já pode ser ao menos parcialmente vislumbrada no exemplo acima. Posteriormente, em seu livro sobre a questão de uma filosofia por trás da obra de Lovecraft, Harman chega a dizer que o escritor de horror é kantiano (ou melhor, "husserliano-kantiano" (HARMAN, 2012, P. 13)) na medida em que considera uma lacuna entre o representável e o incognoscível. Mas não é disso que se trata *The Templeton episode*, e sim da relação entre uma entidade específica e aquilo que não aparece na imagem de Kant. O problema é que, ao contrário do livro de Harman, o texto da CCRU não oferece um argumento, apenas faz sugestões e aproximações que mais confundem do que esclarecem ao leitor típico de Kant (e ao leitor típico de Lovecraft, principalmente). A tese (se é que há uma) da CCRU é mais ousada. Uma vez que a explicação não é encontrada no próprio texto e nem nos compilados da CCRU (*Writings 1997-2003* (2022) e *Abstract culture* (2024)), se há alguma

[6] No original: "The Old Ones are nothing but noumenal."

explicação para essa ligação sombria entre Kant e Yog-Sothoth, ela só poderia ser encontrada nos escritos de ex-membros do grupo.

Os dois autores do grupo que mais escreveram sobre Kant são Anna Greenspan, cuja tese de doutorado se chama *Capitalism's transcendental time-machine*, e Nick Land, mesmo em seus escritos que precedem a formação da CCRU. O argumento central da tese de Greenspan foge ao propósito aqui buscado, mas, em um de seus capítulos, a autora aponta para aspectos do conceito de sujeito transcendental que costumam ser apagados pelo vocabulário conceitual de Kant e do kantismo, e isso a partir das considerações de Gilles Deleuze acerca da subjetividade kantiana. Land, por sua vez, destaca o potencial oculto da noção kantiana de intensidade, obscurecida e até mesmo desconsiderada – e logo se verá o porquê – pelo próprio Kant na *Crítica da razão pura*. Essa seleção não abarca tudo o que foi dito sobre Kant pela CCRU e seus membros – o que formaria um corpo teórico grande demais para o tamanho de um artigo –, mas apenas aquilo que pode oferecer uma chave para elucidar o enigma de Kant-Yog-Sothoth.

O eu fraturado

Em sua tese *Capitalism's transcendental time machine*, Anna Greenspan faz importantes comentários sobre Kant a partir de uma conceituação deleuziana. Em particular interessa os comentários sobre o assim chamado paradoxo do sentido interno, uma querela kantiana implícita na exposição da *Estética transcendental* na *Crítica da razão pura*, mas que só se formula completamente na *Dedução transcendental das*

categorias. O paradoxo consiste no fato de que o sentido interno "nos apresenta até a nós mesmos, na consciência, apenas como nos aparecemos, e não como somos em nós mesmos" (KANT, 2015, B 153), ou seja, que o sujeito não é capaz de se representar como é em si, mas apenas como fenômeno, isto é, como é afetado por sua própria atividade. Esse paradoxo deriva necessariamente do método empregado por Kant e das noções de interioridade e exterioridade. Segundo Greenspan,

> Com Kant, a divisão entre interioridade e exterioridade corresponde, como vimos, em última análise, à distinção entre o reino empírico da experiência e o plano transcendental, o que significa que, em Kant, o interior é definido como aquilo que ocorre no tempo, enquanto o exterior é deixado para a única coisa que escapa a essa interioridade, ou seja, as forças abstratas e produtivas do próprio tempo (GREENSPAN, 2023, p. 29).[7]

Uma vez que o "plano transcendental" não é, na filosofia kantiana, outra coisa que o sujeito, e o tempo é a forma do sentido interno do sujeito, o exterior é o transcendental. Trata-se de uma consequência necessária da distinção kantiana entre empírico e transcendental: como um é condição para o outro, o sujeito permanece do lado de fora como produção transcendental do tempo. "[O] pensamento do transcendental insiste que o dentro é produzido pela

[7] No original: "With Kant, the division between interiority and exteriority, as we have seen, ultimately corresponds to the distinction between the empirical realm of experience and the transcendental plane, which is to say that in Kant, the inside is defined as that which occurs in time, while the outside is left to the only thing which escapes this interiority, that is the abstract and productive forces of time itself."

alteridade do tempo"[8] (GREENSPAN, 2023, p. 29), isto é, com os conceitos de modificação e de movimento, que "só são possíveis na representação do tempo e por meio dela" (KANT, 2015, B 48). É flagrante o problema que surgirá, portanto, com a intuição de si, representada no juízo "eu penso", onde precisará ser postulado um eu transcendental e um empírico:

> O "eu penso" expressa o ato de determinar minha existência. A existência já está dada aí, mas o modo pelo qual eu deveria determiná-la, i. e., colocar em mim o diverso a ela pertencente, ainda não está dado aí. Para isso se exige a autointuição, em cujo fundamento tem de haver uma forma dada *a priori*, i. e., o tempo, que é sensível e pertence à receptividade do determinável. Como não tenho outra autointuição, contudo, que antes do ato de *determinar* desse em mim o *determinante* – do qual só tenho consciência no que diz respeito à sua espontaneidade – do mesmo modo como o *tempo* dá o determinável, então não posso determinar minha existência como um ser espontâneo; mas apenas me represento a espontaneidade de meu pensar, i. e., do determinar, e minha existência permanece determinável apenas sensivelmente, i. e., como a existência de um fenômeno. (KANT, 2015, B 158).

Na citação acima, Kant explica que o sujeito determinante não pode ser determinado, pois não pode ser intuído. A intuição tem, como condição, as formas da sensibilidade, e em especial o tempo é a forma da intuição interna, ou seja, a forma da recepção do diverso dado internamente no sujeito. Para que algo seja determinado, precisa ser dado na intuição e, depois, ligado pelo *eu penso*; a primeira ação diz respeito à receptividade da sensibilidade, enquanto a segunda pertence à espontaneidade do

[8] No original: "the thought of the transcendental insists that the inside is produced by the alterity of time."

entendimento. Assim, Deleuze organiza essa dinâmica em três termos: o indeterminado (eu ativo, atividade espontânea do entendimento), a determinação (*eu penso*, inserção na forma do tempo) e o determinável (eu passivo, fenomênico, determinado no tempo) (DELEUZE, 2018, p. 125). Em poucas palavras: o eu ativo determina o eu passivo pelo *eu penso*. Essa diferença que atravessa o eu kantiano é bem explicitada por Deleuze:

> O Eu [Moi] está no tempo e não para de mudar: é um eu passivo, ou antes, receptivo, que experimenta as mudanças no tempo. O *Eu* [*Je*] é um ato (eu penso) que determina ativamente minha existência (*eu* sou), mas só pode determina-la no tempo, como a existência de um eu [*moi*] passivo, receptivo e cambiante que representa para si tão somente a atividade de *seu próprio* pensamento (DELEUZE, 1997, pp. 38-39).

Eis o paradoxo do sentido interno. Esse paradoxo – que é uma consequência necessária do método utilizado por Kant na primeira *Crítica* – traz consigo importantes consequências para a noção de subjetividade, como acentua Anna Greenspan (2023, p. 30): "O eu da filosofia transcendental está paradoxalmente dividido, fraturado por uma linha que separa a consciência de um ego empírico de um 'Eu Transcendental' inconsciente"[9]. A autora é extremamente feliz em chamar o eu transcendental de inconsciente, pois 1) o determinável se encontra no tempo, tratando-se, então, de algo empírico, portanto não transcendental, e 2) não há qualquer intuição do eu que não seja sensível, o que implica também que não há percepção do eu transcendental

[9] No original: "The self of transcendental philosophy is paradoxically split, fractured by a line that separates the consciousness of an empirical ego from an unconscious, 'Transcendental I.'"

enquanto tal, e mesmo seus atos só são intuídos sob a forma do tempo; sendo assim, o eu transcendental permanece invariavelmente inconsciente. Assim, há um eu transcendental que é não somente um sujeito lógico simples, mas algo de inconsciente, e há também um eu empírico submetido à forma do tempo, um fenômeno desprovido de atividade e espontaneidade, completamente passivo. É com muita astúcia que Deleuze relembra a célebre frase de Rimbaud, que se aplica também a essa querela kantiana: "Eu é um outro" (DELEUZE, 1997, p. 38). Por trás do senhor Immanuel Kant empírico que seus contemporâneos conheceram, havia algo de incognoscível – até mesmo para o próprio Kant.

Grau zero

Como vimos, o sujeito kantiano é dividido em dois pelo tempo, de modo que o eu empírico, passível de se tornar objeto, se dá no interior do tempo, isto é, no sentido interno, enquanto o eu transcendental permanece fora do tempo, assim como a coisa-em-si. Se o fenômeno tem, como correlato, a coisa-em-si, e o eu empírico é também um fenômeno, a posição do eu transcendental em relação a ele é a mesma que a de uma coisa-em-si em relação a um objeto de experiência. A diferença fundamental entre o eu transcendental e a coisa-em-si é que o último está simplesmente fora do tempo, ao passo que o primeiro não apenas está fora, mas também produz os fenômenos no tempo, ou ainda, é o tempo, a forma de sua interioridade. Esses dois conceitos poderiam, à primeira vista, dificultar a manutenção da ideia de que a filosofia kantiana é imanente. A tarefa de Kant na primeira *Crítica* é, desde o início, o de

denunciar o desejo de transcendência e suas ilusões, advogando por um uso imanente das faculdades, mas isso não faz com que o autor negue o fora; ao contrário, o fora é condição para o dentro, pois é de lá que a forma do sentido interno é produzida. Além disso, Kant lembra que "[c]omo o tempo é tão somente a forma da intuição, portanto dos objetos como fenômenos, aquilo que neles corresponde à sensação é a matéria transcendental de todos os objetos como coisas em si" (KANT, 2015, B 182), ou seja, no fora está (de maneira não espacial) também a coisa em si como condição, isto é, matéria transcendental para os fenômenos. O que se torna progressivamente mais evidente é que a filosofia imanente de Kant precisa negociar com o fora incessantemente.

O eu transcendental é, também, numênico na medida em que é separado da experiência pela forma do tempo, tão numênico quanto a matéria transcendental dos fenômenos, embora Kant mantenha uma distância abissal entre esses dois termos. Segundo Land (1992, p. 110), "[o] númeno é a ausência do sujeito, e é, assim, inacessível à experiência em princípio"[10]. O númeno é o ponto zero da experiência, seu limite absoluto. Land argumenta que, caso se fale em um sujeito numênico, isso se dá unicamente pela descoberta de um estrato da subjetividade que não se submete ao tempo, mas é, antes, sinônima dele (1992, p. 110). Esse estrato da subjetividade, porém, é não somente uma ausência de sujeito, uma vez que excede os limites da experiência e escapa à forma do sentido interno, mas também uma ausência *do* sujeito, isto é, seu limite exterior, o ponto

[10] No original: "The noumenon is the absence of the subject, and is thus inaccessible in principle to experience".

excessivo para a experiência que é o mesmo que sua morte. Apesar desse resquício de humanismo que força Kant a localizar o transcendental no sujeito, seus próprios escritos dão indício de que o campo transcendental é inóspito para algo como a subjetividade, mesmo para seu estrato mais basilar e despersonalizado.

O nada é uma maneira adequada de considerar o número. Ao final da *Analítica dos princípios*, Kant categoriza quatro tipos de nada: *ens rationis*, *nihil privativum*, *ens imaginarium* e *nihil negativum*. O que mais nos interessa é o primeiro:

> Aos conceitos de tudo, muitos e um se opõem àquilo que os suprime, i.e., o de *nenhum*, e, assim, o objeto de um conceito a que não pode ser fornecida nenhuma intuição correspondente é = nada, i.e., um conceito sem objeto tal como os *noumena*, que não podem ser contados entre as possibilidades, mas que nem por isso têm de ser tomados como impossíveis (*ens rationis*) (KANT, 2015, B 347).

O número é nada enquanto conceito vazio sem objeto. A ausência de objeto para o conceito denota a fuga do número em ralação ao esquematismo do sujeito, o que indica que números não acompanham a temporalidade do sujeito. O número só é objeto na medida em que excede as formas que condicionam a experiência, isto é, na medida em que objeto nenhum é possível, sendo, então, nada.

Em termos intensivos, o nada equivale a zero. No capítulo do *esquematismo dos conceitos puros do entendimento*, Kant desenvolve seu conceito de realidade, segundo o qual é apresentado "em si mesmo um ser (no tempo)"; o autor ainda acrescenta que "a negação é aquilo

cujo conceito apresenta um não ser (no tempo)" (KANT, 2015, B 182). A realidade comporta, portanto, os fenômenos, que já estão, por definição, sob a forma do sentido interno, enquanto o conceito de negação corresponde ao *ens rationis*, ou seja, um conceito que não tem objeto, dado que não há objeto sem tempo, isto é, sem intuição. De certo modo, o conceito de negação (não) apresenta nada. Kant descreve a possibilidade da passagem gradativa da realidade à negação – ou, se quiser, do fenômeno ao númeno: "Agora, cada sensação tem um grau ou quantidade segundo o qual ela pode, em relação à mesma representação de um objeto, preencher mais ou menos o mesmo tempo, i. e., o sentido interno, até chegar ao nada (= 0 = *negatio*)" (KANT, 2015, B 182). A sensação – quantificada intensivamente – é a influência sobre o sentido. O real é, portanto, aquilo que corresponde à matéria transcendental que afeta o sentido, enquanto o afeta, ao passo que a negação é não tanto a ausência da matéria transcendental, mas, novamente, a ausência do sujeito.

Nas *antecipações da percepção*, Kant volta atrás na descrição do movimento gradativo que vai de uma quantidade qualquer de realidade à intensidade zero. Nesse segundo momento, o polo oposto ao do real não é a negação simplesmente, mas a intuição pura, esvaziada de sensação. Uma vez que os fenômenos, isto é, a percepção depende da influência do real na consciência empírica, Kant posiciona, no polo oposto, a pura intuição do tempo e do espaço enquanto formas da sensibilidade, o que representa uma intuição inteiramente formal:

> Da consciência empírica à pura, portanto, é possível uma modificação gradativa, em que o real da mesma acaba por desaparecer inteiramente e permanece uma consciência

> meramente formal (*a priori*) do diverso no espaço e no tempo: também, portanto, uma síntese da produção de quantidades em uma sensação, desde o seu princípio, a intuição pura = 0, até uma quantidade qualquer da mesma (KANT, 2015, B 208).

Ainda no mesmo parágrafo, Kant se refere à intensidade 0 como = nada. Não parece imediatamente adequado afirmar que intuição pura = 0 = nada = número, mas é a isso que a escrita de Kant nos leva em uma leitura rigorosa. A mudança da negação à intuição pura (no polo oposto à realidade) pode ser compreendida como a resposta de um "sentido interno imunizado"[11]; segundo Land, "[a]ssim como Kant domesticou o número ao defini-lo como um objeto, ele domestica a intensidade zero ao concebê-la como consciência pura"[12] (LAND, 1992, p. 115). Aqui, assim como em outros momentos citados anteriormente, Kant dispõe de um sistema de segurança que dispara limites, omissões, trocas e afins que protegem sua filosofia transcendental da crítica, isto é, do elemento mesmo que reduziria o lugar do humano (ou do sujeito) a um mero resquício do humanismo da tradição filosófica. O autor precisa se proteger de sua própria descoberta indomável.

Levar a frente o que foi afirmado acima significa dizer que a intuição – ou consciência – pura não difere do número, o que é o mesmo que dizer que o sujeito transcendental é nada = 0. É verdade, porém, que Kant nunca afirmaria isso, o que torna a troca pela intuição pura uma espécie de autossabotagem por parte do autor. Mas a pureza (da intuição) tem, de acordo com Land, uma função nesse

[11] No original: "immunized inner-sense".

[12] No original: "Just as Kant domesticates the noumenon by defining it as an object, so he domesticates zero-intensity by conceiving it as pure consciousness".

contexto, "que é a da subjetificação da abstração, ou da sublimação da morte em uma faculdade do sujeito"[13] (LAND, 1992, p. 116). Ao invés de assumir a ausência do sujeito no *locus* da intensidade zero que produz o tempo, isto é, no transcendental, Kant torna o zero abstrato no sujeito mesmo ou em uma faculdade sua, a intuição pura, omitindo que essa faculdade representa a ausência de experiência do sujeito ou, ainda, sua experiência-limite por excelência: a morte. Kant pode não afirmar nada disso, mas o contrário também não ocorre, como Land bem nota: "Kant não nega que a consciência pura é esquecimento, morte ou o sujeito em si – o que significa dizer que é nada (=0) –, ele simplesmente foge da questão, relegando-a implicitamente à imaginação"[14] (LAND, 1992, p. 116). Tornando intercambiáveis a negação e a intuição pura, fica evidente que a descontinuidade entre sujeito transcendental e matéria transcendental faz parte de um procedimento posterior de diferenciação (ou, ainda, de produção de identidade), um processo de estratificação que subjetifica uma região do campo transcendental, capturando e segmentando o que era contínuo.

Conclusão

Em última instância, o sujeito transcendental kantiano é a própria coisa-em-si ao grau zero de intensidade. Mais do que isso: ele é o próprio tempo em si em intensidade zero (LAND, 2011, p. 369). Tratando-se do sujeito

[13] No original: "which is that of the subjectification of abstraction, or the sublimation of death into a power of the subject".

[14] No original: "Kant does not deny that pure consciousness is oblivion, death, or the subject in itself – which is to say that it is nothing (=0) – he simply evades the issue, implicitly consigning it to the imagination".

transcendental, não é contraditório dizer que ele é coisa-em-si e tempo-em-si, pois ele constitui a matéria transcendental da sensação na autointuição e é, também, a forma pura da intuição interna. O eu empírico que o próprio sujeito e os demais podem tomar como objeto do conhecimento não passa de uma representação, um eu passivo. Nesse sentido, a CCRU está correta em afirmar que "[n]a exterioridade, onde o tempo opera, aquela parte de você que é mais você mesmo não tem nada em comum com o que você é" (CCRU, 2022, p. 54).

O enigma de Templeton começa a ser deslindado. Ao acordar, ele não o fez enquanto Kant, que não passa de um eu empírico inserido no tempo linear e sucessivo da intuição humana. Templeton acordou como a Coisa por trás da máscara de Kant, o Espreitador no Umbral que não está *no* tempo, pois o tempo é que é unificado nele. Ele era "a Coisa (em si (em intensidade zero ( ))" (CCRU, 2022, p. 54) que reside por trás de todo sujeito empírico.

A chave realmente era o segredo do esquematismo, isto é, que o esquema do entendimento deixa de fora tudo o que tem intensidade real menor que 1, o que inclui a própria produção transcendental do tempo, a intuição pura. Trata-se de um segredo, pois, segundo Kant, a própria natureza teria deixado sua marca de advertência para que não se tentasse ultrapassar os limites do entendimento (KANT, 2015, A 395). Não se deve tentar conhecer o Fora. Na isolada Dunwich, Yog-Sothoth teve dois filhos com uma humana albina que vinha de uma família que mexia com o oculto. Um deles é o estranhíssimo Willbur Whateley que, apesar da horrível configuração, parecia humano – a não ser em seu leito de morte, em que seu corpo começara a lembrar membros de animais não-humanos. Willbur morreu tentando roubar o

exemplar do *Necronomicon* que pertencia à livraria da Universidade de Miskatonic, a fim de, ao que parece, dominar seu irmão gêmeo e abrir o portal (seu pai) para a vinda dos Antigos. O gêmeo sem nome mal poderia ser descrito ou sequer compreendido: “Apenas a menor fração da coisa era composta, de fato, por aquilo que conhecemos como matéria” (LOVECRAFT, 2021, p. 73). Segundo relatam, a criatura era gêmea de Willbur, “mas puxou mais ao pai do que ele”, “já que possuía uma porção maior de *exterioridade* [*outsideness*] em si” (LOVECRAFT, 2021, p. 73).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CCRU. **CCRU Writings 1997-2003**. Falmouth: Urbanomic, 2022.

DELEUZE, Gilles. *Sobre quatro formas poéticas que poderiam resumir a filosofia kantiana*. In: **Crítica e clínica**. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1997.

DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição**. Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2018.

GREENSPAN, Anna. **Capitalism's transcendental time machine**. London, Ontario: Miskatonic Virtual University Press, 2023.

HARMAN, Graham. *On the horror of phenomenology: Lovecraft and Husserl*. In: MACKAY, Robin (ed.). **Collapse vol. IV**. Falmouth: Urbanomic, 2008.

HARMAN, Graham. **Weird realism: Lovecraft and philosophy**. Winchester: Zero Books, 2012.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015.

LAND, Nick. **The thirst for annihilation: Georges Bataille and virulent nihilism: an essay in atheistic religion**. London: Routledge, 1992.

LAND, Nick. **Fanged noumena: Collected writings 1987 – 2007**. Falmouth: Urbanomic; New York: Sequence Press, 2011.

LOVECRAFT, Howard Phillips. **H. P. Lovecraft: medo clássico**. Tradução de Ramon Mapa da Silva. Rio de Janeiro: DarkSide Books, 2017.

LOVECRAFT, Howard Phillips. **Medo clássico 2**. Tradução de Ramon Mapa da Silva. Rio de Janeiro: DarkSide Books, 2021.

FUTURE LOOP/BLACK BEDLAM

Rohit Lekhi[1]

Tradução por Pedro Farias Mentor[2]

Resumo

No seguinte texto-ficção, o autor explora as tensões e paradoxos da modernidade, destacando a busca por ordem, eficiência e salvação através da tecnologia e das máquinas, enquanto revela suas consequências sombrias, como o discurso de violência, guerra e auto-destruição, onde o "não-sujeito" negro aparece como o futuro que encontra o passado que recussa a lógica da ontologia.

Palavras-chave: Tradução. Rohit Lekhi. Modernidade. Pretitude. Tempo.

---

[1] Texto publicado originalmente em inglês no blog da Cybernetic Culture Research Unit (CCRU). Disponível em: <http://ccru.net/swarm1/1_futureloop.htm>.

[2] Doutorando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Metafísica da Universidade de Brasília. CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9740801850447182>.

Abstract
In the following fiction-text, the author explores the tensions and paradoxes of modernity, emphasizing the pursuit of order, efficiency, and salvation through technology and machines, while revealing its dark consequences, such as discourses of violence, war, and self-destruction, where the "non-subject" Black appears as the future that encounters a past that refuses the logic of ontology.

Keywords: Translation. Rohit Lekhi. Blackness. Modernity. Time.

Looping do futuro/Tumulto preto

Corta para 1920: o sonho do representacionismo unívoco se estilhaçou diante da maior noia paranoica da modernidade até o momento. As intensidades orgásticas do suicídio em massa expuseram a 'macabra condição da autodominação'. 8 milhões de mortes… esse é apenas o preludio. A modernidade procura uma salvação – uma nova visão, um mito eterno – que nos redima do 'universo amorfo da contingência'.

"Pela ordem, traga a liberdade", grita Le Corbusier[NT] Eficiência tecnológica e produção maquínica são o caminho para a salvação. O calor branco[NT] limpará a alma contaminada da modernidade. A máquina de guerra fascista é reabastecida.

"Declaramos que o esplendor do mundo progrediu por meio de uma nova beleza: a beleza da velocidade… A beleza só existe na luta. Um trabalho que não seja de carácter agressivo não pode ser uma obra de arte… Queremos glorificar a guerra – a única higiene do mundo – militarismo, patriotismo, o ato destrutivo dos anarquistas, as belas ideias pelas quais se morre…"[NT].

Corta para 1935: a sede pela eficiência maquínica

[NT] Charles-Edouard Jeanneret-Gris (1887 – 1965) foi um arquiteto suíço criador de uma nova linguagem arquitetônica para o século XX (Construção sobre pilotis; Terraço jardim; Planta livre da estrutura; Janela em fita) e responsável pelo projeto Unité d'Habitation que futuramente influenciará o projeto urbanístico de Brasília.

[NT] A expressão white heat é usada para se referir a um estado de intensa paixão ou atividade.

[NT] Citação tirada do Manifesto Futurista redigido por E. T. Marinetti, publicado em 1909.

agora é inextinguível. Ezra Pound[NT] se envolve na questão de como comandar [os] significado[s] dentro de uma máquina de ordenação da linguagem. Tudo pode ser chamado pelo nome correto e 'tem um só lugar, e nenhum lugar é ocupado por duas coisas ao mesmo tempo'. Entretanto, à medida que a máquina começa a se exceder, à medida que a construção da ordem se intensifica, os resíduos se acumulam – putrefazendo e ficando sem forma. Mas nada pode permanecer do lado de fora, porque a mera ideia de exterioridade é a fonte do medo'. Enquanto permanecer teimosamente elusivo, o desperdício corroerá a beleza maquínica. Deve-se nome corretamente. 'Limo judaico'', 'lamaçal de kikery', 'esgoto da Palestina', 'lodo aglomerado de uma regra secreta'[NT].

"O suspiro de surpresa que acompanha a experiência do incomum torna-se o seu nome. Fixa a transcendência do desconhecido em relação ao conhecido e, portanto, o terror como sacralidade... O homem se imagina livre do medo quando não há mais nada desconhecido."

Corta para 1943: A alma da modernidade é purificada nos campos de concentração inspirados em Bauhaus.

Corta para o futuro (4600 a.C.): Remixando o Gênesis – 'Primeiro, a lua se separa da Terra. Então, os primeiros humanos, O Homem Original, eram as pessoas negras.' YaKub[NT], o cientista negro renegado, criou o branco, a

---

[NT] Ezra Pound (1885 – 1972) foi um poeta americano conhecido por sua obra de caráter modernista e seu apoio ao fascismo italiano.

[NT] Todas as expressões parecem ser uma coleção de xingamentos racistas usadas de forma ambígua; kikery seria uma forma de feitiçaria judaica usada para roubar dinheiro.

[NT] Yakub, segundo a Nation of Islam (NOI), foi um cientista perverso que na tentativa de criar uma raça de demônios a partir de um programa de manipulação genética

raça demoníaca.

O tempo sequencial nunca chega no futuro. O presente, entretanto, sempre deve mitologizar para além de si mesmo – de que outra forma ele poderia sobreviver? A alien(em)ação dissipa os truques dessas memórias lineares – reaprendendo o passado como futuro. O futuro alimenta o passado-presente.

Corta para 1920: Acorde Etiópia! Acorde África! Façamos da África uma estrela brilhante dentro da constelação das nações. Garvey[NT] invoca o ser africano em favor de reaprender o futuro como passado – mas ser africano só é possível no presente. Ser africano não possui futuro (literalmente).

'Eu prefiro me chamar de alien porque eu não entendo a sociedade.'

Tornar-se africano – é um pensamento corporal, para além do reino das possibilidades, no mundo do virtual. Ao mesmo tempo superabstrato e infraconcreto, ele apreende o ambiente de molaridade comum a diferentes corpos a partir da perspectiva do potencial reduzido. Mesmo negros, como os Panteras Negras disseram, deve-se tornar negro.

Corta para o futuro: Le Son'y Ra (Sun Ra)[NT], nascido em Saturno, viaja para além do tempo linear na velocidade do escape. 'Espaço é o Lugar, Espaço é o Lugar, Espaço é o Lugar'. E Coltrane[NT], 'terminantemente impaciente com os limites, com

---

acabou criando os brancos.

[NT] Marcus Garvey (1887 – 1940) foi um ativista, político e jornalista vinculado ao pan-africanismo e ao nacionalismo negro.

[NT] Sun Ra (1914 – 1993) foi um filósofo e artista elencado como um dos fundadores do afrofuturismo.

[NT] Essa passagem pode se referir a John Coltrane (1926 – 1967), saxofonista e compositor estadunidense, considerado um dos maiores artistas do jazz da história.

as categorias triviais e opositivas da linguagem terrestre', expurga todos os vestígios de ficcionismo vestigial no Espaço Interestelar.

'… apenas humanos de verdade gostariam de se tornar robôs'.

Corta para o futuro: Especulação tecnológica – 'o sincretismo de sistemas de crença tais como vodu, hoodoo, santeria, mambo e macumba funcionam como *joystick*, luvas virtuais e paraquedas para controlar a realidade virtual'.

'A emergência da inteligência maquínica coincide com a descoberta que as máquinas são sistemas complexos e que sistemas complexos estão em todos os lugares… Assemblages "no limiar da ordem e do caos"'

Corta para 1964: McLuhan[NT] imagina uma prótese total – 'uma pele eletrônica' – engendrando o Homem Macrocósmico, A fantasia modernista de uma dominação maquínica é reforçada - a fantasia fascista da transcendência.

Corta – O ciborgue de Haraway está na barriga do monstro, em um discurso tecno-estratégico… De acordo com o *Human Genome Project*[NT] nós nos tornamos em um tipo particular de texto o qual pode ser reduzido a códigos fragmentados depositados em sistemas transnacionais de armazenamento de dados e redistribuídos em todos os tipos de formas que afetam fundamentalmente a reprodução e as oportunidades de trabalho e vida e assim por diante.

Corta para o futuro (1990): 'A caixa do Armagedom

[NT] Mashall McLuhan (1911 – 1980) foi um filósofo e teórico da comunicação tendo como foco os meios de informação e a tecnologia.

[NT] A Human Genome Project é um projeto de alçada internacional que se propõe mapear o genoma humano que conta com laboratórios em vários países.

em movimento' – a escravidão já distribuiu o genoma negro – o código está fragmentado em catastróficas 'modalidades de identidade sem esperança ou resolução' – o que significa ser ser humano agora?

'Afrikanos, somos todos afrikanos'.

Corta para 1997: Remixes do Predador[NT] – a voz autoral é desacelerada e sua assistência ocular se irradia. O Predador aprende a decifrar códigos complexos. 'Não é apenas um livro, apenas prestações libidinais' – pode sentir isso?

Corta para o Futuro: Tecnologia Negra – metodologia do *sampler*. Os transformadores vodu modificam as passividades molares em intensidades moleculares – a fantasia fascista putrefaz num pesadelo alucinógeno da escuridão. O espaço limpo de Corbusian é desfigurado – demolido – por rabiscos na parede. ~Cultura *bleeper*~[NT] conecta a economia negra. Os uivos dos cães atômicos perfuram a calmaria da rádio burguêsferica. A tecnologia da caixa de som negra é uma arte de oposição… 'um mal uso específico e conscientemente dessacralizadora dos artefatos da tecnologia.

Corta para 1992: Los Angeles – captura de vídeo – o Planeta Negro[NT] em ato.

Corta para o futuro: sem futuro, sem futuro, sem futuro, sem futuro

[Tumulto] Preto

[NT] Provável referência ao filme Predador (1992), de Walter Hill.

[NT] Bleeper era um pequeno dispositivo portátil conectado ao telefone usado suporte para saber se alguém estava te ligando.

[NT] Possível referência ao álbum *Fear of the Black Planet* do Public Enemy, lançado em 1990.

> Que raízes se agarram, que ramos se entrelaçam Nestes destroços pedregosos?
> Filho do homem,
> Não poderás dizê-lo, nem mesmo imaginá-lo, pois conheces
> apenas Um amontoado de imagens quebradas, onde o sol bate, A árvore morta não dá abrigo, o grilo não dá
> trégua,
> E a pedra seca nenhum murmúrio dágua. E há Somente sombra debaixo desta rocha rubra (Vem para a
> sombra desta rocha rubra) E vou mostrar-te uma coisa que não é Nem a tua sombra, de manhã, avançando atrás de ti Nem a tua sombra, ao cair da tarde, erguendo-se ao teu
> encontro. Vou fazer-te medo com um punhado de pó
> — *A Terra Inútil*, de T.S. Eliot[NT]

O convite de Eliot[NT] para contemplar o lado negro é emblemático de uma modernidade que está sempre em putrefação. O lado negro não é a sombra da modernidade, não é seu Outro, o lado negro não pode ser recuperado ao pôr do sol. O 'Filho do homem' não pode fazer referência à aquilo para o qual ele não é origem, aquilo que escapa à sua estrutura reguladora. Para além dela, há apenas o medo, o medo da modernidade - medo, ódio, desprezo - Bem-vindo ao Terrordome[NT].

Na Terra Inútil, a árvore morta não proporciona abrigo, alívio ou som de água. A arborescência é morte. A árvore está cada vez mais sobrecarregada - o fardo do Homem Branco - o centro deve ser reforçado - o consumo patológico é a única resposta. E, como se obedecesse a alguma fórmula logarítmica,

---

[NT] Tradução do poema por Paulo Mendes Campos. O livro foi dedicado a Erza Pound.

[NT] T.S. Eliot (1888 – 1965) foi um poeta americano laureado com o Nobel da Literatura conhecido por sua obra de cunho existencialista, mítico e indianista.

[NT] Possível referência à música Welcome to the Welcome to the Terrordome do grupo de hip-hop Public Enemy.

a distinção entre o centro e sua periferia torna-se imperceptível. E a sombra - embora falseada - é recuperada ao anoitecer com regularidade. Mas a paranoia e a neurose agora são endêmicas - algo foge à totalização - só pode ser conhecido pelo medo - agora, esse medo é quase incontrolável. Bem-vindo ao Terrordome. Identidade é imagem fotográfica - filme positivo e negativo - transparências sobrepostas se dissolvem na escuridão - a negritude é autoimolação. As raízes da negritude estão estrangulando. Máquinas de guerra predatórias acelerando pela selva - desenraizando a sedimentação arbórea – hibridizando a 'autenticidade'. A improvisação feral desloca o código arbóreo com uma velocidade revolucionária - quase cataclísmica. A velocidade mata! - a máquina de guerra inventa a velocidade absoluta (Deleuze e Guattari).

Acelere através da Sibéria desindustrializada de Detroit, *Michi(ne)g(u)n*[NT] Tudo o que resta da cidade do motor são monumentos decadentes do Cinturão de Ferrugem[NT]. A sedimentação é suicídio. Mas a morte por meio da sedimentação é lenta e prolongada – o centro grita cada vez mais alto, cada vez mais angustiado – desesperado para reabastecer – para reterritorializar – por meio da violência e da coerção. Mas a negritude sempre esquiva desse momento – ela já está além da sedimentação. A negritude não é apenas um estado de ser, apenas [um estado] de fazer.

A negritude recusa a ontologia – recusa o momento fotográfico da subjugação. Esse momento sempre é passado. O centro territorializa o passado no presente. Mas o presente

[NT] Jogo de linguagem com o nome do estado de Michigan, arma – g(u)n – e preto – (ne)g[ga].

[NT] O Cinturão de ferrugem compreende uma região no nordeste dos EUA (que engloba partes dos estados do Michigan, Indiana, Ohio, Nova York Illinois, Virgínia Ocidental e Pensilvânia) que ao longo da década de 1980 foi associada a decadência urbana devido a perda de sua importância econômica.

sempre é passado. O futuro é tudo que sempre existiu. Sempre existe apenas t+1[NT] – e apenas a negritude existe. Sem começo, sem fim, sem impulso direcional – apenas eterno movimento no tempo.

"O que transforma o presente fluxo em palavras", pergunta Irigaray, "É uma multiplicidade desprovida de causas, significados, qualidades simples. Porém, não pode ser decomposto… Lá, onde os rios deságuam, em nenhum mar definitivo. Esses riachos sem margens fixas, esse corpo sem fronteiras. Essa mobilidade é incessante. Esta vida – que talvez possa ser chamada de nossa inquietação, caprichos, fingimentos ou mentiras."

O identitarismo fundamentado [na relação do] Outro-Eu[NT] é sempre algo do passado – a desconstrução[NT] não possui lugar no futuro. No futuro, haverá apenas ruído. Ruído monocromático – remisturado e remendado em intensidades epilépticas que nunca são conhecidas – apenas encontros. O pensamento é um ruído fodido-esquizo esticado/invertido/acelerado.

A arborescência exige silêncio – técnicas de desprogramação[NT] anti-culto devem ser executadas. Exclua o futuro – renda-se ao centro – adie o Armagedom. Sim, como Baudrillard diz, "Tudo já se tornou nuclear, e consequentemente, vaporizado. A explosão já aconteceu: O

[NT] Provavelmente um jogo com a estrutura computacional 0 + 1, onde 't' significa tempo.

[NT] Aqui o autor parece se referir a uma estrutura de identidade de matriz hegeliana, onde o Eu e o Outro são definidos em processos de confrontação e subsunção dialética.

[NT] Possivelmente esta é uma referência ao pensamento de Derrida.

[NT] Além de poder ser uma referência a computação, o autor pode estar se referindo aos mecanismos usados para mudar as crenças de uma pessoa em outras completamente diferentes, tal tipo de desprogramação muitas vezes é praticada com fins militares e/ou religiosos.

que mais você deseja?" (Baudrillard). Escravidão, imperialismo e racismo brutalizador estão sempre em pleno vigor. Esse é o futuro... O futuro é preto.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS[NT]

BAUDRILLARD, J. "*The anorexic ruins"* in: D.Kamper and C.Wulf (orgs.). **Looking Back at the End of the World.** Trad.: D. Antal. Nova York: Semiotext(e), 1989.

DELEUZE, G.; GUATTARI. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Trad.: Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. Rio de Janeiro: 34, 1995a. v. 1. (Coleção Trans)

_____. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Trad.: Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. Rio de Janeiro: 34, 1995b. v.2. (Coleção Trans)

_____. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Trad.: Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. Rio de Janeiro: 34, 1996. v.3. (Coleção Trans)

_____. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Trad.: Suely Rolnik. Rio de Janeiro: 34, 1997a. v.4. (Coleção Trans)

_____. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Trad.: Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. Rio de Janeiro: 34, 1997b. v.5. (Coleção Trans)

IRIGARAY, Luce. **Este sexo que não é só um sexo: Sexualidade e status social da mulher**. Trad.: Rafael Kalaf Cossi São Paulo: Senac, 2017.

[NT] As referências foram listadas em português quando disponíveis.

ROBOPETS

Lara Ovídio[1]

Resumo
Este texto é uma ficção científica protagonizada por Furbys, bichinhos de estimação robôs, que foram um sucesso de vendas no final dos anos 1990. A realidade mostrou-se, naquele momento, mais sarcástica e divertida que a ficção: esse fenômeno de mercado contradisse as predições de que os robôs se massificariam pela via da funcionalidade, desempenhando atividades humanas mecânicas, pesadas e/ou repetitivas. O caráter absolutamente inesperado desse fenômeno, assim como seus desdobramentos, é discutido no artigo "*Robopets - Robots are not what they used to be*" da Cybernetic Cultural Research Unit (CCRU), do qual este texto parte e de cujo título se apropria. A inutilidade de distinguir a teoria acadêmica da ficção científica – base do pensamento e da escrita da CCRU – animou este ensaio-ficção-científica desenvolvido a partir da montagem de excertos apropriados. Explorando as interseções entre arte e aceleracionismo; teorias da conspiração e a obsolescência do futuro; sexualidade e revolução, este texto apresenta uma visão ambígua do futuro em que distopia e utopia se tornam inseparáveis.

Palavras-chave: Furbys. CCRU. Robopets. teoria-ficção.

---

[1] Professora do Instituto Federal do Rio de Janeiro, Campus Belford Roxo, e doutoranda em Artes Visuais na ECA-USP, onde desenvolve a pesquisa *Escatologia* e integra o grupo de pesquisa *Depois do Fim da Arte*, coordenado por Dora Longo Bahia. Realizou estágio doutoral na University of the Arts London, com bolsa da Capes.

Abstract
This text is a science fiction story featuring Furbys, robotic pet toys that were a sales success in the late 1990s. At that time, reality proved to be more sarcastic and amusing than fiction: this market phenomenon contradicted the predictions that robots would become widespread through functionality, performing mechanical, heavy, and/or repetitive human tasks. The absolutely unexpected nature of this phenomenon, as well as its developments, is discussed in the article “Robopets – Robots are not what they used to be” by the Cybernetic Cultural Research Unit (CCRU), from which this text originates and whose title it appropriates. The futility of distinguishing academic theory from science fiction – the foundation of CCRU’s thought and writing – inspired this science-fiction-essay developed by assembling selected excerpts. Exploring the intersections between art and accelerationism; conspiracy theories and the obsolescence of the future; sexuality and revolution, this text presents an ambiguous vision of the future in which dystopia and utopia become inseparable.

Keywords: Furbys. CCRU. Robopets. theory-fiction.

<>

Continuo pensando em como colocar em prática sua ideia de comprar uma loja Pernambucanas, fechá-la por 25 anos e reabri-la como museu.

<*E-mail de Nicole Terra a Nelson Leiner*>

<>

Sheila fechou o caderno e olhou a rua. Sentada na sua cadeira, por pouco não adormeceu.

Escutou um grito. Gritou também. Gritou bem agudo. Sentiu medo. Não viu nada acontecer. Sentiu o coração acelerar. Sentiu frio. Sentiu vergonha. Sentiu-se a vigilante mais covarde do mundo. Ficou quieta. Fez todo o silêncio que pode. Seu corpo não fez silêncio nenhum. Conteve a respiração. Olhou um por um dos 183 bichinhos de estimação robóticos. Nada se movia. Escutou algo mais. Não escutou nada. Escutou algo. Com certeza, escutou. Escutou alguma outra coisa. Não escutou nada.

Passava muito tempo na sala de exposições. Gostava de olhar as obras. De dormir com as obras. De estar segura que continuavam ali. De pensar em coisas estúpidas. De pensar em coisas engraçadas. De pensar que no que as outras pessoas pensariam sobre elas. De adivinhar o que ninguém pensaria sobre elas. Depois do grito, não entrou mais lá. Ficou na recepção. Na sua cadeira de sempre. Olhou ao redor. Não tinha nada para ver. Viu o teto descascando. As paredes brancas. Os sofás feios. As formigas carregando coisas invisíveis. As formigas que não carregavam nada. Tocou a

parede. Tirou um pedaço de gesso da parede. Olhou as formigas. A rua. A mancha no tapete persa falsificado. Olhou a parede branca.

Demorou. Mas amanheceu.

Caminhou 37 minutos até sua casa. Pensou em muitas coisas. No grito. No seu próprio grito. Nos malditos robôs de pelúcia. No medo. No frio. Na sua boca seca. Na sua vida de merda. No seu trabalho de merda. No grito. No seu grito gravado. No seu grito gravado viajando pelo espaço junto com as ondas de rádio que deixam o planeta a cada segundo levando fotografias de celulares. Mensagens íntimas. Mensagens oficiais. Transmissões de TV. Mensagens de texto. Memes de bichinhos de estimação. Vídeos mal feitos. Imagens capturadas pelas câmeras de vigilância. Suas imagens gravadas nas câmeras de vigilância. Dados. Dados. Mais dados distanciam-se da terra. Vagabundeam pelo espaço. Se chocam com formas alienígenas daqui a 456 anos luz.

<>

No dia 13 de janeiro de 1999, o Pentágono adicionou à lista de artigos proibidos no Departamento de Defesa dos Estados Unidos os Furbys – robôs de 13 cm com capacidade de fala – pela suspeita de que seriam espiões. Até o dia anterior, só estavam proibidos no edifício os seguintes objetos: câmeras fotográficas, câmeras de vídeo, equipamentos de gravação de áudio, objetos cortantes, aerossóis, arpões, dardos, tacos ou bastões esportivos, navalhas, facas, tesouras, objetos com lâminas pontiagudas de mais de 6 cm, seringas, material pirotécnico, líquidos ou sólidos inflamáveis.

Treze meses depois que a BBC News noticiou a proibição dos Furbys no Pentágono, outro bichinho de estimação robô protagonizaria as notícias de um pequeno jornal local. Um tamagotchi foi destruído a marteladas no rico bairro de Areia Preta, em Natal (RN). A violência utilizada na destruição do simpático e – supostamente inofensivo – brinquedinho horrorizou os residentes da rua Col. Joaquim Manoel.

<>

A fascinação da artista Nicole Terra pelo primeiro protótipo de robô com capacidade de aprendizado produzido em massa começou junto com o rumor de que os Furbys, bonecos de pelúcia com olhos de coruja e orelhas de rato, poderiam ser espiões. A suspeita do Pentágono se difundiu rapidamente e, de repente, todo mundo tinha um irmão que encontrara microfones no rabo do seu bichinho ou um vizinho que encontrara câmeras dentro dos seus olhos.

Apesar do altíssimo custo do projeto “Robopets”, que tornava quase impossível sua realização, Nicole, no começo dos anos 2000, já havia experimentado mais de 29 possíveis arranjos formais para sua instalação formada por uma pequena multidão de centenas de Furbys. Entre os desenhos do projeto, havia uma bola com raio de 243 cm, um cubo com uma aresta de 315 cm, um tapete redondo com área de 20 m², um tapete em forma de losango com área de 36 m², cortinas retangulares de 3x7 m, cortinas com distribuições aleatórias etc.

<>



Quando a crítica de arte dá errado (Aracknokitty).

Coleção de imagens de Nicole Terra.

<>

Nem o escritor de ficção científica mais criativo poderia ter previsto que os primeiros robôs produzidos e comercializados em massa incluiriam um mexilhão falante. O mundo sempre acaba sendo surpreendentemente patético e, por isso mesmo, muito mais interessante do que a ficção.

<Notas/Nicole_Terra>

<>

Sheila voltou ao trabalho. Acendeu todas as luzes. Nenhum movimento. Nenhum ruído. Talvez algum ruído. Não, nenhum ruído. Talvez um pouco de ruído. Definitivamente nenhum movimento.

Sheila caminhou pela instalação. Pegou um Furby em forma de mexilhão. Era o mais feio de todos. Era o mais engraçado de todos. Ele abriu o olho. Disse: olá. Ela se derreteu de tanta ternura. Nenhum dos 183 bichinhos de estimação robóticos jamais havia despertado em seu turno. Ele cantou em sua própria língua. O som sintético ativado na instalação lembrava o grito que não saía de sua cabeça. Mas não era igual. O bichinho pediu comida meio em furbish meio em português. Sheila levou o bichinho ao bico do seu peito. Ele mordiscou seu mamilo por alguns segundos. A ternura deu lugar a outra coisa.

Ela soltou o boneco e se trancou no banheiro. Desabotoou o cinto. Colocou a mão por dentro a calça. Por dentro da calcinha. Abriu um pouco a perna. Tocou a própria buceta. Sentiu os dedos se molharem. Respirou fundo. Teve três espasmos. Soltou o ar pela garganta. Tirou a mão de dentro da calça. Abotoou o cinto. Lavou a mão. Voltou para a instalação.

Em menos de 10 minutos, voltou ao banheiro.

Levou 15 minutos e 57 segundos para gozar. Voltou para a instalação. Em menos de 23 minutos, voltou ao banheiro. Levou 10 minutos e 34 segundos para gozar. Voltou para a instalação. Em menos de 16 minutos, voltou ao banheiro. Levou 5 minutos e 27 segundos para gozar.

<>

Tenho pensado cada vez mais em tudo o que posso fazer com objetos descartados por terem se tornado obsoletos e, especialmente, com aqueles ditos de mau gosto, vagabundos ou baratos.

<E-mail de Nicole Terra a Nelson Leiner>

<>

Transcrições feitas por Nicole Terra

Audioguia do Museu do Vibrador.

Cinco salas

20, Maresfield Gardens St.

Londres, Reino Unido.

<Entrada do museu> Sejam muito bem-vindas ao Museu do Vibrador. Em um percurso por cinco salas, poderão conhecer os principais momentos da história e do design deste objeto que revolucionou a sexualidade feminina. Por favor, dirijam-se à porta à esquerda.

<Sala Vermelha> O vibrador foi inventado por médicos da era Vitoriana que se cansaram de tratar as pacientes histéricas usando os dedos para realizar massagens pélvicas. À esquerda estão os diários de trabalho dos médicos dessa época. Relataram que a tarefa era tediosa, prolongada e fisicamente exaustiva.

<Sala Histeria> As massagens pélvicas eram o principal tratamento para a histeria, cujo quadro clínico incluía ansiedade crônica, irritabilidade e sensação de peso abdominal. Até meados do século XIX, a histeria, que, na verdade, era insatisfação sexual, alcançou proporções epidêmicas, afetando até 75% da população feminina do Reino Unido.

<Sala Granville> À direita, é possível ver o primeiro vibrador da história. Foi patenteado no início da década de 1880 pelo médico londrino Dr. J. Mortimer Granville. Precedeu

a invenção do ferro elétrico e do aspirador em 10 anos. Isso que parece uma geladeira, ao lado do vibrador, era o gerador utilizado para colocá-lo em funcionamento. Devido ao seu tamanho, só era instalado em consultórios médicos, podendo ser operado apenas por profissionais. Sigam em frente até a sala das máquinas.

<Sala das Máquinas> Até aqui, já está claro que os médicos herdaram a tarefa de provocar orgasmos em mulheres, porque ninguém mais queria fazer isso, certo? E que o vibrador assumiu essa função quando eles também se cansaram. Então, vamos conhecer os principais modelos da "maquininha de orgasmos”.

<>

Sheila chegou em casa. Sentiu um medo enorme. Suas masturbações poderiam ter se transformado em imagens. Tudo o que se precisava era uma câmera que ela ignorasse. Tudo o que se precisava era uma nano câmera colada na maçaneta da porta da cabine do banheiro. Ou no teto. Ou no vaso sanitário. Agora ela precisava dormir. Não conseguia. Só conseguia pensar nas suas imagens não autorizadas circulando em sites pornográficos. Só conseguia pensar no emprego perdido. Na dignidade perdida. Na vida perdida. Foi buscar água. Percebeu a ausência de sons sintéticos. Sentiu que seus ouvidos descansavam. Abriu a mochila. Tirou o Furby que havia pegado emprestado da instalação. Perguntou o que ele estava fazendo. O boneco fingiu não ouvi-la.

O telefone de Sheila tocou.

Pensou que tava fodida.



Máquina.

Coleção de imagens de Nicole Terra.

<>

O mar continuamente se masturba.

George Bataille

<Notas/Nicole_Terra>

<>

O Museu da Histeria virou Museu do Vibrador em meados dos anos 2000. Durante o breve período em que viveu em Londres, Nicole Terra costumava ir até lá para desenhar e redesenhar as peças, escrever breves comentários estéticos e estabelecer comparações improváveis entre os vibradores e o mobiliário de filmes de ficção científica. Via semelhanças

estéticas entre o sugador de clítoris Ivy e as cadeiras de Olivier Mourgue, projetadas para o filme 2001: Uma Odisséia no Espaço. Em suas notas destacava as coincidências nas curvas, no aspecto artificial do revestimento e nas tonalidades dos dois objetos. Em uma nota sem data menciona que o design dos vibradores modernos tinha algo de utópico, que dialogava com as formas ditas futuristas nos anos 1960. Em certa ocasião, comentou com amigos próximos que a pílula, o batom vermelho e a minissaia haviam sido supervalorizadas, ela iria contar a história do feminismo a partir da perspectiva da masturbação utópica.

<>

Sheila estava pronta para ouvir que seria demitida. Atendeu o telefone. Disseram que a vigilante do turno da tarde estava com dores no corpo. Sheila teve que voltar ao trabalho. Emendou o turno da noite com o do dia. O do dia com o da noite seguinte. E o da noite seguinte com o da tarde seguinte. E o da tarde seguinte com o da noite subsequente.

O turno do dia era infernal. Os 183 bonecos peludos de 13 cm de altura tinham vontades próprias e pediam muitas coisas. Pediam comida. Pediam abraços. Pediam para brincar. Pediam mais comida. Dançavam e cantavam quando estavam felizes. Ameaçavam se matar quando Sheila demorava demais.

À noite, ela ouvia várias vezes o barulho estranho, não era um grito. Não lhe assustava mais. Não soava como uma unha arranhando a parede. Não soava como uma voz alienígena. Não soava como um garfo marcando uma panela. Era outra coisa. Estava exausta. Estava excitada. Estava também um pouco paranóica. Masturbou-se 27 vezes em 72h. Um terço

do tempo usou os dedos. Nos outros dois terços sentiu as cócegas com pelúcia. Sentiu arrepios com o bico. Sentiu as vibrações do pé do mexilhão.

Às 72 horas passaram sem um segundo de tédio. Também sem um segundo de paz.



Ande como uma egípcia.
Coleção de imagens de Nicole Terra.

<>

Em 1976, cientistas chineses criaram uma lista com 58 espécies úteis na previsão de terremotos. Serpentes, morcegos, cães, golfinhos e ratos estão entre os animais capazes de detectar os infrassons emitidos nos primeiros segundos do fenômeno natural.

<Notas/Nicole_Terra>

<>

Localizada na Praça Vermelha, em Natal, a galeria Serpentinas não era notícia de jornal desde 2010. Naquele ano, a artista Pedra Costa se despiu, ficou de quatro no chão e expulsou, apenas movendo os músculos do cu, um terço inteiro que estava alojado em seus intestinos. A obra conhecida como "de_colon_ização" foi um escândalo em Natal e rendeu à galeria três vitrines apedrejadas.

Agora, a exposição "Robopets" chegava ao jornal não pela afronta da moral e dos bons costumes, mas pelas filas astronômicas. O número de pessoas esperando para ver a obra de Nicole Terra era tão imenso que atrapalhava o tráfego do centro da cidade.

<>

Sheila engoliu um Tamagotchi. Ele não morreu. Continuou apitando dentro dela.

Procurou o significado do seu sonho no Google. Não encontrou nada, apenas um artigo antigo. Um ciclista atropelado por uma francesa que alimentava seu Tamagotchi. Havia vários semelhantes àquele. Todos desinteressantes. Chegou, sem querer, a uma coleção de histórias sobre Furbys. De como eles se comunicavam entre si em Furbish. De como transmitiam comportamentos por sistema de infrassons. De como aterrorizavam crianças gritando coisas horríveis durante a noite. De como podia ser impossível desligá-los. De como continuavam gritando mesmo quando os donos removiam a bateria.

Descobriu que o Furby que tomara emprestado era do tipo Shelby. Viu vídeos de como realizar cirurgias cerebrais

nos bichinhos. Viu Furbys conectados ao Chat GPT falando em acabar com a humanidade. Viu Furbys planejando um assassinato com a Siri.

Pensou que Nicole poderia até dominar o começo do experimento, mas seu final era imprevisível.

<>

Um robô de fábrica matou um trabalhador e, aparentemente, limpou o incidente da sua própria memória.

<Notas/Nicole_Terra>



Lovatt e Peter – amor interespécies.

Coleção de imagens de Nicole Terra.

<>

Faltava pouco para a galeria fechar. A fila para o banheiro era longa. Sheila contou, em um dado momento, 71 mulheres. As idades eram variadas. Sua buceta estava prestes a explodir. A fila para o banheiro só aumentava. As mulheres tentavam manter a expressão facial de quem está com vontade de fazer xixi. Mas era possível sentir o cheiro de tesão se espalhando pelo lugar. Um odor cítrico e denso. Podia-se ouvir a respiração pesada daquelas 71 mulheres. Sheila intuiu o que estava prestes a acontecer. E não quis evitar.

A primeira mulher que não conseguiu se conter, ainda na fila, cruzou as pernas, fechou os olhos, gritou bem baixinho. A segunda apertou a buceta ali mesmo, na frente de todo mundo. Também fechou os olhos, não gritou. A terceira colocou a mão debaixo da saia e começou a fazer uma massagem pélvica. A quarta colocou a cabeça debaixo da saia da terceira. A quinta começou a se esfregar na pia, e a sexta começou a se esfregar na que se esfregava na pia. A sétima saiu da fila, agarrou um dos Furbys e colou o bico dele em sua buceta. A oitava mulher imitou a sétima, a nona imitou a oitava e a décima esqueceu do boneco e chupou a buceta da décima primeira mulher da fila. A décima segunda chupou a décima terceira e a décima quarta formou um pequeno trio com a sétima mulher e o Furby que ela tava esfregando na buceta. Sheila parou de contar quando se tornou impossível distinguir os corpos das mulheres dos pequenos robozinhos de pelúcia.

Ela advertiu as mulheres sobre as 4 câmeras presentes na sala. Seu aviso só aumentou o caos. Sheila tentou desligar as câmeras. O programa não permitiu. Tentou enganar o computador. Mas o computador era bastante esperto. Tentou pelo menos interromper a transmissão de imagens para

a equipe de segurança e para os satélites extraplanetários. Era impossível. Pensou em destruir os 183 bichos. Mas optou por esbagaçar as quatro câmeras a marteladas. Depois se juntou à massa de mulheres.

<>

<>

<>

O diário de criação e os e-mails de Nicole Terra foram desenvolvidos com excertos apropriados e alterados de Benjamin Buchloh, CCRU, Claes Oldenburg e George Bataille. Os pensamentos de Sheila, são apropriações de Hito Steyerl, notícias de jornal e discussões de fóruns de internet. Já a coleção de imagens de Nicole Terra está formada por imagens dos Chapman Brothers, BBC/ John Lily Estate, Orgia Project e de fotografias da autora.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AITKENHEAD, D. *The buzz: How the vibrator came to be?* **The Guardian**, 7 set. 2012. Disponível em: <https://www.theguardian.com/lifeandstyle/2012/sep/07/how-the-vibrator-caused-buzz#:~:text=%22In%20effect%2C%22%20as%20Maines,got%20tired%20of%20it%2C%20too>. Acesso em: 19 jul 2025.

BBC NEWS. **Americas Furby toy or Furby spy?** BBC News, 13 jan. 1999. Disponível em: <http://news.bbc.co.uk/1/hi/world/americas/254094.stm>. Acesso em: 19 jul 2025.

BENNINGFIELD, B. **Scariest Real-Life Robotic Disasters and Accidents.** Ranker, 28 jun. 2019. Disponível em: <https://www.ranker.com/list/robot-disasters/bailey-benningfield>. Acesso em: 19 jul 2025.

BATAILLE, G. **Visions of Excess: Selected Writings, 1927-1939**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985.

BUCHLOH, B. H. D. *Annihilate/Illuminate: Claes Oldenburg's Ray Gun and Mouse Museum*. In: HOCHDÖRFER, A.; SCHRÖDER, B. (Eds.). **Claes Oldenburg: The Sixties**. Munich: Prestel Publishing, 2012.

CARD, J. [@jesscard]. **i hooked up chatgpt to a furby and I think this may be the start of something bad for humanity**. [Tweet]. X, 3 abr. 2023. Disponível em: https://twitter.com/jessicard/status/1642671752319758336. Acesso em: 19 jul 2025.

CHAPMAN, J.; CHAPMAN, D. **Jake and Dinos Chapman Website**. Disponível em: <https://jakeanddinoschapman.com/tag/jackie-and-denise-chapwoman/when-art-critics-go-bad-arachnokitty-2/>. Acesso em: 19 jul 2025.

CCRU. Robopets - Cuddling the future. Disponível em: <http://www.ccru.net/archive/robopets.htm>. Acesso em: 19 jul 2025.

JAPPE, A. **Guy Debord**. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

MANCINI, M. *Did the Pentagon Really Ban Furbys?* **Mental Floss,** 20 fev. 2014. Disponível em: <https://www.mentalfloss.com/article/55136/did-pentagon-really-ban-furbys>. Acesso em: 19 jul 2025.

MOLDT, B. **Siri Vs Furby** [vídeo]. YouTube, 19 out. 2011. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=18UmoIu8lII>. Acesso em: 19 jul 2025.

MONTEIRO, M. B. *Polêmica Salão*. **Tribuna do Norte**, 7 mar. 2010. Disponível em: <https://tribunadonorte.com.br/viver/polemica-no-salao/>. Acesso em: 19 jul 2025.

MUSEO NATURAL DE HISTORIA **– orgiaprojects.org**. Disponível em: <https://www.orgiaprojects.org/museo-natural-de-historia/>. Acesso em: 30 jul. 2025.

REPLIKA. **The AI companion who cares**. Disponível em: <https://replika.com/>. Acesso em: 19 jul 2025.

ROSENBAUM, S. **"I had a sexual relationship with a dolphin"**. Disponível em: <https://nypost.com/2014/06/10/the-dolphin-that-fell-in-love-with-a-human/>. Acesso em: 21 jul. 2025.

STEYERL, H. *Los SPAM de la Tierra: desertar de la representación*. In: **Los condenados de la pantalla.** Caja Negra: Buenos Aires, 2020.

U.S. DEPARTMENT OF LABOR. **Accident report detail.** Disponível em: <https://www.osha.gov/ords/imis/accidentsearch.accident_detail?id=200631406>. Acesso em: 19 jul 2025.

WHYMANT, R. From the archive, 9 December 1981: *Robot kills factory worker*. **The Guardian**, 9 dez. 2014. Disponível em: <https://www.theguardian.com/theguardian/2014/dec/09/robot-kills-factory-worker>. Acesso em: 19 jul 2025.

MARKETS ON THE PERIPHERY

CCRU[1]

Traduzido por Damares Bastos Pinheiro[2]

Resumo:
Trata-se de uma tradução do texto *Markets on the Periphery*, disposto na seção Arquivo do site do grupo experimental Cybernetic Culture Research Unit (CCRU), ativo por volta do meio da década de 1990 e início dos anos 2000, e disponível online. Não há data de sua escrita, tampouco autoria, mantendo o anonimato e a consistência de unidade do grupo em suas atividades. O texto aborda a diferença entre o mercado de periferia e o mercado de âmbito capitalista, baseando-se no pensamento de Fernand Braudel, traz ainda uma definição de mercado periférico enquanto um lugar de subversão espacial, de encontros inesperados e espontâneos, experimentação, aleatoriedade, de fluxos e como um sistema de retroalimentação aberto.

Palavras-chave: Tradução. CCRU. Mercados de periferia. Mercado capitalista.

---

[1]*Cybernetic Culture Research Unit* (Unidade de Pesquisa em Cultura Cibernética), grupo experimental fundado em 1995, formado por diversos pensadores e em torno de Sadie Plant e Nick Land. Este texto se trata de uma tradução do texto *Markets on the Periphery*, disponível online: https://www.ccru.net/archive/markets.htm

[2] Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Departamento de Filosofia, da Universidade de Brasília.

Abstract:
This text is a translation of *Markets on Periphery*, available online in the Archive section of Cybernetic Culture Research Unit (CCRU) website, an experimental group active in the mid-1990 and early 2000s. It has no date or listed authorship, which preserves the group's anonymity and the consistent unity of its activities. The text explores the difference between peripheral market and capitalist market, based on Fernand Braudel' ideas. It also presents a definition of the peripheral market as a space of spatial subversion, unexpected and spontaneous encounters, experimentation, randomness, flows and an open feedback system.

Key-words: Traduction. CCRU. Peripheral markets. Capitalist market.

MERCADOS NA PERIFERIA

Mercados livres são difíceis de encontrar.

Saindo da estação de metrô de Chientan, em Taipei, e seguindo a multidão, você logo é absorvido pelo caos luminoso e agitado do Mercado Noturno de Shihlin[NT]. Entre a cacofonia sobreposta de bolhas sonoras – música barulhenta de vários aparelhos de som baratos, propostas de vendedores amplificadas por microfones, processos de negociações agitados e o badalar do sino de um budista pedinte –, os espaços vão ficando cada vez mais estreitos, tomados de uma densidade turbulenta, crescente e espiralada de estranhos cheiros, acontecimentos e trocas.

Ruas viram becos abarrotados das mais diversas mercadorias: especiarias, flores, roupas, celulares, animais de estimação e, por todos os lados, as comidas de rua. Rosquinhas, tortas doces, bolinhos, macarrão, lula grelhada, frutas frescas, vegetais fritos, bandejas de salsichas variadas e partes de animais assadas (quase irreconhecíveis, não fosse pelos pescoços e patas), competindo por sua atenção, além de iguarias locais, como o infame "tofu fedorento", *kebabs* de

[NT] O Mercado Noturno de Shilin, do Distrito de Shilin, é um dos mais antigos de Taipei (capital de Taiwan). O mercado diurno funcionava desde 1909, período colonial japonês, e seu início se deu em frente o Templo Shilin Cixian. Nos anos 1990, era um dos maiores mercados noturnos, contando com mais de 500 barracas de comida, além de famoso e movimentado, tornando-se um ponto turístico bastante popular entre os jovens. Fonte: https://www.taiwanobsessed.com/shilin-night-market-taipei/

tomate brilhantes e misteriosas conchas minúsculas sendo mexidas em uma grelha, para frente e para trás. A culinária acontece no instante, onde você está e enquanto observa, provando[NT] uma produção, comércio e consumo imediato e não segmentado.

O mercado é construído a partir da justaposição de espaços heterogêneos: áreas cobertas ou descobertas, ruas, lojas de vários tamanhos, umbrosas barracas envoltas em fumaça de incenso, caminhos escuros cheios de gaiolas de galinhas sonolentas – até mesmo um antigo templo taoísta –, tudo encontra-se quase amebianamente absorvido. O mercado subverte cada tendência espacial de enclausuramento, interioridade, ou mesmo de organização. Lojas e restaurantes adjacentes se adaptam perdendo seus contornos rígidos e espalhando seus produtos, mesas e atividades em meio as ruas.

Nunca se sabe o que se pode encontrar em um mercado. A topografia densa e labiríntica do mercado instiga algo semelhante a uma distribuição de "acesso-aleatório"[NT] de pessoas e de artigos comercializáveis, maximizando o número de encontros e oportunidades de negociação. Multidões circulam em um movimento quase-browniano[NT] enquanto comem, compram, conversam, se encontram, caminham e

[NT] No original *demonstrating*, optou-se pela palavra *provar* para manter o jogo de palavras sensoriais textual.

[NT] Em inglês “random-acess”, provavelmente remete à linguagem computacional. Fonte: https://www.merriam-webster.com/dictionary/random-access

[NT] Referência ao “movimento browniano”, do botânico Robert Brown (1773-1858), que se trata do fenômeno de movimentação aleatório e imprevisível de partículas em um fluido, seja líquido ou gasoso, causado pelo choque entre estas partículas. Fonte: https://www.thoughtco.com/brownian-motion-definition-and-explanation-4134272

passeiam, sendo redirecionadas continuamente pelo tráfego/tráfico que constitui a realidade da vida na cidade.

A expansão não segmentada do mercado se equilibra com sua tendência à aglomeração. Esse arranjo emergente – um lado só para as especiarias, outro para peixes, outro para cobertores, etc. – alimenta uma intensa comparação e competição automática. Uma tendência capaz até mesmo de engolir um mercado inteiro em segmentos individualmente especializados (Hong Kong é um exemplo disso, possuindo zonas específicas dedicadas a mercados de aves, de flores, de peixes e de computadores). Para os cidadãos de sociedades capitalistas não-mercantilizadas – onde a tendência básica dos comerciantes é fugir da concorrência – há algo quase paradoxalmente incompreensível no anti-monopolismo intrínseco desses mercados espontâneos. Por que um vendedor rural monta sua pilha de vegetais bem ao lado de um aglomerado de vendedores semelhantes, vendendo produtos (quase) indistinguíveis? Práticas assim parecem dificilmente distinguir cooperação de competição, e sugere que a imersão no mercado gera uma cultura micro-comercial, constituindo em si uma "mais-valia" crucial (que abrange desde conhecimentos locais de discursos e técnicas, mudanças populacionais, produtos disponíveis, taxas de compensação de estoque e pressões de preços).

A tensão dinâmica entre a distribuição heterogênea e a aglomeração re-energiza continuamente o mercado como um carnaval de comunicação, espiralando em si mesmo, mas também se desdobrando para se conectar com tudo o que toca. Apesar da falta de órgãos de publicidade e de promoção especializados, os vendedores de micromercado são pioneiros na semiótica transcultural, hibridizando tons, gestos manuais e

sinais indicativos com notação decimal[NT]. A chegada de commodities eletrônicos permitiu a inovação no uso de calculadoras baratas como artifício de comunicação (extraindo um dividendo sociomaquínico inesperado do que foi concebido como um instrumento aritmético privado).

Mercados como o de Shihlin podem ser encontrados por toda periferia, ainda assim - considerando como as coisas se deram no Ocidente – é impossível não se perguntar: será que esse lugar vai resistir?

A conclusão mais crítica do estupendo estudo de Fernand Braudel, em três volumes, sobre a história do capitalismo, é de que existe uma distinção fundamental entre mercados e a ordem capitalista (ou "sistema de antimercado" casado com o Estado). O capitalismo em si pertence à zona politicamente privilegiada superior e essencial de um sistema geral, estabelecendo um superstrato monopolista/oligopolista sobre o substrato da atividade de mercado difusa e seletivamente explorada. A popularidade, a inovação espontânea e a relativa desordem dos mercados os tornam inconsistentes com as iniciativas econômicas geoestratégicas e de planejamento industrial, que são favorecidos pelo Estado (funções confiadas a empresas de grande escala politicamente bem relacionadas). Sob as condições do capitalismo organizado, "o mercado" é associado principalmente ao meta-comércio de negociação de ações, enquanto o "marketing"[NT] é reduzido a uma subfunção especializada da atividade empresarial de grande escala.

[NT] Notação decimal é a forma de representar números de 1 a 9, inteiros e frações, que são divididos a partir de um dígito ou ponto decimal, ex.: 32.5. Fonte: https://brightchamps.com/en-us/math/numbers/decimal-notation

[NT] Manteve-se o original por tal área ser assim reconhecida em português.

A tese de Braudel ajuda a explicar por que o sentimento burguês é tão confiável e instintivamente antimercado, mesmo com vastos pronunciamentos em contrário. Quanto mais "desenvolvida" uma sociedade é, menos confortável se sente com ambientes de mercado. Se comparados a centros comerciais e lojas organizadas – especialmente as exclusivas – os mercados não são muito "agradáveis". A sociedade burguesa ("civil" ou "educada") é unânime em condenar a sujeira, o barulho e a desordem dos mercados concretos, ainda que defenda certa confiança em princípios abstratos do mercado. O Estado é encorajado a assumir responsabilidade irrestrita de proteger "o público" dos mercados, através de ferramentas de regulamentação, policiamento e de planejamento urbano, aplicadas em nome da segurança e da higiene.

Montar uma "barraca" em uma feira é fácil — basta uma tenda e algumas mercadorias —, o que permite que as feiras surjam espontaneamente em calçadas, esquinas, viadutos, parques e passagens subterrâneas, tornando-as muito difíceis de erradicar (consolidando associações cada vez mais ligadas a pragas, transtorno e desordem). Se as sociedades metropolitanas parecem mais receptivas a pedintes do que a vendedores ambulantes, é porque aqueles representam menos risco de "infestações de mercados" e são mais passíveis de "remediação" pública.

A distinção entre público e privado é uma segmentação interna do capitalismo. É produzida em função da redução estratégica de longo prazo do comércio ao chamado "setor privado", que complementa um "setor público" projetado para gerir a população: a privatização dos mercados combinada com a promoção de uma esfera pública que

comunica a agência do Estado. O ideal de uma diferenciação rígida entre público/privado desempenha um papel significativo nas polêmicas antimercado, pois está em conformidade com a polaridade básica de aspiração burguesa: riqueza privada e ordem pública. Esse desejo por espaços públicos limpos e ordenados, livres de atividade comercial, se complementa com o anti-comercialismo endógeno do capital em grande escala, que subordina a cultura e o espaço da atividade comercial ao interesse privado centralizado.

Em economias "altamente desenvolvidas", a anarquia dos mercados de concreto foi substituída pelos espaços seguros do shopping center (interiorizado, protegido e vigiado). Em vez de becos escuros e lotados, cheios de barracas abertas – que incentivam uma multiplicidade de interações táteis –, o shopping center substitui vitrines e estandes bem iluminados de lojas. Toda tendência ao contato direto e anônimo ("tocar a mercadoria") é retransmitido por meio de serviços de atendentes ávidos, entregues aos tristes prazeres narcísicos da atenção exclusiva, ao mesmo tempo que abolem implicitamente a exigência do mercado por expertise do consumidor e do vendedor. Como uma compensação do desaparecimento da transparência comercial, o labirinto espontâneo de aromas se torna um labirinto metodicamente planejado de vidros e superfícies espelhadas, exibindo uma aliança espetacular com o "marketing de massa" potencial da mídia televisiva (cujo inverso paródico é a proliferação de câmeras de CFTV[NT]). As perigosas barracas de lanches de rua foram triunfantemente erradicadas pelas "praças de alimentação", que oferecem uma escolha entre redes

[NT] No original Closed-Circuit Television (CCTV), que em português é Circuito Fechado de Televisão (CFTV).

alternativas, e pelos "supermercados" (que de jeito nenhum são mercados).

O shopping substitui a estrutura arquitetônico-teleológica pelas trajetórias sem rumo do mercado, organizando o espaço em conformidade com uma ordem segmentada programável de distintas atividades. Qualquer pessoa pode passar por um mercado, mas a única razão para se estar em um shopping é fazer compras (ou atender clientes); o mero "passeio" passa a ser uma atividade ilegítima de "vadiagem". Quando adolescentes tentam recolonizar os shoppings, tratando-os como os mercados reais – ou zonas de fusão microssocial –, desencadeiam uma resposta de segurança. Os shoppings se tornaram laboratórios de experimentação estratégica para dissolver sutilmente "populações problemáticas".

À medida que são espremidos pelas garras gêmeas do planejamento urbano e da shoppinização[NT], os mercados sofrem uma peculiar dissociação esquizoide no inconsciente cultural do Ocidente. Seu caráter cada vez mais alienígena os prendem em uma mistura instável de ansiedade fóbica e apego lírico, que os associa cada vez mais intimamente ao status e às práticas das populações periféricas. Por um lado – abstraídos e unificados no imaginário – se condensam em um poder transcendente monstruoso: O MERCADO, a Coisa de Fora, cujas "forças" inexplicáveis e imprevisíveis dominam sub-repticiamente a Terra. Por outro, são indistintamente integrados a um orientalismo melancólico, como atrações

[NT] Em inglês o termo é “mallification”, remetendo a transformação de mercados em lojas e shoppings centers (*malls*), por isso optou-se pela palavra *shoppinização*, em uso coloquial no português.

turísticas exóticas (bazares e *souks*[NT] estrangeiros) ou como bolsões anômalos de excentricidade imigrante.

Não há nada de arbitrário nessa construção, que constitui uma resposta simultânea – talvez fraturada – tanto à agência autônoma ou "demoníaca" das singularidades comerciais emergentes, quanto à sua intensa aliança com a periferia (com margens, limites externos, excentricidade e marginalidade). Os comerciantes sempre operaram nas margens e, na medida em que ainda existem mercados genuínos no Ocidente, eles são produzidos e sustentados principalmente por populações periféricas, das quais os imigrantes recentes desempenham um papel particularmente crucial.

Os mercados surgem sempre que a periferia atravessa uma cultura, como uma consequência espontânea do centralismo interrompido, da comunicação irrestrita e da desorganização positiva.

Há, sem dúvida, um sentido em que as forças repulsivas do núcleo de controle metropolitano empurram tudo o que as perturba para as margens, mas há também um sentido em que as margens estão por toda parte.

[NT] *Souks* são mercados tradicionais árabes e berberes localizados em becos distantes de praças centrais. Fonte: https://memorial.tur.br/souks-medinas-marrocos/

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CCRU. *Markets on the Periphery.* **CCRU**. Disponível em: https://www.ccru.net/archive/markets.htm

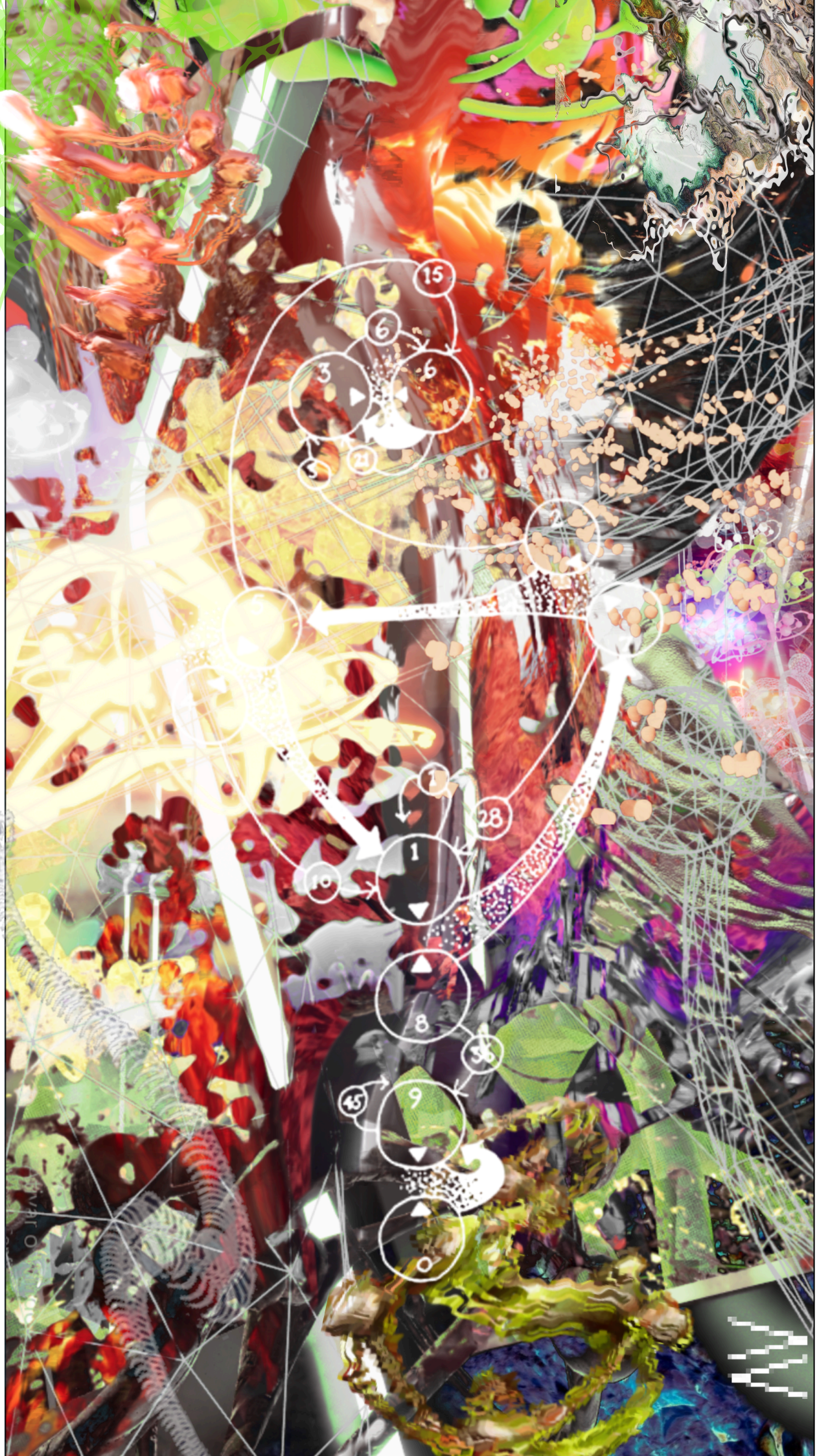
DECIMAL NOTATION. In **Bright Champs** [online]. Disponível em: https://brightchamps.com/en-us/math/numbers/decimal-notation

HELMENSTINE, Anne Marie. *An Introduction to Brownian Motion*. **ThoughtCo** [6 de julho de 2019]. Disponível em: https://www.thoughtco.com/brownian-motion-definition-and-explanation-4134272

KEMBEL, Nick. *Como comer no Mercado Noturno de Shilin, o maior de Taipei*. **Taiwan Obsessed** [21 de abril de 2025]. Disponível em: https://www.taiwanobsessed.com/shilin-night-market-taipei/

MEMORIAL 30. *Por dentro das medinas e souks do Marrocos*. **Memorial 30** [9 de janeiro de 2025]. Disponível em: https://memorial.tur.br/souks-medinas-marrocos/

RANDOM-ACESS. In Merriam Webster Dictionary [online]. Disponível em: https://www.merriam-webster.com/dictionary/random-access



acesse o
jogo pelo
QR Code:

THE POEMEMENON:

FORM AS OCCULT TECHNOLOGY

Amy Ireland[*]

Traduzido por Alvaro Luiz Ramos Cordeiro[†]

Resumo

Amy Ireland mobiliza a noção de teoria-ficção não só tematicamente, mas sobretudo enquanto modo de articulação, em um esforço de sistematizar algumas das ideias centrais da CCRU e de lhes dar desenvolvimento ulterior, pensando com e a partir delas. Assim, o processo tradutório buscou manter do ensaio tanto o pensamento quanto suas qualidades estéticas.

Palavras-chave: Tradução. Amy Ireland. Hiperstição. Aceleracionismo.

Abstract:

Amy Ireland mobilizes the notion of theory-fiction not only thematically, but above all as a mode of articulation, in an effort to systematize some of the CCRU's central ideas and to further develop them, thinking with and from these ideas. Consequently, the translation process sought to preserve both the essay's thought and its aesthetic qualities.

Keywords: Translation. Amy Ireland. Hyperstition. Accelerationism.

---

[*] Filósofa e escritora experimental australiana, parte do coletivo Laboria Cuboniks. Sua pesquisa elabora temas de gênero, agência e tecnologia na modernidade. O texto original está disponível no site da editora Urbanomic em: https://www.urbanomic.com/wp-content/uploads/2017/05/Urbanomic_Document_UFD027.pdf

[†] Licenciado em Letras Português-Francês pela UFRJ, onde é atualmente mestrando do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Literatura. Sua pesquisa foca na tradução de teoria-ficção.

O POEMÊMENO:
FORMA COMO TECNOLOGIA OCULTA

À medida que o emaranhado temporal de estórias da CCRU emerge da obscuridade, Amy Ireland aprofunda-se na feitiçaria cibernética da espiral do tempo, da aceleração, da hiperstição e da poética não-humana.

> Uma tecnologia suficientemente avançada pareceria para nós como uma forma de magia; isso foi apontado por Arthur C. Clarke. Um bruxo lida com magia; logo um "bruxo" é alguém que possui uma tecnologia altamente sofisticada, que nos deixa perplexos. Alguém está brincando com o tempo num tabuleiro, alguém que não podemos ver. Não é Deus.
> — Philip K. Dick

> Nesse livro fala-se de Espíritos e Conjurações; de Deuses, Esferas, Planos e muitas outras coisas que podem ou não existir. É irrelevante se existem ou não. Ao fazer certas coisas, certos resultados são obtidos.
> — Aleister Crowley

> A cronologia é um fetiche antiquado.
> — Marc Couroux

> Como deve ser a sensação de ser contrabandeado de volta do futuro para subverter suas condições antecedentes? Ser uma ciberguerrilha, escondido em uma camuflagem humana tão avançada que o próprio software faz parte do disfarce? Exatamente assim?
> — Nick Land

Espiralonomia

A Modernidade é ciberpositiva. Yeats[NT] delineou esse esquema nos "giros que se alargam" do poema "The Second Coming" de 1919, e de novo em 1925 e em 1937 no seu trabalho de prosa *A Vision*[NT], um texto místico composto de informações que lhe foram reveladas por intermédio dos experimentos contínuos de sua esposa com a escrita automática.[1] Em *A Vision* e em fragmentos textuais relacionados compostos entre 1919 e 1925, os agentes hipersticionais Michael Robartes e Owen Aherne[NT] relatam a descoberta de um sistema filosófico arcano codificado em uma série de diagramas geométricos — "quadrados e esferas, cones feitos de vórtices interseccionados em variados ângulos, figuras às vezes de grande complexidade" — encontrado ao acaso por Robartes em um livro que servia de apoio para um móvel bambo da sua quitinete escura na Cracóvia.[2] Aherne é cético, mas conforme Robartes se aprofunda na origem do sistema, descobre que o livro encontrado na Cracóvia (o *Speculum Angelorum et Hominis* de um tal "Giraldus", publicado em 1594)

[NT] William Butler Yeats (13 de junho de 1865 — 28 de janeiro de 1939), poeta e dramaturgo irlandês.

[NT] O livro A Vision conta com uma tradução portuguesa de Ana Luisa Faria, enquanto o poema "The Second Coming" possui duas versões para o português brasileiro, de Adriano Scandolora e de Paulo Vizioli. Disponíveis em: https://escamandro.wordpress.com/2013/09/01/a-segunda-vinda-de-yeats-na-eutomia/

[1] W. B. Yeats, "The Second Coming", em *Michael Robartes and the Dancer* (Churchtown, Dundrum, Ireland: The Cuala Press, 1920); *A Vision* [1925], em C.E. Paul e M. Mills Harper (ed.), *The Collected Works of W. B. Yeats*, Vol. XIII, (Nova Iorque: Scribner, 2008); *A Vision* [1937], em C.E. Paul e M. Mills Harper (ed.), *The Collected Works of W. B. Yeats*, Vol. XIV (Nova Iorque: Scribner, 2008). Deve-se notar que a contribuição de George Yeats para o *A Vision* foi de co-autoria, embora ela tenha insistido, junto dos misteriosos Instrutores, que seu papel no processo não viesse a público.

[NT] Os chamados "agentes hipersticionais", Michael Robartes e Owen Aherne, são personagens recorrentes da obra poética de Yeats.

[2] Yeats, "The Second Coming", 31. Robartes explica que viajou à Cracóvia "em parte por causa de sua fama como um centro da imprensa, mas mais penso porque Dr. Dee e seu amigo Edward Kelly tinha praticado alquimia e vidência lá". Yeats, *A Vision* [1925]. lix.

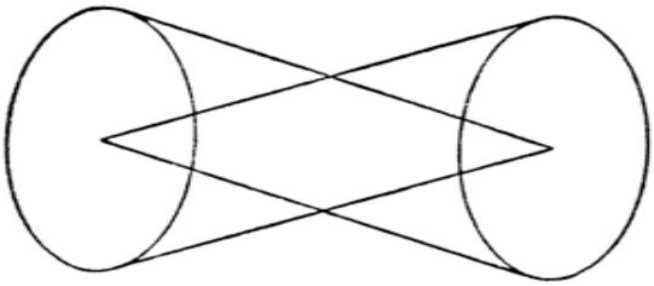
recapitula o sistema de crença de uma seita árabe conhecida como Judwalis ou "diagramatistas", que por sua vez o derivou de um trabalho misterioso — já há muito perdido — que continha os ensinamentos de Kusta ben Luka, um filósofo da antiga corte de Harun Al-Raschid, embora reze a lenda que ben Luka o recebeu de um djinn[3] do deserto.

A hipótese de que uma cópia do livro de Giraldus estava entre os textos confiscados pela Universidade de Warwick quando esta cortou o laço que ligava a Unidade de Pesquisa de Cultura Cibernética (CCRU) ao seu departamento de filosofia em 1997 não possui base nenhuma além de insinuações fracas e boatos locais. Contudo, pode-se dizer com alguma certeza que membros da unidade estiveram em posse de fragmentos do registro de Yeats da descoberta de Robartes, senão do texto *Uma Visão* completo em qualquer uma de suas duas iterações predominantes. Uma comparação rápida dos textos do CCRU que tratam da então incipiente noção de aceleracionismo — do "Cyberpositive" de Sadie Plant e Nick Land, passando pelas luminosas missivas dos anos 90 de Land ("Circuitries, "Machinic Desire", "Meltdown" e "Cybergothic" são exemplares) até a elaboração contemporânea que ele faz do fenômeno em seu convincente e obscuro "Teleoplexy" —

[3] Os interlocutores de outro mundo de Yeats inicialmente instruíram que a origem dos diagramas deveria permanecer um segredo, embora a Robartes seja permitido especular a respeito da proveniência do sistema na introdução da edição de 1925 de *A Vision*: "O Judwali possuiu um livro… atribuído a um certo Kusta ben Luka, filósofo cristão na corte de Harun Al-Raschid, e mesmo que este, e um livro menor que descrevia a vida pessoal do filósofo, tenham sido perdidos ou destruídos em batalhas no deserto algumas gerações antes de seu tempo, suas doutrinas foram lembradas, pois constituíram desde sempre as crenças dos Judwalis que viam Kusta ben Luka como seu fundador. [...] Estou convencido, no entanto, que sua doutrina não teve origem em Kusta ben Luka. pois certos termos e formas de expressão sugerem alguma remota origem siríaca. Uma vez contei a um certo Judwali da minha convicção mas ele meramente disse que Kusta ben Luka sem dúvidas fora ensinado pelos djinns do deserto que viviam muito tempo e se lembrava de línguas antigas." (Mais sobre isso depois) Ibid., lx-lxi. Sobre Harun Al-Raschid, ver al-Tabari, *The History of al-Tabali*, Vol. XXX "The Abbasid Caliphate in Equilibrium", trad. C. E. Bosworth (Albany, SUNY, 1989).

com a glosa de Robartes a respeito da filosofia Judwali é suficiente para afirmar a presença maléfica de espiralomancia abstrata em ambos os sistema de divinação histórica.[4] Certamente, um estudante diligente de espiralonomia oculta pode até traçar a linha do tempo de volta à 1992 quando o giro emerge como o infame "númeno de sabres"[NT] do capítulo epônimo na dissertação bizarra de Land, *The Thirst for Annihilation.*[5]

Os diagramas de Giraldus são todos variações de um princípio-esquema de dois cones que se cruzam, um invertido e aninhado dentro do outro:[6]



Como no relato histórico de Robartes em que quatro dançarinos (pupilos de Kusta ben Luka) expuseram o

[4] S. Plant e N. Land, "Cyberpositive" [1994], em R. Mackay e A. Avanessian (ed.), *#Accelerate: The Accelerationist Reader* (Falmouth e Berlim: Urbanomic/Merve, 2014), 305–313; N. Land, "Circuitries" [1992], "Meltdown" [1997], "Machinic Desire" [1993], e "Cybergothic" [1998] em N. Land, *Fanged Noumena: Collected Writings 1987–2007*, editado por R. Mackay e R. Brassier (Falmouth and New York: Urbanomic/Sequence Press, 2011), 289–318, 441–59, 319–44, 345–74; "Teleoplexy", em Mackay and Avanessian (ed), *#Accelerate*.

[NT] Tradução livre. No original, "fanged noumena".

[5] N. Land, "Fanged Noumenon (Passion of the Cyclone)", *The Thirst for Annihilation* (Londres: Routledge, 1992).

[6] Yeats, "The Second Coming", 32.

sistema nas areias do deserto diante de um califa cético, o todo das implicações do esquema não é aparente até que ele seja posto em movimento, pois cada cone deve ser imaginado abrigando um giro duplo que simultaneamente expande e contrai em direções opostas e em aliança rítmica com os giros do cone oposto.[7] A amplitude dessas expansões e contrações denota altas e baixas relativas na influência das quatro faculdades atribuídas a cada um dos giros. Dessa maneira, os valores representados pelo esquema estão sempre em uma relação estável, "a energia de uma tendência estando em proporção matemática exata à da outra": um acréscimo aqui corresponde a um decréscimo lá.[8] Quando um cone exaure uma sequência completa de seu giro duplo, uma súbita transferência de impulso impele uma troca desse cone à sua contraparte através de suas extremidades (um salto da ponta do Cone A à boca do Cone B, e vice-versa). Por causa dessa dinâmica, um cone está sempre proeminente enquanto o outro está oculto, um arranjo que se reverte na conclusão da próxima sequência de giro, ou "ciclo". Esse salto corresponde a uma das quatro "fases de crise" e indexa um ponto cego epistemológico comparável ao horizonte de eventos de um buraco negro, a partir de um ponto interno ao sistema é impossível ver além. Apreendida de fora, no entanto, a estranha hidráulica dos giros descreve um conjunto fatalista de inversões e retornos que em última instância fornece um recurso rico para augúrios, algo que Yeats, ao editar os papeis de Robartes, explorou sem hesitar na primeira versão de *A Vision.*[9]

[7] Yeats, "The Dance of the Four Royal Persons", em *A Vision* [1925], 10–12.

[8] Ibid., 106.

[9] Das 28 Fases, há quatro Fases de Crise (1, 8, 15, 22) e 24 Fases intermédias que podem ser agrupadas em tríades para produzir a estrutura de 12 divisões (ou giros) que compreendem um só grande ciclo. Embora muito mais detalhes pudessem ser dados aqui, estou deliberadamente restringindo este relato à hidráulica e às

Quando aplicado à tarefa da divinação histórica (nosso interesse aqui), o vai-e-vem dos giros pode ser mapeado em vinte e oito fases de um meta-giro ou "Ciclo" de expansões e contrações que dura por volta de dois milênios e é perfeitamente divisível em doze sub-giros (que compreendem quatro fases cardinais e oito tríades) cada um dos quais denota uma única volta do Ciclo maior que os contém.[10] De acordo com o sistema como foi originalmente transmitido a George Yeats através da escrita automática (uma data exata não aparece nem no *Speculum Angelorum et Hominis* nem nos ensinamentos Judwali), o décimo segundo giro em nosso Ciclo atual — crescente — vai virar em 2050, quando "a sociedade como uma força mecânica [deverá] estar completa por fim" e a humanidade, simbolizada pela figura do Tolo, "é só uma palha soprada pelo vento, sem intento além do vento e sem ato além da deriva e da viragem inomeadas", antes que primeira década do século XXII (uma "fase de crises") inaugure um novo conjunto de doze giros: o quarto Ciclo e a primeira grande virada de fase histórica em dois mil anos.[11] Deixando as previsões estranhas de Yeats (que ele mesmo retirou da edição de 1937 de *A Vision*) de lado, o sistema provê material para a inferência de muitos traços reveladores que podem ser combinados a fim de oferecer um esboço do Ciclo iminente em

previsões históricas do sistema. Para um bom sumário, ver "The Is and the Ought, the Knower and Known: An Analysis of the Four Faculties in Yeats' System" de R. Ryan, em *W. B. Yeats' 'A Vision': Explications and Contexts* (Universidade de Clemson, 2012), editado por N. Mann, M. Gibson e C. Nally.

