

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
FACULDADE DE COMUNICAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO

Geopoéticas do corpo-avatar:

Cartografias corporais-subjetivas entre a cafetinização e a afirmação da vida

João Pedro Eliseu
Brasília, 30/8

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
FACULDADE DE COMUNICAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO**

Geopoéticas do corpo-avatar:

Cartografias corporais-subjetivas entre a cafetinização e a afirmação da vida

Autor: João Pedro Eliseu

Tese/Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Comunicação da Universidade de Brasília/UnB como parte dos
requisitos para a obtenção do título de Doutor/Mestre

João Pedro Eliseu
Brasília, 30/08

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
FACULDADE DE COMUNICAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Geopoéticas do corpo-avatar:

Cartografias corporais-subjetivas entre a cafetinização e a afirmação da vida

Autor: João Pedro Eliseu

Orientador:

Profa. Dra. Fabíola Orlando Calazans Machado

Banca:

Prof. Doutor Ericson Saint Clair

Profa. Doutora Luiza Spínola

Profa. Doutora Gabriela Freitas

Dedicatória

À meu querido amor que é meu viver leve
Que é partilha do existir, potência viva em si
À meu pai que é fortaleza e coragem
À minha mãe que é carinho incomensurável e resistência alegre
À minha avó que é espírito ímpar de vontade de transformação e liberdade
À meus amigos que são a multiplicidade substantiva como vivência cotidiana
À todos trabalhadores e trabalhadoras que produzem o mundo em conjunto comigo
Aos bem-te-vis do bosque dos ipês que sobrevoam no horário de almoço
E consigo trazem o cântico dos deuses
À água que escorre cerrado adentro
é a mesma que compõe meu corpo
e que na sua jornada nômade leva consigo
o que não mais serve

Dedico este trabalho a esse outro que é meu devir
à terra sobre a qual ergo meu corpo
e nela suporto meu existir
às muitas vozes que compõem minha palavra
Ao pranto que me fez entender o sofrer
e ao sofrer que sofrido junto é potência
aos amores que floresceram, se foram
e deixaram esporos de vida
semeados no peito do tempo

Agradecimentos

Agradeço, primeiramente, à minha paixão e companheira de vida Sara Viana, que foi fôlego quando o ar se tornou rarefeito, que foi escuta ativa quando a vida ia vazando pelas frestas do meu espírito e, também, por ser meu porto seguro quando as tempestades turbilhonares que nos tempos de hoje tentaram me perder no afogamento. Seu amor me cura todos os dias, mesmo à distância, você é esperança e alegria.

Agradeço à família e amigos, cada um com suas contribuições diversas. Mantiveram minha cartografia cotidiana sempre aberta, trouxeram a segurança mínima de que sempre o diferente poderia surgir, sempre havia uma linha de fuga. Que surpresa alegre é o encontro com cada um de vocês. Que felicidade é vivê-los como se vive o sonho mais pleno.

Agradeço à minha filha Minerva, que jamais lerá esse trabalho, mas que é a companhia que me regula nos momentos de desequilíbrio mais drásticos, me dá o conforto do sono vagaroso quando a agitação do dia se perdura em uma penosa vigilância ansiosa e com quem eu aprendo tanto sobre a alegre leveza de viver.

Agradeço à professora e orientadora Dra. Fabíola Calazans, que consistentemente me apoia e me confia desde o primeiro dia de aula na Universidade de Brasília (UnB), e que partilha honrosamente comigo a missão de transformar mundos. Absorvi saberes e sensibilidades incomensuráveis nessa jornada de dissertação de mestrado, de altos e baixos, mas com muita escuta, confiança, e apoio nos momentos mais críticos. Não me deixar desistir do trabalho naquele momento me salvou de desistir de mim mesmo em várias outras instâncias da vida.

Agradeço às Professoras Luiza Spínola, Gabriela Freitas e ao Professor Ericson Saint Clair, que toparam participar da banca. Mais que isso, os agradeço ainda pela leitura atenciosa e afetiva, e pelas contribuições à construção e refinamento da minha capacidade de pensar e de experimentar o mundo. As trocas e a culminância de um aprendizado consolidado em conjunto são valiosas.

Resumo

Esta dissertação investiga o processo de "avatarização" do corpo na contemporaneidade, situando-o na intersecção entre a cibercultura, a racionalidade neoliberal e o que se denomina inconsciente colonial-capitalístico. O objetivo principal é cartografar os agenciamentos que produzem novas configurações de corpo-subjetividade, analisando a tensão entre a avatarização como dispositivo de captura e performance do eu, e sua potência como ferramenta de experimentação da alteridade e criação de linhas de fuga. Adotando a cartografia de Deleuze e Guattari como método de pesquisa-intervenção, o trabalho recusa um objeto fixo para acompanhar os fluxos que constituem o fenômeno. Para isso, dialoga com as micropolíticas do desejo de Suely Rolnik e as bioasceses de Francisco Ortega para analisar as dinâmicas entre formas e forças que moldam a experiência corporal. A análise distingue duas modalidades de transformação: a "metamorfose egóica", reativa e alinhada à lógica do consumo de identidades, e a "mutação heterogenética", ativa e capaz de engendrar diferença. Por fim, a dissertação propõe uma política da vida que, inspirada em figuras como o "Índio do Buraco" e na poética da criouliização de Édouard Glissant, busca forjar um corpo ético, estético e politicamente potente.

Palavras-chave: Avatarização. Corpo-subjetividade. Cartografia. Micropolíticas. Cibercultura.

Abstract

This dissertation investigates the process of "avatarization" of the body in contemporaneity, placing it at the intersection of cyberculture, neoliberal rationality, and what is termed the colonial-capitalistic unconscious. The main objective is to map the assemblages that produce new configurations of body-subjectivity, analyzing the tension between avatarization as a device for capturing and performing the self, and its potential as a tool for experimenting with otherness and creating lines of flight. Adopting the cartography of Deleuze and Guattari as a research-intervention method, this work refuses a fixed object in order to follow the flows that constitute the phenomenon. To do so, it engages with Suely Rolnik's micropolitics of desire and Francisco Ortega's bio-asceticism to analyze the dynamics between forms and forces that shape bodily experience. The analysis distinguishes two modes of transformation: the "egotic metamorphosis," which is reactive and aligned with the logic of identity consumption, and the "heterogenetic mutation," which is active and capable of engendering difference. Finally, the dissertation proposes a politics of life that, inspired by figures such as the "Indian of the Hole" and Édouard Glissant's poetics of creolization, seeks to forge a body that is ethically, aesthetically, and politically potent.

Keywords: Avatarization. Body-subjectivity. Cartography. Micropolitics. Cyberculture.

Esta dissertação é indefensável
O que ela quer é radicalmente profano
Ela usa do conhecer para desconhecer
Ela registra, mas apenas parcialmente
apenas no ritmo em que ela se produz
Ela fala de coisas que alguém jamais deveria saber
que é impossível saber
Ela sente, pulsa, vibra, morre
No seu corpo distorcido e gelatinoso
Constam erros, inversões, artifícios
E isso é imperdoável
Como ela ousa ser humana
é demasiada humana

1. ABERTURA	14
Abalos originários	14
Águas emendadas	24
Aqueles que desceram do céus: uma digressão sobre o Avatar	46
2. TRILHAS	61
Várzeas transbordantes: inundações onto-epistêmicas	61
Cartografias transformacionais	64
Ecolapsos de uma contemporaneidade fast fashion	71
Cibeia ou Sibéria? Esboços cartográficos de um continente ambíguo	85
Topologias desejantes: o corpo entre formas e forças	95
Da carne ao pixel: a desmaterialização do corpo vivido em corpo-imagem	100
O corpo-avatar tem órgãos?	117
Metamorfoses egóicas versus mutações heterogenéticas	121
3. CHEGADA	130
Geopoéticas para devorar abismos	130
4. REFERÊNCIAS	144
	33

Manifesto poético-geológico (Prelúdio)

O que se dá adiante é uma tentativa de encontrar caminhos alternativos para algumas das angústias contemporâneas. Tentativa de pouquíssimas certezas, mas diria que de uma quantidade razoável de coragem e honestidade. Coragem porque é capaz de escolher uma direção num território vital em que as repercussões são, por vezes, profundamente drásticas, sejam trágicas ou não — o que está em jogo não é de se banalizar, ainda que o “método” pelo qual nos propusemos tatear tais assuntos se aproprie do lúdico, do brincar, como jeito de se fazer. Talvez seja desse brincar que é um experimentar alegre, a forma de ativação sensível mais valiosa, mesmo quando o que está em jogo é a própria vida.

É ainda uma produção honesta no sentido de que não se aproveita de uma suposta neutralidade, buscando uma moderação que não é o mesmo que “ficar em cima do muro”, especialmente em relação às principais questões e controvérsias, mas talvez de um ceticismo saudável, que dispõe de um certo grau de segurança e confiança, os entende como atributos valiosos para uma produção de potência. Potência essa que se adquire no caminhar, portanto nunca prepotência, mas um potencializar, uma “contrateleologia”, que faz colapsar um objetivo final pré-definido de contorno transcendental, e cujo colapso não é a ausência total de direções, mesmo porque isso seria a morte, mas antes a incorporação do ânimo ativo do desejo.

É corajosa também porque confia em uma intuição, mas não se entrega permanentemente a ela, que faz uma aposta experimental, e experimenta a certeza apenas como fenômeno parcial, como uma pista, como um relevo que surge e instiga o pensamento, tal qual uma nuvem de formato curioso, que se pode suspeitar à vontade, mas ela acaba sendo o que “decidimos” ver, o que o conjunto das forças subjetivas possibilitou ser visto. Por que seria tão diferente com os relevos do mundo? Ela se cria ali. Por que não seria também os assuntos da cultura, da sociedade, do corpo, das produções subjetivas e desejanças? Uma extensa topografia imaginária que um ato político-intuitivo possibilita definir, que é preciso arriscar certas afirmações para sequer começar a se relacionar com o mundo.

Muito da minha convicção quanto à isso parte de uma conexão bastante íntima com os territórios do Cerrado. Um vínculo umbilical-maquínico com esse lugar que me traga pela reentrância durável do seu rizoma vivo no meu corpo. Experiência eco-mística que se cria com a frequência de seu ventre aberto: respirando seu ar, banhando em suas águas,

ouvindo seus pássaros. A primeira vivência da imaginação provavelmente foi o sol desenhando histórias no chão. Já aí aparece uma certa multiplicidade, um certo outro que emana das relações. A sombra do cerrado não é a mesma da caverna. Uma paisagem que a todo momentos se quebra para o lado, que dança suspensa no ar e, na suas piruetas anárquicas, convoca o céu a descer à terra. Une sem desfazer a distância. Faz do divino uma experiência acessível, tangível, real. Tal vivência é também a fonte parcial da acepção de real herdada pelo trabalho. O real solar que comporta a poesia dentro do concreto, que suporta a abstração como corpo, e não opera por rivalidades morais — não reproduz a guerra santa do bem contra o mal, do verdadeiro contra o aparente.

É no Cerrado que essa expressão grita. A aliança da poesia como usina relacional do mundo e a concretude aguda da geologia. Geomorfologia (morfos) e Nomadologia (nomos) sobrepostos. Córrego de cristal sedimentando no meio dos dedos, movimento que inscreve em linguagem tátil sua razão própria e segue adiante. Máquina bem-te-vi, devora o sol e enuncia a si mesma com o corpo. O ritornelo da aurora como mantra: bem-te-vejo. Um ver que é um beijo sonoro. A palavralma que é a potência do corpo tecendo um eco. Nossa ecologia: vestígio magno de que ali mora o abismo alegre que habita meu corpo e é território de minha própria ontogênese. Minha subjetividade carrega esse beijo da aurora que é o som do bem-te-vi, que é a areia do riacho, e também o céu que só acaba quando toca a pele, porque ali ele se torna outra coisa, que é inominável.

É assim, portanto, que eu consigo acessar o mundo. Minha opção, que é aposta política, é usar a poesia como ecopedagogia. Uma prática de confecção do território que se dá através da apropriação da potência da poesia como reivindicação ativa da criação do mundo e, dessa forma, de si. Sem isso, muitos dos meus sentidos mais aguçados se perdem: o canto sulfuroso, a cócega da mata seca, a matéria-prima da existência. Não há como trabalhar sem deixar tudo isso transbordar porque é nessa experiência que a transformação mais profunda precisa se dar. Se é para uma eco-revolução o apontamento político que justifica a mobilização desse esforço de pensamento, é preciso envolver indispensavelmente uma eco-sensibilidade no processo — tal modo é como o mundo se apresenta a mim e pelo qual acesso o divino imanente do cerrado. Tal direção é para onde meu desejo se inclina e, com ele, enverga meu corpo e minha subjetividade.

1. ABERTURA

Abalos originários

Corro no campo de futebol
 como corro nos canais da infância
 que é tipo uma veneza alagada no meu espírito
 galerias antigas que não conheço (e como conhecer?)
 ou como a correnteza a levar o chinelo em pirenópolis
 fluxo de borracha escoando, fluxo de risos precipitando
 e na mesma noite a vida vibrou em meu corpo pulsante
 Era mais um começo de um fim
 Fim de uma imagem-exoesqueleto que não servia

Ora ou outra me recordo de algo que fazia nos tempos de infância e que perdurou até meados da adolescência. Era uma espécie de ritual, comigo mesmo, em momentos ao espelho em que eu realizava uma suposta “troca de personalidade”. Essa ruptura brusca com outra configuração anterior de sujeito surgia quando eu espontaneamente passava em frente a um espelho e era surpreendido por um certo estranhamento de mim mesmo, um que de certo modo provocasse em mim uma tomada de consciência da materialidade das paulatinas transformações que transcorriam no meu corpo.

Outra expressão possível desse dispositivo lúdico que estabeleci comigo foi sua face mais “intencional”, uma transformação em preparo a uma certa situação de vida que me exigisse acionar meu amplo repertório de personagens. Esse “closet” de roupagens imaginárias funcionava como um gatilho psíquico para um deslocamento subjetivo. Nesse caso, ele exercia uma ruptura funcional com a “mentalidade” vigente, operando como um dispositivo ativo de flexibilização subjetiva e corporal. Uma espécie de postura de guerra diante das diversas situações subjetivas, sociais e ambientais que pudessem se colocar no caminho.

As imagens em si, foram-se todas, da mesmíssima forma que vieram: lentas ou súbitas. Eram sempre passageiras. Entendi que meu corpo ali era uma passagem pra processos que não se encerravam ali, não começavam ou muito menos acabavam em mim. O tempo passava e, como um rio, me levava embora. Na verdade, levava apenas partes de mim, mudava partes de lugar, além de, eventualmente, trazer sedimentos inéditos de terras distantes, fazia da deriva o devir. Aqueles arranjos nunca permaneceram íntegros. Se deixaram algo, deixaram sedimentos sutilmente remanescentes, mas jamais em suas mesmas

posições. Vi que era possível transitar por entre mundos e me comunicar com eles pela mudança que se dava no meu próprio corpo. Ali o tempo revelava um dos seus melhores aspectos, seu tenro passar, que enriquecia em muito a experiência de viver.

Essa experiência pessoal de metamorfose, com suas rupturas, derivas e devires, não é apenas um preâmbulo autobiográfico, mas o próprio terreno movediço que esta dissertação se propõe a cartografar. A vivência de um corpo como passagem e de uma subjetividade como um guarda-roupas de agenciamentos possíveis constituem as primeiríssimas provocações a serem investigadas. As memórias de um corpo em trânsito, narradas acima, funcionam como um primeiro esboço do mapa que pretendemos desdobrar: o mapa de um processo de avatarização. Elas indicam os territórios a serem explorados — as rupturas súbitas, as posturas de guerra, os devires derivantes... Contudo, um esboço traçado pela lembrança nos oferece apenas pistas iniciais e nos clama a determinar instrumentos de navegação mais precisos para que a viagem não se perca em si mesma. É aqui que é preciso amalgamar estas com outras pistas e nos apoiar em provocações teóricas que serão, elas mesmas, nossa bússola, nosso altímetro e o nosso sextante para medir as derivas e compreender a topografia dessas transformações subjetivas.

