
ENUNCIÇÃO

Revista do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFRRJ

MUNDO-SEM-NÓS E NÓS-SEM-MUNDO: O PARADOXO DOS ZUMBIS

World-without-us and Us-without-world: the zombie's paradox

Stefany Sohn Stettler*

 <https://orcid.org/0000-0002-2852-3781>

Resumo: Os conceitos de “mundo-sem-nós” e “nós-sem-mundo”, cunhados por Eduardo Viveiros de Castro e Déborah Danowski na obra *Há mundo por vir?* (2017), se colocados em relação aos zumbis cinematográficos, criaturas que desafiam a diferenciação cartesiana de *res cogitans* e *res extensa* por não possuírem consciência, ou seja, não terem a capacidade de reconhecimento do mundo, promovo a pergunta: como seria – emprestando a formulação de Giorgio Agamben (2006) – se não houvesse nem mundo e nem humanos, sem que com isso ecossistema e espécie deixassem de ser? É possível haver mundo-sem-nós ou nós-sem-mundo sem a diferenciação entre Natureza e Cultura? A hipótese que pretendo trabalhar ao longo do desenvolvimento deste texto é que, após investigar os conceitos propostos, poderá se concluir que as figuras cinematográficas contemporâneas dos zumbis existem pois mobilizam os mesmos conceitos dualísticos utilizados para diferenciar e hierarquizar seres que influenciaram a sua gênese no folclore pós-colonial do Haiti. Para fornecer uma resposta a essas questões, proponho uma investigação dos conceitos de “nós”, “mundo” e “reconhecimento”.

Palavras-chave: Zumbis; Antropoceno; Reconhecimento; Mundo.

Abstract: *The concepts of "world-without-us" and "us-without-world," coined by Eduardo Viveiros de Castro and Déborah Danowski in the work "Há mundo por vir?" (2017), when related to cinematic zombies – creatures challenging Cartesian differentiation between res cogitans and res extensa due to their lack of consciousness, i.e., the inability to recognize the world – prompt the question: what would it be like, borrowing Giorgio Agamben's formulation (2006), if there were neither a world nor humans, without ecosystem and species*

* Mestranda em Filosofia na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, sob orientação do Prof. Dr. Peter Pál Pelbart.

ceasing to exist? Is it possible to have a world-without-us or us-without-world without the differentiation between Nature and Culture? The hypothesis I intend to explore throughout this text is that, upon investigating the proposed concepts, it may be concluded that contemporary cinematic figures of zombies exist because they mobilize the same dualistic concepts used to differentiate and hierarchize beings that influenced their genesis in the post-colonial folklore of Haiti. To provide an answer to these questions, I propose an investigation into the concepts of "us," "world," and "recognition."

Keywords: *Zombies; Anthropocene; Recognition; World.*

Introdução

A palavra “apocalipse”, derivada do grego *apokálypsis* (ἀποκάλυψις), significa um ato de descobrir, revelar, desvelar¹. Na Bíblia cristã, o termo adquire outro significado, baseado no presságio narrado na obra: o de “fim de mundo”, derivado por metonímia. Para este trabalho, pretendo considerar igualmente os dois significados, i. e., revelação e fim de mundo, por conta da proximidade dinâmica que os dois sentidos mantêm. Essa proximidade, mais especificamente, reside no fato de a especulação sobre o apocalipse no sentido de fim de mundo *revelar* as próprias condutas humanas que incorrem na catástrofe.

Acerca dessa proximidade, Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro escrevem em *Há mundos por vir?*² que “o Antropoceno é o Apocalipse, em ambos os sentidos, etimológico e escatológico”. Isto é, a época geológica atual, como pensada por Paul Crutzen e Eugene Stoermer³, representa o apocalipse por ser igualmente um desvelamento do comportamento predatório humano e também o fim do mundo, ou o fim da humanidade e a extinção das milhares de espécies de animais não-humanos no que os especialistas chamam de “Sexta Grande Extinção”⁴.

O "fim do mundo" é um daqueles famosos problemas sobre os quais Kant dizia que a razão não pode resolver, mas que ela também pouco pode deixar de se colocar. E ela o faz necessariamente sob a forma da fabulação mítica, ou, como se gosta de dizer hoje em dia, de "narrativas" que nos orientem e nos motivem. O regime semiótico do mito, indiferente à verdade ou falsidade empírica de seus conteúdos, instaura-se sempre que a relação entre os

¹ LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. (Orgs.). *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1996. p. 201.

² DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Há mundo por vir?* Ensaio sobre os medos e os fins. Desterro: Cultura e Barbárie, 2017, p. 40.

³ CRUTZEN, P.; STOERMER, E. “The ‘anthropocene’”. *Global Change Newsletter*, 41, 2000.

⁴ KOLBERT, E. *A sexta extinção: uma história não natural*. Trad. Mauro Pinheiro. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2015.

humanos como tais e suas condições mais gerais de existência se impõe como problema para a razão.⁵

Os apocalipses especulados são variados e popularizados de acordo com as eminências geopolíticas do contexto histórico: ataques nucleares, ataques alienígenas, vírus mutantes, catástrofes climáticas, etc. Juliana Fausto⁶ escreve que o Antropoceno é “terrivelmente eficaz” em conceber no próprio mundo os horrores da ficção. Cohen⁷, por sua vez, mobiliza sua atenção para um apocalipse que envolve “violência, desigualdade, exclusão, fome... inumeráveis visões singulares de sofrimento”: o apocalipse zumbi.

