

Projeto apoiado por DisTanzen 2021

ODD EXTINCTION

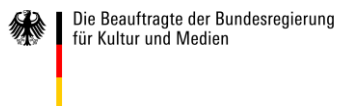
UMA INTERFACE ENTRE ARTES PERFORMÁTICAS E ATIVISMO

"Não é suficiente mudar o mundo. Isso é tudo o que já fizemos". Isso acontece mesmo sem nós. Também temos que interpretar esta mudança. E precisamente para mudá-la. Para que o mundo não continue a mudar sem nós. E para que não se transforme, no final, em um mundo sem nós". (Anders, 1981)

Jorge Bascuñan Rivera Neto

2021

PATROCINADO POR:



Financiado pelo 'Federal Government Commissioner for Culture and the Media' no programa 'NEUSTART KULTUR', oferecido pelo programa de auxílio 'DIS-TANZEN' do 'Dachverband Tanz Deutschland'.

Sumário

INTRODUÇÃO	5
Humanidade além do ser humano	6
Onde começa o problema?	8
Sobre identidades universais e particulares	10
O Super-humano e a nova singularidade	11
OS FUTUROS IM/POSSÍVEIS E A LÓGICA DO VAZIO	14
Colonialismo: o apagamento e o vazio	16
Fantasmagorias, in/determinancia, partículas virtuais e o vazio	18
EXTINÇÃO NAS ARTES CÊNICAS COMO PRÁTICA POLÍTICA	22
BIBLIOGRAFIA	25

Resumo

Este artigo se baseia em estudos decoloniais, da Teoria Quântica de Campo e das Artes Cênicas. Eu questiono a própria definição do Antropoceno e a relação entre a humanidade e o meio ambiente em direção a um nível metafísico de extinção. Numa tentativa de quebrar uma compreensão tradicional do "vazio" através dos aspectos relacionais da performance e da política, minha pergunta de pesquisa é elaborada da seguinte forma: Como as artes cênicas podem aplicar a desconstrução do tempo, espaço, matéria e o vazio, oferecida pela Teoria Quântica do Campo, como estratégias dramáticas para enfrentar a crise climática?

Abstract

This paper shed lights from decolonial studies, Quantum Field Theory and the Performing Arts. I call into question the very definition of the Anthropocene and the relationship between humanity and the environment towards a metaphysical level of extinction. In an attempt to break down a traditional understanding of the 'void' through the relational aspects of performance and politics, my research question is elaborated as follows: How can the performing arts apply the deconstruction of time, space, matter and the void, offered by Quantum Field Theory, as dramaturgical strategies to address the climate crisis?

Introdução

Neste documento, coloco em questão uma tendência observada no pensamento ocidental de universalizar a humanidade e as sociedades sob um estado absoluto de tempo, espaço e matéria, com o foco em uma compreensão particular do 'vazio'. Ao fazer isso, a própria ideia de extinção é projetada em um tempo que não é nem aqui nem agora. Além disso, uma consequência neutra é assumida entre a humanidade, apagando diferenças entre narrativas e justificando traços coloniais baseados em uma ideia ocidental de espaços vazios. Como argumenta a física quântica e filósofa Karen Barad:

"Colocar o apocalipse diante de nós, pensar que ele reside apenas em nossa imaginação, que somos assombrados por sua possibilidade ainda não realizada, é reiterar não apenas uma narração muito particular do tempo e da história, mas um "nós" particularmente privilegiado, cúmplice de regimes de apagamento." ⁱ [tradução livre pelo autor]

O aspecto enganoso desta perspectiva neutra ocorre quando se supõe ter um certo "nós" privilegiado como um modelo padrão no qual os "outros" devem se relacionar. No caso da extinção, ela vem à tona quando é colocada em um futuro imaginário, incluindo todos os seres humanos ao mesmo tempo, ao invés de reconhecer os estados e dinâmicas diferenciais em nossa sociedade contemporânea (por exemplo, a extinção dos povos indígenas, línguas e culturas como resultado da colonização e do empoderamento dos sistemas capitalistas). Minha perspectiva é que a dinâmica em curso na sociedade pode ser reconhecida e confrontada no campo das artes cênicas (e vice-versa). Assim, a busca pela homogeneidade é bastante problemática. Esta característica potencializa a neutralidade dos estados performativos e construções narrativas, que podem ignorar perigosamente as diferenças entre os performers (origem étnica, background técnico, cultural, etc.), bem como em relação aos lugares onde a performance acontece.

Vou desenvolver este argumento através das lentes da Teoria Quântica de Campo, apoiada por estudos pós-humanistas e descolonizais, e sua tentativa de quebrar um entendimento tradicional do 'vazio'. Coloco em questão a própria definição de 'Antropocena' e a relação entre a humanidade e o meio ambiente em direção a um nível metafísico de extinção e suas influências coloniais. Quais são as implicações sublinhadas no discurso da neutralidade? Como podemos emancipar o indivíduo do universal? Quando é que as artes cênicas se tornam políticas? Minha pergunta de pesquisa é elaborada da seguinte forma: Como as

artes cênicas podem aplicar a desconstrução do tempo, do espaço, da matéria e do vazio, oferecida pela Teoria Quântica do Campo, como estratégias dramáticas para enfrentar a crise climática?

Humanidade além do ser humano

Aqui-agora, 2021, a interferência dos seres humanos no planeta Terra é um assunto recorrente quando relacionado a temas como mudança climática, poluição, desperdício, produção de plástico, indústria atômica, desmatamento, ocupação geográfica, colonização. Somando-se a estes fatores, estamos atualmente enfrentando uma crise pandêmica (SARS-CoV-2). Estes elementos são colocados sob o domínio ocidental do capitalismo, colonização e patriarcado, moldando a compreensão da história, afetando padrões e comportamentos entre as espécies, bem como dentro das sociedades. No entanto, seus efeitos podem potencialmente levar a consequências extremas, como a extinção.

Com relação à crise pandêmica, o colunista do 'The Guardian' Owen Jones escreveu no início de 2020 que "enquanto o coronavírus é compreensivelmente tratado como um perigo iminente, a crise climática ainda é apresentada como uma abstração."ⁱⁱ Ele está preocupado com o fato de que, ao contrário de uma pandemia global, as consequências da mudança climática não são fáceis de visualizar, é facilmente confundido como casos particulares, e muitas vezes projetado como uma consequência futura. No entanto, mesmo quando os incêndios florestais se espalham pelas cidades, os danos causados pelos ciclones são irreversíveis, ou enchentes ilustram mudanças climáticas extremas, não há conversas políticas sobre questões climáticas. Ele associa as pandemias à crise climática também, argumentando que o resultado da migração das espécies para altitudes mais elevadas, devido às mudanças climáticas, potencialmente as coloca em contato com doenças para as quais elas têm pouca imunidade. ⁱⁱⁱ

As transformações climáticas, biológicas e geológicas induzidas pelo homem em nosso planeta são os elementos que dão o nome de uma era chamada de Antropocena. No entanto, Cecília Åsberg no artigo 'Feminist posthumanities in the Anthropocene: Forays into the postnatural' argumenta que ao assumir esta definição estamos, ao invés disso, separando os seres humanos da natureza, enquanto que para ela, a natureza não pode mais ser desvinculada dos seres humanos, da cultura ou mesmo da tecnologia. ^{iv} Åsberg defende um mundo onde não há posição de domínio, não há "civilização 'avançada' para dominar os outros selvagens, e nenhum humanismo universal a ser praticado através da diversidade das comunidades de nossas espécies: existem apenas naturezas sociáveis,

porém pós-naturais, e relações de poder que importam para quem vive, brinca, sofre ou morre a curto ou longo prazo".^v

Segundo Åsberg, a abordagem neutra de um 'humanismo universal' apaga as diferenças entre o poder econômico entre os humanos (o que cria uma ideia de civilizações avançadas e não avançadas ou menos avançadas), assim como ignora as escalas de impacto ambiental, e a relação entre tecnologia, humanos e outros animais - resultado de uma dicotômica separação entre natureza e cultura.^{vi} Portanto, ela defende a necessidade de uma "humanidade mais que humana", que, em suas palavras, entrelaçam as "relações com a natureza e o meio ambiente, com a ciência e a tecnologia, e com encarnações vulneráveis de ambos os tipos, humana e não-humana".^{vii}

Por outro lado, Donna J. Haraway se refere a uma época que ela chama de "Chthulucene". Em suas palavras, é um "lugar de tempo para aprender a ficar com o problema de viver e morrer em 'responsabilidade de resposta' a uma terra danificada".^{viii} Além da tentativa de Åsberg de desconstruir o Antropoceno, Haraway reivindica um nome que possa representar as "forças e poderes sincrônicos dinâmicos contínuos dos quais as pessoas fazem parte."^{ix}

É verdade que as interferências humanas na natureza têm um impacto global (com exemplos claros de cabos submarinos, continentes plásticos oceânicos, poluentes infiltrados em corpos de água, no solo e na carne), contudo Haraway destaca que sua capacidade de resposta e consequências são muitas vezes sentidas por grupos minoritários, sob um sistema de diferenciais de poder^x, que ela aponta como resultado da colonização e do humanismo eurocêntrico.^{xi} Esses diferenciais de poder são frequentemente associados a posições binárias, que constrói um lugar para um "mais", ou, "menos" humano em relação a outros (por exemplo, "mais que humano", "outro que não humano", "desumano", e "humano-como-humano"^{xii}, "humano-máquina", "humano-animal", "mundo humano-físico"^{xiii}).