Esta busca por instrumentos de navegação nos leva ao cerne de uma primeira hipótese: a de que o corpo e a subjetividade não são entidades separadas, mas um campo unificado e indissociável. Partindo dessa premissa, faria mais sentido falarmos de corpo-subjetividade. É este o território que a experiência pessoal, antes narrada, apenas começa a esboçar. Contudo, cartografar este campo hoje exige reconhecer que suas paisagens se tornam radicalmente instáveis. Vivemos tempos em que a aceleração constante, a lógica do consumo imediato e a virtualização da vida parecem corroer as âncoras históricas que nos davam senso de continuidade.

Essa impressão de instabilidade nos leva a uma questão fundamental: por que nosso tempo é demarcado por uma nítida dissolução da historicidade das corpo-subjetividades e dos espaços urbanos? A resposta parece se desenhar na confluência de forças poderosas: a racionalidade neoliberal, com seu imperativo de performance e descarte do passado, e a expansão da cibercultura, que nos imerge em um presente contínuo, fragmentando a percepção do tempo e do espaço. Nesse cenário, o corpo e a subjetividade deixam de ser vistos como um acúmulo de sedimentos históricos para se tornarem superfícies em constante atualização, prontas para a próxima performance. É precisamente porque essa memória dos corpos e dos lugares está sob ameaça que se torna urgente a tarefa de mapear as forças que operam nesse processo.

O objetivo, portanto, não é apenas historicizar, mas intervir, consolidando uma cartografia do processo de desarranjamento e captura da produção corporal subjetiva. É a partir desta urgência que emerge o problema central desta pesquisa. Se a experiência de transformação do corpo é uma constante na vida, como ela se articula hoje, sob o impacto desses novos agenciamentos? O que nos move, nessa esteira problematizante, é a necessidade de compreender a tensão que define o processo de avatarização do corpo na atualidade. Mais especificamente, o desafio que se impõe e que norteará toda esta investigação é: como distinguir, nesse processo de avatarização, as categorias distintivas de suas manifestações, separando uma formação que apenas reitera as lógicas do consumo e da imagem, uma metamorfose egóica, de uma genuína mutação ativa, capaz de engendrar novas potências de vida e diferença, uma mutação heterogenética? Eis o abalo que pretendemos investigar: a avatarização como campo de batalha micropolítico, onde o desejo é capturado e, ao mesmo tempo, onde podem florescer as mais potentes linhas de fuga.

É agenciando esse exercício de contextualização geo-histórica que se pretende desenvolver adiante, o caminho que vislumbramos para expor nosso objetivo mais expressivo e as problemáticas da pesquisa associadas a ele, que estão estreitamente conectados e se revelam dentro dos muitos debates contemporâneos, alguns contemplados no decorrer do estudo. Propomos aqui uma literal fusão entre o 'de onde viemos' e o '(a)onde queremos chegar'. Mais do que conectar esses pontos, o que se pretende é interpretar o deslocamento implícito no acréscimo do 'a', um gesto que agita os territórios de sua inércia para colocá-los em êxtase. Ao induzir o fluir oscilatório do objeto, afirmamos um *télos* cartográfico que se cumpre na própria errância do pensar científico-filosófico.

A partir dessas considerações, nos parece oportuno que, antes da cartografia exploratória do corpo avatarizado propriamente, percebamos a existência de um conjunto de genealogias dos agenciamentos maquínicos e coletivos de enunciação (Guattari, 2012), ou ainda, microgenealogias acerca da dimensão corpo-subjetiva. Acreditamos que a investigação desse conjunto de genealogias seja precípua na composição do plano implicacional no qual estão inseridas as configurações corpo-subjetivas, das quais incluem o próprio panorama teórico geral da cartografia como um “modo de conhecer” distintivo. Percebemos que, ao dispor de um conjunto de microgenealogias, poderíamos privilegiar a organização e articulação de uma coleção de forças agenciadoras corpo-subjetivas. Com efeito, não tratamos o objeto de pesquisa de forma isolada, ao contrário, apostamos no exercício do atar associativamente "os produtos" da produção.

Isso perpassa desde a investigação de estudos mais descritivos do avatar e de teorias

da cibercultura até passagens por experiências estéticas, modernas e contemporâneas, além de, evidentemente, pela própria filosofia *latu sensu*. Esse espaço pré-ambatório é indispensável, até mesmo em razão do caráter inextricavelmente transdisciplinar dos objetos específicos deste estudo e, vale mencionar, dos objetos epistemologicamente referentes à comunicação de maneira geral. É importante dizer, sobretudo, que se tratando de uma proto-genealogia, da qual não haveria como estar suspenso o diálogo com as perturbações materiais da contemporaneidade. Na prática, o que empreendemos foi ir além de uma revisão bibliográfica exclusivamente, propondo ao invés disso um diálogo com uma diversidade de textos, noções teóricas, vivências narradas, apontamentos intuitivos, suspeições, entre outros, jamais escanteando elementos de qualquer natureza como potenciais objetos de relevância para o estudo.

Nesse sentido, os atributos genealógicos deste estudo se afirmam em dois pontos principais. O primeiro é o entendimento da cartografia como uma ontologia do presente. Isso quer dizer, em termos gerais, que importamos da práxis genealógica a característica de rastrear como a atualidade se fez, sem, para isso, recorrer a premissas “metaistóricas e indefinidas teleologias” (Foucault, 2000). Para começar a desenhar as condições de possibilidade para que nos aproximemos do nosso problema, lançamo-nos a pergunta: a partir da articulação de quais cruzamentos de agenciamentos de subjetividade, poder e saber, se oportunizou a produção de determinada paisagem do contemporâneo?

O segundo ponto de aproximação consiste na escavação de estruturas e relações de significado em determinados contextos geo-históricos, que nos fornecem subsídios para pensar as problemáticas atuais. Esse procedimento implica reconhecer e reapropriar-se de agenciamentos cristalizados e sedimentados, frequentemente tidos como superados. O objetivo é usufruir das contribuições dessas vicissitudes históricas para pensar a atualidade e, por que não, para revirar e reencontrar mecanismos remanescentes do que Deleuze e Guattari concebem como o real.

Para eles, o real não é uma realidade estática ou uma essência a ser descoberta, mas um plano de imanência produtivo e processual. Ele se compõe tanto de suas atualizações (as formas visíveis e os arranjos concretos que observamos), quanto, e sobretudo, de seu imenso campo virtual: um domínio de potências, problemas e relações que insistem sob a superfície, buscando um ponto para transbordar em novos devires. Assim, o real não se contrapõe ao irreal no sentido do antagonismo entre uma realidade concreta e uma irrealidade abstrata, mas, pelo contrário, a fusão do real e virtual que gera o real como produto da produção desejante:

“Se o desejo produz, ele produz real. Se o desejo é produtor ele só pode sê-lo na realidade, e de realidade. O desejo é esse conjunto de sínteses passivas que maquinam os objetos parciais, os fluxos e os corpos, e que funcionam como unidades de produção. O real decorre disso, é o resultado das sínteses passivas do desejo como autoprodução com inconsciente.” (Deleuze; Guattari, 2011, p.43)

Partimos, portanto, de uma perspectiva que não assume o poder como universalizado, mas o enxerga como um dos fluxos que atravessam esse real, sempre tensionado e em constante processo de produção. O próprio Foucault (2000) faz, em sua leitura sobre o método genealógico em Nietzsche, uma digressão valiosa sobre essa posição perspectiva a respeito do desenvolvimento histórico. Ele repara, ao comparar a *Genealogia da Moral* com o *Humano, Demasiado Humano*, no distintivo emprego da expressão *Ursprung* (pesquisa da origem) em relação a outras expressões similares como *Entstehung*, *Herkunft*, *Abkunft* e *Geburt*, utilizadas para designar diversas perspectivas de origem, como surgimento, início, criação, nascimento, aparecimento, nascimento, etc. A razão por trás da marcação distintiva dos termos em Nietzsche é, segundo o autor, porque esta “origem” é tomada com conotações diferentes, quase que pejorativas, no caso da *Ursprung*:

Trata-se nesse caso de um esforço para nela captar a essência exata da coisa, sua mais pura possibilidade, sua identidade cuidadosamente guardada em si mesma, sua forma imóvel e anterior a tudo o que é externo, acidental e sucessivo. Procurar tal origem é tentar recolher o que era “antes”, o “aquilo mesmo” de uma imagem exatamente adequada a si; é tomar como acidentais todas as peripécias que puderam ocorrer, todas as artimanhas, todos os disfarces; é querer tirar todas as máscaras para finalmente desvelar uma identidade primeira. (Foucault, 2000, p. 262)

Assim, o que de fato realizamos ao nos apropriar dessas fundamentais teorias, relacionando-as com expressões de outras fontes, é uma tentativa de criar novas e efetivas relações que não existem em suas instâncias originárias. Fazemos isso, justamente, por apostar que tais relações não são heranças de uma essência ideal da realidade, mas sim construtos que precisam ser ativamente forjados. As relações se justificam e se realizam na cartografia de acontecimentos, saberes, poderes, acidentes, encontros, desencontros, reorganizações — enfim, em uma teia de singularidades que figuram territórios remotos entre si e que são articuladas a partir do aracnídeo ofício de emendá-las, precisam ser criadas. Uma pedra, um copo plástico, um cano metálico, um galho caído de ipê: um carnaval de elementos distintos que, uma vez articulados, tornam-se o sustentáculo da rede pegajosa existencial, integrando agora a mesma máquina, o mesmo cosmos.

Tal tecedura relacional dos movimentos que compõem essa cartografia existencial de

um “real”, no sentido lançado por Deleuze e Guattari, se realiza mediante um árduo esforço. Não pelo tempo empreendido, não pela díspar irregularidade de fabricado tecido do real, enriquecida de contrastes, ambiguidades e diferenças. A profundidade de alguns acontecimentos com a planeza de outros, a intensividade de uma experiência com a extensividade de outra. Afinal, uma cartografia é composta por vales, morros, veredas, depressões e planaltos. A multiplicidade substantiva em uma cartografia se expressa inclusive nas suas inúmeras manifestações topográficas distintivas.

Mas sim, é um árduo ofício, e o é porque escrevo com as minhas mãos ora certas, ora trêmulas, nos vários tempos em que vivo, com meu corpo e minha subjetividade irreversivelmente vulneráveis aos agenciamentos que me atravessam e me produzem juntamente ao mundo. Se apresenta, nos meandros dessa forja viva que cospe mundos, ainda que tímido, o ímpeto de resgatar um ancestral ofício de conceber mapas como exercício de tecer cartografias existenciais que consigam suportar as vacilações do meu desejo, como uma declaração de amor a esse planeta, e aos seus vários movimentos, à sua vida pulsante.

No cerne dessa obstinação com a cartografia, se aloca ainda uma ânsia estética-política de romper com a conjuntura sedentária do saber que hoje toma conta de boa parte dos espaços de produção do conhecimento. É urgente que sacudamos novamente o saber e lancemo-no na teia de relações ecológicas, nos corpos, nas máquinas que povoam os mundos. Que o reinventemos. Ainda mais considerando que, na contemporaneidade, uma aceleração inédita na história se sobrepõe e atravessa as atividades humanas, os acontecimentos históricos, as culturas, enfim, quaisquer que sejam os territórios potencialmente objetivos do saber, estes se movem e o fazem em frenesi. É preciso dar vida ao pensamento, reconectando-o aos fios pulsionais (Rolnik, 2022), ativando suas potências sensíveis e lançando o pensamento ao movimento novamente.

Isso porque parecemos ter esquecido, em parte, que antes da radicalização das cidades na história humana, havia nossa característica nômade. Deixamos de perceber, ao olhar para a nossa própria história, como uma profunda peregrinação existencial, que não se busca nada a não ser a própria confecção da existência no seu desenrolar movente. E certamente surgiram daí os primeiros saberes: do caminhar e do movimento. É que tão somente a partir da relação de uma geografia à outra é possível encadear um jogo de saber. Mover-se é um exercício de diferenciação, de desuniversalização, que dá riqueza ao mundo e nos permite ver os desdobramentos de sua história muitas vezes silenciosa. Talvez seja assim que ele (o mundo) se comunique, e para ouvi-lo é preciso ser tomado por suas vibrações e movimentos. Dançar junto com ele.

E assim se tece a diferença, na dança perpétua dos territórios. Um animal que migra, ao devorar um fruto-outro, refaz a si mesmo. Uma semente de cá, em solo de lá, faz brotar um arranjo botânico inédito. Um povo que encontra outro forja novas práticas, acende novas tensões, desenha novas disputas, inaugura novas relações. É essa teia viva de heterogêneses que, inevitavelmente, colide com o território mais íntimo desta jornada: a própria máquina de produção subjetiva e corporal. É aqui que emerge, novamente, o que chamamos de processo de avatarização, com um novo acréscimo: a reconfiguração dessa máquina produtiva, agora operando nas fronteiras entre o corpo, a tecnologia e a virtualização da experiência.

À vista disso, declaramos que nossa maior intenção é entender por meio desta exploração como se dão os deslocamentos corporais-subjetivos no contexto da sua relação com as tecnologias e, de maneira geral, com as idiosincrasias do neoliberalismo¹ e do inconsciente colonial-capitalístico-racializante. Priorizaremos o olhar para as relações constituídas entre tecnologias, dispositivos, discursos, diagramações e, pensaremos a partir dessas relações, como essas acionam e articulam potências formais e afetivas produzindo configurações subjetivas-corporais, sociabilidades e sensibilidades características dos tempos contemporâneos.

O que aqui chamamos de avatarização diz respeito a uma excêntrica mudança na produção corporal-subjetiva, que tudo tem a ver com o advento das tecnologias atuais e, mais que isso, com a cultura neoliberal que permeia de maneira expansiva os territórios existenciais, subvertendo seus elementos fundamentais e reorganizando a experiência existencial conforme seus princípios e noções estruturantes. Assim, a suspeição motora do estudo se ativa justamente para este problema de distinguir um processo ético de avatarização de outro em que se reafirmam às violências corporais-subjetivas. Lançamo-nos, inevitavelmente, para que consigamos destrinchar melhor como se dão essas continuidades e desvios na produção dessas realidades,

Vamos além: partindo da premissa que, de fato, estão se consolidando inéditos mecanismos e expressões corpo-subjetivas com a avatarização, o que podemos esperar das suas reverberações práticas em certos territórios existenciais como o trabalho, a sociedade, a

¹ Na análise de Foucault, o neoliberalismo (particularmente o da Escola de Chicago) representa uma racionalidade política distinta do liberalismo clássico. Sua especificidade não é apenas limitar a ação do Estado sobre o mercado, mas, inversamente, estender a racionalidade do mercado para além do domínio da economia, buscando aplicá-la como princípio organizador para todas as esferas da vida social, como a família, a delinquência e a política penal (Castro, 2009). Tal noção se complementa com a noção de Capitalismo Mundial Integrado (CMI), no qual se delineia um “descentramento dos focos de poder das estruturas de produção de bens e de serviços para as estruturas produtoras de signos, de sintaxe e subjetividade” (Guattari, 2012, p.31)

cultura etc? O que há de mais evidente e significativo e se apresenta como possível implicação de tal processo? Que tipo de tensão ela imprime nos territórios vizinhos? São algumas das questões que fixamos para orientar nossas andanças.

Ao pensar dessa maneira, se desdobram, ainda, as inversões de outros questionamentos: de que forma outros acontecimentos e mecanismos corroboram conjuntamente a produção do processo da avatarização? Como elementos da atualidade, tal qual a racionalidade neoliberal, a cibercultura e a biomedicina, co-produzem e articulam certas conjunturas corporais-subjetivas e não outras? O que tais interferências e engendramentos implicam se assumirmos que a produção corporal-subjetiva é indissociável das experiências existenciais? Essas são mais camadas de perspectivas que inquietam nossa investigação acerca dos processos de avatarização.