Contudo, os mortos-vivos nesse formato não representam apenas as condições atuais de vida no planeta e os comportamentos que levaram a humanidade à iminência da catástrofe, mas indicam também uma alternativa. Sarah Lauro e Karen Embry⁸ postulam, inspiradas na ciborgue de Donna Haraway⁹, um modelo de pós-humanidade alicerçado na necessidade de destruição da consciência individual: “podemos apenas nos tornar pós-humanos com a morte do sujeito”¹⁰. “O zumbi é uma criatura do paradoxo. É ao mesmo tempo familiar e estranho, vivo e morto, humano e não humano. Mal capaz de negociar um conjunto de escadas, o trôpego e lento fantasma parece um improvável vilão icônico à beira do terceiro milênio”¹¹. Neste sentido, o zumbi, um não-sujeito por excelência, acaba com o mundo-enquanto-sentido e com o mundo-para-o-homem:

Os últimos anos vêm assistindo, por exemplo, à elaboração de novos e sofisticados argumentos conceituais, que se propõe a "acabar com o mundo" a seu modo: seja acabar com o mundo enquanto inescapavelmente mundo-para-o-homem, de forma a justificar o acesso epistêmico pleno a um "mundo-sem-nós", que se articularia absolutamente antes da jurisdição

⁵ DANOWSKI, D.; VIVEIROS DE CASTRO, E. *Há mundo por vir?* Ensaio sobre os medos e os fins. Desterro: Cultura e Barbárie, 2017, p. 21.

⁶ FAUSTO, J. *A cosmopolítica dos animais*. Tese (Doutorado em Filosofia). Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2017, p. 245.

⁷ COHEN, J. J. “Undead: A Zombie Oriented Ontology”. *Journal of the Fantastic in the Arts*, Vol. 23, No. 3, 2012, p. 404, tradução nossa.

⁸ LAURO, S. J., EMBRY, K. “A Zombie Manifesto: The Nonhuman Condition in the Era of Advanced Capitalism”. *Boundary*, 2, 2008.

⁹ HARAWAY, Donna. “O Manifesto Ciborgue”. IN: HARAWAY, D.; KUNZURU, T. *Antropologia do ciborgue: As vertigens do pós-humano*. 2a. Edição. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

¹⁰ LAURO, S. J., EMBRY, K. “A Zombie Manifesto: The Nonhuman Condition in the Era of Advanced Capitalism”. *Boundary*, 2, 2008. p. 87.

¹¹ DENDLE, P. “Zombie Movies and the ‘Millennial Generation’”. IN: CHRISTIE, D.; LAURO, S. J. (Eds.). *Better off dead: The Evolution of the Zombie as a Post-Human*. Nova Iorque: Fordham University Press, 2011, p. 175, tradução nossa.

do Entendimento, seja acabar com o mundo-enquanto-sentido, de forma a determinar o Ser como pura exterioridade indiferente.¹²

Com o fim do mundo-para-o-homem promovido pelas figuras zumbificadas, há a possibilidade de devolução do mundo-enquanto-ecossistema. Assim, como uma imagem ficcional que embaça as fronteiras entre sujeito e objeto, entre vida e morte, entre senhor e servo de Hegel, escravidão e rebelião, *physis* e *téchne* de Aristóteles, *bios* e *zoe* de Agamben, carnavalesco e grotesco de Bakhtin, familiaridade e infamiliaridade de Freud e entre extinção e multiplicação, também os zumbis são criaturas complexas e paradoxais quando considerados em um agregado de suas diferentes versões, o “cânone” zumbi¹³. Essas criaturas compõem um modelo especulativo para pensar as causas e consequências do Antropoceno ao mesmo tempo que representam o próprio apocalipse escatológico.

Considerando os conceitos cunhados por Eduardo Viveiros de Castro e Déborah Danowski na obra *Há mundo por vir?*¹⁴ de “mundo-sem-nós” e “nós-sem-mundo” em relação aos zumbis cinematográficos, criaturas que desafiam a diferenciação cartesiana de *res cogitans* e *res extensa* por não possuírem consciência, ou seja, não terem a capacidade de reconhecimento do mundo, promovo a pergunta: É possível haver mundo-sem-nós ou nós-sem-mundo sem a diferenciação entre Natureza e Cultura? Para responder essa pergunta, os conceitos de mundo, natureza, humanidade, espécie, ecossistema, vida, consciência, reconhecimento e pertencimento devem ser mobilizados..

O que aconteceria, por exemplo, se dêssemos respostas totalmente outras às questões que definem nossa relação com o mundo? Quem seríamos? Digamos "Terrestres", no lugar de humanos. Onde nos encontraríamos? Na Terra e não na Natureza. E até, em um solo compartilhado com outros seres muitas vezes bizarros com suas exigências multiformes¹⁵.

A hipótese que pretendo trabalhar ao longo do desenvolvimento deste texto é que, após investigar os conceitos propostos, poderá se concluir que as figuras cinematográficas contemporâneas dos zumbis existem pois mobilizam os mesmos conceitos dualísticos

¹² DANOWSKI, D.; VIVEIROS DE CASTRO, E. *Há mundo por vir?* Ensaio sobre os medos e os fins, p. 18.

¹³ COHEN, J. J. “Undead: A Zombie Oriented Ontology.”

¹⁴ DANOWSKI, D.; VIVEIROS DE CASTRO, E. *Há mundo por vir?* Ensaio sobre os medos e os fins.

¹⁵ LATOUR, B. *Diante de Gaia: oito conferências sobre a natureza no Antropoceno*. Trad. Maryalua Meyer. São Paulo, Rio de Janeiro: Ubu, Ateliê de Humanidades, 2020, p. 70.

utilizados para diferenciar e hierarquizar seres que influenciaram a sua gênese no folclore pós-colonial do Haiti.

Donna Haraway escreve na introdução de sua obra *Staying with the Trouble*¹⁶ que o que ela chama de *SF* – sigla que denomina um conjunto de práticas¹⁷, mas sobretudo, para este texto, considerarei primariamente como a sigla para *speculative fiction* [n.t. ficção especulativa] – é um método de rastreio que visa perceber como e onde a morte e a vida acontecem de forma a tornar evidente quais processos devem ser operados para cultivar a “justiça multiespécies”. “*SF* é prática e processo; está em devir-com o outro em revezamentos surpreendentes”. Ainda, em *Promises of Monsters*, a autora escreve que a ficção especulativa – a *SF* – interpenetra fronteiras entre *selves* problemáticos, inesperados e inapropriados. Isto é, a ficção científica é capaz de trilhar um caminho especulativo capaz de gerar algo novo além da “sagrada imagem do mesmo”¹⁸. Para Danowski & Viveiros de Castro¹⁹:

Conforme vai se tornando cada vez mais evidente a gravidade da presente crise ambiental e civilizacional, proliferam novas e atualizam-se velhas variações em torno de uma antiquíssima ideia que chamaremos, em uma simplificação que esse ensaio pretende complicar um pouco, "o fim do mundo".