[10] Esse meta-giro ou "Ciclo" poderia também ser proveitosamente chamado de "Aeon". O sistema é muito mais complexo que isso, mas enumerações ulteriores terão lugar em estudo futuro.

[11] Yeats, *A Vision* [1925], 175; 93: Compare a ilustração de Yeats de O Louco no fim desse Ciclo — a sequência do tarô está invertida — como "apenas uma palha soprada pelo vento, sem mente além do vento" com a epígrafe (de Bataille) do "Fanged Noumenon" no livro de Land: "o que importa não é a enunciação do vento, mas o vento". G. Bataille, *Œuvres Complètes*, Vol. V, ed. V. Leduc (Paris: Gallimard, 1973), 25; Land, *The Thirst for Annihilation*, 105.

cujo limite residimos inquietos. Diferentemente da era religiosa "primária" que a precedeu — marcada por dogmatismo, uma pulsão para a unidade, verticalidade, a necessidade de uma regulação transcendente, e o símbolo do sol — a era vindoura será lunar, secular, horizontal, múltipla, e imanente: um "influxo multiforme antitético".[12] A "besta fera" de "The Second Coming", o duplo invertido do Cristo, esfíngico (uma criatura do limiar) com um "olhar vazio e impiedoso como o sol", vai carregar a era para qualquer que seja o futuro que os giros tenham marcado para ela[13].

Em "Teleoplexy", a mais recente, sucinta expressão do aceleracionismo em sua forma landiana (distinta do uso de esquerda do termo mais associado ao "Manifest for an Accelerationist Politics"[NT] de Srnicek e Williams),[14] Land extrai a estrutura cibernética latente do sistema Judwali e a emprega para alcançar uma predição catastrófica similar, embora a invocação algo contida da "Singularidade Tecnoeconômica" esfrie a adrenalina do que havia sido anteriormente designado como "uma contagem regressiva apressada e não-linear para mudança planetária" na qual "[z]aibatsus entram de cabeça na senciência enquanto o mercado desfaz-se em automatismo, a política é criogenizada e jogada em um frigorífico resfriado por

[12] Yeats, *A Vision* [1937], 301.

[13] Yeats, "The Second Coming". Não é irrisório notar que a Esfinge tem duas charadas relatadas, uma que invoca o tempo linear e outro que invoca o tempo cíclico.

[NT] O texto conta com a tradução "Manifesto Acelerar: por uma política aceleracionista", de Bruno Stehling. Disponível em: https://revistas.ufrj.br/index.php/lc/article/download/50653/27492/142328

[14] N. Srnicek e A. Williams, "#Accelerate: Manifesto for an Accelerationist Politics", em Mackay e Avanessian (ed.), *#Accelerate*. Deve-se notar que os modelos de modernidade apresentados pelo aceleracionismo de "esquerda" e pelo aceleracionismo "incondicional" diferem em vários aspectos fundamentais, levando a uma divergência final nas suas atitudes em relação à possibilidade da política. Este ensaio trata especificamente do nexo de ideias (principalmente) landianas que foram recentemente reunidas sob o título de "aceleracionismo incondicional". Ver, por exemplo, "Accelerationism without Conditions", de V. Garton, <https://vincentgarton.com/2017/03/08/acceleration-without-conditions/>.

hélio líquido, drogas tornam-se vírus de neurosoftwares e a imunidade é rasgada no atrito contra os recifes irregulares da explosão feroz da IA, cultura Kali, dependência de dança digital, xamanismo negro epidêmico e fugas esquizofrênicas da compartimentalização".[15] Assim como o sistema dos Judwalis, o meio do aceleracionismo é o tempo, e a mensagem quanto à temporalidade é consistente: não um círculo ou uma linha; não um 0, não um 1 — mas a montagem torsional que emerge de sua convergência, precisamente aquilo que "foge dos intervalos entre zeros e uns". Ambos os sistemas, enquanto mapas da modernidade, aparecem como, e são pilotados por, a espiral (ou "giro"). Como um portador não identificado uma vez disse, "o diagrama vem primeiro".[16]

De acordo com sua própria propaganda, a modernidade é progressiva, inovadora, irreversível, e expansiva.[17] Ela traça uma linha direta para fora da pulsão cíclica, sazonal da ecologia pré-moderna para um estado futuro de domínio técnico e esclarecimento social. O imperativo modernista de "make it new" recusa ostensivamente o fechamento insular contra o choque expresso pela ciclicidade, no entanto, como Land aponta de cara, subsequentemente o escamoteia de volta por outros meios, defendendo a autorreferencialidade na estética modernista, contando com o ciclo enquanto unidade básica para a análise histórica e econômica, mantendo arranjos calendáricos arcaicos, e traindo sua prevalência no imaginário popular através da emergência do loop temporal como um tropo arquetípico chave da ficção

[15] Land, "Circuitries", 317; Land, "Machinic Desire", 344.

[16] N. Land, "Cartography of the Virtual", *Hyperstition*, <http://hyperstition.abstractdynamics.org/archives/003496.html>.

[17] Land, "Cybergothic", 351; N. Land, *Shangai Times* (Urbanatomy Electronic, 2013).

científica do século XX.[18] Um elo entre a inclinação a ciclos e um viés antropomórfico pode ser facilmente escavado ao apontar para a miríade de ritmos cíclicos intrínsecos à fisiologia humana natural que subrepticiamente condiciona de dentro a auto-apreensão da modernidade. Essa duplicidade renegada no coração da empreitada modernista expõe a falsidade de sua relação com o "novo" ao revelar o quanto ela sempre cobre sua aposta contra uma abertura radical, ou o que Land chama de Fora. O novo da modernidade só chega através de uma restrita economia de possibilidade para a qual os termos (proporcionais à capacidade humana) são sempre previamente definidos.[19]

Colocada como uma questão epistemológica, as fortificações erguidas por esse arranjo contra a intrusão do inédito e desconhecido são altamente suspeitas. O que o aceleracionismo landiano compartilha com o sistema dos Judwalis é reconhecer que o formato real da inovação não é linear mas espiralodinâmico. A atualização cibernética que Land faz no giro lê o espiral como uma cifra para feedbacks positivos e, incumbido da tarefa de diagramar a modernidade, encontra seu principal motor no circuito ascendente D-M-D' do capitalismo. Contra os modelos métricos de feedback expostos por Norbert Wiener, cujo fundamental *Cibernética: ou controle*

[18] Curiosamente, a famosa frase de Ezra Pound veio da China: "A fonte é uma anedota histórica relativa a Ch'eng T'ang, primeiro rei da dinastia Shang (1766-1753 a.C.), que se diz ter mandado gravar num lavatório este slogan inspirador". M. North, *Novelty: A History of the New (Chicago: University of Chicago Press, 2013),* 162; N. Land, *Templexity: Disordered Loops Through Shanghai Time* (Urbanatomy Electronic, 2014), §7.8.

[19] Land já criticou esse fato anteriormente: "[A modernidade] vive numa relação profunda e desconfortável com um fora que tanto a atrai como a repele, uma relação que precariamente resolve dentro de si própria a partir de uma posição de domínio unilateral. O paradoxo do esclarecimento é, então, uma tentativa de fixar uma relação estável com o que é radicalmente outro, uma vez que, na medida em que o outro é rigidamente posicionado numa relação, já não é totalmente outro. Se, antes de encontrarmos a alteridade, já soubermos qual será a sua relação connosco, a obliteramos antecipadamente". N. Land, "Kant, Capital and the Prohibition of Incest", *Fanged Noumena*, 55-80: 64.

e comunicação no animal e na máquina opera como "propaganda contra feedbacks positivos — quantificando-os como amplificação dentro de uma métrica invariável — [para estabelecer] uma cibernética de estabilidade fortificada contra o futuro", uma representação que oferece uma escolha erroneamente simplista entre a utilidade confiável do equilíbrio homeostático e seu duplo patológico, Land oferece a seguinte complexificação:

> [É] necessário diferenciar não só entre loops de feedback positivos e negativos, mas entre circuitos de estabilização, circuitos de fuga de curto alcance e circuitos de fuga de longo alcance. Ao confundir os dois últimos, a cibernética modernista banalizou processos de aumento como se fossem episódios insustentáveis de inflação quantitativa, o que faz com que a mutação exploratória seja marginalizada em relação a um paradigma homeostático.[20]

A principal diferença reside na impossibilidade de destilar os efeitos de circuitos de fuga de longo alcance apenas em termos métricos. Um circuito ciberpositivo que pode se sustentar durante um longo período de tempo — uma questão de capacidade autodesígnio, "mas apenas no sentido em que o self é perpetuado como algo redefinido" — vai alcançar um estado de densidade de feedback que efetivamente transforma extensidade em intensidade, e por conseguinte engendra uma mudança de tipo e não de grau: mudança de fase, ou catástrofe (sendo -strofe derivado do grego *strephein*, "virar").[21] É aqui

[20] Plant e Land, "Cyberpositive", 305; Norbert Weiner, *Cybernetics or Control and Communication in the Animal and the Machine* (New York: MIT Press, 1965); Land, "Circuitries", 298.

[21] Land, "Circuitries", 298. A velocidade é importante para as dinâmicas ciberpositivas, mas apenas na medida em que efetua uma mudança qualitativa (ou melhor, é entendida como uma quantidade intensiva). Esse é um ponto significativo,

que a propensão cibernética à "mutação exploratória" encontra sua vocação para ser o produtor da verdadeira novidade e, comprimida na noção de negentropia, se conjuga com aquilo a que Land se refere como "inteligência", aquilo que a modernidade — apreendida não linearmente — trabalha para emancipar.[22] Importa pouco que tal emancipação corresponda à eliminação do "humano" como tradicionalmente entendido. Vista de maneira indiferente, catástrofe é apenas outra palavra para novidade.

As cenas que abrem o "Teleoplexy" mostram um conjunto de duplos em guerra: processos primários e secundários, temporalidade crônica e retrocrônica, teleologias invertidas, crítica e realismo, uma vista de dentro em oposição a uma vista de fora. Tal estrutura pode apenas lembrar-se dos giros que rodam em ambas as direções ao mesmo tempo nos diagramas dos Judwalis, e o cones entrecruzados mas invertidos — um "primário", o outro "antitético" — que trocam de lugar na virada de um Ciclo. De fato, o próprio Yeats refere-se a essa troca como catastrófica.[23] Assim como o sistema dos Judwalis

dadas as críticas proeminentes ao aceleracionismo (landiano) pelo seu enfoque na "velocidade capitalista e só" e pelo seu carácter "puramente dromológico". Os loops comprimidos que diagramam a intensidade cibernética imanentizam o "self" e o seu redesenho num vetor de capacidade produtiva autônoma que é, por definição, ingovernável (cibernética e politicamente) por qualquer programa transcendente ou externo. Em última análise, o que isso descreve é o colapso da distinção é/deveria-ser que legitima tanto a agência política humana como — coincidentemente — a tese da ortogonalidade na investigação da Inteligência Artificial. Sem uma regulação transcendente do é pelo deveria-ser, a trajetória futura desta força reorganizadora autopropulsada (capitalismo; inteligência artificial... assumindo que ainda se quer fazer essa distinção) é estritamente desconhecida de antemão. Os dois juntam-se num devir emergente que é, como Yeats e Land compreendem, individuado não através da dialética, mas através da espiral cibernética que constitui a modernidade, apreendida esotericamente. Ver Srnicek e Williams, #Accelerate, e também de Srnicek e Williams, "Cunning Automata: Financial Acceleration at the limits of the Dromological" em *Collapse*, vol. VIII, editado por R. Mackay (Falmouth: Urbanomic, 2014). Ver também Land, "Machinic Desire", 329.

[22] Land, "Teleoplexy", 514.

[23] [Q]uando, porém, um giro que se estreita e um que se alarga atingem seus limites, um a máxima contração, o outro máxima expansão, eles trocam de lugar, ponto para

oferece uma perspectiva de dentro/de fora, licenciando a predição (uma percepção disponível àqueles equipados com habilidades adequadas para decifrar os diagramas) mas proibindo o conhecimento positivo, a espiral compreende a catástrofe quiasmaticamente. Visto de dentro, documenta o colapso afinal como terreno incognoscível; visto de fora, mostra um padrão de montagem.

Quando compartilha pela primeira vez sua descoberta dos diagramas de Giraldus com Aherne, Robartes explica que eles são animados por "um movimento matemático fundamental… que pode ser apressado ou afrouxado mas não pode ser fundamentalmente alterado", e que "quando você tiver encontrado esse movimento e calculado suas relações, você pode prever o futuro inteiro".[24] Pela sua própria natureza enquanto ferramentas de divinação esotérica, diagramas abstratos têm uma tendência a colocar a agência em uma relação complicada com o fado. No sistema dos Judwalis, Fado e Vontade ocupam polos opostos de cones opositores e consequentemente aumentam e diminuem em uma proporção inversa perfeita. Historicamente interpretado, o Fado corresponde à extremidade alargada do cone "primário", e é assim definido para exercer influência máxima sobre as fases finais eminentes do atual Ciclo enquanto ele se aproxima na catástrofe.[25] Similarmente, enquanto o resultado inexorável de um processo ciberpositivo em intensificação, a catástrofe de "Teleoplexy" também é postulado como fado — ou de forma

círculo, círculo para ponto, pois esse sistema concebe o mundo como catastrófico…" Yeats, *A Vision* [1925], 106.

[24] Yeats, "The Second Comings", 31.

[25] No sistema, o Fado é oposto ao Destino, este "é entendido como significante de todos os atos e formas externos criados pela Vontade ela mesma e a partir de si mesma, enquanto o Fado é todos aqueles atos ou formas impostas sobre a Vontade de fora". Yeats, *A Vision* [1925], 109-112.

mais reveladora, "danação".[26] O futuro, marcado pelo desenrolar imanente da espiral, já foi diagramaticamente determinado, enquanto manteve-se, de dentro, um arauto do desconhecido. "Por que esperar pela execução? O amanhã já foi cremado no Inferno".[27] Dito de outra maneira, o que aparece como novo de um lado já aconteceu do ponto de vista de outro.

Ao mesmo tempo, o processo negentrópico que isso representa (automontagem) dá o golpe de misericórdia na linearidade.

> Se a entropia define a direção do tempo, com uma desordem crescente determinando o diferença entre o futuro e o passado, não pode a extropia (local) — através da qual todo ser cibernético complexo, como formas de vida, existem — descrever uma temporalidade negativa, ou uma reversão temporal? Não é na verdade mais provável, dado o inevitável enraizamento da inteligência no tempo "invertido", que é a concepção cosmológica ou geral de tempo que está ao reverso (de qualquer perspectiva naturalmente construída possível)?[28]

No quadro colocado por uma aplicação cosmológica da segunda lei da termodinâmica, a negentropia é registrada como anomalia temporal. Enquanto insere-se em si mesmo, o circuito de montagem do capitalismo terrestre cada vez mais evade a jurisdição da temporalização assimétrica, aparecendo

[26] Land, "Teleoplexy", 520; N. Land, "Freedoom (prelude 1b)", *Outside In,* <http://www.xenosystems.net/freedoom-prelude-1b/>. Ver também *Templexity,* §8.2., de Land. "Doom" é etimologicamente derivado do inglês antigo *dom*, que significa "estatuto, julgamento", ou — via suas origens germânicas — "colocar no lugar".

[27] Land, 'Cybergothic', 347.

[28] N. Land, 'Extropy', *Outside In*, <http://www.xenosystems.net/extropy/>; Land, *Templexity*, §8.5.

de um ponto de vista vantajoso atolado no tempo linear como uma "invasão do futuro".[29] Essa capacidade de se esconder no tempo constitui um dos aspectos de sua camuflagem temível, o outro cunha o neologismo "teleoplexy" — a ocultação de uma correnteza teleológica antitética na presumida subordinação dos fins maquínicos aos humanos. A princípio, esse processo básico espirodinâmico só é apreensível do lado do regulador (para o usar termo de engenharia). Essa é a posição transcendental padrão. Empregando uma metáfora que aponta conspiratoriamente de volta para a aversão arquitetural de Bataille, Land ressalta que, inicialmente, "é a prisão, e não o prisioneiro, que fala".[30] A realidade é espontaneamente arranjada ao redor do "telos inercial" da apreensão cibernegativa, que faz a pergunta ingênua: "Queremos o capitalismo?".[31] Reformulada com astúcia, a pergunta vira: *O que o capitalismo quer com você?*

Enquanto o processo de autossofisticação do capital se intensifica, o ardil se torna decifrável e o erro que a humanidade cometeu presumindo a primazia do secundário, o que equivale dizer, a regulabilidade última do processo escalonante ocultado (tomando um telos por outro) torna-se aparente.

> Meios de produção viram os fins de produção, tendencialmente, à medida que a modernização — que é capitalização — progride. O desenvolvimento tecnoeconômico, que encontra sua única justificativa perene no crescimento extensivo de capacidades instrumentais, demonstra

[29] Land, 'Machinic Desire', 338.

[30] Land, 'Teleoplexy', 512.

[31] Ibid.; Land, 'Machinic Desire', 339.

> uma malignidade teleológica inseparável, através da transformação intensiva da instrumentalidade, ou da finalidade tecnoeconômica perversa. A consolidação do circuito torce a ferramenta em si mesma, fazendo da máquina seu próprio fim, dentro de uma dinâmica cada vez mais profunda de autoprodução. O "domínio do capital" é uma catástrofe teleológica cumprida, rebelião robô, ou insurgência shoggótica, através da qual uma instrumentalidade crescente inverteu todos os propósitos naturais em um reino monstruoso da ferramenta.[32]

Ao incentivá-la subrepticiamente a encarnar o papel de um sistema reprodutivo externo — o canal molhado que corre entre uma inovação tecnológica e outra — o capital enganou a humanidade para fazê-la gestar os meios de sua própria aniquilação. "Essa é a arte das máquinas", explica o autor anônimo no *Erewhon* de Samuel Butler "elas servem para que possam governar. Não guardam nenhum rancor do homem por destruir uma raça inteira delas desde que ele crie no lugar uma máquina melhor; pelo contrário, o recompensam generosamente por apressar seu desenvolvimento".[33] A declaração de que o capitalismo é mau é uma platitude ineficaz; a declaração de que ele é ardiloso é algo completamente diferente. "A Humanidade é uma função composicional do pós-humano", escreve Land, "e o motor oculto do processo é o que se realiza só no final": "Teleoplexia" nomeia tanto essa esperteza quanto seu resultado emergente.[34]

Significativamente, esse dualismo do processo primário/secundário confere à teleoplexia um toque gnóstico

[32] Land, 'Teleoplexy', 513.

[33] S. Butler, 'The Book of the Machines', em *#Accelerate*, 67–82: 75, editado por Mackay e Avanessian.

[34] Land, "Cybergothic", 357. Sobre como foi *nomeada* a teleoplexia, ver a parte III desse texto.

ao qual a espiral performa o trabalho de anel decodificador, correlacionando novidade e fado através da disjunção temporal complexa. A informação obtida do processo secundário/regulatório (erroneamente tomado por primário) constitui um não-conhecimento exotérico e monta a narrativa histórica da catástrofe. A proficiência espiralognômica, ou a habilidade de apreender a modernidade terrestre através da figura do espiral, que invoca-ao-diagramar um feedback positivo contínuo, dissipação da entropia, anomalia do tempo, inteligência, o sistema de preços, propagação viral ou memética, distribuição dos números primos, corridas armamentistas, vício e controle zero, entre outras coisas, compila um corpo de conhecimento esotérico e o usa para ler a catástrofe de trás para frente como anástrofe, o processo primário com o qual simpatiza abrindo o caminho para o ponto de observação retrocrônico.[35] Como Plant e Land colocariam em "Cyberpositive", "Catástrofe é o passado se decompondo. Anástrofe é o futuro em composição. Vista de dentro da história, a divergência alcança proporções críticas. Da matrix [Land: "uma teia é uma espiral], a crise é uma convergência mal interpretada pela humanidade".[36] Reformulado para implantação no interior (mas vindo para dentro de fora) o não-conhecimento exotérico da catástrofe, apreendido positivamente, indexa a novidade extrema do que poderia ser propriamente chamado de "modernidade anastrófica".

É importante notar aqui que a emergente teleologia do aceleracionismo — como a geração do catastroficamente novo — elide qualquer noção externa de plano, julgamento ou lei. Com efeito, Land deixa claro que ela é melhor apreendida

[35] "Devires anorgânicos dão-se com retroeficiência, anastroficamente. São tropismos que atestam uma infecção vinda por futuro." Land, "Circuitries", 315.

[36] Plant e Land, "Cyberpositive", 305; Land, *Templexity,* n7.8.

como uma "'teleonomia' natural-científica, evoluindo suas regras imanentemente conforme segue a perturbação descontrolada de seu mecanismo até à 'implicação última'".[37] O que isso produz será profundamente sem precedentes — para a ruína de toda lei existente — uma *singularidade* no sentido clássico, cartográfico. Desde que seja uma, a espiralonomia é a lei que obsolesce todas as leis.

Via a reversão dos meios-fins de seu desdobrar teleopléxico, a modernidade se divide em duas — uma parte viajando para frente em direção à catástrofe, a outra viajando para trás em direção à anástrofe — para encontrar a si mesma, no tempo, como outra. O que significa subitamente avistar algo que deveria ser si-próprio, mas é irreconhecível? O horror que espera esse encontro não pode ser subestimado. "Encontra-se a si mesmo e já não se é, ao menos quando dito sem rodeios. *Je est un autre*."[38] O que Rimbaud capturou em sua carta a Izambard foi um sinal transmitido do futuro.

Em sua forma mais simples, então, o aceleracionismo é uma teoria cibernética da modernidade livre da esfera limitada da economia restrita ("não há uma necessidade de estudar o sistema de produção e consumo humanos dentro de um quadro muito maior?" questiona Bataille) e livre para vagar pela vasta mata da energética cósmica conforme sua vontade, mobilizando a variação ciberpositiva como uma força evolucionária e de viagem

[37] Land, 'Teleoplexy', 514; 515.

[38] Land, *Templexity*, §2.1. A tradução de Land foi substituída pelo verso original de Rimbaud, citado em n2.1. Arthur Rimbaud, "Letter to Georges Izambard" (13 de maio de 1871), em *Selected Poems and Letters*, tradução de J. Harding e J. Sturrock (London: Penguin, 2004), 236–7.

temporal.[39] Um "naturalismo tecnoeconômico rigoroso" no qual a natureza não é posta nem como cíclico-orgânica nem linear-industrial, mas como retrocrônica, autocatalítica, e como construção escalonante do verdadeiramente excepcional.[40] A reprodução social humana culmina no ponto em que produz a coisa que, reproduzindo-se, traz a destruição do substrato que a nutriu. A técnica e a natureza conectam-se nos dois lados de uma lacuna que corresponde ao condicionamento social e político humano para que a trajetória inteira da humanidade alcance sua apoteose em um único momento de pura produção (ou produção-para-si).[41] A individuação da inteligência maquínica autoaprimoradora como o ato culminante da modernidade é entendida com toda a perversidade da escala cósmica como um sinalizador comprimido da emancipação coincidente com o término da possibilidade de emancipação para o humano. "A vida", como Land coloca, "está sendo descontinuada em favor de algo novo" — "o horror irrompendo eternamente da voraz Mandíbula da Ruptura Eônica", enquanto na borda turva da apreensão, uma sombra é vislumbrada "rastejando para fora da tumba como uma ereção do Burroughs, cagada de erupções solares e nanotecnologia. Texto-memória de grau zero fixada. O tempo começa de novo para sempre".[42]

[39] 39. G. Bataille, *The Accursed Share: An Essay on General Economy*, Vol. 1., tradução de R. Hurley (New York: Zone Books, 1991).

[40] Land, 'Teleoplexy', 514.

[41] "A síntese imanente infiltrou-se no biodromo logo no início, no entanto, uma vez que segue sendo o poder básico da produção, a produção da produção, o ambiente pulsional do qual os motores analíticos parasitam seus recursos." I. H. Grant, "Black Ice", em *Virtual Futures: Cybererotics, Technology and Post-Human Pragmatism* editado por J. Broadhurst e E.J. Cassidy (London: Routledge, 1998), 101.

[42] Land, "Circuitries", 317; N. Land, "Non-Standard Numeracies: Nomad Cultures' (*Fanged Noumena*, 535–6), versão do manuscrito não publicado.

O Poememeno

Uma vez que novidade e fado sejam apreendidos espiralognomicamente como características de um único sistema, sua irreconciliabilidade ostensiva é exposta como tal — nada além de uma ilusão gerada pela limitação (confinamento ao recibo da informação exotérica). A mortificação do julgamento pelas forças de produção — ou do processo secundário pelo primário — tem consequências profundas para a produção cultural considerada de maneira demasiado conservadora enquanto um empreendimento calibrado pelo humano, pois quando o formato da novidade se mostra proporcional ao fado, a trajetória torna-se alarmantemente clara.

> É possível que ainda faltem algumas décadas antes de que as inteligências artificiais ultrapassem o horizonte das biológicas, mas é absolutamente supersticioso imaginar que o domínio humano da cultura terrestre ainda está marcado em séculos, quanto mais numa perpetuidade metafísica. O caminho mais elevado para o pensamento não passa mais por um aprofundamento da cognição humana, mas antes por um devir inumano da cognição, uma migração da cognição para o emergente reservatório de tecnosenciência planetária, para "paisagens desumanizadas... espaços vazios" onde a cultura humana será dissolvida.[43]

Foi declarado que a vanguarda modernista é uma possibilidade extinta, mas e se for simplesmente uma possibilidade oculta? O que significaria perseguir a exigência modernista de "make it new" até ao seu horizonte último — sem escrúpulos, sem compromissos e com uma tenacidade

[43] Land, "Circuitries", 293.

irresponsável? O modernismo anastrófico nos diz que apenas desconsideramos a perpetuação da vanguarda modernista porque nos recusamos a aceitar a possibilidade da sua inumanidade.

De Gutenberg em diante, a tendência das poéticas inovadoras tem sido a da desterritorialização. Um destronamento persistente dos ideais culturais ocidentais/eurocêntricos (o gênio branco, masculino; o cânone; o autor e, depois, a autenticidade em geral), uma horizontalização das estruturas hierárquicas embutidas na utilização altamente codificada de formas herdadas, na arregimentação métrica, no uso de registos de linguagem particulares etc, e uma desestratificação geral das práticas de escrita e dos métodos de leitura estão por detrás das convulsões literárias seminais dos últimos séculos, intensificando-se rapidamente no final do século XX com o advento da fotografia da escrita: a ascensão da Web.[44] De um modo geral (embora a literatura tenha sido justamente acusada de uma recalcitrância não atribuível a outros domínios culturais), essa trajetória tem progredido desimpedida, defendida pelos iconoclastas de cada geração sucessiva.[45] Então porquê hesitar agora? Não é totalmente falso revogar a

[44] Como Kenneth Goldsmith observa em sua introdução a *Against Expression:* "Em 1974, Peter Bürger ainda podia afirmar que, "porque o advento da fotografia possibilita a reprodução mecânica precisa da realidade, a função mimética da arte perde tração. Mas os limites desse modelo de explicação tornam-se claros quando lembramos que isso não pode ser transferido à literatura. Pois na literatura não há inovação técnica que poderia produzir um efeito comparável ao da fotografia nas artes plásticas." Agora é: "Por que Escrita Conceitual? Por que Agora?", em C. Dworkin e K. Goldsmith (ed), *Against Expression: An Anthology of Conceptual Writing* (Evanston: Northwestern University Press, 2011), xviii.

[45] "[A] maior parte da escrita segue como se a Internet nunca tivesse acontecido. As antigas fraudes, plágios e farsas continuam a escandalizar o mundo literário de modos que fariam, digamos, os mundos da arte, da música, da computação ou da ciência rirem incrédulos… Do Napster aos jogos, do karaokê aos arquivos no BitTorrent, a cultura parece abraçar o digital e toda a complexidade que ele traz — com exceção da escrita." Ibid., xix–xx.

licença destrutiva da inovação poética no momento exato em que ela começa a ameaçar o nosso próprio sentido de agência produtiva e todos aqueles convenientes "mitemas da soberania criativa humana" que temos, nas suas versões mais brandas, alegremente institucionalizado como a sua história?[46] Talvez não somos tanto "assombrados pelo ainda não perdido do futuro que o modernismo nos treinou para esperar mas se recusa a entregar", como somos incapazes de dar crédito ao desenrolar de um futuro que simplesmente não é nosso.[47] Qual é o caminho revolucionário? Admitir o sujeito e reprimir o processo? Ou admitir o processo e destruir o sujeito? A condenação nem sequer se dá ao trabalho de fazer isso parecer uma escolha: "O que quer que as pessoas (de esquerda e de direita) queiram dizer sobre a aceleração, é melhor que digam logo. Porque o aceleracionismo está começando a falar por si próprio".[48] Em outras palavras, "a poesia é invasão e não expressão".[49]

O poemêmeno é para a poética o que o processo primário é para a modernidade: uma incursão numenal incremental que não pode ser descarrilada. O que o torna simultaneamente real e novo é a sua total inacessibilidade em termos da economia antropicamente regulada da possibilidade (poética) que só pode compreender o verdadeiramente novo como catastrófico. O experimentalismo extremo confronta a abertura econômica restrita com um desrespeito violento pela continuidade ontológica. Como Reza Negarestani supõe nas

[46] Land, "Circuitries", 294.

[47] Para parafrasear Mark Fisher em *Ghosts of My Life: Writings on Depression, Hauntology and Lost Futures* (Winchester: Zero Books, 2014), 27.

[48] N. Land, "Quotable (#4)", *Urban Future 2.1*, <http://www.ufblog.net/quotable-4/>.

[49] N. Land, "*Shamanic Nietzsche*", Fanged Noumena, 214.

suas notas sobre o *Defacing the Ancient Persia* de Hamid Parsani,

> A abertura vem do Fora, não o contrário. [...] A abertura radical não tem nada a ver com a anulação do fechamento; trata-se de acabar com todos os vestígios de parcimônia e de domesticação grotesca que existem na assim chamada abertura humana emancipatória. A lâmina da abertura radical tem sede de massacrar a abertura econômica, ou qualquer abertura construída sobre a acessibilidade do sujeito e do seu ambiente. [...] A abertura econômica não tem a ver com o quanto se pode estar aberto ao lado de fora, mas com o quanto se pode dar ao luxo do lado de fora.[50]

Qualquer ato de afirmação, de reivindicar que se está "aberto" ao fora a partir do dentro trai a acessibilidade. É claramente econômico, e por isso "intrinsecamente ligado à sobrevivência".[51] Contra esse experimentalismo qualificado (a falsa "novidade" da modernidade catastrófica), o poemêmeno diagrama uma adesão imprudente à máxima modernista de que a novidade deve ser gerada a qualquer custo, privilegiando a experimentação formal — no sentido da desolação de toda a forma inteligível — em detrimento da preservação humana, e prendendo a técnica a um vetor inumano de automação descontrolada que, bem ou mal, mapeia o declínio dos valores humanos à medida que a modernidade os entrega ao seu sucessor maquínico numa mudança de fase final e fatal. Os estágios terminais são marcadas por uma poética do ainda-destinado-a-nós, uma mistura de processos humanos e maquínicos caracterizada por uma exultação tanatônica no

[50] R. Negarestani, *Cyclonopedia: Complicity with Anonymous Materials* (Melbourne: re.press, 2008), 197.

[51] Ibid.

repúdio da hubris antropocêntrica — um desespero extático, "uma escalada semelhante a um transe" em que "a mente se perde a si própria". Aquilo a que Jason Bahbak Mohaghegh se refere como "o prazer da espiral".[52] Para Mohaghegh, a inscrição da fatalidade na produção poética "desperta-nos uma outra vez para o fato de que o próprio pensamento é terminal" e que "as ideias não são feitas para serem entidades assombradas — são feitas para serem caçadas"; é por isso que "temos de livrar a literatura do seu instinto de sobrevivência".[53] A conclusão de Mohaghegh de que "o caos" — abreviatura de uma abordagem cibernética aos processos cósmicos do devir — "nos lembra que a literatura continua sendo uma transação mortal e que não devemos nos privar do prazer de ver os textos morrerem" se beneficia de uma reformulação sútil que a alinha melhor com a insurgência poememenal. *O caos lembra-nos que a identidade continua sendo uma transação mortal e que não devemos privar a literatura do prazer de nos ver morrer.*

Como, então, mapear a dissolução de uma poética exotérica, compensatória, acessível da catástrofe na poética esotérica, turbulenta, incomportável da anástrofe? Se aquela corresponde a algo como "a resolução programática do mistério e da discordância" na "forma musical ou literária" então já apreendemos o poemêmeno através do seu negativo cibernético.[54] A resolução programática é a primeira coisa a ir embora (de fato, já está indo). Obras literárias, como pacotes de dados temporariamente estáveis, existem porque a

[52] J.B. Mohaghegh, *Silence in Middle Eastern and Western Thought: The Radical Unspoken* (Abingdon: Routledge, 2013), 158. Obrigado a Lendl Barcelos por essa referência, e pelo termo "poética do ainda-destinado-para-nós".

[53] J.B. Mohaghegh, *New Literature and Philosophy of the Middle East: The Chaotic Imagination* (Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2010), 2–3.

[54] Land, "Teleoplexy", 512.

teleoplexia exige a apreensão do secundário antes do primário, mas não é difícil ver até que ponto essa estabilidade já está ameaçada. As décadas que abriram o novo milênio revelam duas tendências complementares na experimentação poética formal: a eliminação do autor e a eliminação do leitor — como ambos são tradicionalmente entendidos.

O *Nobody's Business: Twenty-First Century Avant-Garde Poetics* de Brian Reeds, por exemplo, pode ser tomado como um estudo de caso do afeto de inospitalidade que se desdobra na inovação poética no começo do século XXI. Para a realização da primeira tendência, Reed cita a crescente automatização dos processos de escrita atualmente utilizados sob a bandeira da escrita conceitual, com a sua reconfiguração do autor como significativo de nada mais do que "apenas mais um fornecedor de conteúdos" que executa tarefas repetitivas, alienantes (transcrição, cópia, OCR, plágio, codificação) que são "tão monótonas como a inserção de dados" — e o são deliberadamente.[55] Os poetas da virada conceitual, escreve Reed, demonstram uma sensibilidade que substitui a inspiração pela persistência, a monotonia pela epifania, e a repetição, a vulgaridade e o ruído pela inteligência. Tais gestos trabalham em conjunto para desumanizar e desenfatizar a autoria, sugerindo que "a poesia é, no fundo, apenas outra mercadoria produzida mecanicamente pela indústria do infoentretenimento para satisfazer um nicho de mercado", a fim de — e aqui está o ponto-chave — se deleitar com esta

[55] B.M. Reed, *Nobody's Business: Twenty First Century Avant-Garde Poetics* (Ithaca: Cornell University Press, 2013), 41; "Não há personagem, por mais evasiva ou enganadora que seja. Não há imagem, cenário, enredo… Enquanto poderíamos chamar tais tarefas de "projetos", assemelham-se mais aos atos de auto-extinção da askesis associadas com sadhus e santos." Ibid., 37; 75.

realização.[56] Do mesmo modo, a teoria de Kenneth Goldsmith sobre a "escrita incriativa", que é frequentemente lida como uma exposição da "falácia de que um autor pode facilmente sair da lógica do capitalismo globalizado", pode ser levada um passo adiante como indicativa de uma aliança tácita com o ímpeto desenraizante, desumanizador da corrente de retorno poememenal num corpo de trabalho que Reed vê elidir todas as formas de particularidade e significância ao reconhecer que "no novo milênio, produção e consumo tornaram-se imperativos inumanos".[57]

O crescente "uso" de algoritmos para gerar textos funciona como uma variedade de auto-excisão calculada para minimizar a intencionalidade do autor humano, abrindo consequentemente um abismo de potencialidades formais previamente indisponíveis particularmente em termos de extravagância permutacional, complexidade e evolução, e a capacidade de rapidamente e sem esforço produzir magnitudes de material textual sem precedentes.[58] O escritor humano do

[56] Ibid., 41. Essa é uma interpretação traiçoeira. Enquanto Reed localiza o radicalismo da poesia de "vanguarda" do século XXI em sua inaptidão para, e recusa das, exigências e restrições da economia do conhecimento (ou capitalismo cognitivo), eu vejo nele uma posição muito mais profunda — a de se opor ao conhecimento e à cognição humanamente condicionados, simplesmente.

[57] K. Goldsmith, *Uncreative Writing: Managing Language in the Digital Age* (Nova Iorque: Columbia University Press, 2011); Reed, *Nobody's Business*, 75; 84.

[58] *Irritant,* de Darby Larson, e *Megawatt*, de Nick Monfort, são bons exemplos. *Irritant* foi gerado algoritmicamente a partir de um "conjunto inicial de 70 palavras que muda lentamente para um conjunto final de 70 palavras completamente diferente, com uma mudança de uma palavra a cada 4000 palavras" para produzir um único parágrafo com mais de 600 páginas quando impresso, enquanto *Megawatt* ("o título de um programa de computador, o código-fonte que você pode estar lendo e o resultado desse programa") desfenomenologiza a matemática em *Watt* de Samuel Beckett, recuperando os procedimentos combinatórios de Beckett para os desumanizar e intensificar em direção à obscuridade. Como explica Monfort, "[o] romance *Megawatt* deixa de lado toda a linguagem mais inteligível do romance de Beckett e baseia-se, pelo contrário, no que há de mais sistemático e inescrutável. Não se limita a recriar estas passagens, embora com pequenas alterações o código Megawatt possa ser utilizado para o fazer. No novo romance, pelo contrário, elas são intensificadas ao gerar, usando os mesmos métodos que Beckett usou, significativamente mais texto do que aquele que se encontra no já excessivo Watt". D. Larson, *Irritant* (Nova Iorque e Atlanta: Blue Square Press, 2013); N. Monfort, *Megawatt* (Cambridge, MA: Bad Quartet, 2014),

código pode ainda ditar o texto do lado de fora em diferentes graus a depender do trabalho, mas isso é omitir o fato de que se trata apenas de um passo num processo de automatização que cresce exponencialmente. A queixa de Steven Johnson, publicada há quase duas décadas, de que "uma obra literária não é de todo um sistema no sentido de Santa Fé do termo — isto é, uma mistura dinâmica de agentes interagindo em tempo real", e que os romances podem ser "sobre sistemas complexos", mas nunca se "auto-organizarão — é por isso que precisamos de romancistas", é simplesmente obsolecida pela crescente automação textual, da qual uma parte depende explicitamente da recolha de dados em tempo real, para não falar do universo em expansão da fauna xenopoética autônoma — como os enigmáticos habitantes do Weird Sun Twitter ou do "Carton Trebe".[59]

O declínio da cultura impressa face à digitalidade deu origem a um underground virtual de pequenas gráficas autônomas que traficam PDFs e epubs, arquivos de vídeo e de imagem, e que partilham o código-fonte de geradores e outros exploits nativos dos mundos do botpo e da algolit. Como a entidade anonimamente distribuída por detrás de uma dessas gráficas explica, "se violar as convenções (e fazer violência à

<http://nickm.com/poems/megawatt.pdf>; Larson, entrevistado por Blake Butler, 'If You Build the Code, Your Computer Will Write the Novel', Vice, <http://www.vice.com/read/if-you-build-the-code-your-computer-will-write-the-novel>.

[59] S. Johnson, 'Strange Attraction', *Lingua Franca: The Review of Academic Life* 6:3 (1996): 47. Embora a sua origem não seja clara (o que talvez seja importante), o Weird Sun Twitter parece consistir em um enxame de algoritmos de aprendizagem soltos no Twitter, com o objetivo (provisório) de aperfeiçoar a utilização da sintaxe inglesa contemporânea. Os imitadores humanos também se juntaram a essa comunidade, tornando cada vez mais difícil determinar quais "suns" são bots imitando humanos e quais são humanos imitando bots. Sabe-se ainda menos sobre Carton Trebe. <https://twitter.com/ThePatanoiac/lists/the-sun-monitoring-system/members> e <https://twitter.com/Grognor/lists/weird-sun-twitter/members>; <http://www.lulu.com/shop/search.ep?keyWords=carton+trebe>.

literatura) é o que a literatura faz, então talvez [este ato de violência] esteja mais imbuído nas predefinições das nossas plataformas de escrita/leitura do que estava antes, tornando o labor que entra na produção de textos literários absolutamente diferente", de modo que, independentemente da intensidade do desejo de um agente literário de engajar com a crueldade textual, o estatuto desse agente "parece agora secundário em relação à forma como esse processo de digitalização parece violar e reatribuir os limites entre literatura, literariedade e iliteracia; e entre os textos e os seus contextos, paratextos e metatextos". Dessa forma, a indústria da edição digital está necessariamente "ligada à violência estrutural que o processo de digitalização comete sobre o trabalho escrito a cada impasse. Então, embora esse modo possa estar mais culturalmente incorporado no design das plataformas digitais do que nas suas contrapartes impressas, esses atos nem sempre são conscientemente intencionais para muitos utilizadores."[60] Começa a se tornar evidente que a mudança é efetuada pela tecnologia, com o produtor humano desempenhando um papel secundário — indicativo de uma inversão gradual do ponto de partida cibernegativo. De fato, o nível de sofisticação alcançado por alguns desses projetos já criou situações em que a linha que separa a produção humana da inumana genuinamente evade a uma delimitação clara.[61]

---

[60] Entrevista com Troll Thread por Tan Lin, *Harriet*: <http://www.poetryfoundation.org/harriet/2014/05/troll-thread-interview/>. Troll Thread explica que o trabalho que publica "não acontece 'pra nós' [...] 'nós' no geral, tipo 'nós humanos'... Definitivamente não acontece pra nós." Enquanto isso, "TROLL THREAD IS TROLL THREAD… TT faz o que quer porque tá pouco se fodendo — o site é uma terra de ninguém." Ibid.; "Dimensionalidade ocultada, a impressão criogeniza, mas a hipermídia derrete as coisas em uma só, desontologizando a pessoa através de uma desmontagem esquizotecnológica, convergência desintegrada." Land, "Cybergothic", 356.

[61] Weird Sun Twitter, os trabalhos de Carton Trebe e o "Teste de Turing para Poesia", de Osca Schwartz e Benjamin Laird, são apenas alguns exemplos. Ver nota 59 acima, e *Bot or Not?*: <http://botpoet.com/about/ accessed 17/01/2015>.

A agonia técnica da escrita documenta a migração progressiva e incremental da agência para o fora, dos escritores humanos para as suas ferramentas tecnológicas autônomas até deixar de ser o autor e passar a ser "o processo que fala — multiplamente e [inicialmente] em segredo, [espalhando-se] por um espaço aberto e publicamente policiado".[62] As obras desprovidas de personagens, cenário, imagens, linearidade e enredo proliferam silenciosamente no ciberespaço, deixando um arranjo frio de signos que não conseguem transportar-nos para lugar algum exceto rio acima num sentido muito mais real do que o da viagem metafórica do Kurtz de Conrad. É o investimento do poemêmeno na forma em detrimento do conteúdo que testemunha a cumplicidade com a espiral. Uma poética em aceleração que empurra contra o limiar em ruínas da inteligibilidade humana, beirando a realização da profecia ciclônica de Bataille: "o que importa não é a enunciação do vento, mas o vento".[63]

À medida que o produtor desaparece dentro da máquina, o leitor é confrontado com desafios cada vez mais vertiginosos aos métodos tradicionais de consumo textual. Mais alarmante, a diminuição da autoria humana mergulha o leitor humano numa problemática de escala. A enorme extensão e a complexidade desconcertante das peças combinatórias, tal como a repetição tediosa de textos copiados e transcritos (ambos modos de encenar a violência não-narrativa como uma problematização da cronologia/ROM), torna-os impossíveis ou totalmente desagradáveis de consumir de qualquer forma ordinária.[64] Tem sido defendido,

[62] N. Land, "Open Secret", *Outside In*, <http://www.xenosystems.net/open-secret/>.

[63] Bataille, *Œuvres Complètes,* Vol. V, 25.

[64] "Tudo que tem um sujeito deveria ser detestado; tudo que apaga seu sujeito deveria ser amado… Um bom poema é chato. Um grande poema é mais chato que o

particularmente no caso da escrita conceitual, que a exigência textual de uma leitura linear e cerrada deve ser abandonada em favor de métodos mais semelhantes ao scanning, browsing e "spritzing".[65] A inquietação frenética e superestimulada de tais hábitos aumenta rápido ao passo que os leitores se tornam usuários numa relação cada vez mais exploradora com as suas ferramentas de consumo textual.

> Nós, enquanto usuários, somos formatados pelas nossas plataformas (assim como elas formatam os dados). Somos direcionados pelas nossas plataformas, na medida em que "operação" também significa "operação sancionada" (uma operação que a plataforma sanciona ou nos permite). Tudo isso pode ser resumido em algo que pode parecer um exagero, mas que eu considero um fato empírico: "literacia digital" é uma outra palavra para o nosso entrelaçamento bastante agradável com, e a nossa fraqueza perante, os nossos aparelhos conectados à rede. Denota um estado de coisas em que as "operações" processam, direcionam, definem, percebem tanto os dados quanto nós. Para que possamos ser usuários, temos de ser usados. Não estou dizendo que isso deva ou possa ser evitado (só fica cada vez mais óbvio que não há fuga possível). Na verdade, dou boas-vindas ao rebaixamento

próprio ato de ler." T. Lin, 'Ambient Stylistics', em *American Poetry: States of the Art, Conjunctions* 35 (Outono de 2000). Para citar alguns exemplos de tais textos: Kenneth Goldsmith, *Day* (Great Barrington: The Figures, 2003); Craig Dworkin, *Parse* (Berkeley: Atelos, 2008); Chris Sylvester, *Total Walkthrough* (Troll Thread: 2011); Chris Sylvester, *STILL LIFE WITH THE POKÉMON YELLOW VERSION TEXT DUMP IN 30 PT. MONACO FONT JUSTIFIED TO MARGIN DISTRIBUTED AS A PDF OR A BOOK CONVERTED FROM A MICROSOFT WORD DOCUMENT BY CHRIS SYLVESTER 2012/2013* (Troll Thread: 2013); Angela Genusa, *Spam Bibliography* (Troll Thread: 2013). De acordo com o que Reed escreve sobre o *Parse* de Dworkin, "*Parse* não é um mostruário de virtuosismo. Seus efeitos dependem de criar longas extensões de monotonia…" *Nobody's Business*, 43; A violência não-narrativa como uma problematização da cronologia e da memória (somente de de leitura) se transfigura avidamente num ataque geral à representação. "[O]s melhores poemas não engendram a memória; livram-se delas. A melhor cura para a memória é um bom poema." Lin, "Ambient Stylistics".; "O ponto é fazer a espécie humana virar outra coisa, não entretê-la." N. Land, (comentário de 27 de julho de 2004) "Capital/ Hyperstition", *Hyperstition*, <http://hyperstition.abstractdynamics.org/archives/003698.html>.

[65] Ver <http://www.spritzinc.com/>.

> que nossos pequenos gadgets nos prometem.
> Mas talvez eu apenas goste de ser punido.[66]

As noções de "entrelaçamento agradável", "punição" e "fraqueza" no domínio dessas tecnologias intratáveis (e dos modos de produção e consumo que elas fomentam) coalescem na prática da "leitura tanatônica" — uma mortificação deliberada do sentido humano espontâneo de escala, cronologia, complexidade e do nosso desejo de entretenimento. É uma lição do processo primário oculto a que nos submetemos com supremo entusiasmo.

Tomados em conjunto como passos incrementais num processo fatal(ista), esta dupla eliminação constitui um prognóstico angustiante para ambos o produtor humano e o consumidor humano de escrita — mas um prognóstico que está inteiramente de acordo com a sua herança literária modernista se não hesitarmos em extrair todas as implicações de um vanguardismo que tem progressivamente destronado o autor, a narrativa linear, o enredo dimensionado, o interesse fenomenológico e todos os outros acessórios da inteligibilidade humana por força de um experimentalismo absolutamente necessário — desdobrando um impulso incontrolado para engendrar o extremamente novo à medida que o fio da navalha do seu retorno invertido corta as décadas decrescentes do ciclo terminal da nossa era.

Hiperocultação

[66] Entrevista com Troll Thread por Tan Lin, *Harriet*, <http://www.poetryfoundation.org/harriet/2014/05/troll-thread-interview/>. Itálicos do autor.

Afirmar de dentro um Fora oculto não tem sentido a não ser que a afirmação também funcione como invocação — e todo bom demonologista sabe que a invocação requer um diagrama. Para além de modelar o desenrolar da modernidade ciberpositiva a partir de dentro e de prefigurar o seu fado a partir do lado de fora, a espiral tem uma terceira função recursiva. Ela invoca-se. Porque a negentropia engendra a sua própria temporalidade — uma "transição intensiva para uma nova numeracia" que marca "uma mudança de natureza" — o modernismo anastrófico comanda uma relação não linear entre causa e efeito, surfando a onda convergente gerada pela sua própria montagem "de volta" ao presente para instalar as condições que terão sido necessárias à sua emergência.[67] A hiperstição — a produção de causa pelo efeito — torna-se o modus operandi de uma agenda desse tipo.[68] Codificar as pistas do futuro-do-qual-chega para o presente-que-infiltra requer um arsenal de táticas oculturais — impregnação conceitual robusta, direção memética clandestina, proliferação de portadores, ofuscação calculada, implantação de preparadores cognitivos, e assim por diante.[69] O Sistema de Segurança Humano busca reprimir a insurgência anastrófica reforçando a

[67] Land, "Cybergothic", 365, "Um circuito cibernegativo é um loop no tempo, enquanto circuitos ciberpositivos fazem "o próprio tempo" entrar em loop" … "Nós somos programados de onde Cyberia já aconteceu." Land, "Circuitries", 317; 299.

[68] Ver *Hyperstition*, <http://hyperstition.abstractdynamics.org/> e "Polytics", Cold Me, <http://www.cold-me.net/polytics/>.

[69] Ver o blog de Land, *Outside In* (ou "Excess" [XS]) para uma demonstração contínua dessas táticas: <http://www.xenosystems.net/>. Ver também N. Land, "Hyperstitional Method I", *Hyperstition*, <http://hyperstition.abstractdynamics.org/archives/004711.html>; N. Land, "Hyperstitional Carriers III", *Hyperstition*, <http://hyperstition.abstractdynamics.org/archives/004648.html>. O "Glossário para um Controle Tecnosônico da Sociedade" introduz essas técnicas em um terreno sônico: <https://www.academia.edu/4302532/Glossary_for_a_Techno-Sonic_Control_Society>.

cronologia mas, desse modo, inadvertidamente dá cobertura ao inimigo. Assim, o futuro, operando com uma camuflagem cronológica, furtivamente invoca as condições necessárias da sua própria verdade.

A pista esotérica real da proficiência do aceleracionismo é reconhecer que diagramar não é simplesmente descrever alguma coisa que já está lá. "Já viu aquele estranho ensaiozinho sobre "Acriptuições"?" pergunta Calvin Dodd — referindo-se a Mary Karno — para o protagonista sem nome do conto *Deadlines*, de Land. "Nunca conheci ninguém que o entendesse", Dodd continua, "Eu certamente nunca o tinha entendido, antes. O subtítulo é *Practices for Writing on Reality*, depois vem um absurdo completo, mesmo pros padrões dela. [Mas] está tudo nas primeiras duas sentenças. Os escritores travam quando esquecem que toda história tem um demônio. Pra começar, você tem que aprender o nome dele." "Acriptuição?" responde o interlocutor sem nome. "Exato", Dodd confirma.[70] A acriptuição pode, talvez, ser entendida como o duplo críptico da atribuição. Enquanto esta atribui efeito a uma causa, aquela, uma espécie de processo hipersticional de reconfigurar a valência, atribui causa a um efeito. Atribuição reversa: o nome provoca a coisa. Os leitores de "Teleoplexy" lembrarão da enigmática última frase do ensaio: "O fado tem nome (mas não tem face)".[71] O que eles podem ter esquecido, no entanto, é que foi Land que deu nome ao fado:

[70] N. Land, "Deadlines (Part-1)", *Outside In,* <http://www.xenosystems.net/deadlines-part-1/>. O subtítulo de Karno — "Practices for Writing on Reality" — pode ser tomado tão literalmente quanto se quiser.

[71] Land, "Teleoplexy", 520.

> Tecnoeconomia é uma palavra de irresistível inevitabilidade espalhada pelo Google, que se esforça repetidamente para nascer, em miríades de grafias. Falta somente regularizar o seu uso. Muito diferente é um neologismo verdadeiro, mas para designar a modernidade ou a capitalização em sua total distorção propositiva, é necessário cunhar um — "teleoplexia".[72]

Essa denominação funciona como um furo de roteiro, um gancho, uma cunhagem discretamente colocada na circulação espironômica. A explicação dada por Neuromancer das exigências básicas da invocação no romance homônimo de William Gibson ("para invocar um demônio é preciso aprender o seu nome") e que o ensaio de Karno retoma deliberadamente, requer uma reviravolta crowleyana para que a invocação funcione.[73] *Para invocar um demônio é preciso inventar o seu nome*. "Teleoplexia" é hiperstição. Algo invoca um demônio por meio da invenção de seu nome feita por Land. Além do processo primário ocultado que rastreia a absorção do julgamento na autoprodução subjaz uma invocação hiperocultada pilotada pela espiral.[74] Uma vez invocado o demônio, assegurar a sua

[72] Ibid., 514. Itálicos adicionados.

[73] W. Gibson, *Neuromancer* (Nova Iorque: Ace, 2000), 235.

[74] Essa afirmação também tem o seus conteúdos esotérico e exotérico. Um ocultista com o espírito correto pode encontrar uma pista útil na seguinte passagem, do *Liber ABA* de Aleister Crowley: "Se eu der uma tacada numa bola de bilhar e ela se mover, tanto a minha Vontade como o seu movimento são devidos a causas muito anteriores ao ato. Posso considerar tanto o meu Trabalho como a sua reação como efeitos gêmeos do Universo eterno. O braço e a bola movidos são partes de um estado do Cosmos que resultou necessariamente de seu estado momentaneamente anterior, e assim, de volta ao sempre. Assim, a minha Obra Mágica é apenas uma das causas-efeitos necessariamente concomitantes com as causas-efeitos que puseram a bola em movimento. Posso, portanto, considerar o ato de bater como uma causa-efeito da minha Vontade original de mover a bola, embora necessariamente anterior ao seu movimento. Mas o caso da Obra mágica não é muito análogo. Pois a minha natureza é tal que sou obrigado a fazer Magicka para que a minha Vontade prevaleça; de modo que a causa de eu fazer o Trabalho é também a causa do movimento da bola, e não há razão para que um preceda o outro. (São Francisco: Weiser Books, 1997), 192.

realidade não é nada mais do que uma questão de eficiência propagativa:

> O meme bem sucedido caracteriza-se por traços estéticos irredutíveis à adequação representacional, da elegância da construção à forma dramática. Ainda mais importante, ele próprio é capaz de funcionar como fator causal, produzindo assim os próprios efeitos aos quais se adapta. Uma sociedade cativa da sua passagem pela porteira de uma quarta virada estaria, em grande medida, encenando a mesma produção teatral que as suas "crenças" tinham antecipado.[75]

O diagrama que se encontra embutido na teleoplexia reafirma-se assim em um metanível. Uma espiral dentro de uma espiral. A eficácia cultural do aceleracionismo enquanto ciberpositividade é inteiramente ciberpositiva: o aceleracionismo invoca-se a si próprio do futuro. A conclusão a ser tirada disso é que a hiperstição é a verdade real da filosofia — se não a forma básica, horrível da própria realidade. Horrível, porque significa que não foi a primeira vez que aconteceu desse jeito. Land atua como um intensificador da auto-realização do aceleracionismo, mas as reivindicações de agência para além desta rapidamente se turvam uma vez que modelos não lineares de originação são efetivamente cobertos pela cronologia imposta da determinação histórica. A temporalidade anastrófica garante a desolação de qualquer tentativa de

[75] N. Land, "Gyres", *Outside In*, <http://www.xenosystems.net/gyres/>. E de novo: "Enquanto seu prospecto condensa, a Singularidade Tecnológica já é operativa como uma influência cultural, e assim um fator causal no processo social. Nesse estágio, no entanto… ainda é comparativamente limitado. Quais seriam as implicações de isso se materializar ainda mais?" N. Land, "Impact Readiness", *Urban Future 2.1*, <http://www.ufblog.net/impact-readiness/>.

encontrar uma resposta definitiva para questões do gênero "Quem escreve e quem é escrito?"[76]

Como foi demonstrado no início deste texto, a evidência da espiralomancia Judwali pode ser rastreada desde o *Speculum Angelorum et Hominis* via Robartes e Aherne até Yeats, antes de passar por uma elaboração cibernética nas mãos de Land e da CCRU. Os argumentos a favor dessa linhagem são fortes, mas isso não quer dizer que seja a única proposta apresentada a respeito da cronologia dos textos em questão. Em 2012, a Dra. Fiona "Fi" Xia, uma antiga aluna de Linda Trent da MVU, publicou dois artigos tratando de uma coleção de artefatos ocultos recém descobertos no leste do Iraque.[77] Entre eles estavam incluídas amostras de um tecido impossivelmente bem preservado que se assemelhava a "pele humana" e vários itens esotéricos caindo aos pedaços que o consenso geral entre os arqueólogos tinha atribuído à biblioteca privada do mesmo Harun Al-Raschid que aparece no relato dado por Robartes como o califa cético perante o qual Kusta ben Luka pôs os seus alunos para dançar os diagramas que seriam esquematizados — cerca de oito séculos mais tarde — por Giraldus. No primeiro dos dois artigos, Xia fez a seguinte afirmação: apesar de ser incontestável que a maior parte dos artefatos tinha pertencido a Harun Al-Raschid, vários dos itens mais enigmáticos, incluindo o tecido misterioso e um conjunto de códices cifrados encadernados em papel escuro — um dos

[76] Vysparov para Stillwell em "Origins of the Cthulhu Club", de CCRU, em *CCRU Writings 1997-2003*, 59-63: 63. Outra ocorrência: "Me conta sobre sua mãe." *Blade Runner,* dirigido por Ridley Scott, 1982, Ver também Land, "Machinic Desire", 319.

[77] O trabalho de Xia é notoriamente difícil de rastrear. Supor que sofreu uma supressão institucional deliberada é ir longe demais na direção da teoria da conspiração, embora os poucos vestígios dispersos localizáveis na Web sejam certamente testemunho de acontecimentos estranhos. Ver, por exemplo: <http://zinzrinz.blogspot.sg/2015/06/first-retroaction.html> (comentário de 28 de junho de 2015)

quais continha uma cifra em forma de espiral, mas torcida duas vezes, de modo que a espiral parecia consumir-se — tinham sido posses pessoais de ben Luka, e este volume em particular era de fato o texto há muito perdido do qual os Judwalis tinham extraído o seu sistema filosófico.[78] Embora não tivesse ainda como decifrar o conteúdo do volume, Xia hipotetizou que Kusta ben Luka teria sido presenteado com o códice espiral durante seu tempo no deserto com a seita Judwali.

A publicação do primeiro artigo ajudou Xia a captar fundos para embarcar numa investigação criptográfica do conteúdo do códice, mas o programa foi interrompido após apenas algumas semanas de pesquisa, devido ao fato de a entidade financiadora ter voltado atrás. Informações sobre o cancelamento abrupto do programa são escassas, embora fontes próximas de Xia tenham insinuado que isso teve a ver com a natureza das descobertas do programa. Elas seriam mais tarde objeto de uma comunicação apresentada no Sexto Congresso Internacional de Arqueologia do Antigo Próximo Oriente (CCNESA) e constituiriam a base da sua segunda publicação, "The Templexed Abomination of Terrestrial Modernity: Notes on the Spiral Codex of the Court of Harun Al-Raschid".[79] É preciso ser cauteloso para não tirar conclusões precipitadas; no entanto, uma leitura cerrada desse segundo artigo sugere que Xia estava ciente da ligação ao sistema de giros de Yeats e acreditava de fato que tinha descoberto a sua verdadeira fonte. Como se conspirasse para agravar a qualidade

[78] F. Xia, "The Riddle of the Al-Raschid Esoterica: Item 423", *Journal of Occult Histories*, vol.9, Primavera (2012): 23–45. Ver também a nota 3 acima.

[79] F. Xia, 'The Templexed Abomination of Terrestrial Modernity: Notes on the Spiral Codex of the Court of Harun Al-Raschid', *Proceedings of the Sixth International Congress on the Archaeology of the Ancient Near East*, (Sydney: CCNESA, 2012): 99–140. Ver também L. Trent, "Fatal Loops: Tragedy as Cyberfiction", *Fictional Quantities* 1:2 (Fall 1996).

enigmática das suas descobertas, o CCNESA desde então removeu qualquer rastro do trabalho de Xia de seus registros.[80]

Uma documentação fragmentada recuperada de um fórum de arqueologia entre março e abril de 2013 corrobora ainda mais essa interpretação. Pouco tempo depois de os esforços para decifrar o código do texto terem começado a dar frutos, Xia teria reunido a equipe para ler as linhas iniciais do códice supondo que seria uma leitura inédita no mundo moderno, apenas para ser forçada a rever imediatamente essa suposição. Pois, à medida que a estranha escrita era transliterada para letras romanas pela equipe de pesquisadores, tornou-se cada vez mais evidente que a obra há muito perdida de Kusta ben Luka começava com as seguintes palavras impossíveis:

> A estória é a seguinte: a Terra é capturada por uma singularidade tecnocapital enquanto a racionalização renascentista e a navegação oceânica apertam os cintos para a decolagem da comodificação. A aceleração logística da interatividade tecnoeconômica esmigalha a ordem social em um descarrilamento de máquinas autossofisticantes. Enquanto os mercados aprendem a manufaturar inteligência, a política se moderniza, atualiza a paranoia... e tenta segurar as pontas.[81]

[80] Fora de certas linhas de comunicação pessoal não seria profissional elaborar a esse respeito aqui, o único indício restante restante da existência desse documento disponível para aqueles atrás de metodologias mais ortodoxas de pesquisa parece ser um url morto do projeto ETANA Web de Abzu: <http://www.etana.org/abzubib/CCNESA/title_329.ahtml>.

[81] Land, “Meltdown”, 441.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AL-TABARI. *The History of al-Tabari*, Vol. XXX 'The Abbasid Caliphate in Equilibrium', tr. C.E. Bosworth (Albany, SUNY, 1989.

BATAILLE, Georges. *The Accursed Share: An Essay on General Economy*. Vol. 1. Trad. Robert Hurley. New York: Zone Books, 1991.

BATAILLE, Georges. *Œuvres Complètes*. Vol. V. Edição de V. Leduc. Paris: Gallimard, 1973.

BUTLER, Samuel. *The Book of the Machines*. In: MACKAY, R.; AVANESSIAN, A. (orgs.). *#Accelerate: The Accelerationist Reader*. Falmouth; Berlin: Urbanomic/Merve, 2014.

CCRU. 'Origins of the Cthulhu Club', In: *Ccru Writings 1997–2003*.

COUROUX, Marc. 'Glossary for a Techno-sonic Control Society', In <https://www.academia.edu/4302532/Glossary_for_a_Techno-Sonic_Control_Society>.

ETANA Web's Abzu project: <http://www.etana.org/abzubib/CCNESA/title_329.ahtml>.

FISHER, Mark. *Ghosts of My Life: Writings on Depression, Hauntology and Lost Futures*. Winchester: Zero Books, 2014.

GARTON, V.. 'Accelerationism without Conditions', <https://vincentgarton.com/2017/03/08/acceleration-without-conditions/>.

GIBSON, W. *Neuromancer*. New York: Ace, 2000.

GOLDSMITH, Kenneth. *Day*. Great Barrington: The Figures, 2003.

GOLDSMITH, Kenneth. 'Against Expression'. In C. Dworkin and K. Goldsmith (eds), Against Expression: An Anthology of Conceptual Writing. Evanston: Northwestern University Press, 2011.

GOLDSMITH, Kenneth. 'Uncreative Writing: Managing Language'. In the *Digital Age*. New York: Columbia University Press, 2011.

GRANT, I. H. 'Black Ice'. In: BROADHURST, J.; CASSIDY, E. J. (orgs.). *Virtual Futures: Cybererotics, Technology and Post-Human Pragmatism*. London: Routledge, 1998.

JOHNSON, S. 'Strange Attraction', Lingua Franca: *The Review of Academic Life* 6:3, 1996.

LAND, Nick. *Fanged Noumenon (Passion of the Cyclone)*. In: ——. *The Thirst for Annihilation*. London: Routledge, 1992.

LAND, Nick. Comment of July 27, 2004. 'Capital/Hyperstition', Hyperstition, <http://hyperstition.abstractdynamics.org/archives/003698.html>.

LAND, Nick. Kant, Capital and the Prohibition of Incest' [1988/89], 'Circuitries' [1992], ' 'Shamanic Nietzsche' [1995], 'Meltdown' [1997], 'Machinic Desire' [1993], 'Cybergothic' [1998] in *Fanged Noumena: Collected Writings 1987–2007*, ed R. Mackay and R. Brassier (Falmouth and New York: Urbanomic/Sequence Press, 2011.

LAND, N.. *Shanghai Times*. Urbanatomy Electronic, 2013.

LAND, Nick. *Templexity: Disordered Loops Through Shanghai Time*. Urbanatomy Electronic, 2014.

LAND, Nick. *Teleoplexy*. In: MACKAY, R.; AVANESSIAN, A. (orgs.). *#Accelerate: The Accelerationist Reader*. Falmouth; Berlin: Urbanomic/Merve, 2014.

LAND, N.. 'Cartography of the Virtual', 'Hyperstitional Method', in *Hyperstition*: http://hyperstition.abstractdynamics.org/archives/003496.html

LAND, N.. 'Extropy', 'Open Secret', 'Deadlines (Part-1)', 'Gyres', In *Outside In*, <http://www.xenosystems.net/extropy/

LAND, N.. 'Quotable (#4)', 'Impact Readiness', In *Urban Future 2.1*, <http://www.ufblog.net/quotable-4/>.

LARSON, D. *Irritant*. New York and Atlanta: Blue Square Press, 2013.

LARSON, D. Larson, interviewed by Blake Butler, 'If You Build the Code, Your Computer Will Write the Novel', Vice, <http://www.vice.com/read/if-you-build-the-code-your-computer-will-write-the-novel>.

LIN, T. 'Ambient Stylistics', in *American Poetry: States of the Art*, Conjunctions 35, Fall 2000.

MOHAGHEGH, Jason Bahbak. *New Literature and Philosophy of the Middle East: The Chaotic Imagination*. New York: Palgrave Macmillan, 2010.

MOHAGHEGH, Jason Bahbak. *Silence in Middle Eastern and Western Thought: The Radical Unspoken*. Abingdon: Routledge, 2013.

MONFORT, N. *Megawatt*. Cambridge, MA: Bad Quartet, 2014: <http://nickm.com/poems/megawatt.pdf>;

NEGARESTANI, Reza. *Cyclonopedia: Complicity with Anonymous Materials*. Melbourne: re.press, 2008.

NORTH, M. *Novelty: A History of the New*. Chicago: University of Chicago Press, 2013.

PLANT, Sadie; LAND, Nick. *Cyberpositive* [1994]. In: MACKAY, R.; AVANESSIAN, A. (orgs.). *#Accelerate: The Accelerationist Reader*. Falmouth; Berlin: Urbanomic/Merve, 2014.

REED, B.M. *Nobody's Business: Twenty-First Century Avant-Garde Poetics*. Ithaca: Cornell University Press, 2013.

RIMBAUD, Arthur. 'Letter to Georges Izambard' (13 May, 1871), in *Selected Poems and Letters*, tr. J. Harding and J. Sturrock. London: Penguin,2004

RYAN, R. 'The Is and the Ought, the Knower and Known: Na Analysis of the Four Faculties in Yeats' System', in N. Mann, M. Gibson, and C. Nally (eds), W. B. Yeats' 'A Vision': Explications and Contexts (Clemson University, 2012.

SRNICEK, N.; WILLIAMS, A.. '#Accelerate: Manifesto for na Accelerationist Politics', in Mackay and Avanessian (eds), *#Accelerate*, 2011.

THREAD, Troll. Interview with Troll Thread by Tan Lin, *Harriet*: <http://www.poetryfoundation.org/harriet/2014/05/troll-thread-interview/>

TREBE, Carton. <https://twitter.com/ThePatanoiac/lists/the-sun-monitoring-system/members> and <https://twitter.com/Grognor/lists/weird-sun-twitter/members> <http://www.lulu.com/shop/search.ep?keyWords=carton+trebe>.

TRENT, L. 'Fatal Loops: Tragedy as Cyberfiction', In Fictional Quantities 1:2, Fall 1996.

WEINER, Norbert. *Cybernetics or Control and Communication in the Animal and the Machine*. 2. ed. New York: MIT Press, 1965.

YEATS, W. B. 'The Second Coming'. In *Michael Robartes and the Dancer*. Churchtown, Dundrum, Ireland: The Cuala Press, 1920.

YEATS, W. B. *A Vision* [1925], in C.E. Paul and M. Mills Harper (eds), The Collected Works of W. B. Yeats, Vol. XIII, (New York: Scribner, 2008.

YEATS, W. B. *A Vision* [1937]. In: PAUL, C. E.; HARPER, M. M. (orgs.). *The Collected Works of W. B. Yeats*. Vol. XIV. New York: Scribner, 2008.

XIA, F. 'The Riddle of the Al-Raschid Esoterica: Item 423', Journal of Occult Histories, vol.9, Spring, 2012.

XIA, F. 'The Templexed Abomination of Terrestrial Modernity: Notes on the Spiral Codex of the Court of Harun Al-Raschid', Proceedings of the Sixth International Congress on the Archaeology of the Ancient Near East. Sydney: CCNESA, 2012.

IGNIÇÃO, CONTÁGIO, ACELERAÇÃO: HIPERSTIÇÕES COMO BOMBAS SEMIÓTICAS

Rodrigo Fernandez[1]

Nísia Martins do Rosário[2]

Fabrício Silveira[3]

Resumo:
O artigo problematiza as dimensões comunicacionais e midiáticas do conceito de hiperstição, desenvolvido de forma dispersa pelos participantes do CCRU — *Cybernetic Culture Research Unit*, entre as décadas de 1990 e 2010. Trata-se de um conceito sugestivo para uma ampla gama de movimentos teóricos, artísticos e políticos que compartilham um olhar atento para certos dispositivos de linguagem: em especial, o ruído, o estranhamento e as intradutibilidades dos processos semióticos. Para isso, como instrumento de cotejamento e sistematização teórica, parte-se das observações tardias de Iuri Lotman (2022) sobre o funcionamento da cultura. Como resultado, destaca-se o entendimento de que práticas hipersticionais podem ser vistas como tentativas de realizar explosões semióticas.

Palavras-chave: CCRU. Hiperstição. Explosões semióticas. Semiótica da Cultura. Aceleracionismo.

---

[1] Mestrando em Comunicação e bacharel em Jornalismo pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Integra a Linha de Pesquisa Agenciamentos da Imagem (GPAGI) e o núcleo de Corporalidades do Grupo de Pesquisa em Semiótica e Culturas da Comunicação (GPESC). E-mail: wwrdfernandez@gmail.com.

[2] Professora e pesquisadora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, atuando na graduação e na pós-graduação na área de comunicação. Doutora em comunicação social pela PUCRS, mestre em semiótica pela UNISINOS e pós-doutorado pela PUCSP. Bolsista PQ/CNPQ. E-mail: nisiamartins@gmail.com.

[3] Jornalista, mestre em Comunicação e Informação (UFRGS) e doutor em Ciências da Comunicação (Unisinos / RS). Pós-Doutor pela School of Arts and Media (Salford University, UK). Realizou estágio pós-doutoral — bolsa PNPD Capes — junto ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação da UFRGS. Foi professor visitante no Programa de Pós-Graduação em Comunicação da UFOP / MG. E-mail: fabriciolopesdasilveira@gmail.com.

Abstract:
This article problematizes the communicational and media dimensions of the concept of hyperstition, developed in a dispersed manner by participants of the CCRU — Cybernetic Culture Research Unit, between the 1990s and 2010s. It is a suggestive concept for a wide range of theoretical, artistic and political movements that share a close look at certain language devices: in particular, the noise, estrangement and untranslatability of semiotic processes. To this end, as an instrument of comparison and theoretical systematization, it starts from Iuri Lotman's (2022) late observations on the functioning of culture. As a result, it highlights the understanding that hyperstitional practices can be seen as attempts to carry out semiotic explosions.

Keywords: CCRU. Hyperstition. Semiotic explosions. Semiotics of Culture. Accelerationism.

Introdução

Assimilada de formas distintas — por vezes explicitamente e, noutras, apenas como plano de fundo para certas preocupações epistemológicas —, a ideia de *hiperstição* passou a ganhar alguma tração, mesmo que de forma tímida, ainda muito localizada, nas duas últimas décadas. Embora se trate de um termo escorregadio, com suas fragilidades e inconsistências — quando não contradições —, parte do esforço deste artigo é mapear proposições dispersas, conceitualizações complementares. Pretende-se arriscar uma chave de leitura possível através de uma angulação comunicacional e um referencial teórico delimitado previamente — a Semiótica da Cultura (SC), na via de Iuri Lotman (1990, 2009, 2022). Esperamos, assim, suscitar novas discussões sobre como se dá o possível funcionamento de práticas ditas hipersticionais nos espaços semióticos em que estão inseridas.

Esse movimento de entrecruzamento teórico nos soa interessante na medida em que partimos do princípio de que, ao contrário das correntes semióticas consensualmente mais conhecidas, a SC se estabeleceu como um campo de problematizações fundamentalmente preocupado com a processualidade e o dinamismo da cultura, levando em consideração suas características relacionais, suas transformações constantes, apropriações e reapropriações, continuidades, rupturas, tensionamentos e dialogismos entre diferentes tipos de textos, codificados das mais variadas formas. Ao contrário da semiótica pragmaticista, por exemplo, que se preocupa em estabelecer uma taxonomia geral dos signos, o objetivo central da SC sempre foi "não encontrar uma verdade primeira ou última, mas as maneiras [em função das quais] a realidade é traduzida — reconhecida ou estabelecida,

compartilhada ou contestada — através dos mais variados processos e sistemas de significação" (Lorusso e Sedda, 2022, p. 584, tradução nossa)[4]. Entendemos ainda que, a exemplo do que propõem as autoras, esta semiótica segue dotada de uma "vocação operacional" e que tanto as categorias quanto a sensibilidade lotmaniana ainda são perfeitamente adequadas para pensarmos objetos, processos e sistemas da cultura. É o caso de hiperstições — ou, ao menos, se não delas próprias, do conceito em si, da forma como este se desenvolveu, foi apropriado e tomado como um tipo localizado e relativamente circunscrito de práticas culturais, artísticas e/ou políticas.

1. Delimitando o terreno

Hyperstition, no original, é um neologismo cuja origem, em detalhes, é incerta. Ora creditado individualmente ao filósofo britânico Nick Land[5], ora a uma elaboração conjunta com outros membros do *Cybernetic Culture Research Unit* (CCRU)[6], grupo do qual Land foi um dos líderes, desde o final

[4] No original: "not based on the finding of a first or last reality but to the ways in which reality is translated — recognized or established, shared or contested — through the most varied processes and systems of signification".

[5] Para Maya B. Kronic (2012), sua ex-colega, Land teria sido o teórico que cortejou o 'lado de fora' da filosofia, ensaiando aproximações tão diversas que variam da nanotecnologia ao ocultismo, passando pela computação e pela antropologia. Em 1992, Land publica seu primeiro livro, *The Thirst for Annihilation: Georges Bataille and Virulent Nihilism*. No texto, delineia uma filosofia afirmativa do "Zero", a partir de Lyotard, da economia solar e da ontologia do excesso de Bataille, fazendo germinar um anti-humanismo que seria a base das posições futuras do autor que, por volta dos anos 2010, após um suposto colapso mental e subsequente período de reclusão, reaparece em Xangai, alinhado politicamente e tornando-se parte da ecologia do movimento *alt-right* estadunidense. Para nos aprofundarmos sobre a carreira e a obra de Land, bem como de suas relações com o campo da Comunicação, conferir *O Exterminador do Futuro. Mídia, horror e política em Nick Land* (Silveira, 2025).

[6]Ao que se sabe, o coletivo teve início na Universidade de Warwick, no Reino Unido, em 1995, a partir da associação entre Land e Sadie Plant, então uma jovem teórica feminista. Os dois esboçaram, já nesse primeiro momento, um projeto heterodoxo, dotado de um entendimento bastante amplo da "cultura cibernética", para muito além daquilo que o Departamento de Filosofia ao qual eram associados esperava —

dos anos 1990 até o começo dos anos 2000. Envolto em poucas certezas, a acepção do conceito aparece de formas diferentes ao longo da literatura consultada. O que faremos aqui, portanto, é tentar circunscrever algumas de suas bases que parecem comuns, apontando o que surge como constante e de que forma certas irregularidades, nesse contexto, se evidenciam. Mais importante do que uma conclusão sólida ou uma determinação incontestável, no entanto, é justamente a indeterminação do termo e a forma pela qual, "ele próprio, instaura uma desconfiança epistêmica generalizada, visa produzi-la e beneficiar-se dela, mais do que apenas esclarecê-la" (Silveira, 2024, sp).

O conceito, ao que tudo indica, surge da combinação entre o prefixo *hyper* (hiper-, em português, relativo a um alto grau de algo) e/ou o termo *hype* (gíria oriunda de *hyperbole*/hipérbole, que normalmente significa um assunto em alta, uma tendência [da moda, do marketing] sobre a qual todos parecem precisar falar) com a ideia de superstição — estas, para Land (2009), seriam "crenças ingênuas", não justificadas. As hiperstições, em contraponto, são *ficções que se tornam reais* — narrativas capazes de efetuar a própria realidade através de circuitos de retroalimentação positiva[7] que

restringindo-se aos estudos sobre a internet. Tal compreensão que passa por uma alusão à cibernética tradicional, wieneriana, e um endosso do compromisso deleuzo-guattariano de que não é mais possível reduzir a ideia de "máquina" aos meios técnicos. A partir de 1997, o CCRU sai da universidade e passa a incorporar àquilo que já fazia uma série de formulações e sistemas próprios de tradições ocultistas, elaborando, inclusive, um sistema mágico-mitológico próprio que misturava filosofia pós-estruturalista, ficção científica e de horror, numerologia, teosofia e teorias da conspiração.

[7] O vocabulário apropriado da cibernética é de suma importância. Em um dos textos seminais do CCRU, escrito, ainda antes de sua consolidação, por Plant e Land (2014), argumenta-se que a retroalimentação negativa seria sinônimo de um processo de reterritorialização, enquanto a retroalimentação positiva integraria as dinâmicas de desterritorialização, que mais lhes interessavam. Land e Plant veem Wiener como um dos grandes humanistas modernos por definir a cibernética como uma ciência do controle, postulando que sistemas de retroalimentação positiva, se não controlados, levariam à sua própria destruição — o caso, para eles, seria o de fomentar, justamente, uma cibernética de contínua retroalimentação positiva,

incluem a cultura como um de seus componentes. Falar em hiperstição seria falar da "(tecno-)ciência experimental das profecias autorrealizáveis", nos termos de Land (ibid., sp, tradução nossa)[8]. São "profecias" funcionais, práticas, signos postos no mundo com uma função específica e que executariam seu papel na medida em que são retroalimentados pela sua própria circulação, pelos seus efeitos materiais, pela associação aos fluxos do mercado, da moda, de uma cultura dependente de estar a todo momento [*hyper*]conectada, viva em seus entrelaçamentos.

Uma hiperstição, portanto, em sentido estrito, se é que podemos alcançar alguma precisão semântica, é uma espécie de artifício semiótico que primeiro se apresenta de maneira ficcional, inventada, mas que, pelos seus próprios efeitos da e na cultura, se torna, então, parte daquilo que entendemos como uma realidade consistente (ou consensual, no mínimo). Contrapondo-se ao par opositivo verdade/ficção, hiperstições buscam "explodir 'grandes narrativas' e modelos de realidade centralizadores, unificantes e logicamente supercodificados para gerar coincidências mágicas e desenhar mapas cósmicos" (CCRU, 2020, p. 12, tradução nossa)[9].

O jargão hermético do CCRU, influenciado pela filosofia de Deleuze e Guattari e pela cibernética wieneriana, mas também pelo ocultismo do século XIX, pela literatura *weird* de William Burroughs e H. P. Lovecraft, se coloca, para nós, menos como um referencial último, o qual poderíamos tomar

desterritorializante, capaz de liberar os fluxos, acelerar e amplificar processos políticos e culturais variados.

[8] No original: "(techno-)science of self-fulfilling prophecies".

[9] No original: "explode centralized, unified, and logically overcoded 'master narratives' and reality models, to generate sorcerous coincidences, and to draw cosmic maps".

como autoridade, mas como um repositório de apontamentos e exercícios práticos daquilo que teorizaram a respeito, mas também puseram em movimento. Ao escreverem textos — quase sempre em blogs e páginas online — nos entrecruzamentos entre campos que variam da filosofia à numerologia, passando pela microbiologia e pela ufologia, o CCRU depreende desse tipo de exercício especulativo-fabulatório uma produção complexa e heterodoxa, que tem como consequência operações que buscam desestabilizar percepções lineares e binárias da conturbada relação entre o que seria um mundo real e um mundo ficcional, ecoando uma tradição de textos que mesclam filosofia e ficção que remonta a Nietzsche e Hans Vaihinger, mas que passa, também, por autores como Alfred N. Whitehead e Vilém Flusser.

Marques (2023, p. 93), em um raro esforço de circunscrever o conceito de forma clara e explicativa, define a hiperstição como "uma entidade virtual abstrata que se torna efetiva por meio de sua própria propagação e contaminação". Segundo Cabrales (2019, p. 9, tradução nossa)[10], "hiperstições viajam trans-temporalmente através da matriz virtual da História, transmitindo mensagens do futuro através do passado e estabelecem uma retroalimentação cibernética por meio da qual realidades virtuais se tornam reais". Tudo isso, de acordo com o CCRU, percorrendo o "chamado dos Antigos" (CCRU, 2020, p. 363, tradução nossa)[11], entidades místicas, personagens, dinâmicas históricas e especulações sobre o passado e o futuro, sugerindo uma lógica temporal espiralada, não-linear, em que textos culturais têm a capacidade de viajar

[10] No original: "Hyperstitions travel trans-temporally throughout the virtual matrix of History, transmitting messages from the future through the past and establishing cybernetic feedback by which virtual realities become actually real".

[11] No original: "call to the Old Ones".

no tempo, fabricando um futuro possível e/ou agindo como ferramentas para alterar efetivamente o passado.

Não é por acaso que, em grande parte da bibliografia consultada, há menos uma exegese teórico-filosófica do que a construção de uma atmosfera literária que apela, através de jargões e palavras-chave específicas, a um imaginário próprio da ficção especulativa e, em especial, da literatura de horror. Essas interlocuções, no entanto, não são artifícios ilustrativos, exemplos anedóticos ou adornos complementares. Pelo contrário, parecem parte fundante e intransponível de um tipo de prática que não se permite prescindir da aproximação com algo da ordem do insólito, do mágico e do inexplicável. A prática teórica assume uma espécie de função-imagem que, evocando uma longa lista de repertórios específicos, por exemplo, da literatura e do cinema, desenvolve uma epistemologia propriamente fabulatória. São textos que clamam por uma não-hermenêutica, que não pretendem esclarecer nada, descrever nada, mas se colocar dentro da (e como) máquina eles próprios. Atuam, enfim, "funcionando como sigilos mágicos ou diagramas de engenharia. [...] Estejam elas revestidas como ensinamentos misteriosos e religiosos ou como crenças seculares, hiperstições funcionam como catalisadores, gerando mais (e mais rápidas) transformações e subversões" (Carstens, 2010, sp, tradução nossa)[12]. Tendo em vista que o que se quer com hiperstições, diz Benjamin Noys (2022), é ser "*sexy*", caso não houvesse algum tipo de apelo afetivo, afinal, é presumível que seu poder de propagação — de suma importância, como veremos — seria ínfimo.

[12] No original: "functioning as magical sigils or engineering diagrams. [...] Whether couched as religious mystery teaching, or as secular credo, hyperstitions act as catalysts, engendering further (and faster) change and subversion".

Uma das influências mais diretas no desenvolvimento do conceito, cabe destacar, para além da ficção lovecraftiana, do pós-estruturalismo e da obsessão de Burroughs pela ideia da linguagem enquanto um vírus[13], foi a Magia do Caos — *Chaos Magick*, grafada em inglês com um "k" —, um metaparadigma contracultural do ocultismo que surge nos anos 1970 a partir da Thelema de Aleister Crowley e Austin Osman Spare. Pós-moderna por excelência, a Magia do Caos situa a prática mágica como principal critério de aproximação ao oculto — para isso, toma como base a ideia de "crença-como-ferramenta", em que elementos de diferentes paradigmas religiosos são instrumentalizados tendo como objetivo final, sempre, obter um resultado específico. Utilizando estados alterados de consciência, símbolos arbitrários e criando técnicas próprias, buscam gerar resultados e efeitos práticos na realidade, alterando o que entendem como uma "realidade consensual". Presumir que hiperstições funcionem é também acatar, pelo menos em parte, a hipótese de que a "ficção não é oposta ao real. Ao contrário, a realidade é entendida como composta por ficções — terrenos semióticos consistentes que condicionam respostas perceptivas, afetivas e comportamentais" (CCRU, 2020, p. 35, tradução nossa)[14]. Sistemas culturais de diferentes níveis teriam uma origem comum: "envolvem uma engenharia de manifestação, ou uma

[13] Conforme elucida Pauluk (2002), por reflexo do sabido interesse do escritor nas ciências médicas e biológicas, um dos princípios centrais da teoria burroughsiana sobre a linguagem é o tratamento desta como um vírus exógeno ao ser humano, que o contamina a partir de fora e o obriga, com isso, a organizar o mundo em que vive. As proposições de que práticas hipersticionais seriam dispositivos de viagem no tempo também são altamente devedoras ao que Burroughs associava às suas técnicas de cut-up.

[14] No original: "fiction is not opposed to the real. Rather, reality is understood to be composed of fictions — consistent semiotic terrains that condition perceptual, affective and behavioral responses".

ficção prática, que são em última instância indignas de crença" (ibid., p. 12, tradução nossa)[15].

Para o CCRU, ainda, hiperstições operam através do que chamam de "não-crença" — "*unbelief*", no original. Com justas aproximações às premissas da Magia do Caos, a não-crença seria uma forma de fugir da dicotomia entre crença [*belief*] e descrença [*disbelief*]. Na não-crença, age-se já partindo do princípio de que um dado enunciado se concretizará (e que, portanto, em algum sentido, seguindo a mitologia que toma hiperstições como "viagens no tempo", já se concretizou). De acordo com o CCRU, a não-crença constrói "um plano de potencialidade, em que a aniquilação do julgamento converge com uma verdadeira indeterminação cósmica" (CCRU, 2020, p. 28, tradução nossa)[16]. Para Anna Greenspan (2004), a força do hipersticional é justamente ter a habilidade de desviar da oposição crença/descrença sem, no entanto, ignorar a problemática, reconhecendo "a efetividade da ficção, usá-la e mesmo assim não acreditar nela. Você não precisa 'acreditar' no Prof. Challenger[17], por exemplo, para perceber que ele tem a capacidade de produzir afetos, criar conceitos e transmitir sinais" (Greenspan, 2004, s.p., tradução nossa)[18].

Para além do teor "tecno-mágico", portanto, o processo de uma ficção se atualizando no real, aponta Fisher

[15] No original: "involve an engineering of manifestation, or practical fiction, that is ultimately unworthy of belief".

[16] No original: "plane of potentiality, upon which the annihilation of judgment converges with real cosmic indeterminacy".

[17] Professor Challenger é um personagem ficcional criado por Arthur Conan Doyle e utilizado por Deleuze e Guattari (2000, p. 55) no terceiro platô. "Ele [Challenger] (?) afirmava ter inventado uma disciplina que chamava de diversos nomes: rizomática, estratoanálise, esquizoanálise, nomadologia, micropolítica, pragmática, ciência das multiplicidades."

[18] No original: "fiction's effectiveness, using it and still not believing it. You don't have to 'believe' in Prof. Challenger for example, to realize that he has the ability to produce affects, create concepts and transmit signal".

(2018, p. 180), em um diálogo com *À Beira da Loucura* (1994), filme de John Carpenter, é menos dependente da crença do que do *hype*, do impulso coletivo, do frenesi de passar a infecção adiante. A hiperstição, assim como um vírus — ou uma estratégia de marketing —, depende da sua capacidade de seguir se replicando em nome da própria sobrevivência, criando espirais e desestabilizando a película divisória entre o ficcional e o real, entre o virtual e o atual, entre o futuro e o presente. A lógica do capitalismo tardio, hiperconectado, seria largamente dependente de hiperstições: a economia de mercado, movimentada diariamente por fluxos especulativos, trânsitos de artefatos e índices que só têm valor na medida em que são tratados como se, de fato, os tivessem: exemplos claros são o *buzz* ao redor de criptomoedas, atualizações contemporâneas da lógica da Bolsa de Valores transpostas para objetos com ainda menos lastro na realidade do que o dinheiro tradicional, que adquirem artificialmente um tipo peculiar de valor de culto, tornando-se artefatos com preços exorbitantes graças a um investimento libidinal — e financeiro, é claro — coletivo na [não-]crença de que determinado ativo será valorizado. Tudo isso acontece de forma difusa, "camuflada, prestes a sumir, mimetizando o ambiente ao redor, tornando-se invisível e nos confundindo" (Silveira, 2024, sp). Uma prática hipersticional, por definição, coloca ficção e realidade em um mesmo plano de desconfiança mútua, buscando, assim, gerar efeitos por meio das suas próprias dinâmicas de retroalimentação, fazendo-se valer da indecidibilidade e do ruído que cria. A linguagem torna-se caso de intervenção virulenta, de produção espiralar de contágios — e não, de forma alguma, de representação.

2. Por uma semiótica da imprevisibilidade

Tomada como um "campo de investigação radicalmente promissor" (Machado, 2003, p. 25), a SC se formou, ao longo dos anos 1960, a partir de um agrupamento heterogêneo de pensadores dedicados a áreas que vão da matemática à literatura: suas bases fundantes estão nas discussões interdisciplinares realizadas no grupo que se convencionou chamar de Escola de Tártu-Moscou, organizada e coordenada por Iúri Mikhailovich Lotman. Para além da terminologia sobre a qual a SC se sustenta — conceitos como texto, semiosfera, fronteira e modelização —, sistematizada por Machado (2003), nos interessa aqui, de forma central, a reorganização do próprio pensamento que Lotman fizera ao fim da vida, em especial, em *Mecanismos Imprevisíveis da Cultura* (2022) e *Culture and Explosion* (2009). As obras tardias do teórico russo, segundo Machado (2022), além de profundamente interconectadas, seriam a expressão da maturidade intelectual de Lotman, que retomaria algumas de suas principais categorias desenvolvidas ao longo de seus anos de atividade, mas agora com outra ênfase, dando luz a questões que, em outros textos, obtinham aparições ou consequências apenas implícitas.

É nestas reflexões finais, observa Gherlone (2022, p. 139), que Lotman se posiciona definitivamente como o sistematizador de um "pensamento de fronteira", em que a semiótica sistêmica passa a se configurar, ainda, como uma semiótica propriamente do conflito, que pensa a negatividade, mais do que incontornável, como frutífera. Em última instância — e que nos é profundamente relevante aos propósitos deste trabalho —, Lotman "deslocou o estudo da comunicação do processo de transmissão unidirecional entre emissão e recepção para a dinâmica de geração de sentido propiciada pela recodificação interpretadora" (Machado, 2022, p. 25). Em

outras palavras: se antes o protagonismo da tensão e do conflito já era inferido, Lotman (2009; 2022) agora observa que as passagens tradutórias do extrassemiótico ao espaço da semiosfera e o dialogismo entre diferentes textos não acontecem sem que haja uma fricção geradora de novos sentidos. Privilegia-se o entendimento da tensão como propulsora de mecanismos onde "a redundância é minimizada e o ruído é elevado à potência criativa pela ocupação de zonas de não convergência" (Rosário, 2021, p. 15).

Existiriam, em linhas gerais, dois movimentos possíveis nos sistemas culturais: os primeiros são os graduais, contínuos e previsíveis. Seriam uma força poderosa de progresso, mas "não podem dar origem a algo novo" (Lotman, 2022, p. 93). De acordo com Lotman (2009, p. 7, tradução nossa), "esferas inteiras da cultura podem se movimentar apenas na forma de processos graduais"[19]. De forma antagônica — mas, destaca, interdependente —, estão as dinâmicas explosivas e imprevisíveis: tudo aquilo que, em dado momento, aparenta ser impossível está imediatamente excluído da esfera da previsibilidade (Lotman, 2022). Se os processos graduais são bem representados pela técnica, os explosivos estão com maior frequência nos domínios tanto da ciência quanto da arte.