Partindo desse quadro reflexivo e inspirando-nos na lógica efeito-instrumento foucaultiana (Foucault, 1988), a qual compreender o poder produtivo como um sistema de forças que se correlacionam, acionamos dois aspectos do nosso problema: a avatarização enquanto instrumento e enquanto efeito. No primeiro caso, está em ênfase seu comportamento instrumental, porque nela interessa justamente pensar como o fenômeno corrobora a produção de efeitos nos outros territórios existenciais. Esta faceta analítica põe em evidência, portanto, um direcionamento do que investe no problema em seu estado instrumental, e interpela o abalo avatarizante ao buscar suas repercussões sísmicas.

Na outra vertente do problema, a ênfase recai sobre seu comportamento como efeito. Nessa perspectiva, interessa-nos tomar a avatarização como uma expressão sísmica dos agenciamentos que a produzem nos territórios vizinhos. O investimento da exploração se volta, assim, para um outro horizonte: o que o avatar, enquanto artefato estético, e a avatarização, enquanto processo, nos dizem sobre os mecanismos que os ativam? Se o avatar é um produto da nossa realidade, que configurações maquinicas são essas que insistem em atualizá-lo no real, forjando-o como topografia peculiar de nosso tempo? É justamente ao tentarmos fixar o olhar em uma dessas facetas — causa ou efeito — que a sua natureza paradoxal se revela.

Percebe-se, assim, a inseparabilidade latente que constitui o objeto. Quando buscamos apreendê-lo como um instrumento fixo, vislumbrando-o como a força sísmica a abalar os territórios, ele escapa, e o que nos resta são os escombros de um impacto já dissipado. Quando, inversamente, tentamos apreendê-lo como mera falha geológica, produto do deslocamento das placas existenciais, nos deparamos com um abismo silencioso.

A insistência na cisão entre uma abordagem e outra nos seduz com a falsa promessa

de que uma pode existir sem a outra. Contudo, é aqui que a noção de objeto parcial se torna crucial, pois ele nunca é um ponto final, mas sempre uma conexão. Como nos lembram Deleuze e Guattari, “todo objeto supõe a continuidade de um fluxo, e todo fluxo supõe a fragmentação do objeto” (Deleuze; Guattari, 2011, p.16). O avatar, portanto, não é nem a causa nem o efeito, mas o próprio ponto de transdução onde o fluxo se fragmenta em objeto para, imediatamente, se plugar em outra máquina e se tornar fluxo novamente.

Ao tentar isolar em uma forma única a aparição da avatarização, seríamos, então, confrontados pela ambiguidade de um fenômeno que nenhuma perspectiva, isoladamente, consegue justificar. A história da física nos oferece uma parábola precisa: a luz. Por séculos, teorias buscaram defini-la ora como partícula, ora como onda, mas todas se mostravam incapazes de decifrar a totalidade dos fenômenos luminosos. A virada conceitual não foi, no fim, a vitória de um lado sobre o outro, mas o reconhecimento da dupla natureza da luz. Com isso, a questão central deixou de ser *o que a luz é*, e o foco se deslocou para *o que a luz faz* em sua interação com o mundo. É essa lição que importamos para romper com a causalidade binária: em vez de buscar uma origem excludente e metafísica, passamos a investigar as emergências interativas que um arranjo produz e pelas quais ele se manifesta.

É nesse estado parcial e transitório, como o da luz, que residem as pistas mais valiosas para a forma de se ver e observar um objeto. Por isso, nossa aposta se desloca da essência para o processo, pois é no próprio devir que o fenômeno se manifesta. Isso demanda um olhar que é, em si, “efeito-instrumental”: uma atenção aos dispositivos como máquinas autopoieticas (Guattari, 2012), que se produzem à medida que produzem seus efeitos no mundo.

Diante disso, a nós, é valiosa a noção processual da avatarização, tal como as implicações da processualidade no âmbito teórico-metodológico e mesmo epistemológico da pesquisa. Apreender a avatarização como um “objeto móvel e processual” significa instaurar um olhar modulatório, em que o avatar não é somente produto de uma relação causa-efeito, mas antes um decalque temporário e holográfico de expressividades e instrumentalidades diversas em estreita interação.

Com isso, o próprio “olhar efeito-instrumental” transcende sua função de método para se inscrever como um problema exploratório, dotando a pesquisa de uma dimensão epistemológica. Essa inseparabilidade entre o problema e o modo de olhá-lo é o que nos lança, necessariamente, no campo da cartografia. Afinal, cartografar é mergulhar em um território existencial, compreendendo que o ato de pesquisar é, em si, um ato de intervenção que transforma tudo o que toca. A tarefa do cartógrafo, como nos lembram Eduardo Passos e

Regina Benevides de Barros (2020, p. 17), é seguir as pistas que emergem no percurso, “sempre considerando os efeitos do processo de pesquisa sobre o objeto da pesquisa, o pesquisador, e seus resultados”.

Nesse sentido, se a cartografia “direciona o trabalho da pesquisa do saber-fazer para o fazer-saber”, é valorizada a experiência do saber em detrimento do saber na experiência (Passos; Kastrup; Escóssia, 2020, p. 18). Isso quer dizer que a própria experiência do pesquisador como desenvolvedor da pesquisa é uma das forças intervindo na produção do saber e do próprio objeto. Se a própria discussão da produção do conhecimento é agenciada pela experiência da pesquisa, é portanto indispensável assumi-la como problemática fundamental do estudo, visto que a ampliação das noções relacionais da avatarização aciona e modifica o próprio território existencial das intervenções da pesquisa.

Conforme a Pista 1 do método da Cartografia, narrado por Eduardo Passos e Regina Benevides de Barros (2020, p.20), “O trabalho de análise/intervenção desestabiliza a própria noção de campo, já que modula seus limites e configurações”. Assim, estão também sob análise os atravessamentos que compõem um “campo” de pesquisa, de forma que o objeto da exploração cartográfica do estudo conste afinal como a própria produção oriunda das relações estabelecidas no plano implicacional do objeto, o que não exclui, ainda, o próprio “sujeito-pesquisador”, sendo este produtor e produto do próprio pesquisar.

Diante disso, notamos que o objeto é, em certa medida, o nosso “problema”. Em outros termos, isso significa assumir que nosso desafio é justamente penetrar o campo experimental-implicacional da avatarização e, a partir dessa imersão, mapear processos e criar a efetiva cartografia que apostamos como uma intervenção potente à produção subjetiva contemporânea, partindo da premissa que “conhecer e fazer tornam-se inseparáveis, impedindo qualquer pretensão à neutralidade ou mesmo suposição de um sujeito e de um objeto cognoscentes prévios a relação que os liga” (Idem, p.30).

Este estudo é portanto uma criatura. É um avatar artificial, animado no contexto de uma confecção da própria realidade que situa a experiência de saber implicada na cartografia da pesquisa, se instituindo como território existencial singularizado, no qual ficam encadeadas as andanças experimentais. Isso evidencia, sobretudo, o inexorável caráter político dessa (an)dança de digressões e ingressões, desterritorializações e reterritorializações, que expressam um movimento semi-nômade de deslocamentos ético-estético-políticos.

Que deslocamentos são esses que se manifestam na organização política contemporânea e, supostamente, expressam uma diferente corpo-subjetividade em

emergência? Que pistas o corpo avatarizado oferece em termos de compreensão da produção subjetiva-desejante contemporânea? O que podemos encontrar e dizer a respeito das produções estéticas contemporâneas que sintonizam e expressam tais produções na esfera da produção corporal-subjetiva? Quais novas relações e noções éticas são engendradas a partir dessa nova corpo-subjetividade tecnocientífica, híbrida e potencialmente adoecedora em ágil instalação nos diversos territórios existenciais da atualidade? Eis o cenário das nossas indagações: a subversão das potências afirmativas de vida pelos dispositivos agenciadores de quaisquer produções corporais-subjetivas.

Águas emendadas

A Água cria
 E se devolve aos aromas;
 A potência emana de um sentimento estranho
 uma onda profunda sem linguagem definida
 que debruça os olhos pra ver a queda d'água
 E acaba sendo empurrado pelo desejo
 A queda: viagem ao silêncio
 E lá embaixo apenas o úmido gélido na pele
 e infinitas linhas-peixes migrando
 um ecossistema de intensidades
 dramaticamente turva, e não pode ser vista
 mas é a vida se criando no movimento

A genealogia, na trilha aberta por Nietzsche e Foucault, ensina a desconfiar da busca por uma origem (*Ursprung*) pura e de uma verdade revelada ao fim de uma longa e ininterrupta linhagem histórica. A lição é outra: a verdade não é descoberta, mas sim inventada. Não no sentido de uma falsificação, mas de uma forja, um produto instável que emerge no embate de forças, no acaso dos encontros, nos arranjos singulares de poderes, saberes e corpos. É um gesto que não busca fundar uma certeza, mas agitar o que se pensava estável. Como afirma Foucault (2000, p. 266), a investigação da proveniência (*Herkunft*) não funda, muito pelo contrário: ela “agita o que antes se percebia como imóvel, fragmenta o que se pensava unificado; mostra a heterogeneidade do que se imaginava conforme a si mesmo”.

É precisamente por essa recusa da continuidade que a imagem de Águas Emendadas, no Cerrado brasileiro, nos serve de emblema. A metáfora aqui se afasta da ideia de uma nascente-mãe para se concentrar em sua lógica de cortes, desvios, suturas e confluências. Interessam-nos os trechos de um mesmo veio d'água que, por um acidente do relevo, são capturados por bacias hidrográficas distintas, sendo recortados de um fluxo para serem colados em outro. A aparente linearidade do rio se revela uma ilusão; o que existe é uma

geografia de segmentos, descontinuidades e reconexões, um percurso forjado por interferências que o redesenham a cada instante. O rio não é, ele se torna, em um processo sem começo ideal nem fim predeterminado.

Aqui, em Águas Emendadas, onde as correntes se encontram para depois seguirem seus próprios cursos, nosso olhar também precisa escolher uma direção. Adotaremos, portanto, uma abordagem topográfica, a de um geógrafo de existências. Inspirados pela prática ecosófica guattariana, não buscaremos dissecar objetos isolados, mas seguir os leitos dos fenômenos que correm e atravessam as três ecologias — subjetiva, social e ambiental. Nosso ofício será o de revisitar as nascentes de conceitos, escavar expressões geo-históricas e tecer uma rede rizomática de noções, buscando na confluência de todas elas dar corpo à nossa proposição central: a avatarização. Queremos ver como suas águas se movem e se misturam às correntes dos modos de existir na contemporaneidade. Como “nos tornamos aquilo que somos” e “como nos deixamos de nos tornar algo em função daquilo que cremos ser”.

Tal processo de tornar não é um ato plenamente consciente, como se resultasse da experiência interiorizada de um sujeito que detém o controle de sua própria formação. O devir, nesse sentido, não se deixa capturar pela razão. Na verdade, essa formação se configura como um acidente geológico, uma singularização momentânea produzida na agência de diferentes fluxos, tensionais ou dispersivos, que, ao se encontrarem, desviam-se, chocam-se ou sedimentam novas camadas de existência. O sujeito, por sua vez, não se reduz a uma passividade inerte, mas tampouco paira acima desse terreno instável, como se estivesse fora da trama que o constitui. Ele é sempre coextensivo a esses agenciamentos exteriores e a movimentos intensivos que o ultrapassam, maquinações parcialmente inapreensíveis e que só se deixam entrever como marcas temporárias, como dobras e falhas que emergem e se desfazem no próprio relevo da experiência.

Quando esse “acidente” da confluência (ou dispersão) se dá no curso do devir? A escolha pela topografia, em detrimento de uma sintomatologia, é em si uma tomada de posição. É a recusa deliberada da semântica biologizante, um ato de guerrilha contra a psiquiatrização da vida que insiste em diagnosticar o que poderia ser apenas descrito. Não buscamos o sintoma do corpo, mas o relevo do território. Nessa linguagem cartográfica que se apropria do léxico da terra e das águas, a topografia é a suspensão do olhar que permite ao mapa se revelar. É nossa intervenção sutil para definir como entraremos nessas paisagens,

uma escolha por um percurso que valoriza a complexidade da bacia hidrográfica, em vez de isolar e patologizar uma única gota d'água.

É partindo desta recusa do caminho único que se justifica uma operação metodológica central nesta cartografia, refletida na própria arquitetura de alguns títulos que virão: a mobilização de pólos ou figuras de apoio aparentemente antagônicas. Estas dualidades não são erguidas para estabelecer uma dicotomia excludente, na qual uma parte nega a outra. Pelo contrário, funcionam como um artifício para criar um campo de tensão, um intervalo, um *entre*. É nesse espaço de indiscernibilidade, nesse *intermezzo*, que as expressões mais ricas do real efetivamente se dão, não nos extremos, mas na fricção que os engendra. Esta estratégia, portanto, visa deliberadamente escapar da argumentação linear e causal para mergulhar na ambiguidade, na qual os processos de subjetivação, como a própria avatarização, pulsam e se tornam visíveis.

Essas ficções figurativas ganham vida como artifícios funcionais para o conjunto de operações investigativas e experimentais, estabelecendo referências temporárias para tatearmos as discussões lançadas em cada seção. Sua inspiração conceitual e sensível bebe diretamente da obra *Caminhando* (1963) de Lygia Clark. A artista nos propõe uma fita de Moebius como superfície de uma topologia relacional²: um território sem dentro nem fora, onde os pólos se mostram indiscerníveis, o extremo de uma face sendo o início da outra. As aparentes dicotomias são, na verdade, uma continuidade paradoxal. O gesto de Clark, no entanto, não é de contemplação, mas de intervenção: é o corte desejante na fita que reconfigura ativamente a superfície e engendra novos arranjos. Da mesma forma, os polos aqui mobilizados buscam gerar uma instabilidade produtiva, uma perturbação que tornam visíveis as operações do desejo e as forças em jogo.

É precisamente nessa instabilidade, confeccionada pela criação imaginativa e política, que os deslocamentos e as reterritorializações acontecem. A intervenção cartográfica, assim como o corte na fita, revela que os processos são acidentais, mas nunca passivos. "Acidental" aqui significa que não há um destino predeterminado, uma verdade universal a ser descoberta, mas significa que o real é contingente e, por isso mesmo, plástico e disputável. A pesquisa, portanto, não pode se contentar em ser um reflexo do que já está dado, ela é implicada nesta produção ativa de novos territórios e relações.

²A noção de topológico-relacional expressa a ideia de uma superfície feita de “todo o tipo de corpos (humanos e não humanos), em conexões variadas e variáveis” (Rolnik, 2023, p. 49)

Essa implicação se manifesta na própria forma de fazer esta dissertação. A escrita que aqui se apresenta não obedeceu a uma ordem sequencial e linear de operações. Pelo contrário, ela se fez como uma cartografia tateante, que pausa, retorna e explora outros territórios conceituais em uma aposta orgânica de produção. Trata-se de uma operação metodológica que assume o caminhar não como um percurso pré-fixado, mas como a construção da própria trilha à medida que o passo se dá. Em vez de reproduzir um caminhar fantasma sobre um mapa já pronto, buscou-se desbravar e interagir com os acidentes do percurso, permitindo que o pensamento fosse afetado e reconfigurado por eles.

Como uma artesanaria, essa obra não foi feita capítulo a capítulo, em uma progressão que tenta recusar os recuos e reviravoltas do próprio pensamento e de sua expressão, mas como um platô vivo, no qual um deslocamento implica uma (mu)dança geral no solo do saber. Assim, dispomos de um modo de fazer nômade que transita os diferentes espaços do trabalho, operando por meio de desterritorializações estratégicas, deixando penetrar a intuição da sensibilidade, se aproximando do movimento do próprio pensamento especulador: “Sem dúvida, o próprio pensamento é já essa operação complexa de desterritorializações e reterritorializações (ou seja, o pensamento é nômade por excelência)” (Schöpke, 2017, p.292).