Noël Carroll, em seu *Philosophy of Horror*²⁰ defende que não há diferenciação significativa entre os gêneros de ficção científica e terror e, ainda, que esta divisão é feita para hierarquizar a ficção científica em detrimento do terror. O autor oferece dois processos de formação de um monstro ficcional, um por fissão e outro por fusão:

Por *fissão*, categorias discretas e/ou contraditórias podem ser conectadas fazendo com que diferentes ordens biológicas ou ontológicas se revezem habitando um corpo, ou povoando a ficção com corpos numericamente diferentes, mas idênticos, cada um representando uma das categorias opostas. No sentido mais fundamental de *fusão* e *fissão*, essas estruturas devem ser aplicadas à organização de categorias culturais opostas, geralmente de tipo biológico ou ontológico profundo: humano/réptil, vivo/morto etc. Mas também é verdade que em muitos horrores, especialmente os que são considerados clássicos, a oposição de tais categorias

¹⁶ HARAWAY, D. “O Manifesto Ciborgue”. IN: HARAWAY, D.; KUNZURU, T. *Antropologia do ciborgue: As vertigens do pós-humano*. 2a. Edição. Belo Horizonte: Autêntica, 2000, p. 03, tradução nossa.

¹⁷ *Science fact, speculative fabulation, speculative feminism, science fiction, string figures*.

¹⁸ HARAWAY, D. “Promises of Monsters: A Regenerative Politics for Inappropriate/d Others”. IN: GROSSBERG, L.; NELSON, C.; TREICHLER, P. A. (Eds.). *Cultural Studies*. Nova Iorque, Londres: Routledge, 1992. p. 300, tradução nossa.

¹⁹ DANOWSKI, D.; VIVEIROS DE CASTRO, E. *Há mundo por vir?* Ensaio sobre os medos e os fins, p. 15.

²⁰ CARROLL, N. *The Philosophy of Horror or Paradoxes of the Heart*. Nova Iorque, Londres: Routledge, 2004.

culturais na biologia das criaturas horríveis pressagia outras oposições, oposições que podem ser pensadas em termos de conflitos temáticos ou antinomias que, por sua vez, são geralmente estabelecidos na cultura em que a ficção foi produzida²¹.

Os zumbis, contudo, são as únicas figuras que mobilizam no mesmo corpo e ao mesmo tempo essas categorias. Sarah Lauro e Karen Embry²² afirmam que os zumbis ameaçam as fronteiras de sujeito e objeto pela ocupação simultânea da vida e morte no mesmo corpo. Assim, quando se analisam as ordens biológicas, ontológicas, metafísicas e cosmológicas mobilizadas, opostas e subvertidas pelos zumbis cinematográficos, forçosamente opera-se também no subtexto a análise das categorias caras à sociedade na qual eles estão inseridos.

Para pensar o paradoxo dos zumbis, alguns conceitos precisam ser delimitados de antemão: “nós”, “mundo”, “reconhecimento”, além das relações “mundo-sem-nós” e “nós-sem-mundo”, se é que estas relações podem ser estabelecidas, indo ao encontro do que questiona Bruno Latour em sua primeira conferência, intitulada *Sobre a instabilidade da (noção de) natureza*²³: para o autor, a noção de relação com o mundo é um sinal de que “estamos, por assim dizer, *alienados*”, pois essa combinação supõe dois domínios, um natural e um cultural, sendo esta distinção uma herança do pensamento moderno.

Nós

Para pensar no que constitui o “nós”, é preciso pensar nos conceitos de “vida”, “espécie”, “humanidade” e “alteridade”, isto porque há duas maneiras de responder à pergunta “quem somos nós?”. A primeira forma é o modo racionalista – não inaugurada por René Descartes, mas certamente embasada, estruturada e popularizada por ele –, chamada por Val Plumwood e Richard Sylvan²⁴ de “chauvinismo humano”:

Em nossos tempos esclarecidos, quando a maioria das formas de chauvinismo foi abandonada, pelo menos em teoria, por aqueles que se consideram progressistas, a ética

²¹ *Ibid.*, p. 47-48, tradução nossa, grifo nosso.

²² LAURO, S. J., EMBRY, K. “A Zombie Manifesto: The Nonhuman Condition in the Era of Advanced Capitalism”. *Boundary*, 2, 2008.

²³ LATOUR, B. *Diante de Gaia*: oito conferências sobre a natureza no Antropoceno, p. 33, grifo original.

²⁴ ROUTLEY, R. [Sylvan]; ROUTLEY, V. [Plumwood]. “Against the Inevitability of Human Chauvinism”. IN: GOODPASTER, K. E.; SAYRE, K. M. (Eds.) *Ethics and Problems of the 21st Century*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1979.

ocidental ainda parece reter, em seu cerne, uma forma fundamental de chauvinismo, a saber, o chauvinismo humano. Pois tanto o pensamento ocidental popular quanto a maioria das teorias éticas ocidentais assumem que tanto o valor quanto a moralidade podem, em última análise, ser reduzidos a questões de interesse ou preocupação para a classe dos humanos.²⁵

Descartes, em seu *Discurso do método*²⁶ postula a “verdade” que constitui o primeiro princípio de sua filosofia, “tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos céticos não seriam capazes de a abalar [...]”: “eu penso, logo existo”. Ele escreve:

Depois, examinando com atenção o que eu era, e vendo que podia supor que não tinha corpo algum e que não havia qualquer mundo, ou qualquer lugar onde eu existisse, mas que nem por isso podia supor que não existia; e que, ao contrário, pelo fato mesmo de eu pensar em duvidar da verdade das outras coisas seguia-se mui evidente e mui certamente que eu existia; ao passo que, se apenas houvesse cessado de pensar, embora tudo o mais que alguma vez imaginara fosse verdadeiro, já não teria qualquer razão de crer que eu tivesse existido; compreendi por aí que era uma substância cuja essência ou natureza consiste apenas no pensar, e que, para ser, não necessita de nenhum lugar, nem depende de qualquer coisa material²⁷.