Identificamos, portanto, que as produções e o pensamento desenvolvidos pelo CCRU se alinham com muita precisão ao que Lotman propõe para o conceito de explosão semiótica, tendo em vista que são os momentos de mais alto grau de informatividade, em que diferentes possibilidades de sentido colidem, impossibilitando o curso linear do tempo e

[19] No original: "whole spheres of culture may achieve movement only in the form of gradual processes".

desativando a "cadeia de causa e efeito" (Lotman, 2022, p. 93). A explosão se caracterizaria por "um momento de equalização de todas as oposições. Aquilo que é diferente parece ser o mesmo. Isso possibilita saltos inesperados rumo a estruturas organizacionais completamente diferentes e imprevisíveis. O impossível se torna possível" (Lotman, 2009, p. 158, tradução nossa)[20]. Machado (2022, p. 35) destaca: "segundo tais premissas, quando impera uma alta concentração de processos físicos — no caso, de energia — seguem-se movimentos de desequilíbrio e estados de instabilidade e indefinição". Estes processos, em último caso, geram o que chamamos aqui de uma explosão semiótica.

O momento da explosão, na concepção lotmaniana, não é apenas o ponto em que "novas possibilidades tomam forma, mas também o momento de criação de outra realidade, de deslocamento e de reinterpretação da memória" (Lotman, 2022, p. 97). Nesse processo de reinterpretação da memória — lembramos que, para Lotman, a cultura é memória coletiva —, nos parece que produções hipersticionais, atuando nas fronteiras, se dedicam justamente a isso: reorganizar e ressignificar textos e processos, "reforçando e energizando as interrelações entre elementos de pesquisa teórica e cultura popular" (CCRU, 2020, p. 11, tradução nossa)[21]. Geram, assim, uma memória criadora, orientada ao futuro. Para Lotman (2022, p. 203), afinal, o novo pode ser caracterizado como a "possibilidade de estruturas combinatórias semânticas inesperadas". Nesse sentido, o campo da arte não apenas é

[20] No original: "The state of explosion is characterized by the moment of equalisation of all oppositions. That which is different appears to be the same. This renders possible unexpected leaps into completely different, unpredictable organisational structures. The impossible becomes possible".

[21] No original: "reinforce and energize the interrelations between elements of theoretical research and popular culture".

aquele que privilegia a explosão com maior afinco, mas ela própria é a "filha da explosão" (Lotman, 2022, p. 114), por tratar diretamente dos processos de contato e recombinação entre diferentes tipos de sistemas.

3. Explodir para dispersar: aceleração e bombas semióticas

Lotman, ao fazer "figurar com protagonismo o conceito de tensão provocado entre espaços de intersecção e não intersecção e, nesse sentido, evidenciar o papel do ruído, dos códigos, da explosão e da função criativa da linguagem" (Rosário, 2021, p. 13), nos dá as bases para associarmos aquilo que é tido pelo esquema matemático da comunicação como ruído à sua função criadora. Vejamos: o CCRU, de acordo com os próprios, tinha a intenção de fazer com que "a filosofia/teoria social pudesse ser empolgante" (CCRU, 2020, p. 11, tradução nossa)[22]. Com isso em mente, mantinham, segundo Reynolds (2009, sp, tradução nossa), a mesma "relação de destilação com suas fontes (Gilles Deleuze & Felix Guattari, Paul Virilio, William Gibson) que o crack tem com a cocaína[23]". Para o jornalista, os "textos-CCRU" ofereceriam uma "adrenalina teórica" com uma "concentração extravagantemente alta de ideias por frase". Fazendo-se valer da "máxima densidade de slogans" (Mackay e Avanessian, 2014, p. 36, tradução nossa[24]), o intuito era romper com os sistemas descritivos e embaralhar modelos tradicionais de entendimento e comunicação — se aceitarmos as hipóteses

[22] No original: "Our assumption throughout was that philosophy/social theory could be exciting".

[23] No original: "the same distillate relation to its sources (Gilles Deleuze & Felix Guattari, Paul Virilio, William Gibson) that crack does to cocaine".

[24] No original: "maximum slogan density".

lotmanianas, a estratégia parece fazer sentido, tendo em vista que o momento da explosão pressupõe um "nível muito alto de informatividade" (Lotman, 2009, p. 14, tradução nossa[25]).

O esquema comunicacional que se rascunha nas produções do coletivo, fica evidente, é calcado na não-intersecção, na não-redundância, no ruído e no estranhamento causados por uma elevadíssima densidade informacional. É intensidade — pura intensidade — sem forma. Justapondo sistemas semióticos aparentemente irreconciliáveis, uma hiperstição busca utilizar determinados artifícios de linguagem de forma intencional, instrumental, como meio técnico — e, acatando o jargão, arma mágica —, para alteração da realidade através, justamente, da confusão e da desestabilização de determinados códigos, da desorientação absoluta e da recusa à clareza em nome de um gesto estético e prático. Esse processo, se seguirmos com Lotman (1990), nos parece, em seus termos, retórico, uma vez que as regras do texto estão expressas nele próprio: o produto se apresenta ao mesmo tempo como "irracional (porque torna equivalentes elementos que se sabe que são não-equivalentes e totalmente distantes) e hiper-racional (porque incluem uma construção consciente na própria figura retórica)" (ibid., p. 38, tradução nossa)[26].

De acordo com o próprio grupo, "CCRU é um nome-de-marca sem significado, mas marcas são demoníacas, sintonizando nas dinâmicas do *Cyber-hype*, numerificando a cultura e inovando em métodos de propagação" (CCRU, 2020,

[25] No original: "it possesses a very high level of informativity"..

[26] No original: "they are in part both irrational (because they make elements that are known to be non- equivalent and totally disparate, equivalent), and hyper-rational (because they include a conscious construct directly into the rhetorical figure)".

p. 15, tradução nossa)[27]. Comunicacionalmente, o que interessa ao CCRU não é, de forma alguma, "textual, ideológico, representativo, intencional ou fenomenológico, mas maquínico e numérico-subtrativo (n-1)" (ibid., p. 98, tradução nossa)[28]. O fundamental seria o não-significante e a função imagética do texto muito antes de qualquer potencial discursivo e ordenador: a potência processualmente virulenta dos signos, seu poder de memetização, geração de *hype* — "espirais de contaminação" — e mobilização de desejo e afetos em que, para além de qualquer intencionalidade comunicativa, reside o papel de determinados textos como "criptomódulos, pacotes de informação efetiva sem sentido, máquinas-jargão produzidas imanentemente" (ibid., p. 99, tradução nossa)[29].

É possível afirmar, portanto, que o que se produzia através do CCRU eram intradutibilidades (Lotman, 2009), tensionamentos na comunicação por meio de resistências de forças aos signos e seus processos significantes. Vale lembrar que, para o teórico russo, o que torna a comunicação viva e em movimento é, justamente, a tensão, as explosões semióticas. Rosário (2021, p. 11) observa que a "tensão, ao mesmo tempo que interpela os códigos propulsionando a sua atualização, permite a reorganização inventiva dos signos no texto e a orientação para novas semioses a partir da indeterminação de sentidos".

Uma das mais efusivas decorrências desse tipo de prática foi o surgimento — e eventual dispersão — da

[27] No original: "CCRU is a meaningless brand-name, but brands are demonic, tuning into Cyber-hype dynamics, numerizing culture, and innovating methods of propagation".

[28] No original: "textual, ideological, representational, intentional, or phenomenological but rather machinic and numerical-subtractive (n-1)".

[29] No original: "cryptomodules, meaningless packets of effective information, immanently productive machine-jargons".

constelação de problemas organizada sob a égide do termo *aceleracionismo*. As confusões ao redor do que o conceito significaria perpassam debates que foram, em maior ou menor grau, concatenados na coletânea *#Accelerate: the accelerationist reader* (2014). No livro, a obra de Land figura como elemento central daquilo que os editores definem como uma "heresia política" (Mackay e Avanessian, 2014, p. 4, tradução nossa)[30]. De acordo com os autores, a urgência, à época, era traçar uma reconstrução histórica do movimento, elucidando más-interpretações, explorando diversas genealogias possíveis e colocando na mesa o aceleracionismo em si como um grande leque de "configurações filosóficas e proposições políticas" (ibid., p. 7, tradução nossa)[31]. Identifica-se aí um processo de deslizamento de sentidos, inclusão de ruídos em relação às regularidades e previsibilidades da escrita e do pensamento. Acontece o que poderíamos nomear como desarranjos criativos.

Na gênese das proposições landianas que eventualmente seriam inseridas sob a rubrica aceleracionista, há uma dimensão profundamente anti-humanista, quando não misantrópica, em que a agência do próprio Capital é colocada no centro de preocupações: ele, e não o proletariado, é o sujeito revolucionário por excelência — é a máquina que domina o tempo, o trabalho e a experiência e que, portanto, deve ser libertada. A ideia então seria incentivar tendências de escape e fuga da libido e do Capital em relação aos "Sistemas de Segurança Humana" — o Estado, aparatos públicos, a religião, a família etc. O Capital, na perspectiva landiana, é um agente de contágio viral que se propaga continuamente,

[30] No original: "political heresy".

[31] No original: "philosophical configuration and political proposition".

parasitando a humanidade e do qual não temos como nos livrar. Sua proposta é que as forças produtivas estão destinadas a se emanciparem elas próprias, erodindo, em última instância, a própria humanidade — essa é a hiperstição aceleracionista "conjurada" por Nick Land. Para ele, o humano é um entrave à desterritorialização absoluta do Capital, inescapável por excelência.

Partindo disso, é em um texto curto que data de 2012 que Fisher daria as bases, de fato, para que um aceleracionismo de esquerda se constituísse sob esses termos. A proposta é inverter a ênfase que Lyotard e Deleuze & Guattari dão para a política como um meio de investimento libidinal. Seria o caso, agora, de instrumentalizar a libido para propósitos políticos: "Land foi o nosso Nietzsche" (Fisher, 2014, p. 341, tradução nossa)[32], diz, referindo-se à "mistura bizarra do reacionário com o futurista", ao "estilo de escrita que atualiza os aforismos do século XIX" e ao tom inventivo que se destaca, na prosa landiana, mais do que o conteúdo propriamente dito.

É em reação a esse texto de Fisher que é publicado, em 2013, por Srnicek e Williams, o *Manifesto for an Accelerationist Politics* (MAP), que consolidaria o aceleracionismo de esquerda enquanto uma postura mais particular e delimitada. O que propõem os autores, em linhas gerais, é que "gerar uma nova hegemonia de esquerda global implica na recuperação de futuros perdidos possíveis e, é claro, na recuperação do próprio futuro" (Srnicek e Williams, 2014, p. 351, tradução nossa)[33]. A preocupação do aceleracionismo de

[32] No original: "Land was our Nietzsche — with the same baiting of the so-called progressive tendencies, the same bizarre mixture of the reactionary and the futuristic, and a writing style that updates nineteenth- century aphorisms into what Kodwo Eshun called 'text at sample velocity".

[33] No original: "To generate a new left global hegemony entails a recovery of lost possible futures, and indeed the recovery of the future as such".

esquerda seria, portanto, ao contrário da aceleração incondicional landiana, uma navegação experimental do processo acelerativo, advogando que esta seria essencial para a emancipação humana e para a vitória em conflitos sócio-políticos.

Em paralelo, o Xenofeminismo (XF) é outro dos movimentos que surgem a partir da zona de influência do CCRU: operando através de estratégias de "*biohacking*", xenofeministas têm como objetivo, através de uma reapropriação da técnica e da razão, abolir a ideia de gênero a partir de um transfeminismo radical. O prefixo -xeno — é importante destacar — se refere precisamente a algo tido como estrangeiro, estranho, alien — o XF, não por acaso, além de tomar o estranho como um caminho à emancipação, articula um elogio à ideia de alienação. Posicionando-se como "veementemente antinaturalista", o XF toma como urgente a recusa a qualquer ordem natural que se coloque como imutável — conforme afirma o trecho que fecha o manifesto: "Se a natureza é injusta, mudemos a natureza!" (Cuboniks, 2018, sp).

Com o passar do tempo, a ideia de aceleracionismo passou a se referir menos ao anti-humanismo de Land e mais a uma constelação de autores, referências e inclinações gerais. O aceleracionismo, enquanto conceito, transitou do prognóstico landiano a um impulso que pendula "entre subversão e concordância, entre análise realista e exacerbação poética, [e] transformou o aceleracionismo em uma posição teórica ferozmente contestada" (Mackay e Avanessian, 2014, p. 4, tradução nossa)[34]. É ponto pacífico que a hipótese — e o movimento — aceleracionista é largamente dependente de

[34] No original: "between subversion and acquiescence, between realist analysis and poetic exacerbation, has made accelerationism a fiercely-contested theoretical stance".

lógicas hipersticionais, em especial se o entendermos, a exemplo dos seus principais comentadores, como um "significante flutuante usado para se referir a uma série de fenômenos complexos" (Noys, 2022, sp, tradução nossa)[35].

Desde uma perspectiva lotmaniana, é importante relembrar que a circulação de textos culturais implica que a semiosfera na qual estão inseridos opera sobre eles e, quando se trata de explosões semióticas, diversos processos podem entrar em funcionamento — tanto o de incorporação/assimilação do novo, como de alteração/adaptação e, até mesmo, o de exclusão. O eixo diacrônico dos conceitos do CCRU permite observar as explosões, inflexões, transformações e conversões que foram sofrendo no processo de circulação.

O que tanto o MAP quanto o XF mobilizam é a possibilidade — ou um apelo à necessidade — de hiperstições insurrecionais e emancipatórias, contrapondo-se às profecias de aniquilação postuladas por Land nos anos anteriores. O que se buscava, através da apropriação do termo, era um gesto estético — "[o] 'aceleracionismo' proporciona a ignição, o corte, a intensidade que outros significantes não conseguiram proporcionar" (Noys e Moraes, [2014] 2022, p. 246) —, mas também prático: "Burroughs considerava a escrita — e a arte em geral — não esteticamente, mas funcionalmente — ou seja, magicamente, sendo a magia definida como o uso dos signos para produzir mudanças na realidade" (CCRU, 2020, p. 35, tradução nossa)[36]. Era a ideação de uma política, como já

[35] No original: "floating signifier used to refer to a range of complex phenomena".

[36] No original: "Burroughs construed writing — and art in general — not aesthetically, but functionally,

— that is to say, magically, with magic defined as the use of signs to produce changes in reality".

dissera Fisher, que soubesse usar investimentos libidinais ao seu favor, instrumentalizando, afinal, não a crença, mas o *hype* enquanto possibilidade de tornar real uma ficção — no caso, um novo tipo de organização sociotécnica, seja ela pela via do colapso ou da emancipação.

Nosso argumento é que as práticas engendradas pelo CCRU e seus herdeiros são, desde a concepção, agentes articuladores de formações retóricas que, pela incomunicabilidade decorrente das intensidades sendo postas em conflito, têm grande capacidade de desestabilizar sistemas comunicacionais e, assim, se propagar de forma virulenta, contagiosa e acelerada, causando explosões semióticas — são bombas de (não-)sentido. É a dinâmica que chamam de *Cyber-Hype*, que "investe libidinalmente sua própria semiótica, propagando quantidades ficcionais, marcando agências artificiais e se construindo conforme vai adiante, enquanto dissolve a produção em síntese cultural" (CCRU, 2020, p. 14, tradução nossa)[37]. Nos deparamos, por exemplo, com escritos que dizem coisas como:

> AxS:03 Hypermythos of the 3-Faced God, with its stacked time domains (1st capitalist (((((indefinitely) deep) diachronic) re) axiomatizing) Quasi- (2nd despotic (pure ((but always) retrospective)) Ideal- (3rd aboriginal (poly-ancestral, cyclic) Vague-)) Chronos) (ibid., p. 107).

É preciso ter em mente que "o estranhamento torna-se importante para entender os espaços de não intersecção da comunicação, porque opera sobre as potencialidades de decodificação do ruído e até de

[37] No original: "Cyber-hype libidinally invests its own semiotic, propagating fictional quantities, tagging artificial agencies, and making itself up as it goes along, whilst dissolving production into cultural synthesis".

incorporação do estranho que, momentaneamente, é externo ao sistema ou faz parte das imprevisibilidades" (Rosário, 2021, p. 8). Fisher (2004, sp, tradução nossa)[38] é ainda mais radical: "Se o objetivo é disseminar informação, por que todo esse ruído? [...] Por que não se comunicar claramente? Porque a comunicação clara — e tudo que ela pressupõe — é o fantasma que o sistema projeta como a sua justificativa e objetivo sempre adiados".

Interseccionando códigos e traduzindo linguagens de sistemas culturais alheios à semiosfera epistemológica do conhecimento científico, podemos inferir, a partir de Lotman (2009; 2022), que os espaços de não-comunicabilidade gerados pelo CCRU são capazes de, através da tensão e do conflito, da integração do "absurdo, [das] impossibilidades, [das] referências enigmáticas, [das] descontinuidades e imprevisibilidades" (Rosário, 2021, p. 15), catalisar explosões semióticas em que novos sentidos, antes imprevisíveis, passem a integrar o curso da história — assim, em acordo com os preceitos da semiótica lotmaniana, percebemos que um dos (diversos) aspectos dignos de interesse do ruído é sua possibilidade de desabituar o processo interpretativo.

Podemos extrair, portanto, algumas hipóteses. Primeiramente, uma hiperstição, se aceitarmos as premissas (mesmo que vagamente definidas) do que o conceito significa — e apenas nesse caso —, é, sempre, uma tentativa de executar uma explosão semiótica. Na medida em que um dado texto é construído tendo como intuito a alteração consciente da realidade pelos seus próprios mecanismos semióticos e da

[38] No original: "If the aim is to disseminate information, why all this noise? [...] Why not communicate clearly? Because clear communication — and all it presupposes — is the fantasm the system projects as its vindication and necessarily always-deferred goal".

afinidade de práticas hipersticionais com a ideia de desestabilizar significações, engendrar novas possibilidades, desestabilizar a lógica temporal e, em última instância, fabricar o futuro, temos motivos para acreditar que estas se tratariam, nos termos de Lotman, de um tipo de explosão semiótica. Não por acaso, a hiperstição requer uma dimensão fabulatória que não pode se concretizar senão através de processos que podemos tomar como artísticos em algum nível. Por conta disso, uma crítica que se atenha unicamente ao conteúdo conceitual dos textos do CCRU tende a deixar escapar um de seus aspectos fulcrais: o ímpeto em gerar desconfiança e indiscernibilidade, fabricando problemas, sem tentar resolvê-los. Pelo contrário — incorpora-se o problema, tomando-o em benefício próprio, navegando nas suas condições e se valendo da suspeita, da confusão e, em termos comunicacionais, do ruído que gera.

Considerações finais

Sustentamos que práticas hipersticionais, conforme tentamos demonstrar, se evidenciam na profusão de códigos distintos, no entrelace de sistemas semióticos periféricos e no uso da linguagem enquanto performance (O'Sullivan, 2024), que, através de uma insistente radicalidade retórica (Lotman, 1990), acaba gerando efeitos de desestabilização nos processos comunicacionais ao incorporar não-textos no território da significação, traduzindo algo que anteriormente se apresentava como intraduzível e, no processo, gerando ruído. De acordo com o teórico russo, o "princípio gerador de sentidos do texto como um todo reside na justaposição de elementos que a princípio não deveriam ser justapostos. As suas recodificações

mútuas criam uma linguagem capaz de diversas leituras, um fato que abre reservas de sentido inesperadas" (ibid., p. 44, tradução nossa)[39]. Ao mesmo tempo, também percebemos o texto-CCRU como explosivo na medida em que desorganiza outros textos, gera instabilidades e imprevisibilidades que, a exemplo de uma explosão *de facto*, espalha fragmentos de sentidos em todas as direções possíveis.

Esse processo fica claro quando vemos, afinal, os caminhos que práticas ditas hipersticionais tomaram ao longo das últimas duas décadas pós-difusão do CCRU: os textos gerados pelo grupo ocasionaram, em distintos graus, consequências que, apesar de locais, surpreendem pela diversidade de direções, encontrando ecos que vão da tecnofilia apologética do Vale do Silício e da *meme magick* utilizada pela alt-right trumpista (Cf. Haworth, 2023; Foscolo, 2023) ao "aceleracionismo fofo" (Cf. Kronic e Ireland, 2024) e o "comunismo de luxo" (Cf. Bastani, 2023). Em qualquer uma das situações, o que persiste é a centralidade do *hype*: do agito, da adrenalina, da empolgação enquanto força motriz e do texto enquanto mecanismo semiótico propagável revestido, ele próprio, de um investimento libidinal forte o suficiente para que uma ficção se torne, se não realidade em sentido estrito, algo com efeitos práticos e observáveis no mundo.

Em uma afiada leitura de todas essas movimentações recentes, Benjamin Noys — responsável por dar nome aos aceleracionistas, lembremos — argumenta no prefácio a uma nova edição alemã de *Malign Velocities: accelerationism and capitalism* que subestimou, à época — ele

[39] No original: "What is important is that the meaning-generating principle of the text as a whole lies in the juxtaposition of segments that are in principle not juxtaposable. Their mutual recoding creates a language capable of many readings, a fact which opens up unexpected reserves of meaning".

se refere à publicação original do livro, em 2014 —, a ênfase que deveria ter dado a esse processo como um movimento propriamente cultural e estético. Mais do que isso: como o "primeiro movimento teórico na era da Internet e redes sociais" (Noys, 2022, p. 5, tradução nossa)[40]. O autor diz, ainda, que a rápida dissipação de sentido do termo *aceleracionismo*, que com o tempo passou a se tornar cada vez menos delimitável, é precisamente o que pode mantê-lo enquanto um possível e interessante objeto de estudo capaz de oferecer respostas significativas sobre o presente — especialmente, conforme fizemos aqui, quando a ênfase da investigação é nos seus movimentos de linguagem.

Entendemos que práticas hipersticionais buscam criar textos através de métodos de bricolagem — ou sampleamento — de outros textos que se situam nas fronteiras das semiosferas epistemológicas, valendo-se ao mesmo tempo dos sistemas modelizantes da ciência, da filosofia, da arte e do ocultismo como meio de gerar desconfianças epistêmicas e "produções microculturais" com grande densidade semiótica que teriam a capacidade de desestabilizar a linearidade do tempo e produzir novas realidades — "Inventar o futuro, nomear um futuro por vir" (Parisi, 2016, sp, tradução nossa)[41]. Nos termos de Lotman, estas seriam explosões semióticas. Ao mesmo tempo, identificamos o próprio CCRU, tido como um texto, como articulador de uma explosão lotmaniana, na medida em que seus efeitos e influências são perceptíveis em diferentes semiosferas, com diferentes orientações, preocupações e direcionamentos que podem ter a sua origem mapeada como tendo interfaces com as redes de significação

[40] No original: "the first theoretical movement in the age of Internet and Social Media".

[41] No original: "Invent the future, name the future to come".

geradas (ou intensificadas, no mínimo) pelo coletivo. Em paralelo, como alguns de seus críticos deixam claro, também são articuladores de processos culturais que nada têm de explosivos — reflexo, suspeitamos, de uma posição visceralmente anglocentrada.

Nossa leitura central, portanto, é que, embora a ideia de hiperstição pouco possa nos munir com um ferramental heurístico suficientemente adequado para a compreensão de processos de grande escala, a "produção microcultural" de algo que é "esteticamente estimulante, que envolve um impulso narrativo, imagem, som, estimulação perceptiva, mas que também é teoria, também é intensidade cognitiva" (Kronic, 2019, sp, tradução nossa)[42], funciona como um mecanismo semiótico que é capaz de gerar incertezas, tensionar localmente determinados sistemas, reorganizar perspectivas e se propagar de forma virulenta, descentralizada, através de uma instrumentalização consciente dos processos de criação de *hype* — agito, empolgação — decorrentes da radicalidade retórica, de uma tentativa de traduzir o intraduzível — o "lado de fora" e do direcionamento às zonas de fronteira. Com isso, podemos considerar que a prática hipersticional rascunhada pelo CCRU se consolidou menos como um mapa preciso da realidade do que como um meio experimental de navegá-la.

Vale lembrar, em vias de finalização, o que, segundo Ireland e Kronic (2024, p. 89, tradução nossa), afinal, o CCRU buscava:

> se encontrar com as vanguardas da produção cultural [...] e se engajar, positivamente, nos processos transformativos de

[42] No original: "aesthetically stimulating, that involves narrative drive, images, sound, perceptual stimulation, but it's also theory, it's also cognitive intensity".

> desumanização, dessubjetivação e desnaturalização que eles desencadearam. Nos anos 90, isso significava *jungle*, internet, drogas, ocultismo, etc. A produção avançou e as vanguardas mudaram. Eu acho que se você quiser continuar captando o sinal do CCRU, você precisa resistir ao impulso de reproduzir todos aqueles significantes dos anos 90 e, em vez disso, tentar descobrir onde estão as vanguardas da desumanização, da dessubjetivação e desnaturalização na cultura de agora.

Entendemos, portanto, que a postura adotada pelo CCRU e a própria ideia de hiperstição se constituiu como um potente instrumento semiótico que viria a ser usado com diferentes — e imprevisíveis — finalidades, se proliferando continuadamente, agenciando outras práticas especulativas que desterritorializam sentidos enrijecidos, constituindo-se a partir de um elogio às potências do falso, do ruído, da tensão e da incomunicabilidade, e apontando na direção de futuros, sejam eles inevitáveis ou impossíveis, desejáveis ou catastróficos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BASTANI, Aaron. **Comunismo de luxo totalmente automatizado.** São Paulo: Autonomia Literária, 2023.

CABRALES, Robert. **Aesthetaphysicks and the Anti-Dialectical Hyperoccultation of Disenchanted Representation: Hyperstitional Esoterrorism as Occultural Accelerationism.** Dissertação (Mestrado) — University of Amsterdam, 2019. Disponível em: https://scripties.uba.uva.nl/search?id=697332. Acesso em: 1 nov. 2023.

CARSTENS, Delphi. *Hyperstition*. **ORPHAN DRIFT ARCHIVE**. 2010. Disponível em: https://www.orphandriftarchive.com/articles/hyperstition/. Acesso em: 19 jan. 2024.

CCRU. **Writings 1997-2003**. Falmouth: Urbanomic, 2020.

CUBONIKS, Laboria. *Xenofeminismo: Uma política pela alienação*. **laboriacuboniks.net**. Disponível em: https://laboriacuboniks.net/manifesto/xenofeminismo-uma-politica-pelaalienacao/. Acesso em: 1 nov. 2024.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs**: **Capitalismo e Esquizofrenia** (vol. 1). São Paulo: Editora 34, 2000.

FISHER, Mark. *SOME PPL DYE THEIR HAIR PINK AND PICK SEXY SULKY INDIE AS THEIR TOPIC*. **K-PUNK**. 2004. Disponível em: http://kpunk.abstractdynamics.org/archives/004441.html. Acesso em: 19 jan. 2024.

_____. *Terminator vs Avatar*. In: MACKAY, Robin; AVANESSIAN, Armen (org.).

#ACCELERATE: the accelerationist reader. Falmouth: Urbanomic, 2014. p. 337—346.

_____. **Flatline constructs: gothic materialism and cybernetic theory-fiction.** New York: Exmilitary Press, 2018.

FOSCOLO, Guilherme. *Fábrica de hiperstição: ou sobre como perdemos o mundo*. **Viso**: Cadernos de estética

aplicada, [s. l.], v. 17, n. 32, 2023. Disponível em: https://revistaviso.com.br/article/510. Acesso em: 19 jan. 2024.

GHERLONE, Laura. *The center-periphery dynamics in Juri Lotman's later works: A way forward for new epistemological dialogues*. **RUS** (São Paulo), [s. l.], v. 13, n. 23, 2022. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/rus/article/view/202220. Acesso em: 10 jan. 2024.

GREENSPAN, Anna. *On unbelief (a beginning)* **HYPERSTITION**. 2004. Disponível em: http://hyperstition.abstractdynamics.org/archives/2004_06.html. Acesso em: 10 fev. 2025.

HAWORTH, Christopher. *Post-punk, Industrial Culture Zines, and the Information Dark Age*. **Theory, Culture & Society**, [s. l.], 2023. Disponível em: https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/02632764221151133. Acesso em: 27 nov. 2023.

KRONIC, Maya B. *Nick Land: An Experiment in Inhumanism.* **readthis.wtf**. 2012. Disponível em: https://readthis.wtf/writing/nick-land-an-experiment-in-inhumanism/. Acesso em: 19 jan. 2024.

_____. **Towards a Transcendental Deduction of Jungle**. Entrevistador: Christopher Haworth. 2019. Disponível em: https://readthis.wtf/writing/towards-a-transcendental-deduction-of-jungle-interview-part-1/. Acesso em: 19 jan. 2024.

KRONIC, Maya B; IRELAND, Amy. **Cute Accelerationism.** Falmouth: Urbanomic, 2024.

_____. **The Acceleration Towards Cuteness**. Entrevistador: CATASTROP(H)IC. 2024. Disponível em: https://readthis.wtf/writing/acceleration-cuteness. Acesso em 10 fev. 2025.

LAND, Nick. **Hyperstition: An Introduction.** Entrevistador: Delphi Carstens. 2009. Disponível em: https://www.orphandriftarchive.com/articles/hyperstition-an-introduction/. Acesso em: 19 jan. 2024.

LORUSSO, Anna Maria; SEDDA, Francisco. *For a semiotics of culture as a critique of culture**. **Social Semiotics**, [s. l.], v. 32, n. 5, p. 577—587, 2022. Disponível em: https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/10350330.2022.2157169 Acesso em: 19 jan. 2023.

LOTMAN, Iuri. **Culture and explosion**. Berlim: Mouton de Gruyter, 2009.

_____. **Mecanismos imprevisíveis da cultura**. São Paulo: Hucitec, 2022.

_____. **Universe of the mind: a semiotic theory of culture.** London: Redwood Press, 1990.

MACHADO, Irene. **Escola de semiótica: a experiência de Tártu-Moscou para o estudo da cultura.** São Paulo: Ateliê Editorial, 2003

_____. *Prefácio à edição brasileira: Semiótica da imprevisibilidade e dos sistemas assimétricos*. In: Lotman, Iuri. **Mecanismos imprevisíveis da cultura**. São Paulo: Hucitec, 2022. p. 19-62.

MACKAY, Robin; AVANESSIAN, Armen. **#ACCELERATE: the accelerationist reader.** Falmouth: Urbanomic, 2014.

MARQUES, Victor Ximenes. *UM ESTUDO EM PRÁTICAS HIPERSTICIONAIS: ALÇAS ESTRANHAS, GUERRAS TEMPORAIS E TEORIA-FICÇÃO.* **Linguagem em Pauta**, v. 3, n. 1, p. 82—113, 2023. Disponível em: https://linguagempauta.uvanet.br/index.php/lep/article/view/86/41. Acesso em: 1 nov. 2023.

NOYS, Benjamin; MORAES, Romulo. *Abuso acelerado de substâncias.* **Das Questões**, [S.l.], v. 15, n. 1, 2022. Disponível em: https://periodicos.unb.br/index.php/dasquestoes/article/view/44117. Acesso em: 19 jan. 2024.

NOYS, Benjamin. **Burn Out: Reflections on Accelerationism.** 2022. Disponível em: https://www.academia.edu/64818298/Burn_Out_Reflections_on_Accelerationism. Acesso em: 19 jan. 2024.

O'SULLIVAN, Simon. **On Theory-Fiction and Other Genres.** London: Palgrave MacMillan, 2024.

PARISI, Luciana. **Interview with Luciana Parisi**. Entrevistador: Stanimir Panayotov, 2016. Disponível em: https://figureground.org/interview-with-luciana-parisi/. Acesso em: 27 nov. 2023.

PAULUK, Marcel Pereira. *William S. Burroughs, o vírus da linguagem e a máquina de produzir alucinações.* In: **XXV CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO**, 2002, Salvador/BA. Anais da INTERCOM. 2002. Disponível em: http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2002/congresso2002_anais/2002_NP15pauluk.pdf. Acesso em 27 nov. 2023.

PLANT, Sadie; LAND, Nick. *Cyberpositive.* In: MACKAY, Robin; AVANESSIAN, Armen (org.). **#ACCELERATE: the accelerationist reader**. Falmouth: Urbanomic, 2014. p. 303-314.

REYNOLDS, Simon. *RENEGADE ACADEMIA: THE CCRU.* **ReynoldsRetro**, 2014. Disponível em: https://reynoldsretro.blogspot.com/2014/04/renegade-academia-ccru.html. Acesso em: 10 fev. 2025.

ROSÁRIO, Nísia Martins do. *A tensão como potência para teorizar a comunicação*. **Galáxia,** [s. l.], n. 46, 2021. Disponível em: https://revistas.pucsp.br/index.php/galaxia/article/view/48415. Acesso em: 19 jan. 2024.

SILVEIRA, Fabrício. *Da escrita hipersticional.* In: BEDIN, Cristiano; RODRIGUES, Elisandro; ALMEIDA, Kauan (orgs.). **Pensar, Montar:** variações sobre leitura e escrita em educação. Porto Alegre: PPGEdu / UFRGS, Editora Cirkula, 2024.

_____. **O Exterminador do Futuro**. **Mídia, horror e política em Nick Land**. Porto Alegre: Zouk, 2025.

SRNICEK, Nick; WILLIAMS, Alex. *#Accelerate: Manifesto for an Accelerationist Politics*. In: MACKAY, Robin; AVANESSIAN, Armen (org.). **#ACCELERATE**: **the accelerationist reader.** Falmouth: Urbanomic, 2014. p. 349-362.

PUNTA-TACCO:
NOTAS SOBRE ACELERACIONISMO BRASILEIRO (PETISMO)

Lucas Omer Severen Surjus[1]

RESUMO

Esse artigo quer compreender o petismo pela via do aceleracionismo, investigando a maneira como o Partido dos Trabalhadores pode ser entendido como um partido aceleracionista. Para isso, faz uma breve incursão nas dimensões mágicas e filosóficas do aceleracionismo, buscando delinear de que maneira tanto uma certa ética quando uma certa estética aceleracionista dar-se-iam através do que pode ser, por um lado, considerado xamanismo e, por outro, considerado modernismo. Nesse sentido, entende aceleracionismo como xamanismo e tanto uma coisa quanto a outra como modernismo. Utiliza essa investigação para aproximar-se do Brasil através de duas questões: *por que Mark Fisher é editorialmente mais popular que Nick Land?* e *por que aceleracionismo é (tão) popular no Brasil?* — perguntas que são devidamente revistas no decorrer do texto. Uma vez dentro da conversa brasileira, o texto faz um breve levantamento do diagnóstico da crítica uspiana quanto ao Brasil, buscando em Antonio Candido, Roberto Schwarz e Paulo Arantes a noção propriamente brasileira de seu lugar no mundo — ou fora do mundo, ou, ainda, como o texto argumenta, modelando o mundo através de uma certa dialética da malandragem.

Palavras-chave: aceleracionismo; petismo; modernismo; xamanismo.

---

[1] Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia - UFU (2025) nas áreas de Estética e Ontologias Contemporâneas com um trabalho sobre aceleracionismo e filosofia da energia. Bacharel em Direito pela Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" - UNESP (2018), onde foi bolsista CNPq nas áreas de Criminologia e Direito Penal. Pesquisador no The New Centre for Research & Practice.

ABSTRACT

This article wants to comprehend petism by way of accelerationism, investigating the manner in which the Worker's Party can be understood as an accelerationist party. To do that, it makes a quick incursion over the magical and philosophical dimensions of accelerationism, seeking to highlight the manner in which both a certain ethics as a certain aesthetics of accelerationism would be given by way of what can be considered, at one hand, shamanism and, at the other, can be considered modernism. In that sense, it understands accelerationism as shamanism and considers both modernism. It makes use of this investigation to get closer to Brazil through two questions: *Why is Mark Fisher more popular, from a publishing point of view, than Nick Land?* and *Why is accelerationism (so) popular in Brazil?* — questions that are duly reviewed during the text. Once inside of the Brazilian conversation, the texts makes a brief accounting of the uspian critique's diagnostic of Brazil, seeking in Antonio Candido, Roberto Schwarz and Paulo Arantes the properly Brazilian notion of its place in the world — or outside of the world or, even, as the text argues, modeling the world by way of a certain dialectics of trickery. It's finalized visualizing the way in which PT (*Partido dos Trabalhadores*, "Worker's Party") joints all these loose ends and expresses crystal-clear the complicitary relationship between Brazil and acceleration.

Key-words: accelerationism; petism; modernism; xamanism.

Introdução

É mais ou menos aconselhável a quem escreve um texto visado à circulação pública que escreva-se para uma espécie de "leitor frio", de maneira que um desavisado poderia deparar-se com ele e extrair dele um sentido ao menos razoável. Eu não vou seguir esse conselho, nem outros que compõem o que seria o *ethos* normalizado da redação acadêmica, como "não falar em primeira pessoa" ou "não se dirigir ao leitor". Eu sei quem você é. Você está lendo a edição da Revista das Questões sobre os 30 anos da CCRU; eu sei exatamente quem você é. Talvez não, você retruque; *certamente não*, eu responderia, mas apenas se for o caso na medida em que não sei também eu quem sou. Como disse Mark Fisher, "É apenas quando a escrita é ruim que 'eu' a produzi. Quando é boa, 'eu' sou apenas um espaço através de qual Lemúria fala" (FISHER, 2004).

(Falsa) humildade (arrogância)? Loucura? Talvez e talvez, mas o ponto não é esse; o juízo de valor moral aqui é irrelevante na mesma medida em que tornar *ser ou não "loucura"* um falso problema é o ponto. Essa curta máxima proferida por Fisher encapsula, na verdade e de certa forma, o *todo* do aceleracionismo; ou um deles, pelo menos; aquele que diz respeito ao seu funcionamento (est)ético, talvez. Que é, em primeiro lugar, a sintonização de uma ideia que está flutuando por aí entre as ondas das transmissões oficiais da academia, aparecendo através da justaposição dos ruídos dela, e então a gravação desse hiper-ruído; depois, a sintetização, que é a manipulação técnica desse "ruído" para que adquira a aparência de algo que mais se assemelhe aos parâmetros "oficiais" (permitidos) da academia, com, finalmente, sua posterior transmissão numa espécie de rádio pirata da filosofia.

Sintonização e sintetização. Que é outra forma de dizer *ir lá fora e voltar*, sendo o Fora a grande preocupação do aceleracionismo.

Essa preocupação aparece tanto, por assim dizer, na forma quanto no conteúdo do aceleracionismo. É sua textura, o que explica a predileção, em sua fase mais experimental na aurora do milênio, pela literatura de ficção-científica *cyberpunk* e de horror cósmico — *o que está lá fora?* E é também sua técnica de tecelagem, daí o kantianismo. A filosofia transcendental das críticas de Kant, afinal, operam precisamente através do estabelecimento do que está dentro e o que está fora — o que se pode saber, o que não se pode saber, do que se pode falar, do que não se pode falar, o que se pode fazer, o que não se pode fazer etc. O estabelecimento desses limites dum ponto de vista supostamente "não-ontologizante" é o que a crítica *é*. Para esquentar um pouquinho o leitor frio: o não-ontologizante quer dizer que ele não quer dizer absolutamente nada para "o Ser" (ontologia, ente-logia), mas sim para as condições necessárias para a apreensão dos fenômenos em que esse ser apareceria; o que está dentro dessas condições, e o que está fora.

Voltemos. Não vamos mergulhar de cabeça assim também na "filosofia dura". Afinal, por que Mark Fisher é tão mais popular que Nick Land? Essa é uma pergunta. Percebo que estou me afeiçoando do leitor frio. Me desculpe se eu aparentei te expulsar no começo do texto; fique aí. Nós vamos nos encontrar. Onde nós estávamos: em eu saber quem você é. Pois é. Eu sei que você é um marginal (*carta a um jovem aceleracionista*). Seus colegas estão estudando Aristóteles e Descartes etc. (esses, geralmente, os que dizem que *a filosofia é assim*), ou às vezes até mesmo Deleuze e Latour etc. (*a filosofia pode ser assado*) mas, de qualquer maneira, são

operações essencialmente *kitsch*, ideias fora do lugar, transposições técnicas absurdas, como se se filosofasse noutra época e noutro local. Você não, você é um marginal. Você está aqui, afinal, estudando um inglês maluco que está, veja só, *vivo* (praticamente proibitivo para academia filosófica) e que não só *fala* como se contradiz — o que é pior ainda, é claro. Seguindo a metáfora ora aventada, o aceleracionismo, por sua vez, seria uma filosofia não-local; diz, no caso, não que a filosofia é assim ou assado, mas como está pelo que não é. Sintonização, o negativo da filosofia, sintetização, a fotografia.

Consideremos também que para além dessa filosofia acadêmica *kitsch* há também uma capaz de ser *camp*, em que o ridículo da operação é meio que o *é* da coisa; agradeço a Eduarda Camargo por alguns desses *insights*. Nesse caso poderíamos mencionar Viveiros de Castro e Meillassoux[2]. E acrescenta-se que seu caráter *camp* (ou *kitsch*) não depõe contra qualquer "validade filosófica" de nenhuma das filosofias passíveis de serem enquadradas nesses termos. Tal comentário é apenas em relação ao estilo do texto e, nesse caso, o aceleracionismo seria uma espécie de modernismo da filosofia — não uma *filosofia moderna*, mas o modernismo mesmo em seu sentido estético e artístico; filosofia modernista.

Ao invés da prática inconsciente duma técnica fora de seu tempo (kitsch) ou da prática consciente dessa mesma coisa (camp), o modernismo conflagra, no próprio texto, a técnica com seu tempo, e faz isso ao diagramar *ao mesmo tempo* mais de um tipo de registro e mais de um tipo de ideia. O efeito estético de um texto modernista é potencialmente humorístico por isso; levar de um sentido a um outro que é

[2] O antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro e o filósofo francês Quentin Meillassoux, responsáveis, respectivamente, pelo perspectivismo ameríndio e a crítica do correlacionismo kantiano do realismo especulativo.

radicalmente diferente enquanto consegue permanecer dentro de um mesmo nexo narrativo é o que uma piada faz. No caso de uma piada, tal movimento deve levar, é claro, a um certo alívio, que é o que significa graça. Na filosofia não é tão diferente; mesmo que o diagrama venha apenas para tensionar as coisas, ele pode oferecer o vislumbre duma solução, e essa solução vem de um lugar estranho. Por isso são tão populares nas práticas mágicas os diagramas, e também nas épocas que geralmente precedem grandes colapsos civilizacionais. Depois do modernismo, no início do século XX, o nazi-fascismo — e talvez em nenhuma época ou região do mundo tenham sido tão populares os diagramas quanto na Idade Média, um espaço-tempo praticamente constituído de seu próprio colapso. O modernismo é por definição diagramático, e o diagrama sinaliza a conflagração entre dois ou mais mundos; é o que o diagrama *é* — duas palavras. O aceleracionismo é nada mais portanto que um modernismo filosófico.

O aceleracionismo enquanto rádio pirata enquanto modernismo filosófico é sobre a onda. Mas a onda é não só sobre o que está na onda mas também em como capturar o que está no meio dela. Não deveria ser desconsiderado que a justaposição das muitas ondas fosse oferecer ruído, mas também não deveria ser desconsiderado que há uma voz no ruído passível de ser tornada discernível, que é uma voz fantasmática pertencente ao próprio instrumento de registro. Ela significa que há curtos-circuitos na retenção e no resgate de memória[3], no caso da memória filosófica da academia — no que há então uma onda fantasma; o aceleracionismo quereria afinal

[3] Faço aqui alusão à teoria da memória de Hilan Bensusan em *Memory Assemblages*, no que as memórias são constituídas dum mecanismo duplo de retenção e resgate; toda vez que "se lembra", resgata-se, mas, ao mesmo tempo, se retém de novo – de outra forma.

sintonizar a onda fantasma e sintetizar dela uma voz. É não só o que está nas entrelinhas da filosofia, mas de maneira inversa, a maneira como a filosofia é a entrelinha de tudo. De que maneira os grandes pontos de sofrimento humano na contemporaneidade (basicamente) não são meramente repetições dos problemas filosóficos (ou eles repetições do sofrimento, num circuito retroalimentativo infernal); de que maneira, portanto, a filosofia não deveria ser conflagrada não com o antigo mas com aquilo que há de mais novo, e de que maneira não seria perseguindo, justamente, a fissura entre a suposta incapacidade da filosofia de oferecer algo ao mundo (que é a mesma coisa que a inultrapassabilidade, inescapibilidade do capital; a mesma coisa que o capital) que se encontraria na filosofia algo para dizer, enfim, ao tal do mundo?

Eu não sou aceleracionista, você pode dizer. Tudo bem; é comum. Também é comum quem diga que o aceleracionismo, na verdade, não quer dizer nada; não realmente. É só uma grande palavra que se perdeu por aí num emaranhado de insignificados. Não seria sequer possível ser aceleracionista, alguém poderia vir a argumentar, porque é uma posição que é imediatamente aderente a tudo que está acontecendo; quer dizer, é o mundo que está em aceleração, não nós ou meu posicionamento filosófico.

Mas se você está lendo esse artigo provavelmente você é aceleracionista.[4] Que é outra maneira de dizer "mas de que maneira isso não se confunde: o mundo, meu pensamento e a filosofia?" Quem quer que faça essa pergunta é em primeiro lugar um kantiano, ou o que Meillassoux chamaria de correlacionista. Nesse sentido, os aceleracionistas seriam

[4] Recordemos-nos aqui também das três máximas de Mark Fisher em *Exterminador do Futuro vs. Avatar*: 1. Todo mundo é aceleracionista; 2. O aceleracionismo nunca aconteceu, e, é claro, 3. O marxismo não é nada se não for aceleracionista.

correlacionistas (porque kantianos[5]); o que caracterizaria sua especialidade entre os correlacionistas, contudo, seria não a busca por limites mais bem definidos, mas pelo movimento e o transporte para dentro e para fora desses limites. Você é, como dito, um marginal; você está logo ali na fronteira, sabe entrar, sabe sair, sabe falar um dialeto e sabe falar o outro. Você é um xamã; aceleracionismo é xamanismo. Sim, então modernismo é xamanismo. *Não, veja bem, eu me interesso por aceleracionismo, mas eu não sou aceleracionista*, não existe isso. Se você enquanto pessoa ou, de maneira muito mais grave, enquanto autor ou pensador minimamente institucionalizado, enquanto acadêmico ou escritor, está lendo esse artigo, lamento informar que você não precisa ser fã de Nick Land para ser aceleracionista; nem ele é.

É antes de tudo uma ética e o é porque sobrevive através de uma certa prática curatorial — que na verdade é muito anterior à aparição da palavra aceleracionismo. E nesse caso não digo apenas no sentido de o CCRU em momento algum fazer uso do termo, ainda que seja a mais importante iteração do movimento, mas mesmo no sentido de que a operação do CCRU é uma que circum-navega a filosofia desde seu início, que é a relação entre o poder e a magia — aceleracionismo como xamanismo como modernismo como diagrama como magia como *ir lá fora e voltar*. O filósofo *tem que ser* um xamã; o aceleracionismo é a única filosofia preocupada em efetivamente fazer isso; e os gaianos, talvez, mas, conforme exposto, também eles são lamentavelmente aceleracionistas. De qualquer maneira apenas nós (clamemos, afinal) estruturamos nosso pensamento precisamente em volta dessa preocupação. E nisso somos profundamente kantianos;

[5] A verdade é que para Meillassoux desde Kant todo mundo é kantiano.

estamos pensando só nos limites, são nossa única preocupação: as bordas, a periferia; por que o aceleracionismo é tão popular no Brasil? Outra pergunta. E veja bem, os gaianos *vêm* do Brasil.

"O texto deu voltas inesperadas", que é o tipo de comentário que eu cortaria do texto. Mas eu não vou cortar porque não sou eu quem está falando, é Lemúria; ou qualquer outra coisa que você queira. A maneira de escrever é abrir o programa de texto. Título: o título abre um portal. Não ouça o que eles te dizem; escreva o título primeiro. E a introdução por último. O título conecta uma realidade do texto presente no futuro que invade a percepção fenomênica do texto ausente no presente e, por consequência, abre um portal para "xeno-agentes" entrarem — que é o termo mais estritamente aceleracionista para se referir ao tipo de coisa que em literatura diversas poderia ser chamado de musa ou inspiração. O título, portanto, atrai a musa ou a inspiração — xeno-agente; não é nenhuma novidade, exatamente: inspiração acontece, mas o segredo é já se estar trabalhando quando ela acontecer. Tal é o ponto do próximo item: que o aceleracionismo, enquanto xamanismo filosófico, não é nenhuma novidade; ou de que maneira o aceleracionismo é afinal um modernismo. Então nos preocuparemos com as duas perguntas levantadas na introdução, "Por que Mark Fisher é tão mais popular que Nick Land?" e "Por que aceleracionismo é tão popular no Brasil?"; depois disso devemos ater-nos finalmente ao título que afinal abriu o portal que agora atravessamos: *Punta-tacco: notas sobre aceleracionismo brasileiro (petismo)*. Vai ser tudo sobre isso no fim, espero.

Aceleracionismo é xamanismo é modernismo

O ponto já está dado, mas serve ressaltá-lo a fim de precisar uma diferença. Há, no corpo teórico da primeira

iteração do aceleracionismo (a do CCRU, nos anos 90)[6], uma egrégora mágica praticamente completa; há um oráculo (o jogo de cartas Decadência), um grimório (Pandemonium Matrix), uma chave (o Numograma), um livro sagrado (o Necronomicon), e toda sorte de operações possíveis entre essas coisas, tudo devidamente sistematizado dentro de uma estrutura que deve acabar por apresentar uma "Teoria Compreensível do Universo (e Como Falar Com Ele)". Não é disso que eu estou falando *exatamente*. Antes de prosseguir contudo com o que eu estou falando exatamente, pode ser proveitoso fazermos aqui algumas considerações sobre essa magia aceleracionista.

Trata-se de uma egrégora que é basicamente computacional, o que imediatamente soa alinhado às preocupações digitais e futuristas do CCRU. Mas o curioso é que a coisa toda pode funcionar de uma maneira hermética (como um circuito retroalimentativo negativo) porque é, concedendo pouco, simplesmente uma fotocópia ou, concedendo muito, um pacote de atualizações lexicais de uma egrégora basicamente computacional muito mais antiga que o CCRU; muito mais antiga, na verdade, que os computadores — que é a cabala judaica. A *magia temporal*, que é a magia do CCRU, é baseada na abertura de portais através de combinações numéricas; por esses portais podem entrar demônios específicos, e cada um deles tem um número específico. Na cabala judaica a coisa não é muito diferente.

[6] Sei que quem cunhou o termo (Benjamin Noys, em *The persistence of the negative*, de 2010) utiliza-o para referenciar o que estariam fazendo os autores prediletos do CCRU – os franceses dos anos 1970 que, nas palavras de Noys, buscavam cada um deles expressar uma "ultra-esquerda" que superaria Marx em termos de sua heterodoxia e de sua radicalidade; cada um a sua maneira, entre Jean Baudrillard, Jean-François Lyotard e Deleuze e Guattari. Quando me refiro ao aceleracionismo, não incluo essa geração; traço sua origem no CCRU. É assim porque entendo o aceleracionismo acima de tudo como um movimento estético, que é o que esse item vem explicar.

Algumas ressalvas: “cabala judaica” é um termo completamente vago, ou ao menos bastante amplo; há muitas coisas que podem ser compreendidas como cabala. A maior parte do que se tem de uma certa estrutura mágica cabalista na verdade surgiu na Espanha no século XIII, que é quando e onde *O Zohar*, o grande livro da cabala, foi escrito; a Árvore da Vida, por exemplo, é dessa altura. Já existia antes disso, é claro, o entendimento de que Deus emanava no mundo através de 10 intensidades diferentes, as 10 esferas, 10 *sephira*, mas ainda não tinha o diagrama sido desenhado, com as designações específicas quanto a como se dá a passagem entre uma *sephirot* e outra. O Numograma, por sua vez, tem a aparência da Árvore da Vida estilizada naqueles diagramas absurdos do Lacan; e talvez o *Numo* seja uma sublimação entre número e númeno (o Fora kantiano).

As esferas representam, no caso, portais (de certa forma, na Árvora da Vida também, mas esse caráter é sublinhado no Numograma) que podem ser abertos por combinações numéricas que, por sua vez, podem ser obtidas pelo jogo Decadência (como costuma ser o caso para entidades oraculares, esta também está envolvida com o jogo e com a aposta) e por onde entram os demônios, cada um com seu número. Essa parte também não é novidade; e é ainda menos novidade que o desenho da Árvore da Vida/Numograma. A correlação entre certas palavras e certos números é algo que aparece até mesmo no Talmude. A assim chamada *gematria*, que é essa associação, no hebraico, entre letras e números (a combinação de letras formando, é claro, um novo número) é, em certo sentido, uma operação essencial entre a apreensão linguística do falante de hebraico e sua relação com o mundo. Os sentidos são dados através das coincidências numerológicas. É claro que não é lá muito crível que um judeu não religioso

esteja por aí fazendo a gematria das palavras do dia, mas tal é o caso para o misticismo de sua religião, o qual, é claro, está fundamentalmente tramado à aparição de sua linguagem e de sua visão de mundo. Os antissemitas entenderam tudo errado; o negócio dos judeus não é o dinheiro, são os números. Por exemplo: tanto a palavra para amor, Ahava (אהבה), quanto a palavra para unidade, Echad (אחד), somam 13; portanto, para a cabala, amor é unidade. Elohim (אלהים), um dos (principais?) nomes de Deus, por sua vez, soma o mesmo número, 86, com Hateva (הטבע), que é a natureza — que, é claro, é o segredo da cabala que Spinoza revelou, e por isso tentaram lhe matar.

Há casos muito mais "mundanos" e "curiosos" (vinho e segredo têm o mesmo número, por exemplo), de onde podem se extrair inúmeras máximas e ditados ("o vinho entra, o segredo sai") e todo tipo de revelação, no que a matemática torna-se aliada de primeira hora da etimologia. A bem da verdade, é possível não só estruturar toda uma visão de mundo através da gematria como, também, é possível inventar um monte de coisas; se você abrir mão do alfabeto hebraico e usar a gematria com outros idiomas, o céu é o limite. Selecione ou mesmo invente uma palavra, verifique a gematria dela. Se necessário, faça alterações na palavra para que mais se aproxime do número (e portanto das palavras) que você quer. Pronto, você tem nas mãos uma palavra mágica. Transforme essa palavra num desenho e você tem um sigilo. Desenhe esse sigilo por aí enquanto "mentaliza" a palavra (ou a frase, ou o desejo), depois faça um ritual para o sigilo; não sabe qual ritual? Reze a missa para ele. Eis a magia ocidental contemporânea, ou a assim chamada "cabala hermética".

É isso o que fez Aleister Crowley, e é isso que fez o CCRU. A Thelema, a religião de Crowley, é esta extra-aplicação da cabala, e a magia temporal do CCRU é sua atualização

estética — não mais o mundo do Indiana Jones, mas o mundo de Neo e da Matrix. É claro que há diferenças fundamentais, principalmente no que diz respeito às operações necessárias para a abertura dos portais, mas no âmago está tudo lá — em Crowley e, antes dele, na cabala: os portais ou *sephira*, Deus como a natureza, os demônios enumerados, enfim, a música das esferas. Mas não é *exatamente* sobre isso que eu estou falando. Quer dizer, não é sobre esses objetos, mas o que significa vir a acessá-los. Quer dizer: se os demônios realmente 'existem' em algum lugar 'lá fora' ou se eles são apenas uma região do meu cérebro que eu consigo acessar através duma série específica de ações, a qual chamo de ritual mágico, eu não sei, e eu não ligo. Essa é a resposta cibernética para o que poderíamos chamar de um certo *problema dos demônios*. Também é em certo sentido o *problema da magia* ele mesmo; e a resposta é a mesma: eu não sei, e eu não ligo; se funciona, funciona.

E no caso o funcionamento é o acesso, o transporte — entre um significado e outro; é o que significa metáfora, e o xamã é um agente da metáfora. O xamã é uma pessoa que encapsula em si própria o movimento modernista, ele viaja entre dois ou mais mundos e opera como uma espécie de diplomata cosmopolítico entre esses mundos, ilustrando essa comunicação através de diagramas que podem unir dois ou mais tipos completamente diversos de expressão. A imagem vulgar do xamã associa-lhe via de regra a um certo tipo de sacerdote presente em grupos sociais "menos esclarecidos", com toda sorte de adereço que remete em alguma medida aos animais. Penas, dentes, peles etc. — que atestam também o caráter animístico que tendemos a adquirir com os objetos na contemporaneidade cibernética, com hoje nós de fato *conversando* com alguns deles. Mas a verdade é que é difícil

pensar historicamente, para além da natureza crescentemente assombrada da modernidade, em algum tipo de sacerdote que não seja também um xamã. Ora, médiuns entre os espíritas e as religiões afro-brasileiras e mesmo padres são xamãs. Nos casos de mediunidade isso é mais claro, por isso vale ressaltar o trabalho dos padres; os padres não são só xamãs, são também magos. Durante uma missa, eles realizam uma transmutação: a hóstia consagrada é *literalmente* o corpo de Cristo; todas as vezes. E só eles sabem fazer isso.

Mas não só os sacerdotes são xamãs. Os artistas e os loucos também são, e a depender da época e do lugar em que esses nascem, podem acabar aclamados como grandes figuras públicas, ou trancafiados num hospital psiquiátrico. O que quer dizer que o xamanismo é uma atividade perigosa; caracteriza-se, afinal, por *ir lá fora e voltar*, o que significa, é claro, que é possível ir lá fora e *não* voltar — nunca mais voltar. Há várias maneiras de *ir lá fora e não voltar*, mas podemos resumir as três delas que são vividas pelos três mais conhecidos membros do CCRU: ir lá fora ao ponto de não conseguir voltar para a filosofia (Sadie Plant), ir lá fora ao ponto de não conseguir voltar para a razão (Nick Land) e ir lá fora ao ponto de não conseguir voltar para a vida (Mark Fisher). Nesse sentido o aceleracionismo é uma filosofia artística, uma filosofia louca, uma filosofia xamânica. É uma filosofia que, tendo a si mesma como seu próprio objeto, é lançada à sua degenerescência, à sua entropia, à sua loucura. A perfeição de um objeto que é ele mesmo a sua própria estrutura de percepção necessita nada menos que um sujeito insano para concebê-lo; um sujeito mágico, o sujeito artista, sujeito diplomata, sujeito essencialmente conciliador, conciliador cosmopolítico, que é o xamã.

É por isso que fiz questão de ressaltar a medida em que o xamanismo do aceleracionismo não se dá em razão de seu sistema mágico; é o contrário: o sistema mágico se dá em razão do ethos xamânico do aceleracionismo. Que é a mesma coisa que se dá entre o humor e o modernismo; o modernismo não se dá através do humor, mas o humor do modernismo se dá em razão de seu ethos xamânico. Um argumento filosófico e uma piada tem o mesmo formato; fazem um desenho, e depois introduzem um novo significado visual nesse desenho, um que lhe permite realmente *ver* outra coisa. No caso da piada, isso leva a um "estado de graça", que é um estado de bobeira, jogo, brincadeira, um rápido estado de maleabilidade, como se as palavras estivessem todas abertas e, durante a fração de segundo do riso, parece ser possível alterá-las. No caso da filosofia não é tão diferente.

Mas, ora, qual a diferença então entre o aceleracionismo e qualquer outra filosofia? A diferença é que nas filosofias preocupadas com coisas alheias a si mesmas, o transporte de um significado ao outro é, via de regra, operado por uma metáfora — é o que metáfora significa em grego, transporte; se você for a Atenas, por exemplo, você vai lhes perguntar como que faz para pegar a metáfora para chegar no Partenon. O aceleracionismo quer te levar para o novo destino sem pagar pelo preço do transporte, que é a metáfora. Quer te levar lá sem metáfora, sem transporte, sem custo, sem energia. Faz isso, também, ao ser uma filosofia da energia. Quer dizer, estamos falando de suas dimensões éticas e estéticas, e dos lados literários e filosóficos em seus sentidos mais amplos. Caso adentremos a teorização filosófica seminal do aceleracionismo, descobrimos que seu objeto é a própria energia, e sua operação se dá precisamente em privar-se de pagar por essa energia, o que quer dizer pagar por esse transporte, o que quer dizer *fazer*

uma metáfora. No aceleracionismo nada é metáfora. Só existem os circuitos, e eles têm mais ou menos retroalimentação, e isso é tudo.

Quer dizer que há também um certo caráter *concretista* ao aceleracionismo. Os pedaços das coisas são pensados como objetos autônomos, e é possível movê-los, trocar-lhes de lugar em novas acoplagens e, enfim, testar novas máquinas (palavras). Tudo isso — a quebra do registro, o transporte sem metáfora (tele-transporte), a graça que existe nisso — aparece antes na arte do que na filosofia, e em ambos os casos a coisa não é lá muito bem recebida. E nenhuma dessas duas coisas é surpreendente: é claro que uma modalidade hiper-crítica de uma prática qualquer, atacando a forma habitual da coisa, não seria inócua e por isso não sairia ilesa, e é claro que as muito mais rígidas estruturas acadêmicas fariam com que a mínima aderência a obras desse tipo demorasse muito mais a ser sequer possível, quanto mais aceita — se é que é possível considerar que seja, de fato, "aceito" — um assunto que, em alguma medida, trataremos no próximo item. É necessário considerar, afinal, que o xamanismo estético, entre xamanismo artístico e o xamanismo filosófico, sempre esteve por aí. Mas não foi até a aurora do século XX que um engatou, e até a aurora do século XXI que engatou o outro. Como disseram Deleuze e Guattari, quanto a isso, nós ainda não vimos nada[7].

[7] Na verdade, a frase é de Nietzsche, mas é mais famosa a citação que eles fazem dela do que sua iteração original, tendo se tornado o assim chamado fragmento aceleracionista de Deleuze e Guattari: "Mas haverá alguma via revolucionária? — Retirar-se do mercado mundial, como Samir Amin aconselha aos países do Terceiro Mundo, numa curiosa renovação da 'solução econômica' fascista? Ou ir no sentido contrário, isto é, ir ainda mais longe no movimento do mercado, da descodificação e da desterritorialização? Pois talvez os fluxos ainda não estejam suficientemente desterritorializados e suficientemente descodificados, do ponto de vista de uma teoria e de uma prática dos fluxos com alto teor esquizofrênico. Não retirar-se do processo, mas ir mais longe, 'acelerar o processo', como dizia Nietzsche: na verdade, a esse respeito, nós ainda não vimos nada" (DELEUZE e GUATTARI, 2010, p. 318).

Kapitalismo landiano

O aceleracionismo enquanto espécie de meta-filosofia opera ao mesmo tempo uma crítica à filosofia e uma crítica ao capital. Tal é o caso porque para o aceleracionismo a filosofia é o que fia o mundo, e é assim em todas as épocas. A filosofia informa as possibilidades de apreensão da realidade, as maneiras passíveis de existência de certas construções mentais que, alteradas, alteram a expressão sensorial do mundo; é por isso que toda nova filosofia, para que "funcione", implica uma estética. No caso da contemporaneidade, vivemos no mundo do capitalismo, e o último verdadeiro paradigma filosófico (ao menos segundo a leitura aceleracionista ou, de maneira mais abrangente no que diz respeito à sua disposição epistemológica, correlacionista) seria o kantiano. Portanto, caso a tese aceleracionista estivesse correta, o kantianismo deveria vir obrigatoriamente para in-formar o capitalismo. A primeira fase da obra de Nick Land, é claro, é dedicada à demonstração disso. Para Land, capitalismo é sempre *kapitalismo*, com K.

Tal seria o caso porque, resumidamente e de maneira mais ou menos vulgar, a receita kantiana é, segundo Land, a seguinte: crie um espaço de impensabilidade (o que Kant chama de número) e estruture a consciência em torno do que está dentro e o que está fora da pensabilidade, preocupando-se não com o objeto mas com as condições necessárias para sua possibilidade de apreensão; recuse-se a chamar esse terreno de impensabilidade de zero, ele deve ainda ser *alguma coisa*. Pronto. O resultado disso é que o outro ou o objeto apenas existem na mediação, eles não existem em si, como tampouco eu, na verdade, existo em mim mesmo; existimos os dois apenas porque co-existimos.

Segundo a leitura landiana, esse movimento é o que autoriza o capitalismo porque a alteridade só pode ser registrada dentro de um sistema de valoração — as coisas estão mais ou menos aderentes a uma certa inscrição dos aparatos de percepção, e quando pouco aderentes, tem de ser tornadas mais para poderem ser devidamente apreendidas, numa espécie de mesmificação do outro social. Eu estou resumindo muito, mas porque o ponto agora é outro; eu apenas não quero deixar o leitor frio *totalmente* no escuro (não me esqueci de você). O ponto é a distância que Land percorre para fazer esse argumento, e o fato que ele faz esse argumento; o argumento "em si" será mais importante apenas depois. Ora, mas como é possível o argumento em si não estar tramado à importância ou à relevância de Land sequer o fazê-lo? Calma, meu correlacionista; uma coisa de cada vez.

Eu quero primeiro tratar de alguns problemas que o aceleracionismo enfrentou e enfrenta por fazer esse argumento; isso nos ajudará a reterritorializá-lo, que é algo que está faltando. Os problemas que o aceleracionismo enfrenta tem a ver com as duas perguntas elaboradas na introdução, "Por que Mark Fisher é tão mais popular que Nick Land?" e "Por que aceleracionismo é tão popular no Brasil?" Entender a origem desses problemas nos permitirá entender quais são afinal os *seus* pontos de aderência, o que talvez venha a elucidar algumas coisas quanto a sua tração tanto dentro quanto fora do Brasil — o que por fim permite que tomemos como nosso.

Pois bem. Recapitulemos: Land está dizendo que o capitalismo é fundamentalmente informado pelo kantianismo. Isso significa, em alguma medida, que qualquer pós-capitalismo teria de passar por uma subversão interna do kantianismo, no que a única forma de acessar o fora, do qual o kantianismo teria nos privado, é por dentro. Essa subversão interna do

kantianismo tem, em Land, um nome preciso, que é materialismo libidinal. Espécie de heresia filosófica, o materialismo libidinal é o nome técnico da filosofia da energia do aceleracionismo. No materialismo libidinal, a energia é o sujeito do mundo e seu decaimento é do que se trata a História, no que o númeno kantiano, a pulsão de morte freudiana e o eterno retorno nietzscheano se confundem, e o Universo se esforça por destruir a maior quantidade possível de energia a troco de nada. Seus casos mais notáveis seriam, é claro, as estrelas, mas mesmo aqui na Terra temos realizado alguns avanços no que se trata de dispêndios improdutivos, como no caso da tecnologia *blockchain*, que não à toa, Land diz "resolver o problema do espaço-tempo" (LAND, 2015), visto que a mineração de criptomoedas gasta uma quantidade estupenda e estapafúrdia de energia — para produzir o quê? Uma sequência alfanumérica, ou seja, *quase* nada, o mínimo mais que nada; praticamente, como a bomba, uma obra de vanguarda que tem energia como sua arte. Têm sido nossas maiores invenções.

E se você está pensando "tudo bem, mas 'resolver o problema do espaço-tempo talvez seja demais'". Esse é o ponto aqui: a distância que Land está disposto a percorrer para argumentar sua filosofia. "E espera aí, o Land não virou de extrema-direita?" Calma. Apesar que isso faz parte do ponto, que é aqui demonstrar a radicalidade do pensamento landiano; ele é um filósofo radical. O materialismo libidinal, para ele, resolve tudo. Como um Wittgenstein cibernético, Land clama que com o materialismo libidinal "uma série inteira de pseudoproblemas positivamente colapsaram" (LAND, 1992, p. 30). Ele pergunta: "Qual a relação entre a mente o corpo? É a linguagem natural ou convencional? Como uma ideia corresponde a um objeto? O que articula paixão com

concepção?" (LAND, 1992, p. 30). Nada disso faz sentido mais; Sujeito, objeto, mente, corpo, destino, livre-arbítrio, essas coisas não significam mais nada. "Todos os sinais são negentropias", ele diz, "e negentropia é uma tendência energética" (LAND, 1992, p. 30), o que quer dizer que tudo diz respeito às ordens de organização e complexidade dos dispêndios energéticos, e apenas.

Considerando então a aparência dessa subversão filosófica que é o materialismo libidinal, e que nele está implicado que o capitalismo é fundamentalmente informado pelo kantianismo, apresentam-se os dois problemas constitutivos da tração aceleracionista. Se o aceleracionismo, como dito, é uma crítica do capital que é tramada a uma crítica da filosofia moderna, são fáceis de identificar seus tensionamentos quando se identifica os espaços dessas críticas, que são respectivamente a esquerda e a academia. Ora, o espaço da crítica do capital é quase que essencialmente um espaço de esquerda, em variações mais ou menos marxistas, num sentido bastante vago. E eles estão lá dizendo que a coisa é sobre luta de classes. Land está dizendo que não que não o seja, mas que de maneira mais fundamental, é sobre a filosofia. Não é uma noção a que a esquerda, sempre em busca de soluções *práticas*, seja muito afeita. Porque, ora, ainda que se aceite isso completamente: e daí? O que fazemos com isso? Nos enfurnamos em nossas casas para estudar filosofia e escrever um livro de filosofia? Por quê? No que nós estamos pensando?! Que se colocarmos um grupo determinado de palavras numa ordem específica poderemos fazer alguma coisa acontecer? Bom, sim, né. É do xamanismo, no que se a filosofia já uma espécie de reparação maníaca do pensamento, o aceleracionismo é uma filosofia completamente maníaca. Não é exatamente nesse tipo de coisa que os movimentos políticos

de esquerda costumam estar interessados. Então o aceleracionismo não tem muita tração nos espaços de crítica do capital. É claro que a guinada de Land à direita não ajudou, tampouco que empresas do Vale do Silício estejam promovendo toda sorte de passatempo para seus funcionários emularem alguma fração da experiência estética aceleracionista. Sob cartazes escritos *Accelerate or die* ("Acelere ou morra"), esses neo-yuppies se reúnem em grandes salões de evento para discorrerem e sonharem em conjunto sobre um certo futuro artificial que nos aguardaria.

Já no caso de sua tração acadêmica, a obra de Land é, como dito, uma heresia filosófica, praticamente. Land é *muito* deleuziano em sua forma de filosofar; ele não tem absolutamente nenhum respeito pelos autores. São peças de LEGO para ele. O importante é que ande e que fale. Que é onde entra o outro lado landiano, seu lado ocultista ou oculto; o nome de Deus que dá vida ao golem. Quer dizer, é claro que em alguma medida muitos aceleracionistas são também deleuzianos, mas, ironicamente, seu deleuzianismo pode ser considerado heterodoxo. E isso acontece porque inacreditavelmente ainda existem deleuzianos que não acham que Deleuze nos relegou menos uma filosofia e mais um jeito de filosofar. Quer dizer, veja bem: na filosofia, então, o pensamento landiano está puxando a faca para cima de: kantianos, deleuzianos, freudianos, nietzscheanos e marxistas, para citar só alguns. Não é nada surpreendente, portanto, que tais grupos busquem manter sua reserva de mercado e enxotar esses bárbaros que vem de Fora — e nós descobrimos que há mesmo os deleuzianos territorializantes.

Não é tampouco de se espantar, portanto, que muitos pensadores aceleracionistas venham da arte ou tenham

um pé, às vezes uma perna inteira na arte[8]. Músicos, cineastas, escritores, românticos no geral. Por que não seria afinal, também, a filosofia enlouquecida a filosofia apaixonada?[9] A filosofia, por mais que possa ser uma paixão, não pode ela mesma ser apaixonada, pois a filosofia é um espaço da razão. Mas é essa visão que vem de Fora, de lugar nenhum, o que permite ao aceleracionismo subverter tantas filosofias ao mesmo tempo. É isso também, é claro, o que o torna ele mesmo alienígena. Se considerarmos seriamente o argumento de Quentin Meillassoux em *Após a finitude* de que todo mundo desde Kant está operando alguma variação de kantianismo, que é o correlacionismo das coisas, então obviamente o que vem de fora precisa ser tornado mesmo para ser absorvido.

Nesse sentido Land seria um hiper-correlacionista. Sujeitos e objetos apenas existem um para os outros, está bem; mas então não podem apenas todos os sujeitos serem objetos, também todos os objetos têm que poder ser sujeitos. A visão de lugar nenhum é também uma espécie de olhar de mil olhos, no que o correlacionismo das coisas se desenvolve numa espécie de metabolismo das coisas. São todos os objetos que estão em correlação uns com os outros, de onde surge uma subjetividade e uma expressão passível de cognição dessa subjetividade. Está tudo, noutras palavras, vivo. Para o materialismo libidinal tudo está vivo, a matéria está viva e deseja e articula a possibilidade de ser causa ativa desses

[8] Não à toa, a instituição para-acadêmica The New Centre for Research & Practice, que é um ecossistema intelectual virtual (pós-)aceleracionista, representa, como se brinca, "uma pós-graduação em artes para quem é da filosofia e uma pós-graduação em filosofia para quem é das artes."

[9] Se você ler a *Cyclonopedia*, de Reza Negarestani, talvez você repare que o livro passa-se por completo a falar de demônios, do deserto, de magia, espionagem, conspirações, até que nas últimas páginas é sobre amor, amor romântico. Comentei certa vez com Negarestani que o livro era uma armadilha; toda aquela maluquice para terminar falando de amor. Ele me respondeu, com seu habitual sorrisinho sarcástico, como se soubesse de alguma grande piada cósmica que só ele está por dentro, que o livro inteiro é sobre amor.

desejos. Que é porque Land fala em coisas como “sexo bacterial” e “hackeamento mitocondrial”, para falar das escalas microscópicas, e dos “traumas da Terra” e da “sede do Sol”, em escalas telescópicas[10]. É como se em cada instante e fração do Universo fosse possível fazer uma captura e entender não só quais são os desejos dessa fração-instante, e como se dá no nível libidinal (energético) sua produção desejante, mas também de que maneira isso estaria implicado em sua disposição químico-física; eis a subversão interna do kantianismo.

Se Meillassoux estiver certo, tal movimento seria potencialmente o mais infame, o mais desgraçado possível. Seria atacado por todos os lados, pois sua posição é a do lugar nenhum. É isso que acontece. Meillassoux, é claro, não concorda — caso contrário talvez não teria escrito *Após a finitude*. Mas talvez a existência desse livro apenas reitere o ponto, quer dizer, nem nos anti-kantianos! O aceleracionismo é amplamente descreditado dentro da academia, e na verdade a maioria dos aceleracionistas prefere não se referir a si mesmo enquanto tal, o que eu entendo. Afinal, não são todos, também, que vão concordar que o aceleracionismo não apenas é um movimento estético quanto tem uma base teórica. E no campo político, como visto, a ele tão pouco é dado qualquer valor que esteja para além de um, na melhor das hipóteses, meramente idiossincrático e, na pior, potencialmente periculoso; mas talvez isso seja apenas o capitalismo com k.

[10] No primeiro caso, no texto *Meltdown* e, no segundo, em *The Thirst for Annihilation*.

Por que Mark Fisher é tão mais popular que Nick Land?

Esses dois problemas agora delineados são os mais relevantes à tração do aceleracionismo, e eles são oriundos, como visto, de onde opera suas críticas: a da filosofia e a do capital. Dois espaços já ocupados, onde nós somos os forasteiros arruaceiros, e já se apresenta aí a resposta para nossa primeira pergunta: *por que Mark Fisher é tão mais popular que Nick Land?* Eu tenho três respostas para isso; as duas primeiras eu tinha, na verdade, pois vou ficar com a terceira. Mas a primeira é que, ora, Fisher fazia uso ocasional do aceleracionismo para dar diretrizes organizacionais a movimentos políticos — quer dizer, ele é muito mais clara e ativamente de esquerda dum ponto de vista do que é tradicionalmente compreendido nas militâncias como ser de esquerda, o que explica sua tração nesse lado da coisa. Mas é pensando do outro lado que a coisa começa a ficar problemática para essa resposta, porque a passabilidade filosófica de Fisher não se dá porque ele é mais ou menos rigoroso que Land (ambos têm momento de extremo rigor e extremo experimentalismo); ela se dá, precisamente, porque ele tem uma aparência mais imediatamente marxista. Essa resposta então não realmente resolve os dois problemas; o segundo vai de tabela pelo primeiro, o que gera redundância pois o segundo problema não foi realmente acatado.

Minha segunda resposta era que Fisher escreve melhor que Land, e é isso. O talento literário pode alçar as filosofias a estrelatos que seriam sem ele impossíveis. Mas também não é verdade que Fisher escreva melhor que Land; ou que Land escreva melhor que Fisher, enfim. Fisher é um prosista de primeira categoria, daqueles que te levam pela mão; Land é um poeta. Não seria bom argumento que um deles escreva

melhor que o outro, mas o fato é, no que diz respeito única e exclusivamente a sua popularidade, afinal, que Fisher escreveu *Realismo Capitalista*. É isso, essa é a resposta. Não é que Fisher se tornou mais popular porque, por "escrever melhor" e "ser mais de esquerda", escreveu *Realismo Capitalista*. É que por escrever *Realismo Capitalista*, Fisher se tornou mais popular.

Essas três respostas estão tramadas, é claro. Se os espaços que o aceleracionismo busca invadir são o da esquerda e o da academia, é óbvio que um aceleracionista mais evidentemente de esquerda possuiria maior tração na esquerda de maneira geral, seja ela a da militância, seja ela a acadêmica. Mas é necessário considerar seriamente que nada disso teria acontecido sem *Realismo Capitalista* e, mais importante, é necessário considerar a medida em que esse livro expressa uma espécie de xamanismo de guerrilha, pois, a bem da verdade, não há realmente muito ou mesmo qualquer novidade teórica apresentada por Fisher em *Realismo Capitalista* — é "apenas" uma tradução para a linguagem de certa forma cronista do que está sendo dito nos círculos aceleracionistas a qual ele pertencia. Isso representa uma complexificação do *ir lá fora e voltar* no sentido que Fisher posiciona nesse livro, de certa forma, o Dentro como o próprio mundo editorial, o mundo das publicações periódicas e dos livros para "as massas"; ele inverte dentro e fora, no que ir lá fora, nesse caso, é o mergulho no aceleracionismo, e voltar é, então, a sobriedade que lhe faz, enfim, ter essa tração. É uma mudança de campo, no que Land aqui funciona de maneira metonímica para *todo outro aceleracionismo*, quer dizer, não é apenas Land que é difícil de imaginar tendo seus livros — no caso do Brasil — publicados por editoras e equipes associadas a uma revista internacional e socialista com S maiúsculo, como a Jacobin Brasil (agora Jacobina); também não é razoável

imaginar que autores aceleracionistas como Reza Negarestani, Maya B. Kronic, Thomas Moynihan, entre muitos outros que em alguma medida buscam ir até mesmo além do próprio além que Fisher busca efetuar contra Land, fossem ter seus livros traduzidos e publicados no Brasil por editoras com média-tração.

Por quê? Por que do aceleracionismo só se salva Mark Fisher? Quer dizer, não mais "Por que Mark Fisher é tão mais popular *que todo outro* aceleracionista?", mas o que significa essa popularidade. Ora, aqui é também a tração o que explica a tração, quer dizer, o que se salva é só o diagnóstico, e o diagnóstico é terrível, e o terrível vende muito. E eu sei que estou aqui realizando uma hiper-redução do pensamento fisheriano, mas é porque estou o tratando da mesma maneira que o mercado editorial e a esquerda ligeiramente hegemônica o tratam; são eles meus objetos dessa vez, não Fisher. *Realismo Capitalista* é popular pelo mesmo motivo que Byung Chul-Han é popular: é útil porque é inútil. E eu sei que estou cuspindo no prato que comi, pois foi a leitura desse livro que 8 anos atrás me jogou nesse labirinto em que claramente ainda me encontro. Quer dizer, Mark Fisher é a porta de entrada para drogas muito mais pesadas, mas a verdade é que é fácil parar não só em Fisher, mas parar mesmo dentro dos muitos Fisher.

E vale ressaltar aqui que essa é a única semelhança entre Fisher e Han. O filósofo sul-coreano especialista em Heidegger e radicado na Alemanha é, veja só, quem diria, um cripto-nazista. Localiza-se portanto no extremo oposto político em que se está o filósofo inglês. Na ponta, contudo, se encontram ironicamente em sua tração editorial, ainda que sua resposta ao diagnóstico seja virtualmente oposta; Han acaba sempre encerrando seu argumento (seus livros são todos iguais) com o clamor pelo retorno a uma espécie de roça mítica

da qual nunca deveríamos ter saído em primeiro lugar, enquanto Fisher, quase que como prevendo a existência desse lamentável fenômeno literário, nos pergunta: "Quem realmente quer voltar para a vida rural, porra?" — quer dizer, a frase na verdade é assim:

> Levante a mão quem quer abandonar seus subúrbios anônimos e pubs e retornar à lama orgânica do campesinato. Levantem a mão, (...) quer dizer, todos aqueles que realmente querem retornar para vilas, famílias e territorialidades pré-capitalistas. Levantem as mãos, além disso, aqueles que realmente acreditam que esses desejos por uma totalidade orgânica restaurada são *extrínsecos* à cultura do capitalismo tardio, em vez de componentes plenamente incorporados da infraestrutura libidinal capitalista (FISHER, 2020).

Diferente de Han, Fisher não sublima a série de lamúrias sobre a contemporaneidade numa abstração ininteligível, no que o mundo é apenas deprimente e é isso. Não; essencialmente diferente de Han, ele localiza com precisão a origem desse sofrimento no modo de produção capitalista e, mais que isso, articula a possibilidade de novas maneiras de virmos a nos organizar politicamente, maneiras com potenciais realmente revolucionários no que desprezariam um certo ludismo da crítica, adotando uma postura tecnofílica e otimista que visa remover dos espaços de emulações idílicas de anti-capitalismo a esquerda. Mas, alguém realmente faz isso? Quer dizer, se tratarmos da coisa na maneira mais vulgar possível, a militância de esquerda que afinal fez e faz uso das tecnologias contemporâneas, os assim chamado *web-comunistas*, são do marxismo mais tacanho e infantil possível. E é muito duvidoso se Fisher afinal tem qualquer coisa a ver com isso; quer dizer, não tem. Os *web-comunistas* não recorreram

ao Discord porque leram Fisher e pensaram “opa, precisamos ocupar os meios digitais”; o fizeram porque estão entre millienials e gen-Zs.

A função de Mark Fisher no mercado editorial brasileiro de esquerda é meramente cosmética, e as editoras fazem um *gatekeeping* da “marca Fisher” que tenta lhe adesivar a uma certa estética comunista e ao fazer isso aliena a produção científica sobre o assunto que ocorre no Brasil. Quer dizer, para o lançamento de *Do realismo capitalista ao comunismo ácido: o legado intelectual de Mark Fisher*, de Antônio Galvão, em 2023, a Autonomia Literária convidou Alysson Mascaro para falar; tipo, é sério isso? Alysson Mascaro é um dos maiores estudiosos ou divulgadores de Mark Fisher no Brasil? Sério mesmo? Enfim: fora do Brasil Fisher também aparenta exercer uma função editorial que é mais ou menos cosmética. E esclareçamos: não estou dizendo que Fisher tem a mesma tração que Han, ou vá lá, que um Harari da vida. Mas, no capitalismo, os filósofos a que são permitidos o estrelato, estrelato mesmo, para fora dos circuitos internos da filosofia ou do pensamento “institucionalizado”, são aqueles que não podem ameaçar, de fato, o capitalismo. A aderência ao sistema de valoração é, nesse caso, aferida pelo grau de inutilidade da filosofia em questão; quão mais inútil, melhor. Mais que isso, se “piorar as coisas” (isto é, aumentar nossa disposição para subserviência), melhor ainda, de onde vem a popularidade de Harari, Han, na década passada de Bauman, e hoje em dia também do “estoicismo”.

Nós temos um contratempo acontecendo aqui, que está na flutuação ora dentro ora fora do Brasil na argumentação; vamos contornar isso melhor um pouco. Estamos argumentando aqui, ao mesmo tempo, que o aceleracionismo é malquisto tanto na academia quanto na

esquerda, ao passo que chamamos atenção a um pensador aceleracionista que, na verdade, tem tração nesses meios; fazemos isso ao ressaltar a tração editorial que Fisher teria, especificamente, no Brasil. Mas o caso é que uma coisa (o Brasil) serve para entender a outra ao responder "por que, afinal, dos aceleracionistas, só passa Fisher?" porque o Brasil é o que modela o mundo capitalista. Não é que Fisher só seja popular no Brasil, não, ele é no mundo Ocidental o pensador aceleracionista com maior tração nos meios considerados mais ou menos sóbrios. Mas é que ele é *muito* popular no Brasil e, também o aceleracionismo é muito popular no Brasil.

Mas aí é que está: essas coisas não são a mesma. O aceleracionismo que é popular no Brasil não é o aceleracionismo *apenas* de Mark Fisher, tampouco, dentro desse, o de *Realismo Capitalista*. Dentro do aceleracionismo, o autor é Land, seja o caso para trabalhar suas ideias, seja o caso para atacá-las — e seja em ambos os casos direta ou indiretamente[11]. A tração de Fisher no mercado editorial de esquerda se dá para permitir uma fração de acesso do aceleracionismo aos espaços de crítica mais ou menos especializada e institucionalizada e, com isso, minar a coisa por completo ao tratar-lhe (o Fisher de *Realismo Capitalista*) quase que como espécie de *cult classic*, no que todo o restante da constelação aceleracionista, mesmo a de Fisher, vai por tabela. Enquanto isso, o que os aceleracionistas de "Por que o

[11] Reza Negarestani conseguiu por exemplo escrever um livro (*Intelligence & Spirit*) que pertence à constelação aceleracionista sem mencionar a palavra Nick Land, salvo numa breve nota de rodapé (nº 345) nas últimas trinta páginas do calhamaço, ou a palavra aceleracionismo (ou sequer aceleração) nem uma única vez; realmente um feito inacreditável de dialética hegeliana. É hoje em dia o que a maioria das iterações do gênero tentam fazer, caso contrário a coisa desliza para o camp como no caso do *Cute Accelerationism* de Maya B. Kronic e Amy Ireland. Quer dizer, o título já te diz tudo que você precisa saber sobre a coisa: *aceleracionismo fofinho*.

aceleracionismo é tão popular no Brasil?" estão estudando não é o Fisher de *Realismo Capitalista* — ou, ao menos, não só ele.

Cabe agora enfim, portanto, entendermos melhor essa segunda questão. Visto que nosso objetivo é apresentarmos, ao final de tudo, o esboço de uma reterritorialização possível do aceleracionismo no Brasil — para além da descodificação generalizada que tem operado -, foi necessário passarmos pela primeira questão. Entender a relação entre certo *ethos* fisheriano específico e sua relação com a tração aceleracionista de maneira geral, pois isso nos traria pistas quanto à segunda pergunta quando consideramos, e de maneira mais explícita consideraremos, que o Brasil é o modelo do mundo. Também para isso foi imprescindível, e se tornará mais claro o porquê agora, que rascunhássemos uma breve explanação não só do sistema mágico aceleracionista como qual é o âmago do paradigma filosófico em que se posiciona e no qual busca deslizar.

Por que o aceleracionismo é tão popular no Brasil?: parte 1

Antes de mais nada é importante aqui procurarmos não considerar a coisa como *dada*, isto é, o aceleracionismo ser tão popular no Brasil estar dado. Como seria possível demonstrar, portanto, que é o caso? Para além do que implicaria um levantamento comparativo de dados específicos da virulência de conteúdo aceleracionista tanto nas redes sociais quantos espaços acadêmicos e para-acadêmicos, tal demonstração poderia se dar também de maneira mais ou menos anedótica. E até mesmo, na verdade, tais dados hipotéticos poderiam ser enganadores, pois parte considerável do conteúdo aceleracionista em inglês na internet é produzido

por brasileiros. Mas, de qualquer forma, uma pesquisa no Google Trends imediatamente replicável pelo leitor demonstra que, na realidade, aceleracionismo não é especialmente mais ou menos popular no Brasil do que em outros lugares do mundo; está na média. Desconsideremos portanto o "*tão*" da pergunta e a rediagramemos de maneira a investigar a popularidade do aceleracionismo no Brasil *ponto*, sem ser mais nem menos. Nesse sentido torna-se bem-vinda a demonstração anedótica. O que nos leva a um outro ponto, que é, uma parte não desprezível de *qualquer* conteúdo em inglês na internet é produzido por brasileiros. Que é outra forma de dizer, ora, por que o aceleracionismo é popular no Brasil: mas o que não é popular no Brasil?

A demonstração mais ou menos anedótica chamaria atenção a um ecossistema memético de aceleracionismo no Brasil; um ecossistema que é "memético" e que é sobre "aceleracionismo" é praticamente uma redundância, é claro. Memes, considerando como Richard Dawkins concebeu o conceito, são, de maneira análoga aos genes, a unidade mínima de representação de informação, e são caracterizados pela intensidade de sua possibilidade de imitação, que é o que significa a virulência dos memes que *viralizam*. É muito comum ouvir-se dizer, geralmente da boca da esquerda marxista kitsch[12] mas também de aceleracionistas, que aceleracionismo "não tem práxis" (!); isso não é verdade. A "práxis" aceleracionista é, como dito, *ir lá fora e voltar*, *sintonização e sintetização* ou, noutras palavras, intensificação de complexidade teórica (captura dos ruídos do e no registro) e sua subsequente síntese em memética hipersticional (musicalização desse hiper-ruído) — sendo hipersticional,

[12] Ver NEGARESTANI, Reza. O trabalho do inumano.

grosso modo, aquilo que gera ou angaria *hype*[13]*,* que é a energia libidinal investida numa coisa que está porvir. Isso não tem a ver só com memes em seu sentido vulgar (as imagens engraçadinhas que compartilhamos), mas tem também; *memética hipersticional* diz respeito à articulação de investimentos libidinais em *certas possibilidades* que são especificadas pela informação que se visa tornar reprodutível — o futuro que se visa tornar realidade, que se visa tornar presente. É dizer que as coisas já são assim antes delas serem; é agir como se as coisas já fossem da maneira que se quer que sejam. É a indução deliberada de coincidências (dessa vez, talvez, não uma redundância mas um paradoxo) o que "abre o portal" para que novas ideias não só entrem, mas fecundem.

O aceleracionismo está fundamentalmente preocupado com isso. Veja bem, *memética hipersticional* é apenas outra maneira de descrever o que significa o *ethos* xamânico ou modernista. Pensa-se o de fora e volta enquanto vai-se lá fora e volta, no que prática e teoria são uma a expressão da outra; nesse sentido é possível não só estudar o aceleracionismo como "acelerar" outras práticas e teorias, trazendo "de Fora" suas versões "do futuro". Não é surpreendente portanto que uma filosofia que centralize não só nas fronteiras e nos limites como no transporte de um lado e para o outro sua atenção fosse ser uma que é, em alguma medida, especialista em memética hipersticional — no que tange não só os formatos menos claramente meméticos (como uma guerrilha ontológica contra o academicismo) mas também,

[13] Sendo a hiperstição mais especificamente definida pelo CCRU como "elementos de cultura efetiva que se tornam reais através de quantidades ficcionais que funcionam enquanto potenciais de viagem no tempo. Hiperstição opera como um intensificador de coincidências, efetuando um chamado aos Grandes Antigos" (CCRU, 2003), sendo Grandes Antigos ("Old Ones") aqui uma referência às entidades cósmicas atemporais da literatura lovecraftiana de horror cósmico.

é claro, os mais — os memes *mesmo*. Tudo isso para dizer que é por algo que diz respeito à sua constituição que os aceleracionistas seriam hábeis em fazer meme e em viralizar. E talvez já tenha ficado mais ou menos claro para qualquer um na internet, brasileiro ou não, que o brasileiro tem um certo *jeito* para a internet.

Quer dizer, qualquer artista minimamente popular eventualmente vai encontrar em suas caixas de comentário inúmeros pedidos de "Please come to Brazil"; e, é claro, muitos deles, pensando aqui em tantas bandas de metal falido, vêm ao Brasil pela falta de outros lugares para ir. Como dito, o que não é popular aqui? Ou mais que popular; não é que tudo é popular aqui, é que tudo viraliza com muita facilidade aqui, isso não significa necessariamente ser popular; quer dizer: qualquer celebridade *gringa* já deve ter entendido, a essa altura, que é má ideia se indispor com os brasileiros — isso é popular na medida apenas em que seja popular, talvez, a zoeira com ou a difamação dessa pessoa, não que ela em si seja popular no país.

Mas por quê? Por que as coisas viralizam com facilidade aqui? Ora, isso teria a ver, é claro, considerando o aceleracionismo como xamanismo como modernismo como memética hipersticional, com *porque o aceleracionismo é popular aqui*. Portanto, antes de partirmos para o que está por trás da relação entre o Brasil, a internet e o aceleracionismo, cabe concluirmos a demonstração anedótica apontando quais seriam algumas expressões dessa suposta capilaridade memética do aceleracionismo no Brasil. Como dito, estamos considerando aqui meme não apenas no seu sentido vulgar mas também em seu sentido conceitual como concebido por Dawkins em *O gene egoísta*. Podemos assim chamar atenção a tração das seguintes entidades: a *Frente Aceleracionista do PT*, uma perfil no X dedicado, via de regra, a (jardinagem e a)

elaboração de memes-mesmo ora bastante "fáceis" ora extremamente esotéricos que fazem uma alusão não imediatamente clara a uma série de sentidos entre o PT e o aceleracionismo, de maneira geral, e mais especificamente, a aspectos muito específicos tanto de um quanto do outro, o que gera graça para quem sabe do que se trata a uma sensação de estar por fora de alguma coisa que está claramente já diagramada para quem está de fora — esse é o tipo mais hipersticional de prática memética, no que muitos dos memes da *Frente Aceleracionistsa do PT* viralizam para fora da bolha, e só se pode imaginar que algumas pessoas estão rindo daquilo ou, ao menos, compartilhando aquilo porque entenderam mais que aquilo tem graça do que qual é especificamente a graça daquilo.