Assim, se a existência se articula em processos acidentais e descontínuos, a pesquisa não pode mais se pretender um espelho passivo. É neste ponto que a cartografia se apresenta, não como um método para representar o mundo, mas como uma prática de confecção da própria realidade que se investiga. O cartógrafo, portanto, não é um observador isento que paira sobre o mapa. É um corpo que interfere, um agente cujo próprio percurso, afetações e escolhas se inscrevem no território. Este capítulo se debruça sobre essa premissa fundamental, a de uma pesquisa que não apenas fala sobre um objeto, mas que o vive e, a partir da experiência de vivê-lo, o realiza. Afinal, essa mesma proveniência que agita a história é, em última instância, matéria corporal, pois, como nos lembra Foucault (2000, p. 266), ela “se inscreve no sistema nervoso, no humor, no aparelho digestivo”.

Todas essas incorporações metodológicas não só transbordam um mero aporte filosófico-metodológico, mas visam também engendrar uma valorização do corpo como agência e experiência do saber. Nesse sentido, o mover-se não se encerra como uma metáfora que encena o pensamento, mas é uma efetiva aposta ética-estética-política, sustentada por um entendimento não sobre o antagônico entre corpo e pensamento, mas acerca da sobreposição e coprodução entre eles.

Avançando daí, lançamo-nos a pensar, a partir das postulações conceituais da cartografia, uma iminente ambiguidade no que diz respeito à introdução do sujeito como agente do saber que, certamente, pede um maior aprofundamento. Nesse sentido, como pode ser que falemos de introduzir o sujeito como agente da pesquisa e, ao mesmo tempo, afirmemos que “um livro não deve ser atribuído a um sujeito”? Como vislumbrar um arranjo de saber em que é possível operar simultaneamente a descentralização do sujeito com a sua efetiva ativação como corpo do saber? Afinal, qual é a real posição do sujeito: envolvido ou suspenso? Deleuze e Guattari nos cedem algumas pistas sobre essa questão:

Um livro não tem objeto nem sujeito; é feito de matérias diferentemente formadas, de datas e velocidades muito diferentes. Desde que se atribui um livro a um sujeito, negligencia-se este trabalho das matérias e a exterioridade de suas correlações. Fabrica-se um bom Deus para movimentos geológicos. (Deleuze; Guattari, 2011, p.18)

Tal ambiguidade se apresenta em parte porque não há, na perspectiva da cartografia de Deleuze e Guattari, o sujeito como uma entidade fixa e hierarquizada, capaz de centralizar a episteme do saber como um processo exclusivamente interiorizado e racional-dedutivo. Nessa concepção, o que se entende como sujeito-identitário, e muitas vezes moral, é mais uma dessas “matérias diferentemente formadas”, em constante interconexão com agenciamentos, objetos, atravessamentos e máquinas. O que se evidencia nessa perspectiva é que a subjetivação é um processo condicionado a essa coexistência com outros entes externos ao sujeito. Essa coexistência implica, no limite, a associação em relações de encadeamento e interferência, bem como operações por movimentos de territorialização e desterritorialização que são o próprio jogo do pensamento.

Nessa esteira conceitual, a dessubjetivação não significa o enfraquecimento da potência do sujeito como interventor dos saberes, mas seu desmantelamento enquanto ente neutro e imutável, aliando uma subjetividade política ao reconhecimento do seu permanente devir metamórfico como um elemento co-participante dos processos de produção do saber. Dissolver essa noção de sujeito significa desarticular a ideia de um sujeito da pesquisa que atua como um observador suspenso de saberes *a priori*, dissociado da “realidade-objeto”, e a proposição de pensarmos o sujeito como corpo intimamente imbricado nas processualidades do real, que está dentro e não fora dos movimentos e por isso é, não um representante-detetive, que busca desvelar o real expondo um esquema conspiratório da verdade, mas um nômade-narrador peregrinando lascas flutuantes dos territórios existenciais aos quais se lança a percorrer.

A mudança de paradigma é evidente: não mais uma voz transcendental representa uma realidade previamente concebida, mas, no lugar disso, movimentos geológicos, deslocamentos territoriais concretos de uma paisagem que, ainda que destotalizada, é efetivamente real, em sua acepção geral assumida no trabalho. Nesse sentido, em diversas ocasiões desta exploração, nos apropriaremos da terminologia geológica não somente enquanto analogia alegórica, mas pela efetiva incorporação de uma episteme cartográfica, que implica uma compreensão pouco distintiva entre a fenomenologia geológica e os objetos e problemáticas desta investigação.

Com isso, avançamos na apreensão de que territórios existenciais são blocos litosféricos em interação uns com os outros. Eles se afastam, se aproximam, deslizam uns sobre e sob os outros. Muitas vezes, esses deslocamentos e choques potencializam a formação de determinadas falhas geológicas, essas sendo, sumariamente, rupturas topográficas resultantes das tensões interiores e exteriores das placas. Ora, mas não são assim também as expressões da produção do real? Topografias irrompendo do solo a partir da relação de deslocamentos e tensões convergentes e divergentes nos territórios existenciais?

Novamente, menciono o fenômeno hidrográfico do Cerrado Brasileiro que aqui tomamos de referência, localizado em Planaltina, no Distrito Federal: a Estação Ecológica de Águas Emendadas. Neste local, um fenômeno muito singular ganha forma: uma mesma nascente se bifurca em direções diferentes e abastece duas grandes bacias hidrográficas brasileiras, a Bacia do Tocantins-Araguaia e a Bacia da Platina.

A noção que a expressão “águas emendadas” evoca enriquece nossa reflexão. No cerne dessa topografia já se mostra a primeira ambiguidade: os fluxos “emendados” são, de fato, divergentes, mas aparentam estar juntos porque compartilham sua nascente e, apenas eventualmente, é que se bifurcam em rumos distintos. Emendar seria, nesse caso, uma artesanaria de criar conexões, uma intervenção que avizinha, que articula e que “costura” fluxos distintos em um ponto. Entendemos que a avatarização se dá como um processo produtivo similar, no qual fluxos divergentes podem se entrelaçar para dar vida a uma topografia singular de um corpo avatarizado.

Portanto, essa figura geológica brasiliense nos oferece mais do que uma imagem: ela nos cede uma *práxis*. Pretendemos aqui uma intervenção similar em nosso problema, operando recortes nos fluxos da “avatarização” para emendar processos aparentemente cindidos. Trata-se de uma aposta de que, antes de se dividirem em cartografias singulares — o avatar como fetiche neoliberal de um lado, como potência de alteridade de outro —, talvez

tenham partilhado de um mesmo fluxo submerso, um mesmo aquífero de forças. Esse gesto não busca uma origem, mas fabrica uma conexão, uma “comunicação transversal entre linhas diferenciadas” que deliberadamente “embaralham as árvores genealógicas” (Deleuze; Guattari, 2011, p. 28).

Lançamo-nos aqui a seguir o esforço de Deleuze e Guattari para não deixar que este devir-rizomático recaia em simplórias bifurcações binárias. O tecido do rizoma, como um agenciamento coletivo de enunciação, constitui-se precisamente pela recusa de um princípio unificador; ele é a multiplicidade que não cessa de subtrair o uno de seu universo a ser constituído. Retomando a figura das águas emendadas sob essa ótica, o que vemos não é uma mera dicotomia de fluxos que se separam, mas uma multiplicidade em ebulição: a decomposição de estratos anteriores que libera uma explosão de linhas de fuga, impulsionando processos contínuos de reterritorialização.

Nesse sentido, o aquífero de Águas Emendadas não é feito apenas de água. O rizoma não se tece somente entre os fluxos hídricos, mas entre a água e a planície que ela alaga, entre o solo e as rochas que sedimentam, entre o leito úmido e o fungo que ali se instala, entre os animais que ali bebem e os ovos de insetos que flutuam em sua superfície. É este agenciamento heterogêneo, esta ecologia complexa, que a nossa cartografia busca acompanhar na avatarização.

Nossa intervenção se ergue, assim, como um “platô”. Recusamos deliberadamente a busca por um clímax ou finalidade, em favor de um método que sustente a vibração dos conceitos. A inspiração vem de Gregory Bateson e é resgatada por Deleuze e Guattari, para quem o platô é a própria superação da lógica teleológica ocidental:

[...] uma região contínua de intensidades, vibrando sobre ela mesma, e que se desenvolve evitando toda orientação sobre um ponto culminante ou em direção a uma finalidade interior. [...] É um traço deplorável do espírito ocidental referir as expressões e as ações a fins exteriores ou transcendentais em lugar de considerá-los num plano de imanência segundo seu valor em si. (Deleuze; Guattari, 2011, p. 44).

Assim, ao considerar os agenciamentos da avatarização, nosso foco reside no próprio plano de imanência que eles constituem. As diferentes “velocidades comparadas de escoamento” nesses fluxos que emendamos — ora de captura, ora de fuga — acarretam “fenômenos de retardamento relativo, de viscosidade ou, ao contrário, de precipitação e ruptura” (Deleuze; Guattari, 2011, p. 18). E é o conjunto dessas linhas e velocidades que constitui o agenciamento que nos interessa cartografar.

Este trabalho, portanto, não se organiza em capítulos que buscam uma conclusão, mas em platôs que “se comunicam uns com os outros através de microfendas” (Deleuze;

Guattari, 2011, p. 44). O objetivo não é interpretar ou decifrar um significado oculto, mas sim participar de uma ecologia produtiva. A questão se conduz, portanto, não para realizar uma arqueografia de processos mumificados, mas para agenciar as condições a fim de que algo novo possa emergir aos enunciados e aos desejos:

[...] a questão não é nunca reduzir o inconsciente, interpretá-lo ou fazê-lo significar segundo uma árvore. A questão é produzir inconsciente e, com ele, novos enunciados, novos desejos: o rizoma é esta produção de inconsciente mesmo. (Deleuze; Guattari, 2011, p. 38).

O que propomos se trata de uma forma de produzir que certamente parecerá assumir uma teleologia dispersa, nômade. Contudo, é precisamente nesta aparente falta de exatidão que se instala a sustentação do nosso rigor metodológico. Quando nos apropriamos dos dualismos, o que de fato pretendemos fazer é vandalizá-los, usando-os como o suporte para sua própria negação, seu próprio dismantelo. Assumimos o paradoxo como procedimento, uma tática para escapar das armadilhas da representação. É um caminho que Deleuze e Guattari opõem à uma mera “aproximação”, visto que

A anexatidão não é de forma alguma uma aproximação; ela é, ao contrário, a passagem exata daquilo que se faz. Invocamos um dualismo para recusar um outro. Servimo-nos de um dualismo de modelos para atingir um processo que recusa todo modelo. É necessário cada vez mais corretores cerebrais que desfaçam os dualismos que não quisemos fazer e pelos quais passamos. (Deleuze; Guattari, 2011, p. 42).

Assumimos, portanto, esta tática em nossa análise. Ao invocar um dualismo provisório entre uma avatarização-captura e uma avatarização-fuga, por exemplo, não buscamos criar um novo modelo estanque, mas nos servir dele como ferramenta para atingir o processo que os atravessa e os desfaz. O texto desta dissertação almeja, nesse sentido, funcionar como uma dessas paródias ao dualismo, se engendrando como um esforço contínuo para desmanchar as dicotomias que o pensamento arborescente hegemônico nos impõe e pelas quais, inevitavelmente, passamos.

E é talvez extremamente expressivo que essa potência rizomática encontre um terreno tão fértil nas Américas. Aqui, nesse ponto de “virada redonda” do planeta onde o oeste vira leste, “tudo se reúne, [...] ao mesmo tempo árvore e canal, raiz e rizoma” (Deleuze; Guattari, 2011, p. 32). A lógica arborescente da colonização foi implantada à força, mas jamais conseguiu sufocar os canais subterrâneos que foram reinventados na própria resistência. É

nessa ambiguidade que vislumbramos a possibilidade de sabotar, desde dentro, as relações colonial-capitalísticas.

Nossa tarefa, então, é como a da erva daninha, de ir compenetrando os territórios a partir de encadeamentos rizomáticos, de conexões dispersas, descentralizadas, que crescem para os lados. “A erva é transbordamento, ela é uma lição de moral” (Deleuze; Guattari, 2011, p. 40). Ela cresce entre, preenchendo os vazios, conectando o que estava separado. É esta a ética que nos guia: a de um pensamento que transborda, que emenda águas e que, ao fazê-lo, cultiva um jardim de heterogêneses. Povoia e recheia marcas ficcionais no território com o real.

Reiteramos nosso posicionamento diante da acepção de real ao qual nos referimos, que não se opõe ao irreal enquanto abstração e não furta-se de incluir em si suas virtualidades. É crucial que seu curso seja desviado da noção de uma terra firme, de uma realidade objetiva e estável que aguarda ser mapeada como um território já dado. Pelo contrário, “o real” vem sendo compreendido como o próprio divisor de águas do plano de imanência: o grande aquífero de onde brotam as forças, um fluxo de produção que se faz e refaz continuamente. É um real que não exclui de si o próprio devir outro, que es mostra a produção mais expressiva do desejo.

Esse real imanencial se compõe tanto de suas nascentes e correntes visíveis, ou seja, de suas atualizações, das formas que emergem à superfície, como do próprio avatar em uma plataforma específica. Além disso, esse real compreende também, e sobretudo, a imensa pressão de seu campo virtual. O virtual não é o irreal, mas a fonte subterrânea das potências, dos problemas e das relações que insistem sob a terra, buscando um ponto para transbordar em novos devires. Portanto, investigar o avatar não é analisar um objeto acabado, mas cartografar uma bacia hidrográfica da subjetividade, um ponto de confluência onde fluxos virtuais se atualizam em formas concretas. “O real” é, para nós, este tecido conectivo, ou ainda, este aquífero produtivo.

Nosso interesse reside no desafio de operar nesse movimento de passagem, no preenchimento dos “entres” que constituem o real. Os marcos que escolhemos, um “começo” (que pode ser fim) e um “fim” (que pode ser começo) provisórios para esta cartografia, não definem um território fixo. Pelo contrário, eles servem como pontos de ancoragem temporários em uma arquitetura de vínculos que se fazem e refazem. Nesta trama, o sujeito não é um espectador passivo, ele está implicado em suas modulações e, crucialmente, retém sua potência de intervir, de afetar e ser afetado, de criar novas conexões. É um sujeito que

não se define por uma identidade prévia, mas por um nomadismo existencial. Deleuze e Guattari o descrevem em sua superfície de inscrição da seguinte forma:

É que, na superfície de inscrição, algo da ordem de um sujeito, sem identidade fixa, errando sobre o corpo sem órgãos³, sempre ao lado das máquinas desejantes, definido pela parte que toma do produto, recolhendo em toda parte o prêmio de um devir ou de um avatar, nascendo dos estados que ele consome e renascendo em cada estado. (Deleuze; Guattari, 2011, p.30)

É aqui que “emendamos” esta concepção de sujeito ao nosso problema central. O que a passagem acima descreve é menos um indivíduo e mais um processo, e o avatar, enquanto artefato estético-expressivo, surge como a figura por excelência deste processo no contemporâneo. Ele não é a representação de um sujeito preexistente, mas o próprio veículo de um devir, o “prêmio” recolhido a cada estado consumido, a cada mundo virtual percorrido. Ao tratarmos das aparições do avatar na cultura, portanto, não estamos apenas analisando um fenômeno digital, estamos acionando os mesmíssimos mecanismos de produção subjetiva que nos permitem articular a própria concepção ontológica da singularidade.

Este fluxo produzido entre máquinas é inapreensível se não pela possibilidade de extração de *objetos parciais* descolados dele. Isso significa sobretudo que deste processo de produção corporal-subjetivo, o qual aqui estamos sobrepondo e emendando ao que chamamos de processo de avatarização, recortamos somente fragmentos dele. Reiteramos então que “todo objeto supõe a continuidade de um fluxo, e todo fluxo supõe a fragmentação do objeto” (Deleuze; Guattari, 2011, p.16).