De fato, as consequências são o desenvolvimento de um subconjunto de hierarquias violentas, criando dicotomias como as 'selvagens-civilizadas', 'homem universal - mulheres', 'humanos - nativos, bichos, animais e outros Terráqueos Outros em geral'.^{xiv xv} Portanto, não há neutralidade na humanidade enquanto importa, como Haraway uma vez disse, "quais histórias contam histórias, quais conceitos pensam conceitos...importa quais figuras ilustram as figuras, quais sistemas sistematizam sistemas."^{xvi} E, em nome desta pesquisa, acrescentando à citação de Haraway, importa qual extinção extingue extinções. Haraway exige 'responsabilidade e capacidade de resposta', a capacidade de responder, de manter aqui e agora, a fim de se envolver com outros

inesperados, mas, reconhecendo um estado contínuo de nossa sociedade contemporânea, para manter o problema, para questionar as estruturas sociais e suas relações de poder.

Onde começa o problema?

Atualmente estamos nos aproximando do que muitos chamam de sexta extinção em massa, também conhecida como a Extinção Antropocênica.^{xvii} Embora a extinção de espécies seja certamente um fato da vida, tem sido argumentado que as espécies estão morrendo mais rapidamente do que o ritmo normal. As espécies estão atualmente ameaçadas devido à superprodução capitalista e ao colonialismo, liderado pela mudança climática antropogênica, a destruição de habitats naturais e a introdução de espécies atípicas em ecossistemas equilibrados.^{xviii} Como será argumentado neste artigo, o problema começa quando os seres humanos se veem separados do meio ambiente, assim como quando a percepção do tempo, espaço e matéria são separados uns dos outros.

Em *“Encountering the “Ecopolis”: Foucault’s Epimeleia Heautou and Environmental Relations”* Petra Hroch aborda um termo interessante, o 'ecopolis'. Ela vê a polis como uma esfera política na qual ela inclui não apenas os sujeitos humanos e os espaços feitos pelo homem, mas também sujeitos e espaços não-humanos. Sua perspectiva política coloca o meio ambiente e a humanidade juntos, argumentando que ambos são parte de uma polis pluralista e sustentável.^{xix} Não significa que se preocupar com o meio ambiente representa outra forma de impor ordens humanas, mas sim que ela reconhece o papel de cada um em relação à esfera política, e a interconexão com a existência de vários 'outros'.^{xx}

Ao separar a espécie humana do meio ambiente, dividimos não apenas o entendimento do ser, mas também o do tempo e do espaço. Ao fazer isso, assumimos uma homogeneidade, ou melhor, um estado absoluto das coisas. Dois exemplos de como tempo e espaço estão sendo entendidos em sua homogeneidade são o 'Doomsday clock' e a 'Peace Watch Tower'. O primeiro é um relógio simbólico, momentos sincronizados antes da meia-noite, dependendo de quão perto o mundo está de uma catástrofe global.^{xxi} No início sincronizado com a perspectiva do apocalipse nuclear, e mais tarde incluindo a mudança climática como uma ameaça significativa para a sobrevivência de nosso planeta. Mais do que o tempo, o relógio sincroniza a política global e o progresso tecnológico.

O segundo exemplo é a 'Peace Watch Tower' do Museu Memorial da Paz de Hiroshima, um relógio digital sincronizado com a paz ao invés da guerra, e toda vez que há um teste nuclear, ele volta a

zero.^{xxii} Mas ainda assim, tanto quando o tempo se aproxima da meia-noite ou quando volta a zero, ao chamá-lo de "catástrofe global", assumimos a homogeneidade das circunstâncias em todo o nosso planeta. Portanto, para compreender de novo as circunstâncias, é preciso também perturbar^{xxiii} a compreensão do tempo e do espaço em si.

Há uma certa abstração ao universalizar as realidades percebidas. Este problema é reconhecido por Donna Haraway quando ela argumenta que pode ser verdade que estamos lutando por mudanças, mas pode não afetar a todos ao mesmo tempo, ou da mesma forma, não é de fato para o benefício de todos. Como ela aponta, "as evidências da rápida mudança climática antropogênica, mostram que 7-11 bilhões de seres humanos fazem exigências que não podem ser suportadas sem danos imensos a seres humanos e não humanos em toda a Terra". É frequente que, em nome da ecojustiça, procuremos que outros "não nós" sejam culpados pela contínua destruição, como o capitalismo, o imperialismo, o neoliberalismo, a modernização, etc. Haraway defende uma exigência de "capacidade de resposta para se envolver com outros inesperados".^{xxiv}

"Ficar com os problemas não requer tal relação com tempos chamados de futuro. Na verdade, permanecer com os problemas requer aprendizado para estar verdadeiramente presente, não como um pivô de fuga entre passados horríveis ou edênicos e futuros apocalípticos ou salvíficos, mas como criaturas^{xxv} mortais entrelaçadas em miríades de configurações inacabadas de lugares, tempos, assuntos, significados".^{xxvi}

O que é preciso para ficar com o problema? Como encarnar a mudança em nossas diversas realidades, e reconhecer percepções diversas? Na Alemanha, um protesto recente está ocorrendo sob o enfoque do grupo ativista Extinction Rebellion usando o hashtag #rebellionofOne. Esta ação consiste em bloquear o tráfego somente em nome do desespero climático. Os manifestantes se sentaram sozinhos no meio da rua e lá perseveraram até serem removidos pela polícia. Carregando sinais ao redor de seus pescoços, eles manifestam seus medos com mensagens tais como: "Tenho medo de mais pandemias por causa da crise climática" ou "Tenho medo de que o sustento de meus filhos e netos seja destruído por causa da crise climática". O ponto que eles levantam é que somente nós temos uma responsabilidade para com as gerações futuras e para aprender que mais espécies estão se extinguindo e a crise climática já tem e terá consequências fatais para todos nós. Como um participante citou desesperadamente: "Se é preciso colocar meu corpo na rua para chamar a atenção para isso, fico horrorizado o suficiente para fazê-lo".^{xxvii}

Como o exemplo acima, o uso do corpo como forma de realizar um manifesto, de encarná-lo, é uma forma de entender a interconexão dos contextos macro e micro e a influência que um tem sobre outro; assim como os enredos do passado presente e futuro através da ideia do aqui e agora; e por último, mas não menos importante, a relação entre o eu e os outros.

Sobre identidades universais e particulares

Em uma palestra para o Instituto KW de Arte Contemporânea em Berlim, Slavoj Žižek problematizou a relação dialética entre universal e particular. Ele aponta a forma comum de pensar na qual elementos particulares estão lutando entre si, enquanto a universalidade seria o espaço desta luta. Para ele, o primeiro antagonismo não é entre momentos particulares dentro da universalidade, mas entre a universalidade e suas formas particulares. Assim, sua pergunta é: "E se a universalidade for um nome de um certo antagonismo e formas particulares são tentativas de... lidar com este antagonismo?". Desta forma, a multiplicidade de formas individuais é concebida como uma série de tentativas de resolver tensões que, por sua vez, definirão o universal. Seguindo seu pensamento, a universalidade só pode ser definida retroativamente.^{xxviii}

Émilie Dionne em "The politics of becoming: breaking the identity ground of cyborgs/posthumans and humans" argumenta que as identidades individuais, são "sempre dinâmicas e construídas tanto na mistura de corpo e mente, na encarnação do contexto/ambiente, como também através de interações com outros atuantes e ambientes". Desta forma, ela aponta a direção enganosa da compreensão da identidade como a síntese do próprio passado, e não como uma trajetória.^{xxix} Acrescentando as lentes de Žižek na interpretação de Dionne, não há uma compreensão universal de identidades particulares, uma vez que é uma tentativa constante de resolver a tensão através de interações com os outros, o eu e o meio ambiente. Portanto, pode-se concluir que a identidade só pode ser definida retroativamente.

Da mesma forma que Žižek, Dionne busca uma distância entre o sujeito e o universal. Ela questiona a compreensão totalizada e essencializada das identidades quando colocadas como metáforas dos mitos da natureza, por exemplo, quando a definição de mulher está se fundindo com a combinação da natureza como mãe, deusa ou virgem, que para ela, longe de autonomizar o 'sujeito', a confina a um lugar específico, com funções específicas.^{xxx} Neste exemplo, a essência universalizada de uma mulher define o que cada mulher em particular deve ser. Ela se propõe a explorar o que existe fora destes sistemas; ela está interessada no que poderia emergir de diferentes conjuntos.

Há uma linha tênue onde o "universal" é lavado da subjetividade, ficando em seu lugar a ausência de identidades. Assim como a definição de um futuro pré-estabelecido para todos da mesma forma (lido, futuro e não-futuro). Este caminho se manifesta ambigualmente, de acordo com uma compreensão tradicional de tempo, espaço e matéria como estados absolutos. Isto induz facilmente a uma posição política de totalidade, onde a distância entre particular e universal é neutralizada, apagada, criando uma mera ilusão de igualdade entre suas formas particulares.