Na *Segunda meditação*²⁸, Descartes opera uma distinção entre corpo e alma – *res extensa* e *res cogitans* – após apresentar a prova de que a alma existe: “Mas o que sou eu, portanto? Uma coisa que pensa. Que é uma coisa que pensa? É uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente”²⁹. Essa distinção condicionou a existência ao próprio ato de pensar e de racionalizar, além de hierarquizar a noção de alma em detrimento do corpo. Essa e outras operações cartesianas resultaram na exclusão de outros modos de vida como sujeitos de consideração moral, os colocando na posição de “Outros”. Nesse sentido, o “nós” cartesiano é reduzido à espécie humana e radicalizado por filósofos posteriores até o ponto de exclusão de outros membros da espécie humana da consideração moral, alicerçada no grau de racionalidade reconhecido nesses membros.

²⁵ ROUTLEY, R.[Sylvan]; ROUTLEY, V. [Plumwood]. “Against the Inevitability of Human Chauvinism”. IN: GOODPASTER, K. E.; SAYRE, K. M. (Eds.) *Ethics and Problems of the 21st Century*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1979, p. 36. Richard e Val publicaram este texto antes de adotarem os sobrenomes Sylvan e Plumwood, respectivamente.

²⁶ DESCARTES, R. “Discurso do método”. IN: *Coleção Os Pensadores*: Descartes. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 46.

²⁷ *Ibidem.*, p. 46-47.

²⁸ DESCARTES, R. “Meditação segunda”. IN: *Coleção Os Pensadores*: Descartes. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

²⁹ *Ibidem.*, p. 95.

Spinoza³⁰, por exemplo, que foi influenciado diretamente pelas ideias de Descartes, define corpo como “um modo que exprime [...] a essência de Deus, enquanto considerada como coisa extensa”. Na proposição 13, da Segunda parte de sua *Ética*, Spinoza³¹ afirma que “o objeto da ideia que constitui a mente humana é o corpo, ou seja, um modo definido de extensão, existente em ato, e nenhuma outra coisa”. Spinoza realiza a mesma operação que Descartes, condensando a existência do corpo e a mente humana.

A segunda forma se inicia na ponderação de Lynn Margulis e Dorion Sagan em *What is Life?*³² e segue considerando os reinos taxonômicos, espécies e humanidade como partes indivisíveis do ecossistema Terra:

A vida, até onde se sabe, está limitada à superfície deste terceiro planeta desde o sol. Além disso, a matéria viva depende totalmente deste sol, uma estrela de tamanho médio no interior da Via Láctea. Menos de pouco mais de um por cento da energia solar que atinge a Terra é desviada aos processos vivos. Mas o que a vida faz com esse um por cento é surpreendente. Fabricando genes e descendentes a partir da água, energia solar, e ar, formas festivas e perigosas se misturam e divergem, transformam e poluem, massacram e nutrem, ameaçam e vencem.

Para Margulis e Sagan³³, a pergunta “o que é vida?” se trata de uma armadilha da linguagem, pois a resposta deve indicar um substantivo, mas a vida na Terra funciona como um verbo que “[...] repara, mantém, recria e supera a si mesmo”. Assim, a questão “quem somos ‘nós’?” pode ser respondida em mais de uma forma, e cada uma invoca um modo de pensar a inclusão ou exclusão de seres, ecossistemas e *habitats* neste “nós”.

Mundos

Além das questões mais amplas que os conceitos de mundo suscitam em relação ao objeto e ao sujeito e as tentativas no século XX de ir além dessas designações tradicionais, mundo também apresenta a necessidade de estabelecer uma diferença essencial entre o que está meramente no mundo e a afirmação de um ponto de vista único ou de uma perspectiva mais ampla do mundo como um *todo*³⁴.

³⁰ SPINOZA, B. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2013. p. 79.

³¹ *Ibidem.*, p. 97.

³² MARGULIS, L.; SAGAN, D. *What is Life?*, p. 05, tradução nossa.

³³ *Ibidem.*, p. 14, tradução nossa.

³⁴ GASTON, S. *The Concept of World from Kant to Derrida*. Nova Iorque, Londres: Rowman & Littlefield, 2013. p. x, tradução nossa, grifo original.

No livro *The Concept of World from Kant to Derrida*³⁵, Sean Gaston analisa as concepções de “mundo” de cinco autores: Immanuel Kant, Georg W. F. Hegel, Edmund Husserl, Martin Heidegger e Jacques Derrida. Em seu sexto e último capítulo, o autor se debruça sobre a questão da possibilidade de uma “filosofia sem mundo”³⁶. O autor também se dedica a entender como os mundos ficcionais podem desafiar os conceitos de mundo tradicionais. Para Gaston, a literatura desenvolve mundos perfeitos que são opostos pela “força corrosiva” da filosofia, que, para ele, retoma a velha querela platônica entre filosofia e literatura.

Dipesh Chakrabarty desenvolve em suas conferências intituladas *The Human Condition in the Anthropocene*³⁷ uma distinção entre duas perspectivas de mundo: a *homocêntrica* e a *zoocêntrica*, uma pragmática e uma artificial. O autor indiano trabalha com conceitos de Karl Jaspers e Martin Heidegger, que postulavam sobre o domínio europeu e a “provincialização” da Europa e se preocupavam com “a possibilidade de que, uma vez que a Europa perdesse o controle do mundo que havia reunido sob sua égide imperial, apenas a tecnologia manteria o mundo unido, produzindo uma uniformidade maçante nas culturas mundiais que deixaria os humanos se sentindo sem lar”³⁸.