Colocando em outras palavras, o processo de produção subjetiva que é fluxo está, a todo momento, produzindo e desproduzindo imagens e significados parciais de avatar que são decalques do encadeamento maquínico desejante que as conecta. Seria possível afirmar, considerando esta relação objeto-fluxo, que os avatares supõem o fluxo produtivo corporal-subjetivo que os enuncia e, por outro lado, são estes objetos parciais que vão reincidir como *feedback* do próprio processo, desestabilizando-o e impulsionando seu desmantelamento enquanto artefato formal (fazendo com que perca seu sentido). Tal culminância produtiva proporciona uma reabertura a novas configurações maquínicas, novos sentidos, novas potências, novas singularizações.

³ O conceito de Corpo sem Órgãos (CsO) foi cunhado por Antonin Artaud e posteriormente desenvolvido por Deleuze e Guattari para designar um corpo pleno, anterior a qualquer organização ou estratificação do desejo. Não se trata de um corpo literal sem seus órgãos, mas de um plano de imanência onde as intensidades fluem livremente, resistindo à organização funcional do "organismo"

Este processo de avatarização, contudo, não é um fluxo abstrato. Suas correntes se atualizam e ganham corpo em múltiplas paisagens do contemporâneo. Ele se manifesta na construção metódica de um personagem em um universo persistente de Role-Playing Game (RPG) online, ou ainda Massively Multiplayer Online Role-Playing Game (MMORPG), onde linhas de fuga existenciais são abertas, ele se condensa nos perfis de redes sociais, agenciados por lógicas de captura e performance do eu, ele ganha voz nos assistentes virtuais e se torna corpo luminoso e desejante nos VTubers que povoam as plataformas de streaming. Cada uma dessas manifestações é um território singular, uma dobra específica no tecido do real, com seus próprios agenciamentos maquínicos e produções de desejo.

Nesse sentido, se até aqui nos dedicamos a compreender a natureza do aquífero e a desenhar o mapa para navegar em suas correntes, a tarefa agora é mergulhar. A questão que nos impulsiona é, afinal, que singularidades foram produzidas por estes fluxos heterogêneos da avatarização? Como seguir as pistas que nos permitem vislumbrar não apenas a existência de diferentes cursos d'água, mas os próprios mecanismos de produção desejante e maquínica que os fizeram brotar, que modulam sua intensidade e definem suas cartografias?

As primeiras pistas, as quais diríamos muito possivelmente serem as provocadoras do problema fundamental da avatarização nesta intervenção, seriam as considerações de Suely Rolnik (2021) em sua obra “Antropofagia Zumbi”. Neste livro, em que a autora brilhantemente reflete sobre a produção subjetiva brasileira a partir dos mitos fundadores da nossa política de relação com o outro e sua cultura, encontram-se frutíferas perspectivas a respeito da produção subjetiva-corporal e, mais sensivelmente ainda, dos complexos mecanismos que ora sequestram devires e subvertem as potências afirmativas de vida.

Diante da atual conjuntura existencial planetária, é inescapável ter de abordar a paisagem em que se fixam os contornos perversos das experiências atuais de avatarização. Isso porque na contemporaneidade, há uma efetiva subversão das potências afirmativas de vida, da produção desejante e subjetiva, a qual fica refém dos blocos de afeto e das expressões formais que povoam a existência da experiência neoliberal-capitalista, e sobretudo que a servem como fábrica de sustentação dos modelos produtivos implicados por ela. Nesse sentido, a valiosa noção de “inconsciente colonial-capitalístico” de Rolnik (2021) enuncia a existência de um amplo maquinário atuante na produção desejante e subjetiva que, justamente a partir desses sofisticados dispositivos subjetivantes, reforça as tecnologias sociais e preserva os dispositivos de poder condizentes a esse projeto ético-estético-político neoliberal.

Essa relação de codependência é uma expressão típica de um regime em profunda metamorfose que vem se sofisticando tanto no âmbito de suas tecnologias realizadoras, capturadoras da energia vital e expropriadoras em benefício do próprio regime, quanto no âmbito das violências, que vêm se ampliando e encontram nessa nova conjuntura subjetiva um meio propício para instrumentalizar cada vez mais vulnerabilidades, não raro em detrimento dos territórios da vida e em prol da realização do projeto noeliberal. A ampliação das violências da qual falamos é, nesse caso, tanto um efeito da sucessiva sofisticação dos dispositivos e tecnologias quanto também mais uma arma no extenso arsenal de ferramentas do regime.

A atual força e consistência que adquiriu tal regime só poderia ter sido alcançada pela instalação de uma relação colonial com o desejo e pela apropriação dos modos de subjetivação, já que “como em qualquer outro regime, é o modo de subjetivação que nele se produz que lhe confere sua consistência existencial, sem a qual ele não se sustentaria” (Rolnik, 2023, p. 35). Assim sendo, entendemos ser pelo sequestro da subjetividade e de sua pulsão criadora que o regime colonial-capitalístico sobrevive, se realiza e se potencializa, motivo pelo qual a autora propõe uma mudança na própria nomenclatura do regime, que ela atualiza em regime ou inconsciente “colonial-cafetinístico”.

Proponho designar por inconsciente colonial capitalístico a política de inconsciente dominante nesse regime, a qual atravessa toda sua história, variando apenas suas modalidades junto com suas transmutações e seus formas de abuso da força vital de criação e cooperação. Nesse sentido, podemos também designá-lo por “inconsciente colonial-cafetinístico” (Rolnik, 2023, p. 37).

Essa política de inconsciente opera como um verdadeiro modo de produção de subjetividade, cuja estratégia não é a repressão do desejo, mas sua gestão e cooptação. A qualificação de “cafetinístico”, nesse sentido, é precisa: trata-se de um regime que não apenas explora a força de trabalho, mas se apropria da própria potência vital, da capacidade de criar e se afetar, para convertê-la em mercadoria. Ele seduz e gerencia a energia pulsional, canalizando-a para a reprodução de seus próprios valores e formas de existência. A vida, nesse arranjo, não é negada, mas é colocada a serviço de um sistema que a expropria em seu cerne, transformando a criação em produto e a cooperação em networking.

Tal colonização se efetiva ao desativar o que Rolnik (2023) chama de “saber-do-corpo” — a capacidade imanente de sentir o que expande ou diminui a nossa potência vital — e substituí-lo por um sistema de referências exteriores, ditado pelo mercado e seus “mundos prêt-à-porter”. Ao nos desconectar dessa bússola interna, o regime nos torna

dependentes de suas formas para nos sentirmos existentes, empurrando-nos para uma busca incessante por validação em identidades e performances que, no fim, apenas reforçam o circuito de captura. É assim que a expropriação da força vital se torna um projeto ao mesmo tempo individual e coletivo, reconfigurando não apenas o indivíduo, mas toda a ecologia social.

Temos então, por um lado, na subjetividade, um território-chave para disputar e resistir à efetivação do regime colonial-cafetinístico e da instalação de seu inconsciente e seus dispositivos expropriadores de energia vital, que, conforme a afirmativa narrada acima por Rolnik, incide sobre as forças de criação, mas também sobre as de cooperação. Isso nos dá uma pista valiosa, qual seja: além da potência criadora, a potência cooperativa também é um território-objeto do regime, digno de um olhar atento para os fins desta exploração, especialmente se partimos de um entendimento de que os processos agenciais que nos apropriamos se faz num jogo amplamente coletivo.

Talvez por isso, os mais sofisticados dispositivos de captura do desejo operem em uma dupla frente. Por um lado, eles aprimoram e desviam as potências criadoras, fazendo-as servir à sua própria manutenção. Por outro, atuam no progressivo isolamento e individuação do corpo social, que é desmantelado e rearranjado em uma nova composição concorrencial. Essa lógica ecoa em diversas discursividades do nosso tempo, a exemplo de jargões como “trabalhe enquanto eles dormem” ou “não perca essa oportunidade e fique para trás”.

Essas expressões vêm circulando em tempos e formas diferentes, tanto no nível micro como macropolítico. De qualquer forma, a impressão geral que isso gera é que, para além da própria força de criação estar prejudicada pelas ações do regime colonial-cafetinístico, também a própria concepção da cooperação (que é o criar concebido como co-criar de forma solidária) segue o mesmo rumo, dificultando mobilizações de resistência que se condicionam e se fortalecem pela coletividade e se voltam para uma configuração existencial mais coletivizada.

Tal experiência não é, porém, universal. É preciso reconhecer que, mesmo em uma vivência rizomática e cartográfica, podem surgir linhas de fuga e singularidades desviantes. Contudo, essa mesma experiência, ainda que não totalizada, dá sinais claros de se tornar cada vez mais hegemônica. O agravamento é visível na solidão crescente, paradoxalmente reverberada na proliferação de aplicativos de socialização. Vê-se também na dificuldade de organização da classe trabalhadora, com o enfraquecimento do modelo sindical, e na expansão da 'pejotização'. Manifesta-se ainda, de forma emblemática, no avanço de determinados usos da Inteligência Artificial (IA), que já opera como conselheira psicológica

ou parceira virtual. Vê-se, com a potência dessas exemplificações, uma pista voltada para um movimento geral de desarticulação do coletivo na experiência existencial contemporânea.

Para além da função de denúncia e de ampliação das sensibilidades ao avanços dessas maquinações colonial-capitalísticas que tensionam nossa cartografia existencial, queremos oferecer também esperança, alternativas, outras paisagens existenciais distintas a estas consideradas nocivas às potências afirmativas de vida e à produção da diferença. Essa ressalva deve ser feita para que em nenhum momento os apontamentos críticos feitos sejam interpretados como becos sem saída, com uma entonação fatalista, mas como mapas a serem reconcebidos, reinventados. É uma operação indispensável porque expressar a inevitabilidade da distopia é, em certa medida, criá-la, fortalecê-la. Dentre as preocupações que se ancoram no estudo está a de sensibilizar para a mobilização, para a abertura de perspectivas, jamais para a desmobilização, para o fechamento de caminhos.

Passando por isso, lançamos então as seguintes perguntas: mas o que é que mobilizam essas diferentes potências na efetiva formação da trama da subjetivação, seja ela colonial-cafetinística ou oriunda de outra cartografia de real? De que forma a política de relação com o outro, a qual protagoniza as discussões de Rolnik, pode ser construída para, ao contrário do que pretende o projeto dominante, fazer germinar mais criação e mais cooperação? Para avançar nisso, algumas noções são fundamentais para imaginarmos e compreendermos a dinâmica dessas maquinações subjetivantes. Há de se ver, diante disso, que essa guerra travada sobre a produção desejante, a qual se estabelece a partir da articulação de fluxos, linguagens, fantasmas, expressões etc, tem como energia motriz sobretudo a interação de duas potências antitéticas e complementares.

Quanto a essa trama produtiva, Rolnik nos apoia com mais pistas: “relacionar-se com o outro implica o exercício de duas potências distintas do sujeito” (Rolnik, 2011, p. 27). A autora explica que as forças resistem a todo custo a sua consolidação formal, a sua codificação cognoscente. As formas, porém, como expressão das forças vitais em linguagem, são potencialmente elusivas pelo motivo oposto, pois tentam petrificar o conjunto das expressões das forças em um corpo a ponto de transformá-las em uma estrutura geral identitária. É justamente nessa tensão produzida entre esses dois polos antagônicos, que o mundo e as relações implicadas nele e por ele surgem e são engendradas na cartografia existencial.

É nessa interação, de natureza topológica, que se produz a energia motriz da máquina da subjetivação. O mapa da cartografia, por exemplo, é móvel (processo) ao mesmo tempo

que estático (objeto), justamente porque tanto os blocos-de-afeto quanto às expressões representacionais são os componentes tensionais que produzem as relações de desterritorialização e reterritorialização (Rolnik, 2021), gerando uma instável condição temporária, um objeto parcial. A forma tenta emoldurar os vetores de força livres em linguagem, mas as forças são um devir que insiste em romper as estruturas formais-representacionais codificadas. A dimensão do “afecto” (Rolnik, 2021) é, portanto, quem convoca o afeto artístico e o afeto político (criação e ação), que produz rearranjos da cartografia e deflagram a contínua rearticulação produtiva de si e do mundo. Esses componentes são sedimentados, desorganizados, dessignificados e o polo formal tenta fazê-las emolduradas em uma paisagem linguística, somente para ser posteriormente desmontada e reaproveitada em novas afetividades subjetivantes.

Não se pode perder de vista essa tensão topológica que produz a cartografia do real. É no jogo de formas e forças que os processos de subjetivação são mais vivos, nessa condição uma não se sobrepõe a outra, não há uma hierarquia dada. É preciso sentir a vibração enquanto força e também perceber o ecossistema objetivo que produz a vibração e a reverberação formal. Trata-se, afinal, de aliar o sentir vibrátil e a percepção formal dos corpos vibrantes expressando sua força vital para viabilizar caminhos de possível para a produção subjetiva.

Situada entre um jogo tensional de formas e forças, essa trama da produção subjetivante é crítica para entendermos como se dá a relação corpo e subjetividade, considerando o amplo conjunto de atravessamentos que se engendram nas cartografias atuais de real. Nesse sentido, a cartografia se faz ainda mais estratégica, levando em consideração o objetivo que se faz de compreender o processo de avatarização, processo tensional do qual nem forças afetivas nem formas estão excluídas, mas, ao contrário, estão inscritas no processo como as duas potências fundamentais da subjetivação. A cartografia, nesse caso, é o mapa móvel que suporta a apreensão do jogo tensional entre um e outro, e é o lócus no qual se podem acessar as expressões éticas-estéticas-políticas do processo de avatarização.

No caso mais particularmente brasileiro, Rolnik (2021) escava o mito antropofágico como agenciamento primordial da formação subjetiva brasileira. A noção evidenciada pela autora acerca da antropofagia, que serve como um marco crucial para a formação da singularização da relação corpo-subjetividade no Brasil, narra que é através do corpo que se constitui a transferência e a absorção de atributos corpo-subjetivos, como vigor, coragem, fraqueza ou medo, na experiência dos povos originários brasileiros de meados do século

XVI.

A carne festivamente devorada pelos povos Caeté do corpo despedaçado do bispo Sardinha, liderança da violência colonial catequizante à época, materializa a potência de afirmação da tribo sobre o colonizador. O banquete antropofágico, nesse caso, se constitui simbolicamente como uma resposta às investidas da campanha de catequização das populações indígenas, uma resistência frente aos agenciamentos coloniais portugueses, que se vêm se assentar sobre terras invadidas e engendram dispositivos de exploração e destruição das subjetividades e corpos originários.

Em outra ocasião narrada pela autora, o viajante alemão Hans Staden é capturado por uma tribo da etnia Tupinambá. Após um longo período aprisionado, os integrantes da tribo desistem de comê-lo em um banquete ritualístico alegando que àquele corpo “faltava uma potência vital” (Rolnik, p. 18), e portanto se alimentar da carne do viajante traria malefícios para toda a tribo. O relato é contado pelo próprio Staden, que sobrevive ao episódio e é considerado um personagem expoente da literatura de viagens do período colonial brasileiro.

Ambos os acontecimentos são marcos inaugurais expressivos do mito antropofágico no entendimento dos povos originários brasileiros, simbolizando duas respostas possíveis na política de relacionamento com o outro da época e, nesse caso, um outro que é o corpo colonizador chegando a essas terras com o propósito da exploração da potência vital dos corpos, da floresta e, portanto, de toda a cartografia subjetiva dos povos nativos. Esse processo reflete a fixação de um vínculo parasitário entre a colônia e a metrópole, transformando o território brasileiro não apenas em um sítio colonial-agrícola, mas em um componente fundamental do projeto colonial-capitalístico que aqui se instalava. A colonização da qual falamos não se limita, portanto, à exploração dos recursos naturais e do meio ambiente, mas invade também o ecossistema subjetivo e corporal dos povos, instaurando uma lógica de controle e dominação que afeta profundamente as relações sociais e subjetivas.

Apesar desses agenciamentos hegemônicos, é preciso destacar que ainda existem linhas de fuga, outros agenciamentos e máquinas desviantes. Não pretendemos, afinal, propor uma discussão moral, mas submeter a avatarização do corpo a um olhar genealógico sensível à sedimentação desse poder colonial-capitalístico que ainda hoje reverbera nas práticas e produções subjetivas-corporais.