O Super-humano e a nova singularidade

A hegemonia estrutural é uma das maiores preocupações políticas com relação à evolução, portanto também à extinção. Quando se pensa nas histórias dos super-heróis, pode-se ficar rapidamente nostálgico com a expectativa de que, um dia, todos nós poderíamos potencialmente ter superpoderes. Ou, que talvez um dia estejamos seguros graças a um humano que difere de nós em muitos níveis - do pensamento estratégico à força brutal. Em todo caso, a comparação entre "nós" está longe de ser justa. Ambas as ideias são suficientes para pensar sobre que tipo de posições de privilégio nas sociedades esses super-humanos teriam. As leis que são válidas para a maioria da população, seriam ligeiramente (ou, melhor dizendo, completamente) diferentes para estas poucas "pessoas" pertencentes à nova classe.

Aqui quero brincar com as palavras super-humano e pós-humanismo, reunindo a perspectiva de Cecília Åsberg e com o historiador Israelense Yuval Noah Harari. Åsberg reflete sobre o pós-humanismo argumentando que, em vez de representar um fim das humanidades, ela apela para sua inclusão e, no entanto, para o fim das formas normativas dos chauvinismos Andro- ou antro- ou eurocêntricos.^{xxxii} De fato, ela se compromete com a contínua desconstrução do próprio humanismo.^{xxxii}

Seguindo as ideias de Donna J. Haraway, Åsberg argumenta que o pós-humanismo não sinaliza apenas transformações (em um sentido progressista), mas uma mudança que poderia sempre ter existido, implicando todas "as pré, in-, a-, menos que, ou mais que humanas, uma vez que estas denominações se co-constituem, em relação umas às outras."^{xxxiii} Åsberg defende um estado de 'ongoingness' pós-humano, marcado pela recusa de fazer a distinção entre 'humano' e 'não-humano', o que ela definiria como, tomando emprestado o termo de Karen Barad, 'performatividade pós-humanista'.^{xxxiv}

A imprevisibilidade de sua performatividade é também um tema abordado por Yuval Noah Harari, no qual ele inclui "transformações fundamentais na consciência e identidade humanas... [que] colocarão em questão o próprio termo 'humano'".^{xxxv} Em seu livro "Sapiens: A brief history of Humankind", Harari nos mostra que a inteligência artificial já é uma parte profunda da humanidade. Ela não é mais viver com robôs, mas sim viver intra-conectada com eles. Ele proclama o fim da seleção natural substituída pelo projeto inteligente, seja através da engenharia biológica, engenharia ciborgue, ou a engenharia da vida inorgânica.^{xxxvi}

O que é surpreendente em sua análise é que em poucas décadas as alterações biológicas podem não apenas permanecer com a fisiologia, o sistema imunológico e a expectativa de vida - como estamos acostumados - mas também com as capacidades intelectuais e emocionais.^{xxxvii} Harari argumenta que é improvável acreditar que a pesquisa de produzir super-humanos possa ser realizada por muito tempo, o que inclui a possibilidade de prolongar a vida indefinidamente, conquistar doenças incuráveis e atualizar nossas capacidades cognitivas e emocionais.^{xxxviii} No entanto, o dilema de desenvolver alterações biológicas de alta tecnologia é construído sob nossa limitada compreensão da ética e da política, como ele aponta:

"A maioria dos enredos de ficção científica descreve um mundo no qual Sapiens - idêntico a nós {assumindo que quem lê também é um Sapien} - desfruta de tecnologia superior... Os dilemas éticos e políticos centrais a esses enredos são tirados de nosso próprio mundo, e eles apenas recriam nossas tensões emocionais e sociais contra um pano de fundo futurista. Mas o verdadeiro potencial das tecnologias do futuro é mudar o próprio Homo sapiens, incluindo nossas emoções e desejos... Os físicos definem o Big Bang como uma singularidade. É um ponto em que todas as leis conhecidas da natureza não existiam. O tempo também não existiu. Portanto, não faz sentido dizer que alguma coisa existia "antes" do Big Bang. Podemos estar nos aproximando rapidamente de uma nova singularidade, quando todos os conceitos que dão sentido ao nosso mundo, eu, vocês, homens, mulheres, amor e ódio - se tornarão irrelevantes. Qualquer coisa que aconteça além desse ponto não tem sentido para nós".^{xxxix}

Parece familiar, em comparação com as histórias de super-heróis e a ficção científica a que estamos acostumados. O dilema que Harari vê é descrito pela ética e política das performatividades hegemônicas. Ele acrescenta a isso uma pergunta interessante: "O que pode acontecer quando a medicina se preocupa em melhorar as habilidades humanas? Todos os humanos teriam direito a tais habilidades aprimoradas, ou haveria uma nova elite sobre-humana"?^{xl} Se esta última fosse verdadeira, como seriam as novas estruturas de hierarquia? Como a extinção seria moldada sob estas novas circunstâncias?

Quero encerrar esta sessão compartilhando uma preocupação com Harari na qual a questão para o futuro não é o que 'queremos ser'? mas sim, o que 'queremos querer'? ^{xii} A disposição de permanecer no mundo pós-humano lança luz com um sentimento desconcertante de não pertencer ao futuro, extinguindo nossa compreensão do que são 'humanos', caindo então na incógnita de uma nova singularidade.

Os futuros Im/possíveis^{xlii} e a lógica do vazio

Em uma palestra em 2016, o historiador Yuval Noah Harari comentou que falar sobre o futuro não é sobre profecias, porque neste caso, não importava se se tornasse verdade ou não, porque não podemos fazer nada a respeito. Ao contrário, ele pensa que é muito mais interessante "escrever sobre diferentes possibilidades, e se você não gosta de algumas dessas possibilidades, então [você deveria] fazer algo a respeito...[a fim] de evitar que as piores possibilidades sejam realizadas."^{xliii} De acordo com Harari, a justiça é feita quando mudamos a perspectiva, em vez de perguntarmos "por que estamos aqui?" ou buscarmos significados para nossa existência, deveríamos estar tentando entender "como estamos aqui" e como queremos continuar estando aqui.

A que distância está o futuro? É bastante interessante usar uma medida espacial para assemelhar-se a uma pergunta (tradicionalmente entendida como) temporal. Quão distante está o futuro? Quantos quilômetros? Alguém poderia já estar "lá" enquanto eu ainda estou "aqui"? Para mergulhar nesta viagem, convidarei o leitor a ficar tão confuso quanto eu durante esta pesquisa, perturbando a dinâmica indeterminante do tempo, do espaço e da matéria. Através das lentes (desafiadoras) da física quântica e filósofa Karen Barad, nas seguintes linhas, levantarei um senso de responsabilidade em relação a um discurso não neutro sobre a Extinção. Basear-me-ei numa abordagem decolonial do futuro e numa compreensão do conjunto de im/possibilidades do vazio e de suas virtualidades hauntológicas.

Aproximar-se do futuro como fixo e inevitável pode ser enganoso. Hancock e Bezold em seu artigo "Possible futures, preferable futures" (1994) argumentam que tal forma de pensar resulta inevitavelmente em apatia e sentimento de impotência e falta de controle.^{xliv} Eles sugerem quatro maneiras de pensar sobre o futuro: O futuro possível (o que pode acontecer), o futuro plausível (o que talvez aconteça), o futuro provável (o que provavelmente vai acontecer), e o futuro preferível (o que queremos que tenha acontecido). As perspectivas sugeridas oferecem o controle e a responsabilidade que se pode ter dentro das sociedades, individual e coletivamente.^{xlv}

No livro "Ghosts of my life: writings on depression, hauntology and lost futures", Mark Fisher nos apresenta um dilema: "Não há tempo aqui, não mais" ["There's no time here, not any more"]. O que chama minha atenção não é a ideia de um tempo que pode não existir, mas sim que não existe "mais". Ao se referir ao 'tempo', Fisher toma emprestada uma definição de Franco 'Bifo' Berardi na qual o tempo não é direcional, mas uma 'percepção psicológica' que surgiu na situação cultural da civilização moderna. Portanto, ela é moldada por diferentes sistemas sócio-econômico-políticos.^{xlvi}

Fisher está preocupado com um presente que ainda não começou. Ele afirma que "[permanecemos] presos no século 20 devido à finitude e exaustão do novo."^{xlvii} Em sua opinião, a cultura perdeu a capacidade de articular o presente, ou ainda mais, não há nem mesmo um presente a ser articulado.^{xlviii} Em primeiro lugar, ele dissocia tempo e espaço, portanto, não há tempo 'aqui', em segundo lugar, ele reivindica uma descontinuidade uma vez que o tempo não é 'mais'.

Tanto em 1994, quando Hancock e Bezold estão elaborando as responsabilidades individuais e coletivas para criar o futuro, ou em 2014, quando Mark Fisher coloca o tempo como uma percepção dos sistemas sócio-econômico-políticos, o que é colocado em questão não é apenas a noção de temporalidade, mas sim, os enredos do futuro presente passado, bem como a relação entre o micro e o macro (individual-coletivo, humano-ambiente), tempo e espaço, tempo e ser, e política e ética. Assim, reunirei diferentes perspectivas de aproximação ao futuro, para perturbar sua linearidade, para sacudi-la em seus (múltiplos) potenciais políticos. Em primeiro lugar, vamos entender o que há para ser perturbado.

"Troubling time/s and ecologies of nothingness: re-turning, re-membling, and facing the incalculable," e "After the end of the world: Entangled nuclear colonialism, matters of force, and the material force of justice" são dois documentos importantes onde Karen Barad traz em conta o potencial político de perturbar a compreensão tradicional do tempo, do espaço e da matéria. Para fazer isso, ela sugere uma mudança na compreensão tradicional do vazio.