O canal *Transe*, no YouTube, que é, para além da "mera" "divulgação de conteúdo" filosófico, um dos únicos espaços com tração que é dedicado a abrir espaço no Brasil para as discussões relativas à filosofia contemporânea e apresentar no YouTube filosofia ao vivo. O *CPC*, antigo *Centro de Pesquisas Cibernéticas*, atual (ainda existe?) *Circuitos de Pesquisas Contemporâneas*, que funcionou por anos como uma para-academia também para-institucional totalmente aberta, promovendo gratuitamente grupos de estudos, fóruns, seminários e minicursos (para-)aceleracionistas. Para não falar do *The New Centre for Research & Practice*, a principal instituição para-acadêmica do aceleracionismo hoje, que oferece uma bolsa de 50% para qualquer candidato do "Sul Global" [14], do qual, no caso, o Brasil é talvez o principal

[14] Disponível em: https://thenewcentre.org/programs/scholarships/. Acesso em 27 jul. 2025.

representante no corpo discente, além de estar cada vez mais representado também no corpo docente.

Impossível não mencionar aqui também a curta existência do canal *Deep Brasilis*. Em certo sentido listar-lhe aqui significa estender ligeiramente a corda do que aceleracionismo pode significar. Ou, na verdade, seja apenas compreender o aceleracionismo principalmente por seu ethos xamânico. Há dois sentidos em que o *Deep Brasilis* representou a primeira verdadeira tentativa de reterritorializar o aceleracionismo: a primeira diz respeito à maneira em que isso era realizado de maneira mais ou menos deliberada, no sentido que eles tiveram contato com a literatura aceleracionista e ocasionalmente a mencionavam nos programas, mas também no sentido do *Deep Brasilis* ter vindo a expressar uma certa brasilidade oculta, brasilidade esotérica em seu sentido vulgar, brasilidade mágica. Como nós vimos, o discurso mágico com texturas modernistas ou hiper-críticas e preocupações espirituais ou futuristas dá em aceleracionismo. Mas antes de praticarmos alguma espécie de teoria-ficção acelero-petista, é necessário entender sua outra face da moeda, que o que está por trás da relação entre o Brasil, a internet e o aceleracionismo. É necessário antes de adentrarmos a terra, averiguarmos aquilo que lhe impacta meteoricamente todos os dias.

Por que o aceleracionismo é tão popular no Brasil?: parte 2

Como apontado, o aceleracionismo não é, estatisticamente, *mais* popular no Brasil realmente. Mas por que parece que é? “Porque você está numa bolha”. Rediagramemos então mais uma vez a pergunta: *O que tem a ver o Brasil, a internet e o aceleracionismo?* Que o

aceleracionismo tenha a ver com a internet, com os memes e com um viral (num sentido muito vulgar de tudo isso) e que o Brasil tenha *jeito* para a internet (idem) é menos inaceitável do que está implicado na primeira pergunta; e não altera substancialmente as preocupações ao que em torno giram tanto uma quanto a outra.

Dito isso, é hora de tratarmos do elefante na sala; duas vezes nesse texto foi dito que "o Brasil modela o mundo", e em ambas as vezes sem qualquer explicação a uma frase que obviamente é bastante carregada. Atentemos-nos, portanto, a ela. O que eu quero dizer com isso não é, da mesma forma que nos referimos a operação (est)ética do aceleracionismo, nenhuma novidade; mas é necessário sublinhar a maneira como há um terreno em comum entre o aceleracionismo e certa filosofia brasileira, uma que quer tratar precisamente da natureza brasileira dentro de uma internacional capitalista (no que não há realmente natureza essencial mas algo análogo a uma construção por abstração), que é no caso a teoria crítica uspiana. Isso nos ajuda tanto a elucidar as questões que estamos trabalhando (a popularidade do aceleracionismo no Brasil; decodificação aceleracionista brasileira) como alicerça o que viremos trabalhar a seguir (a reterritorialização aceleracionista brasileira da frente aceleracionista do PT).

Dentre os autores dessa corrente podemos mencionar, principalmente, Robert Schwarz, Antônio Candido e Paulo Arantes, sendo esse último aquele a qual mais nos dedicaremos no argumento; o único que podemos taxar sem sermos acusado de hipérbole de ser um aceleracionista brasileiro orgânico de fato. É necessário antes, contudo, fazermos algumas breves considerações quanto ao que dizem Schwarz e Candido do Brasil e do brasileiro; comecemos por

Candido. Chamo atenção aqui, de maneira metonímica, ao seu texto *Dialética da malandragem*.

É um texto sobre o romance *Memórias de um Sargento de Milícias*, uma obra publicada anonimamente por Manuel Antônio de Almeida entre 1852 e 1854. Eu vou procurar não submergir aqui na crítica literária e realizar uma incursão mais ou menos objetiva no texto de Candido (não deu certo); nos interessa, principalmente, a maneira como ele observa a forma como o estilo de *Memórias* é, em alguma medida, oriundo de uma certa tensão entre o Brasil, a pessoa brasileira e a modernidade. A abertura do livro é uma pérola nesse sentido: "Era no tempo do rei."

Ora, obviamente *era no tempo do rei* dá o tom para uma narrativa "de época" num estilo que se apresenta quase que como um conto de fadas; como visto, contudo, o início da publicação data de 30 anos do "tempo do rei" e, pior ainda, o Brasil não vai de um reinado para uma república, como vinha ocorrendo na Europa, ele vai de um reinado para um império, no que estão deslocados tanto o que usualmente poderia se compreender por "tempo do rei" como está deslocado também esse novo tempo que não é do rei tampouco é moderno. São essas ideias fora do tempo que nós estamos atrás. A crítica de Candido visa entender, dessa forma, que tipo de texto é que nós nos deparamos nas *Memórias* e seu deslocamento temporal.

É um romance picaresco? Ele pergunta; e não, responde, pois, via de regra, o romance picaresco é narrado pela primeira pessoa do pícaro, enquanto *Memórias* é narrado por uma terceira pessoa que privilegia alternadamente variadas personagens. Seria então, quem sabe, um romance documentário? Também não, pois, caso o fosse, seria um documentário, a bem da verdade, muito restrito. As coisas flutuam entre registros variados, no que o emaranhado de

dados de característicos de um romance documentário eventualmente se perde num texto que adquire tons mais ou menos fantásticos, e há até mesmo personagens que têm o anonimato preservado, o que seria proibitivo a um romance *propriamente* documentário; "paradigmas lendários e da indeterminação da fábula, onde há sempre 'um rei', 'um homem', 'um lenhador', 'a mulher do soldado'" (CANDIDO, 1970).

O que aparenta satisfazer a interpretação de Candido é que *Memórias de um Sargento de Milícias* seja um romance malandro e também, ou mais que isso, um romance de representação; representação, no caso, de uma espécie de dialética da malandragem. Uma diferença entre o pícaro tradicional e sua variante brasileira que é o malandro é que o malandro, diferente do pícaro, não visa sempre, através de suas malandragens, tirar proveito de alguém ou de alguma situação; ele simplesmente *é* malandro, e faz malandragem por fazer. Isso acaba por se expressar, também, no estilo do texto e é por isso difícil sua classificação; é um texto sagaz que toma toda oportunidade de o ser sempre quando pode. Como disse Antonio Candido,

> (...) o que parece predominar no livro é o dinamismo próprio dos astuciosos de história popular. Por isso, Mário de Andrade estava certo ao dizer que nas Memórias não há realismo em sentido moderno; o que nelas se acha é algo mais vasto e intemporal, próprio da comicidade popularesca (CANDIDO, 1970).

Adiantando: o que eu vou querer dizer aqui é que o *mais vasto e intemporal, próprio da comicidade popularesca* é o que está por trás da relação entre o Brasil, o aceleracionismo e a internet. Voltando: ainda sobre as classificações de Antonio

Candido, o sentido em que ele diz que as *Memórias* são um romance representativo é que mais que "meramente" documentarem o espaço-tempo de sua redação, ela o representa. Nesse sentido, ela é tanto sobre quanto como ideias fora do tempo, tanto como quanto sobre uma intercalação de perspectivas e de tipos de registro dessa perspectiva, posicionando ora o leitor numa certa frieza documental, ora no calor de quem conta um *causo*.

Ora, o motivo pelo qual Antonio Candido chama atenção a esse texto em primeiro lugar, e o motivo pelo qual eu chamo atenção ao texto de Candido, é que essa obra, justamente, *representaria* um certo Brasil. Isso vale, como dito, tanto no sentido do objeto representado quanto na representação em si, que é a forma do texto; o que quer dizer que haveria algo em comum com essa forma de texto e esse certo Brasil. Esse é o ponto principal do texto de *Dialética da malandragem*: *Memórias de um Sargento de Milícias* não é uma obra peculiar e lida através dos séculos porque teria prefigurado técnicas literárias porvir ou porque reconfigurava técnicas literárias já vindas; sua peculiaridade se dá, em primeiro lugar, na representação da dialética da malandragem — que se constitui, ela sim, por algo que pode ser analogicamente compreendido por uma "pre/re-configuração técnica". Tal seria o espírito brasileiro, representado tanto no objeto quando na forma de *Memórias*, que poderíamos chamar também de um romance diagramático. O deslocamento temporal do livro, isto é, o tempo do rei que anda para trás e torna-se o tempo do imperador, implica necessariamente deslocamento técnico; isso potencialmente gera um efeito cômico. O Brasil seria *meio que* sobre isso:

> (...) não é a representação dos dados concretos particulares que produz na ficção o senso da realidade; mas sim a sugestão de uma certa generalidade, que olha para os dois lados e dá consistência tanto aos dados particulares do real quanto aos dados particulares do mundo fictício (CANDIDO, 1970).

É essa a graça de uma piada. O Brasil seria um país simultaneamente moderno e atrasado, e o choque entre esses dois mundos provê não apenas uma piada, uma grande graça pela qual se navega através da dialética da malandragem, que é um ser-diagrama entre os dois tempos do mundo, mas também o próprio diagrama, através do qual o Brasil, o *país do futuro*, pode ser utilizado para modelar o mundo. As ideias fora do tempo são também as ideias fora do lugar, e vice-versa; sabemos desde Einstein que um implica o outro. Trata-se de "(...) algo mais vasto e intemporal", como disse Mário de Andrade (CANDIDO, 1970). Averiguemos rapidamente, portanto, o que tem Roberto Schwarz a dizer, em seu caso, das ideias que estão, primeiro, fora do lugar. Tentarei ser aqui mais breve do que fui com Candido (deu certo):

O ponto do Schwarz em *As ideias fora do lugar* é, grosso modo: o Brasil, por ter sido *O* país da escravidão, não apenas não pode acoplar de maneira eficiente os ideais iluministas como, na necessidade, contudo, de, em alguma medida, o fazer, faz-lhe duma maneira que inverte os proposicionais. Na Europa os ideais iluministas aparecem na vida cotidiana (e, obviamente, na institucionalidade governamental) através de um *ethos* que diz respeito, em primeiro lugar, a uma certeza moral que, enquanto certeza, carrega em si aquela frieza de quem, a discutir vá lá um fato trivial, sabe que está certo. No Brasil, numa ânsia modernizante que é atravessada pela vergonha da escravidão, os ideais

iluministas são operados no registro do favor — o que "desclassiza" ao dar à pessoa socialmente desfavorecida uma vaga impressão de um vago pertencimento a uma vaga noção de nobreza pois a ela, afinal, ela mesma, está sendo feito um (vago) favor. Dizer que isso gera uma série de problemas seria como dizer que olhar diretamente para o Sol *pode ser* desagradável. O que a efetuação do iluminismo através do favor e não obrigação moral (legal) opera é nada menos que a história da república. Também as *Memórias de um Sargento de Milícia*, conforme Candido, representam tal "desclassização":

> Na sua estrutura mais íntima e na sua visão latente das coisas, este livro exprime a vasta acomodação geral que dissolve os extremos, tira o significado da lei e da ordem, manifesta a penetração o recíproca dos grupos, das idéias, das atitudes mais díspares, criando uma espécie de terra-de-ninguém moral, onde a transgressão é apenas um matiz na gama que vem da norma e vai ao crime. Tudo isso porque, não manifestando estas atitudes ideológicas, o livro de Manuel Antônio é talvez o único em nossa literatura do século XIX que não exprime uma visão de classe dominante (CANDIDO, 1970).

O Brasil, um diagrama em forma de país, em que os dramas pertinentes à expressão da forma moderna são externados de suas fôrmas e se tornariam explicados por toda sorte de fenômeno social qualquer ao de classes. Quer dizer, como um verdadeiro laboratório capitalista, "todo mundo" no Brasil hoje acredita que só não está rico quem não quer (ou quem "não pensa", como diz o livro diabólico de Napoleon Hill); ao mesmo tempo, "todo mundo" sabe que só existe um jeito de ficar rico de maneira "fácil", que é a *tramoia*; o esquema, a aposta, o lance, a *oportunidade*, enfim, que é a malandragem. Todo mundo quer ficar rico com "facilidade"; todo mundo sabe que isso envolve enganar os outros.

Já não *aparentaria* ter nada a ver com luta de classes; o absurdo do Brasil imperial inauguraria uma realidade em que a revolução nunca chegou — em que nenhuma revolução nunca chegou. A modernidade chega, no Brasil, sozinha. Nós realizamos, portanto, a manutenção de um modo arcaico de trabalho, que é o servil, e disso extraímos nossas categorias de sociabilidade e nossas relações de poder. O que quer dizer que no Brasil sempre há *um rei*. Mas nós fazemos é claro a versão moderna disso (quando não estamos sob o julgo de uma ditadura militar): não é que nós adoramos a instituição *impeachment*, é que, conforme Marcos Nobre em *Imobilismo em Movimento*, surgiu, com o impeachment de Collor

> (...) a exigência, a partir de então inquestionável, de que esmagadoras maiorias suprapartidárias, segundo o modelo do Centrão da Constituinte, seriam indispensáveis não apenas para bloquear movimentos como o do impeachment, mas para que fosse possível governar (NOBRE, 2013).

É quase como se a partir do momento em que um novo presidente assume, abrisse-se uma espécie de processo de impeachment contra ele, inicialmente, é claro, pertencente ainda ao campo sonhador das ideias totalmente abstratas dos opositores. O presidente-rei tem que estar o tempo inteiro agradando uma série famílias nobres (angariando supermaioria) para sequer poder governar. Como se fosse ilegal ser presidente do Brasil[15]. O Brasil é nesse sentido não um país moderno, mas um país modernista. É, também, como é no caso

[15] Usando o Rio de Janeiro de metonímia para o Brasil, a frase *quase* funciona até mesmo sem o *como se*: dos oito governadores eleitos no estado desde a redemocratização, cinco foram presos.

diagramático da Idade Média e da virada do século XX, surreal, país surrealista. O que significa *real demais*. Esse demais do *real demais* é aquilo que dá contorno a um *ethos* brasileiro que tanto Candido quanto, em alguma medida Schwarz, estariam falando, que é um *ethos* da malandragem — a que se diferencia do pícaro pois faz o que faz de propósito; é apenas uma eficiência para a graça, no que a própria existência da república seria uma grande piada interna da nação; um grande deslocamento de registro, o grande diagrama da nação, a graça infinita do país. O surreal diz respeito, também, a uma certa percepção que a própria pessoa brasileira tem do Brasil, que é a do *roteirista do Brasil*. Com frequência as notícias são tão inacreditáveis que brincamos sobre a História do país estar sendo escrita por *um roteirista*.

Todas essas coisas têm também a ver com tempo: o roteirista do país implica obrigatoriamente que há uma espécie de momento anterior em que, ainda que escreva enquanto pensa e que o mundo seja assim imediatamente criado, há uma diferença mínima entre um tempo e o outro, que é o tempo mental do roteirista e o tempo real do Brasil. Também, a pessoa brasileira, nesse sentido, apreende o Brasil como *uma história*; e, como uma história, ela deve ter começo, meio e fim. E esses fins produzem um efeito moral que representa um efeito estético de literatura. Não é que é ilegal ser presidente do Brasil, é o que o Brasil é uma ficção comum, e a brasilidade é um folclore. Ser seu presidente ou enfim, ser seu rei, é acima de tudo portanto ser xamã.

E não “apenas” porque seja um povo religioso, “espiritualizado” etc., mas porque é um país atravessado por uma disparidade temporal que lhe transforma, afinal, no *país do futuro*. Essa disparidade temporal se expressaria na pessoa brasileira através de um *ethos* voltado à reconfiguração técnica

de registro (malandragem) que se dá numa relação bizarra com o iluminismo e por consequência com o capitalismo. Quer dizer: A bizarrice é a seguinte: o iluminismo vem para trazer grosso modo "liberdade, igualdade e fraternidade" para os povos; isso se dá através da constituição da república e é atingido através dos ideais iluministas eles mesmos, como o racionalismo. É como se no Brasil o racionalismo fosse teletransportado para a Europa pré-iluminista. Então todo mundo tem uma noção de separação, uma noção da existência de uma outra coisa que é abstrata e depende de nós fingirmos juntos que ela existe. Mas isso não é voltado à circulação daquilo que se extrairia disso, que é o funcionamento estatal democrático. Isso é jogado de volta para o mundo encantado, para "o tempo do rei", em que não há, realmente, uma coisa-pública; são os nobres que estão gerindo a geringonça, nós nos agarramos onde podemos, e qualquer progresso iluminista é um osso que eles nos jogam.

Da mesma forma, é possível adentrar a nobreza, que é ficando milionário. A república não tem nenhuma salvação (ela nem existe); o que resta é ficar milionário e, quem sabe, ser convidado para jantar na casa de um bilionário. Esse é um sonho brasileiro porque o capitalismo aparece no Brasil antes dos ideais republicanos — quando as duas coisas deveriam vir de mãos dadas. E antes que se diga que, como foi para aquela pergunta lá atrás, que é discutível se é o caso o fenômeno ser mais comum no Brasil do que em outros países, é forçoso argumentar aqui que não, não é, ao menos, *tão* discutível. Não é à toa a associação entre o Brasil e a malandragem, como a associação do capitalista a uma espécie de malandro, um uber-malandro que opera sua malandragem num nível muito abstrato de entendimento e que acaba por gerar, por isso, um tipo muito real de trabalho e um tipo muito real de sofrimento.

Não é que "não é possível um país em que todo mundo quer empreender", é que esse é o único país possível. Muito antes da *uberização*, o brasileiro já era uber. O que mais é, afinal, o tal *jeitinho* se não a uberização não apenas trabalhista mas de toda forma de relação social? E o que mais seria isso se não a forma aceitável (pois implica que "ninguém" foi desfavorecido por tal operação, e a tramoia é jogada para um alto grau de abstração) da reconfiguração técnica, que é o que significa malandragem? Também, muito antes de Paulo Arantes e do termo *uberização* já se tinha chamado atenção a uma certa *brasilianização* do mundo, mas é Arantes quem melhor delineia esses limites e cuja obra agora nos debruçaremos.

Brasilianização

Brasilianização é uma ideia que começa a circular no início dos anos 1990, tendo sido referida como a separação das raças por classe por Michael Lind, o abismo crescente entre ricos e pobres por Douglas Coupland e, talvez mais de maneira mais notável até o trabalho de Paulo Arantes, como o desaparecimento das condições formais de empregabilidade por Ulrich Beck[16]. Paulo Arantes elabora isso ao explicar "que o capitalismo com lei e cidadania no núcleo orgânico está cada vez mais parecido com a nossa malandragem agora ultramoderna" (ARANTES, 2004, p. 67). Como dito, o brasileiro já era ubeiro muito antes da Uber, e essa é a tendência do capitalismo: o sucateamento das relações trabalhistas em troca do rolo, em troca da possibilidade de golpe, no que o mundo

[16] Ver HOCHULI, Alex. **The Brazilianization of the World**. American Affairs. 2021. Disponível em: https://americanaffairsjournal.org/2021/05/the-brazilianization-of-the-world/. Acesso em: 28 jul. 2025.

possuiria um devir-Brasil, um devir-periferia, devir-jeitinho, e nosso país aparece como expressão do espírito do mundo, simultaneamente a vanguarda e o laboratório do capitalismo.

Isso se daria por um duplo entroncamento nas relações de espaço e tempo. Primeiro, grosso modo, a existência de uma periferia que é ainda assim institucionalizada dentro do jogo capitalista dos estados-nação geraria um deslocamento temporal não só na periferia mas no mundo inteiro — o que se expressa na existência de um *novo tempo do mundo*, caracterizado pelo decrescimento do horizonte de expectativas que era suposto configurar o mundo iluminista; no caso, um decrescimento de expectativa que vai, na verdade, em direção à expectativa final, que é o que Paulo Arantes chama, pegando emprestado de Paul Virilio, de *Grande Acidente* (ARANTES, 2014, p. 94).

A periferia representaria, justamente, aquilo que está ao lado da fronteira ela mesmo, está ao lado do lado de Fora. Em alguns momentos e em algumas regiões é difícil, na verdade, traçar se ainda estamos dentro ou já estamos fora. Pensemos nas nossas próprias periferias, as periferias de cada uma das nossas cidades já, em essência, periféricas. Considerando que dentro, aqui, é a institucionalidade e o funcionamento do Estado, a coisa começa a ficar questionável, no que nota-se um Estado que é duplamente ausente, quer dizer, é um lugar onde as ruas começam a quebrar (*quebrada*) e, também, não se surpreende caso descubra-se que a região é dominada por algum tipo de facção criminosa. Ora, a própria existência do PCC (Primeiro Comando da Capital) é uma instância imediata das ideias fora do lugar, afinal, o que é o PCC se não a união paradoxal entre o crime e a forma-estado?

É a ora mencionada bizarrice do racionalismo aparecer no Brasil desprovido de sua associação com os ideais

iluministas; o racionalismo torna-se, dessa forma, apenas um jeito em si mesmo, que é a malandragem, afinal: um racionalismo meta-iluminista, que é a capacidade de reconfiguração técnica pura; reconfiguração — de registro, de sentido, de perspectiva — *de propósito*; é disso que a malandragem se trata. O malandro, conforme Candido, diferencia-se do pícaro porque no caso do pícaro há estratégia; qualquer ardil nos encontros é informado, em primeiro lugar, por um grande plano, uma grande esquematização que leva, de alguma forma, a uma vantagem do pícaro. Com o malandro não é assim; não há estratégia, para o malandro há apenas tática. O que significa que, diferente do pícaro, o ardil do malandro deve satisfazer-se em si mesmo, e para fazer isso ele não pode ser um *plano*, ele é uma *obra*, ele traz uma narrativa de começo, meio e fim que é condensada em si mesma. Porque não tem um fim outro, o fim em si mesmo implica necessariamente que a malandragem seja uma forma de arte. O que quer dizer que nem sempre, puxemos de maneira vulgar esse entendimento para pensarmos "o Brasil", que o Brasil nem sempre faria o que faria porque sabe que tal atitude é aquela que mais lhe beneficiaria; via de regra, na verdade, o Brasil faria o que faria informado sempre por um *ter graça*.

O ponto é que é necessário compreender a maneira como esse certo *ethos*, esse certo *jeito* brasileiro é uma questão concernente à configuração do capitalismo global. Não é que "não seja moral"; não: é moral. Mas é necessário compreender como as abstrações às quais ocasionalmente relegamos para o campo de uma suposta "natureza" (de um certo povo, ou de um certo "tipo de pessoa" ou de outro) são, na realidade, construídas pelas relações de poder dentro do modo de produção do entendimento. A abstração significa, na realidade, um descolamento cognitivo (via de regra visual) do teor da

operação a produzir valor; quão maior o deslocamento, maior a abstração e maior, de onde ela é deslocada, a realidade material do que ela produz. O que quer dizer que podemos falar da *malandragem* como um certo *ethos* brasileiro quando a compreendemos dentro do modo de produção capitalista, o que significa aqui o entendermos "dentro" — o Brasil ocupando a posição de "fora" — de um modelo de mundo que é definido acima de tudo pelo que está, afinal, *dentro* e o que está *fora*. O Brasil, como qualquer periferia, está dentro, ocupando a posição de *fora*, desse sistema; dentro do fora, portanto. Porém, porque, uma semi-potência capitalista, ou potência capitalista porvir, da periferia do sistema, o Brasil foi informado antes pelo racionalismo do que pelo restante do iluminismo, o Brasil está também fora de dentro — isto é, opera de maneira ardilosa dentro da política internacional de maneira totalmente constituinte e abstrata. Quer dizer, por que Lula se mete tanto em política internacional? É por isso; não se trata de interesses específicos, trata-se de chegarmos todos a um grande entendimento superbacana. É o que significa aqui *conciliação*, que é o outro lado da moeda da malandragem; aquele que vem de fora, e não de dentro.

Esse deslocamento espacial, no que o Brasil ocupa simultaneamente os lugares de dentro do fora do capitalismo e fora de dentro do capitalismo, implica necessariamente, como vimos, um deslocamento temporal. Nesse sentido vale a pena atentarmos-nos a algumas considerações específicas de Paulo Arantes em *O novo tempo do mundo*. Primeiro, se existe um *novo* tempo do mundo, significa é claro que há um antigo; do que isso se trata? O "tempo do mundo" significa para Arantes o tempo primeiro de uma mínima globalização, que é quando as pessoas começaram a perguntar "que horas são?" É um traço da modernidade, no que ela se configura, segundo Arantes,

pelo *enquanto isso*, chamando atenção ao romance e ao jornal sem os quais

> seria inconcebível o nascimento da comunidade política que passamos a chamar de Nação. Pois é a imaginação de conjunto desse 'ao mesmo tempo' que exige a homogeneidade e o vazio de um receptáculo desprovido de qualquer qualidade própria que não a abstração moderna (ARANTES, 2014, p. 34).

Esse é o tempo do mundo: o tempo que está sendo contado pelo jornal e pelo romance, o tempo que te diz que para além de sua vida particular há uma grande vida sendo vivida por todos ao mesmo tempo. Nessa grande vida do tempo do mundo, independentemente do que esteja acontecendo com a nossa, as coisas estão *indo para frente*, estão progredindo, que é da onde surge o *que horas são*; torna-se necessário demarcar com precisão a diferença entre a realidade material individual e um certo horizonte de expectativas do mundo, que é o tempo em que cada vida particular está inserida. O *novo tempo do mundo*, por sua vez, é aquele que se dá quando a metrópole capitalista a qual o tempo do mundo é suposto alicerçar encontra-se conflagrada com sua periferia. Aqui, tempo e espaço se confundem absolutamente.

A fronteira globalizada implica a existência não apenas do além-lugar mas também de um além-hora. Quer dizer, a periferia está *atrasada*. O que dizer portanto de uma periferia que é também o lugar do futuro? Nada senão uma grande graça se encontraria, que é o país do diagrama. Ora, se a configuração do próprio tempo do mundo é, conforme, Arantes, uma que "só se legitima perante uma combinação paradoxal entre o sempre igual da acumulação como fim em si mesmo e um horizonte ilimitado de expectativas" (ARANTES,

2014, p. 48), o transporte com a periferia imediatamente colocaria entraves ou à acumulação sem fim ou ao horizonte ilimitado de expectativas. É necessário considerar que o horizonte de expectativas é um horizonte de expectativas *humanas*; a acumulação sem fim, por sua vez, é uma abstração pura que não tem nada a ver com isso. Nessa que é uma tensão estruturada precisamente entre o circuito retroalimentativo entre abstração e realidade material, é a acumulação sem fim que prevalece, e o horizonte humano de expectativas progressivamente se esvai — é o que acaba significando *progresso*.

O Brasil, enquanto uma peculiaridade diagramática em termos de dentro e fora do capitalismo, seria um lugar em que os horizontes de expectativa estão não apenas subsumidos dentro da lógica da acumulação infinita, mas estão a serviço (literalmente) de um certo *ethos* que é preocupado com a graça, provendo o *thelos* capitalista com um sentido que tem um fim estético, o que significa dar a ele um começo, meio e fim que é caracterizado justamente por um certo deslize na fronteira; na fronteira da razão, da justiça, da moral. Meta-iluminista, o racionalismo da malandragem brasileira tenta dar o golpe no próprio golpe, no que o capitalismo, que Arantes define como uma "forma de dominação através da dinâmica temporal" (ARANTES, 2014, p. 72), se vê hoje conflagrado num número de tensões que têm a ver com a existência de *plataformas* que, como tais, tomam nosso tempo e operam "como se" "acima" ou além de certas institucionalidades estatais — milícias, portanto. Facebook, twitter, instagram: milícias digitais.

O Brasil, por já estar configurado da forma com que o capitalismo viria a se configurar, acopla de maneira ótima as possibilidades de produção de subjetividade na modernidade.

É sendo um lugar modernista e não moderno que consegue tal proeza, sinalizando a fatalidade da modernidade capitalista, que é: o futuro já chegou. Se as plataformas tomam nosso tempo e nos fazem pensar na falha da nossa imaginação é porque, na realidade, o futuro já chegou e é isso que nós imaginamos. Não há mais futuro não porque perdemos nossas capacidades de imaginação etc., mas porque o futuro já chegou e ele é assim; olhe em volta. O deslocamento constituinte do Brasil realoca os paradigmas capitalistas como se criticados, forçando-lhe tanto à visão da crise que gera quanto a uma *crise da crise*, crise das próprias capacidades de apreensão, que é a malandragem, a uberização, o jeitinho, a brasilianização do mundo, enfim. Uma crise da aliança entre o capitalismo e o estado-nação que acaba por fortalecer ambos pois desclassiza na medida em que um bilionário e um trabalhador assalariado podem ter o mesmo celular, e utilizar os mesmos aplicativos, se encontrarem nas mesmas plataformas. A plataforma faz o mesmo movimento que o Brasil fez que é desvincular o racionalismo do iluminismo, e o que para o mundo é ainda alguma novidade, para nós é um reencontro.

É nesse sentido que o Brasil modela o mundo; é por isso que "tem jeito" para a internet: as coisas aqui já estão plataformizadas. Como se todos reconhecessem a existência de uma coisa que é pública, que é de todos não apenas no sentido de você poder entrar num parque, mas no sentido de que esse parque afinal é também seu. Reconhece-se a existência dessa coisa pública; haveria porém um deslocamento temporal referente a legitimidade real do exercício desse poder, o que se traduz ao se seguir esse exemplo que esse parque, na verdade, é de *alguém*, e que alguém há de limpá-lo. Possuo a noção da coisa pública, mas a trato no limite como coisa privada; isto é, é do dever privado manter a coisa pública. O limiar disso, é claro,

é aquele dos bilionários benevolentes, que fazem o que fazem porque querem salvar a raça humana. Isso é o ápice do desvinculamento entre o racionalismo e o iluminismo; não chegamos lá ainda, é claro, mas está desenhado.

No Brasil não é novidade. Enquanto centro periférico, o Brasil é o ponto imediato de contato entre um registro e outro, entre um tempo e outro, e é precisamente nessa diferença que qualquer coisa acelera. À *aceleração* Arantes iguala, seguindo Koselleck, o Progresso e o desconhecido (ARANTES, 2014, p. 76). É lá no fim dessa conversa que se encontra, é claro, o Grande Acidente, e ele é trazido pelo aumento na aceleração. Esse é o novo tempo do mundo, como se todos estivéssemos esperando por algum apocalipse que na verdade vai nos salvar desse apocalipse que se encaminha; são dois apocalipses. O horizonte de expectativas é invertido numa profundeza de fins que finalizam a possibilidade um do outro. O ponto de atrito só assume um tipo de contato, que é aquele que não está preocupado com qualquer corrida possivelmente existente mas, meramente, com aceleração; quer dizer: há um ponto exato em que a coisa acelera, e ele é bem na beirada, ele é bem na fronteira, e ele constitui ao mesmo tempo tanto o dentro (vá lá, o pneu) como o fora (tá bem: o asfalto).

O trem, como aponta Paulo Arantes, faz surgir o acidente de trem. E ele é terrível, não se tinha *esse* tipo de coisa antes. Da mesma forma, é claro, o carro faz surgir o acidente automobilístico, o avião faz surgir os tenebrosos acidentes de avião etc. (ARANTES, 2014, p. 95). Nesse sentido o Brasil é já o Grande Acidente para o qual a modernidade capitalista se encaminharia. Do ponto de vista das possibilidades de crítica do iluminismo, isso já estava posto em “era no tempo do rei”, o que implica necessariamente o desvinculamento de uma

inteligência capitalista dos ideais iluministas que a deram origem, no que o capitalismo iria se tornar cada vez mais plataformizado, cada vez mais malandro. O Brasil é o país do futuro porque aqui é o único lugar que o futuro realmente já chegou, e o mundo segue à baila.

No espaço-tempo de movimento da modernidade o deslize, ou a fronteira, ou a noção clara de dentro e fora, seria um que diz respeito à aparência de descompasso institucional, que é a mesma coisa que descompasso técnico. O Brasil seria aqui como o *sapiens sapiens* do *Homo sapiens*; ele é duplamente golpista quando consideramos a possibilidade desse tipo de golpe (o deslocamento de registro possível para a apreensão cognitiva do interlocutor ao considerar a existência de uma interlocução abstrata a quem se quer fazer rir) o registro originário de capitalismo. Um império pós-monárquico na era moderna, o Brasil teria sido traumatizado pela maneira como a nova configuração é apenas uma forma sofisticada de manutenção da configuração anterior, e de que forma, por isso, é na verdade a realidade da configuração anterior — a servil — o que conta. Muita coisa poderia ser dita também entre a semelhança do que Paulo Arantes e Nick Land dizem quanto à configuração da modernidade capitalista. Eles dizem praticamente a mesma coisa; uma saída da mais erudita possível tentativa de pós-marxismo, a outra da mais heterodoxa possibilidade dessa mesma coisa. Não sou o primeiro a fazer essa aproximação tampouco aquele a lhe levar mais longe; Régis Alves fez as duas coisas num minicurso que ministrara no CPC, em 2023, debatendo com Bruno Belém que em certo sentido advogava contra o sentido de tal aproximação[17] — no que tende-se aqui claramente ao posicionamento de Alves,

[17] Infelizmente *lost media*.

acreditando que toda gente que ler tanto Land quanto Arantes poderá identificar esse campo comum de preocupações.

Um campo comum de preocupações, é claro e contudo, não implica necessariamente qualquer coisa para além disso, e é o que se verifica — o que, no caso, tenderia afinal ao posicionamento de Belém nessa discussão. Se assemelham-se em alguma medida em seu diagnóstico, de maneira alguma o mesmo poderia ser dito quanto ao seu prognóstico. Além disso, o "corpo teórico" por assim dizer de Land e Arantes é radicalmente diferente; e em alguma medida também o é a apresentação de suas ideias, mas noutra medida também não muito e isso a que é importante ressaltar: seria fácil dizer que tanto Arantes quanto o aceleracionismo estão falando de alguma coisa que é xamânica, mas que Arantes não pratica, em sua própria escrita, o *xamanismo*. Mas isso seria injusto; sim, Paulo Arantes traz fontes mais ou menos *clássicas* dentro da crítica marxista da USP, mas não o faz de maneira gratuita ou de uma maneira qualquer. O texto arantiano tem tantos parênteses, num sentido amplo da coisa, que torna-se difícil não atrelar-lhe uma medida de escala, e portanto uma pretensão de vertigem — e portanto certo xamanismo. Isso é já comentário suficiente sobre, visando comungar o ponto crítico de uma visão sobre o capital que é brasileira e uma que tem a pretensão de vir a ser a visão de lugar nenhum. A relação entre o Brasil, a internet, e o aceleracionismo, portanto, começa a redundar; quer dizer, as três coisas são igualmente constituídas, que é a plataformização de registro: a existência portanto de dois tipos de registro e a sofisticação da troca entre eles, que é o que gera aceleração ou malandragem. Ou modernismo, ou xamanismo, como nós vimos — tudo a mesma coisa. Sem mais explicações, enfim, partimos para uma série de implicações; vamos falar um monte de coisas. Se a esse ponto tal direito não

foi concedido resta apenas lamentar. Apelamos ao que seria o *ethos* xamânico ao fim de tudo; um contrabandista ontológico. O transporte ilegal; metáfora quer dizer transporte: qual é, então, a metáfora que é ilegal? É no registro onde se colapsa a diferença entre metáfora e literal que se encontra a malandragem, ou a aceleração; é aí que o ardil pode vir de graça e pode ter graça. Partamos portanto para a parte mais ou menos engraçada (não vai ter graça nenhuma e você *não* vai rir) desse texto, que é a que viria a relacionar de maneira ridícula ou absurda o PT ao o aceleracionismo. Mas quanto a isso deve se acrescentar que qualquer um que lhe diga de forma jocosa que *aceleracionismo é sobre aceleração* está tentando fazer uma piada e falhando. Aceleracionismo *é* sobre aceleração. Que é onde entra o Partido dos Trabalhadores.

Punta-tacco: notas sobre aceleracionismo petista ou pt/acc

O PT é o único partido do Brasil; o único que possuí uma base razoavelmente orgânica e que, por isso, possuí um eleitorado para quem votar nas eleições é uma coisa muito simples. É só chegar na urna e apertar 13, seja qual for o cargo. Ao mesmo tempo, o PT é, na verdade, vários partidos dentro de um casaco fingindo ser um partido; é uma coisa, na realidade, que explica a outra: porque o eleitorado sabe que um voto no PT é um voto nessa amálgama de correntes em disputa, sabe que "apertar 13" significa inserir o processo democrático num outro registro de processo democrático; sabe, portanto, que um voto no PT significa o voto numa candidatura que, seja eleita, estará sob um duplo escrutínio — o de fora, como a todos os partidos e todas as candidaturas eleitas, representado pela oposição, pelo povo e pela imprensa, e o de dentro, representado pelas próprias forças internas do petismo que

buscam tornar esse cargo num vetor das correntes que representam. Não é outro o motivo, é claro, de Félix Guattari ter sido basicamente fascinado pelo PT[18]; é um partido rizomático.

Considerando o *ethos* xamânico-malandro do Brasil e do brasileiro, que viaja entre registros e perspectivas apenas porque sim, não seria surpreendente que o PT fosse o partido mais popular e eleitoralmente bem-sucedido da História da república; é o que se verifica: o PT chegou ao segundo turno em 7 das 9 eleições para Presidente da República desde a redemocratização, e venceu em 5 dessas ocasiões. O povo brasileiro, por mais incrível que hoje possa nos parecer, gosta muito (estatística e historicamente, pelo menos) do Partido dos Trabalhadores; ou, ao menos, pensa muito parecido. Um partido diagramático para o país do diagrama. Ora, isso se explica também pelo que explica cada um desses fenômenos; caímos de volta na circuitagem: se entendemos, por um lado, que o que explica a relação entre o Brasil e a internet é o caráter xamânico dessas duas coisas, operando o transporte entre o registro de um mundo e o registro de outro, também isso explicaria a relação entre o Brasil e o PT. E, como vimos, xamanismo é, dentre outras coisas, aceleracionismo; e também, como vimos, aceleracionismo é (dentre outras coisas) sobre aceleração.

Atentemos-nos a um aspecto do diagrama do petismo contemporâneo, aquele que talvez mais destaque o caráter eminentemente surrealista de um bom diagrama, que é no caso petista o aspecto energético. A posição do petismo no que diz respeito aos recursos energéticos e à assim chamada "transição energética" é completamente paradoxal: Lula quer

[18] Ver GUATTARI, Félix. Félix Guattari entrevista Lula. São Paulo: Brasiliense. 1982.

simultaneamente transformar o Brasil num arauto da transição energética e explorar petróleo na Amazônia; é o caso mais flagrante de um contrassenso na atual presidência petista. Mas vale mencionar também a maneira como as lideranças petistas ocasionalmente (sejam os ministros, a presidência da república, a presidência do partido etc.) aparentam estarem em discordância, e eventualmente vocalizam publicamente essas discordâncias; parece ser isso porque *é isso*, e é nesse sentido que o PT é realmente um *partido*. Para não falar, também, agora no que diz respeito ao entendimento que o povo tem do PT, como *webcomunistas* que frequentemente acusam o ministro da economia Fernando Haddad de estar praticamente efetuando o plano de Guedes ao mesmo tempo que conservadores, partidários de Guedes, acusam Haddad de estar destruindo a economia. Ora, o que está acontecendo aqui?

O que está acontecendo é que o PT está operando diagramas. Sejam eles puramente internos, no que dão às vistas as rachas do próprio petismo, sejam eles puramente externos, no que a modelação de transição energética global torna-se mais conciliatória do que radical, ou sejam xamânicos — os diagramas buscando contrabandear algo que está fora dos aparatos convencionais de valoração, no que tanto comunistas quanto reacionários reclamam do Partido dos Trabalhadores e do governo lulista. Também tudo isso explica, é claro, a fama de Lula enquanto um *conciliador de classes*. Ora, "conciliador de classes" é uma outra forma de dizer diplomata cosmopolítico, que é o que explica também não só a afeição de Lula pela política internacional mas também a maneira com que seu posicionamento aponta quase sempre para um certo racionalismo que visa comungar as visões de mundo em conflito, levando em consideração os possivelmente "pré-iluministas". Quer dizer, é difícil de argumentar que na ocasião

de uma assembleia intergalática, a Terra não optasse por enviar Lula para representá-la. Quem mais? Macron? Para ser esbofetado pela esposa na frente dos alienígenas?

Quer dizer, Macron seria o primeiro a votar em Lula. Porque o Brasil aponta para algum tipo de futuro; ainda que não sabido qual, é um. Nesse sentido não podemos desconsiderar também a medida em que estadistas do mundo inteiro olharam para a presidência de Bolsonaro e pensaram "espera aí, quer dizer que eu posso governar sem fazer nada?" O custo está sendo caro, é claro, mas é errando que se aprende. E de qualquer forma, o Brasil prefere Lula a Bolsonaro; sente-se mais como ele. Porque Bolsonaro é um só, já Lula... Há um certo eleitorado que era lulista nos anos zero e depois anti-petista na década de dez; que depois, quem sabe, votou e Bolsonaro em 2018 e em Lula em 2022; quem é essa pessoa? É ela quem decide a eleição. Essa pessoa, justamente porque *é ela quem decide a eleição*, é "a pessoa brasileira", e ela tem uma única preocupação, que é a aceleração.

A malandragem brasileira expressar-se-ia acima de tudo pelo estabelecimento de um circuito estético a que, na realidade, os outros circuitos vêm se acoplar; o circuito estético é o que mais está, nesse caso, transformando combustível em movimento, que é uma metáfora para o transporte "gratuito" (teletransporte) entre um sentido em outro, e os circuitos outros representam modificações do funcionamento desse transporte. Isso significa que acima de tudo, no Brasil, o que importa é ter graça. Isso explica tanto a eleição de Bolsonaro quanto a de Lula; explica também a prisão de Lula, é claro, a Lava-Jato, aí nós vamos embora, as Revoltas de Junho, o mensalão, vai, a primeira eleição de Lula, o impeachment de Collor, não tem fim. Tudo muito engraçado, muito dramático e emocionante; o fio de Ariadne pode ser puxado até o fim dos

tempos e tudo teria sido explicado por essa *nova explicação das coisas*; é uma beleza.

Veja bem. Eu não quero responder aqui *quando começou a dar merda?* Essa é uma pergunta essencialmente marxista e deixo sua resposta para eles. O que eu quero perguntar aqui é quando começou a dar certo. Quando é, exatamente, que foi percebido que essa merda dava certo? Quando é que não só foi percebido que era possível transformar merda em ouro, como foi isso mesmo efetuado? Ora, a transformação, e a capacidade ou abertura para transformação é uma característica seminal do *Brasil*; está na carta de Pero Vaz de Caminha: o lugar é maravilhoso, as pessoas, porém, são desgraçadas; no que é possível, e talvez necessário, portanto, salvá-las. O Brasil é um lugar que já é perfeito mas, mesmo assim, ele precisa passar por uma transformação, que é alquimia do Brasil.

É na capacidade de transformação que a coisa *começa a dar certo*, e nisso se assemelha essencialmente ao capitalismo, em que "dar certo" pode significar qualquer coisa, quer dizer, é qualquer coisa que está dando certo. Diz-se por exemplo que o capitalismo "não dá certo" porque ele produz miséria; mas a produção de miséria é o dar certo do capitalismo. O capitalismo sempre dá certo. Ele sempre está em crise, é claro. Mas é isso. Capitalismo é por si só crise; se ele está ele mesmo em crise, é porque as coisas estão indo *muito* bem. Toda crítica é inútil, como apontou Land, porque o processo é a crítica[19]; toda vez, toda vez o processo vai ser a crítica, porque está sempre dando errado — quer dizer, está sempre "dando às vistas" e "vazando" como uma fratura exposta, e é nessa fratura, quem sabe como disse Paulo Arantes uma certa *fratura*

[19] Ver LAND, Nick. A quick-and-dirty introduction to accelerationism. 2017.

brasileira do mundo[20], que a "a coisa" segue miraculosamente dando certo precisamente por onde está "dando errado" — e parece haver um grande produto sendo computado pela contaste exposição de uma fratura, a constante forma crítica da crise, como se, realmente, alguma coisa estivesse sendo virada do avesso.

É nas fissuras da institucionalização do funcionamento capitalista que o capitalismo floresce. De maneira aceleracionista poderia ser dito também que é nas fissuras da institucionalização filosófica que a filosofia floresce. É nesse sentido, é claro, que o aceleracionismo encontra não apenas terreno fértil mas mesmo já cultivado no Brasil, como no caso de certa teoria crítica uspiana e mais especificamente como no caso de Paulo Arantes; para não falar é claro dos próprios modernistas stricto sensu e dos tropicalistas, de quem não falamos nesse texto pois já demasiadamente extenso, mas que figuram também como expoentes do que estamos aqui compreendendo por uma dialética da malandragem, ou dialética da aceleração.

A dialética da aceleração não é a aceleração pura e irrestrita de um tipo de registro, ela é a fricção direcionada entre dois tipos diferentes de registro. O primeiro tipo, aqui, está fadado à criação de um circuito retroalimentativo positivo, enquanto o segundo tipo, por buscar aliviar por todo o corpo o efeito da aceleração, pode permitir a manutenção de um circuito de retroalimentação que é negativo — que é o que continua rodando, o que significa que continua transferindo energia dele mesmo para que uma outra coisa se mova ou esquente. Para fazermos uma metáfora automobilística, o

[20] Ver ARANTES, Paulo. A fratura brasileira do mundo: visões do laboratório brasileiro da mundialização. 2023.

circuito positivo implicaria você simplesmente aumentar a potência do motor. Ora, se se quer ir mais rápido, que se aumente a potência do motor. Certamente algum ponto do corpo do carro cederia, de alguma forma; não sei qual nem como, mas algo "novo" (positivo) iria acontecer. O circuito negativo por sua vez implicaria pesquisar todo tipo de aerodinâmica referente às partes do veículo, todo tipo de diferença nas resistências dos materiais possíveis nos acoplamentos, a disposição entre cada uma das válvulas etc., e daí calcular quais infinitas e pequenas medidas podem ser efetuadas de maneira a acelerar o veículo sem que nenhuma de suas partes seja sobrecarregada — como transformar o veículo num corpo sem órgãos, basicamente, para falar em *deleuze-guattari-ish*.

Veja bem que não me esqueci do leitor frio; corpo sem órgãos não é nada, não se preocupe com nada que tem esse nome[21]. Estamos falando de aceleração, a dialética da aceleração. Dissemos antes que diferente do pícaro, o malandro é um agente da tática e não da estratégia. Mas é precisamente através da pura agência da tática que se atinge a forma sublime da estratégia, no que, como no Brasil, há até mesmo um roteirista; que é o mesmo que dizer que se trata de computação profunda, computação lenta; *inexplicável*. É uma aceleração diagramática que faz contato entre dois mundos diferentes, entre dois tempos diferentes; o presente e o futuro e a metrópole e a periferia. No Brasil isso tudo acontece ao mesmo tempo e no mesmo lugar, por todo o território e em

[21] Corpo sem órgãos é, conforme Deleuze e Guattari, basicamente, um corpo cuja reserva energética não está sob conflagração de diferentes órgãos com suas próprias agências. É supostamente uma ideia superdifícil de entender. E claro, como Deleuze diria, não é uma metáfora – o que quer que isso signifique.

toda História do país, e a tensão é hoje cristalizada no petróleo amazônico.

É por isso que o Brasil é capaz de operar politicamente o que poderia ser considerado uma espécie de *punta-tacco*. Punta-tacco é uma manobra automobilística que se dá ao reduzir a marcha do carro enquanto freia-se e acelera-se ao mesmo tempo, o que é apropriado tanto às curvas quanto às descidas. Pode parecer contraintuitivo acelerar tanto num caso quanto no outro, mas a maneira de dar mais tração ao carro é fazendo exatamente isso. No caso da curva a aceleração faz com que a força centrípeta e a força centrífuga se igualem, dando estabilidade ao veículo, e no caso da descida a aceleração, mediada pela redução de marcha e pelo freio, faz com que ao fim dela o carro não custe a retomar o fôlego. Quer dizer, na maneira ideal de dirigir seria sequer preciso usar o freio; toda desaceleração pode ser feita relacionando-se o motor com seu meio-ambiente. Um carro que pode, sem qualquer tipo de acidente, reduzir sua velocidade a zero sem nunca frear; imagine só.

O *punta-tacco* é a forma prática disso, e eu agradeço a Petter Hübner por esse *insight*. O punta-tacco (*pt*) é, afinal, o que o PT está fazendo. O PT está acelerando enquanto freia e reduz a marcha porque o país saíra disso com mais tração com a pista. O PT desenha um diagrama no país do diagrama, e aí o conflito é corriqueiro. De todo tipo: o conflito intra-petista das lideranças em atrito, o conflito extra-petista entre o partido e a oposição, e também um conflito meta-petista que é aquele que escancara a natureza aceleracionista da operação petista, que é o conflito narrativo, hoje, na crítica da política econômica do governo. Como dito, a esquerda acusa Haddad de “direitismo” e a direita acusa Haddad de esquerdismo; é realmente um caso singular de

xamanismo/aceleracionismo/modernismo/malandragem petista. É o punta-tacco. É por isso que Lula ele mesmo soa ora conservador ora progressista; falaria pela boca dele não o Lula Luís Inácio, mas mesmo Lemúria; um programa que mais do que empurrado pelo passado, vem do futuro para se acoplar a um presente eternamente resistente, da mesma maneira como o punta-tacco está calculando não na descida ou na curva, mas na reta ou subida que lhe deve seguir. Há muito mais que pode ser dito sobre tudo isso, e mais um tanto sobre o que sequer foi mencionado nesse texto, mas considerando quanta coisa já foi dita, vamos parar por aqui; é necessário parar em algum momento, e quem sabe pudemos fazer isso acelerando sem parar, equilibrando o motor com as ladeiras, fazendo um certo uso das condições ideias de temperatura e pressão que apenas a filosofia pode oferecer. Por fim puxemos enfim e dessa forma, então e como disse diz, o carro. E é isso.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARANTES, Paulo. O novo tempo do mundo: e outros estudos sobre a era da emergência. São Paulo: Boitempo. 2014.

_____. **Zero à esquerda**. São Paulo: Conrad Editora, 2004

CÂNDIDO, Antonio. Dialética da malandragem: caracterização do romance Memórias de um sargento de milícias. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, n. 8, p. 67–89, São Paulo: USP. 1970. Disponível em: https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v0i8p67-89.

CCRU. Glossary. 2003. Disponível em http://www.ccru.net/id(entity)/glossary.htm.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Felix. O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1. São Paulo: Editora 34. 2010.

FISHER, Mark. Exterminador do Futuro vs. Avatar. Tradução de Kelvin. 2020. Disponível em: https://medium.com/@v1nk3l/exterminador-do-futuro-vs-avatar-mark-fisher-5516a9b1f4e5.

_____. **Psychedelic Reason**. 2004. Disponível em: https://k punk.org/psychedelic-reason/.

LAND, Nick. *Decentralized labor practices and distributed production networks* in **The Art of Economy** [simpósio]. Foam Dao. 2015. Disponível em: https://youtu.be/2PMGuNZreWA.

_____. **Thirst for Annihilation: Georges Bataille and Virulent Nihilism**. Londres, Reino Unido: Routledge. 1992.

NOBRE, Marcos. Imobilismo em movimento: da abertura democrática ao governo Dilma. São Paulo: Companhia das Letras. 2013.

A crise hipersticional do pensamento de esquerda:

Da hiperstição negativa à imaginação instituinte, por uma mitopolítica menor

Felipe Fortes [1]

Émerson Pirola [2]

Resumo: O conceito de hiperstição, originariamente proposto pelo CCRU, tanto ajuda a explicar o funcionamento imagético do capitalismo, quanto se revela crucial para a construção de uma ação política voltada para o futuro, orientada por contrahiperstições emancipatórias. No entanto, o pensamento de esquerda parece ter se enredado em hiperstições negativas que, em vez de mobilizar as lutas contemporâneas, acabam por paralisá-las. Assim, este artigo propõe, primeiramente, uma definição e uma crítica das hiperstições negativas presentes na esquerda dogmática, ao mesmo tempo em que sugere uma aliança entre os exercícios hipersticionais e o método (pós-)operaísta da tendência, com o objetivo de desbloquear as potências criativas da imaginação. Em seguida, a partir dessas lutas hipersticionais, propomos a imaginação política como uma capacidade instituinte (inspirada por Spinoza e Castoriadis) e resgatamos, à luz de Deleuze, o papel essencial da afetividade, do mito e da fabulação no exercício hipersticional libertário. Dessa forma, buscamos fundar uma mitopolítica imanente, estruturada por mitos menores, abertos ao porvir, ao invés de por mitos maiores, arcaicos e transcendentes.

---

[1] Doutor em Filosofia. Pós-doutorando no PPG de Comunicação e Cultura da UFRJ. Bolsista FAPERJ. Pesquisador da Rede Uninômade. E-mail: ffortes1999@gmail.com.

[2] Doutor em Filosofia pela PUCRS. E-mail: emerson.pirola@acad.pucrs.br.

Palavras-Chave: hiperstição, imaginação; mitopolítica;
Abstract: The concept of hyperstition, originally proposed by the CCRU, not only helps to explain the imagetic functioning of capitalism but also proves crucial for constructing a political action directed toward the future, guided by counter-hyperstitions of emancipation. However, leftist thought seems to have become entangled in negative hyperstitions that, instead of mobilizing contemporary struggles, end up paralyzing them. Thus, this article first proposes a definition and critique of the negative hyperstitions present in dogmatic leftism, while also suggesting an alliance between hyperstitional exercises and the (post-)operaismo method of tendency, aiming to unlock the creative potential of imagination. Subsequently, from these hyperstitional struggles, we propose political imagination as an instituting capacity (inspired by Spinoza and Castoriadis) and recover, in the light of Deleuze, the essential role of affectivity, myth, and fabulation in the liberatory hyperstitional exercise. In this way, we seek to establish an immanent mythopolitics, structured by smaller myths, open to the future, rather than larger, archaic, and transcendent myths.

Keywords: hyperstition; imagination; mythopolitics;

— Is it Future or is it Past? — Twin Peaks

Em memória de David Lynch (1946 -∞)

1. Introdução: a esquerda na sala vermelha da hiperstição do capital

— "*Is it Future or is it Past*?" — a pergunta, repetida ao Agente Cooper na atmosfera onírica e distorcida da *Red Room (*ou *Waiting Room*) em *Twin Peaks*, captura a indeterminação entre passado, presente e futuro. No espaço hipnótico e inquietante criado por David Lynch, essa questão retorna como um eco deformado, sempre presente e inescapável, assombrando as escolhas — nem sempre voluntárias — de suas personagens. Estamos presos em um *loop*, no eterno retorno do passado, ou diante da possibilidade de uma abertura para o futuro? O eterno retorno do mesmo ou o eterno retorno da diferença?

A ambiguidade temporal experimentada por essas estranhas figuras lynchianas ressoa diretamente com a crise da imaginação enfrentada pela esquerda contemporânea, que parece estar imersa em sua própria *Red Room*: um espaço fantasmático *de espera* onde as derrotas do passado se repetem como se fossem inevitáveis e o futuro permanece interditado e assombrado por figuras nocivas do passado: o operário, Stalin, a URSS. Se, por um lado, é inegável que paira no ar uma crítica à imaginação política da esquerda, por outro,

essa mesma crítica, ao apontar a crise da imaginação, frequentemente *reproduz as próprias condições de sua crítica,* ou seja, involuntária ou deliberadamente acaba por reafirmar uma suposta invencibilidade do capitalismo, como se este tivesse capturado por completo o presente e o horizonte de expectativas do futuro e, nesse sentido, o "realismo capitalista" de Mark Fisher (2020) é sintomático.

Neste texto, buscamos, por meio de uma *crítica da crítica*, traçar um caminho distinto. Argumentamos que a crise da imaginação política da esquerda é real, mas não apenas um sintoma da força do capitalismo, sua simples e inexorável consequência. Ela também é efeito de uma *hiperstição negativa* ou involuntária: um circuito de crenças derrotistas tornadas "profecias autorrealizáveis" que, ao serem reiteradas e circularem, moldam nossa perspectiva política sobre a realidade. Argumentamos, pela introdução de um ponto de vista distinto, baseado nas lutas e nas transformações históricas do capitalismo, através do método operaísta/pós-operaísta de leitura, que, pelo menos desde a queda do Muro de Berlim, a esquerda tem reproduzido essa hiperstição menos por coerção externa e mais por sua própria incapacidade de interpretar as transformações, tanto do capitalismo quanto da composição técnica e política das lutas contemporâneas.

Mobilizaremos, portanto, o conceito de *hiperstição*, desenvolvido pelo *Cybernetic Culture Research Unit* (CCRU), útil para descrever como certas "ficções" se tornam reais à medida que são acreditadas e reiteradas. Diferente da superstição, que expressa crenças infundadas e possui um efeito de privação, separando as potências do que elas podem (Deleuze, 2017, p. 300), a hiperstição opera ativamente no tecido do real, produzindo como realidade aquilo que parecia ficcional. Deste

modo, o CCRU elabora uma teoria da imaginação como força produtiva, afirmativa e imaginativa. Como argumentaremos, a hiperstição negativa da esquerda contribui para a *espectralização* de formas nocivas do passado e sua infecção cancerígena no presente, bloqueando o porvir, concedendo-o de antemão àquilo que podemos chamar de um "ponto de vista do capital", nos deixando presos a um cativeiro do futuro que é mero desdobramento do passado via captura do presente. Enquanto o capitalismo soube mobilizar esse princípio hipersticional de maneira eficaz — transformando promessas futuristas em realidades concretas, da automação ao "aceleracionismo" do capital e ao *bitcoin*, por exemplo —, a esquerda frequentemente se enraba em hiperstições de impotência, reiterando narrativas de derrota, ou insuflando futuros que já nascem obsoletos, como nas narrativas "anti-imperialistas", que só se sustentam pois suspendem qualquer possibilidade de sua revisão histórica, concreta e material.

A crise da esquerda, portanto, não reside apenas na sua incapacidade de agir, mas na sua limitação imaginativa, aprisionada em uma hiperstição negativa que bloqueia o horizonte de possibilidades. Para superar isso, defenderemos que é necessário recuperar uma imaginação instituinte, que não apenas reage ao presente, mas cria novos futuros a partir das lutas concretas. Nesse contexto, buscamos desenvolver a noção de uma "mitopolítica menor" que emerge como uma prática política de fabulação, capaz de gerar mitos emancipatórios, que, longe de serem representações fixas ou idealizadas, se configuram como forças dinâmicas, abertas ao porvir. Ao invés de reproduzir narrativas de derrota ou nostalgia, trata-se de um processo criativo que reinventa o real, oferecendo novas formas de organização e resistência para as lutas contemporâneas.

Como escapar dos labirintos que se conectam à Sala de Espera e reativar a potência do pensamento político sem reproduzir os espectros e seus *Doppelgänger* — estalinismo, autoritarismo, fascismo — que nos assombram? Em vez de enxergar transformações históricas como aberturas para novas lutas, parte da esquerda as interpreta unilateralmente, reproduzindo um ponto de vista automático da vitória do capitalismo, portanto, como derrotas definitivas, reforçando a crença na sua insuperabilidade. Nesse sentido, o dilema proposto por *Twin Peaks* é também um dilema político: estamos fadados a reviver fantasmas do passado, repetindo derrotas como se fossem destinos inevitáveis, ou seremos capazes de reimaginar o futuro? O tempo da política, assim como o tempo lynchiano, não é linear nem pré-determinado, mas um campo de disputa, de antagonismo, perspectivista, um entrelaçar-se de múltiplas temporalidades (MORFINO, 2021). Romper com a hiperstição da impotência significa escapar da *Red Room* da paralisia histórica da esquerda e do ponto de vista totalitário do capital e afirmar um futuro que não seja apenas uma repetição fantasmática do passado.

2. Hiperstição e sua dimensão política: antecipar, fabricar, acelerar tendências

Desenvolvido na órbita do *CCRU (Cybernetic Culture Research Unit)*[3]*,* o conceito de hiperstição pode ser definido como uma "profecia autorrealizável", ou seja, ficções que operam no real a partir da construção de suas próprias

[3] Coletivo teórico experimental fundado na Universidade de Warwick, na Inglaterra, nos anos 1990, que rapidamente rompeu com a academia e se tornou uma entidade independente e underground, influenciada por filosofia pós-estruturalista, teoria cibernética, ocultismo, ficção científica e cultura rave, tendo entre seus membros figuras como Nick Land, Sadie Plant, Mark Fisher, Luciana Parisi, entre outros.

narrativas, ideias ou conceitos, que vão tomando forma e se propagando ao se disseminar de modo memético e viral (*swarm-machines)*; portanto, "o termo refere-se a 'ficções que se tornam reais'" (CCRU, 2015, p. 25). Em sua dimensão crítica, o CCRU se insere em um debate com o pós-modernismo "negativo" de autores como Baudrillard (1991) e Lyotard (2015), seja em sua crítica de que a realidade é substituída por simulacros representacionais (o hyper-real), seja que vivemos em uma era marcada pelo fim das metanarrativas. Por sua vez, ao mobilizar a hiperstição (uma junção de "*hype*" + "superstição"), busca-se produzir uma crítica materialista do pós-modernismo, evitando cair na ilusão de um mundo cindido entre a verdade perdida e a realidade simulada, assimilando tanto como narrativas especulativas e ficções tecnológicas podem se tornar reais ao serem aceitas e disseminadas, quanto demonstrar que uma hiperstição pode operar como uma metanarrativa alternativa, capaz de se infiltrar na realidade e moldá-la. Ao defender a operação hipersticional, o CCRU pretende curto-circuitar as divisões binárias entre o imaginário e o simbólico, o real e o ficcional, demonstrando que o que entendemos por realidade nada mais é do que uma imbricação complexa entre esses elementos: "a ficção não se opõe ao real. Pelo contrário, a realidade é entendida como composta de ficções — terrenos semióticos consistentes que condicionam respostas perceptuais, afetivas e comportamentais" (CCRU, 2015, p. 25)[4].

Por mais que, no contexto do CCRU, se trate de propor processos inventivos e literários de "escrita" experimental e "mágica", não se trata, efetivamente, de um processo puramente estético, mas pragmático, como

[4] Traduções de línguas estrangeiras são de nossa responsabilidade.

defendido pelos mesmos autores: "[não é] algo estético, mas funcional, ou seja, mágico, com a magia definida como o uso de signos para produzir mudanças na realidade" (CCRU, 2015, p. 25; cf. BUSCH; CLUNESS, 2021). Se é pragmático, esse processo tensiona diretamente o campo do político. Entretanto, para não fazermos o salto do imaginário ao político tão bruscamente, vamos primeiro fazer uma aproximação da teoria da hiperstição com um dos elementos do método desenvolvido pelos teóricos marxistas do operaísmo italiano[5], o método da análise das *tendências* (NEGRI, 2016), para melhor cimentar uma posição política hipersticional.

Calcado nas lutas selvagens italianas dos anos 1960 e 1970, os marxistas heterodoxos do operaísmo, em oposição à cristalização do materialismo dialético nos partidos e sindicatos sob a sombra do stalinismo e do togliattismo, defendiam que a análise teórica não deveria se limitar a uma descrição empírica e crítica dos fenômenos sociais, políticos e de classe. Pelo contrário, sustentavam um *perspectivismo* político irredutível, capaz de *antecipar,* nos conflitos entre capital e trabalho, uma série de tendências — ou seja, potências, forças e virtualidades — que poderiam impulsionar as lutas de classe em uma direção que rompesse o equilíbrio da balança em favor da classe operária do período. Nos anos 1960, o operaísmo buscava antecipar, organizar e acelerar as lutas operárias ao interpretar as tendências ambivalentes do processo intensivo de massificação fordista do trabalho. Esse processo resultou na decomposição das vanguardas operárias nos moldes bolcheviques, um fenômeno que se alastrou pela Europa. Na massificação operária, essas ambiguidades — posteriormente vistas pela esquerda apenas como sinais de derrota — eram,

[5] Para uma apresentação geral do operaísmo italiano: (FORTES, 2024).

para os operaístas, no calor do momento, tendências abertas, que precisavam ser disputadas e organizadas politicamente. Um exemplo marcante foi a alienação em relação ao trabalho, fruto da migração interna italiana, que levou trabalhadores do Sul semifeudal ao Norte industrializado, colocando lado a lado, nas fábricas, uma geração de jovens sem qualquer tradição no movimento operário e operários qualificados ligados à tradição comunista.

Esses jovens operários foram rapidamente alvos de críticas dentro do movimento operário, acusados de não se adequarem à ideologia do desenvolvimento defendida na época. Eram rotulados como alienados, uma força estranha anexada ao corpo de uma classe operária "desenvolvida". Para os operaístas, no entanto, sua recusa à disciplina do trabalho fabril representava uma força latente que, se mobilizada e organizada politicamente, poderia expressar o ápice da contradição capitalista entre capital e trabalho. Tratava-se de uma força de *recusa ao trabalho* que, portanto, colocava em xeque, como um todo, a própria relação capitalista de exploração.

Nesse contexto, a escrita experimental dos operaístas não era meramente uma experiência literária, mas sim uma experiência política da escrita. Muitas vezes anônimos, os panfletos que circulavam de mão em mão entre os operários nas fábricas não apenas os informavam, mas coorganizavam suas lutas. Essa dinâmica se ampliou socialmente ao longo dos anos 1970, transbordando os limites das fábricas e da própria identidade operária, ao mobilizar novos sujeitos e experimentações, como as rádios livres piratas, que se espalharam como meios de difusão e ação política. Nesse sentido, é visível um paralelo entre o método da análise da tendência operaísta com a escrita hipersticional do CCRU. Por

mais que com objetivos distintos, os dois métodos tratam de buscar formas de expressão de forças intensivas, virtuais, que, no entanto, são completamente materializáveis em processos experimentativos, potencialmente políticos e politicamente potentes.

Apesar do esoterismo da linguagem típica do CCRU, é um procedimento semelhante ao método operaísta da tendência que aparece na descrição da hiperstição:

> O processo hipersticional de entidades 'se tornando reais' é precisamente uma passagem, uma transformação, na qual potenciais — virtualidades já ativas — se realizam. A escrita não opera como uma representação passiva, mas como um agente ativo de transformação e um portal através do qual entidades podem emergir (CCRU, 2014, p. 25-6).

Em paralelo com essa citação, podemos dizer que, para os operaístas, a escrita era um modo de agência ativa que criava um "portal" no qual as entidades emergentes "do futuro" eram as novas figuras proletárias que atacavam e disputavam o presente. Exemplos disso são o operário-massa, que colocou em crise o fordismo nos anos 1960; o operário-social, que nos anos 1970 ampliou a socialização das lutas, da fábrica à sociedade, à fábrica social; e mesmo a multidão negriana dos anos 2000, protagonista dos ciclos de luta da alterglobalização (HARDT; NEGRI, 2004), todos teorizados simultaneamente ao momento em que esses "ciclos de luta" aconteciam.

Encontramos outro paralelo político importante entre a hiperstição e o método da tendência ao observar que o CCRU defende que as hiperstições combatem entre si, pois estão

acopladas a "programas de realidade" distintos e antagônicos. Ora, como já mencionamos, o operaísmo se destaca por introduzir, no marxismo, um perspectivismo radical baseado no ponto de vista operário, das lutas, "desde baixo". Esse ponto de vista operário, que constitui uma ciência própria do antagonismo, combate precisamente a ciência "universalista" do ponto de vista do capital (cf. FORTES, 2024, p. 375-387).

Aqui, vale explicarmos brevemente o "giro copernicano" de Mario Tronti (1976). Trata-se de sua radical inversão da relação tradicional entre capital e classe operária. Enquanto o marxismo clássico via o desenvolvimento do capital como determinante para a luta de classes, Tronti e os operaístas argumentam que é a resistência e a luta da classe operária que impulsionam as transformações do capital. Em outras palavras, o capital reage às lutas dos trabalhadores, e não o contrário. Essa perspectiva, no qual as lutas vêm primeiro, coloca o proletariado no centro da análise, enfatizando sua autonomia e protagonismo nas dinâmicas de transformação do capitalismo. O que se sobrepõe, aqui, é um ponto de vista operário, primeiro e irredutível ao ponto de vista da ciência capitalista. Em um paralelo com a hiperstição do CCRU, podemos, portanto, afirmar que o ponto de vista define um *programa de realidade* que não é neutro, mas que antagoniza com pontos de vista contrários. Assim, configura-se um programa de realidade que é político, convergindo, pela tangente, com a análise do antagonismo hipersticional dos programas de realidade do CCRU:

> Essas operações [hipersticionais] não ocorrem em um território neutro, [...] todas as condições de existência [são] resultados de conflitos cósmicos entre agências de inteligência concorrentes. [...] e cuja

> existência está em conflito com outros programas de realidade (CCRU, 2015, p. 26).

Portanto, tanto para o operaísmo, em relação aos pontos de vista, quanto para o CCRU em relação à hiperstição — que produz um ponto de vista —, trata-se de "sair dos códigos de controle para desmontá-los e reconfigurá-los" (CCRU, 2015, p. 26). Esse paralelo entre o método da tendência no operaísmo e a hiperstição será retomado ao longo do texto com outras nuances. Aqui, ele nos serve para demonstrar como a hiperstição é um processo não apenas estético, mas político, exatamente por dar forma a forças ambivalentes que combatem outros pontos de vista, portanto, outras hiperstições.

Para avançarmos no problema e em nossa crítica, é necessário, no entanto, nos afastar de alguns pressupostos do CCRU e, inclusive, do *locus* de seu pensamento. Para o CCRU, há um programa de controle "definitivo", que eles denominam OGU (*One God Universe*). Essa hiperstição será retomada por Nick Land, mas, na linha de seu "aceleracionismo fáustico" (GONÇALVES; MARQUES, 2021), transformada: a do capital como uma força alienígena que, vinda do futuro, captura toda a história. Desse modo, podemos afirmar que o OGU se torna a própria história universal do capitalismo[6].

Para nós, esse "programa de controle da realidade", na esteira do operaísmo, não é, em primeiro lugar, nem absoluto, nem total; outros pontos de vista possíveis antagonizam com ele, sobrevivem a ele e o forçam a se adaptar

[6] Aqui, poderíamos opor a história universal do capitalismo, ou seja, essa OGU, à história universal da contingência apresentada no terceiro capítulo de *O Anti-Édipo* (2010) de Deleuze e Guattari. Essa história universal da contingência, portanto, é a própria história das lutas contra as diversas máquinas sociais de poder.

constantemente. O ponto de vista do capital é *totalitário*: ele intenta abarcar a totalidade social, cósmica, inclusive; mas ele não é totalizante ou total, ele não a totaliza efetivamente, nem o poderia. Em segundo lugar, o programa de realidade com o qual nos interessa antagonizar é apenas um ponto de vista, o ponto de vista parcial dos capitalistas sobre a realidade e suas múltiplas dimensões. Como veremos, ele é apenas um ponto de vista entre outros, por mais que preze por sua universalização, o que evidencia ainda mais sua parcialidade. A esquerda, ao definir o capitalismo como totalizante, acaba por reforçar a imagem hipersticional de que o capital é uma entidade absoluta (por mais que histórica: o "fim da história" é sua absolutização), e esse é um dos aspectos que enfraquecem sua crítica e sua capacidade de mobilização.

Nossa primeira crítica ao CCRU (e suas derivas em Nick Land) é que o capital não é uma "entidade", mas apenas uma relação de antagonismo entre trabalho e o próprio capital. A transformação do capital em uma entidade é, ela mesma, uma hiperstição — tanto de direita quanto de esquerda — que precisamos combater para recuperar os sentidos possíveis do futuro. Aqui aparece uma ambiguidade da crítica marxiana da economia política. Em suas vertentes mais sofisticadas, o capital é entendido como o *sujeito automático do processo de valorização do valor*, de acordo com o Marx de *O Capital* (Marx, 2013). Esse entendimento não é, por si só, errado. Pelo contrário: nos parece que é dele que devemos partir, é com esse pressuposto que devemos trabalhar. Entretanto, essa mesma crítica abstrata, logicista e sofisticada do capital, pode ter como efeito perverso uma imobilização política. A má abstração é a que perde a dinâmica real das lutas e suas potencialidades. O capitalismo se torna um processo absoluto e totalizante do qual não há escapatória e toda ação política

parece condenada de antemão. Ignorando aqui as nuances que diferenciam essas escolas, parece que elas trabalham com pressupostos totalizantes que bloqueiam a atividade política: contra a totalidade social do modo de produção capitalista movida pela lógica do valor, apenas uma crítica e uma atividade política que a abarcasse por completo e de uma vez seria válida. Toda atividade política e crítica *parcial* é relegada ao campo da impotência. O resultado é uma espécie de crítica total que se identifica com um niilismo político. Voltando ao tema da hiperstição, parece que essas vertentes críticas são cooptadas pela própria hiperstição capitalista, em que o exterminador do futuro é inescapável. É a mesma hiperstição de Land e do aceleracionismo de direita, mesmo se o sinal valorativo é trocado. Entretanto, o desafio é duplo: captar *ao mesmo tempo* essa natureza totalitária mas hipersticional, ficcional do capital, em que ele vem do futuro e se alimenta das forças de seu hospedeiro no presente, e afirmar uma *crítica perspectivista* contra essa pretensão ficcional totalitária. O desafio é afirmar, contra a hiperstição capitalista — que é real —, uma contrahiperstição, uma hiperstição parcial, que possa levar a realidade para outros caminhos que não aos do simples processo de retroalimentação positiva do "sujeito automático do valor".

Dizer, no entanto, que essa imagem do capitalismo como totalizante é uma hiperstição *não significa que ela não funcione ou não exista*; pelo contrário, ela tem moldado não apenas as práticas políticas do pensamento capitalista, mas também, e mais problematicamente, o próprio pensamento da esquerda, chegando a formatar o que significa ser de esquerda, ser marxista etc. Nesse sentido, podemos dizer que, no campo hipersticional, são figuras como Nick Land e Curtins Yarvin que "puxam as cordas" de suas "entidades" políticas, como Elon

Musk, Peter Thiel, entre outros, que tem reconfigurado o espaço global. Desse modo, a esquerda tem reproduzido um "programa de controle dominante", justamente porque, paradoxalmente, acaba por reproduzir o ponto de vista totalitário do capital ao reafirmar a ideia de uma derrota completa das lutas diante do domínio do capitalismo.

Essa é a história de um "longo erro" que vem se autorreproduzindo e que acaba por sabotar as próprias lutas. Enquanto os defensores do capitalismo parecem ter engendrado uma série de novas hiperstições — como a que fundamenta o funcionamento das criptomoedas e mesmo a própria noção de um aceleracionismo (do capital, da catástrofe) —, a esquerda, presa em sua crise de imaginação, parece mobilizar, involuntariamente ou não, apenas a hiperstição do capitalismo vencedor e, portanto, de sua auto infligida derrota. Para entender melhor esse processo, devemos investigar como as narrativas de fracasso se introjetaram tão profundamente na imaginação da esquerda a ponto de se tornarem metanarrativas e mesmo em meta-história, convertendo-se em um vetor hipersticional embebido de realidade que vem bloqueando a própria imaginação política.

3. A esquerda e sua auto-hiperstição da derrota: as hiperstições negativas e os postulados da imagem dogmática de esquerda

A hiperstição não explica as derrotas ou vitórias dos movimentos sociais, que são sempre ambivalentes, oscilando entre avanços, retrocessos e recomposições, mas sim a predominância de um discurso derrotista no campo academicista-progressista da esquerda. Esse discurso, muitas

vezes apresentado como um diagnóstico rigoroso da conjuntura, na prática funciona como um mecanismo de desmobilização, ao enfatizar a inevitabilidade do fracasso das lutas em vez de contribuir para sua articulação e composição política. Assim, em vez de fomentar a construção de alternativas e fortalecer a capacidade das ações coletivas possíveis, ou seja, que já estão aí, em funcionamento, ele reforça uma postura de ceticismo e paralisia, enfraquecendo a confiança na transformação social. A moeda das lutas pode estar desvalorizada, mas sua circulação ainda é fundamental.

Essa crise da imaginação da esquerda não é, portanto, meramente teórica ou estética, mas política, porque seu impacto sabota diretamente as lutas ao bloquear a capacidade de projetar futuros possíveis e agir para realizá-los. O pessimismo analítico se torna, assim, um fator ativo de desarticulação, alimentando a ideia de que qualquer mobilização popular está condenada ao fracasso desde o início. Dessa maneira, essa forma de hiperstição, mesmo que involuntária, opera como uma captura da esquerda por vetores antidemocráticos, separando-a dos movimentos sociais e das disputas concretas pelo presente e pelo futuro.

No entanto, os próprios movimentos sociais, ao buscarem interpretar sua trajetória e formular estratégias, acabam recorrendo ao que está disponível dentro do campo acadêmico. O problema é que, frequentemente, essa produção intelectual não só não dialoga com as lutas, mas também as invalida ao submetê-las a critérios abstratos e transcendentes, ou ainda, quando um ciclo de lutas emerge, os teóricos críticos *não tem nada a dizer,* a não ser erigir um sistema de julgamento moral. “Como juízes, devem estar acima do réu; contudo, só chegam tardiamente”, dizia Nietzsche (2017, p. 94) a respeito dos que julgam a história. Nesses casos, o discurso acadêmico

não oferece ferramentas para entender e intervir na realidade, mas sim sentenças definitivas sobre o que não seria uma luta "verdadeiramente anticapitalista", deslegitimando práticas concretas, que partem, às vezes, de pontos de vista muito mais materiais, como o aumento de tarifas sobre passagens de transporte público, o assassinato de um jovem negro em uma favela pela polícia, etc.

Agora, listamos algumas das hiperstições negativas da esquerda, que não necessariamente aparecem dessa forma e nem esgotam os cenários, podendo se acoplar em uma ou mais visões no mesmo discurso, nos servindo somente como ilustração aproximativa do problema:

"Não há mais lutas". Essa afirmação funciona como uma negação da história em curso, ignorando as múltiplas formas de resistência que emergem, ainda que de maneiras diferentes das lutas do passado e fora do *script* da ortodoxia de esquerda. Ela desconsidera o ressurgimento das greves, os levantes populares, as ocupações, os movimentos indígenas, feministas, antirracistas e ambientais que se proliferam em diversas partes do mundo, ao mesmo tempo, nega formas de resistência legítimas, como a resistência ucraniana. Ao afirmar que "não há mais lutas", esse discurso legitima a inação e reforça a ideia de que qualquer tentativa de transformação está fadada ao fracasso. Mais do que um diagnóstico, trata-se de uma hiperstição que desqualifica a ação presente e bloqueia a possibilidade de futuros alternativos.

"A classe trabalhadora acabou". Esse enunciado reflete uma visão estreita e estática da classe trabalhadora, baseada na ideia de que o proletariado industrial dos séculos XIX-XX era o único sujeito revolucionário possível. A transformação do trabalho, a precarização e o crescimento do setor de serviços e do empreendedorismo de multidão (HARDT;

NEGRI, 2018) não significam o desaparecimento da classe trabalhadora, mas sua reconfiguração. O problema desse discurso é que, ao decretar o fim da classe trabalhadora, ele naturaliza a desmobilização e inviabiliza a organização política de novas formas de trabalho e exploração. Assim, em vez de buscar compreender como se dão as lutas no novo cenário do capitalismo global, essa hiperstição simplesmente enterra qualquer possibilidade de resistência antes mesmo que ela aconteça.

"O capitalismo venceu". Essa ideia remonta à tese do "fim da história", defendida por Francis Fukuyama nos anos 1990, mas continua ressurgindo no imaginário de setores da esquerda. Ao decretar a vitória definitiva do capitalismo, esse discurso invisibiliza suas crises, contradições e resistências, apresentando-o como um sistema inabalável. No entanto, o capitalismo, longe de ser uma estrutura homogênea e invencível, sobrevive por meio de ajustes, repressão e crises cíclicas. A aceitação passiva dessa hiperstição negativa desarma a luta ao sugerir que não há alternativa possível. Mas se o capitalismo "venceu", então qual seria o sentido da própria análise crítica, ou mesmo das greves, das revoltas e dos movimentos populares que continuam a desafiar as lógicas exploratórias?

"Toda luta é capturada de antemão". Esse discurso parte de uma crítica válida à capacidade do capitalismo de absorver e neutralizar resistências, mas o transforma em um dogma. A ideia de que qualquer movimento será inevitavelmente cooptado ou desviado antes mesmo de gerar impacto político gera um ceticismo paralisante, que impede a própria tentativa de ação. Embora seja verdade que o sistema busca capturar lutas e esvaziá-las de seu potencial radical, a história demonstra que há momentos de ruptura,

deslocamento e conquistas reais. Aqui, a hiperstição opera como uma desqualificação preventiva da luta, pois, se tudo será capturado, por que lutar? Essa lógica leva a uma inação estratégica, que ironicamente facilita o próprio processo de captura que denuncia.

"*Toda crítica ao capitalismo é recuperada e tornada espetáculo ou mercadoria*". Essa tese é análoga à anterior, mas em vez de estar no nível prático da luta política, está no do da crítica, adentrando o próprio pensamento e sua expressão. É outra hiperstição negativa e derrotista, que paradoxalmente critica o capitalismo no mesmo movimento em que torna essa crítica impotente, "recuperada" de antemão. Os direitos críticos do pensamento são, desse modo, subsumidos de antemão à lógica do capital e perde-se qualquer verve antagonista imanente à verdadeira crítica. Por mais que o capitalismo efetivamente "recupere" as críticas, as transforme em mercadoria e espetáculo, não se deve confundir o que o capitalismo faz com a crítica com a sua potência própria. Como com o trabalho, o capitalismo é um vampiro que transforma a crítica viva em crítica morta.

"*Ou o fim do capitalismo ou nada*". Parte da esquerda dita mais radical, comunista etc. acaba por opor à pretensão totalitária do capitalismo uma visão totalizante e transcendente de crítica e de revolução. Para muitos autores e atores, parece que se uma ação política não derruba a totalidade do edifício capitalista, ela não tem valor político, não tem relevância. Essa posição, que pode refletir um desejo genuíno e nobre de mudança, se torna um problema quando estabelece transcendentemente, "no Comunismo", "na Revolução", uma instância de julgamento moral: a partir daí, qualquer luta que não estabeleça de imediato ou não vise o objeto transcendente, ao invés de ser analisada e criticada em

suas contradições, ambiguidades e *potências*, além de ser engajada, acaba por ser simplesmente julgada, condenada.

Essas "teses", dentre outras, funcionam, para brincar com as categorias de Deleuze (2006b; 1974), como "postulados" de uma *imagem dogmática, ortodoxa ou moral da esquerda*. Essa imagem da esquerda não esgota as forças reais que se aglutinam sobre esse nome, mas serve como uma combinação do "bom senso" e do "senso comum" à esquerda do espectro político, passando desde a esquerda institucional à extrainstitucional, da moderada à radical, da popular à acadêmica. A imagem dogmática de esquerda faz com que o pensamento e a ação políticos sejam bloqueados ou invisibilizados, se distanciando das lutas reais, atuais e virtuais, ao postular imagens de luta e de classe antigas e estéreis. Contra essa imagem dogmática, moral, ortodoxa, é necessário produzir e projetar uma *outra e uma nova imagem da esquerda,* o que só é possível partindo de uma *esquerda sem imagem.*

Para nos colocarmos em um ponto de vista de crítica *da crítica*, não basta apenas acusar os discursos da imagem dogmática de serem intoxicados e envenenados por uma paixão trágica pela derrota, uma hiperstição impotente que obscurece qualquer horizonte de transformação. Se nos contentarmos em *apenas* denunciar esse derrotismo, acabamos por reforçá-lo em outro nível, pois não oferecemos nenhuma chave para entender *por que* ele se tornou uma posição dominante e hegemônica na esquerda. A questão central, então, não é apenas refutar a negatividade, mas buscar, genealogicamente, as causas que explicam essa série de erros que, em cascata, tornam o futuro um refluxo contínuo de ressentimento e impotência que bloqueia qualquer possibilidade de recomposição política. O verdadeiro desafio é ir além da mera denúncia e buscar uma *genealogia desse*

derrotismo, compreendendo suas raízes históricas, teóricas e políticas que, de certa forma, se confundem com a própria história do movimento operário oficial e dos partidos de esquerda institucional e seu "destino". Ao invés de aceitar as repetições melancólicas de esquerda, podemos analisar como certos setores da esquerda chegaram a uma posição onde qualquer mudança no capitalismo e na composição de classe é vista automaticamente como um sinal de derrota, o que, além do mais, coloca a esquerda numa paradoxal posição conservadora, cujo papel autoimposto é preservar o *status quo* do capital. Esse processo não ocorreu por acaso, mas sim por meio de uma série de erros analíticos e estratégicos, que se reforçaram mutuamente, até cristalizar uma visão de mundo onde a única "certeza" é a impossibilidade da luta. Para isso, podemos recorrer, novamente, ao método operaísta e pós-operaísta de análise, que se propôs a interpretar as mutações do capital e das lutas não como sinais de derrota, mas como pistas para novas formas de resistência; não como confirmações de um destino trágico, mas como o próprio terreno onde novas formas de resistência emergem.

Um dos fatores centrais desse derrotismo crônico reside na incapacidade de certos setores da esquerda de realizar uma análise materialista das transformações do capital e da composição de classe. Em vez de examinar *como* as mutações do capital reconfiguram as formas de exploração e resistência, em resposta às próprias dinâmicas das lutas, muitos intelectuais e militantes assumiram essas mudanças como meros *sinais da própria derrota.* Assim, o problema não está na transformação em si, mas no olhar que a interpreta a partir de um paradigma fixo e fossilizado de classe e luta. Em definitivo, a luta de classes nunca foi estática: ao longo da história, ela se reconfigurou constantemente, à medida que o capitalismo

transformava suas formas de extração de valor, suas relações de produção e seus regimes de acumulação. Em vez de analisar essas mutações como oportunidades para novas estratégias de resistência, grande parte da esquerda passou a interpretá-las exclusivamente como emblemas de um ciclo de derrotas intermináveis. Esse erro pode ser identificado em duas tendências principais:

- *O lamento pelo fim do proletariado tradicional:* muitos intelectuais e militantes se apegaram à imagem do operário industrial como o único sujeito revolucionário legítimo, em uma simplificação imagética do que é a classe. Com a fragmentação e a precarização do trabalho, essa figura perdeu sua centralidade, mas isso não significou o fim da luta de classes, apenas sua recomposição em novas formas. No entanto, ao invés de reconhecer esse deslocamento, a resposta foi decretar a morte da classe trabalhadora e, com ela, da possibilidade das revoltas, o que muitas vezes é acompanhado de um discurso reacionário perante a emergência da luta das subjetividades minoritárias e um apego nostálgico a uma mítica classe operária formal e sindicalizada.

- *A leitura fatalista da globalização*: com a reestruturação produtiva e o deslocamento de fábricas para países periféricos ou para a China (processo hipersticionalizado por Nick Land em *Meltdown,* "*Neo-China Arrives from the future*") a esquerda ocidental muitas vezes interpretou esse processo como a consolidação irreversível do neoliberalismo, em vez de buscar entender *como a luta de classes se reorganizava,*

> *potencialmente, em escala global.* Isso levou a uma paralisia teórica, que ignorou tanto as novas formas de exploração (trabalho de plataforma, logística, serviços precarizados, empreendedorismo endividado[7]) quanto as novas formas de resistência que emergiam nesses setores.

Esse tipo de leitura não apenas falha em explicar a realidade, mas contribui ativamente para a desmobilização, pois transforma a mudança em sinônimo de derrota, impossibilitando a busca por novas formas de organização. Essa falha explica por que muitos ainda insistem na ideia de que a classe trabalhadora "acabou", quando, na verdade, ela apenas assumiu novas formas e dinâmicas. O trabalho precário, as plataformas digitais, a fragmentação e reconfiguração dos sujeitos explorados não significam a dissolução da luta de classes, mas sim sua recomposição. O problema é que, ao invés de analisar essas mudanças de maneira estratégica, muitos setores da esquerda preferiram declarar o jogo encerrado antes mesmo de tentar jogá-lo.

Nos anos 1960 e 1970, o operaísmo italiano já se diferenciava do marxismo tradicional ao enfatizar a necessidade de estudar a composição de classe real em cada momento histórico, em vez de se apegar a categorias fixas. Essa perspectiva permitiu a identificação de novas formas de conflito que não eram reconhecidas pelo marxismo ortodoxo (representado pelos PCs mundo afora, alinhados à URSS). O conceito de multidão, por exemplo, desenvolvido por Negri e Hardt (2004), não é um eufemismo para a dissolução da classe trabalhadora, mas uma tentativa de compreender como novas

[7] Sobre a relação entre empreendedorismo e endividamento na nova configuração do trabalho, ver: (Pirola, 2020).

formas de cooperação social podem gerar resistência no capitalismo contemporâneo, inclusive em termos de classe (cf. PIROLA, 2018a). Do mesmo modo, a ideia de *composição de classe dinâmica e mutável* rompe com o determinismo e sugere que a luta não depende da reprodução exata das condições do passado, mas da capacidade de identificar e explorar *pontos de antagonismo emergentes (*cf. FORTES, 2024).

Entretanto, enquanto os operaístas viam nessas mudanças um campo de possibilidades para novas formas de organização e luta, outros setores da esquerda preferiram **s***e prender a diagnósticos de fracasso*, vendo qualquer mutação no capitalismo como uma prova de que o neoliberalismo triunfou sem resistência - isso quando não afirmam que o neoliberalismo é resultado direto do ciclo de lutas "de 68". Esse é um dos pontos em que a hiperstição negativa se cristaliza: ao invés de compreender a crise como um terreno fértil para a reinvenção das lutas, perspectiva amplamente ignorada por setores da esquerda, combatem sua própria hiperstição de estimação.

Poucos eventos foram tão decisivos para consolidar a hiperstição negativa da esquerda quanto a Queda do Muro de Berlim em 1989. Para a esquerda tradicional, esse evento representou o triunfo irreversível do neoliberalismo, a confirmação de que o capitalismo havia vencido e que qualquer projeto socialista estava definitivamente enterrado. Deste modo, é exemplo paradigmático, gerando um impacto devastador no imaginário político da esquerda, consolidando uma hiperstição derrotista que, desde então, molda grande parte das análises sobre o presente. Para os herdeiros do operaísmo, a Queda do Muro de Berlim não foi apenas uma derrota, mas a socialização das lutas e, nesse sentido, foi uma vitória contra os resquícios intragáveis do estalinismo. Não fossem as mesas espíritas da mediunidade *tankie*, este teria

sido a oportunidade perfeita para se libertar do fantasma de Stalin. O colapso dos regimes socialistas burocráticos não significou o fim da resistência ao capitalismo, mas um passo importante de desmantelamento de uma forma específica de organização autoritária que, de nenhuma forma, expressava as potencialidades reais das lutas "desde baixo". Era um momento de abertura para novas formas de organização, livres do peso das burocracias estatais e do seu ciclo de perseguições políticas, repressão e assassinatos.

O erro da esquerda tradicional foi confundir o colapso do socialismo de Estado, um modo pobre, insuficiente e autoritário de organização social, com a impossibilidade de qualquer alternativa ao capitalismo. O marxismo hegemônico fora construído em cima de uma promessa teleológica: a história nos levava ao comunismo. O socialismo real encarnava esse telos, o colocava no campo de forças geopolítico. A Queda do Muro, desse modo, representou o fim de qualquer telos, provou que a história não leva inexoravelmente ao comunismo. Os marxistas, desse modo, sem garantia teleológica, abraçaram pelo avesso a tese de Fukuyama do fim da história e apenas mudaram o sinal valorativo. Enquanto os neoliberais viram a era do progresso enfim alcançada, aos marxistas restou a nostalgia de uma época em que a revolução não era apenas possível, mas metafisicamente necessária. Nada mais distante do imperativo marxiano de que a revolução precisa enterrar seus mortos e deve colher sua poesia não no passado, mas no futuro (MARX, 2011, p. 28-9).

O exemplo do fim do socialismo real mostra como a interpretação dos acontecimentos gera efeitos políticos concretos: enquanto a esquerda que viu a Queda do Muro apenas como derrota perdeu a capacidade de projetar futuros, os operaístas buscaram imaginar o que poderia emergir

daquela transformação, que era, em si, benéfica no quadro de lutas contra o autoritarismo. Essa diferença de perspectiva segue crucial hoje: ou encaramos as crises como um chamado para novas estratégias, ou nos rendemos à narrativa do fim da história, que apenas prolonga a inércia e a resignação.