Ainda, Chakrabarty³⁹ questiona o uso das palavras *globo*, *planeta* e *Terra*, afirmando que a preocupação sobre a crise climática promoveu uma alteração de *ambiente* para *globo* para *ambiente global*, o que, segundo ele, contribui para uma “globalização da imagem global”:

(a) isso gira, como eu disse, sobre a questão dos humanos morarem juntos em um mundo global quando a tecnologia tece uma enorme rede de conexões no planeta; (b) a história que remonta é a história dos últimos quinhentos anos, a história da expansão europeia, da globalização do capital com todas as suas desigualdades e da tecnologia moderna; e (c) embora as preocupações ambientais das últimas quatro décadas tenham chamado a atenção para a relação do homem com seu ambiente, incluindo outras espécies, essa consciência de época permaneceu profundamente homocêntrica. Os humanos estavam no centro dessa narrativa, independentemente de como ela foi contada⁴⁰.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ibidem.*, p. 135, tradução nossa.

³⁷ CHAKRABARTY, D. “The Human Condition in the Anthropocene”. IN: *The Tanner Lectures in Human Values*. New Haven: Yale University. 2015.

³⁸ *Ibidem.*, p. 147, tradução nossa.

³⁹ *Ibidem.*, p. 152, tradução nossa.

⁴⁰ *Ibidem.*, p. 152, tradução nossa.

James Lovelock conta em seu *The Ages of Gaia*⁴¹ que desenvolveu sua teoria a partir da análise dos gases atmosféricos, que sugere que a Terra está sob um “desequilíbrio químico” permanente, indicando que o planeta talvez fosse um *superorganismo*. Sobre o primeiro livro que escreveu sobre sua teoria e este segundo, que foi escrito dez anos depois, Lovelock afirma:

O primeiro livro de Gaia era hipotético e levemente escrito – um esboço a lápis que tentava capturar uma visão da Terra vista de uma perspectiva diferente. Críticas ponderadas a este primeiro livro levaram a novas e mais profundas percepções sobre Gaia. Em um sentido fisiológico, a Terra está viva. Muitas evidências novas se acumularam e eu criei novos modelos teóricos. Agora podemos preencher alguns dos detalhes mais sutis, embora felizmente pareça haver pouca necessidade de apagar as linhas originais. Como consequência, este segundo livro é uma afirmação da teoria de Gaia; a base de uma visão nova e unificada da Terra e das ciências da vida. É porque Gaia foi vista de fora como um sistema fisiológico, chamei a ciência de Gaia de geofisiologia⁴².

A hipótese de Gaia, oferecida por James Lovelock nos anos 1970, é baseada na ideia de que a atmosfera, os oceanos, o clima e a crosta terrestre se autorregulam em um estado ideal para a proliferação de vida, sobretudo no que diz respeito à temperatura, oxidação e acidez, produzindo uma homeostase. Contudo, a teoria de Gaia não trata o planeta apenas como uma biosfera, nem como uma biota. Esses dois processos formam parte de Gaia, mas não seu todo. “Assim como a concha faz parte de um caracol, as rochas, o ar e os oceanos fazem parte de Gaia”⁴³.

Reconhecimento

O primeiro problema a ser tratado quando penso em reconhecimento, sobretudo no caso da questão “nós-sem-mundo” colocada por Danowski & Viveiros de Castro, diz respeito à investigação direcionada à possibilidade de reconhecimento de um objeto, no caso da consideração do mundo como entidade não-viva. Se o reconhecimento é dialético, ele precisa ocorrer mutuamente. Outro problema que se coloca é o reconhecimento enquanto consideração moral. Nesse sentido, cabe considerar se o mundo, independente do sentido atribuído, foi alguma vez reconhecido como sujeito de direito, em termos hegelianos.

⁴¹ LOVELOCK, J. *The Ages of Gaia*. Oxford: Oxford University Press, 1990, p. 08, tradução nossa.

⁴² *Ibidem.*, p. 11, tradução nossa.

⁴³ *Ibidem.*, p. 19, tradução nossa.

Na seção A do capítulo *A verdade da certeza de si mesmo*, de *A fenomenologia do espírito*⁴⁴, de G. W. F. Hegel, o autor discute a questão do reconhecimento entre duas consciências previamente independentes: “De início, a consciência-de-si é ser-para-si simples, igual a si mesma mediante o excluir *de si todo o outro*. [...] O que é Outro para ela, está como objeto inessencial [...]”. Essas consciências-de-si eventualmente travam uma luta de *vida e morte*, pois para Hegel, “Só mediante o pôr a vida em risco, a liberdade [se comprova]”⁴⁵.

Dessa batalha, surge uma hierarquização das consciências-para-si: “uma, a consciência independente para a qual o ser-para-si é a essência; outra, a consciência dependente para a qual a essência é a vida, ou o ser para um Outro. Uma é o *senhor*, outra é o *escravo*”⁴⁶. O senhor, então, estabelece uma relação, mediada pelo escravo, com uma coisa e também com uma consciência cuja essência é a “coisidade”.

Mas, para o reconhecimento propriamente dito, falta o momento em que o senhor opera sobre o outro o que o outro operaria sobre si mesmo; e o escravo faz sobre si o que também faria sobre o Outro. Portanto, o que se efetuou foi um reconhecimento unilateral e desigual⁴⁷.

Ocorre então um movimento de inversão no qual a consciência do senhor se percebe dependente do reconhecimento da consciência escrava: “é claro [...] que ali onde o senhor se realizou plenamente, tornou-se para ele algo totalmente diverso de uma consciência independente; para ele, não é uma tal consciência, mas uma consciência dependente”⁴⁸.