Na física newtoniana, a natureza se sustenta por dois elementos: átomos e o vazio. O vazio não é nada, e a matéria é imutável e pode ser mapeada no espaço e no tempo. Nesta visão tradicional, espaço e tempo são vistos como um estado absoluto e, como aponta Barad, suas "coordenadas homogêneas fixas universais que têm sua existência independentemente de toda a matéria, e uma da outra."^{xlix} Entretanto, segundo a Teoria Quântica do Campo, a matéria é entendida em sua dinâmica in/determinada do nada do vazio, como Barad argumenta "o nada... é um fluxo com o dinamismo da in/determinação do ser/estar do tempo[time-being], o jogo da não/presença da não/existência."^l

Ao colocar juntos "tempo e ser/estar"[time-being], Barad reivindica uma multiplicidade de histórias e a própria situação do tempo. Ela perturba a natureza unilinear do tempo - o fato de que apenas um momento existe de cada vez^{li} - ao reconhecer diferentes contextos e implicações político-ontológico-epistemológicas-éticas, destacando as consequências da lógica na qual "vazio" significa "nada", o que em suas palavras, é uma "forma de oferecer justificativa para reivindicações de propriedade na

"descoberta" de território "virgem" - a noção particular de que espaços "não cultivados", "não civilizados" são vazios em vez de abundantes, tem sido uma ferramenta bem usada a serviço do colonialismo, do racismo, do capitalismo, do militarismo, do imperialismo, do nacionalismo e do cientismo." ^{lii}

Barad argumenta que existe um falso senso de globalismo que impõe uma homogeneidade de tempos e espaços, ignorando a distribuição desigual dos recursos e a precariedade da energia nuclear e da crise climática. Para ela, este fenômeno diverge da questão da responsabilidade e distrai a atenção das realidades de 'ongoingness' da guerra.^{liii} Ela problematiza a civilização ocidental ao ligar a história ao tempo, em oposição a algumas culturas indígenas que ligam a história ao espaço.^{liv} Para ela, o primeiro formato é uma ligação direta ao progresso como uma ameaça à futura biologia do planeta, como na época do capitalismo, do colonialismo e do militarismo.

Colonialismo: o apagamento e o vazio

"A ocupação geográfica, como um modo de construção do império, tem sido e continua a ser ligada a uma lógica do vazio. Nomeadamente, a justificação para ocupar terras é frequentemente dada com base nas práticas colonialistas de viajar para "novas" terras e "descobrir" toda a questão dos "vazios": por exemplo, reivindicações de vazios populacionais (por exemplo, terras alegadamente despovoadas antes da chegada dos colonos), terras sem propriedade, soberania territorial, desenvolvimento, civilização, ou habitantes com relações de trabalho específicas para parcelas de terra específicas. ... qualquer que seja a natureza específica da suposta ausência, um entendimento particular da noção de vazio define as práticas colonialistas de evasão e apagamento". ^{lv}

A lógica do vazio é, como aponta Karen Barad, "a prática colonialista de evasão e apagamento" que mantém seu perigo sobre a opressão e a violência política. Barad nos lembra de todas as experiências de bombas atômicas que estão acontecendo em terras 'vazias', ignorando o meio ambiente já presente (seres e não seres vivos) e as populações que circundam as áreas. Um triste exemplo de apagamento são os colonizadores de assentamentos militares e a limpeza étnica de Israel sobre a Palestina, forçando milhares de palestinos a se tornarem refugiados, e mais do que isso, um potencial extinção da cultura, línguas e muito mais.

Em, *"When Languages Die: The Extinction Of The World's Languages: And The Erosion Of Human Knowledge"* K. David Harrison levanta uma importante consciência de como o euro-colonialismo é um dos responsáveis pela perda dos povos indígenas, enterrando com eles heranças de cultura e linguística.^{lvi} O apagamento da história resulta no que ele chama de "amnésia cultural."^{lvii} Ele

aponta que a morte da língua geralmente começa com discriminação política ou social, forçando seus falantes a abandoná-la em favor de línguas 'maiores' ou 'mais dominantes'.^{lviii} A língua tem sido moldada ao longo do tempo para servir a necessidades e populações particulares em seu ambiente, portanto sua potencial extinção perturba a transferência de conhecimentos tradicionais através de gerações.^{lix}

Em "Reinventando uma imaginação sociológica para rebeldias competentes" inspirado em muitos escritos do sociólogo português Boaventura de Sousa Santos, João Arriscado Nunes problematiza o que ele chama de 'condição para o conhecimento objetivo'. Para ele, esta condição acontece quando a história eurocêntrica é tomada como ponto de partida do conhecimento, como uma perspectiva neutra, silenciada e reforçada pelas ciências sociais (lideradas pelo capitalismo, colonialismo e patriarcado), que por sua vez, produz hegemonias coloniais - confortadas por um ponto de vista universalizado, com uma consequência perigosa de tornar as minorias invisíveis.^{lx}

Para Nunes, associar as mudanças sociais à devastação ecológica e à extinção dos chamados 'menos-que-humanos', são marcados não pela regulamentação e emancipação, mas sim pela apropriação e violência.^{lxi} A consequência de definir sociedades ou grupos por sua privação em relação a outros 'desenvolvidos', ou quando as ciências sociais (os 'antropólogos') falam por acaso pelo 'nativo', é a negação de histórias que marcam as experiências e lutas dessas pessoas, extraindo a agência e empurrando o 'nativo' para uma posição de 'Outro'.^{lxii}

Nunes vê uma necessidade de de-canonização das ciências sociais, conceitos epistemológicos, política normativa eurocêntrica, para ampliar a compreensão do presente, a reinterpretação do passado para manter o futuro aberto contra o fim da história dentro de uma ordem neoliberal.^{lxiii} Seus argumentos se aproximam do que Donna J. Haraway chama de "política de sublime indiferença", quando relaciona neutralidade com igualdade no discurso da humanidade, que ignora antes a desigualdade das cargas impostas à terra pela hegemonia estrutural - e suas consequências para humanos e não-humanos.

A indiferença a que Haraway se referiu deriva tanto da lógica do vazio como do apagamento das histórias, assumindo, em seu lugar, "neutro" como sinônimo de americano-eurocentrismo. Como exemplos, vamos tomar a resistência dos liberais brancos nos EUA com #BlackLivesMatter^{lxiv} insistindo que #AllLivesMatter é mais instrutiva. Ou, a abordagem política geral para a justiça ambiental e a mudança climática que, como Haraway aponta, muitas vezes esconde uma tentativa de fazer parentesco "sem ver tanto as políticas coloniais passadas como as atuais e outras políticas

de extermínio.^{lxv} Haraway proporia o impulso de respeitar contextos históricos, parentes diversos, que "não devem ser generalizados ou apropriados no interesse de uma humanidade comum demasiado rápida". Assim, ela defende uma posição de "não-neutralidade".^{lxvi}

Não há nada de neutro na história, as pessoas foram categorizadas, divididas e ordenadas em e através de hierarquias. Dentro deste discurso está o que Karen Barad chamaria de uma tentativa de "renormalização". Ele subtrai toda infinidade de possibilidades para incluir todos os seres humanos, pressupondo que haja "essência neutra comum" da existência (a ênfase é colocada para destacar o que está sendo problematizado em meu argumento).^{lxvii} Aqui é onde eu reivindico a extinção da Neutralidade, onde realmente importa qual história conta histórias, e para isso, não se pode mais ser (e nunca foi) neutro.

Uma redefinição ou nova compreensão do termo apoiaria a consciência do termo "neutro" e sua definição enganosa. Há perigo em significar neutralidade, que não é imparcial de forma alguma, pois contradiz a si mesma e perpetua narrativas americo-eurocêntricas que destroem para seu próprio conforto, ao mesmo tempo em que provocam sua própria morte.

Fantasmagorias, in/determinancia, partículas virtuais e o vazio

"Se - aprender a viver - ainda está por fazer, só pode acontecer entre a vida e a morte. Nem em vida nem somente na morte. O que acontece entre os dois, e entre todos os "dois" de que se goste, como entre a vida e a morte, só pode ser mantido com alguns fantasmas..."^{lxviii} [tradução livre]

Seguindo o pensamento de Derrida, a morte não mais contrapõe a vida, mas a própria vida contrapõe-se com suas relações fantasmagóricas. Ele coloca em questão a própria ideia do "eu". O que resta entre a vida e a morte não é um caminho dicotômico, mas suas relações fantasmagóricas entre suas im/possibilidades, em outras palavras, é o emaranhado sobreposto de todas as possibilidades e todas as impossibilidades.