Para além do olhar crítico a essas relações de dominação discutidas, e que são sobretudo constitutivas do que até aqui chamamos de máquina colonial-cafetinística,

poderíamos dizer que as cartografias existenciais e seus diversos agenciamentos produtores não se encerram ou se resumem a quaisquer experiências hegemônicas. Antes, fazem é se entrelaçar e se reterritorializar sobre ela, a máquina colonial-cafetinística, de forma a produzir seu próprio arsenal de dispositivos de resistência que irrompem vez ou outra em novas dobras, arranjos produtivos e devires de real.

Nota-se que, ao olhar para todo o conjunto da extensa história migratória brasileira, é encontrada uma variedade surpreendente de cartografias específicas com suas próprias “gen-éticas” culturais, subjetivas, corporais, ambientais, sociais e por aí em diante. De fato, é tão fundamental perceber e combater as radículas cada vez mais sofisticadas da dominação colonial quanto é reparar que ela não é capaz de condensar toda a experiência múltipla da nossa história e das migrações, sejam europeias, sejam de outras origens continentais, reduzindo-as a um agenciamento pretensiosamente universalizante e simplista do devir histórico.

Mais adiante, resgataremos a discussão sobre essa potência latente de nossa cultura, destacando o que há de mais heterogenético na ética antropofágica. Por agora é preciso percorrer mais paulatinamente, neste momento, a ênfase dada no texto em questão, que aborda a formação de um emaranhado maquínico que conhecemos por regime-colonial-cafetinístico. Para assim, juntamente a esse complexo maquínico, em que estão produtivamente articulados dispositivos, discursos, práticas e suas implicações ecossistêmicas, conseguir investigar os seus resíduos vivos na subjetividade, no meio ambiente, na relação social na própria alteridade entre corpos e o cosmos.

Retomando as considerações da Antopofagia Zumbi (Rolnik, 2021) em observância às imagens desses banquetes antropofágicos na história, é possível visualizar o vínculo existente entre um deslocamento territorializante do europeu para o Brasil, que promove profundas transformações na configuração ecossistêmica originária. Composto pela transferência de doenças, costumes, traumas, fantasmas, composições e um arranjo-corporal subjetivo amplamente distinto. O agenciamento colonizante é portanto um conjunto de interferências complexas que aparecem desde a modificação estrutural do território até o desmantelamento do arranjo corporal-subjetivo dos povos originários, que compreende outros circuitos de subjetivação e portanto outra topografia corporal e subjetiva.

A cartografia proporciona visualização estratégica no sentido de observar que o agenciamento colonizante não se encerra como um agenciamento exclusivamente territorial. A violência do choque colonial é tão subjetiva e corporal quanto é territorial. Ela visa transpor um modelo subjetivo, racializante e capitalístico para o núcleo da própria

fabricação da existência e do real. Nesse sentido, o olhar atento aos deslocamentos imanentes e emergentes na materialidade geo-histórica brasileira é fundamental para pensar a formação corpo-subjetiva no contemporâneo, visto que essas mutações e atravessamentos se produzem muito por meio dos mesmos (ou afins) percursos e agenciamentos.

Desde o trauma colonial, é inimaginável que tanto o território nacional quanto a configuração subjetiva da sociedade brasileira fossem pensadas isoladamente dos seus agenciamentos produtores. Os corpos indígenas, os banquetes, as religiões, os corpos europeus, a geografia brasileira e mundial: tudo isso é produto de agenciamento e produz agenciamento. Essas forças e formas atuam na modelagem do corpo subjetividade brasileira, e a cartografia é um recurso que permite vislumbrar e articular esses vínculos indispensáveis para o entendimento do objeto tido como objetivo deste estudo, qual seja: o processo de avatarização do corpo e a exposição de pistas que possibilitem ampliar nosso entendimento sobre mecanismos de subjetivação do corpo e sua relação com ingredientes da cultura contemporânea.

É nesse sentido que falamos de uma mudança de paradigma na produção de saberes, vendo este estudo como uma intervenção capaz de reconfigurar entendimentos de maneira ativa (política). Não se trata de “investigar” no sentido de desvelar uma verdade oculta sob o véu dos acontecimentos, numa postura metafísica. Pelo contrário, reiteramos a concepção de que o real é o próprio plano de produção desejante, um conjunto prático de atravessamentos e relacionamentos. Nessa perspectiva deleuze-guattariana, não há separação entre uma verdade (que deixa de ser essencial no sentido de ser intrínseco a sua “natureza”) e sua expressão sensível, pois as próprias aparências não são ilusões, mas agenciamentos de enunciação coletiva: forças ativas que, ao se manifestarem, coproduzem as cartografias existenciais que habitamos.

Posto isso, é evidente que mapear todos os movimentos na configuração do corpo que se desenvolveram no intervalo de quase 5 séculos é um trabalho descabido para se desenvolver em uma única jornada investigativa, mesmo por efeito da erosão natural ou artificial da memória construída e preservada acerca destes processos e objetos. Mas, novamente, a cartografia oferece recursos que permitem driblar a problemática estrutural dos vazios mnemônicos e geo-historiográficos: a incorporação da noção de escala. Escala é um artifício produzido para estabelecer um critério volumétrico do território investigado. É um conceito que permite ajustar a quantidade de informação analisada e aglomerar criteriosamente o conjunto de observações, sem que isso invalide as considerações.

Assim, é importante afirmar que não se propõe neste estudo realizar uma cartografia

geral da subjetividade brasileira ou dar conta de um processo generalista. Entendo que isto implicaria um trabalho de contornos diferentes do proposto por esta dissertação. Assim, interessa pouco acompanhar cada desenvolvimento geo-histórico de maneira enciclopédica e antológica. Menos ainda se trata de um estudo puramente historiográfico interessado em catalogar os acontecimentos por si só cronologicamente, presumindo ainda que exista uma relação de causalidade entre um acontecimento e outro, entre uma manifestação e outra, considerando somente a disposição temporal e temática dos deslocamentos geopolíticos-históricos.

O que se pretende, ao realizar a opção da cartografia, em detrimento de outras possibilidades, é de conseguir potencializar o olhar para o suposto fenômeno do corpo avatarizado, que seria o mais próximo que conseguiríamos chegar de um objeto parcial, que é processual, do corpo contemporâneo conforme adquire seus novos contornos. Isso se dá, acreditamos, pensando-o a partir de pistas, entendendo estas pistas como manifestações críticas para construção cartográfica dos processos analisados. Nesse sentido, a cartografia aqui proposta implicaria o acompanhamento do desenvolvimento dos deslocamentos fenomênicos relacionados à produção subjetiva-corporal, o que potencializa a capacidade de escolha e de intervenção no trabalho, como melhor explicaremos adiante.

Ironicamente, os primeiros colonizadores das américas vinham acompanhados de cartógrafos, para que pudessem produzir um reconhecimento das terras recém-colonizadas e descobrir seus potenciais campos de exploração. Talvez o que propomos afinal de contas seja então uma rebelião cartográfica, que visa contra-atacar os agenciamentos que desde então se exercem subvertendo às potências vitais e à produção de diferença, partindo do entendimento de que é preciso devorar criticamente e destruir alguns aspectos que povoam nossa paisagem de real para que possamos nos reterritorializar sobre a nossa subjetividade e o nosso corpo articulando uma relação mais ética conosco e com os outros.

Tal paisagem de real ou, melhor dizendo, tais paisagens, vêm apresentando lamentáveis regressões, considerando as perspectivas de um futuro em que haja um novo equilíbrio ecosófico, ou seja, uma nova e mais ética relação entre subjetividade, sociedade e ambiente. Desse modo, a construção de heterotopias exige concomitantemente uma desconstrução das distopias encontradas na experiência de vida contemporânea, em que o desejo, a criação, as subjetividades e, por fim, os corpos, são reapropriados pelas forças atuando em benefício da manutenção e do avanço do regime colonial-cafetinístico.

Essa estranheza diante de algumas dinâmicas da atualidade se reforça muito pelo contato com algumas teorias que, além de oferecerem certa leitura potente desse

contemporâneo que problematizamos, ao mesmo tempo, provocam perguntas que amparam nossa reflexão geral sobre a relação dessas forças subjetivas-políticas em discussão. A primeira é a indispensável noção de biopolítica, confeccionada na teia genealógica foucaultiana. Tal noção dá conta de uma transformação do poder que não mais se concentrava na definição sobre a morte, mas, antes, se voltava para a gestão da vida.

O controle da sociedade sobre os indivíduos não se opera simplesmente pela consciência ou pela ideologia, mas começa no corpo, com o corpo. Foi no biológico, no somático, no corporal que, antes de tudo, investiu na sociedade capitalista. O corpo é uma realidade biopolítica. (Foucault, 1989, p. 82)

Assim, percebemos que é justamente no corpo e pelo corpo que se dá o exercício do poder. Sem a devida gestão da vida e do corpo, é impossível organizar a população na máquina produtiva capitalista e sustentá-la. A possibilidade de exploração desse novo território corporal se deu, por sua vez, muito com os desdobramentos do avanço técnico-científico, que potencializou o acesso ao corpo como um objeto e, vale mencionar, tal processo continua ainda em contínuo desenvolvimento e mutação.

Por ora, nos cabe entender essa irremediável relação constituída entre o corpo e o poder e além disso, acrescentar a outra noção trabalhada, a de Capitalismo Mundial Integrado (CMI), confeccionada por Guattari e oportunamente complementar aos avanços foucaultianos. Ela é complementar e primordial justamente porque “integra” a essa noção de biopolítica a indissociabilidade da subjetividade como o território onde se produz o real, o corpo, e as relações constituídas entre eles.

Assim, o desejo primordial que move este trabalho é o de forjar uma intervenção ético-estética-política. Uma intervenção que, em seu gesto teórico-epistêmico, colabore para a produção de um devir-outro da nossa cartografia atual dos afetos. Buscamos, com isso, traçar linhas de fuga de um mapa que vem sendo desenhado sobre nós há muito tempo: um mapa agenciado pelas forças colonizadoras, pela biopolítica financeirizada do Capitalismo Mundial Integrado (CMI) e por todas as outras potências que insistem em capturar e “cafetinar” nossa existência.

Vale destacar que a noção de CMI não é totalizante, por mais que o uso de tal terminologia seja um pouco elusivo. A ideia de integração enunciada no conceito não é a de uma integração generalizada entre países ou quaisquer agentes e entidades geopolíticas. De fato, a ideia de integração deriva da noção de integração maquínica, que vai pensar os jogos políticos do capitalismo planetário como profundamente imbricados às máquinas de produção subjetiva. Isso reforça uma das premissas fundamentais que assumimos de nos

sensibilizar à sofisticação das cartografias do poder, que não se exercem somente pelas relações de trabalho, econômicas, e sociopolíticas e geo-históricas, mas pelas relações de produção subjetiva e corporal.

Assim, a leitura do real proposta pelo CMI não aponta para um Capitalismo planetário já totalizado, como se ele fosse uma massa singular, sem linhas de fuga ou experiências heterogêneas. A proposta é outra: a de que o Capitalismo opera como uma força subjetivante. Seus fluxos de poder são cada vez mais dispersivos e sofisticados, funcionando por meio de agenciamentos produzidos por múltiplos dispositivos e integrações maquinicas. São essas dinâmicas que, por fim, corroboram a hegemonia do regime na experiência existencial planetária.

Mas, mesmo essa ironia de se apropriar, de devorar uma forma de produzir característica do agenciamento colonizador que veio a se assentar nestas terras há um punhado de séculos atrás, a cartografia é também um agir antropofágico e uma agência de devir outro. Ora, e não seria a primeira vez: quando o mito antropofágico reaparece com o movimento modernista brasileiro na segunda década do século XX, numa tentativa ousada, mas ainda insuficiente de romper o vínculo colonial e suprimir o agenciamento colonizante, a ideia de devorar o outro aparece de uma maneira diferente, menos literal, mas ainda com seu caráter de produção de um devir outro de si mesmo preservada (Rolnik, 2021).

No ideário do Movimento Antropofágico, vertente do Modernismo Brasileiro de 1920, há portanto uma formulação ética da prática ritualizada pelos indígenas brasileiros que é de suma importância para compreender o que se supõe a principal política de subjetivação brasileira: o outro é pra ser devorado ou abandonado (Rolnik, 2021, p. 18). Mas qual seria o critério para um ou para outro? De acordo com as elaborações de Rolnik, o critério estabelecido para que o artefato cultural participe ou não do banquete antropofágico não é a hierarquia inventada pelos colonizadores, mas a capacidade de ampliação da potência vital do eu a partir dos elementos fragmentários daquele sistema cultural absorvido.

Nesse sentido, o que define se esse outro é tragável é a capacidade deste de ampliar a vitalidade daquele que deseja tragá-la. A prova, para finalmente dizer se algo amplia ou não a vitalidade, é se o que se resulta do “banquete” é alegria, afirma Rolnik (2021), resgatando o Manifesto da Poesia Pau-Brasil como obra exemplar. Produzir o novo a partir da destruição crítica do outro é a noção geral que passa a permear essa nova cartografia proposta pelo movimento vanguardista antropofágico, como fica evidente no seguinte trecho de Oswald de Andrade (1925):

O Brasil profiteur. O Brasil doutor. E a coincidência da primeira construção

brasileira no movimento de reconstrução geral. Poesia
 Pau-Brasil.
 Como a época é miraculosa, as leis nasceram do próprio rotamento dinâmico dos
 fatores destrutivos.
 A síntese
 O equilíbrio
 O acabamento de carroserie
 A invenção
 A surpresa
 Uma nova perspectiva
 Uma nova escala
 Qualquer esforço natural nesse sentido será bom. Poesia
 Pau-Brasil.

Quando falamos de cartografia, falamos justamente de operar nesse ponto da “coincidência da primeira construção brasileira no movimento de reconstrução geral” (Andrade, 1925). Ou seja, de pensar tanto num olhar de pesquisa genealógico quanto em uma intervenção prática que se encarrega de produzir devires, sínteses, “uma nova perspectiva”. Isso, conhecemos como operar em pesquisa-intervenção (Passos; Kastrup; Escóssia, 2020).

Encontramos aí outra questão que se soma ao conjunto de justificativos para a opção do ofício cartográfico para este trabalho em específico. Se pensar a avatarização se trata justamente de pensar um processo tipicamente transitório, de devir corporal, de tornar-se algo outro, é indispensável dispor dos recursos cartográficos, justamente para possibilitar o acompanhamento fluido dos processos, nos quais estamos todos inseridos e somos implicados por ele, ao mesmo tempo em que ele se desenvolve.

Desejamos, ainda, participar da reconstrução, da produção de uma nova ruptura com o regime colonial-capitalístico, que exerce seu poder sobre o corpo contemporâneo, o reorganizando e rearticulando conforme necessário para sustentar-se e disseminar-se. É preciso criar, sobretudo, linhas de fuga às violências do regime colonial-cafetinístico e que componham ainda um agenciamento geral de resistência no sentido de uma massiva reterritorialização corpo-subjetiva, que insufla novas cartografias de afetos, territorialidades, subjetividades e corporeidades.

Esse passeio pelo regime antropofágico, que de início pode soar vago para explicar a opção cartográfica, acaba revelando sua potência de aprofundamento no fenômeno do corpo contemporâneo. Em parte, a sensação de estranhamento provocada por essa aproximação oblíqua deve perseverar ainda porque o intuito desse trecho não é apresentar a abordagem metodológica ao objeto em específico, mas de evidenciar parte da problemática e dos objetivos que se fixaram a partir dela.

Isso quer dizer, em suma, que nosso intuito é conectar a análise do nosso problema fundamental com os objetivos que nos movem. O problema é a apropriação da vitalidade criativa em favor de uma exploração corporal híbrida, que aqui nomeamos avatarização cafetinística. Aos nossos objetivos, ainda que se apresentem como desejos a serem modelados pela cartografia, já os move uma pulsão embrionária: a de resistir à política colonial-capitalística e se somar como força no campo de batalha micropolítico por um mundo ecosoficamente mais ético.