No entanto, o que quero investigar em relação à questão do reconhecimento é como funcionaria esta dialética hegeliana no caso de o escravo não ter ou perder sua consciência e, portanto, a capacidade de reconhecimento do senhor ou de qualquer objeto, como, por exemplo, o mundo. Frantz Fanon⁴⁹, no último capítulo de seu *Pele negra, máscaras brancas*, postula algo semelhante:

É na medida que ultrapasso meu ser imediato que aprendo o ser do outro como realidade natural e mais do que natural. Se fecho o circuito, se torno irrealizável o movimento nos dois

⁴⁴ HEGEL, G. W. F. *A fenomenologia do espírito*. 9a. Ed. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 144, grifo original.

⁴⁵ *Ibidem.*, p. 145.

⁴⁶ *Ibidem.*, p. 147.

⁴⁷ *Ibidem.*, p. 148.

⁴⁸ *Ibidem.*, p. 148.

⁴⁹ FANON, F. *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008, p. 180.

sentidos, mantenho o outro no interior de si. Indo às últimas consequências, chego mesmo a lhe tomar este ser-para-si⁵⁰.

Assim, proponho operar a teoria do reconhecimento hegeliana sobre a proposição “nós-sem-mundo”, considerando todas as possibilidades de “nós”, todas as possibilidades de “mundo” e o reconhecimento na dialética hegeliana entre duas consciências – na minha proposição, “nós” e “mundo” –, na qual uma delas carrega a essência de “coisidade”⁵¹.

Nós humanos (i.e. nós ameríndios) não vemos os animais como humanos, portanto. Eles não são humanos-para-nós; mas nós sabemos que eles são humanos-para-si. Sabemos igualmente que nós não somos humanos-para-eles, que eles nos vêem como bichos de caça, ou como feras predadoras, ou tribos inimigas poderosas (cuja "humanidade" meramente taxonômica é irrelevante, quando não ativamente negada), ou espíritos canibais, conforme a posição respectiva que nós e eles ocupamos na cadeia alimentar⁵².

No caso dos zumbis cinematográficos, eles não são nem humanos-para-nós, pois são *não-mais-humanos*, nem humanos-para-si, pois não possuem a capacidade de reconhecer nem o Outro, nem eles mesmos.

O paradoxo

As primeiras obras relatando a existência de zumbis no Haiti partem de William Seabrook, cujo livro lançado em 1929 dedica um capítulo – intitulado ... *Dead Men Working in the Cane Fields*⁵³ – aos zumbis trabalhadores no corte de cana da *HASCO (Haitian-American Sugar Company)*, e de Zora Neale Hurston, cujo livro publicado em 1938 também dedica um capítulo – intitulado *Zombies*⁵⁴ – a explicações sobre o processo de zumbificação vodu, que foi dispensado por ser demasiado supersticioso. Hurston⁵⁵ descreve os zumbis como “corpos sem alma”.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 180.

⁵¹ HEGEL, Georg W. F. *A fenomenologia do espírito*. 9a. Ed. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 147.

⁵² DANOWSKI, D.; VIVEIROS DE CASTRO, E. *Há mundo por vir?* Ensaio sobre os medos e os fins, p. 100.

⁵³ SEABROOK, W. "... Dead Men Working in the Cane Fields". IN: SEABROOK, W. *The Magic Island*. Mineola: Dover, 2016.

⁵⁴ HURSTON, Z. N. "Zombies". IN: HURSTON, Z. N. *Tell my Horse: Voodoo and Life in Haiti and Jamaica*. Nova Iorque: HarperCollins, 2009.

⁵⁵ *Ibidem.*, p. 179.

De acordo com a definição de Comentale & Jaffe⁵⁶:

Algo pode ser zumbi, se (1) for chamado de zumbi (ou alguma palavra equivalente; i.e., *coisa, caminhante, vagabundo, geek, mordedor, trepadeira, deadlite, infectado, skel, draugr, crazie, zed, zeke, zack, imbecil, a-hole, z-hole*, etc.); (2) parece um cadáver animado; tem um corpo abjeto/repulsivo; parece na verdade composto por um cadáver ou alguém que agora está morto; (3) ataca os vivos ("canibalismo"); ataques por morder, arranhar e agarrar ("infecção"); (4) é implacável, hostil aos vivos; (5) exhibe insensatez, fraqueza mental, automatismo; (9) estrutura-se por hordas, enxames, aglomerações; e (7) pode ser morto com impunidade moral; vai matar e "morrer" por meios ultraviolentos.

Os zumbis parecem cadáveres animados, alguém que agora está morto, como pontuei: *não-mais-humanos*. Um morto-vivo, para Fausto⁵⁷, “diz respeito tanto à extinção quanto à multiplicação desvairada”. É comum que o meio de transformação de vivo ou morto para *morto-vivo*, nos zumbis contemporâneos, seja por meio de um vírus. Isto é curioso, pois em 1946, Wendell M. Stanley, ganhador do Prêmio Nobel, afirmou que um vírus não é um organismo vivo *nem não-vivo*. Margulis & Sagan⁵⁸ corroboram esta perspectiva, escrevendo que os vírus não são autopoieticos, o que significa que não possuem metabolismo, não têm capacidade de se manter. Ruthven⁵⁹ nota que para que a percepção da ameaça da transformação por vírus aconteça, os dois corpos – “nós e eles”⁶⁰ – devem ser similares, visto que os vírus vitimizam espécies parecidas.

A decadência é um processo de transformação. Parece final, fatal e terminal... mas essa atividade é voltada para o futuro, criativa e desinteressada em nosso luto. A putrefação contínua do zumbi torna evidente uma *Object-Oriented Ontology* (OOO), que Graham Harman define como um modo de análise filosófica centrado na coisa em que “entidades individuais de várias escalas diferentes... entidades nunca se esgotam por nenhuma de suas relações ou mesmo pela soma de todas as relações possíveis”⁶¹.