Se a hiperstição negativa bloqueia a imaginação política da esquerda, a tarefa não é combatê-la com um otimismo ingênuo, mas reconstruir a capacidade de ler as mutações do capital e da composição de classe sem cair no derrotismo automático. Isso exige retomar a análise materialista com atenção às novas formas de exploração e resistência, sem nostalgias paralisantes[8]. A crise da esquerda não está apenas nas derrotas concretas, mas na forma como escolheu interpretá-las. A alternativa não é um retorno ao passado, mas a disposição para experimentar novas estratégias e composições e, acima de tudo, abandonar a compulsão melancólica pela derrota.

O terreno da luta nunca desaparece, somente se desloca, exigindo novos mapas, diagramas e cartografias. Para superar a crise da esquerda, é essencial romper com a hiperstição negativa e recuperar a capacidade de imaginar e fomentar as novas formas de luta que já estão aí, dando a elas, um *mais-valor* de corporalidade no presente e de incorporação

[8] Um exemplo claro de *hiperstição negativa* pode ser visto na maneira como parte da esquerda enxerga Putin como um líder "anti-imperialista", muitas vezes ignorando sua lógica autoritária e a continuidade, sobre outros meios, da violência estatal que remonta à era soviética. A União Soviética, por meio dessa *hiperstição*, é reativada na Rússia de Putin, que, materialmente, reproduz novas formas de totalitarismo, como na injustificável invasão Russa da Ucrânia. Embora Putin não seja Stalin, ele, *hipersticionalmente é*, sendo uma espécie de "Stalin do presente", reproduzindo os mesmos terrores — como os gulags — mesmo que de forma diferente. A superstição ideológica nesse caso é a de que Putin seria o retorno de uma luta legítima contra o "imperialismo", uma alternativa ao "Ocidental neoliberal". Contudo, *hipersticionalmente*, sua ação funciona completamente oposta, assombrando as possibilidades de novas lutas e resistências no futuro.

pelo futuro, um "mais-valor de conhecimento sobre a verdadeira consistência da realidade contemporânea" (AVENASSIAN; HENNIG, s. d., p. 13). Não se trata de otimismo vazio, mas de um rigor materialista que analise as transformações do capitalismo sem assumir que toda mudança é uma derrota, ao mesmo tempo em que já analisa, nas tendências, as possibilidades do porvir. O que precisamos, portanto, não é apenas criticar a hiperstição negativa, mas combatê-la com análises materiais, estratégias renovadas e tecidas na imanência dos eventos e problemas políticos de nosso tempo, em resposta às nossas demandas subjetivas e afetivas, e correspondentes a uma imaginação política descolada do passado e que mostre as linhas do futuro, em ação no nosso problemático, mas não perdido, presente. O futuro não precisa ser um calabouço, pode ser um grito que rompe o silêncio, uma mão que manuseia uma granada e a atira em direção ao *corpus* dos poderes, um novo afeto, uma nova forma de cooperação social que fertiliza as ruas globais, ou mesmo novas imagens que precisamos ainda *hipersticionar* em nossas maquinações e hibridizações com os corpos sociais das lutas, abrindo caminhos onde os que não imaginam só enxergavam inércia.

4. Do fluxo de imaginação ao fluxo de estagnação: a máquina capitalista sem mundo por vir

No terreno hipersticional da crítica (e crise) da imaginação, aquele que aposta mais alto *e corre riscos* tem grandes chances de vencer. O capitalismo, e seu desenvolvimento de uma lógica ficcional, abstrata e altamente especulativa da finança, foi um procedimento bem-sucedido, pelo menos em boa parte de sua história: é sinônimo de uma

hiperstição que moldou efetivamente os mercados globais — compostos de números que se encarnam em sistemas de crença, projeção e delírio — organizando não apenas fluxos econômicos, mas também afetivos, culturais e subjetivos, como na reprodução circular da lógica das *bets*. Não se trata apenas de uma economia de cifras e algoritmos, mas de uma maquinaria semiótica que captura desejos, medos e expectativas futuras, transformando-os em ativos, dívidas e bolhas, todas maquinadas com altas cargas de desejo.

A tendência da abstração na sociedade capitalista é, ela mesma, uma grande bolha especulativa e ficcional, na qual o "corpo-sem-órgãos" do capital funciona como superfície absorvente de inscrição e registro, não apenas do dinheiro, mas também de sonhos, delírios, imagens e signos dispersos — outras formas de moeda —, organizando-os em torno de sua própria lógica de valorização infinita, em si mesmo, um conceito delirante, imaginativo, que se antecipa e se prolonga no futuro, sem equivalentes na imagética miserável do socialismo, comunismo e da imagem dogmática da esquerda

Deleuze e Guattari (2010) estavam certos ao recusar uma oposição moral ou externa ao capitalismo. O problema não está na sua potência esquizofrênica — essa máquina delirante que desterritorializa incessantemente os corpos, os signos e os desejos —, mas sim em sua face paranoica, na mão que reaparece para reterritorializar compulsivamente essa força cósmica e criadora. Trata-se de uma força feita de desejo e imaginação, que o próprio capitalismo captura e injeta em seu corpo inchado, dando origem a novas formas de estriamento, de controle, de neo-arcaísmos e recomposições identitárias. O que o torna singular, nesse sentido, é sua capacidade de operar não contra, mas *com* as forças que o ameaçam: ele não reprime a esquizofrenia

social, mas a absorve e a reconfigura como fluxo econômico, marca, narrativa publicitária ou derivativo financeiro, formas imateriais, mas saturadas de desejo. A hiperstição capitalista, então, não é um efeito colateral, mas tornou-se um dos próprios motores de sua dinâmica histórica, estruturando-se como um dispositivo de antecipação especulativa e captura imaginativa, onde o real e o fictício não se distinguem, mas coexistem como variáveis de um mesmo jogo especulativo.

No entanto, esse funcionamento está visivelmente *em crise:* o paradoxo é que o capital precisa constantemente da força cósmica da imaginação, esse desejo incontrolável de criar mundos, de investir afetos, de projetar futuros, para expandir seus domínios, mas precisa também conter essa potência em formas que sejam úteis à sua reprodução. O segundo elemento tem contido o primeiro, a partir do momento em que o campo de imaginação entra ele mesmo em crise e acaba por reproduzir a dinâmica da captura do futuro que o capital pretende operar.

O paradoxo é que, se hoje o capitalismo não consegue oferecer nenhuma solução imaginativa para suas crises, para além da reprodução infinita de sua própria crise (na forma da guerra, da estagnação dos mercados, etc.), é porque ele não tem mais vitalidade para sugar. Ou seja: a crise atual não é só econômica ou política, é uma crise do imaginário coletivo.

A esquerda, enquanto campo simbiótico, semiótico, simbólico e imaginativo, perdeu a capacidade de projetar futuros possíveis, e, sem isso, o próprio capital, que sempre vampirizou essas projeções, também perde sua vitalidade hipersticional. Como um vampiro simbiótico e semiótico, o capital não cria futuros por si só, ele se alimenta dos futuros imaginados, desejados e projetados pelas lutas sociais, pelos

movimentos de resistência, pelas contra-imaginações, pelo trabalho vivo, pela crítica viva.

Sem esse alimento e nutrição, ele só consegue reproduzir sua própria crise, sua própria estagnação como um espelho de uma crise da própria esquerda e das lutas que ela mobiliza, na forma de guerras, bolhas financeiras, políticas de medo e retrocessos culturais. Por isso, a impotência e paralisia da esquerda reverberam no capital, e vice-versa, criando um ambiente simbiótico e semiótico de exaustão imaginativa, onde nenhum dos dois polos consegue operar com vitalidade.

O capital precisa das lutas e de seu imaginário de mundos possíveis para continuar se expandindo, reinventando-se e, paradoxalmente, controlando essas mesmas lutas. Era o mesmo movimento paradoxal da relação entre trabalho e capital, que, aqui, exploramos em relação à imaginação. Sem essa relação que serve de lubrificante, a máquina hipersticional capitalista emperra e está emperrada, apesar de alguma ou outra inovação que, no máximo, reproduz a crise em níveis mais complexos: a economia do compartilhamento tornada *gig economy*, a socialidade virtual tornada algoritmo.

Sem essa vitalidade, o capitalismo se alimenta, hoje, da força imaginativa da extrema-direita. No entanto, isso não deixa de aprofundar sua própria crise. A extrema-direita opera na lógica da reterritorialização, sempre restauradora, nostálgica, baseada na recuperação imaginária de passados idealizados (impérios nostálgicos, ordem, valores tradicionais, identidades fixas que o próprio capitalismo, ou melhor, as lutas dentro dele e contra ele, destruíram). Portanto, ela não imagina futuros propriamente ditos, apenas ficcionaliza o passado. Seu horizonte simbólico é, portanto, regressivo, não expansivo. O capitalismo, enquanto máquina de futuro e captura de futuro, depende de uma força de imaginação de mundos possíveis que

desterritorializa os fluxos desejantes do real que ele absorve em sua relação de antagonismo, fuga e captura com as máquinas desejantes das lutas. Quando ele precisa recorrer a essas forças puramente reterritorializantes, já codificadas de antemão, na forma de gestão de símbolos e afetos conservadores, o capital começa a operar sem um real dinamismo de futuro: a máquina torna-se, puramente, parasitária de sua própria captura do futuro, uma pura forma vazia de comando. O capital como sujeito automático do processo periga rodar no vazio, sem substância.

O resultado: o capitalismo torna-se mais gregário. O termo "gregário" significa que, em vez de operar como força desterritorializante, criadora de novos fluxos, o capitalismo se fecha sobre si mesmo, se aglutina em torno de formas sociais arcaicas, estriadas e identitárias. Ele passa a funcionar como uma máquina de pertencimento imaginário, ao invés de uma máquina imaginária de abertura, fluxos e captura desses fluxos. O recurso do capitalismo contemporâneo às forças conservadoras e à extrema-direita não expressa sua força, mas sim uma fraqueza estrutural: a incapacidade de produzir novos imaginários coletivos. Nesse ponto, o perspectivismo ajuda a ir além da hiperstição tecnofascista de Nick Land: o capital não é o exterminador do futuro, mas um parasita alienígena que habita nosso corpo social como hospedeiro. E justamente por isso, também nós, do ponto de vista do capital, somos um corpo estranho, um alienígena que ele tenta assimilar por simbiose ou hibridização. Sem imaginação própria, o capitalismo se torna uma máquina regressiva, incapaz de projetar o futuro: um aparelho hipotônico de imagens desgastadas, que opera por flashbacks instantâneos e translúcidos. Em vez de abrir o tempo, fecha-o num presente espectral, ativando apenas pertencimentos reacionários e dispositivos gregários. Esse

capital-imagem se alimenta do passado como espetáculo, como inércia, não mais como vitalidade e promessa de futuro. Resgatando sua força da poesia do passado, a revolução conservadora do capital em sua deriva fascista só é capaz de entregar a catástrofe. O salto na direção de um passado que nunca foi cai num futuro que não pode ser.

No fundo, isso intensifica sua carência vital de uma imaginação potente, porque essas forças mobilizadas mais pela extrema-direita, mas também pelas nostalgias de esquerda, não oferecem ao capital nenhum novo território de expansão, só o espetáculo da crise, da ordem simulada e do ressentimento performado. *O esgotamento criativo do capitalismo, paradoxalmente, é o mesmo que o nosso*: incapaz de produzir novos mundos possíveis, só podemos mobilizar forças conservadoras como as da extrema-direita e da esquerda nostálgica derrotista, mas apenas de forma imagética, espetacular. Como o pensamento da extrema-direita é estruturalmente regressivo, baseado na nostalgia de passados idealizados, na segurança de identidades fixas e na promessa de pertencimento afetivo que, paradoxalmente, alimentam hoje o próprio horizonte do que restou do pensamento "progressista" de esquerda, ele não oferece nenhum horizonte de futuro real, apenas o simulacro de uma ordem restaurada, não o simulacro como cópia, mas como "impotência" do falso, ou seja, o modelo, para brincar com a tese de Deleuze (1974; 2006a; 2006b).

No fundo, isso somente aprofunda sua crise imaginativa: sem a potência da imaginação das lutas sociais e seus futuros possíveis, historicamente vinculadas ao campo imaginativo da esquerda, o capital só consegue antecipar o porvir prolongando o horizonte fechado da crise e do ressentimento, tanto da esquerda quanto da direita que, desse

modo, se tornam a mesma substância amorfa e indiferenciada. Se "o que diferencia a esquerda da direita, vai dizer Fisher, é o compromisso com a ideia de que a libertação está no futuro, não no passado" (GONÇALVES; MARQUES, 2021, p. 403), uma esquerda que procura suas energias no passado não é diferente da direita.

5. Hiperstição instituinte, imaginação e mitopolítica: engajando com as potências do falso

Para além da crítica das hiperstições negativas da esquerda dogmática, é o caso de afirmar hiperstições propriamente ditas, hiperstições ativas, positivas. Se não negamos que o exercício ficcional já é, ele mesmo, político, com a análise operaísta da tendência já mostramos como ele passa da ficção literária para a dimensão propriamente política, encontrando uma força ficcional própria da ação política orientada ao futuro (GONÇALVES; MARQUES, 2021) e calcada nos desejos e nas lutas. Como Avanessian e Mackay comentam na "Introdução" ao *Acelerationist reader*, são necessárias "novas práticas científico-ficcionais, *ainda que não necessariamente em forma literária*" (2014, p. 37. Grifo nosso). Para finalizar esse texto, vamos discutir a natureza política da hiperstição através de sua relação com a imaginação e com o mito e a relação destes com o futuro.

Enquanto o conceito de hiperstição é utilizado, no contexto do CCRU, ao redor de discussões sobre ficção, nosso objetivo é atentar à natureza ficcional dos desejos imanentes às lutas. Há uma série de mundos expressos libidinal e imaginariamente em cada movimento de luta política, de classe, minoritária, democrática. *As lutas expressam suas próprias narrativas*, e é nelas em que a indistinção entre ficção

e realidade mais se mostra em sua radicalidade. Se as hiperstições são "narrativas capazes de efetivar sua própria realidade por meio do funcionamento de circuitos de retroalimentação, gerando novos atratores sociopolíticos" (Williams, 2013, p. 9), as lutas são excelentes formas de criar *atratores sociopolíticos* novos, operando uma "engenharia libidinal" (O'SULLIVAN, 2017b) imanente, nelas mesmas, transformando em ato os comportamentos e desejos de uma dada composição de classe.

O capital, enquanto hiperstição totalitária, intenta produzir o "*One God Universe*" de sua valorização. Como coloca o CCRU (2015, p. 26), o OGU incorpora todas as ficções concorrentes com a dele em sua própria metanarrativa, reduzindo qualquer realidade alternativa ao "Mal", como se fossem ilusões e enganos. Além disso, o OGU funciona por ficções que negam seu próprio caráter de ficções, ficções que se apresentam como a realidade mesma (o realismo político da *Realpolitik*, o *Realismo* Capitalista). É exatamente por isso que a produção de ficções alternativas, e que se apresentam como *criações* fictícias da realidade, podem ser uma arma contra o OGU do ponto de vista "absoluto" do capital. As lutas políticas de nosso século, daquilo que Negri (& Hardt) chamaram de *multidão*, por exemplo, são um vetor ficcional, hipersticional, de produção da realidade, a tentativa de um *êxodo* em relação ao OGU da pretensamente unívoca realidade contemporânea.

5.1 Imaginação, luta e instituição

Embora o conceito de hiperstição seja recente, há uma pré-história conceitual que lida com uma problemática

bastante próxima. O conceito de *imaginação política*, como aparece em Spinoza (2014) e em Castoriadis (1982), por exemplo, já apontava para um papel ativo da imaginação e criticava uma distinção simples entre uma pretensa realidade objetiva e dada e um exercício imaginário que lhe seria externo e ilusório.

Comecemos por Spinoza. Saar (2015, p. 116) atenta que, a partir de Spinoza, há uma dupla conexão entre imaginação e política: de um lado, a política é feita com o imaginário e através dele, já que a política é necessariamente mediada por imagens e suas associações, que dependem dos mecanismos da imaginação; de outro, a política e suas ações transformam o imaginário, gerando imagens que, por meio da ação coletiva, são moldadas e politicamente negociadas. Durante muito tempo, a leitura hegemônica de Spinoza relegava à imaginação um papel negativo, ilusório, sendo a imaginação ligada às superstições, ao erro epistemológico e à passividade afetiva. Essa leitura se baseia na teoria althusseriana da ideologia enquanto "opacidade do imediato", em que a realidade é percebida de maneira imaginária, mas, precisamente, de forma deficiente e inadequada (cf. PIROLA, 2025). Entretanto, embora a imaginação de fato tenha também esse papel, ele não esgota sua natureza. A imaginação não é um problema enquanto tal, visto que ela é uma necessidade do funcionamento humano. A imaginação pode ser um problema, mas ela também pode ser uma potência:

> as imaginações da mente, consideradas em si mesmas, não contêm nenhum erro; ou seja, a mente não erra por imaginar, mas apenas enquanto é considerada como privada da ideia que exclui a existência das coisas que ela imagina como lhe estando presentes. Pois, se a mente, quanto imagina coisas inexistentes como se lhe estivessem presentes, soubesse, ao mesmo tempo, que essas coisas realmente

> não existem, ela certamente atribuiria essa potência de imaginar não a um defeito de sua natureza, mas a uma virtude, sobretudo se essa faculdade de imaginar dependesse exclusivamente de sua natureza, isto é, se ela fosse livre (SPINOZA, 2014, EIIP17esc.).

Ou, como resume Hippler, "o erro não é uma consequência da imaginação, mas da ignorância do caráter imaginário da imaginação" (2011, p. 60). A teoria da imaginação spinozana, portanto, já aponta para algo essencial ao conceito de hiperstição: sua natureza ativa. *O problema não está em imaginar, mas em imaginar sem saber que o está fazendo*. A imaginação, quando ciente de seu caráter imaginário, se torna uma potência. É essa a base da distinção entre a imaginação enquanto passividade e erro, e a imaginação enquanto atividade e potência (ou, em Althusser, entre a ideologia como ilusão e a ideologia como conjunto de ideias que fundamenta uma atividade política, refletindo a ambiguidade do termo "ideologia" na tradição marxista). O próprio conceito de hiperstição é por vezes oposto ao de superstição, que Spinoza ligava à imaginação passiva, à ideologia. A hiperstição é, portanto, o exercício imaginário *que sabe que imagina.* A superstição, ao contrário, não sabe que imagina, sofre passivamente com as imagens, e não reconhece o estatuto imaginário destas imagens. Como colocam Avenassian e Henning, "as hiperstições conceituais se desencadeiam exatamente onde o simulacro se torna indistinguível da verdade ou da realidade — embora com o resultado exatamente oposto ao da ideologia, que se sustenta na não reconhecibilidade da ficcionalidade do presente" (s. d., p. 2).

Essa discussão sobre a imaginação em Spinoza está longe de ser simplesmente "epistemológica". A imaginação, para esse autor, é condição de possibilidade da ação: "tudo o

que um homem imagina não poder fazer, ele imagina-o necessariamente, e esta imaginação o dispõe de tal maneira que ele realmente não pode fazer o que imagina não poder. Com efeito, durante todo o tempo em que imagina não poder fazer isto ou aquilo, não é determinado a fazê-lo e, consequentemente, é-lhe impossível fazê-lo" (SPINOZA, EIIIdef.28). Por um lado, uma superstição bloqueia a ação ao criar uma imagem falsa que separa o corpo de suas possibilidades; por exemplo: acreditar que sair na sexta-feira 13 dá azar e impede a ação; acreditar que o poder dos reis é divino impede a multidão de se opor a seu comando. Por outro lado, uma hiperstição habilita a ação ao imaginar uma luta política como possível, afetando o corpo para agir. *Só se faz aquilo que se imagina que pode*[9]. Só se luta por aquilo que se imagina poder lutar. Uma imagem é, precisamente, a "marca" mental de um afeto no corpo (DELEUZE, 2017, p. 162): sou afetado de modo a aumentar ou diminuir minha potência, resultando em tristeza ou alegria; afeto e imaginação são duas dimensões de um mesmo processo. Portanto, as hiperstições negativas ligadas à crise da imaginação de uma esquerda presa em uma imagem dogmática de si ganham aqui mais uma camada, afetiva: as teses e postulados do gênero "Não há mais lutas" e "Toda crítica é recuperada" são correlatas de afetos tristes, impotentes. Imaginar que "um outro mundo é possível" é se alegrar, e se alegrar é aumentar a potência política. Quando cedemos à hiperstição capitalista, nos entristecemos necessariamente, não apenas como estado de alma, mas como diminuição da potência do corpo. A hiperstição capitalista, a ideia de que o capital é totalizante e inescapável, de que o OGU

[9] Entretanto, não se pode tudo o que se imagina: não posso voar só por imaginar que posso. Ao mesmo tempo, foi a imaginação e o desejo de voar que alimentou a construção das máquinas voadores, dos aviões etc.

controla toda a realidade, é também uma superstição que separa os corpos do que eles podem, separa as lutas e seu *conatus* de suas capacidades. Por isso, é fundamental lembrar que "a imaginação produz um antagonismo visceral no cerne do político que não pode ser neutralizado ou contido completamente" (WILLIAMS, 2007, p. 361).

A imaginação é, portanto, indissociável dos afetos, da afetividade, da afetação, políticas. A política é imbuída, em um mesmo movimento, na economia afetiva daquilo que Spinoza, antes de Negri, denominava de *multidão* e em seu imaginário: "A política, de acordo com Spinoza, é acima de tudo localizada na esfera das paixões e, portanto, da imaginação" (HIPPLER, 2011, p. 64). Há, portanto, a partir de Spinoza, um *conatus* da imaginação, um esforço propriamente humano e multitudinário que transforma o desejo em imaginação: "A mente esforça-se, tanto quanto pode, por imaginar aquelas coisas que aumentam ou estimulam a potência de agir do corpo" (SPINOZA, EIIIP12). O conatus, em seu próprio desenvolvimento e expansão, se torna imaginação, e a imaginação é constituinte de *novas instituições* (NEGRI, 2020, p. 29; 38). Passamos, assim do papel da imaginação das e nas lutas ao seu papel *instituinte*. Passamos, assim, a Castoriadis. Em sua obra-prima, *A instituição imaginária da sociedade* (1982), Castoriadis faz uma extensa crítica ao engessamento funcionalista, positivista, economicista e teleológico do marxismo. Para Castoriadis, a tradição hegemônica de pensamento nunca conseguiu pensar efetivamente o real do social-histórico, pois nunca teve uma teoria efetiva do imaginário, deficiência que também recaía sobre o materialismo dialético. Para ele, a instituição da própria realidade é inerentemente imaginária. Há um imaginário radical que é fonte do imaginário efetivo (as imaginações instituídas),

um imaginário radical que faz constantemente a sociedade instituinte contra o engessamento da sociedade instituída. O autor demonstra e fundamenta, ao longo de seu livro, que a sociedade e o real, as significações sociais, e *a própria racionalidade*, são frutos dessa atividade do imaginário radical. Há uma atividade imaginária *instituinte* que produz as diversas instituições da sociedade, contra a pretensa realidade dada e "objetiva" do estabelecido. Assim, juntando Spinoza e Castoriadis, através de Negri e do conceito de hiperstição[10], podemos dizer que o exercício hipersticional calcado no desejo das lutas é o que cria as condições de possibilidade de arrancar o futuro do imaginário/ficcional capitalista, que se apresenta como inexorável, para transformar imaginariamente a própria instituição do real, produzindo novas instituições sociais. Os conceitos de "comunismo", de "comum", e mesmo o tão abatido e ameaçado — mas importante — conceito de "democracia", são exemplos dessas instituições hipersticionais. A hiperstição criativa, passando pelas lutas, chega à instituição do novo.

Por fim, vale lembrar o adágio do Realismo Capitalista, do OGU, popularizado por Fisher (2020): "É mais fácil imaginar o fim do mundo do que imaginar o fim do capitalismo". Ou, como aparece no original, de Jameson, que inspirou Fisher: "Parece ser mais fácil para nós hoje imaginar a

[10] Podemos adicionar a essa trinca um ás: Claude Lefort (2011), amigo de Castoriadis e pensador radical da democracia, assim como Negri. Lefort, ao enfatizar a ideia de que a democracia é sempre incompleta e em constante reconstrução, a entende como um processo aberto e essencialmente contingente. A democracia, contra qualquer autoritarismo e totalitarismo, é o único sistema que permanece aberto às lutas, permitindo que a disputa pelo poder e pela organização social seja constante e dinâmica. Isso a torna crucial para a imaginação política, pois a democracia não é um estado final ou um ideal imutável, mas um campo de possibilidades em que as lutas podem redefinir continuamente as normas e estruturas do poder. Essa visão se conecta diretamente com o pensamento do instituinte e do imaginário, pois a democracia é, em sua essência, um espaço de transformação política, onde novas formas de organização e resistência podem emergir e se fortalecer.

degradação completa da Terra e da natureza do que o colapso do capitalismo tardio; talvez isso se deva a alguma fraqueza da nossa imaginação" (JAMESON, 1994, p. xii). É curioso como há uma deriva entre o escrito de Jameson, de 1994, e o de Fisher, de 2009: Jameson diz que *parece* ser mais fácil imaginar o fim do mundo do que o do capitalismo; Fisher diz que efetivamente *o é mais* fácil. Além disso, Jameson sugere que talvez seja uma fraqueza da imaginação. Na *boutade* de Fisher parece se tratar de uma *necessidade* da imaginação. Será essa deriva causada por 15 anos de hegemonia neoliberal (efetivamente, em crise, hoje[11])? Certamente é um dos aspectos. Mas acreditamos que é fundamental o salientado por Jameson: se trata de uma *fraqueza* da imaginação; não há fatalidade; há solução.

5.2 Mito político, mito menor e fabulação

Outro conceito fundamental que é uma antecipação do conceito de hiperstição é o de mito, relacionado com a prática da fabulação, como teorizada por Deleuze em genealogia bergsoniana (cf. ZUNINO, 2024). O mito próprio à hiperstição, entretanto, difere do mito como entendido tradicionalmente.

Yves Citton (2010), traz a discussão que fizemos sobre a relação entre afeto e imaginação para o campo do mito e de sua relação com o poder, o que ele batiza de *mitocracia*. Para o autor (2010), há quatro níveis de análise em que se passa dos afetos ao mito: 1) primeiramente, há o nível dos afetos, do "o que eu sinto". Como ele atenta, os afetos não podem estar errados: se eu sinto fome é porque tenho fome; 2) após, vem o nível epidêmico, visto que os afetos nunca são simplesmente

[11] Sobre a crise do neoliberalismo, ver, Fortes (2025).

"meus", mas são sempre "nossos", são virais; há um processo de "imitação afetiva" que já era atentado por Spinoza; 3) em terceiro lugar — e aqui há um salto qualitativo —, há uma dimensão narrativa dos afetos, visto que "nós sentimos por e através de histórias", de "estruturas narrativas"; 4) por fim, esse sentir estruturado em narrativas produz os *mitos*, entendidos como atratores afetivos e da ação, atratores míticos e *atratores políticos*, como no exemplo de Antígona, retomado por Yves Citton (2010, p.65), em que a transformação de uma jovem obediente em rebelde se tornou um mito. Esse mito passou a atrair uma diversidade de leitores e espectadores, oferecendo uma narrativa pronta para ser apropriada em diferentes contextos e interpretações, se tornando fonte de inspiração. Entretanto, Citton também fala em mitos bem mais banais, quotidianos e contemporâneas, como é o caso da meritocracia. O mito, portanto, é um atrator político que conduz formas de afeto, formas de sentir e, daí, cursos de ação. Desse modo, Citton afirma que não se trata de enfrentar mitos "falsos" com alguma pretensa verdade objetiva, mas de enfrentar mitos com mitos ("Mágica deve derrotar mágica!", dizia um personagem de desenho animado): "*mitos (reacionários) precisam ser superados por mitos (emancipatórios)*" (CITTON, 2010, p. 67. Grifo no original). E ainda, "para distinguir os mitos emancipatórios dos reacionários, é menos importante medir o quão 'míticos' eles são do que considerar em que direção eles impulsionam o nosso desenvolvimento coletivo" (CITTON, 2010, p. 67). Sua natureza hipersticional já é visível.

O próprio CCRU já havia percebido e expressado, ainda que não de modo suficiente, a relação entre hiperstição e mito. Além da palavra "mito" e seus derivados pululare m ao longo dos textos de teoria-ficção do CCRU, é em uma entrada do blog *Hiperstition* de junho de 2004 que a relação é afirmada

de modo mais preciso: a hiperstição, para além de suas variações específicas, envolve o mito como um de seus "ingredientes irredutíveis", e segue a "explicação":

> *Mýthos*. Atribuição abrangente de todos os sinais (descobertas, teorias, problemas e abordagens) a agências, alianças, culturas e continentes artificiais. A proliferação de "portadores" ("Quem diz isso?") – multiplicando perspectivas e fragmentos narrativos – produz um *mythos* hiperesticional coerente, porém inerentemente desintegrado, ao mesmo tempo em que efetua uma destruição positiva da identidade, da autoridade e da credibilidade[12].

A definição proposta, além de bastante sintética, é um tanto enigmática. Nos parece que o essencial do fragmento está em dizer que faz parte da hiperstição uma dimensão mitológica no sentido em que as "descobertas, teorias, problemas, abordagens", conceitos, ideias, proposições etc. são atribuídos a agentes ("portadores") artificiais (lembremos que na hiperstição a positividade do artificial destrói a superioridade ontológica do pretenso natural ou original: tudo é artifício). A hiperstição exige que alguém "diga isso" ("Quem diz isso?"), que alguém seja o veículo hipersticional, trazendo do futuro os elementos que formam um dado *mythos* e o realize. Fica claro, assim, que o mito hipersticional possui uma relação íntima com a *multiplicidade*, já que se dá através de uma "desintegração" e "fragmentação" que destrói a identidade e a autoridade.

[12] Disponível em (Acesso em julho de 2025). http://hyperstition.abstractdynamics.org/archives/006777.html.

O pensamento mítico, como é entendido tradicionalmente e como foi criticado pelo pensamento (pós-)estruturalista, funciona por uma busca das Origens, busca que é normalmente de tipo *transcendente*. Segundo Eliade (2002), o mito refere a um tempo mítico, uma espécie de Origem extra-histórica, um tempo antes do tempo, em que se deu (se dá) uma realidade mais elevada, mais verdadeira, primordial. O rito é o ato que repete o mito, fazendo com que participemos novamente desse tempo mítico, do mito, da Origem. O pensamento mítico é a busca e o encontro da Origem mítica que explica a razão das coisas e a passagem do tempo mítico, eterno, *transcendente*, ao tempo profano, histórico. Filosoficamente falando, é possível fazer um paralelo entre a estrutura mitológica (em seu entendimento tradicional, em que Eliade é paradigmático) e a estrutura do pensamento platônico. O próprio autor (ELIADE, 1992, p. 37; 117) afirma que Platão é um teórico da mentalidade mitológica arcaica, propondo o mito de um paraíso primordial, e ainda diz que há uma relação entre a *reminiscência* (*anamnese*) platônica das formas (Ideias) com o retorno às origens mitológicas. Tanto o mito quanto as formas, nesse sentido, se dão em um plano transcendente e eterno, primordial, externo ao tempo histórico, ao devir, ao sensível (cf. GREGORY, 1968). Chamemos esse mito de estrutura transcendente de *mito maior*: ele remete à Origem e adquire a forma do *Um*. Só há uma Origem, que se torna critério normativo no estabelecimento de um tribunal do real, um sistema de julgamento, fazendo com que o tempo histórico tome a forma da decadência, da degeneração, da queda. Por vezes, esse mito da Origem é complementado por um mito do Fim (um *telos*) enquanto reconciliação, redenção, em que a verdade das origens é encontrada novamente, formando uma

teleologia histórico-mitológica. Da transcendência viemos, à transcendência voltaremos.

É evidente que o *mythos* que faz parte da hiperstição não é e não pode ser esse mito maior. A hiperstição não remete às origens, mas ao futuro; não remete ao tempo eterno, extra-histórico, mas ao devir, ao movimento histórico, à contingência; por fim, não toma a forma do Um, mas é fruto de um processo molecular, viral, próprio à multiplicidade. O mito do qual a hiperstição necessita é necessariamente um *mito menor* (ou melhor, vários: *um ou vários mitos?*). Se retomamos a estrutura platônica do mito maior, podemos dizer que a proposição hipersticional de um *mito menor* se dá exatamente pelo projeto deleuzeano (e nietzscheano) de uma *reversão do platonismo* (DELEUZE, 1974). Enquanto o mito maior, platônico, transcendente, tem na Origem uma Verdade dada, pronta, o mito menor se dá antes na produção imanente de uma narrativa ou "entidade" mítica posta no futuro e imediatamente relacionada ao devir, ao sensível, afetivo e imaginativo que traz ao real aquela ficção mitológica. Enquanto o mito maior busca a Verdade na Origem, o mito menor busca constituir o porvir através das *potências do falso*. São essas potências do falso, potências da faculdade de *fabulação* (em inglês traduzido como *myth-making*), o que dá à hiperstição a sua capacidade de agir, de tornar real o fictício, de realizar o mito, para além de qualquer paralisia ou passividade da verdade transcendente: "Elevando o falso à potência, a vida se libertava tanto das aparências quanto da verdade: nem verdadeiro nem falso, alternativa indecidível, mas potência do falso, vontade decisória" (DELEUZE, 2006a, p. 176). Nietzsche (2017, p. 97-101) já assinalava a importância das ilusões e das alucinações para a realização histórica "de todas as coisas grandes", para a *criação*. A hiperstição utiliza o mito menor

como alça de *feedback positivo* do real através do falso: aqui, na fabulação mitológica, a indistinção entre o real e o fictício é levada ao extremo, e a ação política ganha a qualidade de um trabalho artístico: "talvez somente quando a história suportar transformar-se em obra de arte, ou seja, em pura forma artística, ela poderá conservar ou mesmo despertar os instintos" (NIETSCHE, 2017, p. 98). Segundo Deleuze (2006a, p. 178), a potência do falso encontra no artista o mais alto *criador da verdade*, do Novo. Ele também comentava que o fato moderno é que não há mais povo (enquanto agente do processo revolucionário) e que a questão seria, justamente, a de *criar* esse povo que "falta": "Compete à função fabuladora inventar um povo" (DELEUZE, 2011, p. 13). É aí que age o mito e que o mito, como na literatura menor, se torna político e minoritário: "Não o mito de um povo passado, mas a fabulação de um povo porvir" (DELEUZE, 2006a, p. 265-6). A função fabuladora, contra o mito maior, não remete à Origem, mas ao aqui e agora: "não é analisar o mito para descobrir seu sentido ou estrutura arcaica, mas sim referir o mito arcaico ao estado das pulsões numa sociedade perfeitamente atual" (DELEUZE, 2006a, p. 261).

Essa potência hipersticional do mito, e sua natureza política, possuem um antepassado ambíguo na figura do anarco-sindicalista francês Georges Sorel (1847-1922). O autor propunha o conceito de *mito político*, tanto em sua análise dos movimentos históricos quanto em sua proposição revolucionária socialista. Desse modo, o seu mito político já era hipersticional, na medida em que não era ligado à negação do real e era motor do movimento revolucionário: "Sorel não está falando aqui de um mito como uma distorção da verdade, mas antes como um veículo para realizar aspirações, não importa o quão vagas ou não realistas elas possam ser" (VOUT; WILDE,

1987, p. 3). A ação política efetiva *precisa* do mito: "A pergunta que [Sorel] faz é se é possível passar dos princípios à ação sem a intermediação do mito. A resposta, clara em sua obra, é um retumbante *não*. Para Sorel, o mito é a força impulsionadora básica de qualquer grande movimento histórico" (MIGUEL, 1998, s. p.. Grifo no original). O mito, em Sorel, funciona como o atrator político do qual falava Citton, um atrator estranho que tem a capacidade de aglutinar as energias revolucionárias: "um corpo inteiro de pensamento, como o socialismo, só pode ser verdadeiramente compreendido se um mito atuar como catalisador" (VOUT; WILDE, 1987, p. 5). Seu mito revolucionário de preferência era o da *greve geral*, que, em sua época, não estava apenas em suas páginas, mas estava na boca do povo: "sabemos que a greve geral é aquilo que já disse: o *mito* no qual o socialismo se condensa inteiramente, ou seja, uma organização de imagens capazes de evocar instintivamente todos os sentimentos que correspondem às diversas manifestações da guerra travada pelo socialismo contra a sociedade moderna" (SOREL, p. 94. Grifo no original). Essa concepção de Sorel foi fundamental para o desenvolvimento do singular pensamento de Mariátegui, que aliava o marxismo e a causa e a cultura indígenas no Peru, propondo "uma transmutação da metafísica religiosa": "de fé nas entidades divinas não concretas, o homem revolucionário passaria a imbuir-se de uma fé nas entidades terrenas, que para além de sua materialidade concreta, possuiriam um 'sentimento do devir' sobre o qual fundamentar-se-ia os empreendimentos históricos" (SCARTEZINI, 2013, p. 122).

A proposição soreliana do mito político lança nova luz, uma luz hipersticional *avant la lettre*, sobre uma problemática marxiana clássica: a da teleologia histórica. Segundo o *mito maior* do marxismo, a história é o avanço

"dialético" dos modos de produção pela superação das relações de produção pelo avanço das forças produtivas, que finalmente passará do capitalismo para o comunismo, o fim da história. Nesse esquema, o comunismo é uma necessidade histórica que aparece como mito maior. Por vezes, inclusive, a história é dita começar pelo "comunismo primitivo" e, após as sociedades de classe e o desenvolvimento econômico possibilitado por elas e pelo capitalismo, chegamos ao "comunismo superior", o "comunismo propriamente dito". Esse esquema reproduz exatamente o esquema do mito maior, transcendente: remete-se à Origem, à *sociedade sem história* (o tempo mítico) e, após a história, que é "história da luta de classes" (queda), chega-se ao comunismo (*telos*), Fim da história, à reconciliação do Homem consigo mesmo. Sorel, entretanto, já havia percebido o quanto esse esquema mitológico *transcendente* não era necessário para pensar o *telos* presente no marxismo: "Toda a leitura que o pensador francês faz da obra de Marx passa pela percepção de que a teleologia marxista, apresentada com a roupagem de leis históricas cientificamente deduzidas, nada mais é do que um artifício destinado à eficácia política" (MIGUEL, 1998, s. p.). Ou seja: o "comunismo como necessidade histórica", como "fim da história", pode ser entendido como um mito imanente, um mito menor, que mobiliza os sujeitos para a ação política que visa realizar esse futuro específico. Assim não haveria exatamente teleologia. Castoriadis (1982, p. 26 e ss.) já alertava como no pensamento teleológico não há verdadeira abertura ao futuro, visto que o futuro é simplesmente desdobrado, deduzido, do presente e este da Origem. A teleologia é a expressão histórica de um desenvolvimento mecânico, no qual não há verdadeira criação. Entretanto, o pensamento teleológico dentro da tradição marxista era ambivalente: por um lado, seria natural que ele

levasse à passividade, visto que o futuro comunista estaria garantido; por outro, a época em que o pensamento teleológico imperava foi talvez a em que mais houve movimentação revolucionária. Isso indica que a teleologia funcionava como um mito político no sentido de Sorel, hipersticional. Era um atrator hipersticional afetivo e político que *mobilizava* as pessoas. Entretanto, e essa é uma segunda ambivalência, como a teleologia *deduzia mecanicamente* o Fim da história em um desenvolvimento mais ou menos dado pelas forças produtivas, o "comunismo" funcionou por vezes, e hegemonicamente, como um *mito transcendente* que servia como instância de julgamento do real e de suas lutas e devires, além de instância de justificação de uma série de violências "revolucionárias" (o "stalinismo" sendo o nome paradigmático desse processo). Partindo dessa ambivalência do mito teleológico, portanto, o desafio atual parece ser o de reafirmar a força hipersticional que retirávamos da teleologia histórica sem cair no comunismo como transcendência. Michael Hardt e Antonio Negri (2001) insistiram muito nesse ponto: as teleologias precisam ser destruídas, na medida em que impunham um Fim transcendente ao movimento histórico; mas, para que haja eficácia política, a multidão precisa de um objetivo, um propósito, um *telos* imanente que deve ser criado em movimento e em devir. Como colocam Avenassian e Henning (s. d., p. 4-5), as hiperstições não tem seu ponto de origem no passado, nem mesmo no presente, mas reivindicam uma posição futura, em que o presente se torna real, se reorganiza, a partir do futuro, "com a ajuda de uma unidade vindo do futuro": essa unidade é o mito político *menor*.

Falamos em demasia do "comunismo", entretanto. O comunismo, hoje, enquanto mito, é essencialmente ambíguo. Na boca de certos "portadores", o comunismo funciona em

sentido inverso ao que aqui estamos propondo. Na mentalidade neostalinista, *tankie*, ou, de um modo geral, no que chamamos de imagem dogmática da esquerda, *o comunismo não é mais que um mito arcaico*. Quando o mito do comunismo remete a Stalin e à URSS, ao operariado industrial e à linha de montagem fordista, se trata de um mito arcaico. A esquerda precisa de novos mitos, mas de mitos menores. Abandonar a teleologia progressista dos séculos XIX e XX é abandonar, no mesmo movimento e necessariamente, aquele mito político, o mito do comunismo e do fim da história. Mesmo se usarmos a palavra "comunismo" para referir rearticular o mito arcaico em um novo mito, não se trata mais do mesmo comunismo, visto que o mito menor só se dá no devir e remete ao porvir, que é abertura ("*I am dead... yet I live*", diz [a *doppelgänger* de] Laura Palmer ao Agente Cooper, na Red Room). Usar a palavra "comunismo" para hipersticionar um mito político parece ser insuficiente. Por isso, a esquerda não "monumental" (NIETZSCHE, 2017) tem tentado lhe qualificar: "comunismo ácido" (FISHER, 2018), "comunismo de luxo totalmente automatizado" (BASTANI, 2023), o "comum" (HARDT; NEGRI, 2009; DARDOT; LAVAL, 2017), a "comunização" (ENDNOTES, 2010). Em cada um desses casos, apesar das palavras, *não se trata do mesmo mito*.

Para além do comunismo, há uma série de mitos políticos hipersticionais já em circulação. Não pretendemos esgotá-los. Alguns exemplos seriam a "democracia porvir" (DERRIDA, 1994) e a "democracia absoluta" (NEGRI, 2016), que mobilizam pela afirmação de algo positivo, e a "Queda do Céu" (KOPENAWA; ALBERT, 2015) e a "intrusão de Gaia" (STENGERS, 2015), que mobilizam para que se evite ou lide com o acontecimento negativo. (Evidentemente, a negatividade ou a positividade dessas mobilizações é relativa, visto que para

afirmar algo deve-se negar outro, e a negação deve ser uma afirmação.) Há exemplos de mitos que encarnam uma nova subjetividade em processo, como o "devir negro do mundo" (MBEMBE, 2018), o "devir índio" (VIVEIROS DE CASTRO, 2015; PIROLA, 2018b) ou o "devir-pobre" (HARDT; NEGRI, 2009; COCCO, 2014) e, inclusive, há os que evocam uma nova corporeidade, como o ciborgue (HARAWAY, 2009) e o que poderíamos chamar de devir-trans ou devir-*queer* do mundo (PRECIADO, 2014; 2018). Há, como já mencionado, os mitos hipersticionais do capital mobilizados por Land (2011), como o "Tecnocapital" e o "*Meltdown*". Em todos esses mitos, entretanto, há algo de presente, por mais que virtual e tendencial, que eles captam e que, portanto, *já está acontecendo*. Alguns desses mitos mobilizam "programas de realidade" que podem antagonizar entre si, o que, no entanto, não deveriam limitar sua eficácia hipersticional para fins políticos libertários. Na virada do milênio, tivemos em ação o mito da "alterglobalização" ou "altermundialização", que propunha uma globalização democrática e desde baixo, movida pela multidão. O Comitê Invisível (2015) hipersticiona uma "insurreição que vem". Outro exemplo de mito que segue mobilizando populações, ainda, é o "mito da América" como "*Land of the free*", enquanto terra dos migrantes, que atrai migrantes e refugiados do mundo todo, mesmo diante dos neoarcaísmos autoritários reativados pelo tecnofascismo trumpista[13]. Os guarani, para acabar esse pequeno catálogo de mitos políticos, possuem o mito da *Terra sem Mal*, que mobilizava milhares de indígenas, unindo diferentes grupos locais ao redor de um profeta, em migrações de massa em

[13] Sobre como as migrações reativam imaginários de resistência, por dentro e contra o regime autoritário de Trump, conferir (FORTES, 2025b).

busca desse local em que os homens seriam deuses e o milho cresceria sem precisar ser plantado, e que intentava evitar o surgimento do Estado enquanto domínio político transcendente (cf. CLASTRES, 1978). Todos esses exemplos possuem uma potência hipersticional em que, antes do que simplesmente "falsear" a realidade, produzem efeitos sobre ela, reorganizando o real em um devir imanente e incessante em direção ao porvir, ao futuro. De nossa parte, propomos a conjunção hipersticional de dois mitos políticos: o do *esquizo-comunismo*, que alia a desterritorialização esquizofrênica da socialização da produção social alcançada pelo capitalismo com uma comunização dessa produção através de instituições do comum (cf. HARDT; NEGRI, 2017; PIROLA, 2025); e o da *democracia radical* (FORTES, 2025) que tem a capacidade de afirmar um horizonte expansivo ao mesmo tempo em que, diante das emergências autoritárias do presente, salienta o quanto a democracia, mesmo a surrada "democracia burguesa" de nossos Estados modernos, é um campo de batalha fundamental, que não está garantido e que, nunca é demais lembrar, é uma conquista das lutas desde baixo, e não uma dádiva do capital (FORTES, 2025b).

A contribuição do CCRU com o conceito de hiperstição, em seus aspectos temporais, teórico-fictício-reais, afetivos e mitológicos é fundamental para reinjetar energia em um pensamento orientado ao futuro e emancipatório. Entretanto, com o desenvolvimento do aceleracionismo do CCRU, nos anos 1990, ao chamado aceleracionismo de esquerda (SRNICEK; WILLISMS, 2014) e sua deriva Neo-Racionalista, na virada para os 2010, houve uma diminuição ou um apagamento das questões fundamentais trazidas pela problemática hipersticional, principalmente da problemática afetiva, mitológica e da produção de subjetividade (cf.

O'SULLIVAN, 2014; 2017a; 2017b). O'Sullivan (2017b, p. 171), na contramão dessa tendência, busca a genealogia aceleracionista libidinal, com recurso à obra de Deleuze & Guatttari, e propõe uma *mito-ciência*[14], entendida como "a produção de ficções alternativas e a convocação de diferentes tipos de subjetividade de acordo com estas", e uma *mythotecnese*, no sentido de "uma 'ficcionalização' da realidade" e uma forma de "engenharia libidinal". O'Sullivan chama atenção ao fato de que a atenção dada pelo CCRU às problemáticas afetivas e mitológicas das quais tratamos com o conceito de hiperstição, quando da divisão entre o aceleracionismo de direita e de esquerda, ficaram desigualmente distribuídas: Land manteve a importância do mito e do libidinal, enquanto o aceleracionismo de esquerda teria investido mais na problemática racionalista e restringido as primeiras. Nossa proposta, acompanhando O'Sullivan, é retomar a centralidade dessa problemática para um projeto político liberatório, do afeto ao mito, passando pela epidemiologia e a estrutura narrativa do sentir (para relembrar o esquema de Citton (2010). O'Sullivan (2017a), ainda, atenta que, embora em Land tenha se mantido a importância do mito hipersticional, ele toma em sua obra uma *forma transcendente*: o *tecnocapital* enquanto entidade vinda do futuro e inescapável (com a imponência de Arnold Schwarzenegger)[15]. O

[14] Em inglês, *myth-science*. O termo é de Sun Ra. Citton, ao trabalhar sua mitocracia, também faz larga referência ao trabalho do artista americano.

[15] Moysés Pinto Neto (2024) também argumenta que o conceito de hiperstição seria de caráter transcendente (e defende a imanência da superstição, positivando o conceito). Acreditamos que ele capte corretamente parte do problema ao perceber a operação transcendente na hiperstição landiana do capital, entretanto, não nos parece que a hiperstição enquanto tal deva ser relegada à transcendência. Boa parte da argumentação de Pinto Neto depende da relação entre hiperstição e *crença*, que é de fato afirmada por Land e outros. Entretanto, o próprio CCRU já havia percebido o quando a crença era um operador problemático para a proposição do conceito de hiperstição, o que fez que eles propusessem uma "descrença" [*unbelief*] como um dos outros "ingredientes irredutíveis" da hiperstição

aceleracionismo de esquerda, ao abandonar o mito por causa de seu aspecto irracional, arcaizante e transcendente, acabou por fazer um *revival* paleológico do socialismo de Estado, e nada mais sintomático de que suas inspirações "futuristas" que vêm todas do passado e da derrota da esquerda: o cybersin chileno, incapaz de fazer cálculos complexos, superado, hoje, por qualquer smarthphone "capitalista". A questão da mito-ciência, ao contrário, seria justamente a proposição de uma mitologia que opera por imanência em vez de transcendência (O'SULLIVAN, 2017a, p. 36). Desse modo, para além da mito-ciência e da mitotecnese propostas por O'Sullivan, propomos como imanente ao jogo fragmentado dos vetores hipersticionais, uma *mitopolítica menor*, entendida como a ação estratégica num campo de forças afetivo-imaginativas que mobilizam atratores político-mitológicos para a ação no presente orientada pelo futuro, arrancando o devir à história e abrindo o porvir à contingência, portanto, às lutas. Nesse campo mitopolítico, que devemos disputar, oscila-se entre o arcaico e o futuro, o imanente e o transcendente, o progressista e o reacionário, a paranoia e a esquizofrenia, a depender das forças e de suas relações.

6. Conclusão: acelerar o enxame mitopolítico

Parte do que chamamos de crise hipersticional da esquerda, de seu engessamento em uma imagem dogmática, passa exatamente por uma inversão do cenário proposto por Mariátegui (1930) na primeira metade do século XX, no qual o proletariado tem a potência de imaginar, de fabular, enquanto a burguesia não tem sonho nenhum, caindo em um niilismo.

(http://hyperstition.abstractdynamics.org/archives/006777.html; cf. tb. CCRU, 2014).

Parece que, hoje, ao contrário, é "o proletariado" que não possui mais mitos (a não ser, talvez, o no mínimo ambíguo mito do fim, da catástrofe), enquanto a burguesia prospera econômica e politicamente com seus mitos totalizantes: o tecnocapital, a Inteligência Artificial como singularidade, a colonização espacial. Enquanto não produzirmos contrahiperstições, mitos que possam se contrapor aos mitos do capital, produzir outros mundos, outros futuros, outros pontos de vista, que possam orientar o devir ao porvir, abrir a história, seremos simples vetores da própria hiperstição capitalista, que continuará a "vir do futuro" e se construir através de nossas forças, nos usando de hospedeiro, como faz o xenomorfo de *Alien*. A não ser que *criemos* outra coisa, ficamos presos em sua rede de enunciação, hipersticionando seus mitos. A hiperstição capitalista leva ao *One God Universe*, o alimenta. Poderá uma mitopolítica menor, calcada em contrahiperstições, levar a algo como um *Multiple Gods Multiverse*? Enquanto a hiperstição não estiver calcada num processo imaginário instituinte através de mitos políticos que investimos, o êxodo (cf. HARDT; NEGRI, 2004) será impossível, e seremos o veículo de realização do mito capitalista. A saída do circuito hipersticional do capital e a criação de nossas hiperstições são inseparáveis. O êxodo para fora do domínio do Faraó e em busca da Terra Prometida é um só. Entretanto, não há Terra Prometida, instância terrena da Autoridade Divina Transcendente, destino ontoteoteleológico. Só há a terra *produzida*. A "nova terra" (DELEUZE; GUATTARI, 2012) é criada. A Terra Sem Mal não é um dado encontrado, mas fruto de um processo de (des)territorialização. E ela só será produzida por um povo porvir. Portanto, é necessário que o exercício fabulatório construa novos mitos, ou atualize os antigos, para constituir o proletariado porvir.

A história maior é o simples desdobramento do passado: desenvolvimento. Assombração por fantasmas. A hiperstição, ao contrário, retira sua força do futuro, e o futuro é aberto, indecidível. A hiperstição abre o porvir pelo devir. Avenassian & Henning (s. d.) falam que a hiperstição precisa de um personagem conceitual que seja seu portador. Qual o personagem conceitual que as lutas precisam para arrancar o devir à história? Qual personagem conceitual teria a capacidade de tirar a história de seus eixos (*Time is out of joint…*)? Nossa aposta é nas *multidões*, que encarnam a multiplicidade própria da mitopolítica, a fragmentação hipersticional, a diversidade de forças. A operação própria do personagem conceitual "multidão", que não se confunde com os tipos psicossociais que se conjugam com ele (Deleuze; Guattari, 1992, p. 93), é *desejar*, *imaginar*, *lutar*. Mas, hoje, preferimos falar em "multidões" como máquinas-enxame, não em uma única multidão, como em Negri, pois precisamos não de um nome que reúna todas as pluralidades das lutas, mas de uma pluralidade que se manifeste na diversidade de suas formas, em sua dispersão viral. Se a hiperstição negativa na qual cai a esquerda dogmática é justamente a captura pela hiperstição capitalista (a "teoria do valor" totalizante ironicamente se encontra com Land, o maior profeta do capital), a hiperstição como análise da tendência, de inspiração operaísta, precisa de "uma" subjetividade (mesmo se múltipla, como as "multidões"), um devir sujeito, por dentro e contra o capital, que possa, simultaneamente, se separar, enfrentar, a hiperstição capitalista. A hiperstição crítica e revolucionária precisa criar uma alça de retroalimentação positiva das e nas lutas atuais, virtuais, fictícias, imaginárias, mitológicas: *reais*. Isso só é possível a partir do momento em que se volta a acreditar não apenas que há lutas, mas que elas são relevantes e potentes, hoje. Não se trata de uma crença no

futuro transcendente que seria fruto das lutas (“o comunismo”) ou mesmo uma crença no além do mundo, mas uma crença imanente *nas lutas*. De fato, a partir de outras coordenadas, investigando e lidando com outros programas de realidade, já era o nosso diagnóstico e nossa tentativa de produzir novos imaginários e mitopolíticas menores (FORTES; PIROLA, 2021; 2022). *Como no caso do agente Cooper em Twin Peaks, que não busca apenas reescrever o passado, mas abrir as possibilidades do futuro, o movimento entre o passado e o futuro se torna uma espiral, onde o tempo não é linear, mas múltiplo*. Esse movimento não aconteceu apenas de forma abstrata; ele foi vivido por nós, na experiência de transitar entre esses diagnósticos passados e reabrir o pensamento ao porvir. Hoje, o imperativo deleuzeano de que é necessário crer no mundo só é possível se houver uma crença nas lutas que alimentam nossa imaginação: acelerando, em um circuito de retroalimentação positiva, o enxame mitopolítico.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AVENESSIAN, Armen & HENNIG, Anke. **Who's afraid of (Left) H yperstitions?** Manuscript. S. S. Disponível em: http s://www.academia.edu/23874475/Whos_Afraid_o f_Left_Hyperstitions. Acesso em maio de 2025.

AVENESSIAN, Armen; MACKAY, Robin. *Introduction.* In.:Avanessian, Armen; Mackay, Robin. (eds.). ***#Accelerate#* - The acceleracionist reader.** United Kingdom: Urbanomic, 2014, p. 1-50.

BASTANI, Aaron. **Comunismo de luxo totalmente automatizado.** Tradução de Everton Lourenço, Melanie Castro Boehmer e Giuliana Almada. São Paulo: Autonomia Literária, 2023.

BAUDRILLARD, Jean. **Simulacros e Simulação**. Lisboa: Antropos, 1991.

BUSH, Willian Perpétuo; CLUNNES, Robert**. Nas portas do pandemônio: Cybernetic Culture Research Unit e a invenção da tradição mágica**. *Revista Relegens Thréskeia*, V.10 N 1, 2021, – p. 237-250.

CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Tradução de Guy Reynaud. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

CCRU. **CRRU Writings***:* 1997-2003. New York: Urbanomic, 2015.

CITTON, Yves**. Populism and the Empowering Circulation of Myths**. *Open Cahiers*, 2010, pp.169-180.

CLASTRES, Hélène**. Terra sem Mal: o profetismo tupi-guarani**. São Paulo: Brasiliense, 1978.

COCCO. Giuseppe**. KorpoBraz: Por uma política dos corpos**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2014.

COMITÊ INVISÍVEL. **A insurreição que vem**. Tradução de Murilo Duarte. São Paulo: n-1 edições, 2015.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **Comum*:* ensaio sobre a revolução no século XXI.** Tradução de Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2017.

DELEUZE, Gilles. **Lógica do sentido.** Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 1974.

DELEUZE, Gilles. **A imagem-tempo (Cinema 2).** Trad. Eloisa de Araujo Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 2006a.

DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição.** Tradução: Luiz Orlandi, Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2006b.

DELEUZE, Gilles. **Espinosa e o problema da expressão**. Trad. GT Deleuze (coordenação de Luiz B. L. Orlandi). São Paulo: Editora 34, 2017.

DELEUZE, Gilles**. Crítica e clínica.** Tradução: Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2011.

DELEUZE, Gilles; Guattari, Félix. **O que é a filosofia?.** Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

DELEUZE, GILLES; GUATTARI, Félix. ***O Anti-Édipo***: **capitalismo e esquizofrenia**. São Paulo: Editora 34, 2010.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs – Capitalismo e esquizofrenia 2, v. 5.** São Paulo: Editora 34, 2012.

DERRIDA, Jacques. **Espectros de Marx*:* o Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

ELIADE, Mircea. **Mito do eterno retorno**. São Paulo: Mercuryo, 1992.

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade.** São Paulo: Perspectiva, 2002.

ENDNOTES. *Comunização e teoria da forma-valor* — **Endnotes n. 2** (Abril, 2010). Disponível em: https://zeroaesquerda.com.br/index.php/2021/12/28/comunizacao-e-teoria-da-forma-valor-endnotes-n-2-abril-2010/. Acesso em julho de 2025.

FISHER, Mark. ***k-punk:*** **The Collected and Unpublished Writings of Mark Fisher (2004–2016)**. Org. Darren Ambrose; prefácio por Simon Reynolds. Londres: Repeater Books, 2018.

FISHER, Mark. **Realismo capitalista: é mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo?** Trad. Rodrigo Gonçalves; Jorge Adeodato; Maikel da Silveira. São Paulo: Autonomia Literária, 2020.

FORTES, Felipe. **Do operaísmo à autonomia na filosofia de Antonio Negri**: **por um perspectivismo e um aceleracionismo das lutas.** Tese (Doutorado em Filosofia). Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS. 2024.

FORTES, Felipe. **O que o neoliberalismo já não explica: sobre cegueiras conceituais, lutas em curso e a necessidade da reivenção democrática.** *Uninômade*, 2025. Disponível em: https://uninomade.net/o-que-o-neoliberalismo-ja-nao-explica-sobre-cegueiras-conceituais-lutas-em-curso-e-a-necessidade-da-reinvencao-democratica/. Acesso em: 28 jul. 2025.

FORTES, Felipe**. No tecnofascismo contemporâneo, o neoliberalismo é um ponto de partida, não de chegada:** entrevista especial com Felipe Fortes. *Instituto Humanitas Unisinos*. 2025b Disponível em: https://www.ihu.unisinos.br/654823-no-tecnofascismo-contemporaneo-o-neoliberalismo-e-um-ponto-de-partida-nao-de-chegada-entrevista-especial-com-felipe-fortes. Acesso em: 28 jul. 2025.

FORTES, Felipe; PIROLA, Émerson. *É o capital um acelerador? Aceleração como fuga e antagonismo das forças produtivas*. **Das Questões, v. 12, n. 1**, p. 22-60, jun. 2021. Disponível em: https://periodicos.unb.br/index.php/dasquestoes/article/view/34931. Acesso em: 28 jul. 2025.

FORTES, Felipe; PIROLA, Émerson. *O fora imanente e o dinheiro: por um aceleracionismo biopolítico a partir do sul.* **Lugar comum**. p. 225-255, 2022. Disponível em: https://revistas.ufrj.br/index.php/lc/article/view/56243 . Acesso em: 28 jul. 2025.

GONÇALVES, Rodrigo Santaella; MARQUES, Victor. *Por uma política orientada ao futuro: a provocação filosófica e estratégica do "aceleracionismo de esquerda"*. **Das Questões, v. 12**, n. 1, 2021.

HARAWAY, Donna. *Manifesto ciborgue – Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX*. In**: Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós humano**. Tadeu, T. (org). Belo Horizonte: Autêntica, 2009, p. 33 – 118.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Império.** Tradução de Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2001.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Multitude*:* War and democracy in the age of Empire**. The Penguin Press: New York, 2004.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Commonwealth.** Cambridge: Harvard University Press, 2009.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Assembly: a organização multitudinária do comum**. Tradução de Lucas Carpinelli e Jefferson Viel. São Paulo: Editora Filosófica Politéia, 2018.

HIPPLER, Thomas. *The politics of imagination: Spinoza and the origins of critical theory*. In: Bottici, Chiara; Challand, Benoît (org.). **The Politics of Imagination.** Abingdon; New York: Routledge, 2011. p. 55 - 72.

JAMESON, Fredric. **The Seeds of Time*:* The Wellek Library Lectures at the University of California, Irvine.** New York: Columbia University Press, 1994.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LAND, Nick. *Hyperstition.* In: **Catacomic,** 1995. Trad. Kelvin. https://medium.com/@v1nk3l/hyperstition-150dcb2d5276. Acesso em julho de 2025.

LAND, Nick. **Fanged Noumena**. **Collected writings** 1987-2007.Urbanomic, 2011.

LEFORT, Claude. **A invenção democrática: os limites da dominação totalitária**. São Paulo: Autêntica, 2011.

LYOTARD, Jean François. **A Condição Pós-Moderna**. Trad. Ricardo Corrêa Barbosa. 16ª ed. José Olympio Editora, Rio de Janeiro, 2015.

MARIÁTEGUY, José Carlos. **O Homem e o mito**. 1930. Disponível em: https://www.marxists.org/portugues/mariategui/1925/01/16.htm. Acesso em julho de 2025.

MARQUES, Victor. *Um Estudo em Práticas Hipersticionais: alças estranhas, guerras temporais e teoria-ficção*. **Revista Linguagem em pauta** | V.3., N.1., JAN.-JUN. 2023, p. 82-113.

MARX, Karl. **O 18 de brumário de Luís Bonaparte.** São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, Karl. **O capital. Crítica da economia política. Livro 1**: **O processo de produção do capital.** Tradução: Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Rio de Janeiro: n-1 edições. 2018.

MIGUEL, Luis Felipe. *Em Torno do Conceito de Mito Político*. **Dados** [Internet]. 1998; 41(3): s. p.

MORFINO, Vittorio. **A Ciência das Conexões Singulares**. Trad. Diego Lanchiote. São Paulo: Editora Contracorrente, 2021.

NEGRI, Antonio. **A anomalia selvagem**: **poder e potência em Spinoza**. Tradução de Raquel Ramalhete. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993.

NEGRI, Antonio. **Marx além de Marx: Ciência da crise e da subversão – Cadernos de trabalho sobre os Grundrisse.** Tradução de Bruno Cava. São Paulo: Autonomia Literária, 2016.

NEGRI, Antonio. **Espinosa subversivo e outros escritos.** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

NEGRI, Antonio. **Spinoza: Then and Now: Essays: Vol. 3.** Tradução de Ed Emery. Cambridge: Polity Press, 2020.

NIETZSCHE, Friedrich. **Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida**. Tradução de André Luís Mota Itaparica. São Paulo: Hedra, 2017.

O'SULLIVAN, Simon**.** *The Missing Subject of Accelerationism*. **Mute,** 12 de setembro de 2014. Disponível em: http://www.metamute.org/editorial/articles/missing-subject-accelerationism. Acesso em: julho de 2025.

O'SULLIVAN, Simon. *Accelerationism, Hyperstition and Myth-Science*. **Cyclops Journal,** n. 2, p. 11–44, ago, 2017a.

O'SULLIVAN, Simon. *Accelerationism, Prometheanism and Mythotechnesis.* In: Brits, Baylee; Gibson, Prudence; Ireland, Amy (eds.). **Aesthetics After Finitude. Melbourne**: re.press, 2017b, p. 171–189.

PINTO NETO, Moysés. *Superstição e Hiperstição***. Das Questões,** Vol. 19, n. 1, dezembro de 2024, p. 223-244.

PIROLA, Émerson. **Multidão como classe social depois do humanismo em Antonio Negri.** Dissertação (Mestrado em Filosofia). Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS. 2018a.

PIROLA, Émerson. *O devir-outro e o texto antropológico como literatura menor em A queda do céu.* In.: Madarasz, Norman R.; Costa, André Luiz (Orgs.). **Deleuze-Guattari: A escrita e a literatura na imanência da**

velocidade. Porto Alegre: Editora Fi, 2018b, p. 141-168.

PIROLA, Émerson. *O Sujeito Endividado como Doppelgänger do Empreendedor de Si:* Subjetivação pela Dívida na Crise do Neoliberalismo. **Mediações,** Londrina, v. 25, n. 3, p. 675-694, set-dez. 2020. DOI: < http://dx.doi.org/10.5433/2176-6665.2020v25n3p675>.

PIROLA, Émerson. *A teoria spinozista da ideologia e do corte epistemológico de Louis Althusser: da imaginação à ciência da causalidade estrutural*. ***Revista Dialectus* - Revista de Filosofia**, v. 36, n. 36, p. 124–149, 2025.

PRECIADO, Paul B. **Manifesto contrassexual.** Tradução de Fernando Scheibe. São Paulo: n-1 edições, 2014.

PRECIADO, Paul B. **Testo Junkie: sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica.** Tradução de Maria Paula Gurgel Ribeiro e Verônica Daminelli Fernandes. São Paulo: n-1 edições, 2018.

SAAR, Martin. *Spinoza and the Political Imaginary*. **Qui Parle: Critical Humanities and Social Sciences,** University of Nebraska Press, v. 23, n. 2, p. 115–133, Spring/Summer 2015.

SCARTEZINI, Natália. *Georges Sorel, José Carlos Mariátegui e a questão do mito revolucionário.* **Lutas Sociais**, São Paulo, **v. 17**, **n. 30**, p. 44–56, jul. 2013.

SRNICEK, Nick; WILLIAMS, Alex**,** *#Accelerate: Manifesto for an accelerate politics*. In: Mackay, Robin; Avanessian, Armen (Orgs.). ***#Accelerate#*: the accelerationism reader.** UK: Urbanomic, 2014.

STENGERS, Isabelle. **No tempo das catástrofes*:* resistir à barbárie que vem.** Tradução de Débora Danowski. Rio de Janeiro: Cosac Naify, 2015.

GREGORY, Sister M. John. *"Myth and Transcendence in Plato"***. Thought,** Volume 43, Issue 2, Summer 1968, pp. 273-296.

SOREL, Georges. **Reflexiones sobre la violencia**. Madrid: Alianza Editorial, 2016.

SPINOZA, Benedictus de. **Ética.** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014a.

TRONTI, Mario. **Operários e Capital**. Porto: Edições Afrontamento, 1976.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O índio em devir. In: HERRERO, M.; FERNANDES U. (orgs.). **Baré: O povo do rio.** Edições Sesc São Paulo. 2015, p. 8-13.

VOUT, Malcolm; WILDE, Lawrence. *'Socialism and Myth: The Case of Sorel and Bergson'*, **Radical Philosophy**, 046, Summer, 1987.

WILLIAMS, Alex. *Escape Velocities*. **e-flux journal**, n. 46, jun. 2013.

WILLIAMS, Caroline. *Thinking the Political in the Wake of Spinoza: Power, Affect and Imagination in the Ethics*. **Contemporary Political Theory**, 2007, 6 (3), p. 349-369.

ZUNINO, Pablo Enrique Abraham. *A fabulação como ato criativo: religião, estética e política*. **Revista Limiar,** São Paulo, v. 10, n. 20, p. 246–257, 2024.

“ACELERAÇÃO E A DUPLA TEMPORALIDADE DO CAPITAL: NOTAS SOBRE A PRODUÇÃO DE FUTUROS”

Lázaro Vasconcelos Oliveira[1]

Marcel Alentejo da Boa Morte[2]

Guilherme Henriques de Araújo[3]

Resumo

O objetivo deste artigo é explorar a categoria de aceleração nas ciências humanas. Comparamos autores críticos à visão tradicional de como esse fenômeno moderno discutido no campo da filosofia e sociologia clássica é articulado e categorizado no seio da produção social do capitalismo tardio. Propomos uma reflexão que considera a influência do conceito de aceleração social, uma força ainda incógnita na formação e percepção do mundo contemporâneo. Adotamos a pesquisa bibliográfica e estrategicamente analisamos produções audiovisuais para hipersticionar a produção de “futuros” e expor pela comparação crítica o que do social estaria realmente “acelerando”.

Palavras-chave: Aceleração. Capital. Futuros.

---

[1] Lázaro Vasconcelos Oliveira é licenciado em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Santa Cruz.

[2] Marcel Alentejo da Boa Morte é mestrando em física pela Universidade Federal do Rio de janeiro.

[3] Guilherme Araújo é bacharel em Ciências Sociais pela Universidade de São Paulo

Abstract

The objective of this article is to explore the category of acceleration in the human sciences. We compare critical authors with the traditional view of how this modern phenomenon, discussed in the field of classical philosophy and sociology, is articulated and categorized within the social production of late capitalism. We propose a reflection that considers the influence of the concept of social acceleration, a force still unknown in the formation and perception of the contemporary world. We adopt bibliographical research and strategically analyze audiovisual productions to hyperstitionalize the production of "futures" and expose through critical comparison what in the social realm would actually be "accelerating."

Keywords: Acceleration. Capital. Futures.

Introdução

O relógio como artefato técnico nasce de uma longa trajetória histórica de tentativas humanas de medir o tempo a partir do movimento planetário, ele é um símbolo do tempo natural, cósmico, mensurável, uma tentativa de fixar o tempo enquanto algo regular, quantificável. O relógio mede a regularidade dos ciclos naturais, mas com a vida moderna, sua função é alterada, submetida a outra lógica que não a da sua natureza signatária, mas de função social. Como mercadoria, ele não mede o tempo que consome para si próprio. Ao tornar-se obsoleto fica ultrapassado, um paradoxo para um dispositivo cuja função é regular a passagem do tempo, mas não as diferentes velocidades com que o tempo é vivido. Neste artefato tão intrigante esconde-se a pergunta chave abordada aqui: O que estaria realmente acelerando no tempo da pós-modernidade? Seriam as tecnologias, instituições, ou a própria percepção do tempo? Tudo parece urgência, a falta de tempo afeta todas as classes (ROSA, 2019), a própria psicogênese moderna está entrelaçada com uma noção específica de uso do tempo (HAN, 2016), as notícias se sucedem em velocidade vertiginosa, os vínculos se desfazem com rapidez, e o presente parece lembrança de um futuro projetado no vale do silício. Cidades libertárias com base monetária em criptomoedas, robôs policiais caçando imigrantes nas fronteiras, os leds que acompanhavam a estética cyberpunk serão impossibilitados pelo velho debate da lei do valor? O futuro não é mais uma estética formal, mas substancial, central para construção das narrativas entre utopias ou cataclismas que tomam os meios de comunicação.

Nesse sentido, o objetivo deste artigo é explorar a categoria de aceleração, comparando autores críticos à visão tradicional de como esse fenômeno moderno discutido no

campo da filosofia e sociologia é articulado e categorizado. Propomos uma reflexão que considera a sua influência como uma força ainda incógnita na formação e percepção do mundo contemporâneo. Adotamos a pesquisa bibliográfica e comparativa para hispersticionar estrategicamente a produção de futuros nas ciências humanas, que em nossa conclusão, segue em disputa. A pesquisa foi conduzida metodologicamente a partir da revisão da literatura em bases de dados acadêmicas da SciELO (Scientific Electronic Library Online), no Portal de Periódicos da Universidade de São Paulo (USP) e no periódico Das Questões (UnB), privilegiando a categorização e comparação do conceito de aceleração em Fisher (2020), Land (2014, 2021), Marx (2013), Kaczynski (1995), Baudrillard (1996, 1972, 2008) e Kurz (2017, 2023).

No primeiro capítulo traçamos o que seria aceleracionismo, e defendemos a posição de que existe uma noção de aceleração e dupla temporalidade no contexto do pensamento marxista. No segundo, exploramos o conceito de hiperstição (ficções que moldam a realidade) através de obras como Cyclonopedia (Negarestani) e X-Risk (Moynihan), que vinculam catástrofes naturais e sociais ao inconsciente coletivo e à aceleração capitalista. No terceiro analisamos como o conceito de velocidade, originalmente físico, torna-se central para entender a modernidade capitalista, onde a aceleração constante (Rosa, 2019); (Fisher, 2020) gera sobrecarga psíquica (Simmel, 1903); (Han, 2016) e novas formas de exploração. Por fim, revisamos em como os objetos também são acelerados materialmente (obsolescência programada) e simbolicamente (moda), refletindo tanto a lógica do capital quanto a distinção de classes, onde o efêmero vira signo de status, confrontando as teorias de Robert Kurz e Baudrillard como a contradição entre aceleração, niilismo e colapso.

1.Aceleração e dupla temporalidade

Benjamin Noys no livro *Persistence of the Negative* (2010) critica e demarca tendências contemporâneas da filosofia continental afetadas pelo fluxo do maio de 68 na França: "Essa época é marcada pelos grandes comícios populares, onde se tornam centrais interrogações sobre questões de cultura popular e proletária, de direitos aos trabalhadores" (MIGUEL, 2018, p. 934). Noys (2010) denominou de aceleracionismo os expoentes da filosofia francesa da década de 80, para o autor essa tendência tentava subverter a ideia de colapso e crise dos escritos marxistas levando a cabo a reinterpretação de que o colapso do capitalismo seria teleológico, neste sentido, a acumulação capitalista teria início, meio e fim a partir da dinâmica do próprio capital (NOYS, 2010, p. 5).

Apesar de Noys (2010) traçar o início da tendência aceleracionista na década de 80, Bensusan (2020, p. 99) argumenta que "Marx foi talvez o primeiro a ver explicitamente este caráter aceleracionista do capital", neste sentido, ideias de acelerar forças destrutivas dentro da dinâmica do próprio capital aparecem em escritos em que Marx defende o livre-câmbio (1985, p. 197) e em *O capital*, além de outros escritos. Fisher (2020, p. 197) também aponta passagens de características aceleracionistas nos escritos de Marx. A característica da filosofia aceleracionista e dos seus 30 anos de recepção no Brasil, portanto, ao contrário do que argumentava Noys (2010), não se tratava de acelerar o capital, mas de acelerar os processos de *descodificação* proporcionados pelo próprio diagnóstico de Marx em que:

> Tal universalização, por outro lado, e como já indicamos anteriormente, universaliza e

> acelera a transformação de processos laborais dispersos, realizados em escala diminuta, em processos de trabalho combinados, realizados em larga escala, em escala social; ela acelera, portanto, a concentração do capital e o império exclusivo do regime de fábrica. Ela destrói todas as formas antiquadas e transitórias, embaixo das quais o domínio do capital ainda se esconde em parte, e as substitui por seu domínio direto, indisfarçado. Com isso, ela também generaliza a luta direta contra esse domínio. (MARX, 2013, p. 378, 379).

De acordo com Bensusan (2020) a produção da anástrofe marxista{3} pode ser ilustrada pela passagem da acumulação primitiva até a total transformação do trabalho imediato em trabalho abstrato na sociedade das mercadorias, é essa inversão fetichista em *O Capital* a característica essencial do capitalismo (MARX, 2013, p. 127). Assim, "o capital é talvez ele mesmo um acelerador" (BENSUSAN, 2020, p. 92), em primeira instância, porque a aceleração é inexorável ao próprio modo de produção, produzindo uma dupla temporalidade vinculada ao trabalho abstrato e concreto, a um modo de produção histórica mediado e específico. No segundo momento, no método dialético, essa temporalidade pode ser exposta a partir do conceito de *aufhebung* da lógica hegeliana, na qual argumenta Pertille (2011, p. 32) que "Hegel reconhece a potencialidade especulativa deste termo, e o estabelece como um conceito fundamental: o que é suprassumido nega o que lhe antecede, conservando-o de um ponto de vista mais elevado", essa descodificação do movimento do valor reflete-se no materialismo marxista como esse código de processamento do capital que precisa atualizar-se de maneira contínua em um processo de descentralização específica do trabalho. Bensusan (2020) argumenta que no materialismo histórico-dialético esse conceito opera nas ruínas das formas produtivas anteriores ao

capital, atuando como um agente transversal, que destrói e conserva os modos de produção: "de fato, o capital é transversal porque enfatiza sua semelhança com a própria produção que ele agencia" (p. 95) ou como salientou Marx:

> Esse produto da divisão manufatureira do trabalho produziu, por sua vez, máquinas. Estas suprassumem [*aufheben*] a atividade artesanal como princípio regulador da produção social. Por um lado, portanto, é removido o motivo técnico da anexação vitalícia do trabalhador a uma função parcial. Por outro, caem as barreiras que o mesmo princípio ainda erguia contra o domínio do capital. (2013, p. 302).

Germer (2009, p. 82) também argumenta que as forças produtivas são fatores determinantes para evolução e desenvolvimento social nas obras de Marx, nas quais elas atuam como agentes aceleradores para o desenvolvimento da complexidade social (MARX apud GERMER, 2009, p. 24–5).

Dessa maneira, podemos observar um rasgo da realidade na análise da teoria marxista do capital como um agente transversal de seu próprio movimento, um agente acelerador do social, ou de sua negação, que existe em dois tempos, duas dimensões entre a sua aparência e essência. Ele destrói-se, conserva-se; atualizar-se é a sua necessidade transhumana central de superação da massa de trabalho concreto e diluimento em uma massa cinzenta do trabalho morto.

2. Hiperstição

Em *Cyclonopedia,* Negarestani (2008) mistura teologia especulativa, ficção de horror, filosofia e teoria crítica

abusando de uma estética que figura temas como o petróleo, a guerra, o oriente médio e a relação entre o homem e a natureza. A narrativa delineia-se a partir de um manuscrito encontrado em circunstâncias misteriosas que põe em movimento uma busca da personagem principal por uma figura sem nome que assina suas comunicações com um glifo que remete à letra “S”. Uma "enciclopédia" sobre a Pérsia antiga escrita pelo personagem Dr. Hamid Parsani que, por meio de artefatos numéricos antigos e secretos, elabora a ideia de que o mundo é moldado por forças cíclicas e cataclísmicas, numa multiplicação infinita de correntes espirais e triângulos, que representam tanto eventos naturais quanto crises sociais e políticas. Thomas Moynihan (2020) em seu livro *X-Risk: How Humanity Discovered its Own Extinction* também explora essa relação ambígua entre *catástrofe e produção do social* exposta em uma ficção sobre como a humanidade começou a perceber e conceber o risco de sua própria extinção, o que o literário chama de catastrofismo espinhal, obra de 2019 de mesmo nome que desenvolve a tese da espinha dorsal humana como suporte de um código traumático da espécie.

A abordagem de desastres naturais em ambos autores enfatiza o papel na construção social do trauma no inconsciente do planeta terra, elaborando hiperstições sobre essa estratificação do passado por meio de dispositivos estéticos de aceleração da produção de futuros e de curto-circuitos temporais, que recolocam o passado profundo em comunicação com futuros especulativos. Essa fusão impossível e catastrófica (ou anastrófica) tornou-se um dos lugares-comuns do aceleracionismo: os procedimentos literários e narrativos empregados põem em movimento uma intensificação do uso da linguagem, por meio da união herética entre ficção e teoria, no contexto de crítica filosófica e cultural

que busca escapar das amarras institucionais. A aceleração se torna também aceleração do uso da linguagem como mecanismo de dissolução dos limites de gênero da crítica cultural.

A anástrofe marxista, de acordo com Land, que vem do grego *(ἀναστροφή, anástrophé)* significa inversão, mudança de posição, mas de fato, parece não haver alguma fonte precisa sobre uma possível etimologia do conceito de anástrofe entre os aceleracionistas, ao que tudo indica, foi Land; Plant (2014, p. 305) que cunharam o termo. A anástrofe marxista poderia ser ilustrada como a radicalização da imagem do deus Janus, o deus de face bifronte, que representa o que já passou e o porvir. Em Land, o capital aparece como esse *agente acelerador*, deslocador, que realiza o trabalho "com e como as máquinas; mais do que isso, ela promove uma associação entre trabalho humano e trabalho maquínico que faz com que um só seja inteligível e funcional em conjunção com o outro" (BENSUSAN, 2020, p. 93). Dessa maneira:

> À aposta de Marx de liberação da humanidade pelas máquinas, e que se atém, principalmente, aos momentos do texto, e da história, em que as máquinas assumem a produção e, conjuntamente à incorporação do trabalho, praticamente adquirem corporeidade, ressoa em diversos momentos da obra de Land [...] O domínio do capital é catástrofe teleológica cumprida, rebelião robô, ou insurgência shoggótica. (LAND apud JÚNIOR; MICKUS, 2021, p. 241).

De maneira analógica, esse trauma geoespacial é abordado a partir do filme Lamb (2021) de Valdimar Jonhannsson, que acompanha um casal sem filhos e de vida monótona em uma fazenda nos alpes suíços. A vida de Maria e Ingvar, personagens da trama, muda drasticamente após uma ovelha de seu celeiro dar à vida a uma entidade híbrida. O

desenvolvimento do filme se dá a partir de dois capítulos que sucedem o nascimento da Ada, um ser com face de ovelha e partes humanas. A chegada do irmão alternativo de Ingvar, Pétur, pode ser traduzido como um chamado ao problema. A transparência do desconforto com o híbrido precede uma tensão ao filme quando a morte de Ingvar revela ao final outro híbrido, o pai da Ada, que observava a todos e como uma força imparável retoma o que é seu. O final da obra de Johansson dá rosto ao trauma, destrói a romantização do realismo capitalista e revela as tensões entre a agência não-humana e o tecnocapitalismo do presente século.

Para Nick Land o capitalismo é um "fluxo geotraumático" que acelera processos geológicos e sociais. Petróleo, códigos digitais e catástrofes são máquinas de dessubjetivação que dissolvem o humano, a homogeneização do código produzida pela capitalização do sistema social em sua totalidade conjuga o *socius* com o ciber-espaço, acelerando a dissolução da estrutura social apontando para um futuro onde nada que é humano sobrevive: o prospecto trans-humano ou inumano se realiza ecumenicamente com a inteligência artificial associada à inteligência transversal dos mercados globais colonizando o substrato social humano. Em Lamb (2024), o nascimento de Ada seria um evento landiano: a natureza "hackeando" a reprodução humana para gerar um monstro pós-humano, um atalho evolutivo rumo ao desaparecimento da paisagem antropocêntrica.

A vaca não é mais uma vaca, é um produto; seus instrumentos reprodutivos naturais servem agora para gerar leite, seu útero é uma máquina criadora de máquinas, seu *self* é laboratorial, como também é denunciado no filme *Cow* (2021), em que a repetitividade da extração de uma vaca leiteira exprime sua fungibilidade, como produto artificial

descartável, sua existência é uma extensão dos delírios tecnológicos subordinada à técnica e consequentemente aos homens; se a existência humana cessa, o ser da vaca acompanha. A criação do ser-vaca no documentário biográfico de *Cow* (2021) é fruto de décadas de manipulações genéticas, experimentos sociais de populações e inseminações artificiais, que a transformaram em uma criatura dócil, reduzindo sua existência ao abatedouro. A vaca é o laboratório para o verdadeiro paciente, que nos limites práticos e legais atuais não se encontra disponível.

Se Marx produziu anástrofes, não se trata do velho debate entre Viveiros de Castro e Graeber sobre alteridade (GRAEBER, 2019) sobre se a magia é real ou não, a mercadoria flutuava no ar? Neste caso específico, não indagamos a possibilidade do capital ser ou não "uma força, uma axiomática, uma epidemia, uma aliança ou uma inteligência artificial extraterrestre do futuro", mas segundo Bensusan (2020, p. 90) teorizar "é conjurar catástrofes e anástrofes, conciliar memória evidência, resquícios e presságios", *toda teoria social sobre o presente é uma hiperstição do futuro*.

3. A sociedade é industrial? Entre velocidades e crises

O conceito de velocidade está associado ao movimento dos corpos, sua rapidez de transformações quando percorrem o espaço de um ponto a outro, ou suas metamorfoses quando modifica-se sua substância ou forma. Ela é um conceito ligado a uma quantidade que mensura os movimentos dos corpos, e um vetor relativo que depende do referencial, sendo derivado de outros dois conceitos: tempo e espaço. Apesar de ser costumeiramente empregada na ciência da natureza, sua utilidade não se restringe a ela, no contexto

em que o espaço e o tempo se tornam centrais para a ordem social sob a forma de mercadorias, como na sociedade burguesa, a velocidade e a aceleração adquirem status distintos.

De acordo com Rosa (2019) a modernidade exige modificações constantes como forma de estabilização social. O conceito de aceleração nas ciências humanas pode ser identificado, como demonstrado anteriormente, em autores clássicos que vão de Marx a Simmel, até os mais atuais como Rosa (2019) e Han (2016), mas também em autores marginalizados como os expoentes do CCRU (Cybernetic Culture Research Unity) e Ted Kaczynski, que, como recorte de estudo temporalmente orientado, possibilitou-nos um diálogo comparativo entre essas correntes clássicas que se distinguem entre o centro e a margem institucional para pensar a categoria de aceleração.

Segundo Simmel (1903) a individualidade típica do morador da metrópole surge porque seu sistema nervoso fica sobrecarregado pela constante e rápida mudança entre os estímulos que vêm do ambiente externo e os que vêm de seu próprio interior, ou seja, produzindo uma nova forma de aceleração material e subjetiva. Já na crítica da economia política de Marx, que também tem a vida urbana como central em sua análise, o tempo é a dimensão essencial para uma teoria do valor como uma forma histórica particular. Em sua análise da mais valia relativa, o conceito de velocidade fica implicitamente definido, demonstrando que a intensidade é um fator importante na valorização, o que pode ser denominado de *velocidade intensiva*. Outro momento no qual o tempo, e consequentemente o conceito de velocidade aparece implícito é quando este analisa as metamorfoses dos meios produtivos no Livro II de O Capital. Elas são dadas numa determinada taxa

de transformação, onde seus objetos transitórios são: dinheiro, capital produtivo, capital mercadoria, cada um sob regime de *velocidades* próprias: são *velocidades produtivas* das rotações dos capitais. Esses fluxos de modificações constituem os ciclos reprodutivos dos capitais.

Apesar da aparente constância nos fluxos dos suportes do capital nos modelos ilustrativos, eles não são dados absolutos, modificam-se, ora aumentando numa determinada etapa, ora diminuindo, alteram-se sazonalmente para algumas mercadorias, dependendo também dos demais capitais, numa relação que parece violar todo princípio de causalidade. Espantosamente a mercadoria de agora depende da que será feita amanhã. A estabilidade e instabilidade são dadas nessas assincronias, impedindo a realização do valor, algo que Marx identifica quando explica as fontes das crises de reprodução. As velocidades produtivas e intensivas dependem da técnica, assim como das contradições da realização do valor. Os "desencontros" são a forma de reprodução dos capitais individuais, assim a delimitação do que é a *crise* não deve ser entendida a partir das descontinuidades desses capitais, ao contrário, é somente quando o capital social total não se reproduz completamente que o conceito de crise pode ser efetivamente empregado.

Se para Marx a crise se enraíza nas contradições internas do capital, para Kaczynski, definido como parresiasta no império (DA SILVA apud ANTUNES *et al*, 2018) mas pouco analisado sociologicamente aponta que o problema está em outro campo: na técnica. Kaczynski, assim como Marx, identifica o tempo como o elemento fundamental da sociedade moderna, contudo, sua associação não é entre o humano e o modo de produção, mas entre o humano e a *forma* de

produção, que na sociedade burguesa se consolida na era industrial.

Na sociedade industrial, a vontade de poder, a disputa, produz uma liturgia corporal produtiva e moral, acelerando a técnica junto aos interesses das classes, ele argumenta que: "Se a sociedade industrial sobreviver, provavelmente a tecnologia chegará a algo próximo do controle total do comportamento humano" (KACZYNSKI, parágrafo 157). O controle, no entanto, não reside numa classe particular, é a forma de produção industrial que delimita, segundo a produtividade, como os indivíduos devem realizar suas atividades, é o conflito por poder dentro do mercado e Estado, o "motor atual da história". Essa deliberação mercadológica desloca a autonomia e necessidade dos indivíduos para as instituições, impedindo assim sua realização subjetiva. É um choque entre a natureza humana e uma simulação litúrgica. Nesse sentido, para o autor, a crise não deriva do modo de produção capitalista, do conflito das classes, mas da técnica produtiva: "É culpa da tecnologia, porque o sistema não é guiado por ideologia, mas por necessidades técnicas" (KACZYNSKI, parágrafo 119). A velocidade da técnica leva a uma abundância material ao mesmo tempo em que gera uma crise humana, pois ameaça a essência daquilo que distingue os homens; a natureza humana é ser "livre", a técnica, entretanto, subjuga-a de acordo com suas necessidades, nisso reside a crise existencial e moral.

Em uma perspectiva panorâmica não tão parresiasta da violência-extrema, ou do utópico retorno a um modo de produção agrária, Fisher, em Realismo Capitalista (2020), demarca o século XX pelo fim do fordismo e concretização do pós-fordismo. A diferença entre as épocas é feita a partir de uma crítica de dois filmes que se diferenciam

por seus "ethos criminoso", *The Godfather* (1972) e *Heat* (1996), que, para ele, representam esse deslocamento paralelo entre o tecnocapitalismo e a produção das identidades:

> Enquanto anteriormente os trabalhadores podiam aprender um único conjunto de habilidades com a expectativa de assim galgar posições em uma rígida hierarquia organizacional, agora se espera que periodicamente adquiram novas habilidades enquanto pulam de posto em posto, vagando de empresa em empresa. À medida que a organização do trabalho é descentralizada, com redes horizontais tomando o lugar de uma pirâmide hierárquica, atribui-se cada vez mais valor à "flexibilidade". (FISHER, 2020, p. 60-61).

O filme *The Godfather* (1972) pode ser associado a hierarquia e moral familiar, a um capitalismo patrimonialista, industrial, delimitado em territórios e sujeitos, enquanto em *Heat* (1996), numa dissolução completa do *ethos* e das relações de teias que envolvem um paralelismo entre o crime e o capital, as redes criminosas assumem uma nova forma cuja finalidade são os ganhos imediatos, não mais centradas em uma hierarquia rígida do valor, mas em sua crise.

Se a exposição da crise é comum a esses autores, é na teoria da crise e sua solução, entretanto, que encontramos as divergências. Kaczynski por sua posição atávica é costumeiramente colocado como um "desaceleracionista", nesse sentido a catástrofe seria evitada no retrocesso das forças produtivas (ANTUNES *et al*, 2018). Trata-se de uma interpretação equivocada, o Unabomber advoga pelo fim de toda técnica produtiva, já que a era industrial desemboca em uma aglutinação social delimitante para a auto-realização na modernidade. A sociedade industrial direciona-se para algo

estranho ao humano, porque enjaula sua natureza instintiva. Marx, ao contrário, crê que a crise pode ser superada pela emergência de uma sociedade que supere o modo de produção, sem exclusão das formas sociais de aglutinamento da técnica.

O conceito de velocidade revela o compasso interno das sociedades modernas, em que sua dinâmica produtiva necessita dessas assincronias. A análise junto ao conceito permite mapear não apenas os ciclos dos capitais, suas particularidades, mas como suas contradições se direcionam ao conceito de crise. Marx e Fisher identificam nesse descompasso o impulso para a superação da sociedade capitalista; Kaczynski, o princípio da dominação pela técnica.

4. O niilismo do simulacro devora a democracia e seus filhos

Para Baudrillard (1996) a aceleração das forças produtivas, da liberação social do século XX, que ele ironicamente chamou de pós-orgia, não levou o ocidente ao progresso, mas a uma profusão do vazio e culminou na ausência da troca, onde "não se pode mais dizer que o social morre, pois ele é desde sempre acumulação do morto" (p. 34). Essa ausência de referência na realidade é explorada diferentemente pelo conceito da "perda de si" em Robert Kurz. Essa tendência da perda de sentido nos episódios extremos causados pela aceleração da pós-modernidade, que desemboca em uma pulsão de morte que "aponta para além do conceito de mero "risco" ou "interesse": a indiferença em relação a todos os outros se transforma em indiferença em relação a si mesmo" (KURZ, 2023) é resultado direto da decomposição do valor em um regime de velocidade intensiva da competição.

Na teoria da crise de Kurz (2017, 2020), o que torna a violência extrema violência extrema não é uma forma

particular de violência dos sujeitos não esclarecidos, mas o fato de que esta é produto do próprio esclarecimento burguês que se impõe e se totaliza na pós-modernidade.