Para desdobrar o conceito de im/possibilidades, Karen Barad argumenta que não há uma essência fixa para a medição da matéria uma vez que as condições de suas "possibilidades" são ao mesmo tempo as condições de suas impossibilidades. Ao invés de "ser", a matéria tem a ver com "tornar-se" determinada pela matéria e pelo significado.^{lxix} Barad nos faz lembrar o gato de Schrödinger. Uma experiência teórica na qual um gato hipotético é trancado em uma "máquina estilo Rube Goldberg- acoplado um átomo radioativo a um contador Geiger, a um martelo e a uma garrafa de veneno ao

destino do gato".^{lxx} Seu estado pode ser considerado simultaneamente vivo e morto até ser observado. Barad descreve o conjunto de possibilidades como segue:

"... não é o caso de que o gato esteja vivo ou morto e que simplesmente não sabemos qual; nem que o gato esteja vivo e morto simultaneamente (esta possibilidade é logicamente excluída uma vez que "vivo" e "morto" são entendidos como estados mutuamente exclusivos); nem que o gato esteja parcialmente vivo e parcialmente morto (presumivelmente "morto" e "vivo" são entendidos como todos ou nada); nem que o gato esteja em um estado definitivo de não estar vivo e não morto (neste caso presumivelmente não se qualificaria como um (uma vez) ser vivo)."^{lxxi}

O que Barad resume acima é um estado de in/determinação. Em oposição ao "desconhecimento", ela descreve a in/determinação como um "dinamismo que implica seu próprio desfazer a partir de dentro."^{lxxii} In/determinação é um estado que não viaja em uma metafísica de presença, ameaçando a ideia de continuidade, em suas palavras, é um estado de "virtualidade", ou, como o estado do gato, uma "não/existência fantasmagórica."^{lxxiii} Para ela, este estado perturba a oposição entre viver e morrer, sem ignorar suas diferenças materiais, mas reconhecendo todas as possibilidades de coexistência.^{lxxiv}

De acordo com Karen Barad, "a matéria é sempre apanhada pelo dinamismo in/determinado do nada."^{lxxv} É exatamente dentro deste dinamismo que a matéria existe em relação a sua virtualidade, em uma experiência contínua com todas as possíveis e impossíveis intra-ações com suas 'partículas virtuais', e em suas palavras é "o quanta do in/determinado jogo do nada."^{lxxvi}

Intra-ação^{lxxvii}, como aponta Barad, consiste em um "conjunto infinito de possibilidades, ou soma infinita de histórias, implica em uma partícula se tocando, e depois essa se tocando, e transformando, e tocando outras partículas que compõem o vácuo, e assim por diante, ad infinitum."^{lxxviii} É precisamente no momento do 'retorno', um toque de si e dos outros, que perturba as concepções dominantes de espaço, tempo, matéria, causalidade e nada.^{lxxix} Isto quer dizer que existe um número infinito de possibilidades, e no momento de auto-intra-ações representa o encontro com a alteridade infinita do eu.

Portanto, Barad questiona não apenas a própria natureza do eu, mas também o espaço e o tempo, uma vez que nenhum deles poderia ser homogêneo, nem unilinear, portanto, nunca vazio.^{lxxx} Ela sugere que a responsabilidade de desvendar a linha entre "eu" e "outro", "passado", "presente" e "futuro", "aqui" e "agora", "causa" e "efeito", é tomada não por considerá-las como o

entrelaçamento de entidades separadas, mas sim para colocá-las em relação umas com as outras,^{lxxxii} em suas palavras:

"...a constituição de um "Outro", implica um endividamento para com o "Outro", que está irredutivelmente e materialmente vinculado, enroscado, ao "eu" - uma difração/dispersão de identidade. A 'alteridade' é uma relação emaranhada de diferença (*différance*). A ética implica a não coincidência consigo mesmo."^{lxxxiii}

Esta ética das relações implica em possibilidades de reelaboração dos efeitos do passado e do futuro. No entanto, reconfigurar o passado não significa que ele possa ser alterado ou reparado - não é a reconstrução de narrativas. Uma vez que não tomamos o passado como dado, recriamos possibilidades para a responsabilidade de construir um futuro melhor. Em vez de ver a interconexão de todos os seres como um só, Barad sugere uma relação específica da diferenciação contínua do mundo, uma relação de obrigação envolvida por vestígios de outros.

Para Barad, existe um aspecto colonizado no qual a ideia construída de continuidade divide natureza e cultura, dando à humanidade o conhecimento e controle sobre tudo o mais.^{lxxxiv} Ela propõe uma mudança através do olhar para um sentido fantasmagórico de "des/continuidade" - uma "des/união de tempo e espaço", "emaranhado de aqui e ali, agora e em diante".^{lxxxv}

É na sobreposição da matéria e em sua virtualidade que Mark Fisher se aproxima das teorias de Barad, desfazendo radicalmente noções clássicas de identidade.^{lxxxvi} Ele defende a "agência do virtual", como um ato sem existência física, assim, ele vê a necessidade de uma abolição radical da própria identidade.^{lxxxvii} Fisher recorre ao conceito de hauntologia de Derrida, abrindo seu entendimento em duas direções diferentes. A primeira refere-se ao que "não está mais" acontecendo, mas permanece eficaz como virtualidade, enquanto a segunda refere-se ao que "ainda não aconteceu", no entanto, já é eficaz no virtual. A virtualidade então vem a ameaçar o estado atual das coisas.^{lxxxviii}

Uma vez ameaçado o estado atual das coisas, o que está em jogo não é a sensação de que algo não pertence mais ao mundo como sabemos, mas que ainda não é visível no futuro que estamos treinados a esperar, portanto, precisa ser sacrificado.^{lxxxix} Como um processo revolucionário de abolição da identidade, sacrificar o eu não significa que o eu não deva mais existir, mas que ainda não esteja presente nas construções dentro dos conceitos que conhecemos.^{lxxxix} Sarcasticamente, Fisher aponta os aspectos alegres da ruptura das identidades existentes como âncoras para os

significados, uma vez que a perspectiva prevaiente de futuros é desenhada sobre (e não uma surpresa) lentes brancas, masculinas e/ou heterossexuais.^{xc}

Extinção nas artes cênicas como prática política

A importância de descolonizar a Extinção dentro das artes cênicas é elevar a capacidade de resposta para diferentes possibilidades de prever futuros, e criar uma consciência do público para evitar que as piores possibilidades sejam realizadas. Em que circunstâncias é necessário falar das artes cênicas como políticas? A seguir, vou traçar um quadro contemporâneo das artes cênicas com perspectiva política, combinando com uma ideia de justiça e responsabilidade em relação ao termo neutralidade e extinção.

Bojana Kunst no artigo "The troubles with temporality" argumenta que quando se questiona a política da performance, também se ultrapassa os limites do pensamento sobre a própria política.^{xcii} Kunst divide o aspecto temporal da performance de sua materialidade, resultando em um potencial político abstrato e imaterial. A força política da performance está intimamente relacionada com a temporalidade do presente - que, em sua opinião, é entendida como um rearranjo micro político de diferentes forças.

Um problema particular que ela aponta são as consequências da generalização do gesto temporal da performance e a universalização da força política da performance, que coloca a performance, ou melhor, a restringe, a um contexto macro político.^{xciii} Kunst argumenta que os aspectos macro da performance devem existir como resultado da multiplicidade de aspectos micropolíticos e não o contrário.

Como revisado ao longo deste artigo, através da Teoria Quântica de Campo, podemos chegar além da compreensão do micro como indivíduos, e do macro como ambiente e o vazio, mas sim incluindo todas as im/possibilidades infinitas dentro de suas virtualidades e estados indeterminados de intrações. No entanto, o discurso da extinção é uma ameaça na abordagem tradicional tanto do tempo quanto do ser - algo que deixa de existir (no tempo e no espaço) e deixa de ser (matéria e significado).

A compreensão de Bojana do potencial temporal da performance como um âmbito micropolítico é um ato subversivo.^{xciii} A troca potencial entre o sujeito e a performance destaca sua performatividade exatamente no momento de seus envolvimento com o ambiente. O que ela chama de "gesto de performance" não está relacionado apenas ao contexto geopolítico, mas sim à contingência de diferentes gestos em um determinado momento temporal.^{xciv} Desta forma, a

performance deve ser entendida dentro de suas dimensões de intra-ações de tempo, espaço e subjetividade. Ela acrescenta:

"performance hoje está lutando contra uma cadeia de apreensões fantasmagóricas que muitas vezes transformam a performance como prática material na contínua abstração de procedimentos, dividindo-a de sua dinâmica espacial, situacional e micropolítica, e abstraindo-a de sua encarnação contraditória e sempre parcial."^{xcv}

Como podemos emancipar a política de performance, para ser entendida dentro de uma escala global? Para Kunst, isso seria de "abstrair a performance da singular conjunção de forças micropolíticas"^{xcvi}, em outras palavras, deixando de lado sua materialidade e ruptura temporal. Quando a performance se torna um ato político de emancipação, ela ameaça os fundamentos das realizações emancipatórias. Kunst argumenta que nossa sociedade é continuamente privada de sua substância, portanto "um ato de desfazer está em ação e o Evento...é negado retroativamente."^{xcvii} A compreensão do desempenho de Kunst traz seus princípios em direção a uma constante ativa(ism) de ongoingness.

André Lepecki, na introdução de seu livro "Dance: documents of contemporary art," relaciona-se com a ongoingness da performance argumentando que junto com o momento performativo estamos "descobrimos como se mover nesta contemporaneidade; e de entender como, movendo (mesmo que parado) pode-se criar uma nova coreografia para o social."^{xcviii} Ao mover, os aspectos sociais são revelados, assim, enquanto as questões coreopolíticas permanecerem relevantes, a dança será um sistema crucial para o pensamento crítico dentro do regime estético da arte contemporânea.^{xcix}

Sob o que ele chama de "projetos político-estéticos", mais do que uma metáfora para a política, pode-se entendê-la como ativação de práticas políticas através do que ele chama de "corpo social" e a "coreografia para o social". Para Lepecki e Kunst, o intercâmbio entre a sociedade e a arte destaca o estado de ongoingness da performance e sua dinâmica política.

A reprodução da estética como representação da sociedade é ao mesmo tempo um reflexo crítico do presente, uma compreensão política do passado e uma projeção política do futuro. O termo "coreografia para o social"^c de Lepecki não só tem o papel de conscientizar e abordar questões sobre as situações contemporâneas, mas também tem um valor entre o individual e o coletivo.