Posto isso, a noção geral de ética que utilizamos aqui foi herdada de duas principais influências e, pensando cuidadosamente, percebemos que muito se conversam. A primeira é o exercício que se acredita ser o principal, neste momento, a saber: inclinar sobre o paradigma antropofágico como artifício de suporte para assimilarmos a riqueza da opção cartográfica. Apropriando-se ainda dos questionamentos feitos por Rolnik (2021), visamos compreender mais a fundo os agenciamentos mesmos ou similares aos que exercem a força moduladora sobre o corpo contemporâneo avatarizado, objeto específico enunciado neste estudo. Afinal, é a própria Rolnik quem reativa o gesto antropofágico, transformando-o em uma ferramenta ético-política para cartografar as capturas e as potências de vida no presente.

Essa retomada antropofágica, portanto, nos habilita e nos instiga a perguntar o mesmo que pergunta a autora de Antropofagia Zumbi (2021), mas com a intenção de vislumbrar diferentes aberturas da pergunta e seguir um caminho outro, complementar e singular. Pensar a política de subjetivação antropofágica poderia nos auxiliar a compreender como intervir na atual cartografia subjetiva-corporal, contribuindo para a criação de linhas de fuga e para uma atualidade mais ética? Poderíamos, por fim, aprender algo com a política de relação com o outro, enquanto tema geral da antropofagia, para subsidiar nossa análise e nosso enfrentamento aos agenciamentos cafetinísticos que vêm se engendrando nos territórios existenciais, especialmente na produção subjetiva-corporal? Essas são questões que auxiliam a nortear a topografia da produção subjetiva-corporal

Aqueles que desceram do céus: uma digressão sobre o Avatar

fantasmas habitam
minhas vísceras oculares
surfam na minha retina
fazem sombras
que não sei decifrar
provavelmente praguejam
ressentem
como não ressentiriam?

vivem aprisionados afinal
 num gel translúcido
 que jamais cessa
 de convidar o sol
 que lhes força
 a aparecer

Assim como os fantasmas que habitam as vísceras oculares, espectros aprisionados na substância translúcida de suas prisões e forçados a aparecer sob a luz de um sol insistente, a figura do Avatar emerge na cibercultura como um espectro convocado à existência. Para compreender este fenômeno, que foi ressignificado no ocidente com o surgimento dos ciberambientes lúdicos no início dos anos 2000 (Castronova, 2003), é preciso investigar os paradigmas que o sustentam. Mais do que uma simples representação, o corpo avatarizado se inscreve em uma nova ecologia da existência, marcada por processos como a desmaterialização do corpo vivido em corpo-imagem, a ascensão de uma subjetividade flexível e performática e a tensão constante entre um corpo construído e a recusa de sua materialidade visceral. É na esteira desses paradigmas que o Avatar deixa de ser apenas um personagem para se tornar o próprio campo onde as disputas pela produção de si são travadas.

Mesmo que o objetivo deste estudo seja investigar e pensar principalmente o processo de avatarização como uma articulação complexa e móvel, é bem verdade que o avatar objetual-representacional é componente vital do conjunto de materiais expressivos para destrincharmos o fenômeno em questão. Ora, tomamos de exemplo que foi tão somente a partir da erupção vulcânica que foi possível avançar no entendimento do magma subterrâneo e no seu arranjo de imanência. No sentido desta analogia, as manifestações emergentes do fenômeno são parte vital do acontecimento de maneira geral.

Muito diferentemente do que se entende no senso comum sobre genealogia, um dos principais autores que abordam essa perspectiva afirma que, na verdade, é contrária a uma busca da origem. A concepção genealógica na proposição de Foucault (2012), entendida dentro da própria trama de amadurecimento teórico-metodológico do autor, acaba se aproximando em muitos aspectos do que entendemos por cartografia. Isso porque a genealogia aceita o diferente e o acidental em busca de sentidos históricos que se desdobram. Para o autor,

A genealogia não se opõe à história como a visão ativa e profunda do filósofo ao olhar de toupeira do cientista; ela se opõe, ao contrário, ao desdobramento meta-histórico das significações ideais e das indefinidas teleologias. Ela se opõe à

pesquisa da “origem”. (Foucault, 1984, p. 56).

Por isso, realizaremos adiante um mosaico microgenealógico do Avatar, contextualizando e expondo certos desenvolvimentos dessa figura emblemática no degrading histórico. Afirmamos ser uma “Micro” porque se trata de genealogia declaradamente incompleta, sem pretensões de angariar todas as contribuições e dobras do Avatar ao longo da história, ou mesmo de comportar e relatar toda a riqueza simbólica vinculada a ele. Mas nos interessa contrapor certas expressões antigas da nomenclatura com novas, como instrumento de observação e comparação das heterogêneses encontradas em diferentes cartografias existenciais ao longo da história.

Quer dizer, o que prevemos realizar neste capítulo é uma espécie de colagem e encaixe das principais dobras na história do Avatar encontradas na literatura, visando compor o que poderíamos alegoricamente chamar de Agenciamento do Avatar — um agenciamento artificial criado para servir de nada senão para induzir à sensibilidade ética-estética-política do Avatar e apresentar suas materializações singulares já efetivadas. Como um “Agenciamento Frankenstein”, em que as partes extraídas da literatura e mesmo alguns acontecimentos culturais geo-históricos relatados não conversam a princípio, mas animando-as com um fazer cartográfico-genealógico será possível fazê-las interagir.

Enquanto um estudo sem pretensões historiográficas, dispensamos parcialmente a preocupação da anacronia, mesmo porque a cartografia por ser rizomática não compreende os fenômenos históricos como constituídos só por continuidades, mas também por rupturas, apagões, reativações e (re)emergências. De todo modo, a operação que realizamos aqui é bem diferente de uma que busca perseguir alguma verdade oculta em ruínas erodidas, mas antes buscamos apropriarmos dessa poeira da erosão histórica e desses fragmentos deslocados para montar algo diverso, fazendo saltar relações possíveis: virtualidades, e não verdades.

Uma pergunta que acredito ser a mais recorrente quando sou questionado sobre o tema dessa pesquisa é: afinal, de que avatar estamos falando? Como sequer assegurar que falamos do mesmo assunto? De fato, percebi que não há um consenso sobre a definição do avatar. Muitos imaginam, no primeiro momento, alguma coisa diferente, e parecem cientes de que existem outras definições e figuras homônimas. Essa certa discrepância semântica chama atenção, logo de cara, por discriminar essa amplitude e diversidade de entendimentos criados sobre o avatar.

Muitos lembram primeiramente do célebre filme de 2009, “Avatar”, dirigido por

James Cameron, conhecido por ser um marco na popularização dos filmes 3D no início da década passada. Alguns pensam no desenho animado *Avatar: A Lenda de Aang*, criada por Bryan Konietzko e Michael Dante DiMartino e estreada em 2005. Outros pensam se tratar do singular de avatares, figuras de representação digital, concepção essa mais próxima e assertiva de que tratamos neste trabalho. Quase ninguém reconhece, porém, a primeira e enriquecida definição ancestral do avatar, que é tradicional do hinduísmo.

Por se tratar da menos conhecida e possivelmente mais rica definição abordaremos primeiro justamente essa forma ancestral que tem o Avatar na cultura hindu, quando o próprio termo se criou. Depois, tentaremos partir para uma ligação direta com os avatares da cibercultura, considerando mesmo que parte da própria literatura investigada realiza justamente essa comparação. Por último, optamos por complementar essa ponte direta com ponderações relacionais entre o filme de James Cameron e a série animada e a significação religiosa e cibercultural, envernizando o nosso mosaico microgenealógico e promovendo um terceiro ponto cultural de referência que complementa o olhar relacional no contexto da ligação hindu-cibercultura.

A teologia hindu é regida fundamentalmente por 3 divindades principais: Brahma, Vishnu e Shiva. A Trimurti, como é popularmente chamada essa trindade, representa um ciclo cósmico de criação (Brahma), preservação (Vishnu) e destruição (Shiva). Em conformidade com a Doutrina dos Avatares, pilar védico⁴ da teologia hindu, os Deuses aparecem encarnados no mundo material a partir dos Avatares. A etimologia da palavra Avatar (अवतार), apresenta a seguinte formação etimológica: “Ava” (baixo) “Tara” (atravessar) (Mukherjee, 2012). A expressão traz consigo portanto a ideia de ‘descida’ do mundo divino ao mundo material, de atravessar uma suposta barreira entre o divino, entendido como superior, e o mundo carnal, entendido como inferior, como é típico nas filosofias metafísicas, na quais se aparece alma-corpo separados e hierarquizados.

Vale lembrar que a teologia hindu, uma das mais antigas do mundo, é riquíssima de multiplicidades e singularidades, sendo necessário um olhar não-generalista a ela. Com diversas formações geo-históricas e éticas-estéticas-políticas, há uma variedade considerável de desdobramentos na teologia hindu que produzem bifurcações profundas e complexas na sua genealogia. Um expressivo exemplo dessa diversidade é o surgimento do próprio Budismo, que ocorre a partir da doutrina e dos ensinamentos de Buda, o 9º Avatar de Vishnu.

⁴ Vedas são conjunto de textos sagrados do hinduísmo que são, de maneira geral, canções transmitidas oralmente.

Ainda que a Doutrina dos Avatares tenha um traço significativamente hegemônico da complexa máquina teológica hindu, não é absoluta e geral. Portanto, as suposições e elaborações que a consideram valem no território singular do contexto cultural-teológico que a tomam como componente indispensável da sua cartografia de real. Outras expressões do hinduísmo são o xivaísmo, o shaktismo, o vaishnavismo, o smartismo e o próprio siquismo, que é compreendida como uma religião influenciada tanto pelo hinduísmo quanto pelo islamismo. Evidentemente, nossa intenção não é realizar um aprofundamento nessas variações, que foram mencionadas a título de demonstração da rica pluralidade de ramificações filosóficas relativas ao hinduísmo, muitas vezes erroneamente entendida como religião totalizada.

Diante disso, Geoffrey Parrinder (1997) identificou algumas características interessantes da Doutrina do Avatar, a saber: eles são reais; se humanos (os primeiros avatares de Vishnu manifestam formas não humanas e humanas), seu nascimento é mundano; eles alternam entre divinos e humanos; eles morrem; existe uma historicidade a alguns avatares; eles são repetidos; eles são frequentemente exemplos de vida ideal; eles têm uma missão e eles asseguram graça divina. Dentre essas características, três chamam mais a atenção, justamente porque se apresentam como dispositivos modulatórios do corpo e com as bioasceses: sua alternância entre a divindade e a humanidade, sua repetição e sua exemplaridade enquanto ser ideal — seu traço positivo-idealístico.

De maneira geral, os avatares são receptáculos das deidades que se incorporam a um corpo material para poder interagir como os humanos e conduzi-los através de lições, aparições, narrações etc. O que se percebe é que a avatarização hindu é uma interface comunicacional entre a máquina divina e a máquina carnal, entre a alma e o corpo. Ela é capaz de fundir mundos inexoravelmente distintos e apartados e, ao mesmo tempo, entrelaçados e interdependentes. Na atualidade, esse jogo divino-profano se expressa por dinâmicas distintas, nos levando a lançar a seguinte pergunta: tornamos nós os deuses a incorporar-nos em ciberversos cada vez mais materiais? A hibridação cada vez mais completa da carne com as tecnologias inverteu os jogos de poder e fez com que agora o profano possa transitar ao divino arbitrariamente? Essas questões nos conduzem a tentar vislumbrar esse vínculo de mão dupla que se estabelece entre o corpo que age e o avatar que é agenciado, uma relação viva e recíproca onde as vivências no ciberespaço retornam para transformar a própria identidade de quem joga.

Nesse sentido, Mukherjee (2012) problematiza o vínculo entre o Avatar incorporado e o “jogador” que o incorpora, visto que não é unilateral. Há uma relação viva entre ambas

as partes, de forma que as vivências do Avatar retornam ao “jogador” e transformam sua identidade. Essa dinâmica está em consonância com a característica destacada de alternância entre a divindade e a humanidade. Ao descer à terra, Vishnu incorporava numa vivência historicizada que, ao retornar à sua forma divina, era ainda influenciada pela vivência mundana. Isso sugere que há na cultura hindu um aspecto metafísico articulado de maneira diferente como a compreendemos, cá no ocidente, por herança da filosofia metafísica platônica. Nela, a carne não é ilusória, não é só representação. Ela é parte do sistema de realidade, ela é viva e não um fantoche animado pela faísca das ideias, da verdade e da alma.

Um outro aspecto de valor é sua condição de exemplaridade, de ideal. Vishnu, Deus da conservação, quase sempre que descia dos céus, o fazia com objetivo de combater “o mal” e disseminar lições. Não caberia, neste estudo, uma aprofundação acerca das fundamentações éticas e morais do hinduísmo, que é extensa e complexa. Mas nos cabe reparar no fato de o avatar ser quase sempre um herói em uma jornada ascética, na qual ele demonstra aos outros como acessar o divino a partir de um conjunto de práticas ascéticas. Outra característica que chama a atenção é que os primeiros avatares de Vishnu eram animais (cabeça de javali, de peixe e de leão), além de outros deuses muito populares, como Ganesha (cabeça de elefante).⁵ Esse traço expressa a presença de um entendimento não antropocêntrico da vida, em que humanos e não-humanos não se sobrepõem necessariamente em uma hierarquia de vida mais ou menos desenvolvida.

Nesse sentido, os avatares desempenham uma função societária e comunitária, que se direciona à manutenção cósmica e sistemática da vida, e não somente humana e terrena. Eles são forças que se territorializam visando reorganizar, muitas vezes, a própria territorialidade: o relacionamento com o outro, a corporeidade, a subjetividade, as tecnologias sociais, as novas expressões fenomênicas, uma nova hermenêutica etc. A ascese, por exemplo, apresenta um conjunto de práticas do corpo que visam estreitar sua proximidade com o aspecto divino. Assim, a “descida avatarizante” é dotada de uma vibratibilidade. Ela traz consigo o dançar dos deuses ao mundo carnal. Um ir e vir que fixa ambas dimensões em uma mesma cartografia de real e que hibridiza “mundos distintos” em um só.

Francisco Ortega (2008) em suas investigações sobre a ascese, detecta os traços históricos de uma ascese avataresca com contornos societários e comunitários, diferenciando-a de uma ascese que se esgota em si, de contornos narcísicos. Segundo o

⁵ Para mais detalhes sobre as representações iconográficas da trindade Hindu e dos avatares de Vishnu, ver: DASGUPTA, Soumya. Gods of the Hindu Trinity: Their Representation in Art. DailyArt Magazine, 2 ago. 2023. Disponível em: <https://www.dailyartmagazine.com/gods-of-the-hindu-trinity-representation-in-art/>. Acesso em: 27 ago. 2025; e STANŠKA, Zuzanna. The Mighty Avatars of Vishnu. DailyArt Magazine, 2 nov. 2022. Disponível em: <https://www.dailyartmagazine.com/avatars-vishnu/>. Acesso em: 27 ago. 2025.

autor, o modelo de ascetismo clássico pode se articular a favor de uma máquina efetivamente coletiva e de resistência às políticas de desejo e de relação com o corpo modernas e contemporâneas. Enquanto o asceta narcísico, ou bioasceta, está voltado sempre para si e para o culto do corpo-imagem, o asceta societário procura uma reconexão com a multiplicidade das forças, um transbordamento do seu existir como mera máquina biológica.

No filme de James Cameron, “Avatar”, também o tema da colonização é colocado em questão. Com a alegoria colonial representada na guerra entre os humanos e os Na’vi, povo originário de Pandora, mostra-se a violência de um para o outro pautada sim, pela ganância econômica, mas também pelo ódio à diferença. Nesse sentido, a avatarização de Jake Sully na obra expressa a possibilidade da construção de empatia a partir justamente da imersão nesse outro. Jake, que a princípio faz parte da ala militarizada dos humanos, vivencia uma reconfiguração subjetiva ética-estético-política a partir da incorporação no seu avatar Na’vi — transformação que se inicia com a transferência do corpo, com a radical mutação dessa cartografia corporal-subjetiva. Assim, partindo da vivência corporal-subjetiva do outro, ele opta, por fim, em lutar ao lado dos nativos de Pandora.