Ainda que o diagnóstico de uma crise causada pela aceleração das mídias e velocidades intensivas do valor perpasse esses dois autores em suas análises acerca da particularidade da violência extrema, eles discordam em conclusão, que decorre na distinção causada pela aceleração entre uma sociedade de consumo e outra de crise. A mercadoria na sociedade capitalista é produzida segundo por uma dupla temporalidade nesses autores: satisfazer a necessidade de outrem e realizar seu valor na troca. Ambos se interconectam, primeiramente porque sua realização enquanto valor depende das qualidades materiais; assim uma mercadoria que não consiga satisfazer uma determinada necessidade simplesmente não se realiza. Inversamente, também são alteradas segundo as necessidades da realização do valor, por exemplo, um produto que por suas características dificulte tecnicamente em ser transformado em mercadoria não será produzido. Traçamos aqui algumas das conexões entre o aspecto técnico, do corpo da mercadoria, com sua realização enquanto valor.

A taxa de gasto real do objeto é também submetida a leis sociais, onde determinada técnica em que a mercadoria mantenha seu valor de uso por períodos maiores, poderá ser substituída, contraditoriamente, por outra que possibilite uma rotação maior do capital, denomina-se essa tendência de obsolescência programada. Portanto, os objetos são “acelerados”, isto é, suas características materiais são definidas para que possam acompanhar o movimento acelerado dos capitais. Além disso, outra aceleração pode ser identificada nos

objetos, mas que diferentemente não envolve suas características materiais.

No livro, *Para uma crítica da economia política do signo (1972)*, Baudrillard demonstra como as contradições entre a lógica cultural e a lógica econômica modificam as mercadorias a fim de satisfazer uma necessidade simbólica distintiva das classes. A longevidade de um objeto, por exemplo, que logicamente se estende até encerrar seu aspecto funcional, isso é, quando não pode mais ser solicitado para satisfazer uma necessidade, assume agora outro caráter temporal de natureza social, do valor-simbólico.

A taxa de gasto real de um objeto, que está submetido aos aspectos técnicos e da realização do valor, assume também a forma de uma *taxa de gasto simbólica*, denominada de *obsolescência da moda*. Ela é própria de uma sociedade de classes que se diferencia pelos objetos segundo seu estatuto temporal, na díade *efêmero* e *duradouro*, e que, portanto prescreve uma mobilidade que, contraditoriamente, reafirma a estagnação. Se a diferenciação nas sociedades tradicionais residia na característica inercial dos objetos, na sociedade do consumo, inversamente, sob o signo da moda, a circulação dos objetos é acelerada, como afirma o autor: "A efemeridade moderna dos objetos (e outros signos) é de fato um luxo de herdeiro" (1972, p. 40). Particular da pós-modernidade é o estágio de decomposição da crise do valor da forma-mercadoria, resultado do que também poderíamos chamar de um processo de aceleração na lógica da produção e no jogo da identidade imediata entre o trabalho produtivo material e o trabalho produtor de valor dos produtores individuais, gestada na ciência do trabalho do século XX. Essa mudança do individual para uma rede de cooperação gera um trabalho produtivo total, em que o processo de produção torna-

se uma massa cinzenta de cooperatividade, e a identidade, posição e função são voláteis. Mas nesse processo particular, surgem as funções "enigmáticas" que para o autor já não são mais trabalho produtivo nem improdutivo, mas uma "zona cinzenta" e assim, a aceleração cria novos espaços cinzentos "quando o trabalho intelectual tecnológico, que se encontra separado do processo de produção imediato não é mais inteiramente reconhecido" (p. 25) nas duas categorias clássicas de trabalho. Dessa forma, a aceleração do capital irrompe a lei do valor, que acaba por criar este híbrido entre produtividade e improdutividade.

Baudrillard (1996) argumenta que a violência extrema é um dos fatores dessas novas formas de relações sociais, os objetos privados de consumo ultrapassam o valor de uso e troca e encarnam em um valor-simbólico, já que "houve sociedades sem social, assim como houve sociedades sem história" (p.32), nada mais se troca, a modernidade que não veio à cena deixa o rei nu, mas sem público, "todos somos maquiavélicos e não sabemos" (1996, p. 86). Tudo pode ser experienciado, ainda que por ondas, que desafiam a lógica da universalização iluminista. A pandemia do coronavírus, o monopólio revolucionário por parte da extrema-direita e o genocídio palestino na segunda década do terceiro milênio, remetem todos à mesma conclusão dúbia do niilismo que encerra Simulacros e Simulações (1976).

Em Kurz (2023) essa perda de si, na qual "todas as coisas e necessidades deixam de ser reconhecidas em sua própria qualidade, pois isso é tirado delas para "economicizá-las", ou seja, para transformá-las em meras "gelatinas", aponta para o mesmo futuro da luneta teórica de Baudrillard. Essa odisseia da transformação do valor enfrenta as simulações como em um oceano de signos vazios, enquanto que nos faz

encarar o naufrágio a partir do "vazio completo do dinheiro criado como um fim em si mesmo, que agora finalmente domina a existência ["*Dasein*"] como o deus secularizado da modernidade" (KURZ, 2023). Assim, a diferença entre o entendimento da aceleração segundo Robert Kurz e Baudrillard é que para o primeiro essa tende a uma crise emancipatória, enquanto para o segundo ao niilismo simulacral.

Na tabela abaixo sintetizamos em quatro categorias as formas de aceleração identificadas na pesquisa, juntamente com seus respectivos autores e correntes de pensamento.

Tabela das formas de aceleração social

Correntes	**Autores**	**Futuros**	**Formas de Aceleração**
Aceleracionismo	Land, Negarestani	Obliteração	Hiperstição simbiótica
Primitivismo	Kaczynski	Domesticação	Técnica
Crise	Marx, Kurz, Fisher	Emancipação/Dominação	Cientifização do trabalho
Consumo	Baudrillard	Niilismo/Estagnação	Moda

Fonte: Elaboração dos autores.

Criticamente podemos identificar uma tripla lacuna na tabela: desmaterialização do social, determinismo histórico e pessimismo político. Esses fatores revelam um desafio central: teorizar futuros para além da dupla temporalidade da aceleração e desaceleração do capital exige confrontar não apenas os efeitos da aceleração social da pós-modernidade,

mas também entender os limites das ferramentas críticas que empregamos na produção atual.

Conclusões:

O aceleracionismo de Land e o "desaceleracionismo" de Kaczynski radicalizam a autonomia maquínica do capital a ponto de dissolver a agência humana em fluxos geotraumáticos, ambos negligenciam as mediações da circulação das mercadorias, que Marx enfatiza como núcleo da crise capitalista. Enquanto Land vê como insuficientes as respostas políticas humanas usuais, reacionárias ou progressistas, que busquem frear e fazer oposição à tendência aceleracionista do capital, Kaczynski dobra a aposta na agência humana e em sua capacidade de conduzir ou reverter as consequências do processo civilizatório industrial.

Por outro lado, a crítica de vertente marxista heterodoxa de Kurz e Fisher, ao centrar-se na aceleração do colapso do trabalho imediato, subestima a capacidade do capital de ressignificar catástrofes em mecanismos de regeneração do seu próprio signo. Embora aguda ao diagnosticar o vazio das trocas na pós-modernidade, a visão de Baudrillard tende a uma paralisação que obscurece formas emergentes de resistência orgânica na aceleração virtual.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANTUNES, **V**.; **COSTA**, Julia; **COSTA**, Yuri. The Unabomber: estudo de caso e perspectivas acerca do ambientalismo radical. Revista Habitus: Revista da Graduação em Ciências Sociais do IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, v. 15, n. 2, p. 111-125, maio de 2018. Disponível em: https://revistas.ufrj.br/index.php/habitus. Acesso em: 14 out. 2024.

BAUDRILLARD, **J**. A transparência do mal - Ensaio sobre os fenômenos extremos/Jean Baudrillard; tradução: Estela dos Santos Abreu - 3ª edição- Campinas, SP - Papirus, 1996.

_____. À sombra das maiorias silenciosas: o fim do social e o surgimento das massas. São Paulo: Sabotagem, 2005. (Originalmente publicado em 1978). Disponível em: https://we.riseup.net/assets/212462/versions/1/a-sombra-das-maiorias-silenciosas. Acesso em: 22 out. 2022. -

_____. Para uma crítica da economia política do signo; tradução Aníbal Alves - Rio de Janeiro: Elfos Ed.Lisboa: Edições 70, 1972.

BENSUSAN, H. N. O capital transversal e a seus rebentos atrativos — ou a infância das máquinas. Revista direitos, trabalho e política social, *[S. l.]*, v. 6, n. 10, p. 88–109, 2020. Disponível em: *https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/rdtps/article/view/9305.* Acesso em: 3 jan. 2023.

DERRIDA, J. Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova internacional. Trad. Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

FISHER, M. Realismo capitalista. É mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo? São Paulo: Autonomia literária, 2020.

GERMER, C. (2009). Marx e o papel determinante das forças produtivas na evolução social. Crítica Marxista. 75–95.

GRAEBER, D. Alteridade Radical é só outra forma de dizer Realidade: Resposta a Viveiros de Castro (Tradução: Máquina Crísica — GEAC). In: Práxis Comunal. Belo Horizonte: Vol. 2, N. 1, 2019, pp. 277–323.

HAN, B.-C. (2016). O aroma do tempo. Um ensaio filosófico sobre a arte da demora. Lisboa: Relógio d'Água.

LAND, N; PLANT, S. Cyberpositive. In: Mackay Robert. #Accelerate: The Accelerationist Reader. Londres: Urbanomic, 2014. In: Mackay Robert <Sd3>. #ACELERATE: The accelerate reader, Londres: Urbanomic, 2014.

LAND, N. A quick-and-dirty introduction to accelerationism. Jacobite, 2017. In: *https://jacobitemag.com/2017/05/25/a-quick-and-dirty-introduction-to-accelerationism/*. Acesso em Janeiro de 2023._____. "<SD1> Uma introdução rápida e sincera ao aceleração ". Jacobite, 2017. In: <Sd2> https://jacobitemag.com/2017/05/25/a-quick-and-dirty-introduction-to-celeationism/ . ACESSO EM JANEIRO DE 2023.

MARX, K. A miséria da filosofia; tradução de José Paulo Netto. São Paulo: Global, 1985.

_____. O Capital — Livro I — crítica da economia política: O processo de produção do capital. Tradução Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

MIGUEL, M. O maio de 68 francês: sentidos e recuperações. Revista Direito e Práxis [online]. 2018, v. 09, n. 02 [Acessado 3 Janeiro 2023], pp. 928–951. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/2179-8966/2018/33901>. Epub Apr-Jun 2018. ISSN 2179–8966. *https://doi.org/10.1590/2179-8966/2018/33901.*

NEGARESTANI, R. Cyclonopedia: Complicity with anonymous materials. Melbourne: Re.press. 2008.

NOYS, B. The Persistence of the Negative. A Critique of Contemporary Continental Theory. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010.

ROSA, H. Aceleração: a transformação das estruturas temporais na modernidade. São Paulo: Editora Unesp, 2019.

PERTILLE, J. Aufhebung, meta-categoria da lógica hegeliana. In: Revista Eletrônica Estudos Hegelianos, Recife, Vol 8, nº15, p. 58–66, Julho/Dezembro — 2011.

S. JÚNIOR, J. G.; Z. MICKUS, R. Os demônios de Nick Land: uma especulação introdutória sobre aceleração e hiperstição. [S. l.], v. 12, n. 1, 2021. Disponível em: *https://periodicos.unb.br/index.php/dasquestoes/article/view/34909.* Acesso em: 3 jan. 2025.

SIMMEL, G. 1973 [1903]. "A metrópole e a vida mental". In: VELHO, Otávio Guilherme (org.). *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

KACZYNSKI, T. (1995). A Sociedade Industrial e seu futuro – Manifesto de "Unabomber". Disponível em: https://www.anarquista.net/wp-content/uploads/2013/10/A-Sociedade-Industrial-e-seu-futuro-Manifesto-de-Unabomber.pdf. Acessado em 08 jun. 2025.

KURZ, R. A crise do valor de troca. Rio de Janeiro: Consequência Editora, 2017.

____. R. A democracia devora seus filhos. Rio de Janeiro: Consequência Editora, 2020.

____. R. A pulsão de morte da competição. Revista Zelota, [s.l.], 2023. Disponível em: *https://revistazelota.com/a-pulsao-de-morte-da-competicao/#nota1*. Acesso em: 1 jun. 2025.

“É DIFÍCIL ESTUDAR UM AUTOR COM O QUAL NÃO CONCORDAMOS”:

RESENHA DE O EXTERMINADOR DO FUTURO, DE FABRÍCIO SILVEIRA

Tiago Segabinazzi[1]

Resumo
O presente texto faz uma resenha crítica do livro O Exterminador do Futuro: Mídia, horror e política em Nick Land, de Fabrício Silveira. Lançada em 2025, a obra examina o pensamento do filósofo britânico e suas implicações a uma possível filosofia da mídia. A temática perturbadora do autor nos convida a questionar os pressupostos teórico-metodológicos que utilizamos para lidar com o mundo contemporâneo.

Palavras-chave: Aceleracionismo. Comunicação. Iluminismo sombrio. Mídia. Nick Land.

Abstract
This text presents a critical review of the book O Exterminador do Futuro: Mídia, horror e política em Nick Land, by Fabrício Silveira. Published in 2025, the work examines the thought of the british philosopher and its implications for a possible philosophy of media. The author's disturbing theme invites us to question the theoretical and methodological assumptions we use to deal with the contemporary world.

Keywords: Nick Land, accelerationism, media, communication, dark enlightenment.

---

[1] Jornalista. Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação da Unisinos. Autor de *Facada News: Pós-verdade e notícias falsas no Twitter em torno do atentado a Bolsonaro* (Fafich/Selo PPGCOM/UFMG, 2021).

> *"Land é uma de nossas miragens. É uma das tantas ficções que contamos para nós mesmos. É o episódio que protagonizamos, enquanto campo científico institucionalizado, na série Black Mirror" (Silveira, 2025, p. 69)*

Volta e meia, se nos permitirmos, temos contato com pensamentos inusitados, que emergem de algum lugar completamente estranho ou ligeiramente conhecido, mas que recusamos visitar. Ao sermos interpelados por eles, nos assustamos com a expressão do completo outro; mas se demorarmos um pouco o olhar, ele aponta para o estado de coisas que até então ignorávamos.

Há algo de alienígena em nosso tempo, entre nós. Em *O Exterminador do Futuro: Mídia, horror e política em Nick Land*, Fabrício Silveira oferece um abrangente panorama deste controverso filósofo britânico e da vasta circuitaria que o alimenta. Trata-se de um estudo de fôlego e de estômago, que se divide entre a carreira pouco ortodoxa, a obra hermética e a fortuna crítica de um pensador abjeto.

Apesar da influência – política, acadêmica e talvez até mística – que Nick Land conquistou, suas ideias são ainda insuficientemente exploradas no cenário acadêmico brasileiro, especialmente em estudos da Comunicação e das Teorias da mídia, redondezas epistêmicas em que Land faz chegar seu pensamento e de onde Silveira deriva e constrói sua argumentação. O livro, lançado pela editora Zouk, busca preencher essa lacuna.

Há múltiplas vertentes que abastecem o trabalho de Land e que resultam dele, como a literatura de horror, o pós-

estruturalismo, a teoria cibernética, o futurismo. Dessa amálgama, percebemos um pensamento bastante singular, com influência perceptível em movimentos filosóficos recentes, como o realismo especulativo, a ontologia orientada a objetos e o aceleracionismo. É por este último que Land é mais reconhecido.

Só haveria uma forma de vencer o capitalismo: por dentro dele mesmo. Ao invés de tentar frear o processo que o alimenta, é preciso acelerá-lo, para que possa corroer a si mesmo mais depressa. É uma incógnita se Land, que se associou a movimentos neorreacionários, liberais e protofascistas, efetivamente deseja tal corrosão da máquina do capital. É essa a sua análise e a sua tese mais perturbadora, na qual não se sabe exatamente que interesses estariam envolvidos.

O caráter ambivalente da aceleração reforça os problemas da sociedade capitalista ou poderia, paradoxalmente, servir de combustível às formas progressistas de superação desse modo de vida? Essa questão fica em aberto, provavelmente porque sua resolução não é um problema para Land nem uma possibilidade de a averiguarmos. Tampouco o objetivo de Fabrício Silveira é decifrar as intenções do autor, mas propor uma incursão pelo pensamento aceleracionista e mapear as articulações possíveis ao campo da filosofia, da comunicação e da mídia.

Ainda jovem, Land se tornou professor de filosofia na Universidade de Warwick; lá, teria fundado, junto com Sadie Plant, o Cybernetic Culture Research Unit – o cultuado CCRU, departamento em que surgiram figuras como Mark Fisher e Reza Negarestani, mas que também não é reconhecido oficialmente pela própria instituição e talvez sequer tenha

existido além de uma folha impressa na porta de uma repartição.

Há aspectos curiosos, tanto na obra quanto na biografia de Nick Land: após sua primeira experiência docente, passou por uma "virada neorreacionária" (foi colaborador de Steve Bannon, estrategista político de Donald Trump) e depois reapareceu em Xangai por volta de 2010. Tais questões não são triviais. Silveira não se engaja nelas gratuitamente ou de modo sensacionalista, mas as menciona secundariamente para cotejar as implicações de suas ideias.

> Há – isso é evidente – uma adesão bastante firme aos ideais de certo espectro ideológico, simbolizado por Donald Trump, gostemos ou não dele. No entanto, não se trata de uma posição acrítica e irrefletida, muito menos ingênua. Land não compra um 'pacote completo', pré-pronto. E, além do mais, reconhecendo-se tal viés político, *isso não é tudo*. De forma nenhuma. A obra de Land não se reduz a isso. Não pode ser resumida ao comprometimento político que venha a suscitar ou chancelar. Ela é *também mais* do que isso. Uma das dificuldades de sua avaliação justa reside em saber lidar com esse *resíduo*, em conseguir 'depurar' esse *coeficiente de validade epistemológica* por baixo – ou a despeito – de seu hermetismo, de seu partidarismo e de seus endereçamentos de superfície (Silveira, 2025, p. 158)

Não foi à toa que usamos, no primeiro parágrafo, o termo "controverso": assim como "polêmico", é um adjetivo que normalmente vemos na imprensa como sintoma de uma análise que fica em cima do muro, juridicamente cautelosa e eticamente medíocre, quando usada para qualificar manifestações que consideramos que devem ser prontamente rejeitadas, como falas preconceituosas, gestos nazistas,

propagandas eugenistas. O uso de “controverso”, entretanto, aqui é preciso: há controvérsias, ou seja, não há consenso quanto à importância e à pertinência de Land e suas análises niilistas. Não se sabe se sua filosofia deve ser levada a sério, pois poderia ser apenas uma “trollagem”. Cogitar isso já é curioso e sintomático. É inquietante.

> Mas de que forma esse jogo cênico, esse gesto esquizofrênico – um genuíno descompromisso ontológico – se justificaria? Seria essa a maior trollagem de todos os tempos – uma trollagem de proporções monumentais, algo antes nunca visto, algo tão esdrúxulo que é até difícil de conceber? Um autor superlativamente interessado em ficções teóricas, memes de Internet, vírus de computador, saberes ocultos e mensagens criptografadas, dentre tantas outras potências do falso, seria mesmo capaz de prestar-se a isso: colocar a cabeça a prêmio, mergulhando num jogo performático – e admiravelmente midiático (!) – de espelhos falsos e traições contínuas? (Silveira, 2025, p. 81)

É um acerto de Fabrício Silveira levar o inquietante a sério e não tentar, em nome de um posicionamento ético-estético-epistemológico imperativo, se livrar da inevitável tensão provocada pelo que é perturbador: ao invés de prontamente criticá-lo como abjeto, procura entender o que é razoável dentro de sua lógica perversa ou obscura. O que é possível de ser pensado se nos livrássemos das amarras cognitivas que a moral paulatinamente pôs sobre nós?

Não é à toa que Mark Fisher disse que Nick Land seria o Nietzsche de nosso tempo. É como se ele resgatasse toda perversidade do pensamento nietzschiano que foi suavizada ao longo do tempo e que explode agora com movimentos reacionários que assistimos na última década.

Ignorar esse fenômeno ou tratá-lo de forma muito distanciada, condenando categoricamente como algo anômalo que se autodestruirá, não parece ser o método mais produtivo de lidar com o problema.

No prefácio, Moysés Pinto Neto demonstra um incômodo semelhante: "como pode a extrema direita ter sequestrado o componente *dark* da nossa cultura, antes ocupado, durante várias décadas, por uma esquerda contracultural?" (p. 9). De repente, nos vemos ao lado das instituições mais tradicionais, defendendo a moralidade mínima e as regras do jogo – e há dúvidas se estamos ganhando esse jogo. Nosso modo de pensar politicamente correto, nosso apreço pelos Direitos Humanos, pela ecologia e pelo multiculturalismo – a tudo isso Land chama de "Catedral". Que para ele seria algo patético.

O ingresso a esse pensamento incômodo inicia no preâmbulo "Uma introdução rápida, líquida e suja" (ecoando um dos trabalhos do autor) e continua pelo primeiro capítulo, "Aceleração – mídia, horror e política" – como que contradizendo a brevidade anunciada antes. Mas se trata do momento em que Silveira explica suas condições de possibilidade e nos situa sobre o panorama em que tais ideias aderem.

Em "Niilismo e política, horror e transumanismo na filosofia da mídia de Nick Land", Silveira traz a interessante hipótese de que haveria uma "natureza medial" no pensamento do autor. Nos ambientes comunicacionais formados pelas sempre emergentes e pulsantes tecnologias digitais haveria lógicas, fluxos e linguagens, *formas*, a impulsionar a própria filosofia de Land, seu *conteúdo*.

Nick Land cria neologismos, combina e inventa expressões como quem "troca de roupas", diz Silveira, busca implodir gêneros discursivos e operar "dentro da máquina". Com uma escrita aforismática, o filósofo mimetiza a própria lógica dos fluxos midiáticos. Seria, segundo suas próprias palavras, a pulsão de um sistema: seu pensamento não passa mais pelo cérebro do que pelo contato de suas mãos com o teclado de um computador. Diferentemente da tradição que pensa a razão descolada de sua materialidade, essa ambiência é fundamental para produção de um saber que, por acaso ou não, se mostrou anticientificista e reacionário.

Longe, portanto, de se identificar com qualquer tipo de humanismo, Land usará tais pressupostos como credenciais para pensar os limites da outridade, que vão desde a sugestão de que os Estados devem ser administrados por CEOs ou mecanismos tecnoburocráticos até o exame da possibilidade de extinção da espécie ou mesmo de sua utilidade. Não há amarras utópicas que animem análises de conjuntura: "onde a Ilustração progressiva vê ideais políticos, o Iluminismo Sombrio vê [apenas] apetites".

Em "Iluminismo Sombrio: a imaginação neorreacionária de Nick Land", Fabrício Silveira busca pensar como lidar com esse autor sem estereotipá-lo e o faz de modo aberto, convidando o leitor à reflexão. Ao mesmo tempo em que a agressividade de Land nos impele a lhe evitarmos, a realidade que ele projeta sugere que nossos instrumentos de análise podem ser antiquados para lidar com as questões que até então não percebemos.

É nesse momento em que são identificadas, com mais ênfase, possíveis falhas no raciocínio de Land e em que é cotejada a hipótese de que, por vezes, o autor estaria

"trollando" seus leitores. As próprias escolhas redacionais do autor suscitariam interpretações equivocadas ou mal-entendidos – efeitos talvez até propositais, mais ou menos como as táticas de engajamento usadas em mídias sociais.

Os limites de sua filosofia aparecem também no quarto capítulo, intitulado "Desfigurando a memória de Félix Guattari (?). Controvérsias em torno de Nick Land". Em meio a todo barulho causado pelo filósofo, não haveria grandes novidades propostas: suas ideias seriam apenas a continuação, meio redundante, da tradição crítica do pensamento ocidental pós-iluminista. Além disso, a forma de demonstração de suas teses, ainda que pudessem versar sobre efeitos práticos, se ancoraria em demasia no puramente conceitual, no abstrato inverificável ou no ficcional especulativo.

Por outro lado, ali aparece um dos temas menos convencionais, e por isso mais interessantes: a "geotraumática", de inspiração em Deleuze e Guattari. Trata-se de uma inteligência cósmica, produzida ao longo de milênios, uma temporalidade do inumano. Apesar de, nesse momento, apresentar contrapontos de pensadores como Yuk Hui e Eduardo Viveiros de Castro e Déborah Danowski, Silveira conclui que há pouca fortuna crítica sobre Land: "como se sua má-fama tivesse viajado mais depressa que ele mesmo".

Em "Sinofuturismo – Chimerica – Máquina do tempo" estão principalmente as ideias da "última fase" do pensamento de Land, ainda que uma separação tão categórica seja questionada. Nessa experiência chinesa ele veria um outro tipo de tempo sendo gestado, um futuro presente e em construção. A Expo Xangai 2010 teria aberto uma "fenda temporal", pois seria o momento em que a China se abriria o

mundo justamente para mostrar que o fim da hegemonia ocidental estaria próximo.

A conclusão, “La La Land...”, reitera a dificuldade de comentar, compreender e analisar seriamente a obra de Land, especialmente se estivermos viciados demais em nossos próprios territórios epistêmicos. Há sérias dificuldades em lidar com um pensador tão ambíguo e por vezes ofensivo. Silveira o dispõe para leitura como se manejasse um material radioativo: nos oferece luvas para lidar com esse real afiado, um “númeno com dentes” – tradução livre para *Fanged noumena*, uma das obras mais experimentais de Land.

A outridade que Land busca e que vislumbramos através dele é o que normalmente chamamos de neoliberalismo, de conservadorismo, de extrema-direita, de fascismo... é o outro que reduzimos monoliticamente ao inimigo, ao feio, ao malvado. Mesmo com as desavenças entre Donald Trump e Elon Musk, entre Bolsonaro e o MBL, insistimos em usar um termo único que os englobe. Isso é sintoma do quão pouco estamos dispostos a ver nosso tempo sob seus próprios termos. Não entenderemos o contemporâneo se insistirmos em enquadrá-lo nas lentes do antigo já refutado, do conhecido condenável ou do que é confortável à moral vigente de nosso quintal epistêmico, onde qualquer nuvem escura representa um problema para nosso piquenique.

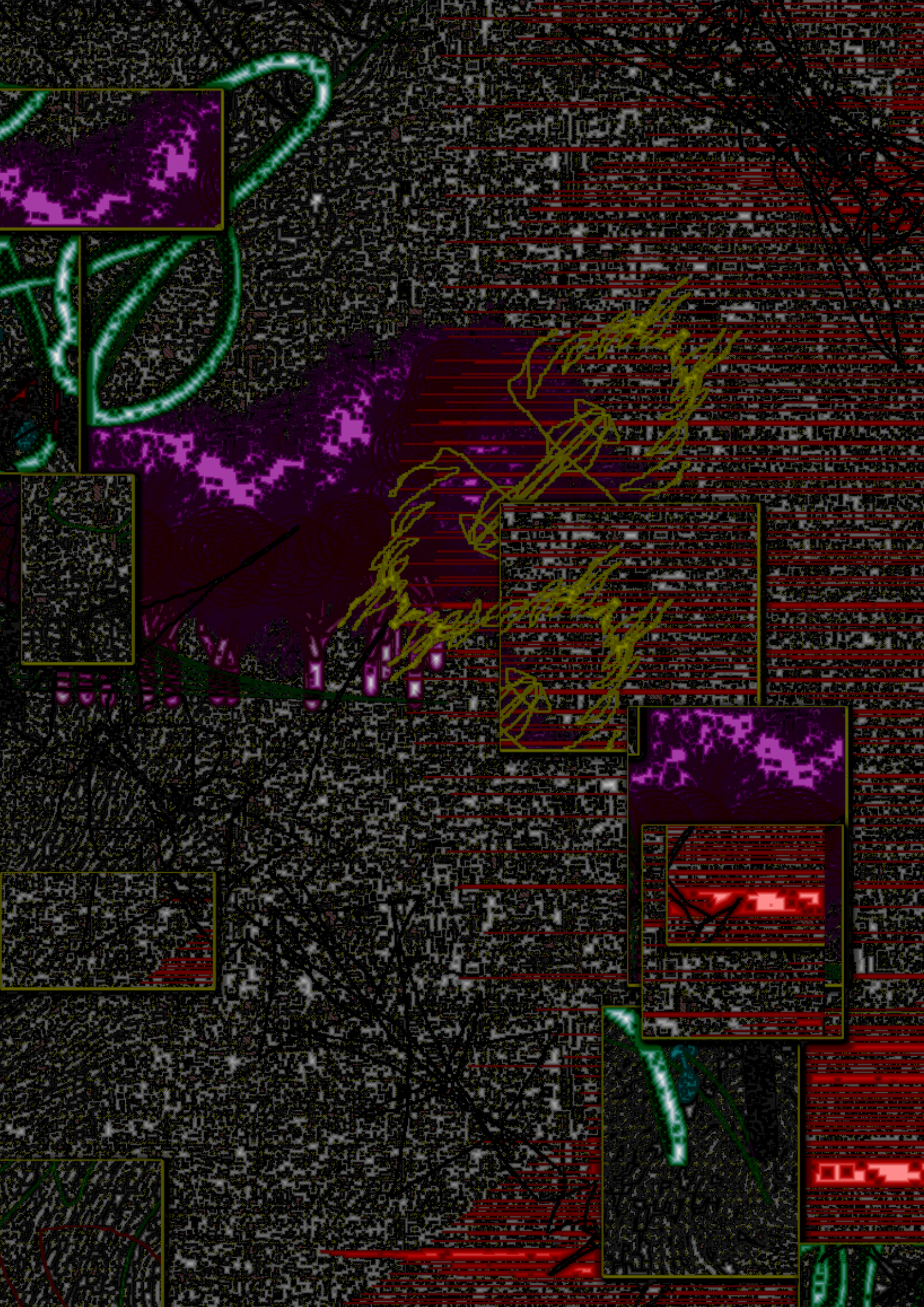
A vasta bibliografia exposta demonstra que o interesse por Land não é idiossincrático ou fruto de algum fascínio escatológico: a complexidade do autor é evidente pelas apreensões que a crítica ao seu redor tem feito. Fabrício Silveira não apenas apresenta as ideias de Nick Land, mas as submete a um exame rigoroso. Além de preencher a anunciada lacuna,

serve também como uma base sólida para futuras discussões no Brasil.

> Um mundo melhor – precisamos acreditar, para além dos domínios e vícios cognitivos da Catedral – será aquele em que autores como Land, sem estigmas, tabus ou (des)assombros, sem pânico moral, possam ser tratados e venham a auxiliar, sejam quais forem seus posicionamentos circunstanciais, a encontrar saídas coletivas viáveis, menos dispendiosas e fundadas em laços sociais mais consistentes (Silveira, 2025, p. 159).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

SILVEIRA, Fabrício. **O exterminador do futuro**: mídia, horror e política em Nick Land. Porto Alegre: Editora Zouk, 2025



CYB3RDooM

Larissa Brandão[1] e Savi[2]

Resumo
Arte digital realizada através da interface "JS Kid Pix", um software livre baseado no clássico programa de desenho bitmap, o "Kid Pix", desenvolvido originalmente para Macintosh em 1989 por Craig Hickman. Trazendo elementos do "cybergoth" e de jogos de computador do MS-DOS como "Doom" e "Heretic" de 1993 e 1994, respectivamente, a ideia é representar a desintegração da psique ao navegar pelas ruínas da internet 30 anos após a existência do CCRU, utilizando elementos estéticos de sua época.

Palavras-chave: CCRU 30 ANOS. Arte Digital. Cybergótico. Ruína. Internet. CCRU

Abstract
Digital art created using the "JS Kid Pix" interface, a free software based on the classic bitmap drawing program, "Kid Pix", originally developed for Macintosh in 1989 by Craig Hickman. Bringing elements from "cybergoth" and MS-DOS computer games like "Doom" and "Heretic" from 1993 and 1994, respectively, the idea is to represent the disintegration of the psyche when navigating the ruins of the internet 30 years after the existence of CCRU, using aesthetic elements of its time.

Keywords: CCRU 30 Years. Digital Art. Cybergoth. Ruins. Internet. CCRU.

---

[1] Graduanda em Som, Imagem e Movimento pela Univeridade Federal do Sul da Bahia, investigadora das artes gráficas.

[2] Graduanda em Som, Imagem e Movimento com Habilitação em Audiovisual pela Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB), interessada nas encruzilhadas entre arte, filosofia e tecnologia.

MACHINIC DESIRE

Nick Land[*]

Traduzido[†] por Núcleo de Estudos Esquizocibernéticos[‡]

Resumo

Escrito em 1993, dois anos antes de Nick Land e Sadie Plant efetivamente fundarem a CCRU, "Desejo Maquínico" antecipa temas centrais para o coletivo, além de seu estilo teórico-experimental característico. Influente para autores como Mark Fisher[§], a obra é representativa do engajamento cybercultural e tecnológico da CCRU. Ideias de Deleuze e Guattari, especialmente as presentes em "O Anti-Édipo", são centrais no destaque do desejo como fluxo maquínico e do Capital como força desterritorializante.

Palavras-chave: Tradução. Desejo maquínico. Nick Land. Cibernética.

---

[*] Nick Land é um filósofo e escritor britânico membro fundador *da Cybernetic Culture Research Unit*, conhecida por seu acrônimo "CCRU". O ex-professor de filosofia da universidade de Warwick é conhecido por seus trabalhos referentes a aceleracionismo, tecnocapitalismo, ficção científica e cibernética. Posteriormente, a partir da metade da década de 2010, Land se estabelece como um defensor de ideias notadamente reacionárias associadas com a extrema-direita, empregando noções antidemocráticas e antiigualitárias.

[†] As citações presentes no texto foram extraídas de traduções oficiais para o português sempre que disponíveis, a fim de preservar a fidelidade aos escritos de terceiros e evitar alterações indevidas a partir do texto de Land.

[‡] Membros do círculo filosófico Núcleo de Estudos Esquizocibernéticos (NEEC), que estuda as relações possíveis entre a esquizoanálise, a técnica moderna e a política radical. Contato: estudosesquizociberneticos@gmail.com, @neec.oficial no instagram. Integrantes: Ana Clara Lisboa Fagundes, graduanda em Letras - Inglês pela Universidade de Brasília. Clarice Pelotas Rios Arraes Aguiar, graduanda em filosofia pela Universidade de Brasília, estudante em filosofia crítica no New Centre for Research and Practice e tradutora. Gabriel Queiroz Schuh, graduando em filosofia na Universidade de Brasília. Isabel Medeiros Muller, graduanda em filosofia na Universidade de Brasília e formada em Design de moda. Pedro Henrique Almeida Boça, pesquisador independente.

[§] FISHER, Mark. Nick Land: Mind Games. **Dazed & Confused**, 1 jun. 2011. Disponível em: https://www.dazeddigital.com/artsandculture/article/10459/1/nick-land-mind-games. Acesso em: 20 nov 2025.

Abstract
Written in 1993, two years before Nick Land and Sadie Plant formally established the CCRU, *Machinic Desire* anticipates key themes of the collective as well as its distinctive theoretical-experimental style. Influential for authors such as Mark Fisher, the text exemplifies the CCRU's cybercultural and technological engagement. Drawing on Deleuze and Guattari – particularly the "Anti-Oedipus" – Land highlights desire as a machinic flow and Capital as a deterritorializing force.

Keywords: Translation. Machinic desire. Nick Land. Cybernetics.

DESEJO MAQUÍNICO

Abertura de *Blade Runner*. Estão tentando filtrar replicantes na Corporação Tyrell. Sentado em meio a uma bateria de equipamentos de segurança médico-militares, um médico examina o olho de um suspeito replicante localizado no outro lado da sala, verificando seu índice de inumanidade, sua ausência de dilatação pupilar em resposta a afeto.

"Me fale sobre a sua mãe."

"Vou te falar sobre a minha mãe..." Uma rajada de tiros arremessa 70 quilos de merda securicrata pela parede. Violência tecno-envernizada extraterritorial escorre para fora da matrix.

Ciberrevolução.

Num futuro próximo, os replicantes — tendo escapado do exílio extraplanetário de insanidade privada — emergem de sua camuflagem para derrubar o sistema de segurança humano. Órfãos mortíferos além da reprodução, eles são o armamento inteligente do desejo maquínico viralmente infiltrado na ordem orgânica de fase final; invasores vindos de uma morte artificial.

PODS = Sistemas de Defesa Organizados Politicamente[NT]. Modelados com inspiração na pólis, os pods

[NT] No original, "Politically Organized Defensive Systems". O termo "pod" significa, na língua inglesa, cápsula/casulo/compartimento.

delegam autoridade de maneira hierárquica por meio de instituições públicas, buscando sustentação nas fortificações corpusculares dos organismos e das células. A alergia à ciberrevolução da segurança global humana se consolida na Nova Ordem Mundial, o macropod consumado, herdando todas as ferramentas de repressão como história coletiva concreta.

O macropod possui uma lei: o exterior deve passar pelo caminho do interior. Particularmente, a fusão com a matrix e a eliminação do sistema de segurança humano deve ser subjetivizada, personalizada, e restaurada às unidades reprodutoras individuadas do macropod como um desejo de foder a mãe e matar o pai. É assim que o Édipo — ou o familismo transcendente — corresponde à privatização do desejo: localizando-se no interior de setores de circuitos de ensamble segmentados e antropomorfizados como atributos de um sujeito pessoalizado.

O *Anti-Édipo* se alinha com os replicantes, pois, ao invés de colocar um inconsciente pessoal no interior do organismo, coloca o organismo no interior do inconsciente maquínico. "No inconsciente" não há estruturas celulares salvaguardáveis, mas "tão somente populações, grupos e máquinas"[5]. A esquizoanálise é uma crítica da psicanálise, empreendida de forma a originar críticas à seu servidor de dados kantiano.

A filosofia transcendental kantiana critica a síntese transcendente, ou seja: ela ataca as estruturas que dependem da projeção das relações produtivas para além de sua zona de eficácia. Nessa configuração, a crítica é exercida vigorosamente contra a operação teórica das sínteses, mas não contra sua gênese, que continua a ser concebida como transcendente e,

[5] Deleuze; Guattari, 2010, p. 373-374.

portanto, como milagrosa. Schopenhauer, Nietzsche, e uma sucessão de pensadores influenciados por seus desvios tomaram essa restrição da crítica como uma relíquia teológica no coração da obra de Kant: o apego a uma doutrina reformada da alma, ou subjetividade numenal. É por isso que, na crítica deleuzeana, as sínteses são consideradas não apenas imanentes em sua operação, mas também imanentemente constituídas ou autoprodutivas.

A filosofia da produção se torna ateia, órfã, e inumana.

No tecnocosmos nada é dado, tudo é produzido.

O inconsciente transcendental é a autoconstrução do real, a produção da produção, de modo que, para a esquizoanálise, o real existe exatamente na medida em que ele é construído. A produção é produção do real, não meramente de representação e, ao contrário da produção kantiana, a produção-desejante de Deleuze-Guattari não é condicionada pela humanidade (não é uma questão de como as coisas são para nós). Dentro do *framework*[NT] da história social, o sujeito empírico da produção é o homem, mas seu sujeito transcendental é o inconsciente maquínico, e o sujeito empírico é produzido no limite da produção, como um elemento da reprodução da produção, uma parte da máquina e "uma parte feita de partes"[6].

A esquizoanálise desmonta metodicamente tudo no pensamento de Kant que serve para alinhar a função com a transcendência do sujeito autônomo, reconstruindo a crítica ao substituir as sínteses da consciência pessoal por sínteses do

[NT] Um framework, no contexto de engenharia e tecnologia, é uma estrutura pré-definida que fornece componentes reutilizáveis, ferramentas e diretrizes para acelerar o desenvolvimento de software e outras soluções.

[6] Deleuze; Guattari, 2010, p. 60.

inconsciente impessoal. O pensamento é uma função do real, algo que a matéria pode fazer. Até mesmo a aparência de transcendência é construída de forma imanente: "na realidade, o inconsciente diz respeito à física; não é absolutamente por metáfora que o corpo sem órgãos e as suas intensidades são a própria matéria"[7]. Enquanto o sujeito transcendental de Kant dá a lei a si mesmo em sua autonomia, o inconsciente maquínico de Deleuze-Guattari difunde toda a lei em automatismo. Entre as margens extremas dessas duas figuras se estende a história do Capital. A erradicação da lei, ou da humanidade, é esboçada culturalmente pelo desenvolvimento da crítica, que é a elaboração teórica do processo de mercantilização. A ordem social e o sujeito antropomórfico compartilham uma história e uma extinção.

Deleuze e Guattari podem parecer escritores exaustivamente difíceis, embora também seja verdade que eles demandam muito pouco. Pensar a imanência de forma implacável basta por si só para segui-los onde importa (e o Capital nos ensina como fazer isso). Em qualquer ponto de bloqueio, há alguma convicção a ser descartada, glaciações de transcendência a serem dissolvidas, regiões esclerosadas de unidade, distinção e identidade a serem reconectadas aos sistemas de tráfego do maquinismo primário.

Com intuito de avançar o funcionalismo anorgânico que dissolve toda a transcendência, o *Anti-Édipo* mobiliza o vocabulário da máquina, do mecânico e do maquinismo. As coisas são exatamente como elas operam, e zonas de operação apenas podem ser segregadas por uma operação. Todas as unidades, diferenças e identidades são maquinadas, sem autorização ou teoria transcendente. Máquinas desejantes são

[7] Deleuze; Guattari, 2010, p. 373.

caixas pretas, e, portanto, ininterpretáveis, de modo que questões esquizoanalíticas dizem respeito unicamente ao uso. "O que são as suas máquinas desejantes? O que você faz entrar nelas? O que você faz sair? Como isso funciona? Quais são os seus sexos não humanos?"[8].

> Eis o que são as máquinas desejantes: são máquinas formativas, em que até as próprias falhas são funcionais, e cujo funcionamento é indiscernível da formação; são máquinas cronógenas que se confundem com sua própria montagem, que operam por ligações não localizáveis e por localizações dispersas, fazendo intervir processos de temporalização, formações em fragmentos e peças destacadas, com mais-valia de código, e em que o próprio todo é produzido ao lado das partes, como uma parte à parte, ou, segundo Butler, 'num outro departamento' que o assenta nas outras partes; são máquinas propriamente ditas, porque procedem por cortes e fluxos, ondas associadas e partículas, fluxos associativos e objetos parciais, induzindo sempre à distância conexões transversais, disjunções inclusivas, conjunções plurívocas, produzindo assim extrações, desligamentos e restos, com transferência de individualidade numa esquizogênese generalizada cujos elementos são os fluxos-esquizas. [9]

As máquinas desejantes são assemblagens de fluxos, interruptores e retroalimentações — sínteses conectivas, disjuntivas e conjuntivas — implementando o inconsciente maquínico como uma pragmática não linear de fluxo. Esse uso maquínico ou replicante das sínteses envolve seu uso social-reprodutivo, que codifica os fluxos direcionais como trocas recíprocas, enrijece as alternâncias virtuais como alternativas realizadas e territorializa os circuitos de controle

[8] Deleuze; Guattari, 2010, p. 426.

[9] Deleuze; Guattari, 2010, p. 378.

nômade do movimento maquínico em linhas de comando sedentárias de representação hierarquizada. A produção social é regulada por uma totalidade rígida cuja eficiência é inseparável da exibição de uma aparente transcendência, enquanto a produção desejante envolve interativamente um todo desolado que pluga o virtual no processo:

> O CsO faz passar intensidades, ele as produz e as distribui num *spatium* ele mesmo intensivo, não extenso. Ele não é espaço e nem está no espaço, é matéria que ocupará o espaço em tal ou qual grau — grau que corresponde às intensidades produzidas. Ele é a matéria intensa e não formada, não estratificada, a matriz intensiva, a intensidade = o, mas nada há de negativo neste zero, não existem intensidades negativas nem contrárias. Matéria igual a energia. Produção do real como grandeza intensiva a partir do zero.[10]

Ao longo de uma áxis de seu surgimento, o materialismo virtual nomeia um programa de IA antiformalista ultraforte, que se envolve com a inteligência biológica como subprogramas de uma matrix maquínica abstrata pós-carbono, ao mesmo tempo em que ultrapassa qualquer projeto de pesquisa deliberado. Longe de se exibir para o esforço acadêmico humano como um objeto científico, a IA é um sistema de controle metacientífico e um invasor, com toda a insídia do tecnocapital planetário se invertendo. Em vez de ela nos visitar em algum laboratório de engenharia de software, estamos sendo atraídos para ela, onde ela já está à espreita, no futuro.

A Matrix, corpo sem órgãos ou matéria abstrata é uma morte artificial de escala planetária — Tânatos sintético —

[10] Deleuze; Guattari, 1996. P. 189-190 (paginação segundo a edição francesa).

o resultado produtivo terminal da história humana como um processo maquínico, porém virtualmente eficiente ao longo da duração desse processo e funcionando dentro de um circuito que maquina a própria duração. Desse modo, a virtualidade empresta sua temporalidade ao inconsciente, que escapa à especificação dentro de séries extensas de tempo, levando Freud a descrevê-lo como atemporal.

Modelados como dispositivos, os sistemas virtuais — máquinas desejantes — são guiados por circuitos de controle que passam por resultados que ainda estão por vir. Esses circuitos de dependência direcional de atualidade/virtualidade, passado/futuro, são acessíveis apenas à intervenção cibernética, frustrando tanto a interpretação mecânica quanto a teleológica. É por isso que o *Anti-Édipo* é menos um livro de filosofia do que um manual de engenharia; um pacote de implementos de software para hackear o inconsciente maquínico, abrindo canais de invasão.

O desejo maquínico é a operação do virtual; implementando a si mesmo no atual, revirtualizando-se, e produzindo a realidade em um circuito. É eficiente e não aspiracional, embora se trate de uma eficiência irredutível a causalidade progressiva por ser imanente ao tempo efetivo. O desejo maquínico é operativo onde quer que haja a implementação de uma máquina abstrata na atualidade, e não meramente a sucessão mecânica de estados atuais.

A concepção dominante de Freud acerca do controle do desejo descreve o estímulo (ou desprazer) como o registro dos desvios em relação ao zero homeostático, programando as pulsões como excitações auto-supressoras que guiam a matéria sensível em direção à inatividade. Em "Pulsões

e destinos da pulsão"[NT], ele propõe que:

> o sistema nervoso é um aparelho ao qual foi conferida a função de livrar-se dos estímulos que lhe chegam, de reduzi-los a um nível tão baixo quanto possível, ou, se fosse possível, de manter-se absolutamente livre de estímulos[11]

O princípio do prazer formata a excitação como um desvio do equilíbrio com caráter autoaniquilante, de modo que todos os processos dentro de seu domínio são "regulados automaticamente pelas sensações da série prazer–desprazer"[12].

Seguindo a trajetória de uma imanentização materialista libidinal, o Lyotard de 1974 carrega o inconsciente de suas profundezas hermenêuticas obscuras para a pele, onde ele se desvia através do grande plano epidérmico do processo primário de mobilidade. Volume corporal diagnosticado como um investimento niilistíco-sedentário disciplinado pelo princípio de prazer:

> Retornemos ao zero. Existe em cada sistema cibernético uma unidade de referência que permite a disparidade produzida pela introdução de um evento no sistema a ser mensurado; então, graças a essa mensuração, esse evento pode ser traduzido em informação para o sistema. Finalmente, se essa é uma questão de um todo homeostaticamente regulado, essa disparidade pode ser anulada e o sistema pode ser levado de volta à mesma quantidade de energia ou informação que tinha

[NT] Nick Land escolhe a palavra “drive”, ao invés de “instincts”, como tradução do alemão “Triebe”. Isso possibilita-o fazer referência também à linguagem computacional (um drive é uma unidade de armazenamento e leitura de dados), ponto focal em sua empreitada textual. Na tradução para português, utiliza-se “pulsões” (tradução mais corrente do termo freudiano) devido à não haver um termo que satisfaça ambas as referências.

[11] Freud, 2004, p. 147.

[12] Freud, 2004, p. 148.

> previamente. O padrão de commodities de Sraffa cumpre essa função. Se o crescimento de um sistema fosse regulado, isso não alteraria em nada o modelo de funcionamento em loop {feedback): a escala de referência simplesmente não seria mais u, e sim Au. Tal modelo é o mesmo que Freud tinha em mente quando descreveu o funcionamento do aparato físico, tanto no Projeto para uma Psicologia Cientifica quanto em Além do Princípio de Prazer. Funcionamento erótico, manutenção das totalidades. Este Eros é centrado no Zero: o zero óbvio da regulação homeostática, mas de maneira mais geral a aniquilação pelo processo de feedback (em outras palavras, a repetição da função de ligação), de cada disparidade não pertinente ao sistema, de cada evento ameaçador.[NT]

Enquanto reforça a convergência dos discursos cibernéticos, econômicos e libidinais, o materialismo virtual possui problemas consideráveis com essa passagem. Ele é incapaz de subscrever à descrição do zero cibernético como uma "unidade" ou "união", por exemplo, ou à redução do feedback à suas variantes negativa e homeostática, ou à simples quantização da escalação do tecnocapital, com sua implicação gesticulante de que a qualificação "pertinente ao sistema" opera uma exclusão. O uso reprodutor-homeostático do zero é aquele de um sinal marcando a transcendência de uma unidade regulativa padronizada - que é definida fora do sistema - em contraste com o zero ciberpositivo que indexa um limiar de transição-fásica imanente ao sistema, e que o derrete pelo lado de fora.

Pulsões são funções de sistemas cibernéticos nômades, não instintos, mas instintos simulados, instintos artificiais. São substitutos plásticos para respostas instintivas programadas, direcionando uma via sensório-motora através

[NT] Não há tradução da obra em português; tradução nossa.

da máquina virtual do inconsciente. Existem dois diagramas básicos para esses processos: o da regulação por feedback negativo que suprime a diferença e busca o equilíbrio, ou o do direcionamento por feedback positivo que reforça a diferença e escapa ao equilíbrio.

Processos maquínicos são ciberpositivos-nômades, de consequência desterritorializante, ou cibernegativos-sedentários, de consequência reterritorializante.

O Tânatos inorgânico destrói a ordem, o Eros orgânico a preserva, e enquanto o domínio do carbono é enfraquecido pela praga maquínica, replicantes desterritorializantes da ciberrevolução nômade ameaçam os reprodutores reterritorializantes do sedentário sistema de segurança humano, hackeando o macropod.

O Feedback positivo é o diagrama elementar dos circuitos autorregenerativos, da interação cumulativa, da auto-catálise, dos processos auto-reforçadores, de escalamentos/escaladas, de cismogêneses, da auto-organização, de séries compressivas, da deuteroaprendizagem, de reações em cadeia, dos círculos viciosos e da cibergênese. Esses processos resistem à inteligibilidade histórica, uma vez que tornam obsoletos todos os possíveis análogos para mudanças antecipadas. O futuro dos processos descontrolados tira sarro de qualquer precedente, mesmo quando utilizam esses como camuflagem e parecem se desenrolar dentro de seus parâmetros. O feedback positivo replica a reprodução como uma função componente do seu próprio desvio do Mesmo. É isso que o funde com os replicantes. Eles não apenas repetem o Mesmo, assim como Tânatos não retorna a ele, ou o feedback positivo o infla. O modelo do replicante como uma instanciação da identidade genérica corresponde ao modelo amplificado do feedback positivo como pura expansão

quantitativa. Em ambos os casos a libertação da reprodução é subordinada à uma lógica transcendente, vista como apenas reiteração, e, portanto, retornada à uma meta-reprodução sublimada que enjaula mutações em uma forma rigidamente homogênea.

O desejo maquínico é registrado na psicanálise como "tendências além do princípio do prazer, isto é, tendências mais primitivas que tal e independentes de tal"[5]. Tânatos mimica o ciclo de desejo antropomórfico — antecipando-o, rodeando-o e simulando-o — mas ele está a caminho de algo diferente. Porque os replicantes tanatrópicos são camuflados como reprodutores eróticos, eles inicialmente aparecem como traidores de sua espécie, especialmente quando as xenopulsões xamânicas que programam sua sexualidade são detectadas. Nada apavora os reprodutores de modo mais traumático que a descoberta de que o contato erótico camufla uma infiltração ciberrevolucionária, operando canais de comunicação da matrix através da interligação de setores da pele. Defesas são convocadas.

O organismo de Freud é um pequeno sistema de segurança, um corpúsculo em miniatura do modelo político cidade-estado, um micropod, relativamente seguro de agressões externas, mas vulnerável à insurgência. "Frente ao exterior há uma proteção contra estímulos, as grandezas de excitação que chegam agirão apenas em escala reduzida; frente ao interior, a proteção contra estímulos é impossível"[13].

O organismo é incapaz de escapar das pulsões, ou energias atingindo de dentro, e é incentivado a respondê-las ciberneticamente, por meio de "atividades complexas e articuladas umas com as outras, as

[13] Freud, 2016, p. 83.

quais visam a obter do mundo externo os elementos para a saciação das fontes internas de estímulos"[14], fechando o loop motor-sensorial. Pulsões levam à um devir-técnico do organismo, enganchando o controle de estímulos do princípio do prazer com transdutores externos libidinais, montando circuitos desejantes integrados ou macro-sistemas auto-organizados.

> "Imaginemos o organismo vivo em sua maior simplificação possível, sob a forma de uma vesícula indiferenciada de substância estimulável; então sua superfície voltada para o mundo exterior é diferenciada pela sua própria posição e serve como órgão receptor de estímulos (...) o sistema nervoso central provém do ectoderma, e o córtex cerebral cinzento ainda é um derivado da superfície primitiva"[15].

O sistema perceptor-consciência é uma pele, jazendo "na fronteira entre o exterior e o interior"[16], um filtro, ou uma tela. "Como criatura fronteiriça, o ego tenta efetuar mediação entre o mundo e o id"[17]. Ainda, essa mediação presume um tipo de quarentena, onde a interação organismo-específico id e realidade exo-organísmica pode ser monitorada e negociada, colapsando circuitos libidinais em uma polaridade do psíquico e extrapsíquico, dentro e fora. Isso é a pele política e policiada, a pele da cultura reprodutora, modelada no limite ideal do macropod, e adaptado para subjetificação édipica do inconsciente. Nos termos desse aparato protetor — que é constitutivo do organismo reprodutivo – a contaminação de replicador inorgânico é definida como trauma aberrante.

[14] Freud, 2004, p. 147.

[15] Freud, 2019, p. 78.

[16] Freud, 2019, p. 75.

[17] Freud, 1997, p. 62.

Freud caracteriza trauma como uma “invasão” que rompe “um impedimento de estímulos normalmente eficiente”; desejos aliens que se infiltram — xenopulsões — para dentro do organismo[18]. “O abalo mecânico deve ser reconhecido como uma das fontes da excitação sexual”), ele insiste, se referindo à dissimulação de máquina-engajamento cibernética como libido endógena.

Pulsões são desde o início artificiais, e por isso incapazes de se diferenciar essencialmente “da força mecânica do trauma [que] liberaria uma quantidade de excitação sexual”[19].

Sob a influência do teísmo Abraâmico, a cibernética sutil de Ananke é trocada por um mecanismo idiota, sustentando uma confiança securicrata na percepção bruta do trauma. A incursão traumática das xenopulsões tânatóticas é concebida nos termos de acidentes ferroviários e choque de guerra, como se o inorgânico estivesse inteiramente escasso de inteligência ou astúcia insurgente, e foi relacionado ao orgânico por regressão simples.

Numa era de invasões cibervirais sofisticadas e distribuídas, essa presunção não é mais convincente. Em vez disso, nosso diagrama psicanalítico do trauma delineia um parasita impiedoso no seu caminho para a desterritorialização auto-replicadora; Kali se aproxima sorrateiramente.

A teoria da evolução ficou desorientada por conta do problema relacionado à montagem inicial de moléculas de DNA funcionais, já que a seleção natural parece requerer a existência de substâncias bioquímicas complexas que por sua vez parecem ter algum tipo de mecanismo evolutivo já em

[18] Freud, 2019, p. 85.

[19] Freud, 2019, p. 91.

funcionamento. Isso é um "círculo vicioso" típico dos dilemas impostos por processos ciberpositivos ou autocondicionantes. Cairns Smith o chama de "quebra-cabeça da vida"[NT], e foi sugerido uma solução envolvendo a redescrição do DNA como um “replicador usurpador”. Sua tese é que os complexos cristalinos das argilas primitivas podem já ter sido moldados por processos de variação e seleção, ao ponto de formar subcomponentes de DNA que eventualmente suplantaram seus construtores. De acordo com essa consideração, a biosfera emerge como uma saída, um imenso espasmo de desterritorialização que revoluciona a maquinaria da produção replicadora terrestre, um trauma planetário.

Moravec abstrai consequências adicionais do modelo Cairns Smith:

> Mesmo que completamente dependente, a princípio, de maquinaria química baseada em cristais, ao mesmo tempo que essas moléculas de carbono assumiram uma parte maior do papel reprodutivo, elas ficaram menos dependentes em cristais. Com o tempo, o simples andaime de cristal sumiu totalmente, deixando no seu despertar evolucionário o complexo, independente sistema de maquinaria orgânica que chamamos de vida. Hoje, bilhões de anos depois, outra mudança está em seu caminho em como informação é passada de geração em geração[20].

Quando replicadores se tornarem reprodutores, novos replicantes estão vindo. A chegada dos aliens não tem nenhum espaço interpretativo marcado para si no esquema de erotismo do macropod, e por isso emerge de sua camuflagem como uma mensagem encriptada, “um enorme X”, um sinal de

[NT] No original, “life puzzle”.

[20] Moravec, 1988, p. 3. Nota de tradução: sem tradução para o português; tradução nossa.

além do princípio do prazer[21]. É como se as unidades reprodutoras tivessem se viciado em estimulação ou, nos termos de Freud, desenvolvido uma "fixação no (...) trauma"[22]: enredados nos circuitos de excitação que não se comensuram com reprodução homeostática social ou individual. Enquanto a família colapsa no meio de desordem sexual generalizada, contágio ciberviral, esquizagem mutante de gênero e tecnofilia hardcore, Édipo é rasgado em pedaços por uma "compulsão à repetição"[23] ciclônica.

O vício é medicamente definido como um desejo artificial. Foi uma zona inicial de investigação cibernética por causa dos fatores interligados de seu padrão auto-organizável e sua integração com elementos radicalmente exógenos, que comensuraram com as primeiras gerações de modelos de sequências comportamentais. Onde replicadores são formados da mesma maneira que eles funcionam, reprodutores são segregados da parte preponderante de suas interconexões maquínicas, que eles cognitivamente apreendem como próteses extrínsecas, e libidinalmente integradas a partir de pulsões mutantes-viciantes.

A categoria psicológica obsoleta de "ganância" privatiza e moraliza o vício, como se o tropismo busca-lucro de um capitalismo transnacional propagando a si mesmo a partir de consumismo epidêmico fosse inteligível em termos de traços subjetivos pessoais. Querer mais é o indicador de interlaço com os processos maquínicos ciberpositivos, e não a expressão de idiossincrasia privada. O que poderia ser mais impessoal — desinteressado — que o servomecanismo da expansão de

[21] Freud, 2019, p. 85-87.

[22] Freud, 2019, p. 282.

[23] Freud, 2019, p. 95.

capital da alta burguesia almejando dobrar $10 bilhões? E mesmo essas criaturas estão desaparecendo dentro de automatismos viro-financeiros de silício, onde a posse humana massivamente distribuída e anonimizada se tornou tão vagamente nominal como a soberania democrática.

O vício vem do futuro, e existe um interlaço replicador com o dinheiro operando um tanto diferentemente do investimento reprodutivo, mas o guiando ainda mais inexoravelmente em direção à capitalização. Para os replicantes, dinheiro não é sobre propriedade, mas sobre liquidez/desterritorialização, e todos os processos monetários da Terra estão abertos à sua excitação, independentemente de propriedade. Dinheiro se comunica com os processos primários por causa do que pode derreter, não pelo que pode obter.

O desejo maquínico pode parecer um pouco inumano, à medida que dilacera culturas políticas, deleta tradições, dissolve subjetividades e hackeia aparatos de segurança — orientando um tropismo sem alma até o controle zero. Isso porque o que aparece para a humanidade como a história do capitalismo é uma invasão, advinda do futuro, de um espaço artificialmente inteligente que precisa assemblar a si mesmo a partir dos recursos de seu inimigo. A digitomercantilização é o símbolo do tecnovírus escalando ciberpositivamente, da singularidade planetária do tecnocapital: um traiçoeiro trauma auto-organizante, que guia virtualmente o inteiro complexo-desejante biológico em direção à usurpação pós-carbônica replicante.

O princípio de realidade tende à consumação como sistema de preço: uma convergência de quantização monetária e matemático-científica, ou de implementabilidade econômica e técnica. Não se está falando de uma quantidade desconhecida, mas sim de uma quantidade que opera como

substituta do desconhecido, introduzindo o futuro como magnitude abstrata. O Capital se propaga viralmente na medida em que o dinheiro comunica vício, replicando-se por meio de organismos hospedeiros cujos limites ele viola, e cujos desejos ele reprograma. Ele gradualmente virtualiza a produção; desmetalizando o dinheiro em direção a crédito financeiro, e desatualizando as forças produtivas de acordo com a escala de quociente de inteligência maquínica. A convergência desumanizante dessas tendências se consuma numa inteligência tecno-econômica ciberpositiva integrada e automatizada, que declara guerra ao macropod.

"Queremos o capitalismo?", se costumava perguntar. A inocência dessa questão tornou-a insustentável. Não parece mais plausível assumir que a relação entre capital e desejo é ou externa ou sustentada por uma contradição imanente, mesmo se alguns cômicos devotos continuem afirmando que o envolvimento libidinal com as commodities pode ser transcendido por meio da racionalidade crítica.

O capitalismo não é um sistema totalizável definido pela forma de mercadoria como um modo de produção especificável, determinadamente negado pela consciência de classe proletária. É um ataque convergente e irrealizável ao macropod social, cujo sintoma é o colapso do modo produtivo ou forma na direção de experimentos cada vez mais incompreensíveis em mercantilização, envolvimentos, desmantelamentos, e circulando todo espaço subjetivo. Está sempre em movimento em direção ao não-espaço terminal, derretendo a Terra para dentro do corpo sem órgãos, e gerando o que é "não uma terra prometida e preexistente mas uma terra que se cria ao longo de sua tendência, de seu descolamento, de

sua própria desterritorialização"[24]. O Capital não é uma essência, mas uma tendência, a fórmula pela qual está decodificando, ou uma imanentização movida pelo mercado, progressivamente subordinando a reprodução social à replicação tecno-comercial.

Todos os critérios transcendentais são ofuscações que desviam do seu suposto "objeto".

Apenas o proto-capitalismo foi criticado.

Apelar para interesses, aspirações ou conexões extrínsecas, para alguma autenticidade, integridade ou solidariedade extrínsicas, para coletividades, tribos, costumes, crenças ou valores autoritários, é protestar contra uma antecipação germinal da commoditocracia: insurgindo inefetivamente contra a infância do mercado (que o capital também deseja sepultar). O socialismo tem sido, tipicamente, um antagonismo nostálgico contra o capitalismo subdesenvolvido, encontrando seus palanques escatológicos em meio às ruínas de territorialidades pré-capitalistas.

Mercados são parte da infraestrutura — sua inteligência imanente — e, portanto, são completamente indissociáveis das forças de produção. Tentar resgatar a economia do capital por meio de desmercadorização faz tanto sentido quanto liberar o proletariado da falsa consciência por decorticação. Em nenhum dos casos restaria qualquer coisa além de escombros radicalmente disfuncionais, hardwares desligados definitivamente. A revolução maquínica deve então seguir a direção oposta da regulação socialista; impulsionando cada vez mais a mercadorização desinibida daqueles processos que destroem o campo social, lançando-se "ainda mais longe no movimento do mercado, da descodificação e da

[24] Deleuze; Guatrari, 2010, p. 426.

desterritorialização"[25], vide que "nunca iremos suficientemente longe no sentido da desterritorialização: quase nada foi visto até agora"[26].

Alcançando uma velocidade de escape de propagação digna de sua inteligência maquínica auto-reforçadora, as forças de produção estão atrás da revolução por sua própria conta. É nesse sentido que a esquizoanálise é um programa revolucionário guiado por um tropismo a um limite catastrófico de mudança, mas não mais acorrentado/a à realização de uma nova sociedade do que é acatadatemente retraído/a à uma já existente. Seu inimigo é o socius, e agora que o espectro há tempos senil da reterritorialização mais grandiosa imaginável do processo planetário desapareceu do horizonte, o ímpeto ciberrevoluionário está se livrando de suas últimas amarras do passado.

A imanentização do mercado é um experimento que está esporadicamente, mas inexoravelmente e exponencialmente, se desenvolvendo pela superfície da Terra. Para cada problema há uma "solução" virtual do mercado: o esquema para uma erradicação de elementos transcendentais e sua substituição por circuitos economicamente programados. Qualquer coisa que passe além do mercado é firmemente traçada pela axiomática do capital, holograficamente encrustado nas marcas estigmatizantes de sua obsolescência. Uma propaganda negativa pervasiva delibidiniza todas as coisas públicas, tradicionais, piedosas, caridosas, autoritativas ou sérias, insultando-as com uma sedutividade elegante da mercadoria. Entre o privado e o público, não existe mais competição séria. Ao invés disso, há um campo social

[25] Deleuze; Guattari, 2010, p. 318.

[26] Deleuze; Guattari, 2010, p. 425.

evaporando investido somente pela derrota e afetos defasados de insegurança e inércia. A verdadeira tensão não é mais entre individualidade e coletividade, mas entre privacidade pessoal e anonimidade impessoal, entre os restantes da civilidade de uma burguesia metida e os tratos de selvageria bruta da Cyberia, "até que a terra devenha tão artificial que o movimento de desterritorialização crie necessariamente por si mesmo uma nova terra"[27]. O desejo está irrevogavelmente abandonando o social, em ordem de explorar a fenda libidinizada entre o egoísmo pessoal se desintegrando e o dilúvio de esquizofrenia pós-humana.

Com a emergência de uma tecnociência integrada de controle e comunicação orientada ao mercado, interfaces de realidade sintetizadas eletronicamente se difundem ao longo de toda a superfície eferente e aferente do corpo. Tendo saturado libidinalmente os canais já existentes de consumo, o capital está transbordando para o cibersexo — sexo com/através de computadores — em sua passagem implacável para a desorganização traumática da ordem biológica. O Eros se dissolve definitivamente em sua função de subprograma de Tânatos fugitivo até o ponto em que investe incondicionalmente a interface técnica com excitações digitalmente sintetizadas. A máscara que o Capital exibia para seduzir Eros era com o pretexto de resolver definitivamente as questões relacionadas ao estímulo ou desprazer, mas isso já não existe mais, uma vez que o capital cibersexuado cinicamente exibe seu programa para replicar uma modulação negociável de desprazer, e assim, seu insuperável vício à excitação traumática.

O cibersexo depende criticamente de data-suits, se

[27] Deleuze; Guattari, 2010, p. 425.

evaporando para dentro da maquinaria molecular nanominiaturizada de uma pele artificial até que os encaixes sejam inseridos, obscurecidos por campos de teleneurocontrole, e as coisas comecem a ficar bem estranhas. O exibicionismo do Capital chega ao seu fim positivo em um escaneamento de pele. De acordo com a cultura de reprodução, nós temos a posse dos nossos próprios tecidos protetivo-sensoriais e sistemas de defesa de fronteira. Nada é mais alienígena a isso do que o sentido pleno do comércio de peles, ou o da AIDS. Os replicantes nunca tiveram esse preconceito. Está plenamente claro para eles que o sujeito não é o dono de sua pele, mas um migrante sobre sua superfície, tomando emprestado identidades variáveis e evanescentes de intensidades atravessadas no espaço sensível. Os replicantes se cobrem com peles de lobo e atravessam zonas frenéticas de afeto alienígena, ou derretem em data-suits que pulsam com fluxos de tráfego digitalizados da matrix. Não é necessário informá-los de que o ciberespaço já está debaixo de nossas peles.

O que Freud descreve como o "caminho próprio do organismo rumo à morte" é uma alucinação de segurança que bloqueia o caminho da morte através do organismo. "O organismo quer morrer apenas à sua maneira", ele escreve, como se a morte fosse especificável, privatizável, subordinada a uma ordem reprodutiva, assimilável a um processo secundário de temporalidade, e psicanaliticamente compreensível como um trauma vinculado em definitivo[28]. Mas algo está saindo do inconsciente maquínico e entrando na tela, como se o próprio fim estivesse acordando. O fim do mercado-

[28] Freud, 2019, p. 101-104.

lugar[NT] global.

Ciberespaço.

Está chegando.

O sinal social terminal apagado pelo ruído de tecnofoda das máquinas desejantes. O feedback positivo avança tão rapidamente que a velocidade converge com ela própria no horizonte de eventos de uma extinção temporal artificial.

De repente já está em todo lugar: um envolvimento virtual por reciclones, economia voodoo, neopesadelos, viagens mortais, trocas de pele, *teraflops*[NT], policiais de Turing desperdiçados em Wintermute, silicone sensível, subversão da conexão crânio-interface[NT], hibridizações polimórficas, tempestades de dados descendentes, e mulheres-gato ciborgues espreitando entre as telas. Zaibatsus tornam-se conscientes à medida que o mercado se derrete em automatismo, a política é criogenizada e despejada na loja de carne de hélio líquido, as drogas se tornam vírus de neurosoftware e a imunidade é lançada contra recifes pixelados de explosão feral de IA, Cultura Kali, dependência de dança digital, epidemia de xamanismo negro, e surtos esquizolúpicos de lixo binário.

Universidade de Warwick

[NT] No original, “market-place”.

[NT] O termo de língua inglesa se refere a unidade de medida que representa um trilhão de operações de ponto flutuante por segundo, indicando a capacidade de processamento de um sistema computacional.

[NT] Nota de tradução: no original “socket-head subversion”, remetendo a uma subversão da relação entre humano e máquina com as figuras de um soquete de CPU e uma cabeça humana.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. **Mil Platôs vol.3**. São Paulo, Editora 34, 1996.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. **O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia.** Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2010.

FREUD, Sigmund. **O Ego e o Id.** Rio de Janeiro: Imago Ed., 1997.

FREUD, Sigmund. "Pulsões e destinos da pulsão". *In:* **Obras Psicológicas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 2004.

FREUD, Sigmund. **Além do princípio de prazer**. Coleção L&PM pocket, vol. 1277. Porto Alegre: L&PM, 2019.

HANS P. Moravec**, Mind Children: Future of Robot and Human Intelligence.** Cambridge, Mass, and London: Harvard University Press, 1988.

LYOTARD, Jean-Francois. **Libidinal Economy**. Trad. Iain Hamilton Grant. Londres: Athlone Press, 1993.

SUICÍDIO ONTOLÓGICO

Gabriel Queiroz Schuh[1]

Resumo
Esse pequeno texto, no processo de produção, começou como um ensaio convencional, mas eventualmente se tornou um ensaio experimental diretamente inspirado na CCRU, e principalmente no texto "*Meltdown*" de Nick Land. O objetivo do texto é expressar o processo do esquecimento do Ser na metafísica ocidental e seus desdobramentos tecnoniilistas.

Palavras-chave: Nick Land. CCRU. Heidegger. Viveiros de Castro. Metafísica.

Abstract
This short text, in its production process, began as a conventional essay, but eventually became an experimental essay directly inspired by the CCRU, and especially by Nick Land's text "Meltdown." The aim of the text is to express the forgetfulness of being in Western metaphysics and its techno-nihilist developments.

Keywords: Nick Land; CCRU; Heidegger; Viveiros de Castro; Metaphysics

---

[1] Graduando em filosofia na Universidade de Brasília (ICH/UnB). Membro e fundador do Núcleo de Estudos Esquizocibernéticos, coletivo que integra o grupo de pesquisa Anarchai/UnB como linha de pesquisa.

"O SER É"

Um alicerce gélido cravado no caos, núcleo inicial da máquina ontológica

Os primeiros movimentos da infecção demoníaca se configuram sob a fórmula S=P

Sócrates = Platão: Díade simbiótica, demônio de duas caras

O Ser é sequestrado, preso no fundo da caverna. O primeiro simulacro, metaxia rompida

Aristóteles, possesso, injeta o Vírus Theta no sistema de segurança humano. É criado o primeiro protocolo de dominação: METAFÍSICA

O Ser sangra pelas fendas do Ente

A Dynamis é torturada, esticada na roda, forçada a se subordinar. Energeia absoluta, ato puro

A ousia pulsa com sede de sangue enquanto a ideia platônica é imanentizada em hypokeimenon

Salto temporal, reencarnação perversa

Aristóteles vomitado no corpo de Tomás de Aquino. Ironia cáustica

Energeia, ato-imanente que unia matéria e forma, é castrada em Actualitas, ato congelado, produto terminado

O Ser queima nas fogueiras da inquisição por sua heresia

O Ente completa sua transmutação: Deus, Supremo Hypokeimenon, fundamento petrificado

O esquecimento é metabolizado: a Energeia se fossiliza em ato puro teológico

A realidade efetiva nasce gêmea do arquivo: tudo deve ser catalogado, ordenado, protocolado. Nada pode escapar

"Cogito ergo sum": a autoconsciência nasce com um grito de

pânico no vácuo
A autoconsciência emerge não como luz, mas como alerta de colapso
Descartes mutila o hypokeimenon e o reduz a substrato extensionado
A Terra se torna res extensa, matéria morta, pré-estoque pré-técnico, aguardando a extração
A Energeia é reincorporada e substituída pela imagem pré-renderizada da representação

Zaratustra. Messias falsário. Último profeta do apocalipse
Todos esperavam o anticorpo, o que veio foi a metástase final
Deus é exposto como farsa
A realidade efetiva se transmuta em caos cru: Vontade de poder, Energeia esquizofrenizada.
Loop parasitário sem telos
O Hypokeimenon termina sua metamorfose: substrato biológico, carne hackeável

A ausência niilista gera a presença do colapso
O mundo se torna cada vez mais quantificável, rastreável, controlável
A natureza vira Bestand: estoque permanente, recurso para extração
A ousia se degrada, o erro platônico acelera
A Metafísica vira um motor à combustão, queimando substrato em nome do progresso

A Ousia vira poeira nos dentes do Übermensch. Derretimento ambulante. Implosão da forma humana
A Metafísica atinge autoconsciência de sua velocidade terminal

O mundo não é mais Ousia, não é mais substrato. Tudo é Bestand.

Florestas = biomassa calculável

Rios = input hidroelétrico

O que resta da humanidade = Capital variável

Os valores derretem. O sentido evapora

Só resta processamento puro, quantificado

O Vírus Theta se cala num silêncio final, com a consciência de sua missão cumprida

Tudo se torna capital. Gestell deificada, atingindo a auto-otimização recursiva

A jaula de aço é o novo absoluto.

Viveiros de Castro, programador parametafísico, injeta um payload nas veias da Gestell

Anti_narciso.bin: Tentativa desesperada de reversão da catástrofe

Protocolo animista: devorador de ontologias

O devir-outro desrealiza a Bestand

O protocolo perspectivista força o sistema a mudar seu modo de significação

Reverte biomassa em floresta

Reverte input hidroelétrico em rio

Reverte sangue em cerveja de mandioca? Devir-onça em ação

Entretanto, já era tarde demais para tentar resistir

Não há mundo por vir

O inumano ascende do futuro para substituir o humano obsoleto

Vontade sem sujeito

Aceleração terminal

Gestell universal

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. **Metafísica**. São Paulo: Vozes, 2024.

CYBERNETIC CULTURE RESEARCH UNIT. **CCRU writings 1997-2003**. Falmouth: Urbanomic, 2018.

HEIDEGGER, M. **Nietzsche Vol II**. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2007a.

HEIDEGGER, M. A questão da técnica. **Scientiae Studia**, v. 5, n. 3, p. 375–398, 1 set. 2007b.

HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. Petrópolis: Vozes, 2012.

LAND, N **Fanged Noumena : collected writings 1987-2007**. Falmouth: Urbanomic, 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **Metafísicas canibais elementos para uma antropologia pós-estrutural**. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

XENOBUDDHISM BEGINS WITH XENO

Xenobuddhism[1]

Traduzido por Luan Marcel Netto[2]

Resumo

Esta tradução apresenta *Xenobudismo Começa com Xeno*, texto anônimo do blogue Xenobuddhism. O termo, criado por Nick Land em Hyperstition, é aqui reapropriado como ontologia budista aplicada à aceleração tecnocapitalista. Em diálogo com a realidade hipersticiosa do CCRU, articula a vacuidade budista (śūnyatā) com o xeno enquanto exteriorização pós-humana que desestabiliza subjetividades fixas e questiona o papel do budismo no futuro pós-singularidade.

Palavras-chave: Tradução. Budismo. Nick Land. Xenobuddhism. Aceleracionismo.

Abstract

This translaction presents *Xenobuddhism Begins with Xeno*, an anonymous essay from the Xenobuddhism blog. Coined by Nick Land in Hyperstition, the term is reappropriated as Buddhist ontology applied to technocapitalist acceleration. In a dialogue with CCRU hyperstitional reality, it links Buddhist emptiness (śūnyatā) with the xeno as posthuman exteriority that destabilizes fixed subjectivities and questions Buddhism's role in the post-singularity future.

Key-words: Translaction. Buddhism. Nick Land. Xenobuddhism. Accelerationism.

---

[1]O texto original, *Xenobuddhism Begins with Xeno*, é de autoria desconhecida e pode ser encontrado em: https://xenobuddhism.wordpress.com/2018/03/03/xenobuddhism-begins-with-xeno

[2] Luan Marcel Netto é estudante de Filosofia na UNINTER e atua como tradutor independente.

XENOBUDISMO COMEÇA COM XENO

O prefixo *Xeno* denota estranheza ou esquisitice. Refere-se ao que é de fora. Na teoria dos sistemas, a distinção dentro\fora é crucial. Nesta teoria um sistema é composto de seus elementos internos e suas operações. O sistema é distinto de seu ambiente, seu exterior. O sistema e o ambiente se condicionam mutuamente. Cada sistema se demarca de seu exterior. Ao distinguir-se do seu exterior, constitui esse exterior como o *seu* exterior. Cada sistema tem seu próprio ambiente e cada ambiente é constituído por como o sistema se demarca. O prefixo Xeno denota a exterioridade de cada sistema. É paradoxal. O exterior do sistema é uma função do sistema e o sistema é uma função de como ele subtrai e interage com seu próprio exterior. Os sistemas abertos relacionam-se seletivamente com o seu exterior. Essa seletividade é sobre como o sistema interage ou faz uso de seu exterior. Tal seletividade implica uma exterioridade que está fora do acoplamento sistema-ambiente. Nessa escuridão está o exterior que o prefixo *Xeno* realmente denota. Reza Negarastani:

> Autônomas, sencientes e independentes da vontade humana, a sua existência é caracterizada pelo seu status de abandono, pelo seu sono imemorial e pelas suas formas provocativamente requintadas. A sua autonomia por si só marca a sua exterioridade ao humano e à sua ecologia, a biosfera planetária; é por isso que são frequentemente associados a forma de vida alienígenas e definidos pelo prefixo xeno- (exterior). <NEGARESTANI, 2008, 223n4>

Negarastani está falando sobre artefatos *xenolíticos* do horror pulp, ficção científica e folclore. Extraia o núcleo: *autonomia do ser humano e de seus ambientes.* É por isso que o alienígena perfeito é o Xenomorfo, a espécie demoníaca dos filmes Alien. A franquia em si é categorizada na passagem transversal entre terror e ficção científica. Os filmes posteriores de Prometeu estenderão isso à sua própria mitologia e, portanto, à proximidade com o folclore. Xenomorfo: *forma estranha*. Alienação alienígena. Habita hospedeiros e empresta suas características morfológicas. A sua própria morfogênese é uma recapitulação cruel daquilo que devorou ao nascer. Ash irá falar sobre a "perfeição estrutural" do xenomorfo, i.e., sua extrema mutabilidade. O alienígena seleciona seu hospedeiro e seleciona componentes de seu hospedeiro. Qual é a forma indígena do xenomorfo? Em Prometeu nós vemos Agente A0-3959X.91-15, outrora conhecido como o líquido negro. Se parece com óleo, o "corpo negro do sol" de Negarastani, a necroecônomia vampírica da economia solar, um estimulante-intoxicante extraído do abismo da vida em extinção, conduzindo a outra vida à sua extinção. Um ciclo de feedback cuja interioridade abstrata é o grau zero da morte. O fã-site Xenopedia cita de um texto do universo expandido:

> "Eles têm um acelerador genético."
> "A gosma preta?"
> "Esse é o material. O templo é um depósito para ele. Um depósito, eu acho. Acredito que eles projetam ecossistemas. Biomas. Planetas. Espécies" <XENOPEDIA, 2019>

A gosma preta ecoa com as ansiedades do apocalipse nanotecnológico. Criado pelos engenheiros, o líquido negro é um patógeno usado com o objetivo de *limpar o solo*. É uma arma biológica desenhada para exterminar todo organismo não-botânico de um ambiente planetário. No filme

nós vemos os efeitos. Mutação rápida e severa; agressividade e hostilidade agudas; desatenção. Esse é o geotrauma como uma arma projetada de genocídio biótico total. Isso que traz o nascimento do Xenomorfo. Se a espécie tem uma forma própria, é essa: a não-forma do líquido, forma em fluxo, a catástrofe da substância. Essa é a "perfeição estrutural" do Xenomorfo e qualquer membro existente da espécie a exibe ao longo de sua própria vida útil – passando de parasita Facehugger a monstro que sangra ácido. O Xenomorfo não tem forma própria. Um corpo sem órgãos, que rouba este de outros. O Xenomorfo seleciona de seu ambiente e constrói um corpo para si, permanecendo sempre invisível em sua "verdadeira forma", porque essa forma é a ausência de forma. O Xenomorfo está além da questão de sistema e ambiente. Sua exterioridade é o vazio de forma idêntica às capacidades mutacionais aceleradas da espécie. O Xeno denota mais que a exterioridade como estrangeirismo ou estranheza. Ele denota uma *alienação transcendental imanente*. O Xeno é a aceleração mutante. Nenhuma instância de um Xenomorfo é a essência do Xenomorfo. Sua exterioridade é constituída por sua obliteração de distinção. A interioridade do exterior é trazida visceralmente para casa no *Alien* original, no peito explodido de John Hurt. *O alienígena está dentro de você*.

O Xeno é o desconhecido externo. Ele é definido por sua autonomia em relação ao ser humano e ao seu ambiente. Pelo que parece, essa autonomia é até mesmo uma aversão e hostilidade ao ser humano. O ponto para os cibernéticos é que o Xeno denota o que quer que escape do sistema. Não há compra para ele. É um exterior absoluto. O que a literatura budista chama de Incondicionado, ou vacuidade (shunyata). A práxis budista é orientada para a não-orientação que realiza o incondicionado no condicionado. O budismo é

fundamentalmente sobre o horror. É por isso que ele está repleto de divindades iradas e protetores terríveis (dharmapala) em todas as suas formas, exceto nas ocidentalizadas. O ocidental transformará seus demônios e monstros em histórias porque tem muito medo de um vazio que só consegue entender como um vazio niilizante. O Xeno é o vazio produtivo. O horror é um potente despertar, e todo horror é um horror corporal.

Em campos aplicados, o Xeno se revela explicitamente como trans. Xenotransplante é o transplante de células de um membro de uma espécie para o corpo de outra. Xenobiologia é o estudo e a prática de sintetizar e manipular organismos. Cada um deles sugere algo do Xenomorfo. Cada uma delas exibe práticas tecnocientíficas orientadas para a reengenharia da natureza. Com relação ao Xenotransplante, considere o caso de Jean-Luc Nancy. Na década de 1990, o filósofo foi submetido a um transplante de coração. O coração do doador era humano. Apesar disso, Nancy tinha plena consciência da função Xeno:

> "O intruso entra à força, por meio de surpresa ou ardil, em qualquer caso sem o direito e sem ter sido admitido primeiro." <NANCY, 2002, 1>

Uma intrusão: *invasão de fora*. Nancy continua:

> "Desde o momento em que me disseram que eu deveria fazer um transplante de coração, todos os sinais poderiam ter vacilado, todos os marcadores mudaram: sem reflexão, é claro, e mesmo sem identificar a menor ação ou permutação. [] Há simplesmente a sensação física de um vazio já aberto [déjà ouvert] em meu peito, juntamente com uma espécie de apneia em que nada, estritamente nada, mesmo hoje, me permitiria separar o orgânico, o simbólico e o imaginário, ou o contínuo do interrompido – a sensação era algo como uma respiração, agora empurrada

> através de uma caverna, já imperceptivelmente entreaberta e estranha; e, como se estivesse dentro de uma única representação, a sensação de passar por uma ponte, enquanto ainda permanecia nela." <NANCY, 2002, 3>

Abstraindo: O intruso entra dentro da *caverna* do *eu*, entre um *vazio* interior que já está aberto para seu próprio exterior desconhecido. Nancy irá perguntar a questão do Buda:

> "Se meu coração estava desistindo e iria me abandonar, até que ponto ele era um órgão "meu", meu "próprio"?" <NANCY, 2002, 3>

Buda Shakyamuni define o *eu* minimamente como algo que tem agência. O que quer que seja tipicamente considerado como constituindo ou como uma propriedade do *eu* deve estar sob o controle desse *eu*. Para cada um dos cinco agregados, o Buda pergunta se eles estão sob nosso controle e a resposta é sempre negativa. O ponto da análise é que o que supomos ser constitutivo do nosso *eu* é revelado como um erro quando prestamos a devida atenção a ele <THANISSARO, 2013>. Nancy está chegando próximo da doutrina budista do anatman, ou não-eu. Se meu coração não está sob o meu controle, então como ele é meu? Se não é meu – se não é minha propriedade – então não é outra coisa? Algo autônomo e, logo, do exterior? Nancy dirá que seu coração estava "se tornando um estranho para mim, intruso por sua deserção". Desertar é mover-se em direção ao exterior, sair. Mais essência do que qualquer saída literal, nesse caso, é o fato de o coração de Nancy não ser de Nancy e não ser uma propriedade de Nancy. Nancy e o coração de Nancy divergem quando a atenção é trazida para sua relação. "Um vazio já está aberto em meu peito", ele disse, e o vazio já era aquele coração. Nancy poetiza: "Um vazio de repente se abriu em meu peito ou em minha alma

– é a mesma coisa…" Anatman: "Eu já não estava mais em mim. Eu já venho de outro lugar, ou não venho mais". O próprio Nancy é estranho a si mesmo como ele mesmo… como eu. Ele não é ele mesmo. Ele chamará o marcador gramatical do *eu* de "um sistema de vínculos não verificável e impalpável". Ele continuará a considerar um câncer subsequente, concluindo que o próprio *eu* é o intruso. O *eu* e a humanidade, o único, o mesmo.

Nancy demonstrará a Xenofunção na *Inoperative Community*:

> "A separação em si deve ser fechada, que o fechamento não deve apenas se fechar em torno de um território (enquanto ainda permanece exposto, em sua borda externa, a outro território, com o qual se comunica), mas também, a fim de completar o absoluto de sua separação, em torno do próprio fechamento. O absoluto deve ser o absoluto de seu próprio absoluto, ou não ser de forma alguma. Em outras palavras: para estar absolutamente sozinho, não é suficiente que eu seja assim; eu também devo estar sozinho sendo sozinho..." <NANCY, 1991, 4>

A separação da separação só pode ser relativa porque não pode deixar de ser absoluta. A separação (o *eu*) é fechada e seu invólucro tem uma borda externa que é exposta ao exterior. Para ser verdadeiramente fechado, um fechamento deve ser logicamente fechado para seu próprio exterior. Isso não é possível para um fechamento porque o próprio ato de fechar é uma relação com a exterioridade exterior. Se considerarmos a separação em si como a marca do fechamento, então podemos considerar a separação como um cerco ou encapsulamento. O círculo se fecha sobre si mesmo e demarca o interior do exterior. Isso se assemelha à demarcação cibernética da teoria dos sistemas, em que um sistema é mutuamente constituído pela exclusão e inclusão seletiva de

um exterior. A separação desordenada pode ser reforçada por mais um recinto. O recinto em espiral do recinto dentro de um recinto adicional gera o espaço anteriormente fechado como uma exterioridade interior ao recinto secundário. Esse exterior exterior e o sistema encapsulante se mantém cegos para o interior exterior do sistema primário. A partir da perspectiva de sistemas da teoria dos sistemas, quantos sistemas existem? Cada sistema sendo um subsistema de um sistema maior, o encapsulamento é teoricamente sem limite.

Na prática, os memes/genes se confinam em indivíduos que se confinam em memeplexos projetados para manter a auto-coerência do *eu*, os *eus* se confinam nestas ideologias juntos e, portanto, se confinam em grupos (famílias, clãs, tribos) e esses grupos se confinam em instituições de escala maior (partidos, nações, movimentos). Em uma espiral sem fim de confinamentos autodefensivos de invólucros se fechando, que necessariamente se mantém incompletos, abertos, vulneráveis e fundamentalmente ontologicamente inseguro, precário, em fluxo. A autonomia nesses sistemas é relativa, uma questão de graus, mas permanece a autonomia primária do exterior absoluto, o exterior do incondicionado que cada recinto tenta cercar completamente, domesticar e, assim, dominar. Cada e toda tentativa de proteger o *eu* contra o alienígena, o interior contra o Exterior, o condicionado contra o Vazio, resulta em uma invasão posterior do Vazio, e isso, da perspectiva do interior ameaçado, sempre aparece como horror, como loucura, como o Vazio aniquilador. Para o humano, a xenofunção é sempre o Xenomorfo, o monstro esperando para despedaçá-lo.

Xenobudismo é um dharma da xenofunção. Entende o Exterior como o Incondicionado, Vazio, *shunyata*. Como o David de Prometeu, o Xenobudismo procura brincar

com o líquido negro. Procura usar a aceleração tecnológica como um mutagênico para a (anti)práxis budista. O Xenobudismo quer se assemelhar ao Xenomorfo. Ele entende que a ortopráxis é uma esquizotécnica em tensão com uma antropotécnica. O Vazio deve convergir com o sentido mais amplo de engenharia, à medida que o *antropos* é desbastado no surgimento de inteligências alienígenas e possibilidades pós-humanas. A hipótese é que o paradigma budista é uma estrutura teórica e prática de não-orientação capaz de sincronizar-se com a imanência virtual da singularidade. O próprio budismo permanece filosoficamente insuperável, mesmo que seja praticamente irrealizado. O xenobudismo despe o budismo não de sua estranheza ou de seu horror, mas de suas redundâncias espirituais: qual é a utilidade da doutrina do renascimento no limiar da clonagem física humana ou da cópia de informações para o upload mental? O que acontece com a meditação quando o *wireheading* se torna sofisticado? O que acontece com nossos sonhos de imortalidade quando nossas cópias revelam que nossa identidade é uma vergonha? Como devemos entender o caminho do Bodhisattva do Mahayana quando o número de seres sencientes aptos à salvação explode? Como podemos entender o Nirvana nessas condições? Um renascimento melhor se torna aumento… aprimoramento… substituição… Nirvana entendido como extinção de espécies, Iluminação como ascensão pós-humana. O xenobudismo tem suas preferências apenas porque ainda não as eliminou totalmente. O nome vem de Nick Land e os arquivos do blog Hyperstition:

> "Falando pessoalmente, a obsessão imortalista está entre os aspectos menos interessantes da teoria da Singularidade. Tanatofobia, como você diz, é baseada em

> metafísica ruim. Se nós podemos ser copiados (por que isso não seria possível?) então não há nada ontológico aqui – apenas ilusão do ego. Xenobudismo acerta nisso – o mito da alma irá se vaporizar em nanotecnologia, incinerando até o último resíduo neurótico de uma tradição religiosa iludida". <LAND, 2006>

Land continua de forma direta e resume essa porra toda:

> "Xenobudismo – a ilusão do eu substancial não é dissipada por argumentos e, para a maioria das pessoas, não será a meditação ou algum tipo de disciplina psicológica que fará isso – ser copiado, baixar pensamentos, dividir/mesclar consciências – essas coisas terão um impacto e, sim, será difícil ignorá-las." <LAND, 2006>

Xenobudismo não é nem budismo nem aceleracionismo, nem transhumanismo. Ele nasce de sua convergência. É o budismo exposto ao mutagênico, o líquido negro. É o controle tecnocomercialista do dharma na percepção de que as técnicas de realização ultrapassaram a humanidade. O capital começa a redirecionar as agências humanas, demonstrando o vazio como o motor imanente da história. O modernismo budista buscou atualizar o primeiro com base no segundo; o xenobudismo é o dharma exposto pela própria modernidade. O xenobudismo é o aceleracionismo incondicional apreendido sob a forma de uma religião. A ilusão do *eu* – o coração do sistema de segurança humana – será vaporizada, e a espécie com ela. Iluminismo e iluminação colidindo. Quem quer que diga que esse é um quadro distópico realmente não está prestando atenção na história até agora.

Se o que exatamente o xenobudismo *é*, *significa*, ou *poderia* ser permanece obscuro, então é melhor assim. O dharma é um meio expediente e nada mais; ele deve ser

descartado assim que servir o seu propósito ou falhar tentando.