A contemporaneidade, para Lepecki, é uma compreensão do presente como uma forma de entender o passado, com o perigo de distanciar a humanidade da culpa de suas próprias ações, expondo como a sociedade distorce a moral dentro de um sistema de opressão e hegemonia. O que Lepecki reconhece como uma compreensão da contemporaneidade, é o que Karen Barad sugeriria exatamente como uma "não contemporaneidade" do presente, como uma tentativa de fazer justiça, de trazer para o presente a responsabilidade de visitar o passado e de assumir a indeterminação de suas narrativas atuais:

"...O passado nunca está fechado, nunca está terminado de uma vez por todas, mas não há como voltar atrás, estabelecendo o tempo como um direito, colocando o mundo de volta em seu eixo. Não há apagamento [das violações do passado] finalmente. Os vestígios de todas as reconfigurações estão escritos nas materializações [interativas] envolvidas do que foi/é/está para ser. O tempo não pode ser consertado. Abordar o passado (e o futuro), falar com fantasmas, não é entreter ou reconstruir alguma narrativa da maneira como foi, mas responder, ser responsável, assumir responsabilidade por aquilo que herdamos (do passado e do futuro), para as relações enredadas de herança que "nós" somos, para reconhecer e responder à não contemporaneidade do presente, para se colocar em risco, para se arriscar a si mesmo (que nunca é um ou a si mesmo), para se abrir à indeterminação no movimento em direção ao que está por vir. ...Somente nesta contínua responsabilidade para com o outro enredado... há a possibilidade de justiça para chegar." ^{ci} - Karen Barad (ênfase da autora)

No teatro, é comum abordar a chamada 'máscara neutra', ou 'estado neutro'. Ao longo da história do teatro e das artes cênicas, há uma hierarquia sobre as técnicas e a estética esperada no palco. Minha sugestão é que as artes cênicas entrelaçam as lutas sócio-políticas sob a sociedade em que elas existem. Portanto, a neutralidade como Estado invoca a preocupação de Barad com a renormalização na qual se estabelece a ideia da subtração do infinito, lida também, uma tentativa de controlar as diversidades e possibilidades. ^{cii}

A justiça, como sugere Karen Barad, é uma "prática encarnada de traçar os enredos das histórias violentas...na face das práticas coloniais de apagamento e de anulação..." ^{ciii} Para ela, o colonialismo encontra sua justificação em termos do vazio, e a conseqüente ausência de responsabilidade. ^{civ} De fato, cada indivíduo, como argumenta Barad, é "composto de todas as histórias possíveis de intrações virtuais com todos os outros... não existe tal coisa como um indivíduo discreto com sua própria lista de propriedades." ^{cv} Ao argumentar isso, ela perturba o núcleo da dependência ocidental do individualismo e dos modos capitalistas de produção e exploração ^{cvi} e, de fato, exclui constitutivamente o 'outro' que, como sugere a Teoria Quântica de Campo, sempre esteve dentro de cada um. ^{cvi}

Bibliografia

- Anders, G. (1981). *The Obsolence of Humankind, Volume II: On the Destruction of Life in the Epoch of the Third Industrial Revolution*. Retrieved May 15, 2021, from <https://libcom.org/files/ObsolescenceofManVol%20IIGunther%20Anders.pdf>
- Åsberg, C. (2018). Feminist posthumanities in the Anthropocene: Forways into the postnatural. *Journal of Posthuman Studies*, II(2).
- Barad, K. (2010). Quantum entanglements and hauntological relations of inheritance: Dis/continuities, SpaceTime enfoldings, and justice-to-come. *Derrida Today*, 240-268. Retrieved May 24, 2021
- Barad, K. (2017). Troubling Time/s and Ecologies of Nothingness: Re-turning, Re-membling, and Facing the Incalculable. *New Formations: A Journal of Culture/Theory/Politics*.
- Barad, K. (2020). After the end of the world: Entangled nuclear colonialism, matters of force, and the material force of justice. *The Polish Journal of Aesthetics*, 85-113.
- Derrida, J. (1994). *Specters of Marx*. (P. Kamuf, Trans.) New York and London: Routledge.
- Dionne, É. (2018, October). The politics of becoming: breaking the identity ground of cyborgs/posthumans and humans. *e-topia*(The Inhuman: Investigating Continental Thought in the Humanities). Retrieved May 31, 2021, from <http://www.yorku.ca/etopia/etopia5.html>
- Essa, Z. T. (2012). *Violence as a Dramatic Strategy in Edward Bond's Saved and Lear*. University of Al-Qadisiya, College of Education. Department of English.
- Fisher, M. (2014). *Ghosts of my life: writings on depression, hauntology and lost futures*. Winchester (UK) and Washington (USA): Zero Books.
- Foundation, W. A. (n.d.). Extinction crisis.
- Franko, M. (2012). Dance and the Political: States of exception//2006. In A. Lepecki (Ed.), *Dance: Documents of contemporary art*. Whitechapel Gallery Ventures Limited.

- Geographic, N. (n.d.). Extinction. Retrieved May 16, 2021, from <https://www.nationalgeographic.org/encyclopedia/extinction/>
- Greshko, M. (2019, September 26). What are mass extinction, and what causes them? *National Geographic*. Retrieved May 16, 2021, from <https://www.nationalgeographic.com/science/article/mass-extinction>
- Hancock, T., & Bezold, C. (1994). Possible futures, preferable futures. *The Healthcare Forum journal*, 23-29.
- Harari, Y. N. (2015). *Sapiens: A brief history of Humankind*. (P. R. UK, Ed., y. N. Harari, J. Purcell, & H. Watzman, Trans.) London: Vintage.
- Harari, Y. N. (2016, September 28). Retrieved May 29, 2021, from Recorded lecture on the Royal Institution Youtube Channel, entitled 'The future of Humanity, with Yuval Noah Harari': <https://www.youtube.com/watch?v=XOmQqBX6Dn4>
- Haraway, D. J. (2016). *Staying with the trouble: Making Kin in the Chthylucene*. Durham and London: Duke University Press.
- Harrison, K. D. (2007). *When Languages Die: The Extinction Of The World's Languages And The Erosion Of Human Knowledge*. Oxford University Press. Retrieved June 04, 2021, from <https://works.swarthmore.edu/fac-linguistics/50>
- Hroch, P. (2010, March). Encountering the "Ecopolis": Foucault's Epimeleia Heautou and Environmental Relations. *e-topia*(Intersections 2010: Encounters. Situating "Relation" in Communication and Culture). Retrieved May 31, 2021, from <http://www.yorku.ca/etopia/etopia7.html>
- Jones, O. (2020, March 05). *The Guardian*. Retrieved from <https://www.theguardian.com/commentisfree/2020/mar/05/governments-coronavirus-urgent-climate-crisis>
- Kunst, B. (2015). The troubles with temporality. *Stedelijk Studies*(3). Retrieved May 30, 2021, from <https://stedelijkstudies.com/journal/the-troubles-with-temporality/>

- Lepecki, A. (2012). Introduction//Dance as a practice of contemporaneity. In A. lepecki (Ed.), *Dance: documents of contemporary art*. London: Whitechapel Gallery Ventures Limited.
- Lynes, P. (2016). *General Ecology: Life Death on Earth in Derrida and Others*. Montréal, Québec, Canada: Concordia University.
- Nassau, S. (2019). Carrying Over the Burdens of Trace: Weaving Together Civic Rituals on the Silk Roads of the Post-Apocalypse. Retrieved June 19, 2021, from https://www.academia.edu/42254505/Carrying_Over_the_Burdens_of_Trace_Weaving_Together_Civic_Rituals_on_the_Silk_Roads_of_the_Post_Apocalypse_draft_version_
- Nunes, J. A. (2019). Apresentação: Reinventando a imaginação sociológica para rebeldias competentes. In B. d. Santos, M. P. Meneses, J. A. Nunes, C. L. Añón, A. A. Bonet, & N. L. Gomes (Eds.), *Boaventura de Sousa Santos: Construindo as Epistemologias do Sul Para um pensamento alternativo de alternativas, Volume I* (pp. 339-346). Livro digital: CLACSO. Retrieved June 04, 2021, from <https://www.jstor.org/stable/j.ctvt6rkt3.12>
- Population Matters*. (2021). Retrieved May 15, 2021, from <https://populationmatters.org>
- Taylor, L. W. (2009, March). Time's arrow as postmodern apocalypse: temporalruptures, perpetual crisis and the cultural imagination. *e-topia*(Crisis: Critical Disruptions of Communication and Cultural Flows). Retrieved May 31, 2021, from <http://www.yorku.ca/etopia/etopia4.html>
- Tully, B. M. (1979, October). Edward Bond's Theatre for social change: its development in relation to a Brechtian standard. *Master Thesis in the faculty of graduate studies (Department of Theatre). University of British Columbia*.
- Žižek, S. (2011, December 16). *Lecture delivered at KW Institute for Contemporary Art, Berlin (Germany) on December 16th 2011*. Retrieved from Youtube: https://www.youtube.com/watch?v=-E1SnXC_CG4
- Žižek, S. (2020). *PANDEMIC! COVID-19 Shakes the World*. New York and London: OR Books.