⁵⁶ COMENTALE, E. P.; JAFFE, A. “Introduction: The Zombie Research Center FAQ”. IN: COMENTALE, E. P.; JAFFE, A. (Eds.). *The Year's Work at the Zombie Research Center*. Bloomington: Indiana University Press, 2014, p. 45-46, tradução nossa.

⁵⁷ FAUSTO, J. *A cosmopolítica dos animais*, p. 243-244.

⁵⁸ MARGULIS, L.; SAGAN, D. *What is Life?* Nova Iorque: Simon and Schuster, 2000.

⁵⁹ RUTHVEN, A. “Zombie Postfeminism”. IN: COMENTALE, E. P.; JAFFE, A. (Eds.). *The Year's Work at the Zombie Research Center*. Bloomington: Indiana University Press, 2014.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 355, tradução nossa.

⁶¹ COHEN, J. J. “Undead: A Zombie Oriented Ontology”. *Journal of the Fantastic in the Arts*, Vol. 23, No. 3, 2012. p. 407, tradução nossa.

Na chamada *OOO*, as coisas possuem autonomia e agência. Para Cohen⁶², os mortos-vivos oferecem uma *ZOO (Zombie-Oriented Ontology)*, “que evidencia o estatuto objetal do corpo como uma concatenação heterogênea de partes, trabalhando em relação harmoniosa, ou exercendo sua própria vontade, ou desaparecendo entropicamente”. Contudo, cabe refletir sobre a possibilidade de reconhecimento quando os zumbis são pensados como dotados de autonomia e agência neste modelo de Cohen⁶³.

Para Morton⁶⁴, os zumbis podem ser pensados em relação ao conceito de autoimunidade de Derrida: “Os zumbis, portanto, sinalizam não tanto o viralismo quanto a estrutura constitutiva morte/vida da autoimunidade; de um modo classicamente derridiano, eles designam autoimunidade para a morte da vida e vice-versa”. Mitchell⁶⁵ afirma que este conceito complexifica a equação, adicionando um instinto perverso e “quase-suicida” que ataca órgãos, tecidos e mesmo o próprio sistema imune. Tanto zumbis quanto o paradigma de autoimunidade dependem de noções de transmissão⁶⁶.

Assim, zumbis negociam ou apagam as fronteiras entre vida e morte enquanto desvelam, num sentido etimológico de apocalipse, os próprios costumes da sociedade capitalista moderna: consomem outros e inevitavelmente si mesmos, produzindo mesmidade indiscriminada⁶⁷. Todavia, também representam uma espécie pós-humana, *não-mais-humana* mantendo similaridade corpórea suficiente para que haja um “mundo-sem-nós” “com-nós”. “Simultaneamente vivo e morto, sujeito e objeto, escravo e rebelião de escravos, o zumbi apresenta um espectro pós-humano informado pela dialética (negativa) das relações de poder [...]”⁶⁸.

Tomando emprestado um termo de Theodor W. Adorno, é uma sensação de “não-identidade” inescapável entre como percebemos, falamos e pensamos sobre o mundo e a maneira como

⁶² *Ibidem*.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ MORTON, S. “Zombie Politics”. IN: COMENTALE, E. P.; JAFFE, A. (Eds.). *The Year's Work at the Zombie Research Center*. Bloomington: Indiana University Press, 2014. p. 322, tradução nossa.

⁶⁵ MITCHELL, Peta. “Contagion, Virology, Autoimmunity: Derrida’s Rhetoric of Contamination”. *Parallax*, 23, 1, 2017. p. 89, tradução nossa.

⁶⁶ MORTON, S. “Zombie Politics”.

⁶⁷ FAUSTO, J. *A cosmopolítica dos animais*.

⁶⁸ LAURO, S. J., EMBRY, K. “A Zombie Manifesto: The Nonhuman Condition in the Era of Advanced Capitalism”. *Boundary*, 2, 2008. p. 91, tradução nossa.

o mundo realmente é - digamos, uma sensação de que tudo em que confiamos enquanto tentativa de entender o mundo pode ser espetacularmente inadequada para a tarefa em mãos⁶⁹.

Ainda, ao se considerar a questão cartesiana e spinozana de corpo e mente, pensando nos zumbis como a subversão dessa relação dualista como entes corpóreos sem alma, mente, individualidade ou consciência, como afirma Hurston⁷⁰, e, portanto, sem capacidade de reconhecimento no sentido hegeliano, a proposição “nós-sem-mundo” pensada por Danowski & Viveiros de Castro⁷¹ incorre na destruição do “mundo-enquanto-sentido” no modelo apocalíptico dos zumbis. Sem individualidade não há diferenciação, e por isso, os mortos-vivos oferecem ferramentas para pensar a destruição das fronteiras entre os polos Natureza/Cultura. “É preciso negar a vida enquanto agência, sciência e significação para poder afirmar a verdade autônoma do Ser enquanto ‘ensimesmidade’”⁷².

O fim do Homo sapiens juntamente com as ruínas de sua orgulhosa civilização permitirá, após uma fase de transição (pois será ainda preciso que a "natureza" absorva os efeitos da explosão das muitas bombas-relógio tecnológicas que deixamos para trás), o restabelecimento e o desabrochar da Terra em uma imensa *wilderness*, uma rica tapeçaria de ecossistemas onde vicejam inumeráveis espécies⁷³.

Como afirmam Danowski & Viveiros de Castro e Juliana Fausto, nós já estamos mortos, nosso mundo já acabou, nós perdemos a guerra e já somos zumbis. “We are all infected” [n.t. “Estamos todos infectados”]⁷⁴.

Referências bibliográficas

AGAMBEN, G. *A Linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

⁶⁹ GIBSON, J. “Zombie Philosophy”. IN: COMENTALE, E. P.; JAFFE, A. (Eds.). *The Year's Work at the Zombie Research Center*. Bloomington: Indiana University Press, 2014. p. 419, tradução nossa.

⁷⁰ HURSTON, Z. N. “Zombies”. IN: HURSTON, Z. N. *Tell my Horse: Voodoo and Life in Haiti and Jamaica*. Nova Iorque: HarperCollins, 2009.