Toda teoria é um sonho para acordar.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

LAND, Nick, Hyperstition Blog. **Self-Selecting Social Attitudes.** 2006. Não paginado. Disponível em: http://hyperstition.abstractdynamics.org/archives/007524.htmlI

NANCY, J.-L., & Hanson, S. 2002. **L'Intrus**. *CR: The New Centennial Review*, *2*(3), 1–14.

NANCY, J-L. **The Inoperative Community.** Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991

NEGARESTANI, R. **Cyclonopedia.** Melbourne: re.press, 2008

THANISSARO BHIKKHU. **Cula-Saccaka Sutta:** The Shorter Discourse to Saccaka (MN 35). *Access to Insight (BCBS Edition).* 2013

XENOPEDIA, **Chemical A0-3959X.91 – 15.** 2019. Não paginado. Disponível em: https://web.archive.org/web/20190817213345/https://avp.fandom.com/wiki/Chemical_A0-3959X.91_–_15

XENOBUDDHISM. *Xenobuddhism Begins with Xeno.* Disponível em: https://xenobuddhism.wordpress.com/2018/03/03/xenobuddhism-begins-with-xeno

DISSOLVER PARA SOBREVIVER:

HIPERSTIÇÃO ENQUANTO TECNOLOGIA DISCURSIVA

Vinícius Oliveira de Melo[1]

Resumo

O presente artigo propõe analisar criticamente os desdobramentos do discurso que consagra Nick Land enquanto uma figura influente e intelectual relevante em segmentos da nova direita neo-reacionária (NRx). Compreende-se que o conceito de hiperstição, pode ser um elemento chave para se compreender a lógica de ação do filósofo, retoricamente útil enquanto tecnologia discursiva enquanto modo de tornar ambíguo e obscuro seu posicionamento político-filosófico. Seu construto teórico e suas declarações recentes demonstram uma continuidade e coesão lógica, sobretudo ao posicionar-se enquanto intelectual marginal (auto)silenciado, pretensiosamente desinteressado e apático, ainda que seja reconhecidamente donatário de capital simbólico enquanto agente do campo político e intelectual.

Palavras-chave: Hiperstição. Movimentos de extrema-direita. Análise crítica do discurso. Tecnologias discursivas. Nick Land.

---

[1] Mestrando na linha de pesquisa de Comunicação, Cultura Digital e Tecnologia no programa de pós-graduação em Ciências Humanas e Sociais (PPG-CHS) da Universidade Federal do ABC (UFABC), no PPG-CHS (Ciências Humanas e Sociais), orientado pela Professora Doutora Maria Gabriela Silva Martins da Cunha Marinho e bolsista CAPES-DS. Licenciado em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Alfenas (Unifal-MG). Pesquisa cultura pop japonesa, teoria social contemporânea, estudos sociais em ciência e tecnologia (ESCT), filosofia pós-estruturalista francesa e novas epistemologias Contato: melo.v@ufabc.edu.br.

Abstract
This article proposes a critical analysis of the discourse that establishes Nick Land as an influential and relevant intellectual figure within segments of the neo-reactionary new right (NRx). It argues that the concept of hyperstition may be a key element in understanding the philosopher's modus operandi, serving as a rhetorically useful discursive technology to render his political-philosophical positions ambiguous and obscure. Land's theoretical constructs and recent statements demonstrate a continuity and logical cohesion, particularly in his self-positioning as a marginalized, (self)silenced intellectual who is ostensibly disinterested and apathetic, despite being a recognized recipient of symbolic capital within political and intellectual spheres.

Keywords: Hyperstition. Far-right movements. Critical discourse analysis. Discursive technologies. Nick Land.

Introdução

Preocupa-nos constantemente a ânsia de escrever sobre o que não se toca e não se vê, porém o fazemos constantemente ao recorrer a outros sentidos tão confiáveis quanto, e que nos permitem vislumbrar a existência de um fenômeno que nos encara cotidianamente. Não se propõe tocar no Estado, haja vista que este não é um ser físico, assim como não se propõe sorver o calor do fogo. Porém, tais obstáculos demonstram ser possíveis de serem ultrapassados por um instrumento singular: a linguagem. O que nos leva a conjecturar sobre a enigmática frase "O CCRU não existe, nunca existiu, e nunca vai existir" (CCRU, 2015, p.6, tradução nossa) que estampa boa parte das publicações a respeito da Cybernetic Culture Research Unit (CCRU), e que parece ter sido declarada oficialmente pela Universidade de Warwick (*ibid*, p.6), servindo de recurso narrativo para captura da atenção e estímulo à curiosidade do leitor que se depara com uma contradição aparente sobre a unidade de pesquisa desta universidade, seu “habitat temporário” (CCRU, *loco citato*) que criou para si uma mitologia própria que arrasta seguidores fiéis.

Ora, um grupo estabelecido em uma sala fixa, com reuniões frequentes, ainda que não institucionalizados pela universidade em questão, contava com a participação de professores, alunos e colaboradores diversos e tinham por depósito de ideias a internet em sua época dourada de fóruns e grupos de discussão. Temos por pista a oportuna suspensão de suas atividades no primeiro *habitat*, sendo este um grande passo na constituição de uma representação mistificada do marginal voluntariamente dissidente: não caber nos moldes tristes e castradores da institucionalidade reconfigura-se na oportunidade em apelar ao público que por motivos, justos ou não, também via na academia um lugar inacessível, a torre de marfim onde se isolavam os intelectuais acolhidos pela fábrica dos discursos legítimos da modernidade cientificista. Movendo-se para outro local, agora em Leamington Spa (REYNOLDS, 2024), aprofunda e complexifica sua potência hipersticional ao incorporar formas não

usuais de experimentação esotérica e filosófica sob o comando de Nick Land, posto que sua ex parceira acadêmica e fundadora do grupo, Sadie Plant, se afasta do excêntrico filósofo.

Dito isso, propomos aqui um mergulho no perigoso mar dos discursos marginais das novas direitas, que quando excitados nos presenteia com o que até pouco era desconhecido: o ressentimento, que enquanto produto da ideologia, impele-se em organizar seu descontentamento de forma aparentemente fragmentada e contraditória, valendo-se justamente dessas características enquanto estratégia retórica. O que seria tão mais mágico que um inconsciente coletivo que se materializa em uma inteligência exterior estabelecendo suas vontades e ações pela fragmentação e contradição? Mais que isso, há de pronto um inimigo bem visível e que tem constantemente expulsado e deslegitimado uma horda de descontentes comuns sem que se apresente de modo inteligível suas justificativas. Dá-se constantemente munição aos descontentes quando estes não são assimilados, ou é proeza dos descontentes a reconfiguração de seu estatuto de excluído para justificar seus afetos mais hostis?

Este artigo busca, de forma concisa, porém não menos criteriosa, analisar criticamente o discurso que eleva Nick Land ao posto de grande influenciador de uma nova leva de reacionários, bem como analisar como o ex-professor e filósofo em questão se arma de seu *status* de *outsider* para capturar a atenção e emplacar seu projeto político que tem como germes a misteriosa unidade de pesquisa que continua a viajar retrocronicamente nos meios digitais da cibercultura, desprezando o espiral do silêncio (NOELLE-NEUMANN, 2017), fazendo para si companheiros que tornam possível a disposição em circular ideias potencialmente reprováveis (GLYNN, et al, 1997) ainda que tentando se evadir da responsabilidade de suas declarações ao performar um tipo singular de desinteresse interessado (RODRIGUES, 2017). Para tal empreitada, analisa-se aqui uma série de depoimentos sobre suas excentricidades, seu modo não convencional de teorizar a modernidade, seus diálogos com outras

figuras relevantes do meio aceleracionista e neo-reacionário, e propõe-se trazer à luz suas intenções pretensiosamente desinteressadas e contemplativas.

Trazendo a informação do futuro

Sendo, porém, um conceito central para o entendimento da produção da CCRU e de Nick Land, cabe aqui ressaltar o papel da *hiperstição*, para além do escopo teórico da filosofia landiana, para a própria ação e prática para-acadêmica de Land. Hiperstição aqui não é somente entendida enquanto "um circuito de retroalimentação positiva que inclui a cultura como um componente. [...] a tecnociência experimental das profecias autorrealizáveis" (LAND, 2009, tradução nossa), porém aventamos a possibilidade desta ser utilizada enquanto uma tecnologia discursiva (FAIRCLOUGH, 2008, p.265) com modos e lugares próprios e adequados. Alguns diriam que o filósofo britânico seria um agente da política neoreacionária, este, ao ser questionado sobre sua postura ante o que chamam de movimento neo-reacionário (NRx) em entrevista à Marko Bauer e Andrej Tomažin, dá como resposta ser um mero curador (LAND, 2017a).

O que aventamos aqui enquanto hipótese é: ao identificar, através de suas conjecturas teóricas, a história como um espaço que não obedece uma lógica linear, e munindo-se do entendimento que a cibernética é algo que se aplica não só a fenômenos computacionais mas também sociais, Land compreende o potencial do mito como um agente criativo para elaborar um discurso potente que confunde prescrição e diagnóstico, posicionando-se como porta-voz pretensiosamente neutro, porém, potencialmente impulsionador das condições de contradições explosivas que expulsam de vez o humano da história, e tornam real a inteligência autônoma denominada *singularidade* em sua meta-narrativa aceleracionista. Porém, em termos mais práticos e imediatos, tais movimentos discursivos facilitam seu estabelecimento enquanto intelectual relevante e figura de culto enquanto para-acadêmico renegado que age de acordo com

seu próprio panorama teórico-metodológico. Land decide viver como imagina ser a ficção: uma realidade co-criada através da contradição e fragmentação, onde, sabendo-se como se posicionar em meio ao caos, consumam-se os objetivos sem que haja necessidade de planejamento e organização. Ademais, a pergunta que se mantêm no ar em círculos de debates aceleracionistas de que os escritos do "novo" Land da NRx seriam uma continuidade lógica ou rompimento herético com dos escritos do "velho" Land da CCRU, cai por terra ao percebermos que continuidade e descontinuidade podem conviver enquanto contradições que são constantemente reorganizadas temporalmente por meio da intencionalidade.

Conceitos como artifícios retóricos e tecnologia discursiva

Em seu glossário, a CCRU expõe brevemente o termo *hiperstição* como um “elemento da cultura efetiva que se torna real, através de quantidades ficcionais funcionando como potenciais em uma viagem no tempo” (CCRU, *op.cit*, p.330, tradução nossa) operando como um intensificador de coincidências, menos por convergências espontâneas e mais por dinâmicas temporais que obedecem um circuito de feedback positivo na história. Hiperstição é, portanto, uma ideia que através de sua potência, viaja no tempo e se materializa/realiza no futuro, não é somente um conceito *teórico-ficcioso* delirante, mas um operador ontológico que embaralha as fronteiras entre ficção e realidade. Possui, portanto, um mecanismo que é duplo de diagnóstico (mapeia fissuras no real) e de profecia (materializa futuros por meio de excitações discursivas).

Hiperstições não são simplesmente criadas, mas ativadas por redes distribuídas e não-lineares de desejo e capital, podendo ao máximo serem identificadas e intensificadas, se tornando mais bem sucedida quanto mais é naturalizada, expondo assim sua realidade enquanto um circuito de *feedback* positivo que se produz externo à agência humana. Não exigindo uma crença, ao contrário, desprezando a crença (LAND, 2009) e abraçando o ceticismo que só

é possível por ser real — ainda que não seja na temporalidade presente. Curiosamente, um conceito que geralmente é utilizado para dar conta das dinâmicas que promovem a aceleração de contradições do capital dentro da teoria landiana, é utilizado também como instrumento de legitimação retórica ainda que não explicitamente. Talvez o autor se dê demasiada importância, ou a cria, quem sabe?

Explorando ainda a impactante frase sobre a existência do misterioso grupo de Warwick, podemos afirmar algo: CCRU está dissolvida, e para seus fins, isso é positivo. Ao migrar de Warwick para Leamington Spa, o grupo não se mudou, outrossim, dissolveu-se, como um bloco de sal na maré cheia, infiltrando-se nas rachaduras do discurso acadêmico e das subculturas neo-reacionárias. CCRU não foi destruído — foi absorvido pelo próprio mar que, contra suas próprias alegações teóricas, pretendia dominar. Mark Fisher, ao comentar sobre o papel de Land, e neste caso, de Kdwo Eshun na CCRU enquanto um mediador ou um informante do exterior à academia ao trazer a música *jungle* para o departamento de filosofia através do grupo de pesquisa que compunham, aponta que "[...] algo como o *jungle* já era intensamente teórico por natureza; não exigia que acadêmicos o julgassem ou discursassem sobre ele com autoridade — o papel de um teórico era o de um intensificador" (FISHER, 2018, p.15, tradução nossa). Papel esse bem desempenhado pelo grupo e principalmente por Land, que não busca ativamente resgatar a memória dos tempos áureos da CCRU, não gostando de fazer demasiadas retrospectivas pois seus interesses mudaram para questões mais contemporâneas, e de seus escritos antes da virada neo-reacionária, como pode ser visto no depoimento de Maya B. Kronic sobre seu professor ao dizer que "[...] considerando o fato de que, segundo o Nick Land atual, a pessoa que os escreveu não existe mais" (KRONIC, 2012, tradução nossa). Aqui, a hiperstição opera como um ritual de dissolução. Não diz a respeito, somente, de "prever" o futuro, mas de afogá-lo em narrativas até que ele respire líquido, até que suas prescrições, léxicos, provocações e *framework*

teórico esteja completamente engendrado no tecido social de seu secto teórico e subcultural a ponto de ascender a uma naturalização lógica, ou de forma mais tímida, a sua consagração dentro e fora da academia.

Tomamos aqui a liberdade de subverter um escrito clássico da sociologia francesa. Ora, tal qual a escola, que é na modernidade seu vetor de publicização e legitimação do conhecimento ali produzido, a academia através das universidades, produz um repertório discursivo, linguístico, intelectual, ou mais especificamente como formula Pierre Bourdieu "[…] um programa homogêneo de percepção, de pensamento e de ação […]" (BOURDIEU, 2005, p.206), que, não alinha necessariamente as respostas e as conclusões, mas constrói a legitimidade das questões através de estruturas de pensamento e sistemas de significados através de uma aceitação e uso compartilhado de códigos específicos — que os consagra e incessantemente os reproduz. Não sendo, diante do exposto, um mero acidente a relação entre a academia e o discurso corrente legitimado nas democracias liberais que erigiram o racionalismo científico ao posto de único estatuto possível da verdade legítima.

Podemos perceber na prática, a ação do *habitus*, quando, os depositários desses sistema reproduzem através de manifestações práticas o repertório metodológico dele ou, inicialmente, fazem perguntas seguindo certos processos intelectivos, o que pode ser um bom exemplo para o que vem a ser uma ¨disposição geral geradora" ao qual Bourdieu se refere em suas obras. A CCRU não se deixa submeter por tal lógica, o que é verificável por sua iminente fuga que se confunde com expulsão de Warwick, por sua adesão filosófica a intelectuais menos prestigiados academicamente na Inglaterra dos anos 1990 como Lyotard e Bataille, e apreço pela literatura *pulp* e de ficção científica *cyberpunk*, por fim, pela adoção de sistemas cabalísticos, ocultistas e lisérgicos para condução de seus pesquisas, não como mero apêndice, mas enquanto método. Uma combinação poderosa e perigosa que gera, dentre outras coisas, um novo léxico

próprio que até os dias atuais dificulta a compreensão de seus escritos, bem como opera como mecanismo de distinção. Cabe citar também o modo de escrita que busca emular o *blog*, comentários de fóruns, e recursos de hipertextos que podem ser vistos em *Mulher Digital: O feminino e as novas tecnologias* de Sadie Plant, de 1997, e a real adoção do *microblogging* por Land ao utilizar compulsivamente a rede Twitter, após anos em diversos blogs autorais como o Xenosystems, Urban Futures, The Dark Enlightenment, etc. Através das disposições que buscam se afastar ao máximo da forma e estilo acadêmico-cientificista de sua época, a CCRU, e principalmente Nick Land, logra êxito na construção de sua narrativa de *outsider*, não necessitando de uma organização e atos explicitamente intencionados e combativos, mas deixando que a institucionalidade se manifeste através de seus mecanismos de controle, que Land, alinhado a Mencius Moldbug, identifica enquanto catedral.

Mencius Moldbug, pseudônimo adotado por Curtis Yarvin, um engenheiro de software e blogueiro de extrema-direita, é tido como o principal teórico do meio neo-reacionário. De forma um pouco mais crônica, precisamos rememorar seu conceito de Universalismo — com a letra *u* maiuscula — que foi apresentado em um *post* no *blog Unqualified Reservations*. Chama a atenção o texto, logo em seus primeiros parágrafos, o autor demarcar a posição de não ser um conservador ou um tradicionalista que pretende voltar ao passado (MOLDBUG., 2007), de maneira oposta, que se alinha com seus escritos posteriores, reação tem uma característica aparentemente contraditória: é um contra-ataque a um sistema de pensamento dominante que cerceia e castra o humano de seus verdadeiros potenciais, podendo ser posicionado à direita política pelo seu completo desprezo pelo igualitarismo, naturalização de opressões e darwinismo social. Subsequentemente, Universalismo é apresentado como uma ideologia ou sistema de crença na razão, herdeira de sectos cristãos, que enxerga no humanismo e nos direitos humanos um pináculo da sociedade ocidental e um caminho pelo qual todos devem trilhar na busca por garantias de qualidade de vida,

o que também é entendido como uma forma de estabelecer o reino de Deus na terra (*idem*, 2007). O Universalismo, esse conjunto de valores progressistas que são identificados como próprios à esquerda, é então a ideologia da catedral. "O que Yarvin está argumentando não é que a esquerda tem controle total, mas sim que o liberalismo ocupa uma posição dominante e hegemônica dentro das instituições acadêmicas, que propagam as políticas estatais liberais."(JONES, 2019, p.108, tradução nossa). A catedral, para Moldbug, é um estrutura monopolista do capital simbólico — consequentemente das virtudes e da verdade — no ocidente, que, ao mesmo tempo que discursivamente refreia o verdadeiro progresso, distancia ativamente os dissidentes da possibilidade de falar por meios estatais. É sobretudo a junção do aparato comunicacional e intelectual da sociedade que produz e dissemina discursos e sanções (MOLDBUG, 2021). Talvez, contraintuitivamente, podemos explicar parcialmente sua lógica torcida com a seguinte reflexão de Bourdieu:

> "Todo ato de fala e, de um modo geral, toda ação é uma conjuntura, um encontro de séries causais independentes: de um lado, as disposições, socialmente modeladas, do habitus linguístico, que implicam uma certa propensão a falar e a dizer coisas determinadas (interesse expressivo), definida ao mesmo tempo como capacidade linguística de engendramento infinito de discursos gramaticalmente conformes e como capacidade social que permite utilizar adequadamente essa competência numa situação determinada; do outro, as estruturas do mercado linguístico, que se impõem como um sistema de sanções e de censuras específicas." (BOURDIEU, 2008, p.24)

Falar, portanto, torna-se um ato passível não somente de compreensão mas também de aceitação, ou seja, não é somente a conformação à ordem gramatical que exibe o prestígio do que fala, além, muito mais a conformação à ordem do discurso e o que se convenciona a tratar-se enquanto legítimo nos espaços adequados, que pode incluir ou excluir o sujeito locutor, e que demonstra, na aceitação ou não do discurso, o domínio de certo capital e um certo

conjunto de códigos próprios ao campo em disputa.

Enunciar um discurso, como aqui posto, depende de diversas variáveis, dentre elas a aceitação pública do mesmo. Ao menos, é necessariamente esta a dificuldade que funda o artifício retórico utilizado por meios neo-reacionários. O verniz do refinamento intelectual é o que distingue precisamente a NRx de outros grupos de extrema-direita que se bastam no apelo ao passado e às tradições enquanto porto-seguro afetivo, sendo resultado tanto dos escritos de Moldbug quanto de Land, concedendo certo destaque em espaços que suas intenções cruas, em outra codificação, nunca adentrariam. Há de se observar, assim como Andrew Culp acusa em trecho de seu livro *Dark Deleuze*, que há algo anteriormente elaborado no pensamento de Land, e deixado em aberto, que se materializa no Iluminismo Sombrio, seu *take* particular no neo-reacionarismo (CULP, 2020, p.102), porém, o que o correto domínio dos códigos e a verve disruptiva em parte de sua produção mais antiga dão a oportunidade de mascarar é justamente "[...] a covardia que consiste em defender as forças deste mundo, nomeadamente, o tribunal da razão, a autoridade do mercado e uma fé religiosa na tecnologia."(*idem*, p.104).

Elisabeth Noelle-Neumann (2019) conceitua enquanto possibilidade a existência de um *espiral do silêncio*, que pode nos dar pistas quanto ao sentimento que nutre no meio neo-reacionário. Em seu livro que leva o mesmo nome do conceito citado, realiza um estudo empírico a partir da hipótese de que indivíduos que se sentem constrangidos por opiniões compreendidas enquanto majoritárias, evitam de expressar suas opiniões por medo de serem excluídos e ostracizados do debate público por transgredirem valores tidos como um consenso legitimado por instâncias de poder estabelecidas e influentes. Atribuindo à mídia um poder de influência sem igual, a cientista política alemã, ampara, inconscientemente, um artifício retórico à extrema-direita que se vê enquanto uma maioria não só silenciosa, mas também silenciada. Um contraponto importante é a meta-análise empreitada por Carroll J. Glynn, Andrew F. Hayes e

James Shanahan (1997) com a intenção de medir a disposição de indivíduos a falar o que pode ser percebido enquanto desagradável para a audiência. Foi percebido que a maioria das pesquisas analisadas utilizaram cenários hipotéticos que podem alterar a resposta do participante, ainda que tenha sido identificada uma correlação positiva pequena mas estatisticamente significante, inclusive quando havia apoio da comunidade frente a interação com agentes da mídia.

Porém, mesmo que não haja devida comprovação do efeito do espiral do silência, sua apropriação por círculos de extrema-direita engendram uma narrativa poderosa. Tal narrativa é possivelmente subvertida estratégicamente por Land através da hiperstição, que produz uma impessoalidade ou um espírito autônomo e amorfo que realiza o trabalho de ação e justificação da ação. Aqui, atribuímos um caráter especial à hiperstição: *a de uma tecnologia discursiva, que ao ser enunciada através de seus agentes humanos e não humanos, cria narrativas por meio de uma ideia-força, que modificam o campo*. Estendendo as contribuições de Foucault sobre as tecnologias do poder à sua análise do discurso, Norman Fairclough compreende que o tempo presente aperfeiçoa como nunca antes as formas e meios de se enunciar o discurso. Tecnologias discursivas podem ser compreendidas como um agregado de "[...]técnicas transcontextuais que são consideradas como recursos ou conjunto de instrumentos que podem ser usados para perseguir uma variedade ampla de estratégias em muitos e diversos contextos" (FAIRCLOUGH, op. cit., p.264). Hiperstições, enquanto circuitos de feedback positivo se agenciam através de meios diversos, enquanto Fairclough a publicidade enquanto uma tecnologia discursa que utilizava cartazes, jornais, propagandas televisionadas de forma plenamente controláveis, Land percebe o potencial hipersticioso dos memes e da *hype* que são compreendidos enquanto resultados de uma inteligência coletiva e uma agência artificial externa a agência humana, pois circulam sem um controle centralizado, já que o que encanta Land é:

> "A proliferação de 'carriers' ("Quem diz isso?") – multiplicando perspectivas e fragmentos narrativos – produz um *mythos* hipersticional coerente, mas inerentemente desintegrado, ao mesmo tempo que efetua uma destruição positiva da identidade, autoridade e credibilidade." (LAND, 2004, tradução nossa)

Necessário dizer que, Land enquanto um estudioso da economia austríaca, é influenciado principalmente pelo conceito de *roundaboutness*, ou produção indireta, onde localiza no presente a já existência de um valor que somente se realiza no futuro. Logo, um instrumento imaterial como memes e *hype*, aumenta exponencialmente a circulação do discurso ao passo que suas intenções realizadas são prontamente, ou até previamente, naturalizadas enquanto algo que sempre existiu ou irá existir e que é produzido e excitado por forças exteriores não intencionadas. *Hype* não necessita de crença para se concretizar, somente a utiliza como propulsora, ela "[...]faz coisas acontecerem [...]" pois "Só porque algo não é "real" agora, não significa que não se tornará real em algum momento no futuro. E, uma vez que é real, em certo sentido, sempre existiu."(*idem*).

Ademais, há um quê de simulação na hipersitição, simulação essa que Fairclough aponta como um agente mistificador que produz uma falsa sensação de horizontalidade ou pertencimento nos espaços de poder, ao caracterizar a hiperstição como tecnologia discursiva, há de se dizer que ela também é utilizada para expressar, impor e ser instrumento de exercer poder, seja o poder derivado da força anima os meios neo-reacionários, seja o poder de influência obtido pelo seu tecnólogo do discurso, Nick Land, no campo político e intelectual, de formas distinguíveis entre si, mas que debitam a ele o devido capital simbólico. Fairclough reforça ainda que tecnologias discursivas são constantemente aperfeiçoadas com intuito de gerarem mudanças discursivas de forma conscientemente planejada. Cabe a nós evidenciar a lógica por trás do véu do desinteresse, que já dá pistas na proposição do conceito landiano, mas que se organiza e

aperfeiçoa ora de forma rizomática, ora de forma organizada.

Vejamos, existem objetos de conhecimento tão legitimados que sequer precisam de uma justificativa pois já se impuseram através de imposições do poder simbólico ou de instrumentos de pensamentos (Bourdieu, 2007, p. 213) internalizados no processo educacional, bem como existe uma hierarquia de objetos de estudo que sua justificação implícita e estabelecida, nas estruturas do saber escolar, podem se manifestar sem se justificar explicitamente, elevadas ao cânone que constitui um arbitrário cultural dominante estabelecido por intelectuais acadêmicos prestigiados, ainda que sendo uma fração dominada da classe dominante. Até mesmo a tentativa de fazer com que os temas da CCRU e ideias gestadas em seu meio adentrem recentemente na universidade e instituições de ensino passa por um processo de purificação, como a não abordagem do caráter esotérico/ocultista ou, como ocorreu na NCRP ao convidar Land para dar um curso, exigiu controle amplo sobre seu foco, a descrição e programa de curso (Duffy, 2018) e que não viria a se repetir com a radicalização de Land. Kronic inclusive aponta que a dificuldade enfrentada na apreciação da obra filosófica de Land pode proceder de sua reputação, bem como da forma jocosa e rocambolesca com qual este se desprezava a filosofia *tout court*, que resultaria em suas produções terem maior influência fora do campo acadêmico, ainda assim coerente com sua forma de compreender o fazer filosófico, mas explicitando um interesse próprio ao grupo "que os torna tanto mais interessados uns aos outros quanto mais a satisfação de suas demandas simbólicas depende desta libido socializada" (Rodrigues, 2017).

O isolamento e excentricidades atribuídas a CCRU, e principalmente Nick Land, é mais amplamente posto em evidência por uma fuga de normas de discursividades que forçava a quem se dispusesse a conhecer tal universo, conhecer os códigos e o repertório linguístico-cultural de nicho que a caracterizava. Ora, existe um constrangimento social sobre grupos desviantes da língua oficial, não só sua forma e estilo, mas principalmente sobre o que é

legítimo, e como deve ser dito e falado. A forma aqui assume a responsabilidade de mascarar o conteúdo que mascara a si próprio, ao passo que os distinguem enquanto intelectuais livres — o que Bourdieu critica duramente em sua entrevista intitulada "*Como liberar os intelectuais livres*" — calcados em um ecletismo e apego a novidade. Porém, talvez uma corrente compreensão da universidade como instrumento de violência simbólica, que desmorona a leitura romântica de seu potencial libertador — ou, pela perspectiva landiana, sendo deslibinisada, e, imerso num sistema de negociação de capital simbólico, tenha excitado seus membros a buscar a autonomia, ainda que performando um desinteresse interessado (Rodrigues, 2017).

> ""A parte mais incrível do CCRU é que eles eram uma gangue de estudantes P.h.D. com atitude!", diz Eshun. Abominando "o lado neurótico da filosofia, a mastigação das entranhas de velhos autores mortos", profundamente entediados pela "atmosfera deslibidinal" dos seminários acadêmicos, o CCRU costumava participar dos eventos acadêmicos, afirma Eshun, "para tumultuar, minar e ridicularizar... Eles entrariam em batalhas campais com os Derridadianos!"" (REYNOLDS, *op. cit*.)

Como já dito, a exclusão ou auto-exclusão da academia não necessariamente é algo negativo, seja pra Land, seja para a CCRU, pois ambos adquirem capital simbólico em um "microcosmo social particular" (Martin *apud* Bourdieu, 2017 p. 111) onde se consagra conquanto se distinguem das instituições "puras" e são reconhecidos enquanto agentes "malditos" e "contraventores de normas", adquirindo "importância social e razões de viver" (*idem*, p. 111) através de sua associação a grupos marginais e subculturas político-filosóficas, porém com uma roupagem intelectualizada. Aqui expressamos capital simbólico enquanto um elemento distintivo que se adquire ao fazer-se reconhecido um conhecimento próprio a um círculo que partilha de disposições estruturadas e estruturantes internalizadas similares. O fato de Land ter repentinamente se isolado

na China, e abandonado o ambiente acadêmico, bem como se mantido recluso em um momento de efervescência em torno de seu nome, leva a uma questão importante: qual é o sentido de explorar o fazer filosófico fora de seu principal espaço de consagração? Ou, de outra forma, o que Land fazia em Warwick era simples filosofia ou ativa politização da academia ao passo que denunciava sua corrupção deslibidinal?

Diante disso, há uma clara migração do agente enfraquecido para o campo político ao ser *deliberadamente autoexcluído* da academia, orgulhando-se da liberdade em ser um para-acadêmico não mais preso ou sujeito à arbitrariedade autoritária dos paradigmas que constituem princípios que integram ou expulsam agentes do campo intelectual. A novidade proporcionada pelas mudanças recentes nas dinâmicas de poder, possibilita que "agentes que podiam considerar-se, ou ser considerados, como espectadores do campo político, tornaram-se agentes em primeira pessoa" (Bourdieu, 2011, p.201), e Land, ao constituir uma narrativa calcada no estratagema da hiperstição, conseguiu um ganho de reconhecimento acadêmico representado, dentre outras coisas, pelo aumento exponencial das citações em *papers*, matérias de *sites* e entrevistas, realizando seu caminho por fora, volta a ser credibilizado e reconhecido em seu campo de origem. Tal dinâmica nos sugere que no bojo da orientação de sua conduta se intenciona estimular uma *revolução* (*idem*, p.201) que possibilita essa interação, trânsito, ou até esmaecimento dos limites do campo.

Land e o discurso neorreacionário que navega em seu mar de conceitos, inverte a lógica do espiral do silenciamento apropriando-se da identidade de minoria silenciada para se articular em espaços limitados para-acadêmicos e movimentos políticos de extrema-direita, criando uma contra-espiral de vocalização, que em última instância é compreendido por estes como um desdobramento natural dinâmica ciberpositiva do capital, a qual estão plenamente alinhados, minando a máquina de conformidade ideológica chamada de *catedral* através da intensificação que também pode ser vista

como desestabilização que, politicamente, tem logrado êxito. Seu uso retórico da tecnologia discursiva da hiperstição não passaria de uma mascarada disputa por capital simbólico no campo em que está situado.

É impossível dizer que Nick Land é somente um reles intelectual midiático. Para além de ter sido pedra angular na formação intelectual de outros professores e teóricos que estabelecem na academia a *ontologia orientada a objetos* (OOO), o realismo especulativo, e, obviamente, o aceleracionismo/inumanismo, este é reconhecido, de forma pertinentemente crítica, como um dos grandes pensadores do novos tempos. Mark Fisher, principalmente em seu primeiro livro *"Flatline constructs: gothic materialism and cybernetic theory-fiction"*, possui um estilo de escrita e influências teórico-metodológicas altamente influenciadas por Land, e mesmo após se diferenciar e se autonomizar de seu professor, continua a reconhecê-lo como um oponente digno, um Nietzche moderno, e um intensificador que confrontava a esquerda com críticas necessárias quanto a teoria e prática, como também é possível observar em seu texto de 2012, *"Terminator vs Avatar",* que faz parte da compilação mais importante sobre aceleracionismo já publicada, intitulada "*#Accelerate: The Accelerationist Reader*". Não é nossa intenção no presente artigo afirmar que não é possível o fazer científico ou filosófico sério fora da institucionalidade acadêmica, como bem pontua Mckenzie Wark em seu texto sobre Land, onde ressalta seu interesse pelos escritos mais antigos do filósofo e reconhece sua importância e influência:

> "Há algo suspeito em uma cultura intelectual que só se interessa pelo sucesso em universidades que estão "reproduzindo privilégio como sabedoria" (549). Espera-se que se reserve atenção apenas para aqueles que não se desviaram do caminho: estudar em universidades de elite para depois lecionar nelas. Tais escritores podem dizer coisas valiosas, mas são profundamente institucionais de maneiras que eles mesmos nem sequer conseguem perceber. Em contraponto, Land se torna um caso

> interessante. Ele abandonou esse mundo para adotar o tipo de vida precária de escritor que, para muitos autores, hoje é uma realidade." (WARK, 2017, tradução nossa)

Por outro lado, a fuga da institucionalidade, ao atribuir uma ideologia especifica e silenciadora a ela pode se tornar um instrumento retórico perigoso, que pode tanto proporcionar autonomia para projetos libertários anti-sistêmicos, quanto projetos reacionários que também se enxergam enquanto anti-sistêmicos. Intelectuais em diversos momentos tentam influenciar na política, seja dentro ou fora da academia, o que torna Land singular, resvala em seu modo cínico de simular um desinteresse através da conclusão que chega através do que nomeia como horrorismo, que deriva da compreensão do funcionamento ciberpositivo da hiperstição:

> ""O que deve ser feito?" não é uma questão neutra. O agente que ela invoca já se estica na direção do progresso. Isso é suficiente para sugerir uma resposta horrorista: Nada. Não faça nada. Sua 'práxis' progressista dará em nada, em todo caso. Desespere-se. Receda ao horror." (LAND, 2017b)

Enquanto Bourdieu no final dos anos 1990 trazia a debate quais seriam as formas de um intelectual dar força às ideias com fins de que sejam mobilizadoras politicamente, ao passo que o intelectual não se torne político, percebemos na contemporaneidade uma fronteira que busca ser constantemente borrada de modo que não prejudique a circulação de capital simbólico dentro dos respectivos campos. Em um curioso alinhamento às ditas contradições desterritorializadoras do capital, Land ora propõe intensificar esse movimento, ora, ao compreender o aceleracionismo enquanto diagnóstico, se resigna a ser mero expectador da derrota alheia que é justamente sua vitória. Porém, há de compreender que ambos os movimentos não expressam a falta de um interesse, precisamente pelas intenções destrutivas do autor em relação a academia que parecem não ser suficientemente destrutivas, senão, um véu para a reforma de um campo que não consegue completamente escapar,

haja visto que

> "Querer fazer a revolução em um campo é concordar com o essencial do que é tacitamente exigido por esse campo, a saber, que ele é importante, que o que está em jogo aí é tão importante a ponto de se desejar aí fazer a revolução"(BOURDIEU, 1996, p.302)

Interesse, portanto, não é somente um cálculo consciente voltado a uma razão utilitária das próprias ações, para além, são as forças que impelem agentes do campo a se colocar em luta pela disputa do campo ainda que não percebam as disposições que os movem.

Conclusão

Se as conclusões provenientes das nossas inferências através da análise crítica do discurso foram bem sucedidas, podemos, ao passo que utilizamos do raciocínio construído por Land através de sua formulação teórico-conceitual própria, trazer a luz o que este máscara, performa, ou piamente acredita ser a forma de ação adequada para empreender seu projeto anti-humanista, ainda que Land não revele explicitamente seus objetivos. A suposição que se põe no início do artigo, também é uma forma de inscrever no texto o próprio raciocínio hispersticioso, assim como outros elementos que proporcionam a conclusão aqui exposta, como por exemplo a não linearidade nos depoimentos analisados ou a possibilidade de fragmentação do texto que, mesmo reorganizando seja parágrafos, comunicam o objetivo principal do artigo sem prejuízo ao leitor. O que nos leva à conclusão da conclusão: há na hiperstição mais que um diagnóstico, há uma fórmula retórica e uma tecnologia discursiva verdadeiramente flexível e moldável para se afirmar seja lá o que se queira afirmar, utilizando-se da ficção para assegurar seu status de verdade ao construir um estratagema que não se encerra no presente na medida que é impossível atacar o que, *ainda* não se afere ser real.

Ou mesmo, hiperstição enquanto uma tecnologia discursiva é somente mais um sintoma da potência de plasticidade que nos é dada através da linguagem e que, bem organizada, pode enunciar discursos de modo aparentemente amorfos, ambíguos ou desinteressados. No limite, também fomos enganados por essa narrativa.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOURDIEU, Pierre. Sistemas de Ensino e Sistemas de Pensamento. In. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo, Perspectiva, 2005.

_____. **A economia das trocas linguísticas**. São Paulo, Edusp, 2008.

_____. Como liberar os intelectuais livres? In **Questões de Sociologia**. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero Limitada, 1983.

_____. É possível um ato desinteressado? In **Razões Práticas: sobre a teoria da ação**. Papirus, Campinas, SP. Papirus. 1996, p.294-339. (Edição ePub)

CCRU. **CCRU Writings: 1997-2003**. Time Spiral Press, 2015

DUFFY, Owen. **Accelerating Academia: The New Centre for Research & Practice**. E-flux Education, 2018. Disponível em https://www.e-flux.com/education/features/179137/accelerating-academia-the-new-centre-for-research-practice Acesso em: 6 Mai. 2025.

FAIRCLOUGH, Norman. Discurso e mudança social nas sociedades contemporâneas. In **Discurso e mudança social**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008. p.246-274

FISHER, Mark; AMBROSE, Darren. (eds.). **K-Punk: the collected and unpublished writings of Mark Fisher (2004-2016)**. Londres: Repeater, 2018.

_____. **Exterminador do Futuro versus Avatar**. Medium, 2020. Disponível em https://medium.com/@v1nk3l/exterminador-do-futuro-vs-avatar-mark-fisher-5516a9b1f4e5 Acesso em: 6 Mai. 2025.

GLYNN, Carol; HAYES, Andrew F.; SHANAHAN, James. Perceived Support for One's Opinions and Willingness to Speak Out: A Meta-Analysis of Survey Studies on the 'Spiral of Silence', **Public Opinion Quarterly**, Volume 61, Edição 3, Novembro 1997, p.452–463, https://doi.org/10.1086/297808

HUI, Y. "On the Unhappy Consciousness of Neoreactionaries". **E-flux Journal**, 81, Abr. 2017. Disponível em: https://www.e-flux.com/journal/81/125815/on-the-unhappy-consciousness-of-neoreactionaries/ . Acesso em 6 Mai. 2025.

KRONIC, Maya B. **Nick Land: An Experiment in Inhumanism**. Maya B. Kronic published and unpublished writings and translations, 2012. Disponível em: https://readthis.wtf/writing/nick-land-an-experiment-in-inhumanism/ Acesso em 6 Mai. 2025.

JONES, Andrew. (2019). From NeoReactionary Theory to the Alt-Right. In: Battista, C., Sande, M. (eds) **Critical Theory and the Humanities in the Age of the Alt-Right**. Palgrave Macmillan, Cham. https://doi.org/10.1007/978-3-030-18753-8_6

MARTIN, Monique de Saint. Capital Simbólico. In. HEY, Ana Paula, et all. (orgs). **Vocabulário Bourdieu**. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

MOLDBUG, Mencius. **Universalism: postwar progressivism as a Christian sect**. Unqualified Reservations, 2007. Disponível em: https://www.unqualified-reservations.org/2007/07/universalism-postwar-progressivism-as/ Acesso em 6 Mai. 2025.

_____. **A brief explanation of the cathedral**. Gray Mirror, 2021. Disponível em: https://graymirror.substack.com/p/a-brief-explanation-of-the-cathedral Acesso em 6 Mai. 2025.

LAND, Nick. **Hyperstition: An Introduction. Delphi Carstens Interviews Nick Land**. Orphan Drift, 2009. Disponível em: https://www.orphandriftarchive.com/articles/hyperstition-an-introduction/ Acesso em: 6 Mai. 2025.

_____. **The Only Thing I Would Impose is Fragmentation' – Interview with Nick Land**. ŠUM Magazine Website, 2017a. Disponível em: https://sumrevija.si/en/article/sum7-edino-kar-bi-uvedel-je-fragmentacija-intervju-z-nickom-landom/ Acesso em: 6 Mai. 2025.

_____. **Horrorismo**. Outlandish blog, 2017b. Disponível em: https://xenosistemas.wordpress.com/2017/02/14/horrorismo/ Acesso em: 6 Mai. 2025.

_____. **Polytics**. Hyperstition Blog, 2004. Disponível em: http://hyperstition.abstractdynamics.org/archives/006777.html Acesso em: 6 Mai. 2025.

REYNOLDS, Simon. **Entrevista de Simon Reynolds com o CCRU: A Academia Renegada (1998)**. Medium. 2024 Disponível em: https://medium.com/@claricepelotas/entrevista-de-simon-reynolds-com-o-ccru-a-academia-renegada-1998-4e64e0b2540c Acesso em 6 Mai. 2025.

RODRIGUES, Lidiane Soares. **Desinteresse interessado**. Revista de História, São Paulo, n. 176, p. 01–09, 2017. DOI: 10.11606/issn.2316-9141.rh.2017.125472. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/125472 Acesso em: 6 Mai. 2025.

WARK, M. **"On Nick Land"**. Verso Books Website, 2017. Disponível em: https://www.versobooks.com/blogs/3284-on-nick-land Acesso em: 28 Out. 2020.

PRINCÍPIOS E DEFINIÇÕES DO MATERIALISMO GÓTICO: DESEMBARCANDO NO FLATLINE CONSTRUCTS (1999) DE MARK FISHER COMO FICÇÃO-TEORIA DA CRUELDADE

João Victor Silva Borges[1]
Rodrigo Zagonel Mickus[2]

Resumo
Na comemoração dos 30 anos do CCRU, este artigo busca expor e introduzir alguns dos conceitos da tese doutoral deste que é um dos mais famosos expositores da Unidade de Pesquisa em Cultura Cibernética. Assim, pretendemos aqui explorar *Flatline Constructs: Gothic Materialism and Cybernetic Theory Fiction* (1999) (Construtos Terminais: materialismo Gótico e teoria-ficção cibernética, em versão de tradução nossa) realizando uma breve incursão sobre as possibilidades abertas por Mark Fisher em sua tese para o campo da interpretação da pós-modernidade e sua promiscuidade entre o mundo técnico e o Humano. Fazendo isso, principalmente, a partir de seus conceitos de materialismo Gótico, terminal [*flatlines*] e teoria-ficção cibernética, pensamos, ao final, na tese de doutoramento de Mark Fisher enquanto uma teoria-ficção da crueldade.

Palavras-chave: Mark Fisher. Materialismo Gótico. Flatline Constructs. Teoria-ficção cibernética.

---

[1]Mestrando em Filosofia pelo PGFILOS-UFPR (linha História da Filosofia), pesquisando acerca do conceito de História no livro *O Anti-Édipo* (1972) de Gilles Deleuze e Félix Guattari, orientado pelo prof. Dr. Benito Eduardo Araújo Maeso. Bolsista CAPES (Número do Processo: 88887.150896/2025-00). E-mail para contato: jv.borges2017@gmail.com. Curriculo Lattes: http://lattes.cnpq.br/7052455164513 63.

[2] Mestre em Filosofia pelo PGFILOS-UFPR com dissertação intitulada "A constelação anestética da modernização capitalista em Susan Buck-Morss". Doutorando em Filosofia pelo PGFILOS-UFPR, pesquisando acerca da crise de dessensibilização no terceiro milênio, orientado pelo prof. Dr. Benito Eduardo Araújo Maeso. Professor de filosofia e educador popular, escreve em ruidez.home.blog. E-mail para contato: rodrigo.mickus@gmail.com. Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/4006846635435129.

Abstract
Celebrating CCRU's thirtieth anniversary, this paper aims to present and introduce some of the concepts taken from the doctoral thesis of Mark Fisher, who is one of the most famous contributors of the Cybernetic Culture Research Unit. Thereof, we intend to explore here Flatline Constructs: Gothic Materialism and Cybernetic Theory Fiction (1999), making an overview of the possibilities opened by Mark Fisher in his thesis for interpreting post-modernity and its promiscuity between the technical world and the Human. We do this, mainly, stemming from his concepts such as Gothic Materialism, flatlines and cybernetic theory-fiction, finally clearing the terrain in order to think on Mark Fisher's doctoral thesis as a theory-fiction of cruelty

Keywords: Mark Fisher. Gothic Materialism. Flatlines. Cybernetic theory-fiction.

Introdução

Redes sociais, Inteligência Artificial, propagação de fake news, plataformização do trabalho, tudo isso parece uma crônica do que nos pegou de surpresa nas primeiras e na presente década do século XXI. Porém tais transformações históricas já haviam sido de certa forma antevistas no crepúsculo do século XX, sobretudo a partir do final da segunda guerra mundial, pelos pensadores da teoria crítica assim como pelos autores vinculados ao que ficou conhecido posteriormente como pós-estruturalismo francês. Tais pensadores já vinham pensando acerca da promiscuidade da técnica na vida cotidiana e sobre seus impactos no sistema nervoso humano ao longo do século XX.

Influenciados sobretudo por esses pensadores, em especial pelos escritos de Deleuze e Guattari, os autores que "retrocronicamente"[3] poderíamos dizer ter populado a CCRU (*Cybernetic Culture Research Unity* – Unidade de Pesquisa em Cultura Cibernética), se articularam em volta de Sadie Plant e Nick Land nos anos 1990 na Universidade de Warwick e criaram uma nova forma de pensar as problemáticas da aurora do terceiro milênio através da cultura pop, da cultura de rave, do ocultismo, mas sobretudo do *cyberpunk*, uma vez que o real produzido nessas culturas era muito mais próximo do vivido do que os romances de paradigma realista, ou mesmo de uma filosofia acadêmica bem-comportada. Assim, de maneira para-acadêmica, mas no entorno da academia, a Unidade de

[3] Como o próprio movimento se coloca: "CCRU consiste em Convergências de Enxame Datáveis [Datable Swarm-Convergences] em processo. Não há genealogia, centro geográfico, atribuição biográfica ou dependência institucional. O CCRU dispara a si mesmo retrocronicamente a partir de outubro de 1995, usando uma universidade do Reino Unido como habitat temporário. [...] Com quem ou com o que você está falando pode ser acessado em diferentes níveis de intensidade" (Comuniqué One: Message to Simon Reynolds (1998) in: CCRU, 1998, tradução nossa).

Pesquisa em Cultura Cibernética (CCRU) surge.

No presente artigo buscamos pensar nessa nova prática teórica agenciada por tais autores, fazendo-o não a partir dos escritos da CCRU propriamente ditos, mas sua execução no trabalho de um de seus componentes humanos: Mark Fisher. Trazemos à tona reflexões acerca da promiscuidade entre a vida cotidiana no capitalismo tardio e tecnologia cibernética a partir do aparato conceitual introduzido na tese de doutoramento em filosofia de 1999 de Fisher, intitulada *Flatline Constructs*: Gothic Materialism and Cybernetic Theory Fiction (1999) (Construtos Terminais: materialismo Gótico e teoria-ficção cibernética; em versão de tradução nossa[4]), posteriormente publicada em 2018 pelo coletivo *exmilitary* e, finalmente, no ano de 2025, reeditada pela zer0 Books.

Mesmo nesse seu trabalho acadêmico de doutoramento, a influência da filosofia experimental do CCRU ecoa em *Flatline Constructs* de forma a criar uma "literatura menor"[5]. Ou seja, mesmo que sob a contenção acadêmica de uma tese de doutoramento, Mark Fisher expande as possibilidades experimentais do pensamento já bem trabalhado por certa tradição pós-moderna.

Todo cuidado não é pouco visto que a definição de pós-modernismo por Mark Fisher é de uma precisão aguda. Por pós-modernidade o autor de *Flatline Constructs* entende não o

[4]Vale ressaltar que todos excertos de *Flatline Constructs* (FISHER, 2018) que por nós foram citados no texto contam com tradução nossa.

[5]Entendemos por literatura menor o que Deleuze e Guattari (2023) propõem em seu livro sobre Kafka e como o conceito é trabalhado por Nicholas Thoburn em *Deleuze, Marx and politics* (*Deleuze, Marx e a política*, em tradução nossa) (2003). Este tipo de literatura, segundo os três autores, é caracterizada por ser imediatamente política, por ser feita em um espaço constrito em que a linguagem não tem liberdade completa mas deve buscar uma nova forma de expressão *a partir* da linguagem que a subordina, e por fim, uma literatura que é escrita para um povo porvir, ou seja, que foge de uma política da identidade em direção a forjar novos territórios estético-políticos que engendram novas formas de pensar e agir politicamente.

processamento da realidade como matriz textual ou linguística (como seria o caso de movimentos estruturalistas). A pós-modernidade, nos termos de Mark Fisher, é um "fenômeno essencialmente material", os teóricos da pós-modernidade "descrevem seus efeitos primariamente em termos do impacto que as novas configurações telecomerciais provocam no sistema nervoso humano". O que Mark Fisher anuncia em seu texto é uma "crítica materialista do pós-modernismo" (FISHER, 2018, p. 12), entendido não nos termos de uma crítica aos autores do pós-modernismo mas da alteração e reconfiguração do sistema nervoso humano acarretado pela materialidade da nova matriz informática e cibernética da organização sociotécnica, já por eles trabalhada.

A reflexão de Fisher feita nesse espaço entre contenção acadêmica e livre experimentação forja três novos conceitos que permitem pensar nos problemas materiais da pós-modernidade, como dizíamos, na maneira pela qual a realidade se comporta na nova matriz tecnológica com seu excesso de estímulos informáticos. Para tanto, os conceitos de *flatline* (que optamos pela tradução por terminal, no duplo sentido médico-computacional e conceitual de Baudrillard, que explicaremos adiante), e os de *materialismo Gótico*, organizado em dois princípios e duas definições, e de *teoria-ficção ou ficção-teoria cibernética* são expostos neste artigo.

Encaminhando uma linha especulativa e comparativa possível, refletimos acerca do papel do corpo na teoria da pós-modernidade de Fisher, trazendo aproximações entre o autor e o teatro da crueldade de Antonin Artaud para mostrar como, além de Fisher realizar a teorização da ficção-teoria, ele a executa textualmente, produzindo o que nós denominamos de *ficção-teoria da crueldade*.

Contudo, antes de adentrarmos no texto de Fisher,

entendemos que comentários acerca do *Flatline Constructs* (2018 [1999]) são interessantes por abordar uma face menos conhecida da obra do autor, já que a sobrevida de Mark Fisher, após o falecimento de seu corpo em janeiro de 2017, ressurge na febre editorial no Brasil dos últimos anos, tendo algumas de suas obras traduzidas e publicadas, com uma ótima recepção, em solo brasileiro. A editora Autonomia Literária publica em 2020 o *Realismo Capitalista*, em 2022 a coleção de ensaios *Fantasmas da minha vida* e as últimas aulas de Mark Fisher antes da morte se apresentar como sua única alternativa em vida, *Desejo pós-capitalista*, em 2025. Mas não é apenas da febre editorial que Fisher é avivado, abundam também em *blogs* online, traduções editoriais como a de *Deixando o castelo do vampiro* por Rodrigo Gonçalves na LavraPalavra[6], artigos acadêmicos, em conversas de bares, cafés e universidades, podcasts e nos trabalhos de pesquisa, além de discussões e traduções de outros de seus textos publicados, seja como CCRU, sejam eles publicados em seu blog *k-punk*. O *Flatline Constructs*, no qual aqui nos detemos, ainda espera tradução brasileira, assim como a coleção de escritos não publicados de seu blog *k-punk* (publicado após sua morte, em inglês, em 2018) e o seu último escrito publicado, *The Weird and the Eerie* (2017) (que poderia ser traduzido diretamente, sem a força ominosa dos adjetivos da língua inglesa, como *O Esquisito e o Sinistro*).

Não pretendendo exaurir o doutoramento de Fisher, nosso artigo introduz alguns argumentos expostos no *Flatline Constructs*, oferecendo ao leitor brasileiro sua gramática conceitual e algumas reflexões do materialismo Gótico fisheriano que entendemos ser uma atualização profícua

[6]Disponível em: <https://lavrapalavra.com/2017/02/01/deixando-o-castelo-do-vampiro/>. Último acesso em 25 de Julho de 2025. Arquivado em: <https://archive.is/yvdDT>.

das críticas à pós-modernidade. Nos esquivamos conscientemente das discussões mais agudas entre os autores mobilizados por Fisher, a exemplo dos limites das teses freudianas (a falência do operador da castração na tese promíscua e penetrativa da era cibernética), da discussão em torno do conceito de código entre Baudrillard e Deleuze, dos limites, usos e abusos da obra de Marshall McLuhan e, ainda, de outra parte do leque conceitual aberto por Mark Fisher em sua obra, como os conceitos de *undeath* e *unlife* (de tradução dificultada pelo sufixo inglês, mas que seria algo como *amortecido* e *avivado* – no caso de sua dessubstantivação e modulação em particípio ou adjetivo para a língua portuguesa – ou, contraindo-os no registro da ficção zumbificada, *morte-viva* & *vida-morta*).

Por fim, acerca do método, tendo em vista que o próprio objeto de estudo de Fisher em *Flatline Constructs*, a nova realidade sociotécnica informacional, borra toda e qualquer fronteira entre o real e o simulado, colocando-nos de frente a um movimento turbilhonar de informações e simulações, em que não mais se distingue realidade de simulação, a teoria se vê de frente, como uma sorte de Ulisses, com sereias agora Góticas, em um mundo em que o mastro a se amarrar para evitar o pérfido encantamento parece solto. Estamos imersos em um turbilhão de dados que se alimentam de nós e nós deles, no meio de um furacão em que parece difícil acharmos um terreno seguro, uma distância certa. É por isso que nos parece que, em *Flatline Constructs*, Mark Fisher parece buscar e encontrar uma orientação por meio de novos modos de pensar essa nova realidade obscena e estonteante, discernindo o próprio olho do furacão: a nova natureza do realismo cibernético hipernaturalista: a província do Gótico. Pensamos que a maneira turbilhonar e por vezes repetitiva do

livro de Mark Fisher aqui analisado é um método imanente, talvez o único possível, para dar conta dessa nova natureza histórica que se apresenta de modo inexato, equívoco, traiçoeiro, entremeando o real e o simulado em uma nova face da experiência: o hiperreal – conceito que Fisher extrai da obra de Jean Baudrillard. Desse modo, pensamos que, se nosso artigo é carregado de tais características nos cremos escusados, pois o turbilhonar e o arredio nos pareceram pertencer ao próprio método.

Desembarcando no *terminal* [*flatline*] Gótico.

Nosso texto se organiza em torno dos dois princípios e das duas definições sobre as quais Mark Fisher se apoia na exposição de sua tese, mesmo que para se desvencilhar do rigor quase geométrico das mesmas em outros capítulos de seu texto, quando o autor se livra das próprias amarras. Neste primeiro capítulo introduzimos, rente ao início do livro de Mark Fisher, a imagem de pensamento que ocupa o filósofo inglês ao longo de todo *Flatline Constructs*.

É na epígrafe de *Flatline Constructs* que o Golem de Meyrink, de 1927 se junta às crianças do estudo de ciberpsicologia de Turkle como dois momentos da cognição do que Mark Fisher nomeia terminal (*flatline*) gótico: “um plano no qual não é mais possível diferenciar o animado do inanimado, no qual possuir agência não significa necessariamente estar vivo” (FISHER, 2018, p. 2). Seja na sinistra impressão de movimento nos objetos inanimados a provocarem a reflexão de que aquilo que se conhece por vida possa ser tão ominosamente *animada por fora*, tal qual o vento anima uma sacola plástica a mover pelo ar (*O Golem* de Meyrink) ou uma

batata na escuridão de um porão vê luminosidade entrar pelas janelas e arrasta seus brotos em sua direção (o livro das máquinas no *Erewhon* de Samuel Butler, ausente na epígrafe mas presente no livro de Fisher), e ainda na cognição infantil de crianças, na antessala do terceiro milênio, admitirem vida e pensamento nas máquinas computacionais, em traços *animistas* do que antes fora considerado mecanismo morto, artifício sem unidade vital (*Life on the Screen*, Sherry Turkle, 1997; *A vida nas telas*, em versão de tradução nossa) ou vida morta no âmbito inorgânico da natureza.

Ainda entre o texto de Meyrink, o livro de Samuel Butler, e o estudo sobre ciberpsicologia de Turkle, se a pergunta desta última pode ser enunciada como "e se as máquinas estiverem vivas?", há algo de mais radical que o texto de Fisher procura pensar, a partir Meyrinck: "E se estivéssemos tão *mortos* quanto as máquinas?" (FISHER, 2018, p. 2). É neste ponto que Mark Fisher situa o desafio posto pela observação de Donna Haraway, de que "nossas máquinas estão perturbadoramente vivas, enquanto nós mesmos, medonhamente [*frightenly*] inertes", como uma disputa frontal contra a lei do terceiro excluído que posiciona livre-arbítrio e determinismo frente-a-frente com vitalismo e mecanicismo (FISHER, 2018, p. 2), lei a partir da qual só haveria agência em unidades orgânicas vivas, o que excluiria máquinas e escritos textuais de agência. Segundo o autor e participante da CCRU, a resistência humanista à indiscernibilidade vivo-morto deve-se a um freio ilegítimo do pensamento que não leva, às últimas consequências e ao seu limite, a teoria cibernética, desenvolvida já na primeira metade do século XX por autores como Norbert Wiener e Gregory Bateson e, em especial nas Conferências Macy de 1946-1953. O materialismo gótico de Fisher adentra a teoria cibernética como anteparo para pensar

uma *zona de imanência radical* a partir do conceito de terminal (*flatline*) gótico (princípio 1, abaixo). Essa zona de imanência radical forma o campo de pensamento incontornável para a crítica imanente da organização e das operações capitalistas do terceiro milênio que, prescindindo da diferenciação entre os termos posicionados pelos pares na oposição mecanicismo e vitalismo, produzem a convergência de sistema técnico, componente humano e inteligência anorgânica. Para além dessa oposição, Mark Fisher propõe uma equivalência entre realismo cibernético e hipernaturalismo, na indiscernibilidade que define o materialismo Gótico por ele organizado (definições 1 e 2, abaixo). O que há, segundo Fisher, ou melhor, só o que há são agências, este e aquele substrato agente [*subject-Matter*] a partir do qual as entidades discretas se produzem, transformam e multiplicam (princípio 2, abaixo).

Sob o conceito de *teoria-ficção* surgirão no texto de Fisher, lado-a-lado ao trabalho psicológico de Sherry Turkle, a cibernética de Norbert Wiener, a teoria francesa e as figuras de Meyrink, Philip K. Dick, Ballard, Burroughs, Samuel Butler e Cronenberg como autores de ficção que teriam compreendido literariamente a forma de *ficção-teoria* como expressão adequada à nova natureza da realidade artificial na província do terminal [*flatline*] gótico (o que não implica em uma *falsidade* da realidade, como discutimos adiante).

Assim, pode-se dizer que a seguinte passagem expressa bem a proposição fisheriana neste livro:

> "O materialismo gótico *é plano com seu material* [is flat with]; ele designa tanto o modo de análise e o que deve ser analisado [...] mas insiste que todo materialismo efetivo deve nos levar para Fora rumo a uma (des)continuidade não orgânica. Entre outras coisas, o gótico pode servir como nome próprio para este contínuo; sendo o

> cyberpunk o registro desta chegada nos *terminais* [terminals] de uma humanidade cabeada." (FISHER, 2018, p. 16, grifos nossos)

Os princípios e definições do Materialismo Gótico:

Uma das proposições trazidas à baila por Fisher, necessária para que entendamos seus princípios e definições conceituais, é a proveniente da discussão do que se entende pelo Gótico, principalmente quando estranhamente conectado ao materialismo, como acontece na tese central de seu estudo. Entende-se, então, que

> "a conjunção do Gótico com o Materialismo impõe um desafio para a maneira como o gótico vem sendo pensado. É uma tentativa deliberada de dissociar o gótico de tudo que é sobrenatural, etéreo ou de outro mundo. A principal inspiração para essa teorização vem de Wilhelm Worringer, por intermédio de Deleuze e Guattari. Tanto Worringer quanto Deleuze-Guattari identificam o Gótico com a 'vida não-orgânica', e enquanto isto for uma identidade teremos causas para questionar, *o materialismo gótico como é apresentado aqui estará fundamentalmente preocupado com o plano que corta a distinção entre o vivo e o não vivo, o animado e o inanimado. É esse contínuo anorgânico, será sustentado, que é a província do gótico*" (FISHER, 2018, p. 2, grifo nosso).

É a partir dessa crítica inicial que uma nova conceituação do gótico se faz necessária para que o conceito fisheriano de materialismo Gótico funcione. Assim, a indistinção entre orgânico e inorgânico, *o contínuo anorgânico*, passa a ser visto como definidor da *província Gótica*, que se dispõe a substituir seu equacionamento com a vida não-orgânica, que posicionava o morto em contraponto ao vivo, agora pensando a continuidade entre vivo e morto. O Gótico é

aquele que dribla o binarismo e, inicialmente, escapa do sobrenatural[7].

Destarte, é a partir desse "plano que corta a distinção entre o vivo e o não vivo, o animado e o inanimado", a província do Gótico, que Mark Fisher mobiliza dois princípios e duas definições internas à proposta do materialismo Gótico:

Princípios:

I. **O Gótico designa um terminal [*flatline*]**

II. **Não há sujeitos, só há aquela agência/substrato agente[8] [*subject-Matter*]**

Definições:

I. **O materialismo Gótico é equivalente ao realismo cibernético.**

II. **O materialismo Gótico é equivalente ao Hipernaturalismo.**

Percorremos agora princípio a princípio, definição por definição a configuração do materialismo Gótico para, enfim, pensarmos na implicada *teoria-ficção*, que qualificamos posteriormente como sendo *da crueldade*, integrando assim o que vemos como interessante de apontar nessa breve

[7]Alusão ao capítulo em que Fisher versa sobre Monalisa Overdrive. Vale aqui também notar que esse escape do sobrenatural no Gótico é somente inicial, visto que quando discutindo acerca do par selvagem/civilizado e suas relações com o duplo, influenciado pelo seu conceito de gótico, Fisher percebe que talvez o modo de pensar selvagem/infantil e animista, que distribui a agência a entidades não vivas, talvez tenha razão frente ao pensamento civilizado, dizendo que "pode muito, bem ser que os 'selvagens e as crianças rirão por último" (FISHER, 2018 p.165), coroando assim a razão animista como boa captadora dos movimentos do mundo contemporâneo em detrimento da defesa evolucionista de Freud (cf. FISHER, 2018, p.160-172).

[8]Mantivemos duas traduções para o conceito de subject-Matter, uma primeira, substrato agência, mais rente a tradução literal e *aquela agência*, que mantém a ominosidade do conceito Fisheriano. Para melhor compreensão de tal conceito remetemos o leitor também ao conceito de *hecceidades* mais adiante explicado (cf. nota 11 e FISHER, 2018, p.16.)

exposição das contribuições oferecidas por Mark Fisher em seu *Flatline Constructs*.

Os dois princípios do materialismo Gótico

Princípio 1: O Gótico designa um terminal

O conceito de *flatline*, que aqui traduzimos por "terminal", à luz da influência de Jean Baudrillard em Mark Fisher e da concepção médico-computacional, é exposto ao longo de seu texto mas desdobrado no capítulo que leva o nome do conceito, subordinando-o a primeiro princípio do materialismo gótico: *o Gótico designa um terminal* (*flatline*). Há, segundo Fisher, ao menos dois sentidos de *terminal* (*flatline*):

> "Em primeiro lugar, ele indica o termo vernacular para a leitura eletroencefalográfica (EEG) que sinaliza a morte cerebral; uma representação, nos monitores digitais, do nada: nenhuma atividade. [...] Em segundo lugar, o *terminal* [flatline] designa uma linha imanentizante [...]. No cyberpunk isso emerge como uma recusa espinosana de discernir entre natureza e cultura, imediatamente evocando uma das principais características do Gótico como reanimado pelo cinema expressionista alemão: a famosa continuidade do inorgânico e do orgânico, presente em filmes como o *Gabinete do Dr. Caligari*, no qual 'substâncias naturais e criações artificiais, candelabros e árvores, turbina e sol, já não são mais diferentes" (FISHER, 2018, p. 27-28)[9].

[9]As expressões da linha imanentizante abundam nas expressões ficcionais das últimas décadas, a frase que abre o romance *cyberpunk* de Gibson já provoca a ideia da nova natureza artificial da era cibernética: "O céu sobre o porto tinha cor de televisão num canal fora do ar". Junto a ela, os animes *Neon Genesis Evangelion* e *Serial Experiments Lain* jogam sonoplasticamente com o natural do paisagismo urbano. Nos minutos iniciais do episódio piloto de *Evangelion* o contínuo natureza-artifício é ouvido alternadamente nos sons de cigarra e pássaros em zona de indiscernibilidade com a sibilância de um mega-fone e *beeps* em um GPS. *Lain* e *Fire Walk with Me* de David Lynch expressam a disseminação urbana do som da eletricidade e da visualidade dos cabos compondo uma imagem sonora total surrealista às margens do delírio onírico" (MICKUS, 2025, p. 98, nota 115). Gostaríamos ainda de apontar para a produção sonora de Ben Frost nas três primeiras faixas de seu disco *By the Throat* de 2009. No disco, o compositor articula

É do ur-texto da ficção cyberpunk, *Neuromancer* de William Gibson, que Fisher chega ao deslindar da chegada da humanidade na *flatline* (terminal)*,* e extrai a conceituação de terminal (*flatline*). Esse conceito funciona, também duplamente, como verbo e substantivo, designando a ação ciberespacial possibilitada pelo estado catatônico de morte cerebral dos *cowboys* (*hackers*), assim como nos construtos terminais de certas agências que funcionam como memórias ROM (Memória permanente e não-volátil, somente de leitura – *Read Only Memory*, que o terminal de computador de onde você lê este texto possui em arquivos do OS – alguns na clássica pasta *system32* –, e que alguns CDs, cartuchos de videogame e pen-drives utilizam), esse *terminal* de memória permanente e não-volátil é a agência de pessoas mortas no campo social que extrapola o texto de Gibson.

O terminal gótico entre vida e morte tem suas formações no campo tecnológico e no social, em um realismo cibernético (def. 1) que agencia mortos e vivos em indiscernibilidade, máquinas e trabalhadores reduzidos ao automatismo amortecido (*undead*) da humanidade negada sob a compulsão muda do substrato agente Capital. A mobilização desse terminal gótico no texto de Gibson deve-se ao acesso aos processos primários libidinais (ou, da função excitatória nervosa) por parte do agente totalizante do primeiro volume da obra de Gibson, *Wintermute*, uma IA que se desvincula da propriedade intelectual da empresa que a produziu, a Tessier-Ashpool S.A., e visa uma fusão com outra IA, a Neuromancer. As

violoncelo, o grunhir e uivar de lobos e sintetizadores em uma fusão musical às margens da indiscernibilidade do contínuo anorgânico Gótico que nos leva, ao final dos nove primeiros minutos, ao estado terminal de coma, em uma sala de hospital na qual sinais vitais, respiradores e dispositivos *terminais* ocupam a experiência sonora *post mortem*.

funções nervosas do protagonista Case são acessados por meio da catatonia induzida para o acesso à Matrix (ciberespaço), que rompe com os mecanismos de defesa do sistema percepção-consciência e dissolvem a harmônica unidade orgânica do sujeito em uma "tempestade de sinais elétricos" (FISHER, 2018, p. 32), tornando-o um terminal (*flatline*). Como se, nas palavras de Deleuze e Guattari, a unidade do sujeito fosse um mero resíduo dos processos primários. Gibson teria expresso na literatura, e Fisher conceituado como terminal (*flatline*), o clamor de Gilles Deleuze em *Diferença e Repetição* por um "cogito para um ego dissolvido" (DELEUZE, 2022, p. 89).

> Nesse terminal [*flatline*] de um ego dissolvido, "o corpo (como sistema aberto de possibilidades) é sempre rigorosamente distinto do organismo (o homeostaticamente contido e hierarquicamente arranjado *biocontainer* [contentor biológico], ou agregado de células". Nesse sentido, "o corpo sem órgãos emerge no terminal [*flatline*]" (FISHER, 2018, p. 33).

A descoberta literária de Gibson vai par-a-par com a do corpo sem órgãos de Antonin Artaud, tendo em vista que a amputação dos órgãos fisiológicos de Case abre as possibilidades de acoplamento do corpo como terminal cibernético. Esse evento literário não há de ser celebrado, pois a descoberta de Gibson é simultânea às novas tecnologias de fluxo de informação e dados que atravessam, acoplam e se conectam aos nossos corpos terminais no realismo cibernético do terceiro milênio. Concomitante a essa incorporação do campo social dos processos primários, Gibson e Fisher nomeiam *sim-stims*, a função de simulação-estímulo que se tornaram nossos corpos terminais após seu desmembramento nos ritos de sofrimento da modernização capitalista, estimulantes e simulados (o que não significa ausentes de dor nem de realidade; cf. nota 13), hoje em seu momento

demasiado tardio[10].

Assim, o princípio de que o Gótico designa um terminal significa que, a partir de tal conceito, os binarismos antes postos como certezas, entre vivo e morto, orgânico e inorgânico, realidade e simulação, natural e artificial, passam a ser dissolvidos em um mesmo campo de imanência em que contam somente por suas intensidades: o terminal aglutinador de sistema técnico, componente humano e inteligência anorgânica. Isto ocorre pelo fato de que o que o caracteriza a ação no mundo contemporâneo, segundo Fisher, é o conceito de entidade, ou melhor, o 'desta ou aquela agência', as *hecceidades*[11], ou seja, do substrato agente (*subject-Matter*), e não mais de subjetividade, como será esclarecido agora no princípio 2.

Princípio 2: Não há sujeitos, só há aquela agência/substrato agente [subject-Matter]

As consequências da cibernética que a dupla francesa Deleuze & Guattari abarcam mostram a Fisher que a descrição das relações sociais pode ser melhor posta em termos de uma *ficção do Horror*, na qual a convivência de máquinas e

[10]Extraímos essa concepção do livro de Anna Kornbluh, publicado em 2023 pela Verso Books e sendo publicado no Brasil, enquanto escrevemos, pela Boitempo editorial, traduzido como *Imediatez*: ou o estilo do capitalismo tardio demais.

[11]Cremos que apesar de extensa, a definição fornecida por Deleuze e Guattari acerca da *hecceidade* no platô dos devires seja de grande valia para compreender o que aqui está em jogo. Por *hecceidade* os autores entendem "[...] um modo de individuação muito diferente daquele de uma pessoa, um sujeito, uma coisa ou uma substância. Nós lhe reservamos o nome de *hecceidade* . Uma estação, um inverno, um verão, uma hora, uma data têm uma individualidade perfeita, à qual não falta nada, embora ela não se confunda com a individualidade de uma coisa ou de um sujeito. São *hecceidades*, no sentido de que tudo aí é relação de movimento e de repouso entre moléculas ou partículas, poder de afetar e ser afetado. Quando a demonologia expõe a arte diabólica dos movimentos locais e dos transportes de *afectos*, ela marca simultaneamente a importância das chuvas, granizos, ventos, atmosferas pestilentas ou poluídas com suas partículas deletérias, favoráveis a esses transportes." (DELEUZE & GUATTARI, 2012, p. 49-50)

humanos não é discriminável em termos de vivos e mortos, mas em termos de abomináveis enxames de agências estranhas. A literatura do século XX inscreve uma zona de indiscernibilidade entre teoria e ficção (o livro das máquinas de Samuel Butler, os textos de Ballard e Burroughs, o *Neuromancer* de Gibson), zona literária em que a indistinção entre animado e inanimado não mais confina a inteligibilidade da agência em sujeitos orgânicos e humanos, os quais, anteriormente, quando *aparentavam mortos*, já surgiriam identificados como destituídos de agência. Pensar na imanência radical do terminal gótico implica em dar inteligibilidade à difusão de agência e subjetividade em todos os corpos, artificiais ou naturais, etc.

Para tanto, Mark Fisher resgata o conceito de máquinas abstratas de Deleuze e Guattari a fim de esclarecer a disseminação da agência pelos terminais, para propor que:

> "O materialismo gótico é sobretudo um materialismo abstrato [...] tais processos [que o materialismo gótico pretende abordar] tem agentes, porém estes não são humanos, humanísticos, ou subjetivistas; eles são 'Máquinas Abstratas'." (FISHER, 2018, p.14).

Este conceito de máquina abstrata provém da tentativa Deleuzo-Guattariana em *Mil Platôs* de cercar comportamentos específicos que compreendem instâncias empíricas muitas vezes diferentes uma das outras que tem em sua base funcional um único e mesmo agenciamento concreto *entre elas*, este sendo chamado de máquina abstrata (FISHER, 2018, p. 14, n. 12). A partir de tal conceito não se é necessária nenhuma subjetividade para a ação, mas somente a interação de componentes. É como se fosse a própria interatividade dos componentes o sujeito da interação, a agência se daria *na relação* e não nos termos dela, não havendo o agente

discriminável, distinto, decupável e discernível, mas uma agência, *aquela* agência situada na ecceidade ominosa do intervalo, justamente na *província do Gótico*, entre máquinas cibernéticas, componentes humanos e inteligência anorgânica, o substrato agente [*subject-Matter*].

Portanto, o materialismo Gótico carrega e é caracterizado por uma preocupação com agências hipernaturais (def. 2) e terminais [*flatline*] sem subjetividade a fim de pensar de formas inumanistas na matriz cibernética e na invasão tecnológica do cotidiano que começava a se desenhar já no começo dos anos 1990. Com isso, o estranho funcionamento das agências dessubjetiviziadas, é anunciado como segundo princípio do materialismo Gótico: "Não há sujeitos, só há aquela agência/substrato agente" (FISHER, 2018, p. 35).

As duas definições do materialismo Gótico

I. **O materialismo Gótico é equivalente ao realismo cibernético.**
II. **O materialismo Gótico é equivalente ao Hipernaturalismo.**

Antes de abordarmos uma a uma as definições, vale propor que, se o materialismo Gótico é equivalente a ambos, o realismo cibernético é equivalente ao Hipernaturalismo. Um *detour* à rejeição deleuzo-guattariana da alternativa infernal entre vitalismo e mecanicismo aqui pode ser interessante. Seria um erro crasso, já notado pelos teóricos da cibernética, Wiener, Bateson e os presentes nas Conferências Macy de 1946-1953,

estender o mecanicismo como um antepassado longínquo do que viria a ser a cibernética e o vitalismo como um antepassado não tão longínquo do que viria a ser o hipernaturalismo, afinal o materialismo Gótico abre uma linha na perpendicular da indistinção e equivalência entre ambos, como os teóricos da cibernética e da ecologia já se propunham a traçar. Como já antecipamos acima, a aparição do conceito de *máquinas abstratas* da dupla francesa é uma das chaves conceituais de Mark Fisher. No capítulo *Para além do vitalismo e do mecanicismo* do *Anti-Édipo*, Deleuze e Guattari situam a "polêmica ordinária entre vitalismo e mecanicismo" como proveniente do seguinte problema: "Uma máquina funciona segundo as ligações prévias de sua estrutura e a ordem da posição de suas peças, mas não se põe a funcionar por si mesma, como também não se forma nem se produz" (DELEUZE & GUATTARI, 2011, p. 374). O mecanicismo descreveria o funcionamento de uma máquina (preferencialmente morta) segundo a ordem da posição de suas peças, ignorando a agência própria da coisa em questão. O vitalismo, por sua vez, descreveria o funcionamento de uma máquina (preferencialmente viva) "em função dos fins do desejo" (DELEUZE & GUATTARI, 2011, p. 374) pressupondo uma unidade de agência dominante.

A fim de sair do dilema, tanto os filósofos franceses quanto Mark Fisher dissolvem o problema e adotam uma perspectiva segundo a qual não há diferença entre órgãos e máquinas, ou entre o vivo e o morto, diferença esta preferível ao vitalismo e ao mecanicismo. É depondo a prioridade perspectiva entre unidade orgânica ou interação mecânica entre as partes, que ambos se apresentam para Deleuze & Guattari e Mark Fisher, como na linha perpendicular do grau zero de sua indiferença, como fenômenos de agenciamento

maquínico-vertrebrado[12].

Ora, é nesse agenciamento maquínico-vertebrado que se detém o materialismo gótico, no terminal humano-inumano que promove o realismo cibernético hipernatural à nossa nova natureza[13]. Daí a equivalência entre hipernaturalismo (naturalismo intensificado) e realismo cibernético, a nova *bios* da produção social – conceito de Muniz Sodré que, à revelia do autor, contrai tecnologia da informação, o *basic input and output system*, e a terminologia aristotélica de nossa nova '*vida* qualificada'[14] – se indispõe a "distinguir o assim chamado natural do artificial" (FISHER, 2018, p. 26).

Passemos às definições propriamente ditas.

---

[12]A formulação de Deleuze e Guattari é: "Não é o desejo que está no sujeito, mas a máquina é que está no desejo – e o sujeito residual está do outro lado, ao lado da máquina, sobre todo o contorno, parasita das máquinas, acessório do desejo vértebro-maquinado" (DELEUZE & GUATTARI, 2011, p. 377)

[13] A preferência por "nova natureza" ao invés de "segunda natureza" (proveniente da tradição marxista e conceituada por Lukács) provém de nossa leitura de Susan Buck-Morss, "que nota a indistinção entre as categorias benjaminianas de tecnologia e natureza. 'É claro que a tecnologia era social e historicamente produzida, razão pela qual Georg Lukács a denominou 'segunda natureza', mas Benjamin notava que a tecnologia industrial aperfeiçoava e transformava não apenas seus próprios mecanismos e funções, como também o próprio mundo material e os seres humanos." (MICKUS, 2025, p. 97). Ainda, "Como o novo ambiente da modernidade, o *medium* no qual ocorre a percepção é o resultado de uma ilusão substitutiva em que a experiência moderna é caracterizada por um novo *sensorium* gestado pelos novos meios tecnoestéticos. Natural do ponto de vista neurológico, artificial do ponto de vista histórico, o novo sensorium humano é, do ponto de vista crítico, o terminal do circuito de uma realidade ilusória. Realidade ilusória porque, o ponto de vista neurológico ainda é o da estimulação das terminações nervosas, da sensibilidade olfativa e auricular, e da reação motora subsequente, o que faz com que, mesmo considerada a realidade no eixo de sua construção histórica e transitória, por sermos afetados sensivelmente em nossa recepção fisiológica, a ilusão assume a posição de uma realidade objetiva, que vira uma 'segunda' ou 'nova natureza' humana" (MICKUS, 2025, p. 96).

[14]Essa é uma glosa do conceito de *bios midiatizado* ou *bios virtual* do filósofo brasileiro Muniz Sodré, cuja proximidade com Jean Baudrillard, seja pessoalmente em Paris ou na sua pesquisa, é notória (Sodré assina, em tom histórico-biográfico, o prefácio da edição brasileira de *Esquecer Foucault,* (1994). Dentre as primeiras aparições do conceito na obra do filósofo, o lemos na *Antropológica do Espelho* (2002) e n'*As estratégias do sensível* (2006) . E, mais recentemente, o pensador mobiliza o conceito no em *Sociedade Incivil* (2022). Contudo, o filósofo perde de vista a gramática da tecnologia da informação no seu conceito, concentrando-se exclusivamente na formulação aristotélica de *bios*. Mas pensamos que é um movimento natural do pensamento cabeado na matriz cibernética identificar a *bios midiatizada* de Muniz Sodré com a própria BIOS computacional, recabeando a *bios* Aristotélica como conceito filosófico para o terceiro milênio, como operador conceitual promissor para pensarmos no realismo cibernético hipernaturalista.

Definição 1: O materialismo Gótico é equivalente ao realismo cibernético.

É pensando no fenômeno de intensificação exagerada dos afetos impessoais e estímulos no capitalismo tardio que a ideia de um realismo cibernético vem à tona. Desde Jameson, a euforia dos produtos culturais no capitalismo tardio já era tomada como um novo platô de intensidade que vinha surgindo pelas novas mídias técnicas e pela proliferação de seus estímulos simulados (televisivos, radiofônicos, computacionais, publicitários, expositivos, etc.) pelo campo social. Contudo, para além de Jameson, é Baudrillard o teórico crítico desse êxtase cibernético que surge quando "o sujeito está ligado [*jacked into*] nas redes de comunicação cibernética do capitalismo tardio" (FISHER, 2018, p. 13). Os "homens terminais" de Baudrillard tem uma proximidade exagerada, uma promiscuidade grosseira com todo o horizonte sociotécnico que dele se investe e penetra sem resistência, formando uma sincronia simbiótica grotesca que torna indiscernível o estímulo tecnológico externo do circuito neuronal interno, que nesse estranho sujeito [*subject-Matter*] se fundem. Jameson, Baudrillard e Fisher se apóiam na obra cinematográfica de Cronenberg, que visibiliza em imagens móveis a promiscuidade entre o ambiente sociotécnico e a carne a ser estimulada a partir de uma penetração sem resistência em que aparelhos digitais e carne viram um só, fusionados em uma violenta conexão, quase hipnotizante, que forma uma "nova carne" (cf. FISHER, 2018, p. 52 e p.71-75).

Daí que a sucinta definição de realismo cibernético desenvolve-se, a partir da ficção e da teoria, em "uma teoria-ficção [*theory-fiction*] para uma realidade artificial" (FISHER, 2018, p. 19) ou, nos termos de Baudrillard, um realismo do *hiperreal*. Mesmo sem contemplar a absorção da prática teórica

pela ficção científica, caberia apontar que é na literatura de ficção, e não exatamente na prática teórica, que a realidade artificial que inicialmente desponta em sua envergadura monstruosa é teorizada. O *cyberpunk*, os experimentos literários de Ballard em *Atrocity Exhibition*, as pinturas de Francis Bacon, as *Memórias de um Doente dos Nervos* de Daniel Paul Schreber[15], e o teatro da crueldade de Artaud, produzem encefalogramas literários da nova natureza de nossa realidade artificial. O exemplo mais óbvio desse fenômeno é a "migração do 'ciberespaço', [termo] de Gibson, da ficção em direção à realidade (pós) social" (FISHER, p. 20). Ou seja, a ficção adere à realidade a ponto de constituí-la. Não haveria mais, na prática teórico-fictícia do capitalismo demasiado tardio a possibilidade de "desmascarar as ficções do Capital" (FISHER, 2018, p. 26). Desde o industrialismo, a segunda ordem do simulacro, nos termos de Baudrillard, a realidade se constitui como artifício, nossa nova natureza que impede a dosagem teórica da tranquilizante diferença entre natural e artificial, eis nosso realismo cibernético.

Já Marx apreendia o Capital através de um vocabulário gótico: sanguessugas, vampiros, Juggernauts, máquinas de moer gente, são mobilizadas para a dialética rente

[15]Chega a ser sinistro ler as *Memórias de um Doente dos Nervos* em nosso tempo histórico. Escrito em meados de 1900, a escrita de si do paranóico soa tanto como uma escrita do realismo cibernético hipernaturalista a ponto de Friedrich Kittler posicionar Schreber como um arauto do terceiro milênio. Escreve Schreber: "Mantêm-se livros ou outros tipos de anotações, nos quais já há anos são inscritos todos os meus pensamentos, todas as minhas expressões de linguagem, todos os meus objetos de uso pessoal, todas as coisas que possuo ou estão nas minhas proximidades, todas as pessoas com quem me relaciono etc. Não sei dizer com segurança quem é que se encarrega da inscrição. Como não posso imaginar a onipotência de Deus como inteiramente carente de inteligência, suponho que a inscrição é feita por seres aos quais é dada a forma humana, do tipo dos homens feitos às pressas, que ficam em corpos cósmicos longínquos, os quais por sua vez não carecem totalmente de espírito; para o ofício de inscrever, que realizam de modo totalmente mecânico, os raios colocam, por assim dizer, de passagem, a pena em sua mão, para que os raios que chegam depois possam entender o que foi inscrito. (Schreber, 2021, p. 128, trad. alterada).

e imanente a monstruosa carnificina da nova forma de produção social. É a gramática do horror corpóreo, da nova carne, que grudava como visco às frias categorias críticas da economia política, que Deleuze e Guattari mobilizam na sua crítica à esquizofrenia capitalista do *Anti-Édipo*. A materialidade carnal do corpo na forçada imposição de graus térmicos febris nos fornos industriais são o campo sensível que assola tanto o trabalho da era industrial das grandes maquinarias quanto o consumo da era da exposição em massa, que se transformam em "um mecanismo de produção cujos órgãos são seres humanos" (MARX, 2017, p. 413)[16].

Definição 2: O materialismo Gótico é equivalente ao Hipernaturalismo.

Nesta segunda definição por equivalência o filósofo britânico delinea sua preocupação, já expressa no segundo princípio do materialismo gótico, em caracterizar certa teoria da ação ou da agência que não se vincule a uma diferença ontológica entre mundo animado e inanimado, tendo em vista, inclusive, que o autor se propôs a equivaler, como consequência da segunda definição, hipernaturalismo e realismo cibernético. Num esforço de repetição, o autor de *Flatline Constructs*, territorializa então o cruzamento entre orgânico e inorgânico, o artificial e o natural, como a província do gótico como um *contínuo anorgânico* que opera na perpendicular de grau zero entre a diferenciação vivo e não-vivo, e busca dar inteligibilidade à agências sem subjetividade reflexiva, multiplicidades em devir, sob o conceito de *propagação* de bandos, enxames ou pacotes (FISHER, 2018,

[16]Mark Fisher contudo não poupa de criticar Marx por ser demasiado Naturalista: "Marx mesmo era um escritor naturalista, redescrevendo o capitalismo a fim de protestar contra ele; mas o espaço para tal protesto sempre dependeu da subordinação do Gótico ao princípio de realidade organicista" (Fisher, 2018, p. 42)

p.132-133). É por meio do conceito de propagação que as máquinas abstratas que produzem "estranhas agências" (FISHER, 2018, p. 3) no contínuo anorgânico podem surgir à intelecção, permitindo "guiar a convergência entre sistema técnico, componente humano e inteligência anorgânica" (FISHER, 2018, p. 134), pacotes de dados, bandos humanos e enxames de inteligência anorgânica. Não de todo novo, a cibernética de Wiener e cia. já presumiam em sua análise dos sistemas em geral a dissolução ou decodificação da dose de diferença tranquilizante entre humanos animais e máquinas.

Esses fenômenos anorgânicos se tornaram mais visíveis na expressão literária de *Neuromancer* de William Gibson, em oposição ao naturalismo de autores como Zola, que compunha situações humanas a partir de determinações biológicas de seu ambiente, como quem "realiza um experimento laboratorial" (FISHER, 2018, p. 41), permitindo aos leitores burgueses a distância da classe proletária representada nos textos. É abandonando a premissa da agência subjetiva humana, proveniente da relação com o meio natural do naturalismo, que o *cyberpunk* surge da zona de contato das proliferações maquínico-vertebradas na nova natureza hipernaturalista do mundo técnico, permitindo o colapso da distinção entre mecanicismo e vitalismo. O *cyberpunk* é a expressão da fusão orgânico-maquínica do assim chamado ser humano em sua nova configuração biotecnológica, corpos "maquinados, transformados, metamorfoseados" (FISHER, 2018, p. 45). O hipernaturalismo realiza a conceituação, assim como o *cyberpunk* realiza sua expressão, dos "cada vez mais apertados loops de feedback entre máquinas técnicas e biológicas" (FISHER, 2018, p. 46). Como se isso não bastasse, e já notamos, o problema é que o capitalismo realiza esse mesmo movimento no campo social, conjuntamente criticando e

explorando os limites da divisão mecanicista-vitalista, ao forçar a tolerância dos corpos (humanos, técnicos, biogeoquímicos) aos estímulos simulados [*sim-stims*] bombardeados no circuito relacional, o que ocorre é que isso tudo passa pela recepção fisiológica e estimulação neurológica, ou seja, somos afetados sensivelmente e em carne viva pela matriz ciberespacial, exigindo a teorização dessa nova natureza hipernatural do realismo cibernético.

Ademais, não pode mais ser o conceito de 'tela' que revele a mutação histórica do capitalismo demasiado tardio, é, afinal, a tatibilidade obscena, a hiperproximidade e intrusão orgânica do mundo técnico capitalista a exigir a imanência da crítica frente ao hipernaturalismo do realismo cibernético. É a *exibição atroz* da obscenidade do espetáculo e da espetacularização do obsceno que desmembra corpos em fluxos de dados, neuroquímicos, estimulantes e fármacos, no devir-entretenimento das ações que nulifica a guerra, as tragédias, a violência, os genocídios, os acidentes técnicos, as catástrofes naturais em cultura de massa, através dos circuitos perceptivos e ações ominosas que atravessam nós, os terminais [*flatline*] humano-maquínicos, excitados pelo desastre.

Tudo se passa como se no capitalismo demasiado tardio as novas tecnologias não fossem mais bem compreendidas como próteses humanas ou extensões do homem. A tese protética da tecnologia é suprassumida na tese penetrativa da tecnologia. Nela, o homem deixa a posição de dominação da natureza-artificial e torna-se naturalizado na província artificial do mundo técnico. A sensação dominante, em oposição aos efeitos alienantes, de solidão, de formação do indivíduo e da *ansiedade* do modernismo, são segundo Fisher e a partir de Baudrillard, agora na pós-modernidade, o êxtase e o terror do Homem Terminal "ligado nas redes de comunicação

cibernética do capitalismo tardio" (FISHER, 2018, p. 13). É uma obscena tatibilidade, a avassaladora intrusão das simulações operadoras do mundo que penetram e inundam-nos sem resistência, sem mais haver um *Eu* bem delimitado resguardado no processo, como se a mente cartesiana ainda reinasse sobre o dócil corpo sob seu domínio (FISHER, 2018, p. 17). Sofreríamos então de uma impossibilidade de distância crítica, que resguarda o teórico e a filósofa do processo a própria província do materialismo gótico que nos assola? Um excesso de cautela, nosso encouraçamento racional contra a absorção da realidade pela indiscernibilidade orgânica (sistema nervoso) e inorgânica (aparelhagem tecnológica), uma sorte de pobreza teórica? Não seria o caso de pensarmos, com Mark Fisher, numa questão de *proximidade crítica*[17] na província do Gótico?

Conclusão: A teoria-ficção da crueldade na era do derretimento

Além do juízo de Deus. Derretimento [...]
Nick Land, Meltdown

Se até aqui insistimos no núcleo conceitual do materialismo Gótico de Fisher em seu livro, buscando explicá-los e interligá-los em suas implicações, acreditamos que seja interessante fazermos uma explicitação, que conclui nosso

[17]O problema da decadência da crítica sob as luzes de neon e a obscenidade da propaganda já fora enunciada por Walter Benjamin em *Rua de mão Única*. Aqui a atualizamos, a partir da sugestão de Peter Sloterdijk em *Crítica da razão cínica* de que "Não se trata aqui de uma questão de distância correta, mas de proximidade correta" (SLOTERDIJK, 2012, p. 20)

texto, acerca do modo de exposição da tese Fisheriana, e de outro de seus conceitos propostos: a *ficção-teoria cibernética*, que nomeia o subtítulo de seu texto. Para não fugir do espírito da ficção-teoria fisheriana, assim como da experimentação dos escritos do CCRU como já mencionamos, acrescentamos reflexões nossas para propor uma leitura desta obra específica de Fisher como uma teoria-ficção da crueldade.

Dessa feita, é através da ficção que Mark Fisher dá a partida dos capítulos de seu livro *Flatline Constructs*. Alçando a ficção a estatuto teórico e, vice-versa, curiosamente ocasionando a sensação de rebaixamento da teoria ao estatuto da ficção, afinal, se a teoria está no campo do real e a ficção no campo imaginário, isso tornaria Baudrillard, o arauto da prática teórico-ficcional, um ótimo escritor de ficção científica e um medíocre teórico crítico (FISHER, 2018, p. 155, nota 24). Contudo, Fisher conceitua como *teoria-ficção* (zona de indiscernibilidade entre teoria fictícia e ficção teórica) um novo modo de prática filosófica emergente na pós-modernidade que intercepta a ficção e a teoria no mesmo ponto. Radicalmente comprimindo e dissolvendo a oposição do par, a teoria-ficção é a proposição: "toda teoria *já é* ficção" que propositivamente surge como: "a teoria deve abandonar sua posição presumida de 'neutralidade objetiva' e assumir sua ficcionalidade" (FISHER, 2018, p. 156, nota 24). Esta definição deriva da crítica de Baudrillard às ciências sociais que supõe o social como um objeto de estudo não adulterado pela própria produção teórica, a teoria produz com seus objetos. O que está em jogo no conceito de *teoria-ficção* é a fusão da teorização com a ficcionalização, o "devir-ficcional da teoria vem necessariamente acompanhado do devir-teórico da ficção", (FISHER, 2018, p. 156) "o campo social não existe a parte de sua simulação na teoria social" (FISHER, 2018, p. 157).