NOTES

ⁱ (Barad, *After the end of the world: Entangled nuclear colonialism, matters of force, and the material force of justice*, 2020, p. 103)

[versão original] “To place the apocalypse before us, to think that it lies only in our imagination, that we are haunted by its possibility still unrealized, is to reiterate not only a very particular telling of time and history, but a particularly privileged “we,” complicit in regimes of erasure.”

ⁱⁱ (Jones, 2020)

[versão original] “[w]hile coronavirus is understandably treated as an imminent danger, the climate crisis is still presented as an abstraction.”

ⁱⁱⁱ (Jones, 2020)

^{iv} (Åsberg, 2018, p. 186)

^v (Åsberg, 2018, p. 197)

[versão original] “no ‘advanced’ civilization to master the wild Others, and no universal humanism to be practiced across the diversity of our species communalities: there are only sociable yet postnatural natures and power relations that matter for who gets to live, play, suffer, or die in the short or long run.”

^{vi} (Åsberg, 2018, p. 187)

^{vii} (Åsberg, 2018, p. 192)

^{viii} (Haraway, 2016, p. 2)

[versão original] a “timeplace for learning to stay with the trouble of living and dying in response-ability on a damaged earth.”

^{ix} (Haraway, 2016, p. 101)

^x (Åsberg, 2018, p. 186)

^{xi} (Åsberg, 2018, p. 189)

^{xii} (Haraway, 2016, p. 101)

^{xiii} (Åsberg, 2018, p. 190)

^{xiv} (Åsberg, 2018, p. 193)

^{xv} A perspectiva escalar também é bem discutida por João Arriscado Nunes em sua análise de Boaventura de Sousa Santos, colocando a universalidade em conflito, entendendo diferentes formas de globalização hegemônica levantadas sob uma perspectiva 'interescalar'. Nunes argumenta que compreender a relação escalar que distingue dinâmicas e formas de globalização, e identificar seu processo de hegemonia, nos permitiria criar alternativas emancipatórias. (Nunes, 2019, pp. 340-344)

^{xvi} (Haraway, 2016, p. 101)

[versão original] “which stories tell stories, which concepts think concepts...it matters which figures figure figures, which systems systematize systems.”

^{xvii} Os cientistas se referem à época atual como o período Antropocênico, ou seja, o período da humanidade. Eles advertem que, devido às atividades humanas, a Terra pode estar à beira da - ou já em uma sexta extinção em massa. A grande questão é que, se a humanidade está passando por uma extinção em massa, o que e como novas formas de vida nos substituirão? (Geographic)

^{xviii} (Greshko, 2019)

^{xix} (Hroch, 2010, pp. 1-2)

^{xx} (Hroch, 2010, p. 6)

^{xxi} Created by the Bulletin of the Atomic Scientists [Doomsday Clock - Bulletin of the Atomic Scientists \(thebulletin.org\)](https://thebulletin.org)

^{xxii} (Barad, Troubling Time/s and Ecologies of Nothingness: Re-turning, Re-memembering, and Facing the Incalculable, 2017, p. 59)

^{xxiii} Aqui vou pegar emprestada a definição de problemas dada por Donna Harway, como a seguir: "Problema ... deriva de um verbo francês do século XIII que significa "agitar", "tornar nublado", "perturbar". ... A tarefa é tornarmo-nos capazes, uns com os outros, em todos os nossos tipos pretensiosos de resposta... [nossa] tarefa é nos conectar em linhas inventivas como uma prática de aprender a viver e morrer bem uns com os outros num presente espesso... Em tempos urgentes, muitos de nós somos tentados a enfrentar problemas em termos de tornar seguro um futuro imaginado, de impedir que algo aconteça para se aproximar do futuro, de limpar o presente e o passado a fim de fazer futuros para as próximas gerações".

[versão original] “*Trouble* ... derives from a thirteenth-century French verb meaning “to stir up,” “to make cloudy,” “to disturb.” ... The task is to become capable, with each other in all of our bumptious kinds, of response ... [our] task is to make kin in lines of inventive connection as a practice of learning to live and die well with each other in a thick present... In urgent times, many of us are tempted to address trouble in terms of making an imagined future safe, of stopping something from happening that loom in the future, of cleaning away the present and the past in order to make futures for coming generations.” (Haraway, 2016, p. 1)

^{xxiv} (Haraway, 2016, pp. 208-9)

^{xxv} Haraway mentions that the use of the term `critters` refers to microbes, plants, animals, humans and nonhumans, and sometimes even to machines.

^{xxvi} (Haraway, 2016, p. 1)

[versão original] “Staying with the troubles does not require such a relationship to times called the future. In fact, staying with the trouble requires learning to be truly present, not as a vanishing pivot between awful or Edenic pasts and apocalyptic or salvific futures, but as mortal critters entwined in myriad unfinished configurations of places, times, matters, meanings.”

^{xxvii} Informação retirada da conta do Instagram @xrberlin de um post feito em 15.05.2021 (tradução livre)

^{xxviii} (Žižek, Lecture delivered at KW Institute for Contemporary Art, Berlin (Germany) on December 16th 2011., 2011)

^{xxix} (Dionne, 2018, p. 7)

^{xxx} (Dionne, 2018, p. 9)

^{xxxi} (Åsberg, 2018, p. 196)

^{xxxii} (Åsberg, 2018, p. 189)

^{xxxiii} (Åsberg, 2018, p. 190)

^{xxxiv} (Åsberg, 2018, p. 190)

^{xxxv} (Harari, Sapiens: A brief history of Humankind, 2015, p. 463)

^{xxxvi} (Harari, Sapiens: A brief history of Humankind, 2015, p. 448)

^{xxxvii} (Harari, Sapiens: A brief history of Humankind, 2015, p. 452)

^{xxxviii} (Harari, Sapiens: A brief history of Humankind, 2015, pp. 452-3)

^{xxxix} (Harari, Sapiens: A brief history of Humankind, 2015, pp. 460-1)

[versão original] “Most science-fiction plots describe a world in which Sapiens – identical to us {assuming that the one reading is a Sapien too} – enjoy superior technology...The ethical and political dilemmas central to these plots are taken from our own world, and they merely recreate our emotional and social tensions against a futuristic backdrop. Yet the real potential of future technologies is to change Homo sapiens itself, including our emotions and desires...Physicists define the Big Bang as a singularity. It is a point at which all the known laws of nature did not exist. Time too did not exist. It is thus meaningless to say that anything existed `before` the Big Bang. We may be fast approaching a new singularity, when all the concepts that give meaning to our world, me you, men, women, love and hate – will become irrelevant. Anything happening beyond that point is meaningless to us.”

^{xl} (Harari, Sapiens: A brief history of Humankind, 2015, p. 460)

^{xli} (Harari, Sapiens: A brief history of Humankind, 2015, p. 464)

^{xlii} Karen Barad uma vez explicou o uso de "/" (como exemplo de im/possibilidades), pelo qual ela significa mais do que apenas ambos (possibilidades e impossibilidades), mas sim que existe uma superposição que representa uma indeterminação entre os dois. Neste artigo vou usá-la da mesma forma, diferenciando-me de seus termos através de aspas.

^{xliii} (Harari, Recorded lecture on the Royal Institution Youtube Channel, entitled 'The future of Humanity, with Yuval Noah Harari', 2016)

^{xliv} (Hancock & Bezold, 1994)

^{xlv} (Hancock & Bezold, 1994)

^{xlvi} (Fisher, 2014, p. 13)

^{xlvii} (Fisher, 2014, p. 13)

^{xlviii} (Fisher, 2014, pp. 14-16)

^{xlix} (Barad, *After the end of the world: Entangled nuclear colonialism, matters of force, and the material force of justice*, 2020, pp. 90-91)

[versão original] “universal fixed homogeneous coordinates that have their existence independently of all matter, and of each other.”

ⁱ (Barad, *After the end of the world: Entangled nuclear colonialism, matters of force, and the material force of justice*, 2020, p. 91)

[versão original] “nothingness...is a flush with the dynamism of the in/determinacy of time-being, the play of the non/presence of non/existence”

ⁱⁱ (Barad, *Troubling Time/s and Ecologies of Nothingness: Re-turning, Re-membering, and Facing the Incalculable*, 2017, p. 57)

ⁱⁱⁱ (Barad, *After the end of the world: Entangled nuclear colonialism, matters of force, and the material force of justice*, 2020, p. 92)

[versão original] is a “way of offering justification for claims of ownership in the “discovery” of “virgin” territory – the particular notion that “untended,” “uncultivated,” “uncivilized” spaces are *empty* rather than plentiful, has been a well-worn tool used in the service of colonialism, racism, capitalism, militarism, imperialism, nationalism, and scientism.”

ⁱⁱⁱⁱ (Barad, *Troubling Time/s and Ecologies of Nothingness: Re-turning, Re-membering, and Facing the Incalculable*, 2017, p. 58)

^{liv} Barad refers here to Daniel R. Wildcat. (Barad, *Troubling Time/s and Ecologies of Nothingness: Re-turning, Re-membering, and Facing the Incalculable*, 2017, p. 60)

^{lv} (Barad, *Troubling Time/s and Ecologies of Nothingness: Re-turning, Re-membering, and Facing the Incalculable*, 2017, p. 76)

[versão original] “Land occupation, as a mode of empire building, has been and continues to be tied to a logic of the void. Namely, justification for occupying land is often given on the basis of colonialist practices of traveling to ‘new’ lands and ‘discovering’ all matter of ‘voids’: for example, claims of population voids (for instance, lands allegedly unpopulated before the arrival of the settlers), land devoid of property ownership, territorial sovereignty, development, civilisation, or inhabitants with specific labor relations to specific parcels of land... [w]atever the specific nature of the alleged absence, a particular understanding of the notion of the *void* defines the colonialist practices of *avoidance* and *erasure*.”