⁷¹ DANOWSKI, D.; VIVEIROS DE CASTRO, E. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Desterro: Cultura e Barbárie, 2017, p. 18.

⁷² *Ibidem.*, p. 55.

⁷³ *Ibidem.*, p. 44.

⁷⁴ *WALKING Dead, The* [Seriado]. Produzido por Jolly Dale, Caleb Womble, Paul Gadd e Heather Bellson. Estados Unidos: AMC Studios, 2010.

CARROLL, N. *The Philosophy of Horror or Paradoxes of the Heart*. Nova Iorque, Londres: Routledge, 2004.

CHAKRABARTY, D. “The Human Condition in the Anthropocene”. *IN: The Tanner Lectures in Human Values*. New Haven: Yale University. 2015. p. 136-188.

COHEN, J. J.. “Undead: A Zombie Oriented Ontology”. *Journal of the Fantastic in the Arts*, Vol. 23, No. 3, 2012. p. 393-412.

COMENTALE, E. P.; JAFFE, A. “Introduction: The Zombie Reseach Center FAQ”. *IN: COMENTALE, E. P.; JAFFE, A. (Eds.). The Year's Work at the Zombie Research Center*. Bloomington: Indiana University Press, 2014. p. 01-58.

CRUTZEN, P.; STOERMER, E. “The ‘anthropocene’”. *Global Change Newsletter*, 41, 2000. p. 17-18.

DANOWSKI, D.; VIVEIROS DE CASTRO, E. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Desterro: Cultura e Barbárie, 2017.

DENDLE, P. “Zombie Movies and the ‘Millennial Generation’”. *IN: CHRISTIE, D.; LAURO, S. J. (Eds.). Better off dead: The Evolution of the Zombie as a Post-Human*. Nova Iorque: Fordham University Press, 2011. p. 175-186.

DESCARTES, R. “Discurso do método”. *IN: Coleção Os Pensadores: Descartes*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 25-71.

DESCARTES, R. “Meditação segunda”. *IN: Coleção Os Pensadores: Descartes*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 91-98.

FANON, F. *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

FAUSTO, J. *A cosmopolítica dos animais*. Tese (Doutorado em Filosofia). Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2017. 300f.

GASTON, S. *The Concept of World from Kant to Derrida*. Nova Iorque, Londres: Rowman & Littlefield, 2013.

GIBSON, J. “Zombie Philosophy”. *IN: COMENTALE, E. P.; JAFFE, A. (Eds.). The Year's Work at the Zombie Research Center*. Bloomington: Indiana University Press, 2014. p. 416-436.

HARAWAY, D. “Promises of Monsters: A Regenerative Politics for Inappropriate/d Others”. *IN: GROSSBERG, L.; NELSON, C.; TREICHLER, P. A. (Eds.). Cultural Studies*. Nova Iorque, Londres: Routledge, 1992. p. 295-336.

HARAWAY, D. “O Manifesto Ciborgue”. IN: HARAWAY, D.; KUNZURU, T. *Antropologia do ciborgue: As vertigens do pós-humano*. 2a. Edição. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 35-118.

HARAWAY, D. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham, Londres: Duke University Press, 2016.

HEGEL, G. W. F. *A fenomenologia do espírito*. 9a. Ed. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2014.

HURSTON, Z. N. “Zombies”. IN: HURSTON, Z. N. *Tell my Horse: Voodoo and Life in Haiti and Jamaica*. Nova Iorque: HarperCollins, 2009.

KOLBERT, E. *A sexta extinção: uma história não natural*. Trad. Mauro Pinheiro. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2015.

LATOURETTE, B. *Diante de Gaia: oito conferências sobre a natureza no Antropoceno*. Trad. Maryalua Meyer. São Paulo, Rio de Janeiro: Ubu, Ateliê de Humanidades, 2020.

LAURO, S. J., EMBRY, K. “A Zombie Manifesto: The Nonhuman Condition in the Era of Advanced Capitalism”. *Boundary, 2*, 2008. p. 85–108.

LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. (Orgs.). *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1996.

LOVELOCK, J.. *The Ages of Gaia*. Oxford: Oxford University Press, 1990.

MARGULIS, L.; SAGAN, D. *What is Life?* Nova Iorque: Simon and Schuster, 2000.

MITCHELL, P. “Contagion, Virology, Autoimmunity: Derrida’s Rhetoric of Contamination”. *Parallax, 23*, 1, 2017. p. 77-93.

MORTON, S. “Zombie Politics”. IN: COMENTALE, E. P.; JAFFE, A. (Eds.). *The Year’s Work at the Zombie Research Center*. Bloomington: Indiana University Press, 2014. p. 315-340.

ROUTLEY, R. [Sylvan]; ROUTLEY, V. [Plumwood]. “Against the Inevitability of Human Chauvinism”. IN: GOODPASTER, K. E.; SAYRE, K. M. (Eds.) *Ethics and Problems of the 21st Century*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1979.

RUTHVEN, A. “Zombie Postfeminism”. IN: COMENTALE, E. P.; JAFFE, A. (Eds.). *The Year’s Work at the Zombie Research Center*. Bloomington: Indiana University Press, 2014. p. 341-360.

SEABROOK, W. “... Dead Men Working in the Cane Fields”. IN: SEABROOK, W. *The Magic Island*. Mineola: Dover, 2016. p. 92-103.

SPINOZA, B. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

STANLEY, W. M. “*The isolation and properties of crystalline tobacco mosaic virus*”. Nobel Lecture, 12 dez., 1946. 21p.

Disponível em: <https://www.nobelprize.org/uploads/2018/06/stanley-lecture.pdf>. Acesso em: 10 de setembro de 2022.

WALKING Dead, The [Seriado]. Produzido por Jolly Dale, Caleb Womble, Paul Gadd e Heather Bellson. Estados Unidos: AMC Studios, 2010.

Recebido em: março de 2024.

Aprovado em: abril de 2024.