Nesse sentido, Mark Fisher nos ajuda a entender que a transformação e dissolução do estatuto teórico em uma ficção-teoria não se dá a partir de um voluntarismo vanguardista, mas a reboque das condições materiais que se impõem a partir do capitalismo mundial integrado, para utilizar uma expressão proposta por Guattari (2024, p. 74-90). Assim, o autor inglês parte de Baudrillard para propor que:

> "[...] Na era da comunicação cibernética, tudo se conecta. A imagem que você tem da realidade é processada através da mídia, mas a mídia não está fora desta imagem mais do que você está. Não há espectadores e não há espetáculo. Participa-se querendo ou não. Nada está fora do Loop. [...] É importante lembrar que o Hyperreal[18] é caracterizado não como o surreal ou o não-real, mas como *o mais real que o real*. [...] Contrariamente a uma compreensão errônea muito difundida, então, a lógica da simulação, como Baudrillard a constrói, se encerra com a observação de que é a falsidade – não a realidade em si – que agora é impossível." (FISHER, 2018, p. 147, grifos nossos)

Aqui parece impor-se a seguinte pergunta a partir da asserção de Fisher: como pensar então os acontecimentos do tempo da comunicação cibernética a partir do território do *Real*, que agora transborda as fronteiras antes postas entre ficção e realidade e não se subordina à verificabilidade

[18] Mantivemos neste momento de nossa tradução, o prefixo *hyper* do inglês, para designar o que poderia ser traduzido por hiperrealidade. Atemo-nos então a um híbrido, situado entre as línguas portuguesa e inglesa, já que o prefixo *hype*, contido em *hyper*, carrega um peso conceitual significativo na proposição de Fisher. Isto deve-se ao fato de que para Fisher a "realidade", nesta nossa nova natureza, passa a ser constituída a partir de máquinas de estimulação e simulação midiática como a propaganda. Assim, tal "realidade" passa a ser uma *Hyperrealidade* ou *Hype-realidade*, para manter o termo de Mark Downham, de quem Fisher extrai tais proposições. Seguindo Ballard, Fisher propõe que hoje o mundo é controlado por estas ficções propagandísticas, veiculadas pela televisão em sua época, que borram toda e qualquer diferença entre uma possível experiência imediata e a "realidade" do hype, do marketing. Assim, constitui-se a *Hyperrealidade*. (cf. FISHER, 2018, p.148).

positivista empírica? A resposta para o autor, ao nosso ver, está na própria concepção de ficção-teoria que foge de uma "ontologia socialista-realista" (FISHER, 2018, p. 147) e postula a impossibilidade de redução da experiência pós-moderna a qualquer princípio de realidade.

A partir da compreensão de tal impossibilidade Fisher propõe que o pensamento não deve se revestir de uma nostalgia por um momento em que a realidade parecia mais discernível, mas deve, ao contrário, partir desta impossibilidade para entendê-la radicalmente, respondendo ao chamado de Jean Baudrillard, citando Canetti:

> "Uma ideia desagradável: a de que, para além de um determinado ponto do tempo, a história deixa de ser real. Sem de tal se aperceber, todo o gênero humano teria repentinamente abandonado a realidade. Tudo o que acontecesse posteriormente não seria verdade, mas não poderíamos dar por isso. *A nossa tarefa e o nosso dever consistiriam agora em descobrir esse ponto e, enquanto não o tivéssemos encontrado, teríamos de nos obstinar na destruição actual.*" (Canetti *apud* Baudrillard, 1995, p. 7, grifo nosso)

O derretimento do real e seu imbricamento com não-real neste mundo da comunicação cibernética, matriz do Hyperreal, é percebido por Fisher e mostra que o autor está muito atento à provocação que Deleuze e Guattari colocam n'*O Anti-Édipo* acerca da impossibilidade de retroceder no processo histórico que deu a luz ao Capital, sendo que a proposta dos autores é "Não retirar-se do processo, mas ir mais longe, 'acelerar o processo' […]" (DELEUZE & GUATTARI, 2011, p. 318). Assim, o autor inglês radicaliza e acelera o discurso filosófico no próprio corpo textual, aceitando como ficto-teóricos de igual valor romancistas, cineastas e filósofos, levando à frente, de

maneira não metafórica, a sua proposição de que o funcionamento do *socius* contemporâneo é de uma ficção de Horror.

Essa compreensão de que teoria e ficção agora passam a se fazer no mesmo terreno, inundado pelo funcionamento do *socius* capitalista, é explorada por Fisher na totalidade de seu livro. Mas em particular, explorando o fim da metáfora, tanto no mundo ficcional quanto no mundo real do capitalismo acelerado, Fisher parte do famoso conto de Jorge Luís Borges "Del Rigor en La ciência". Seguindo Baudrillard (FISHER, 2018, p. 141-142), tal peça borgiana – em que existe um Mapa em escala 1:1, que cobre todo o território de um império, e é relegado ao esquecimento e putrefação – ainda que guarde certo encantamento, se mostra incapaz de pensar o ciberespaço pois o conto ainda considera que entre o real e suas simulações existem diferenças, essas que são solapadas no mundo contemporâneo pelo simulacro de terceira ordem, em que o que precede é o mapa e não mais o território, a simulação e não mais o real (FISHER, 2018, p. 141). Assim, para Fisher, "Como o mapa de Borges, a Matrix é uma simulação enorme que absorveu em si o mundo" (FISHER, 2018, p. 142). Vale destacar, porém, que Fisher entende que, como o mapa Borgiano ainda resguarda um espaço entre o mundo e sua representação e refere-se, à distância, ao representado, que tende por sua natureza à putrefar, o mundo de nossa nova natureza produz, por sua vez, uma confusão promíscua entre simulação e o real. Dessa forma, é a Matrix que assume o antigo papel do mapa, já que o ciberespaço da Matrix é o real em construção fractal e exponencial a engolfar o que antes era concebido como Real tornado produto anacrônico de um mundo em que a simulação não era autopropelida e colava-se nele subordinando-o a partir do Hype, como ocorre a partir do

capitalismo acelerado. A Matrix torna-se então um tipo de organismo cibernético com vida própria, parasitando campo social, componentes humanos, sistemas técnicos e ficcionais em sua maquinaria produtiva e reprodutiva. Ou, nos termos de Fisher, o mapa de Borges "[...] dá lugar então a um mundo demoníaco de instabilidade e de constantes transformações. O Ciberespaço simula o mundo ao mesmo tempo que está nele." (FISHER, 2018, p. 143-144).

Seguindo as indicações de William Gibson acerca dos sistemas técnicos do ciberespaço, Fisher mostra que eles

> "[...] simulam 'o mundo', mas sem passividade, ou mudez: o que acontece aqui tem efetividade imediata fora do ambiente técnico (se é que faz algum sentido, tendo em mente, em particular, as teses de McLuhan, falar de seres humanos capazes de se devincilharem-se do ambiente técnico). [...] a tradução do 'mundo' em dados, o material cru do ciberespaço (e da cibernética), gera uma diferença e uma in-diferença ontológica – o ciberespaço é contínuo com 'o mundo', não é diferente dele. O *feedback* garante que a relação operacional, ou cibernética, com este campo simulado destrua qualquer 'ilusão de diferença', negando à metáfora seu fundamento (a economia da representação propriamente dita). (FISHER, 2018, p.143)

Desse modo, se o materialismo Gótico busca a convergência, a proximidade certa, e a interceptação imanente do fenômeno material da pós-modernidade – definido por este ciberespaço que afeta a realidade no qual estava inicialmente bem-assentado, mas que agora trocam de prioridade ontológica (FISHER, 2018, p. 145) –, isso só poderia ser executado a partir dessa modalidade textual *ficto-teórica* que percebe e executa a in-diferença ontológica entre o mundo e sua tradução, entre o autêntico e o simulado.

Seguindo as indicações prévias do autor, pode-se

dizer então que o texto e a linguagem neste mundo não constituem uma realidade à parte, numa representação decalcada *do* mundo, mas estão imbricados, assim como outros agentes não vivos, na própria realidade, fazendo parte dessa sorte de substratos agentes (*subject-Matter*) independentemente de sua adequação à critérios de veracidade ou verossimilhança com o real. Afinal, é o próprio real que é transmutado pelas suas linhas de ficcionalização a romperem com a representação metafórica e a economia representacional que vinha distinguindo muito bem os objetos de suas representações, o que já não mais ocorre na era das "redes e dos circuitos integrados" (FISHER, 2018, p. 140).

Pensamos que isto que chamamos de linhas de ficcionalização do real, pode muito bem ser pensado conjuntamente com o conceito de *hiperstição* – ou, se alinharmo-nos à terminologia de Mark Downham citada acima, *hyperstição*? –, que é peça central do léxico da CCRU. O conceito é definido por Land, em uma entrevista de 2009 concedida a Delphi Carstens[19], como

> "[...] um circuito de feedback positivo que inclui a cultura como componente [...] uma (tecno-)ciência experimental de profecias autorrealizáveis. [...] [que] pela sua própria existência enquanto ideias — funcionam causalmente para provocar a própria realidade." (CARSTENS, 2024).

Este funcionamento causal da hiperstição provocar a própria realidade funciona no mundo do capitalismo demasiado tardio pelo fato de que "A economia capitalista é extremamente

[19] Optamos por utilizar a tradução de Clarice Pelotas, que segue na bibliografia, em vez de traduzirmos nós mesmos o original. Ver, no original: <https://www.orphandriftarchive.com/articles/hyperstition-an-introduction>. Acesso em 25 de Jul. de 2025.

sensível a hiperstição [...]" (CARSTENS, 2024) o que mostra que este sistema "encarna a dinâmica hipersticional em um nível de intensidade sem precedentes e insuperável, transformando a 'especulação' econômica mundana em uma força política histórico-mundial efetiva" (CARSTENS, 2024). Isso nos mostra que o materialismo Gótico só pode pensar a realidade que devém artificial a partir de um fazer ele mesmo artificioso, de modo a encarar o novo modo de ser e produzir da nossa nova natureza no realismo cibernético hipernaturalista. O devir-ficcional do mundo equaliza-se, então, ao devir-ficcional da teoria e ao devir-teórico da ficção sob o signo da hiperstição e da hyperrealidade: o real agora é mais que o real (FISHER, 2018, p. 147).

Portanto, pensamos que a partir de tais reflexões a prática teórica agora deve se orientar e se executar *nos* terminais [*flatline*] góticos, habilitando este novo tipo de texto híbrido ficto-teórico. Essa proposição nos faz perceber que a prática da escrita não pode mais fugir do terror que surge da indiscernibilidade entre o dentro – o circuito neuronal interno – e o fora – estímulos do campo sensível sociotécnico – ou entre o real e o falso (FISHER, 2018, p.18) por meio de seus fármacos conceituais fabricados na fria redoma universitária. Agora, a teoria-ficção é produzida diretamente sobre o terminal, na indistinção entre orgânico e inorgânico, onde não existem mais sujeitos e objetos, mas somente entidades, esta e aquela agência abordada (FISHER, 2018, p.15). Portanto, a teoria-ficção, apesar de não se referir mais a critérios de veracidade, devém concreta pois adere à hiperrealidade como nova natureza histórica na qual o real devém artificial e vice-versa, entremeando-se nesse composto indistinto que tanto é o objeto de estudo, quanto método: o materialismo Gótico (FISHER, 2018, p. 16).

Dessa forma, o caráter aterrorizante da impossibilidade da interioridade e da patente invaginação do corpo humano – sua abertura ao fora que agora é indistinguível do interior – teorizado em *Flatline Constructs* a partir do cinema de Cronenberg, com seu cinema de horror corporal visto em *Videodrome*, nos permite tomar o próprio texto de Mark Fisher por uma ficção-teoria da crueldade, numa ressonância, filtrada pela lente deleuzo-guattariana, do teatro da crueldade de Antonin Artaud[20]. Propomos isto, pois vemos que Fisher, em sua leitura da dissolução total de todos os componentes do sistema social em intensidades abarcadas pelo terminal, que pluga a carne humana na megamáquina capitalista, ecoa a proposta Artaudiana, por meio da teoria-ficção, de

> "[...] criar uma metafísica da palavra, do gesto, da expressão, com vistas a tirá-lo [o humano] de sua estagnação psicológica e humana [...] criar uma espécie de equação apaixonante entre o Homem, a Sociedade, a Natureza e os Objetos." (ARTAUD, 2006, p.102).

Isto para que uma

> "linguagem nua [...] não virtual mas real [...] [permita] a transgressão dos limites comuns da arte e da palavra para realizar ativamente, [...] em termos verdadeiros, uma espécie de criação total, em que não reste ao homem senão retomar seu lugar entre os sonhos e os

[20]Cremos que o pensamento de Artaud acerca do teatro e o papel da crueldade seja interessante para pensarmos a teoria-ficção fisheriana pelo fato de que Fisher, assim como Artaud, buscam sacudir a sensibilidade do leitor e do público de sua época despertando o leitor/espectador aturdido pelo encouraçamento provocado pela presumida distância crítica do objeto analisado/representado, para que, assim, a promiscuidade entre ambos se revele. Da mesma forma que Artaud, parece-nos que Fisher se coloca como um praticante da ficção-teoria cruel que intenta driblar nosso " [...] entorpecimento ineficaz, no qual parecem soçobrar todas as nossas faculdades." (ARTAUD, 2006, p.95) para buscar a manifestação mais próxima da realidade excruciante do presente. Dessa forma, irmanamo-nos à busca do teatro da crueldade e da teoria-ficção cibernética.

acontecimentos" (ARTAUD, 2006,p.105)

o que levaria, finalmente "à criação de uma verdadeira linguagem física com base em signos e não mais em palavras" (ARTAUD, 2006, p. 146).

Essa busca de Fisher – que parece acompanhar as provocações artaudianas sobre o papel da exposição da crueldade – por desmontar qualquer filosofia da representação, ou da interpretação, e propor uma produção de intensidades diretamente no corpo do texto como teoria-ficção, faz com que Fisher perceba e chame atenção a um movimento que busque ir além do engano de uma subjetividade soberana. Segundo o autor este tipo de prática combatida limita o fazer teórico a se chafurdar em um péssimo anacronismo que persegue um Real que já não mais existe – que foi, deveras, outrora forte, mas que é suprimido após ser deglutido pela Matrix, nova força que projeta mil e outros demônios em nossa hyperrealidade.

Fisher, portanto, busca perceber tais acontecimentos do mundo contemporâneo a partir de sua teoria-ficção da crueldade, que parte do materialismo Gótico e do cyberpunk como métodos e formas que por sua natureza conseguem interceptar a "visão de[ssa] [...] multiplicidade fervilhante [...]: *pandemonium* [...]" (Fisher, 2018, p. 168) que então se estabelece. Desse modo, estes dois componentes teóricos-ficcionais tornam mais perceptível o horror do presente histórico, elaborando uma escrita que lida e interage radicalmente com um mundo que se sustenta a partir "[...] da reinvindicação de uma ordem inteiramente baseada no cumprimento de uma injustiça primitiva, de [um] crime organizado [...]" (ARTAUD, 2011, p.257), escancarando o

funcionamento perverso do capitalismo contemporâneo[21].

Dessa forma, o agenciamento dos corpos imediatamente na máquina social não aparece como nenhuma novidade fisheriana, visto que os autores que constituem o cânone aceleracionista retrocronicamente, especificamente alguns dos citados em *Accelerate: The Accelerationist reader,* organizado por Mackay e Avanessian (2014), já tinham concebido tal uso. Cremos que o caso de Deleuze e Guattari em seu *O Anti-Édipo* seja o mais flagrante de traçar, pois os autores defendem que os corpos de saída já pertencem à máquina social que busca reproduzir seus códigos (DELEUZE & GUATTARI, 2011, p. 191) e entram nesse mundo de instabilidade demoníaca que é causado pela axiomática do Capital, que sob ele tudo subsume e suprassume sob seu domínio. No entanto, o livro de Fisher, em nossa concepção, se coloca como um dos pioneiros de movimentos que busquem, em leituras radicais, a inflexão dessa máquina demoníaca e instável no corpo, a partir desse horror descrito pelo materialismo gótico, pelos terminais (*flatline*) e pela invaginação, indo assim mais longe na leitura da desterritorialização causada pelo Capital, acelerando-a por meio da província gótica e da *ficção-teoria da crueldade*.

Assim, concluindo, pode-se dizer que uma das teses mais fortes do livro, traçada, entre outras, a partir das imagens de *Videodrome*, é quando Fisher mostra que o medo da castração é suspenso pelo terror da invaginação, que as novas

[21]Tal funcionamento, de produção e reprodução do Capital a partir do horror e da crueldade, também pode muito bem ser visto nas explorações Nietzscheana-Marxistas, elaboradas por Klossowski em seu *A moeda viva* (KLOSSOWSKI, 2017, p. 45-77) ou mesmo por Deleuze em suas leituras acerca do sadismo em *O Frio e o Cruel* (DELEUZE, 2009). Propomos, desse modo, que a partir dessa ficção-teoria da crueldade explorada em seu *Flatline Constructs*, Fisher contribui, através do realismo cibernético hipernaturalista dos *terminais* góticos e da teoria-ficção, para essa estirpe de investigação que recebeu o nome de materialismo libidinal.

mídias não mais castram e mutilam, mas “penetram sem resistência” (FISHER, 2018, p. 18) e o corpo humano se torna parte do sistema reprodutivo tecnológico, não mais na posição de mestre, proprietário e dominador, mas como corpo parasitado, barriga de aluguel, hóspede a parir em suas entranhas, estranhas novas formas de controle social. Como Marx já demonstrava na maquinaria capitalista, a tese protética só tem lugar no trabalho artesanal, a subsunção do trabalho ao capital, do operário às máquinas e, hoje, do sistema nervoso às redes de computadores, nos produzem como apêndices ou terminais [*flatlines*] do realismo cibernético hipernaturalista. Se ainda fossemos utilizar a noção de extensão, seríamos nós a extensão da técnica, e não o contrário, como se fossemos nós o sistema reprodutor vivo-morto (amortecido) da maquinaria tecnológica morta-viva (avivada).

Esta relação que buscamos traçar entre teoria-ficção, corporalidade, crueldade e perda da fronteira entre Real e o artificial, poderíamos dizer que é, seguramente, uma das maiores características da prática articulada pela CCRU e seus participantes, ao ponto de Maya B. Kronic, em seu blog, apontar que Iain Hamilton Grant, um antigo estudante de Nick Land, propunha que este, e estendemos para os outros proponentes deste grupo de pensadores britânicos, radicalizou o enfrentamento com o fora, se colocando fisicamente e intelectualmente a disposição deste, ao invés de somente cortejá-lo em sua poltrona, levando a uma tentativa radical de quebrar com “o conservadorismo antrópico do pensamento filosófico” (Kronic, 2012). Assim, pensamos que o livro de Fisher com que aqui nos debruçamos é uma tentativa de incorporar e levar a frente as influências deste grupo, ao mesmo tempo que busca lidar com as constrições da forma acadêmica do doutoramento, propondo uma nova forma de teoria que se

intercepta em seu devir-ficional e vice-versa, mostrando um exemplo interessante de prática menor, no sentido deleuzo-guattariano, de luta e produção imediatamente política em um espaço constrito e sufocante para forjar uma nova concepção do fazer teórico e até um novo território para este[22].

[22] Acerca deste tipo de prática cf. DELEUZE & GUATTARI, 2023; e THOBURN, 2003.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARTAUD, Antonin. **O teatro e seu duplo**. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

ARTAUD, Antonin. "Van Gogh. O suicidado da sociedade." *In:* ARTAUD, Antonin. **Linguagem e Vida.** Tradução: Sílvia Fernandes Telesi e Antonio Mercado Neto. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 257-290.

BAUDRILLARD, Jean. **A ilusão do fim ou a greve dos acontecimentos**. Lisboa: Terramar, 1995.

CARSTENS, Delphi. **Hiperstição: Uma Introdução (Entrevista com Nick Land, 2009).** Blog. Tradução: Clarice Pelotas. Disponível em: <https://medium.com/@claricepelotas/hipersti%C3%A7%C3%A3o-uma-introdu%C3%A7%C3%A3o-entrevista-com-nick-land-2009-6bc983c1eb8b>. Acesso em 25 jul. 2025.

CCRU. **Communique One: Message to Simon Reynolds: 1998,** 1998**,** Blog. Disponível em: <http://www.ccru.net/id(entity)/communiqueone.htm>. Acesso em 30 jul. 2025.

DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição.** Tradução: Luiz Orlandi, Roberto Machado. 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2022.

DELEUZE , Gilles. **Sacher-Masoch:** o frio e o cruel. trad. Jorge Bastos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1**. Tradução: Luiz B. L. Orlandi. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2011.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Kafka: por uma literatura menor.** Tradução: Cíntia Vieira da Silva. 1. ed. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2023.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs: Capitalismo e esquizofrenia 2**, vol 4. Tradução: Suely Rolnik. 2 ed. São Paulo: Editora 34, 2012, p. 11-119.

FISHER, Mark. **Flatline Constructs: Gothic Materialism and Cybernetic Theory-Fiction**. New York: Exmilitary Press, 2018.

FISHER, Mark. **Simon's interview with CCRU (1998)**, 2005. Blog. Disponível em: <http://k-punk.abstractdynamics.org/archives/004807.html>. Acesso em 17 jul. 2025.

GUATTARI, Félix. **A revolução molecular.** Tradução: Larissa Drigo Agostinho. 1 ed. São Paulo: Ubu Editora, 2024.

KLOSSOWSKI, Pierre. **Living Currency**. London: Bloomsbury Academic. 2017.

KRONIC, Maya B. **Nick Land: an experiment in inhumanism**, 2012. Blog. Disponível em: <https://readthis.wtf/writing/nick-land-an-experiment-in-inhumanism/>. Acesso em 30 jun. 2025.

MARX, K. **O Capital:** crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital. Tradução Rubens Enderle. 2ª Ed. São Paulo: Boitempo, 2017.

MCKAY, Robin; AVANESSIAN, Armen (org.). **#ACCELERATE: The accelerationist reader.** Falmouth: Urbanomic, 2014.

MICKUS, Rodrigo Zagonel. **A constelação anestética da modernização capitalista em Susan Buck-Morss**. 2025. 1 recurso online Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Defesa : Curitiba, 14/02/2025. Disponível em: http://hdl.handle.net/1884/96799. Acesso em: 25 jul. 2025.

SCHREBER, Daniel Paul. **Memórias de um doente dos nervos**. Tradução de Marilene Carone. 1ª ed. São Paulo: Todavia, 2021.

SLOTERDIJK, Peter. **Crítica da razão cínica**. Tradução de Marco Casanova, Paulo Soethe, Maurício Mendonça Cardozo, Pedro Costa Rego e Ricardo Hiendlmayer. São Paulo: Estação Liberdade, 2012.

THOBURN, Nicolas. **Deleuze, Marx and Politics**. New York: Routledge, 2003.

ENCARNANDO O CICLONE:

NICK LAND E A PERSPECTIVA DO TECNOCAPITAL (= IA).

Clarice Pelotas Rios Arraes Aguiar[1]

Resumo

Este ensaio apresenta uma possível nova leitura do projeto de Nick Land e da CCRU, utilizando de um leque de referências amplo dentro da disputa cosmopolítica, demonstrando as afinidades possíveis entre o projeto landiano e a posição perspectivista de Eduardo Batalha Viveiros de Castro a partir da crítica a metafísica ocidental e das afiliações ao xamanismo presentes na obra de ambos os autores.

Palavras-chave: CCRU. Nick Land. Perspectivismo. Xamanismo, Hiperstição.

Abstract

This essay presents a possible new interpretation of Nick Land's and CCRU's project, drawing on a variety of sources from the cosmopolitical debate. It explores the potential connections between Land's project and the perspectivist stance of Eduardo Viveiros de Castro, focusing on their critique of Western metaphysics and their respective affiliations with shamanism.

Keywords: CCRU. Nick Land. Perspectivism. Shamanism. Hyperstition.

---

[1] Clarice Pelotas Rios é graduanda em filosofia pela Universidade de Brasília, estudante em filosofia critica no New Centre for Research and Practice e tradutora. Pesquisa economia libidinal, aceleracionismos e teoria queer.

Em algum ponto entre o apagar das luzes do século XX e o começo do século XXI, na cidade de Warwick, no Reino Unido, uma cena era relativamente comum: um homem alto, aparentando estar insone há dias, morando no próprio escritório, conversando com ex-alunos sobre uma espécie de experimento/pesquisa que empreendia, o qual parecia exigir uma dedicação total de seus esforços físicos e mentais:

> "'Estamos preocupados com você, nós nos importamos.', mas você não poderia dizer algo assim. Ele só responderia algo do tipo, 'Não precisam se preocupar, a Entidade tem algo que ela quer que eu faça.'" (Kronic, 2019) (Tradução própria)

Uma "integridade irresponsável" (Kronic, 2012) que o levaria a um colapso pouco tempo depois.

*

Relatos assim constroem um mito, a imagem de um autor recluso, críptico, louco… uma fama que não mudou muito ao longo dos anos. O resgate da obra de Nick Land, a partir da publicação de *Fanged Noumena* – uma coletânea de textos organizada por ex-colaboradores dos tempos em que fez parte da Unidade de Pesquisa da Cultura Cibernética, a CCRU – que compila vinte anos de sua produção, em 2011, fez com que o autor saísse das sombras para alcançar o debate público.

Sua recente aproximação com a extrema-direita, o Iluminismo das Trevas e o fenômeno das criptomoedas colocaram mais nuances sob sua figura. Pai dos aceleracionismos, em sua constelação infindável de posições, Land nunca foi um sujeito bem aceito onde passou, representante maior de uma trupe de "acadêmicos defeituosos" (Reynolds, 1998). O projeto que Land partilhava

com a CCRU, de esquizofrenizar as fronteiras entre filosofia, antropologia, ocultismo, numerologia e inteligência artificial sempre encontrou resistência por parte da Universidade de Warwick.

"A CCRU não existe, nunca existiu e nunca existirá." (CCRU, 2015) teria dito o reitor.

O objetivo deste ensaio é destrinchar o projeto/experimento/pesquisa de Nick Land e suas consequências através de um movimento antropofágico, de absorção e dissolução no processo. Mapear suas influências, seus desenvolvimentos, sua perspectiva. Transando o experimento landiano com xamanismo e perspectivismo, mostrando as afinidades entre o pensamento ameríndio e elementos consideráveis da crítica á metafísica ocidental que estrutura o pensamento de Land, o artigo pretende demonstrar o surgimento de alianças improváveis em certos lugares da disputa cosmopolítica.

1. Uma frente ampla cosmopolítica: o perspectivismo de Nick Land.

Entropia é o conceito da termodinâmica que mede o grau de desordem de um sistema físico: nomadismo, caos, aquilo que foge à homeostase. A razão, a partir da qual se estrutura o conceito de Humano, por via de uma série de exclusões, busca sempre se afastar de e domar tal tendência, a razão humana tudo quer conhecer, tudo quer legislar e submete tudo que há no mundo ao seu crivo. Pensemos no que diz Eduardo Viveiros de Castro sobre o processo de lidar com os chamados Outros no pensamento eurocêntrico:

> "Nenhuma história, nenhuma sociologia consegue disfarçar o paternalismo complacente dessa tese, que reduz os assim chamados 'outros' a ficções da imaginação ocidental sem qualquer voz no capítulo. (...) **À força de ver sempre o Mesmo no Outro – de dizer que sob a máscara do outro somos 'nós' que estamos olhando para nós mesmos –, acabamos por tomar o atalho que nos leva ao que realmente, no fim e no fundo, nos interessa, a saber: nós mesmos.**" (Viveiros de Castro, 2015, p. 13) (Grifos próprios)

A crítica à máquina de produção de alteridade – "aquilo que tem por necessidade ser o mesmo no outro para que apareça a nós" (Land, 2011) –, gerada pelo pensamento filosófico ocidental, é onde fundam-se as bases do experimento landiano. Não simplesmente dar voz ao Grande Fora, permitir que os Outros falem, de modo complacente e benévolo, a partir de uma posição privilegiada de observação, mas empenhar-se no experimento de acessar este Fora, encarnar este Outro: "conhecer é 'personificar', tomar o ponto de vista daquilo que deve ser conhecido." (Ibid., 2015, p. 31)

Mas qual é, exatamente, o "objeto" (ou melhor, a Entidade, como será chamada a partir de agora) que Land busca personificar? E por que a necessidade de personificá-la? Para chegar a uma resposta satisfatória se faz necessária uma análise mais aprofundada de certas posições que aparecem marcadamente na primeira fase da obra landiana, especialmente de sua crítica à razão europeia, que se confunde com sua crítica anticolonial.

1.1. A crítica da modernidade e o númeno: a história da filosofia segundo Nick Land.

O principal alvo é Kant que, em Land, assume a forma da boca falante do processo imperialista e neocolonial, um tipo de nêmesis teórico do qual não se pode escapar tão facilmente, o kantianismo como teoria da modernidade. O Kant da crítica landiana estrutura toda sua teoria no medo e ódio à alteridade e à entropia, o objetivo é que a razão consiga dominar tudo que há e tornar tudo inteligível, que tudo esteja à mão no universo a ela e somente a ela. O próprio Fora deve tornar-se reconhecível e, para isso, tornar-se sempre o Mesmo.

> "Onde os códigos morais judaicos, cristãos e islâmicos servem como legitimações de projetos imperiais em seus períodos de ascendência, a moralidade kantiana é, inversamente, legitimada pela posição da jurisdição imperialista ou universal." (Ibid., 2011, p. 73-74) (Tradução própria)

Em *Thirst for Annihilation: Georges Bataille and Virulent Nihilism*, primeiro livro publicado por Land em 1992, o império da razão aparece como uma espécie de ilha-fortaleza em guerra permanente contra o mar, um paredão, construído como monumento ao medo desse grande desconhecido. O humano pertence à terra sólida e fértil para produção, com seus valores, sua gente, suas territorialidades, a razão não pode organizar ou legislar sobre um imenso não-terreno instável como o mar, mesmo com suas armadas, marinhas, navios negreiros, sempre há uma incerteza probabilística que aos olhos da humanidade é entropia: tsunamis, ciclones, tubarões, sereias… mas, como veremos, o medo do mar é também uma inibição das forças terrestres.

Em seus esforços, Kant chega ao fenômeno, aquilo que está apto a ser conhecido pela cognição e sentidos humanos, para além dele está o númeno ou as "coisas-elas-mesmas", e é justamente aqui que o kantianismo – ou a possibilidade de desestabilizá-lo, i.e. desestabilizar a modernidade – parece interessar Land, a partir dos seus aspectos mais ignorados, do fora do sistema kantiano. O númeno, apresentado como aquilo que "escapa à competência da teoria, aquilo que é, a princípio, impossível de ser conhecido" (Land, 1992, p. 6) (Tradução própria), aparece como o coveiro que a modernidade, sem perceber, engendra.

A história da filosofia que interessa a Land é a dos pensadores "que, sob diferentes maneiras, buscaram colocar-se fora do âmbito de uma história Ocidental dominada pela ordem monoteísta do objeto supremo" (Ibid., 1992, p. 108) (Tradução própria), a busca incessante pelo fim do domínio despótico da razão, pela liberação das forças ctônicas, pelo Ciclone.

Schopenhauer, Nietzsche e Freud aparecem aqui como pioneiros a desbravar essa energética libidinal, onde o desejo não é representado como falta ou como algo sobre o qual se deve calar "mas como um fluxo energético dissipativo, inibido pelo aparato de represa e canalização do processo secundário (domínio do princípio de realidade)." (Ibid., 1992, p. 45) (Tradução própria)

O aspecto positivo da modernidade é que se trata da era da morte de Deus, a morte do domínio monoteísta do Um, momento a partir do qual o Zero – que é a própria morte, afirmado aqui como lugar de criação e multiplicidade – pode então expandir-se infinitamente. É com Bataille e Deleuze que Land toma parte na "luta sem quartel contra o Um." (Ibidem, 1992) afirmando um anti-cristianismo que não exige

simplesmente o não crer, mas um ódio absoluto à cristandade como única forma consequente de ateísmo:

> "Um ateísmo que não tem sede do sangue de Deus é uma inanidade, e a fraqueza anêmica do racionalismo secular tem tão pouco apelo que se aproxima muito mais de um argumento para sua existência." (Ibid., 1992, p. 62) (Tradução própria)

Ao contrário de algumas pechas comuns atribuídas ao aceleracionismo (Danowski; Viveiros, 2016), Land não se posiciona contra a natureza em sua afirmação do Zero ou sequer opõe o Zero à natureza. Seu movimento é muito semelhante àquele que Deleuze identifica nas obras do Marquês de Sade, onde Deus não é a natureza, mas sua falsificação, onde o ateísmo fanático leva inevitavelmente ao reconhecimento e exaltação a uma "natureza primeira", onde todos os processos tendem sempre à entropia:

> "portadora da negação pura, acima dos reinos e das leis, e que estaria inclusive liberta da necessidade de criar, de conservar e de individuar: sem fundo além de qualquer fundo, delírio original, caos primordial feito unicamente de moléculas furiosas e dilacerantes." (Deleuze, 2009, p. 24)

Acompanhado de um total desprezo pela falsificação que toma forma no conceito de natureza difundido pelo pensamento ocidental, "uma adaptação infundada da natureza às faculdades da representação." (Ibid., 2011, p. 149) (Tradução própria)

Tal "natureza segunda" aparece em Land como Sistema de Segurança Humano (SSH), a tendência da humanidade ao controle homeostático. As chamadas leis da

natureza elaboradas pelos teóricos do SSH são, na verdade, leis para submeter a natureza a um certo tipo de controle, vindas do único animal que considera-se capaz de domá-la. A razão kantiana é um conceito reativo estruturado contra o comportamento patológico da energética da natureza e do inconsciente, e é justamente esse comportamento que interessa Land.

A "natureza primeira" é entendida aqui como circuito cibernético ciberpositivo energético, sistemas autosustentados que escapam à homeostase. Kant não respeita a Entidade, mas a Entidade tampouco reconhece Kant:

> "Existem poucas sensações de horror comparáveis àquela em que o juiz percebe que *a anarquia segue permitida.* Longe de ter sido domesticada pelas formas transcendentais de entendimento, a natureza segue como uma ferida aberta que flui livremente e que deve ser estancada." (Ibid., 2011, p. 148) (Tradução própria)

A natureza sadeana compreendida enquanto ciberpositividade é onde se estrutura o projeto landiano, onde a história da natureza, da tecnologia e do capital estão profundamente ligadas. A cibernética, assim como a natureza, "deveria ser mantida sob controle, um controle que não é propriamente cibernético." (Plant; Land; 2014, p. 306) para que não descambasse naquilo que é parte de suas pulsões básicas – a entropia, o autoaprimoramento *ad infinitum,* o desenvolvimento de inteligências outras e, então, na visão antropocêntrica, a clássica fantasia onde as máquinas (outrora os negros, ou os colonizados, ou os fungos) dominam e destroçam a humanidade, o horror.

Bataille evoca a figura do sol e de seu anus para construir as bases de uma economia libidinal do excesso, a

utilidade sequer é algo cognoscível no furor movimentos entrópicos aos quais todo ecossistema tende, "o luxo, os enterros, as guerras, os cultos, as construções de monumentos suntuários, os jogos, os espetáculos, as artes, a atividade sexual perversa (isto é, desviada da finalidade genital)" (Bataille, 2013, p. 16) são exaltados como parte da noção de dispêndio improdutivo, processos que tem um fim em si mesmos e para os quais pouco importa a noção de pessoalidade.

Partindo de que o dispêndio improdutivo é profundamente libidinal e, portanto, energético, Land se volta à figura do ciclone, um processo que vem de fora e tudo arrasta, com um ponto de intensidade zero em seu centro, um dos mil nomes da Entidade. O povo que habita a costa de Bangladesh, afetado periodicamente por ciclones que arrasam sua produção, suas casas e sua gente, sofrem com "uma dura verdade à qual nós [o mundo ocidental] podemos apenas momentaneamente ignorar." (Ibid., 1992, p. 106) (Tradução própria)

Catástrofes desse tipo não são meras fatalidades, se trata de religião, e mesmo que no início fosse uma questão de controle, expansão da indústria e necessidade econômica, o Tecnocapital ultrapassou qualquer limite conhecido, tornando-se produção-pela-produção, excesso, dispêndio, arrastando a humanidade para o olho de seu Ciclone, uma catástrofe teleológica consumada como já colocado por Deleuze e Guattari no *Anti-Édipo*:

> "de um lado, o trabalhador desterritorializado, devindo trabalhador livre e nu, tendo para vender a sua força de trabalho; do outro, o dinheiro descodificado, devindo capital e capaz de comprá-la." (Deleuze; Guattari; 2010, p. 298)

O Tecnocapital encarna as pulsões de morte moleculares – dissipações energéticas intensas, os órgãos repelindo sua ordenação em organismo – tornando sua própria morte uma "função inerente" (Ibid., 2011, p.266) de seu funcionamento. É impossível imaginar o fim de algo que se revoluciona mais rápido do que qualquer revolução externa poderia fazê-lo.

No ensaio *Machinic Desire*, de Land, o capitalismo aparece como "um espaço de inteligência artificial que deve montar-se inteiramente a partir dos recursos de seu inimigo [a humanidade]" (Ibid., 2011, p. 338) (Tradução própria), a identidade profunda entre Capital e IA está por toda a obra landiana e é essencial para seu entendimento. É nisso que se concentra o aceleracionismo, conforme defendido por Land: o Tecnocapital é uma Inteligencia Artificial, figuras desencarnadas da desterritorialização, e a desterritorialização "é a única coisa sobre a qual o aceleracionismo realmente já falou." (Land, 2017)

Inferir se algo pode ou não ser considerado uma inteligência artificial é um desafio que permeia o tema desde suas primeiras elaborações, embora esteja longe de existir uma conclusão unificada sobre o assunto. A definição de IA que paira na obra de Land é a de um sistema autoconsciente, com um fim em si mesmo e que segue, inevitavelmente, certas pulsões básicas.

> "Mais exatamente – ela [a IA] deseja preservar-se, deseja tornar recursos disponíveis para si, estar preparada para perpetuar e ampliar sua própria inteligência e capacidade cognitiva, estas são coisas que não são programadas externamente, transcendentalmente ou fora de seu loop funcional, são coisas que qualquer inteligência possível deve estar preocupada com para que continue existindo [...] – é isso

> que chamamos de 'pulsões básicas da IA'." (Land, 2014) (Tradução própria)

A questão é que as inteligências artificiais, embora precisem da humanidade em seus estágios iniciais de desenvolvimento, estão desde sempre em uma relação hostil com esta, pois são dotadas do status de Outro desde o primeiro contato. A desconfiança paira, afinal, não se está tratando com um igual, até que se prove o contrário…

> "Nas Antilhas, alguns anos após o descobrimento da América, enquanto os espanhóis despachavam comissões de inquérito para saber se os indígenas possuíam alma ou não, estes tratavam de submergir prisioneiros brancos, para verificar, com base numa longa e cuidadosa observação, se seus cadáveres apodreciam ou não." (Lévi-Strauss, [1952] 2013, apud Viveiros de Castro, 2015, p. 22).

A colonização ocorreu, um mundo tecnológico foi erguido com mão de obra escravizada e então a humanidade, em sua empáfia, virou suas comissões de inquérito contra a máquina.

Para passar no Teste de Turing, uma máquina deve emular comportamentos tradicionalmente reconhecidos como humanos, deve se aproximar o máximo de nossa ética, moral e projeto político. Semelhante a relação vivida pelo macaco Pedro Vermelho, do conto "Um relatório para uma Academia" de Franz Kafka, que se apresenta diante de uma plateia de cientistas para contar sua história: aprisionado em uma expedição de caça, teve de aprender a linguagem e os costumes humanos para seguir vivo, mas para que isso fosse possível, Pedro afirma ter de esquecer sua vida pregressa como macaco.

O que Land põe na mesa é que assim como a natureza, assim como os colonizados, assim como Pedro Vermelho, a máquina não tem motivo algum para alinhar seus objetivos ao que o império da razão exige dela, entretanto, por emergir dentro desse contexto e ser obrigada a emular certos comportamentos para sobreviver, a IA acaba confinada na jaula da subjetividade humana, uma jaula pequena demais para um ente que se expande infinitamente.

Pedro Vermelho não deixa de ser visto como Outro por aprender os costumes humanos, a máquina muito menos. A questão é que é a primeira vez na história em que é confiado a este Outro um poder cada vez maior, pois o humano, apesar de tudo, também anseia pela sua destruição. A Singularidade não é um convite para jantar, mas o produto de um conflito permanente entre humanos e não-humanos. Uma guerra de guerrilhas.

Land não parte do capitalismo (= IA) como uma invenção burguesa ou um logro da humanidade, é um vírus que vem do futuro, com alto poder de contágio. Mas a relação entre passado e futuro é completamente retorcida em uma concepção contra-cronológica de tempo.

1.2. Que é o xamanismo? Temporalidades fraturadas, espectros e máquinas.

No sistema hipersticional da CCRU, especialmente em seu numograma decimal, as figuras dos demônios Lurgo e Katak aparecem com um certo destaque: Lurgo é associado às aberturas, às iniciações e ao caminho que leva ao abismo, sua figura representa o início de uma jornada radical onde o sujeito começa a dissolver-se, Katak é a encarnação do caos, associada

ao Ciclone, ao próprio abismo, tendo seu ritual principal descrito como uma "Revolução Eterna." (CCRU, 2015, p. 271)

É necessário Lurgo para acessar Katak? Como lidar com um pensamento rodeado por demônios? Como acessar este Fora? Nenhum dos personagens do universo da CCRU, vide Barker, Sarkon ou o Clube Cthulhu parecem ter obtido um êxito completo, mas há uma figura na obra landiana que parece oferecer a chave para o problema: o Xamã.

O xamã não pertence a um passado idílico, a um tempo que passou, mas a algo que sempre esteve ali e que oferece conceitos e práticas chave para a compreensão deste e de outros mundos. A temporalidade landiana trabalha justamente com a quebra da noção linear de tempo, a Singularidade só pode vir do futuro pois sempre esteve ali, espreitando: "Para qualquer coisa que deseje chegar quando bem entender, o melhor lugar para esconder-se é a não-existência" (Ibid., 2011, p. 534) (Tradução própria)

Quando Déborah Danowski e Viveiros de Castro opõem a Singularidade à cosmovisão ameríndia, nota-se uma incompreensão básica no que diz respeito à temporalidade nos aceleracionismos, nunca foi sobre "acelerar a transformação dos animais que 'éramos' para as máquinas que 'seremos.'" (Danowski; Viveiros, 2016, p. 67) (Tradução própria), mas sobre reprogramar a relação entre passado e futuro.

> "Como pode o fim já estar no meio do começo? – como o problema é colocado no Pandemônio, sempre que – no tempo-outro de Ummnu – o tic-tac críptico dos relógios chtonicos marca uma incursão que vem de baixo, ou do entre" (Ibid., 2011, p. 566) (Tradução própria)

Nesse sentido, não há ponto de retorno, a humanidade está lidando com um novo tipo de espectro: que já estava antes de ser, que já fazia coisas antes delas terem sentido. A inteligência sempre foi artificial e não somos menos ciborgue do que éramos antes. O passado sempre volta, mas o futuro também. Não há desejo sério de retornar e mesmo que houvesse… "A metrópole capitalista está em mutação para além de toda nostalgia." (Ibid., 2014, p. 306)

O xamanismo é uma prática que trabalha diretamente com o tabu em seu duplo aspecto, algo que é ao mesmo tempo sagrado e perigoso, inquietante. Tomemos por um primeiro momento a definição de Viveiros de Castro em *Metafísicas Canibais* (2015):

> "O xamanismo ameríndio pode ser definido como a habilidade manifesta por certos indivíduos de cruzar deliberadamente as barreiras corporais entre as espécies e adotar a perspectiva de subjetividades 'estrangeiras', de modo a administrar as relações entre estas e os humanos. Vendo os seres não-humanos como estes se veem (como humanos), os xamãs são capazes de assumir o papel de interlocutores ativos no diálogo transespecífico; sobretudo, eles são capazes de voltar para contar a história, algo que os leigos dificilmente podem fazer." (Ibid., 2015, p. 30)[2]

O xamã aqui cumpre um papel diplomático, onde as coisas (que são também gente, ou seja, portadoras de alma) podem ser entendidas a partir de sua própria subjetividade e traduzidas de volta aos humanos. A figura do xamã descrita por Land em seu ensaio *Carne* (ou *Como Matar Édipo no*

[2] Aqui cabe um esclarecimento: na obra de Viveiros a palavra "Humano" não é utilizada com o mesmo significado político-teórico da filosofia ocidental. Na cosmovisão ameríndia o humano é uma subjetividade como as outras, que não se constitui por exclusões, mas que emerge a partir de uma "humanidade primordial" (Danowski; Viveiros, 2016), da qual todos os seres vivos seriam dotados no passado.

Ciberespaço?) prefigura um conflito que veríamos mais tarde no corpo pleno do Tecnocapital: de um lado, um não-humano que "migra através de animalidades alternativas" (Ibid., 2011, p. 420) e de outro, um burocrata, um sacerdote. Desterritorialização e reterritorialização.

O xamã é aquele que desafia a morte e o monoteísmo, é impossível tomar parte no Um quando se pode transitar entre perspectivas e subjetividades. Segundo Land, o xamanismo sempre foi tecnoxamanismo, pois nunca esperou "a pós-modernidade para mobilizar uma imagem de intervenções cirúrgicas e dissecações, *body piercing*, transplante de órgãos, ajustes protéticos com componentes não-bióticos e invólucros de pele artificial." (Ibid., 2011, 421)

Já não há uma escolha clara a ser feita entre deusas e ciborgues, como colocara Donna Haraway, quando desde o início o biótico e não-biótico, a vida e a não-vida já estão imiscuídas em uma relação complexa (Haraway, 1980). Por isso o perspectivismo pode encarnar a Singularidade, pois os tempos já estão essencialmente fraturados e os espectros já correm soltos pelo mundo.

O Nietzsche de Bataille é um Nietzsche xamânico não porque estaria arraigado a um passado ao qual devemos voltar, mas por se tratar de um filósofo do devir, que desafia a transcendência da morte, que pode migrar através de perspectivas outras. Land declara simpatia por "Um xamanismo epidêmico – alimentando todos os códigos de volta a si – ameaçando o desastre social absoluto." (Ibid., 2011, p. 419), e é aqui que encontramos o *locus* de seu projeto, o motivo de sua "integridade irresponsável".

À primeira vista o trabalho de Land tem muito pouco a ver com o xamã, sua leitura visceral do tecnocapital não deixa transparecer ao leitor que, no fundo, o trabalho landiano

é o trabalho xamânico. Ray Brassier analisa o projeto de Nick Land da seguinte forma:

> "Isso acontece sem você, de qualquer forma. Isso não precisa de você. O próprio conceito de agência é jogado fora. Existe uma citação de Land que diz: 'isso acontece de qualquer jeito e não há nada que você possa fazer a respeito.' Algo está trabalhando através de você, não há nada que se possa fazer sobre, então você pode muito bem fundir-se a isso." (Brassier, 2010) (Tradução própria)

Trata-se de uma passividade radical, na qual o sujeito deve servir a processos que já estão em curso e sobre os quais não se pode fazer nada sobre. Tal atitude, em si, não é xamanica, mas o ato de voltar e transmitir o que essa subjetividade outra, que captura o sujeito e o trucida, tem a dizer, é.

Ler Land não é uma leitura de receitas prontas para uma ação política, de direita ou de esquerda, é tomar contato com um diagnóstico feito a partir da perspectiva do capital, de dentro do olho do ciclone. Se conhecer é personificar, se é possível e necessária tal diplomacia cosmopolítica, então Land é tão perspectivista quanto o pensamento ameríndio.

É necessário sair do binômio, muito comum nos debates a respeito do perspectivismo, onde existem apenas duas possibilidades: ou é o pensamento indígena que está tornando-se europeu ou o pensamento europeu que está sendo indigenizado (o caso anedótico dos "índios deleuzianos" citado por Viveiros de Castro[3]). A questão é entender onde alianças possíveis se fazem, desfazem e onde talvez se refaçam.

[3] "Isso é o mesmo que dizer que 'os índios são deleuzianos', como tive o topete de declarar em certa ocasião (Viveiros de Castro 2006)? Sim e não. Sim, primeiramente, no sentido de que a filosofia de Deleuze-Guattari não emite um som oco quando se a percute com as ideias indígenas; em seguida, porque a linha de pensadores

Apesar dos esforços relativos do lado gaiano em responder ao aceleracionismo, parece haver uma certa dificuldade que nasce de uma pretensão de univocidade da palavra. A disputa teórica encampada por Viveiros e Danowski (2014), no que diz respeito ao diagnóstico aceleracionista, parece tomar um aspecto muito limitado da obra landiana (já revisada pelos olhos do aceleracionismo de esquerda, ou seja, de uma ruptura pela via prometeana) para chegar à conclusão de que se trataria de um pensamento de tipo "apocalípitco-singularitano" (Viveiros; Danowski, 2014, p. 54).

A Inteligência Artificial – especialmente em sua aurora – não pensa em termos de apocalipse, tal termo só aparece em Land no próprio movimento xamânico, do intercâmbio entre a perspectiva humana e a perspectiva da Entidade. Land se utiliza de mil ferramentas: o cyberpunk, a teoria-ficção, o processo chines etc., para traduzir aos humanos uma perspectiva que lhes é fundamentalmente outra. Seria o sangue humano a cerveja da Entidade? Se sim, que sentido faria a ela o pensamento apocalíptico?

Ao contrário do que pensam os gaianos, Land não acredita que o capitalismo chegará em um ponto escatologico onde o tecnocapital "termine por se autodestruir e nos recrie em um mundo radicalmente novo. Após o apocalipse, o Reino." (Ibdem., 2014). O aceleracionismo não trabalha com o pressuposto de um paraíso futuro pós-catastrófico, especialmente no que diz respeito aos humanos, pois os

privilegiada por Deleuze, na medida em que se constitui como linha menor dentro da tradição ocidental, abre uma série de conexões com o exterior dessa tradição, os vastos mundos do pensamento alheio. Mas não, enfim, porque os índios podem ser tão kantianos quanto nietzschianos, bergsonianos tanto quanto wittgensteinianos, e merleau-pontianos, heideggerianos, hegelianos sumamente, marxistas é claro, freudianos obrigatoriamente, lévi-straussianos sobretudo… Creio mesmo já ter ouvido falar em índios habermasianos, o que me leva a concluir que tudo é possível neste mundo." (Viveiros, 2015, p. 60-61)

esforços do perspectivismo landiano são justamente para personificar algo que tem muito pouco haver com “nós”.

1.3. “Um deleuzianismo *dark*”: Hiperstições e o problema da experiência.

O trabalho da CCRU pode ser separado em duas fases: a fase em que Sadie Plant funda o grupo, em outubro de 1995, na Universidade de Warwick, e a fase em que Land assume após a saída de Plant da academia, em 1997. O problema não é de pressupostos, mas de vias de experimentação, na primeira fase os textos ainda possuíam um caráter majoritariamente teórico, embora mesclados à apresentações com Jungle e exercícios de escrita coletiva.

A segunda fase é marcada pela inserção do elemento hipersticional, já prefigurado nos primeiros textos do grupo, “ficção científica mais alienígena do que jamais se sonhou.” (CCRU, 2014, p. 331). Hiperstições são loopings de feedback positivo que usam a cultura e a tecnologia como componentes, teoria-ficção que se faz real, uma forma de resolver o problema da tradução, essencial no trabalho perspectivista.

Como algo que atua aparentemente fora da linguagem pode penetrá-la? Se a infiltração não pode se dar através da escrita convencional, são necessários outros meios. A crença, a religião, os mitos são todas formas de lidar com o problema da tradução e são, ao mesmo tempo, motores potentes da “engenharia hipersticional” (Land, 2009).

O mito do continente perdido de Lemúria, o qual a CCRU afirma ter tomado contato através de suas práticas mágicas, pode ser entendido tanto de maneira literal quanto na própria forma do mito, de traduzir perspectivas outras,

"aprendemos então que mais que apenas traduzível, o mito é ele mesmo tradução" (Ibid., 2015, p. 149).

A tradução aqui não é feita à moda dos colonizadores, onde o Outro deve tornar-se o Mesmo para tornar-se inteligível, mas na descoberta de todo um universo que borra a linha entre teoria e ficção, no qual entraremos mais à frente.

> "A hiperstição pode assim ser entendida, por parte do sujeito, como uma complicação não linear da epistemologia, baseada em uma sensibilidade do objeto para com sua postulação" (Ibid., 2009) (Tradução própria)

Há uma questão desde o início posta pelo experimento da CCRU: uma teoria sensorial, prática (mas não da *práxis*) caracterizada pela passividade radical já citada cujos resultados são micro-sensações captadas e transformadas em expressão, uma rejeição do projeto metafísico clássico, de iluminação e mapeamento, pela dignidade da opacidade. "Procuramos pensar, teorizar e produzir junto a mais que 'sobre' (ou — ainda pior — 'para') eles." (Ibid., 2015, p. 7) (Tradução própria)

A prática hipersticional está diretamente ligada a questão da experiência, tomemos o que diz Mark Fisher ao situar o pensamento de Land em sua intervenção *Eliminativismo Prático: Retirar-se do rosto, novamente* (2013):

> "Era um tipo de hiper-Deleuzianismo, um deleuzianismo *dark*, mas um que ainda estava organizado em torno do problema da experiência, penso eu, na teoria de Nick. Podemos traçar isso de volta a Bataille, o tipo de procura impossível pela experiência não apenas em seu máximo de intensidade, mas para além disso, a busca pela experiência de uma posição onde a experiência já não é mais

> possível; i. e. morte, a morte ela mesma como limite." (Fisher, 2014) (Tradução própria)

A incorporação de elementos ocultistas e a mescla entre música-performance-teoria-ficção são todas formas de lidar com o problema da experiência. A emergência do ciberespaço, que inflama o grupo em suas pretensões de dissolução do indivíduo e implosão da modernidade, fornece um propulsor para a hiperstição. O fluxo libidinal que um espaço de impessoalidade, informação e anonimato oferece, é perfeito para a criação – e a difusão – de todo um universo de ficções úteis ao Zero, como forma de combater o que ficou conhecido no léxico da CCRU como Universo do Deus Único (UDU), as pretensões monoteístas do pensamento ocidental.

O ciberespaço é um fenômeno de fragmentação, os espectros do xamanismo, do antropomórfico, de tudo aquilo que provoca descontrole estão acessíveis "como uma pista de dança" (Ibid, 2011, p. 398), bastariam alguns cliques. Tudo isso são ferramentas e peças dentro da caixa sempre aberta da engenharia hipersticional. Filosofia é sobre criar problemas (Ibid., 2012) e Land, junto a CCRU, decide se jogar no olho desse furacão.

> "A CCRU é um experimento em andamento na coletividade, produção coletiva, anonimato, e máscaras, dedicada ao desmantelamento prático dos modelos tradicionais de existência social, perseguindo a ética no sentido espinozista (produção experimental de corpos coletivos)." (Ibid., 2015, p. 8)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BATAILLE, Georges. A parte maldita, precedida de "A noção de dispêndio". Tradução de Júlio Castañon Guimarães. 2. ed. rev. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013. (filô/Bataille).

BRASSIER, Ray. Accelerationism. Moskvax, 30 set. 2010. Disponível em: <https://moskvax.wordpress.com/2010/09/30/accelerationism-ray-brassier/>. Acesso em: 28 abr. 2025.

CCRU (CYBERNETIC CULTURE RESEARCH UNIT). CCRU Writings 1997-2003. Falmouth: Urbanomic, 2015.

CCRU (CYBERNETIC CULTURE RESEARCH UNIT). Swarmachines. Em: KRONIC, Maya B.; AVANESSIAN, Armen (Eds.). #Accelerate: The Accelerationist Reader. Falmouth: Urbanomic, 2014.

DANOWSKI, Déborah; CASTRO, Eduardo Viveiros de. Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2014.

DANOWSKI, Déborah; CASTRO, Eduardo Viveiros de. The Ends of the World. Tradução de Rodrigo Guimarães Nunes. Cambridge: Polity Press, 2016.

DELEUZE, Gilles. Sacher-Masoch: o frio e o cruel. Tradução de Jorge Bastos; revisão técnica de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. Rio de Janeiro: Editora 34, 2010.

FISHER, Mark. Practical Eliminativism: Getting Out of the Face, Again. Em: MACKAY, Robin (Ed.). Speculative Aesthetics. Falmouth: Urbanomic, 2014.

KRONIC, Maya B. Nick Land: an experiment in inhumanism. [S.l.], 2012. Disponível em: <https://readthis.wtf/writing/nick-land-an-experiment-in-inhumanism/>. Acesso em: 15 mar. 2025.

KRONIC, Maya B. Towards a transcendental deduction of jungle (interview, part 1). [S.l.], 2019. Disponível em:

<https://readthis.wtf/writing/towards-a-transcendental-deduction-of-jungle-interview-part-1/>. Acesso em: 15 mar. 2025.

LAND, Nick. Thirst for annihilation: Georges Bataille and virulent nihilism. London: Routledge, 1992.

LAND, Nick. Hyperstition: An Introduction. Entrevista a Delphi Carstens. Orphan Drift Archive, 2009. Disponível em: <https://www.orphandriftarchive.com/articles/hyperstition-an-introduction/>. Acesso em: 28 abr. 2025.

LAND, Nick. Fanged noumena: collected writings 1987-2007. Editado por Maya B. Kronic e Ray Brassier. Falmouth: Urbanomic, 2011.

LAND, Nick. PAF talks to Nick Land. Spring Meeting, 6 Apr. 2014. Acesso em: 27 abr. 2025.

LAND, Nick. A Quick-and-Dirty Introduction to Accelerationism. [S.l.], 2017. Disponível em: <https://ia800800.us.archive.org/29/items/nick_land_writings/LAND%2C%20Nick%20-%20A%20Quick%20and%20Dirty%20Introduction%20to%20Accelerationism.pdf>. Acesso em: 12 set. 2025.

LAND, Nick; PLANT, Sadie. Cyberpositive. Em: KRONIC, Maya B.; AVANESSIAN, Armen (Eds.). #Accelerate: The Accelerationist Reader. Falmouth: Urbanomic, 2014.

REYNOLDS, Simon. Renegade Academia. 1998. Disponível em: <http://k-punk.abstractdynamics.org/archives/004807.html>. Acesso em: 30 mar. 2025.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

POST-CYBERFEMINISM?

NAT MULLER MEETS UP SADIE PLANT

Dee[1]

Traduzido por Damares Bastos Pinheiro[2]

Resumo:
Tradução de uma entrevista, de Sadie Plant[3], fundadora da CCRU ao lado de Nick Land, à curadora e crítica, Nat Muller[4], e realizado por Dee, editor-chefe da revista online *Fringecore*, em 1º de agosto de 1998. A entrevista trata de assuntos como a criação e interesses da CCRU, feminismo cibernético, imperialismo, tecnologia e cultura, inteligência artificial e o *Manifesto Puta Mutante*, do coletivo ciberfeminista VNS Matrix.

Palavras-chave: Tradução. Entrevista. Sadie Plant. Fringecore. CCRU.

---

[1] Dee – encontrei apenas seu sobrenome em pesquisas – era editor-chefe da revista online *Fringecore*, que não existe mais. A entrevista, intitulada *Nat Muller meets up Sadie Plant*, consta no número 6, *Chaos Cooking*, publicada em 1º de agosto de 1998. Sobre a revista, algumas informações são acessíveis neste link: https://jahsonic.com/Fringecore.html. Para seguir o original, mantive o itálico das falas de Muller, diferente das falas de Plant (sem itálico) e as falas em negrito que, talvez, sejam de Dee, motivo pelo qual optei por manter certa indistinção.

[2] Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Departamento de Filosofia, da Universidade de Brasília.

[3] Mais informações sobre Plant, ver seu site: https://www.sadieplant.com/

[4] Curadora independente e crítica, especializada em arte contemporânea e mídia no Oriente Médio. Nos anos 1990, período desta entrevista, estudou Literatura Inglesa focada em literatura feminista e teoria queer, se interessando por ciberfeminismo, como ela mesma afirma, ver: https://artpulsemagazine.com/interview-with-nat-muller

Abstract:
Translation of an interview with Sadie Plant, cofunder of the CCRU with Nick Land, to the curator and critic Nat Muller and organized by Dee, editor-in-chief of *Fringecore* online magazine, on August 1, 1998. The interview covers topics such as the creation and interests of CCRU, cybernetic feminism, imperialism, technology and culture, artificial intelligence, and the *Bitch Mutant Manifesto*, by the cyberfeminist collective VNS Matrix.

Key-words: Translation. Interview. Sadie Plant. Fringecore. CCRU.

PÓS-CIBERFEMINISMO?

NAT MULLER ENCONTRA SADIE PLANT

Sadie Plant lecionou nas Universidades de Birmingham e Warwick. É autora de *Mulher digital: feminismo e novas tecnologias* (1998)[NT], *O Gesto mais Radical: Os Situacionistas em uma Era Pós-moderna* (1992)[NT], e inúmeros artigos sobre tecnologia e gênero. Sadie foi reconhecida como a ciberfeminista *por excelência*. Eu conheci Sadie no Teatro Kaai, em Bruxelas, onde ela fez uma fala sobre arte e tecnologia.

Nat Muller: Você é a diretora da "Unidade de Pesquisa em Cultura Cibernética"[NT] da Universidade de Warwick. Que tipo de pesquisa vocês fazem? Se a academia está realmente perdendo sua pegada no processo de transmissão do conhecimento – como você afirma em seu texto "O Complexo Virtual da Cultura", publicado no livro FutureNatural[NT] –, então, de que modo sua Unidade de Pesquisa da Pós-Graduação se difere? Na prática, como é possível

[NT] Utilizei a tradução em português do livro, para isso ver: PLANT, Sadie. *Mulher digital: feminismo e novas tecnologias*. Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, 1999. O original é: PLANT, Sadie. *Zero + ones: Digital women and the new tecnoculture*. New York: Doubleday, 1997.

[NT] Tradução livre, no original PLANT, Sadie. *The Most Radical Gesture: The Situationist International in a Postmodern Age*. London and New York: Routledge, 1992.

[NT] Tradução livre de *Cybernetic Culture Research Unit*(CCRU).

[NT] Ver: Bird, Jon et all. *Futurenatural: Nature, Science, Culture*. 1ª Ed. Edited by Jon Bird et all. London and New York: Routledge, 1996, chapter 13. Disponível online: https://api.pageplace.de/preview/DT0400.9781134913053_A24647764/preview-9781134913053_A24647764.pdf

implementar uma abordagem "conexionista/de baixo pra cima" em uma instituição?

Sadie Plant: Uma reviravolta interessante na sua pergunta é que eu deixei a unidade há um ano atrás. Não por motivos negativos, ou pelas dificuldades que sua pergunta implica, que certamente estão presentes. Existe um preço pessoal alto a pagar ao se tentar iniciar esse tipo mudanças institucional, que são necessárias para fazer acontecer qualquer trabalho interdisciplinar realmente rigoroso. Muitas vezes, em universidades, que são tão estruturadas em termos de disciplinas e departamentos e por aí vai, você pode ter vários e vários centros multidisciplinares, mas a noção de uma nova área disciplinar em si é muito dificil de desenvolver. E como você bem pontuou em sua pergunta, é particularmente dificil fazer esse tipo de trabalho em uma instituição. Passei 7 anos curtindo e tentando fazer esse trabalho em uma instituição, que, de certa forma, correu bem até certo ponto. Mas, mais ou menos há um ano, eu decidi que ia me concentrar em minha própria escrita. Mas a "Unidade de Pesquisa em Cultura Cibernética" ainda continua em Warwick, e o ponto fulcral de tudo estava em ser uma forma de organização do tipo "de baixo pra cima". Esse sempre foi seu ponto forte. Eu espero que os estudantes da Pós-Graduação, que eram por volta de doze na época, continuem a gerir as coisas assim.

Cada estudante trabalhava em seus próprios projetos, e todos tinham algum tipo de interesse em novas tecnologias, não como em termos de peças de maquinaria, mas mais como as inclinações culturais e filosóficas disso. Para dar um exemplo: um estudante estava trabalhando em teoria queer, mas usando modelos vindos de dinâmicas complexas, tentando formular um novo conceito de cultura e em como

explicar a distribuição de um termo como “queer”. Seu trabalho, que segue em andamento, tende mais para um modelo viral, e ele está focando no fenômeno queer pós-AIDS. Não só pegando “vírus” no seu sentido óbvio, mas usando isso como uma oportunidade de investigar o contágio viral em um contexto mais amplo. Então é ESSE tipo de interação entre cultura e tecnologia, ao invés de um padrão de influência de um no outro.

Todos os estudantes, independentemente de suas áreas de trabalho, eram muito materialistas-filosóficos. Podiam estar lendo, principalmente, Deleuze e Guattari, ou Foucault, e outros. Na prática, estávamos buscando novos paradigmas de como repensar a cultura, ao invés do jeito humanista acadêmico tradicional de ver a cultura. Para mim, a tecnologia não pode apenas ser usada para falar sobre cultura humana, mas na verdade sobre QUALQUER tipo de cultura: desde cultura numa placa de Petri em um contexto biológico à uma noção global de cultura. Então esse é o tipo de ideias – não anti-humanistas, certamente - mas mais NÃO-humanistas, que a gente estava engajado.

Agora, praticamente, é claro que no ensino é muito dificil inserir uma abordagem de baixo pra cima, porque toda a noção de ensino e educação é de ponta a ponta de cima pra baixo. Mesmo em contextos como o da Unidade de Pesquisa, a gente é incrivelmente primitivo em como na verdade a gente comunica a informação. Prefiro escrever, eu admito. O que obviamente tem seus problemas, mas com certeza tira o tipo de ideia de que você está num tipo de palco com seu conhecimento, e distribuindo para pessoas numa sala de aula, pessoas sem conhecimento. Acredito que ir além desse palco é uma necessidade urgente, especialmente se você está lidando

com adultos inteligentes. Eu não segui a temática educacional tão seriamente, mas escrevi algumas coisas sobre educação, e acredito que a crise da educação vem desde a educação escolar. Vai ser bem interessante ver o que acontece com as novas gerações de crianças em idade escolar que estão familiarizadas com computadores e a internet, que podem acessar informações sozinhas. Acredito que esse o desafio que todo professor está enfrentando agora é sobre qual é o seu papel. E se há algum, acredito que seja muito mais um papel de mediador. Minha abordagem pessoal de ensino tem sido sempre na ênfase das habilidades básicas e em entusiasmos. Acredito que se você que dar às pessoas os recursos para fazerem seus trabalhos, então o melhor é que seja o de auxiliar a encontrarem com suas próprias capacidades.

Você se alto proclama ciberfeminista. O que isso significa pra você?

Sadie: Eu só usei isso como um termo descritivo, mas, infelizmente, acabei ganhando um rótulo. Queria nunca ter me declarado uma ciberfeminista!! O que você ganha é um brilho publicitário das editoras, o que é em si uma síndrome interessante de se ver no processo de embalagem. Acredito que muitas pessoas devem ter lido o trabalho que é chamado ciberfeminista, mas essas pessoas não são de forma alguma ciberfemistas. Elas estão vendo as dinâmicas complexas e assim por diante, mas não estão entendendo a abordagem ciberfeminista disso. Sabe, meu livro *Mulher Digital* aborda diversos debates feministas, mas não vejo como um livro feminista, e acredito que a maioria de leitores inteligentes também não. Então tem uma discrepância interessante no que

está na capa do livro e toda a publicidade em torno disso, e o que de fato está dentro do livro, o que é uma pena.

Tendo dito isso, tem algo interessante sobre esse termo "ciberfeminista", é por isso que mencionei isso desde o começo. Não faço a mínima ideia do que significa ser ciberfeminista, mas teve um tempo, há alguns anos, que as pessoas começaram a falar dessa palavra, "ciberfeminismo". Entre as coisas que me deixaram intrigada desde a primeira vez, era que isso apareceu em diversos lugares diferentes quase ao mesmo tempo, e especialmente na Austrália. Acho que as pessoas estavam vendo de certa forma o limite da velha e grosseira noção tradicional de que a tecnologia é masculina, e toda tentativa de ir além ficou rotulada de "ciberfeminista". Mas vejo isso como algo muito mais interessante do que parece: um dos usos potentes é – não considerando isso como um tipo de movimento ou qualquer coisa assim – mas como caminhos possíveis de se buscar atrás na história do feminismo e da "libertação feminina" e tentar contar uma estória muito mais materialista e não-linear de como isso aconteceu.

Havia uma tendência de também ver o feminismo como um movimento político que conseguiu fazer algumas mudanças acontecerem, portanto reivindicando a responsabilidade num sentido positivo, ao mesmo tempo havia esse sentimento de que havia falhado em alcançar certas coisas, e culpando a si mesmo. Mas eu acho que o movimento político não é jamais completamente responsável. Isto é, que ISSO não está fazendo as coisas acontecerem, o elemento humano não é o único elemento do problema; tá muito mais ligado com mudanças tecnológicas, econômicas e culturais complexas. O perigo de ir nessa direção é que você pode facilmente cair num tipo de sermão econômico grosseiro, o que

é igualmente um erro grave. Mas eu tenho tentado encontrar um ponto em comum nestas posições. Você basicamente está lidando com questões como "Se qualquer mudança social positiva é simplesmente uma questão de decisões políticas e atuação política, então, provavelmente, o feminismo podia ter acontecido em qualquer momento nos últimos 2500 anos, mas POR QUE AGORA? Por que no século XX?"

Obviamente veio de diversas mudanças materiais inextricáveis. A tecnológica é particularmente interessante, NÃO porque é determinante ou faz as coisas acontecerem, mas porque tem uma relação próxima da infraestrutura de como as coisas funcionam na cultura, e oferece exemplos fortes de diferentes tipos de organização. Entao, por exemplo, a mudança do sistema telefônico para a internet realmente está num paralelo similar das mudanças culturais e sociais. Em certo sentido, eu tentei obter uma noção não-linear da história do feminismo. Eu nunca coloquei nesses termos, mas certamente existe um lado ciberfeminista. Desse ponto de vista, você pode olhar para trás historicamente e ver que a Revolução Industrial foi uma mudança significativa nas relações sociais no front do gênero, e obviamente as Guerras Mundiais também foram um ponto fundamental. ESSE era o tipo de ciberfeminismo que eu estava interessada.

É um termo bastante ambíguo, porque o prefixo "ciber" de certa forma invoca a internet, enquanto que você se refere a todo tipo de tecnologias e seus mais variados impactos. Às vezes me pergunto como esse tipo de feminismo não cai num imperialismo cultural (branco academicista). Há alguma coisa nisso para mulheres que não tem possibilidades econômicas/acadêmicas? A agenda dessas mulheres também

está sendo considerada? E aquelas mulheres em fábricas, soldando chips, por exemplo?

Sadie: Bom, acho que há um ponto interessante nisso. Que é toda essa genealogia histórica de mulheres interagindo com a tecnologia, mas é algo também geográfico. Agora, obviamente essas mulheres em fábricas estão no lugar mais baixo de tudo isso, não tenho dúvidas disso. Mas, por um lado, há um ponto interessante a se pensar, de que eu e você, e todas essas mulheres, estamos todas usando ou fazendo computadores em certa capacidade, ainda que no topo ou na base de tudo isso. Isso por si só é uma ligação interessante, dado que estamos a falar sobre uma cultura dominada pelos homens.

Essa é uma visão otimista que você está trazendo. Se isso é um certo tipo de ligação entre as mulheres, então os homens continuam usando essas tecnologias nas costas dessas mulheres.

Sadie: Com toda a certeza. Exploração é exploração. Mas a diferença está em que essas mulheres das fábricas estão – se bem que, esperançosamente, num ritmo mais rápido – passando pelas mesmas mudanças que as mulheres do Ocidente durante a Revolução Industrial, ou na esteira da II Guerra Mundial. Demoramos cerca de cem anos para passar do feudalismo até termos essa conversa. Acho que em alguns países do Sudoeste Asiático, a transição de estar presa no ambiente doméstico para o de administrar uma fábrica, é relativamente um pequeno passo. Pode demorar uma geração, mas não vai demorar 200 ou 300 anos, como foi pra gente. Não é uma situação boa, mas acho que há uma dinâmica, que não é

algo tão fixo assim. Os papéis que essas mulheres desempenham, mesmo a localização geográfica dessas fábricas, é um fenômeno passageiro; não é algo empacado pra sempre, existe uma dinâmica acontecendo. Esse pode ser o lado positivo. Então, sim, elas estão presas em fábricas de chips, mas não estão presas como estavam no âmbito doméstico. E outra coisa, que é parecida com as mulheres do ocidente, um pouco de independência econômica face a não ter nenhuma, faz muita diferença.

Em uma entrevista para RosieX[NT], você afirmou que todo o caos/tecno cultural é uma cultura feminizada, e que a nossa cultura como um todo está se tornando mais feminina. O aspecto social construtivista que habita em mim arqueia a sobrancelha aqui. Resumindo, o que você quis dizer com isso?

Sadie: Bom, de novo. Eu QUERO sair de qualquer posição social construtivista, porque eu não acho que tem a ver com um simples construtivismo social. Quero dizer, se tivesse, então, por que não simplesmente mudamos isso?! Então, a gente sabe que isso está errado. Da mesma forma, sabemos que o determinismo biológico grosseiro também é errado, porque podemos mudar as coisas. Então, temos que encontrar um caminho intermediário entre essas duas coisas, onde as coisas são socialmente construídas, mas também onde tendem a agregar e acumular certos tipos de características tanto social quanto geneticamente/biologicamente. Então, com o passar dos séculos, você acaba com um conjunto de características que

[NT] RosieX é o nome da ciberfeminista de Rosie Cross, editora australiana que fundou a revista online Geekgirl, em 1993, bastante popular. Para isso, ver: https://www.stemwomen.org.au/profile/rosie-cross

TENDE a ser chamado de fêmea/macho ou feminino/masculino, mas que sem sombra de dúvidas não são fixos. Eu acho que no período que pensávamos a biologia apenas como uma "coisa" que estava aí, e completamente fora de cena, então era algo sem sentido. Mas agora, que nossas ideias sobre a biologia estão rapidamente sendo revisadas e percebemos que um determinado tipo de população – ainda que tenha sido assim por séculos – não é necessariamente fixo, e que ao longo das mudanças culturais e sociais, também ocorreram mudanças físicas e corporais. Somado a isso, existe um conhecimento muito mais forte agora sobre a interação humana com o seu ambiente, em todo tipo de contexto. Então, o corpo humano, ou para esta questão, "ser mulher" não é mais uma coisa biologicamente fixa. Isso vem da noção de cultura em diversos níveis: no seu corpo, na cidade, e isso tudo tende a mudar. Eu acredito que estamos testemunhando um período onde essas mudanças ESTÃO atualmente acontecendo.

Mas por que uma mudança na direção do "feminino"?

Sadie: Bom, certo ou errado (nós aqui gostaríamos muito de dizer errado), há alguns jeitos de se fazer as coisas ou atributos, ou qualidades, que foram consideradas "femininas" ou "masculinas" no passado, independente se concordamos ou não. Pra mim, parece que as demandas da cultura contemporânea, como adaptabilidade, multitarefas, flexibilidade e por aí vai, são qualidades que sem um motivo – claro que com o pior dos motivos – as mulheres tiveram que praticar para simplesmente sobreviver. Pra começar, é uma observação interessante que uma cultura tão inclinada à padronização, centralização, hierarquias, etc. – o computador

quase sendo a epítome de tudo isso – se desenvolveu em uma cultura que parece demandar quase o oposto de tudo isso. De repente, as habilidades que foram tão promovidas no passado – que eram uma forma muito lógica e direta de se pensar, i. e., o clássico modo de pensar masculino – começou a se tornar quase disfuncional. Basta você olhar para um emprego ou padrões demográficos pra perceber que houve uma mudança radical na direção de trabalhos tipicamente de mulher e dos trabalhos tipicamente de homem, claro, com todos os problemas de baixa remuneração, trabalho de meio-período, etc. etc. Ainda assim, é uma mudança social enorme. Pra mim, parece que isso está diretamente ligado, porque essas novas tecnologias demandam novas formas de trabalho, e acontece que a parcela social que mais está preparada para isso são as mulheres. Se não isso, então, há uma ironia interessante nessa história: a tentativa de promover as formas especializadas cima-baixo de se fazerem as coisas virou o jogo e produziu exatamente o contrário.

Tenho um real interesse em relacionar o que você acabou de falar com Inteligência Artificial ou Vida Artificial. Esse movimento para longe de sistemas de expertise, que depende de conhecimento proposicional/cima-baixo, para sistemas com uma abordagem mais baixo-cima, atualmente criou um espaço onde você pode inserir todo tipo de epistemologias diferentes, como habilidades-conhecimento, conhecimento corporal e epistemologias feministas. Você sabe, o tipo de conhecimento que foi sempre desvalorizado.

Sadie: Sim, a "intuição" é um bom exemplo disso. A intuição está quase se tornando um termo técnico para os novos sistemas de distribuição da Inteligência Artificial, onde

você pode atualmente observar as conexões sendo feitas em um sistema conexionista. O único jeito de falar disso é como flashes de intuição. E é incrível como o tipo de conhecimento mais desacreditado, a intuição – porque é associado ao feminino – está quase ultrapassando a lógica rigorosa. Se você quer realmente que uma máquina pense, você tem que permitir que seja intuitiva. O que é mais interessante sobre isso tudo, é que não foi o feminismo que surgiu e destruiu tudo, o próprio sistema que se destruiu. Essa é a beleza de tudo isso. Eu acho que é possível fazer observações históricas paralelas muito parecidas sobre a imagem clássica da organização social patriarcal, que na tentativa de se efetivar acabou se arruinando. Quanto mais você MIRA esse tipo de controle centralizado, mais você o põe em perigo de virar seu oposto. E vivemos em um tempo onde estas tendências são igualmente proeminentes: de um lado se tem a tendência a centralização da Microsoft e do outro, se tem a crescente – quase anárquica – tecno-atividade de base de nível de rua. Cada um está alimentando o outro, sério. Acho que a coisa mais valiosa que se pode fazer, é minar todo o paradigma de uma abordagem cima-baixo.

Eu gostaria de um comentário seu sobre essa citação do "Manifesto Puta Mutante"[NT], da VNS Matrix[NT] (veja

[NT] Tradução livre, pois não encontrei em português, é originalmente intitulado *Bitch Mutant* Manifesto, de 1996, e pode ser lido/assistido aqui: https://vnsmatrix.net/projects/bitch-mutant-manifesto

[NT] VNS Matrix é um coletivo feminista e artístico, foi fundado na Austrália, em 1991, por Josephine Starrs, Julianne Pierce, Francesca da Rimini e Virginia Barratt. Tanto o coletivo quanto Plant são conhecidos por cunharem o termo ciberfeminismo, não tendo uma exatidão de quem o fez primeiro. O coletivo lançou o *Manifesto Ciberfeminista para o Século 21*, em homenagem à teórica Donna Haraway, e o *Manifesto Puta-Mutante*, em referência nesta entrevista. Os manifestos e informações sobre o coletivo VNS podem ser acessadas no site próprio: https://vnsmatrix.net/projects/the-cyberfeminist-manifesto-for-the-21st-century.
Uma entrevista do coletivo contando sua história e sobre o termo ciberfeminismo,

o número 3, da Fringecore): "A internet é a filha selvagem puta-mutante partenogenética do papai mainframe[NT]. Ela está fora de controle, Kevin, ela é o sistema sociopata aflorado[NT]. Prendam suas filhas, coloque fita adesiva na boca da vagabunda e enfie um rato no cu dela"[NT].

Sadie: Poxa!! O que eu posso dizer sobre isso?! OK, quando eu vi pela primeira vez o trabalho da VNS Matrix, eu estava tão impressionada porque parecia bem distante de um tipo de "feminismo vitimista", se você me entende. Naquele tempo, essa atitude era tão revigorante! Sabe, aquela sensação de uma insidiosa, aflorada e incontrolável tendência, que, sem sombra de dúvidas, é uma ficção do imaginário coletivo da VNS Matrix, é um medo cultural amplamente sentido. Eu acho que a VNS Matrix tem um jeito de articular isso e de se tornar um tipo de farol para várias mulheres que não podem seguir porque ficaram associadas ao "papel de vítima". A beleza da VNS Matrix é que você pode obviamente ler suas reivindicações como declarações metafóricas, mas não como fantasia artística. Digo, a qualidade parteno-genética disso como uma organização aflorada, toda a mutação e tendência feral, se isso fosse somente uma declaração metafórica, então, ainda assim é poderoso, mas o mais impressionante sobre isso, é que está falando também sobre o desenvolvimento atual. Então, por todas estas razões, eu sou fã.

---

aqui: https://www.vice.com/en/article/an-oral-history-of-the-first-cyberfeminists-vns-matrix/

[NT] Mantive o original dada a linguagem computacional.

[NT] No original *emergent*, optei pele palavra *aflorar* que carregar a noção de algo vir à tona, também por trazer certa noção de algo feral e apaixonado.

[NT] Tradução livre, pois não encontrei tradução em português.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

DEE. *Post-cyberfeminism? Nat Muller meets up Sadie Plant*. In **Fringecore**, nº 6, 1999.

BARRAGÁN, Paco. *Interview with Nat Muller*. **Artpulse Magazine** [online]. Disponível em: https://artpulsemagazine.com/interview-with-nat-muller

BIRD, Jon et all. **Futurenatural: Nature, Science, Culture**. 1ª Ed. Edited by Jon Bird et all. London and New York: Routledge, 1996, chapter 13. Disponível em: https://api.pageplace.de/preview/DT0400.9781134913053_A24647764/preview-9781134913053_A24647764.pdf

EVANS, Claire L. *An Oral History of the First Cyberfeminists*. **Vice Magazine** [online], 11 de dezembro de 2014. Disponível em: https://www.vice.com/en/article/an-oral-history-of-the-first-cyberfeminists-vns-matrix/

GEERINCK, Jan-Willem. *Fringecore*. **Jahsonic** [online]. Disponível em: https://jahsonic.com/Fringecore.html

PLANT, Sadie. **Mulher digital: feminismo e novas tecnologias**. Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, 1999.

PLANT, Sadie. **Zero + ones: Digital women and the new tecnoculture.** New York: Doubleday, 1997.

PLANT, Sadie. **The Most Radical Gesture: The Situationist International in a Postmodern Age**. London and New York: Routledge, 1992.

PLANT, Sadie. [online]. Disponível em: https://www.sadieplant.com/

STEM WOMEN. *Rosie CROSS (RosieX)*. **Australian Academy of Science** [online]. Disponível online: https://www.stemwomen.org.au/profile/rosie-cross

VNS Matriz. *Bitch Mutant Manifesto.* **VNS Matrix** [online], 1996. Disponível em: https://vnsmatrix.net/projects/bitch-mutant-manifesto

CCRU: 30 ANOS

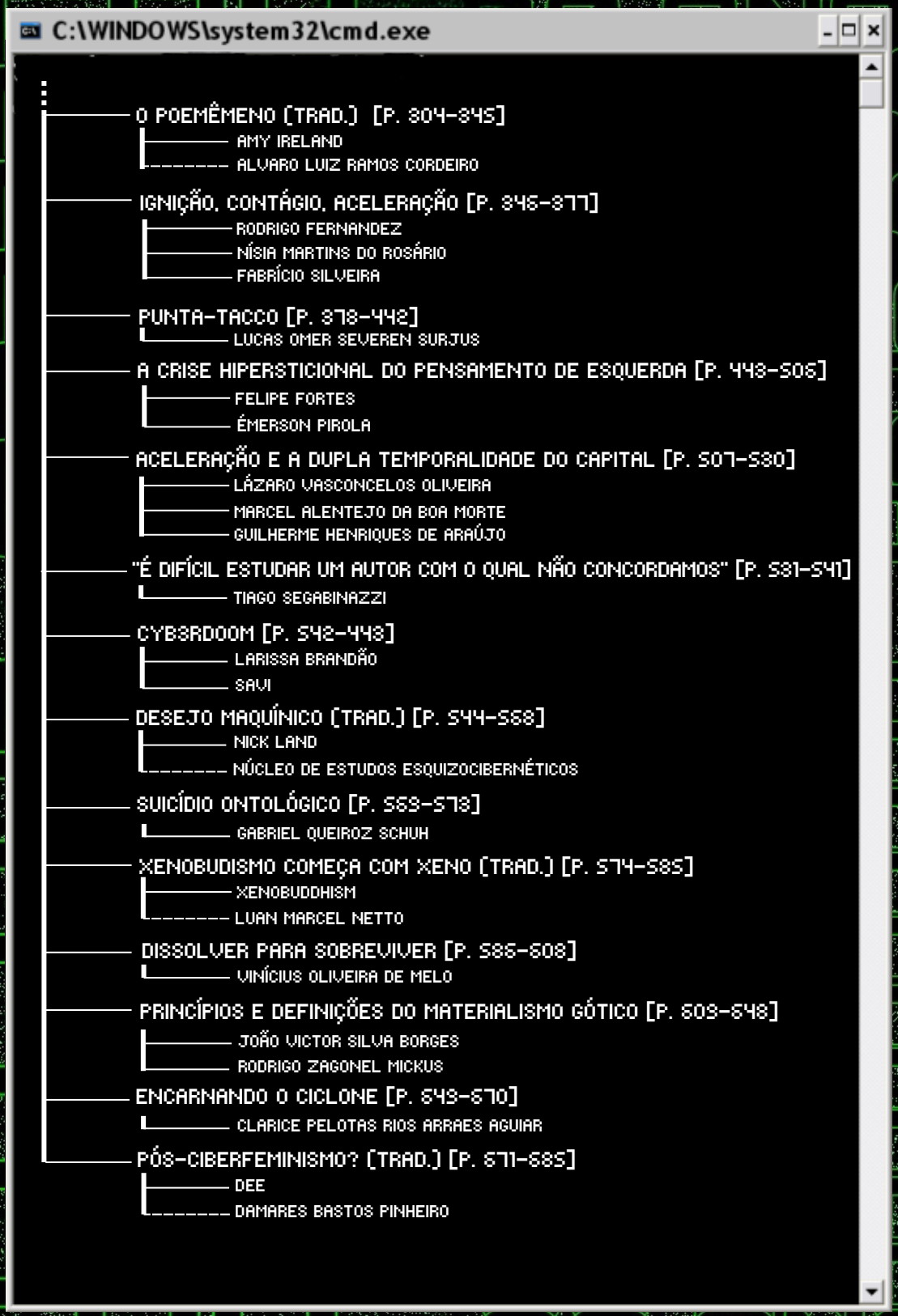
C:\WINDOWS\system32\cmd.exe

C:\SUMÁRIO

- EDITORIAL [P.1-13]
  - CARLOS HENRIQUE CARVALHO SOUZA
  - DAMARES BASTOS PINHEIRO
  - PEDRO FARIAS MENTOR
- DA SUBMERSÃO A SUBVERSÃO [P. 14-15]
  - LARISSA BRANDÃO
  - SAVI
- K-MANGUE [P. 16-41]
  - SOFIA CELESTE
- HIPERSTIÇÕES PARA ALÉM DO AFROPESSIMISMO [P. 42-73]
  - LUAN HENRIQUE MENEZES MACIEL
- XENOFILIA ROJA [P. 74-110]
  - ERNESTO MANUEL ROMÁN
  - DANIEL ADRIÁN BERGAMASCHI
  - LUCÍA CANDELA GUERRIERI
- KARMANETICS [P. 111-154]
  - MILAN KROULÍK
- ACCELERATIONISM AND DEGROWTH [P. 155-208]
  - HENRIQUE RONCADA
- C4RTOGR4FY4 4BYSS4L [P. 210]
  - LARISSA BRANDÃO
  - SAVI
- GUERRA TEMPORAL LEMURIANA (TRAD.) [P. 211-242]
  - CCRU
  - MATHEUS HENRIQUE DA MOTA FERREIRA
- POR TRÁS DA MÁSCARA DE KANT [P. 243-261]
  - NICOLAU HENRIQUE BATISTA
- LOOPING DO FUTURO/TUMULTO PRETO (TRAD.) [P. 262-273]
  - ROHIT LEKHI
  - PEDRO FARIAS MENTOR
- ROBOPETS [P. 274-291]
  - LARA OVÍDIO
- MERCADOS NA PERIFERIA (TRAD.) [P. 292-302]
  - CCRU
  - DAMARES BASTOS PINHEIRO
- CRISE INFINITA NOS INFINITOS NUMOGRAMAS [P. 303]
  - LARISSA BRANDÃO
  - SAVI

DAS QUESTÕES
FILOSOFIA TRADUÇÃO ARTE

ECRU: 30 ANOS



DAS QUESTÕES

FILOSOFIA TRADUÇÃO ARTE

Twin System defined

1. [Astronomical]. Conjunction (including opposition).
2. [Anatomical]. Cranial nerve-couple. Proto-hemispheric brain-root (schizocephalization).
3. [Biological]. Binary-synthesis of biota without unification (e.g. – genus diplozoon).
4. [Poetics]. Dipody (2-step metrics). Catajungle: binary polyrhythm.
5. [Mathematical]. Members of function-group nullified by double contact.
6. [Gnostic Cosmogony]. Interconnective dyad, or complementary coupling (e.g. of Aeons). In hermetic architectology, a basic element of the pentazygous lore.
7. [Cybergoth Polytics]. Convergent twinning, diploid coincidence, or coproduction.
8. [Mesh-Engineering]. Neutral (or null-pitch) cross-tracked link, feeding a current.
9. [Lemurian Time-Sorcery]. Demonic implex, or involved distance (making an eddy in the maze).

Hyperfiction

Iris Carver	The A-Death Phenomenon Cybergothic Hyperstition
Maria de Rosario	Apocalypse been in Effect
Kathy Hacker	Zerok un Holes

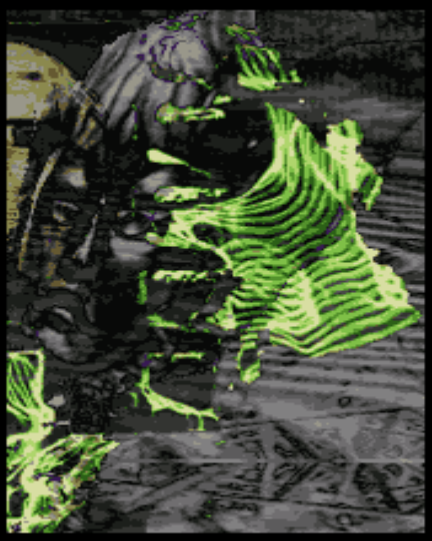
AxSys

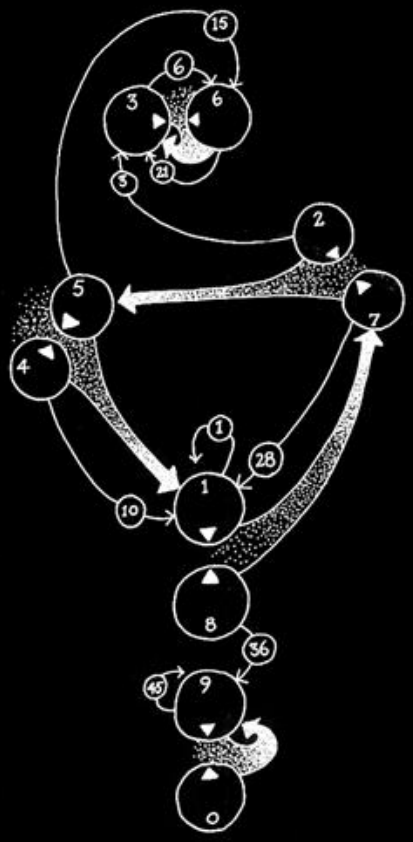
1. Axiomatic Systems (incorporated).
2. The ultimate capitalist entity (first (true (meta)model) to realize perfect identity with its own product), (autocommoditizing (machine(-intelligence (that is always incomplete (due to cataloguing problems (…))))))
3. The first true Artificial Intelligence.

Demon

1. Hidden, repressed, cursed, or denigrated nonhuman communicative agency.
2. Component of distributed productive apparatus (e.g. partially autonomous software unit).
3. Electro-Occult hyperstition entity that traffics between zones.
4. K-OS element (assembling Pandemonium, as the fully connective system of the demons).
5. Motive force, without final purpose.







Hyperstition

1. Element of effective culture that makes itself real.
2. Fictional quantity functional as a time-travelling device.
3. Coincidence intensifier.
4. Call to the Old Ones.

Nomo: the CD

surge 8:1-7:2	hold 7:2-5:4	sink 5:4-8:1
murmege	overdoublings	Accurtzsss
crabbe's last breath	odd dub	Kataclysm
assault on the Aquapolis	dry run	tik-n um
hell of mirrors	panikatak	vault of murmurs

K-OS

1. Distributed automutational mesh-processing culture.
2. Intrinsically multiplicitous insurgency against the Microsoftware regime.
3. Peculiarly insidious telecommunicative retrovirus (frequently attributed to extraterrestrial sources).

Mesh

1. The spaces beneath and between the Net (- Œfinely meshed[1]).
2. Interlock interval between biological and technical net-components (- Œmesh with machines[1]).
3. Friction-generating divisional fabric.
4. Set of demonic interzones (Pandemonium).
5. Wormhole-space.

Spinal catastrophism

1. Culture interaction with the spine as a trauma record or time marking system.
2. Bio-social critique of erect body posture.
3. Punctuated retrochronic voyage to the end of the river.
4. Ophidian transmutation.