^{lvi} Para Harrison, "...é difícil definir exatamente o que o termo "indígena" significa, as pessoas que habitam uma determinada terra desde antes da história registrada e têm um forte envolvimento ecológico com essa terra podem ser consideradas indígenas. Existe claramente uma ligação entre a diversidade linguística e a presença de povos indígenas".

[versão original] “...it is hard to define exactly what the term ‘indigenous’ means, people who have inhabited a particular land since before recorded history and have a strong ecological engagement with that land may be considered indigenous. There is clearly a link between language diversity and the presence of indigenous people.” (Harrison, 2007, p. 11)

lvii (Harrison, 2007, p. 20)

lviii (Harrison, 2007, pp. 5-8)

lix (Harrison, 2007, p. 16)

lx (Nunes, 2019, p. 342)

lxi (Nunes, 2019, p. 344)

lxii (Nunes, 2019, p. 343)

lxiii (Nunes, 2019, p. 345)

lxiv O #BlackLivesMatter representa o despertar afro-americanos e aliados contra assassinatos policiais de pessoas negras.

lxv (Haraway, 2016, p. 207)

lxvi (Haraway, 2016, p. 4)

lxvii (Barad, *After the end of the world: Entangled nuclear colonialism, matters of force, and the material force of justice*, 2020, p. 95)

lxviii (Derrida, 1994, p. xviii)

lxix (Barad, *Quantum entanglements and hauntological relations of inheritance: Dis/continuities, SpaceTime enfoldings, and justice-to-come*, 2010, p. 254)

lxx (Barad, *Quantum entanglements and hauntological relations of inheritance: Dis/continuities, SpaceTime enfoldings, and justice-to-come*, 2010, p. 251)

lxxi (Barad, *Quantum entanglements and hauntological relations of inheritance: Dis/continuities, SpaceTime enfoldings, and justice-to-come*, 2010, p. 251)

[versão original]“... it is not the case that the cat is either alive or dead and that we simply do not know which; nor that the cat is both alive and dead simultaneously (this possibility is logically excluded since ‘alive’ and ‘dead’ are understood to be mutually exclusive states); nor that the cat is partly alive and partly dead (presumably ‘dead’ and ‘alive’ are understood to be all or nothing states of affair); nor that the cat is in a definitive state of being not alive and not dead (in which case it presumably wouldn’t qualify as a (once) living being).”

lxxii (Barad, *Troubling Time/s and Ecologies of Nothingness: Re-turning, Re-memembering, and Facing the Incalculable*, 2017, p. 62)

lxxiii (Barad, *Troubling Time/s and Ecologies of Nothingness: Re-turning, Re-memembering, and Facing the Incalculable*, 2017, p. 78)

^{lxxiv} (Barad, Troubling Time/s and Ecologies of Nothingness: Re-turning, Re-membering, and Facing the Incalculable, 2017, p. 78)

^{lxxv} (Barad, After the end of the world: Entangled nuclear colonialism, matters of force, and the material force of justice, 2020, p. 91)

[versão original] “matter is always caught up with the in/determinate dynamism of the nothingness.”

^{lxxvi} (Barad, After the end of the world: Entangled nuclear colonialism, matters of force, and the material force of justice, 2020, p. 91)

^{lxxvii} Karen Barad reconhece que entidades, agências e eventos distintos emergem de/através de sua intra-ação. Eles são distintos apenas em um sentido relacional a seu emaranhado mútuo. Para Barad, a intra-ação reelaborou a noção tradicional de causalidade. (Barad, Quantum entanglements and hauntological relations of inheritance: Dis/continuities, SpaceTime enfoldings, and justice-to-come, 2010, p. 267)

^{lxxviii} (Barad, After the end of the world: Entangled nuclear colonialism, matters of force, and the material force of justice, 2020, p. 93) também em (Barad, Troubling Time/s and Ecologies of Nothingness: Re-turning, Re-membering, and Facing the Incalculable, 2017, p. 82)

[versão original] “infinite set of possibilities, or infinite sum of histories, entails a particle touching itself, and then that touch touching itself, and transforming, and touching other particles that make up the vacuum, and so on, ad infinitum.”

^{lxxix} (Barad, Troubling Time/s and Ecologies of Nothingness: Re-turning, Re-membering, and Facing the Incalculable, 2017, p. 81)

^{lxxx} (Barad, After the end of the world: Entangled nuclear colonialism, matters of force, and the material force of justice, 2020, p. 94) também em (Barad, Troubling Time/s and Ecologies of Nothingness: Re-turning, Re-membering, and Facing the Incalculable, 2017, p. 82)

^{lxxxi} (Barad, Quantum entanglements and hauntological relations of inheritance: Dis/continuities, SpaceTime enfoldings, and justice-to-come, 2010, pp. 264-6)

^{lxxxii} (Barad, Quantum entanglements and hauntological relations of inheritance: Dis/continuities, SpaceTime enfoldings, and justice-to-come, 2010, p. 265)

[versão original] “...the constitution of an ‘Other’, entails an indebtedness to the ‘Other’, who is irreducibly and materially bound to, threaded through, the ‘self’ – a diffraction/dispersion of identity. ‘Otherness’ is an entangled relation of difference (*différance*). Ethicality entails noncoincidence with oneself.”

^{lxxxiii} (Barad, Quantum entanglements and hauntological relations of inheritance: Dis/continuities, SpaceTime enfoldings, and justice-to-come, 2010, p. 249)

^{lxxxiv} (Barad, Quantum entanglements and hauntological relations of inheritance: Dis/continuities, SpaceTime enfoldings, and justice-to-come, 2010, p. 240)

^{lxxxv} (Barad, Quantum entanglements and hauntological relations of inheritance: Dis/continuities, SpaceTime enfoldings, and justice-to-come, 2010, p. 251)

^{lxxxvi} (Fisher, 2014, p. 18)

^{lxxxvii} (Fisher, 2014, p. 18)

^{lxxxviii} (Fisher, 2014, p. 21)

^{lxxxix} (Fisher, 2014, p. 21)

^{xc} (Fisher, 2014, p. 21)

^{xcⁱ} (Kunst, 2015, p. 1)

^{xcⁱⁱ} (Kunst, 2015, p. 2)

^{xcⁱⁱⁱ} (Kunst, 2015, p. 3)

^{xc^{iv}} (Kunst, 2015, p. 8)

^{xc^v} (Kunst, 2015, p. 6)

[versão original] “[p]erformance today is fighting against a chain of ghostly apprehensions that often transform the performance as a material practice into the continuous abstraction of procedures, dividing it from its spatial, situational, and micropolitical dynamic, and abstracting it from its contradictory and always partial embodiment.”

^{xc^{vi}} (Kunst, 2015, p. 3)

^{xc^{vii}} (Kunst, 2015, p. 7)

^{xc^{viii}} (Lepecki, 2012, p. 22)

^{xc^{ix}} (Lepecki, 2012, p. 21)

^c (Lepecki, 2012, p. 22)

^{ci} (Barad, *After the end of the world: Entangled nuclear colonialism, matters of force, and the material force of justice*, 2020, p. 105) and (Barad, *Quantum entanglements and hauntological relations of inheritance: Dis/continuities, SpaceTime enfoldings, and justice-to-come*, 2010, pp. 264-265)

[versão original]“...The past is never closed, never finished once and for all, but there is no taking back, setting time aright, putting the world back on its axis. There is no erasure [of past violences] finally. The trace of all reconfigurings are written into the [iterative] enfolded materialisations of what was/is/to-come. Time can't be fixed. To address the past (and the future), to speak with ghosts, is not to entertain or reconstruct some narrative of the way it was, but to respond, to be responsible, to take responsibility for that which we inherit (from the past and the future), for the entangled relationalities of inheritance that 'we' are, to acknowledge and be responsive to the noncontemporaneity of the present, to put oneself at risk, to risk oneself (which is never one or self), to open oneself up to indeterminacy in moving towards what is to come. ...Only in this ongoing responsibility to the entangled other...is there the possibility of justice-to-come.” - Karen Barad (emphasis by the author)

^{cⁱⁱ} (Barad, *After the end of the world: Entangled nuclear colonialism, matters of force, and the material force of justice*, 2020, p. 95)

^{ciii} (Barad, *After the end of the world: Entangled nuclear colonialism, matters of force, and the material force of justice*, 2020, p. 104)

[versão original] “embodied practice of tracing the entanglements of violent histories...[i]n the face of colonial practices of erasure and a-void-ance...”

^{civ} (Barad, *After the end of the world: Entangled nuclear colonialism, matters of force, and the material force of justice*, 2020, p. 106)

^{cv} (Barad, *After the end of the world: Entangled nuclear colonialism, matters of force, and the material force of justice*, 2020, p. 107)

[versão original] is “made up of all possible histories of virtual intra-actions with all others...there is no such thing as a discrete individual with its own roster of properties.”

^{cvi} (Barad, *After the end of the world: Entangled nuclear colonialism, matters of force, and the material force of justice*, 2020, p. 107)

^{cvi} (Barad, *After the end of the world: Entangled nuclear colonialism, matters of force, and the material force of justice*, 2020, p. 108)