Considerando tais reflexões, percebemos que o corpo é irremediavelmente determinante para experiência de real, sendo condicionante para a experiência subjetiva e, portanto, para a toda a orientação ética-estética-política da cartografia existencial que se pode criar. Isso corrobora a perspectiva de Ortega sobre o corpo, qual seja:

O corpo não é apenas uma coisa material entre outras coisas materiais no mundo, mas é, sobretudo, a coisa material, cuja capacidade de mover-se constitui e define a totalidade do campo da experiência no qual qualquer coisa material, inclusive ele mesmo, pode ser encontrada (Ortega, 2008, p. 75)

Tal noção reforça nossa aposta na potência do avatar como cartografia transformacional de real, como um tipo peculiar de processo de fluidez corporal e de reterritorialização subjetiva, em que é possível experimentar efetivamente o outro e, a partir dessa experimentação, romper certos dismantlar certas cristalizações existenciais que congestionam a possibilidade de uma experiência vital mais ética e empática na atualidade.

Ora, mesmo os deuses hindu, capazes de interagir com Astros e forças da natureza como o Sol e os ventos, necessitavam de um “frágil” e visceral corpo humano para intervir de maneira direta nos rumos éticos-estéticos-políticos daquela sociedade. Era através dessa incorporação que se torna possível uma participação direta nos “assuntos humanitários”. Sem essa tal vivência corporal, sem essa linguagem intrínseca à experiência singular do corpo humano encarnado, os “sinais cósmicos” eram de improvável interpretação.

Surge, no entanto, um novo horizonte para vislumbrarmos esse movimento de incorporação, que existe em termos distintos destes apresentados. É que, nesse caso (o hindu), a avatarização acontece no sentido do corpo vivido, possibilitando que uma força simbólica coletiva se apodere de “um corpo material”. Acontece que, com a instalação dos ciberambientes, um novo mecanismo se torna disponível, possibilitando a criação e personalização de avatares em plataformas virtuais, invertendo completamente o sentido da “incorporação”. Nesse quadro, há um corpo vivido que se desincorpora para simular uma experiência subjetiva em um mundo computadorizado, uma simulação que, longe de ser aleatória, obedece a lógicas complexas de construção do self.

Com efeito, essa construção opera a partir de uma tensão fundamental entre duas motivações principais: a auto-verificação (self-verification) e o auto-aprimoramento (self-enhancement). Por um lado, a auto-verificação impulsiona a criação de avatares fidedignos, que funcionam como um espelho do self físico e psíquico, buscando validar a identidade já existente, parecendo operar como um antídoto à vulnerabilidade do sujeito-identidade. Por outro, o auto-aprimoramento opera como um vetor de idealização, um impulso para projetar no corpo do avatar uma versão 'melhorada' de si, mais próxima de um ideal culturalmente sancionado do que do self atual. É no jogo entre essas duas forças — a de ser reconhecido como si mesmo e a de se tornar um outro idealizado — que a avatarização contemporânea revela sua natureza de campo de disputa.

Contudo, em troca de uma extensa multiplicação de mundos e experiências possíveis, é necessária a perda da capacidade sensível do próprio corpo material. Enquanto o corpo tenta responder a essas duas tensões de preservação e de adaptação, operando com um gestor de seu corpo como imagem, o corpo vivido e sua constituição sensorial encontram-se escanteados. Assim, considerando que a experiência corporal se dá mais como imagem, nos ambientes de “realidade aumentada”, a visão se consolida como o principal canal de acesso aos demais sentidos, funcionando como a base sensorial de uma experiência supostamente corporal. A cada dia, surgem novos recursos visuais — mais sofisticados e imersivos — que buscam simular e amplificar uma vivência corporal totalizante: ambientes hiper-realistas, representações vívidas de alimentos capazes de evocar memórias olfativas, óculos de realidade aumentada que oferecem interações quase táteis com objetos virtuais, entre outros.

Além disso, uma outra dinâmica se consolidou na contemporaneidade e está intimamente relacionada à biossociabilidade de nosso tempo. Destacamos aqui a ampliação e disseminação da prática de intervenções estéticas, que possibilita não somente criações de “avatares alternativos”, mas possibilita que uma pessoa modifique a si própria na

materialidade de seu corpo, transformando-se em avatares de si mesmos.

Tal relação consigo só poderia se estabelecer num tipo de cultura corporal-subjetiva em que o corpo é, além de vivido, um objeto. Certamente, este seria um ponto crítico para vislumbramos quais dispositivos são acionados de forma a criar outras experiências corporal-subjetivas ou, até mesmo, neste caso do corpo-objeto, “dessubjetivar” o corpo a ponto de torná-lo algo como uma imagem da ser gerida, uma instituição extra-experiencial, produto e produtor de uma cultura somática que se manifesta nas novas práticas de bioascese.

Diferente da ascese clássica, que visava a uma transformação coletiva, a bioascese contemporânea é um empreendimento individualizado, uma jornada contínua de gestão de si na qual o corpo se torna um projeto a ser otimizado. A vontade que a move não busca a liberdade de uma singularização autônoma, mas flui em direção a um assujeitamento ao imperativo da norma, seja ela a da saúde, da 'boa forma' ou da performance. O corpo-imagem, portanto, emerge como o principal capital dessa bioascese, um avatar de si mesmo que precisa ser constantemente trabalhado e exibido para se adequar de modo flexível às demandas do mercado e dos jogos de poder.

Para desdobrar essa questão, as reflexões de Francisco Ortega (2008) sobre a dicotomia entre o corpo vivido — o corpo como agência do existir — e o corpo-imagem são fundamentais. O autor não trata os dois como polos opostos, mas como partes de uma "ambivalência ontológica da visceralidade", uma condição híbrida que nos permite apreender o corpo de duas formas distintas e quase simultâneas. Ortega explica que essa experiência complexa combina a perspectiva científica com a fenomenológica, distinguindo entre o corpo que se experiencia em primeira pessoa e o corpo que se observa como objeto. É exatamente essa a distinção que ele aprofunda ao afirmar que:

A experiência do corpo vivido combina as perspectivas científicas de terceira pessoa com a descrição fenomenológica em primeira pessoa. Experiencio meu corpo como uma dimensão subjetiva e como um objeto entre os objetos, como Leib e Körper, corpo vivo e corpo vivido. O visceral representa uma dimensão em terceira pessoa (corpo-objeto) à qual não possuo acesso imediato na experiência própria do meu corpo em primeira pessoa (corpo-sujeito). (Ortega, 2008, p. 81)

Tal noção nos chama atenção para essa intrínseca dualidade do corpo e uma certa condicionalidade de suas ativações sensíveis. O corpo que vê e o corpo que é visto. O corpo do qual parte minha experiência em relação ao mundo, e o corpo que, de algum modo, encerra e limita essa experiência. Percebemos então que a ontogênese controversa do corpo

se apresenta pela sua potência paradoxal interoceptiva-exteroceptiva, pela sua capacidade singularíssima de comportar, ao mesmo tempo, sentidos perceptivos distintos. Ser ao mesmo tempo o que vive e o que se vive.

Ortega (2008) argumenta que a limitação da interocepção, do “perceber para dentro”, se relaciona com uma funcionalidade da agência corporal, e que ter um acesso amplo a esses movimentos viscerais representaria uma distração desnecessária para a ação. Da mesma forma, o desaparecimento do corpo na interocepção proporciona uma experiência de profundidade, literal e fenomenológica, em que não está dado um domínio sobre tal território, experiência crítica e frutífera para a produção subjetiva, que é mais ativa na dimensão sub e inconsciente.

Assim, temos contrapostas duas dimensões distintas da corporeidade: uma dimensão experiencial subjetiva e outra visceral-objetual. Esta última possui uma natureza recessiva e se recua de uma apreensão direta e totalizada, provocando, ao aparecer, uma sensação de “estranheza familiar” (Ortega, 2008, p.81) no sentido de Freud (*Unheimlich*). Interessantemente, essa mesma estranheza familiar ou, mais precisamente, a experiência de estranheza no familiar, é descrita por Rolnik como uma experiência subjetiva tensa e fundamental para a rearticulação ética dos rumos da produção subjetiva-corporal e para a liberação dos inconscientes (Rolnik, 2023).

Há uma mudança processual de paradigma do corpo visceral em vigência, como endossam também os autores citados. Isso se dá, primeiramente, pela ampliação das tecnologias de visualização do corpo no campo biomédico, que se interessa por desvendar o território das visceralidade a fins de compreender a máquina orgânica humana e possibilitar novos diagnósticos e novas abordagens terapêuticas. Surge e se dissemina na cultura uma “vulgarização” de uma dimensão de nossa corporeidade, na qual há uma ambivalência ontológica crítica para a produção subjetiva, um território profundamente estratégico.

Tal busca se soma a um esforço geral de dominar o corpo em todas suas expressões, seja desbravando suas estranhas para trazer uma ar de controle sobre funcionamento dessa máquina, seja na capacidade de simular aparências e incorporar diferentes avatares. Poderíamos, entretanto, aproximar essas experiências para constatar que o avanço da biomedicina sobre o corpo vivo constitui também um eixo agencial do processo de avatarização? Antes de progredir para tal afirmativa, precisamos resgatar mais pistas. Nesse sentido, recuamos para a oportuna categorização do visceral como território estratégico, como mencionado, acionando nessa ocasião uma discussão proposta por Ortega (2008,

p.74): corpo construído versus corpo material.

Responder a perguntas supostamente simples do que seria, afinal de contas, o corpo, não é uma tarefa fácil. Isso ocorre muito em razão do acúmulo de expropriações e reapropriações produzidas nas discussões sobre ele ao longo da história, seja entre os circuitos acadêmicos-filosóficos, nos quais se constitui e ainda se realizam esforços coletivos intensivos para “desvendar” seus segredos, ou mesmo pela sua versatilidade como objeto subjetivamente constituído, o que culmina na articulação de diferentes relações com o corpo e no surgimento de diferentes noções de corpo nas várias cartografias culturais. Tal processo de diversificação e de ampliação das teorias do corpo foi certamente impulsionada pelo surgimento concomitante de uma “cultura do corpo”, que tratou de consolidar em certa medida sua relevância como objeto temático desde a modernidade.

Dentre as novas considerações sobre o estatuto do corpo, estão as noções propostas por Foucault, em que se dá uma ênfase nessa instabilidade e ambiguidade intrínsecas do projeto corporal: “O que é dado na experiência e o que possibilita a experiência se correspondem em uma oscilação infinita” (Foucault, citado por Ortega, 2008, p.192). Esse potente trecho, coloca em evidência dois componentes que trataremos de destacar: o caráter ambivalente do corpo (sujeito-objeto), e a ideia de oscilação, valiosa para escaparmos de uma rigidez ontológica do corpo e reconhecermos o movimento epistêmico que se desenvolve sobre ele. Sobre o contorno ambíguo do corpo, Ortega afirma:

Sentimos nosso corpo não meramente composto de qualidades perceptíveis, mas como algo que percebe; não é apenas visto ou ouvido, mas vê e ouve; não é somente tangível, mas toca: mediante a capacidade de tocar uma mão com a outra mão, que toca coisas, experiencio minha mão simultaneamente como tocante e tocada, sujeito e objeto. Supera-se, portanto, a dicotomia sujeito-objeto, própria, segundo Foucault, do pensamento antropológico (Ortega, 2008, p. 192).

Essa superação da dicotomia simboliza um avanço importante para reconhecermos certos mecanismos de corporificação dentro do processo de avatarização, considerando que ela se caracteriza enquanto tal a partir da identificação de rupturas similares ou mesmo de rearticulações operadas justamente na relação dessas dimensões experienciais-objetuais do corpo. Vemos que, na avatarização, acrescenta-se a isso a comunicação entre essas duas interfaces, nossa experiência como corpo-sujeito (vivido), altera nossa apreensão do corpo-objeto (vivo). Vale ainda uma interação no sentido contrário, a saber: configurações específicas de corpo-objetual representam e proporcionam experiências subjetivas distintas.

Quer dizer, da mesma forma que tal cartografia subjetiva altera minha acepção do corpo objetivamente, sua materialidade reincide sobre a vivência subjetiva-corporal; relação oscilatória esta que nos relembra uma das características dos avatares hindu, quando transitavam entre divino (subjetividade) e carne (corpo material).

Assim, quando identificamos um capital estratégico no território da visceralidade, o fazemos reconhecendo justamente a importância da nossa relação com o corpo-objetual, carnal e irrevogavelmente material que resiste às investidas cafetinísticas do regime neoliberal lhe impondo limites e barreiras. Além disso, como frisamos anteriormente, trata-se de uma dimensão inconsciente da nossa apreensão sensível, um território de difícil interpretação de suas vibrações, no qual magma maquinal da produção subjetiva está mais agitado, vivo e protegido dos dispositivos que tencionam capturá-lo a partir dos sentidos, especialmente da visão⁶.

Não coincidentemente, está posta na atualidade uma extensiva ampliação de práticas corporais intervencionistas que buscam, em termos gerais, transformar o que é visto do corpo. Essa ambivalência se expressa na cultura de forma massiva, com exemplos como cirurgias plásticas, *peelings* químicos (e físicos), harmonizações faciais, clareamentos e aplicação de lentes odontológicas, implantes capilares, tratamentos medicamentosos para emagrecimento além de, muito recentemente, uma explosão do uso de Inteligência Artificial (IA) para aperfeiçoamento de fotografias ou mesmo para criação de avatares completamente figurativos e irreais nos ciberambientes.

Essa percepção geral sobre o aumento de intervenções estéticas não é apenas uma impressão, mas um fenômeno endossado por dados recentes da mídia. A preocupação com o público mais jovem, por exemplo, já é uma pauta entre profissionais da saúde, que notam um crescimento brusco na busca por esses procedimentos (Pinotti, 2024). Em termos quantitativos, a tendência se confirma: uma reportagem aponta que os procedimentos estéticos no Brasil aumentaram mais de 10% entre 2022 e 2023, posicionando o país como o segundo no ranking global de realizações, atrás apenas dos Estados Unidos (Filho, 2023). Tais números, mais do que simples estatísticas, sinalizam a consolidação de uma cultura somática onde a modificação do corpo-imagem se torna uma prática cada vez mais central.

Além disso, a disseminação e consolidação das culturas *fitness* e de *bodybuilding* que, como os próprios nomes já discriminam, tratam-se de culturas voltadas para a construção do

⁶ Ortega (2008) argumenta que a visão é o menos corporal do sentidos, proporcionando uma experiência de distanciamento do corpo como agência existencial.

corpo e para sua adequação em um certo modelo corporal, também se vêem em alta nas cartografias urbanas. Me aproprio de um acontecimento factual de minha vizinhança: um complexo gastronômico famoso e antigo da cidade recentemente faliu e, em poucos dias, um novo estabelecimento começou a ser construído: uma academia *Smartfit*⁷. Tal acontecimento é emblemático por destacar uma reterritorialização simbólica da cultura contemporânea: a substituição de um espaço coletivo de experimentação gastronômica relacionado a alimentação livre e prazerosa, por outro de construção e trabalho corporal.

Trata-se de um deslocamento muito mais significativo que uma mera reconfiguração espacial, pois configura uma profunda intervenção narrativa na discursividade da paisagem urbana. Nesse processo, espaços antes dedicados à alimentação e ao lazer são desterritorializados. Em seu lugar, prevalece uma discursividade que problematiza a alimentação como experiência subjetiva e a reposiciona como mero suporte para o trabalho corporal, servindo como catalisadora de resultados ou como a grande culpada pelo insucesso.

Somo a este relato experimental observado por mim, a contribuição de uma matéria publicada no Correio Braziliense em Janeiro de 2025. Intitulada “Mercado fitness do Distrito Federal crescerá 18% este ano”, a matéria endossa a nossa suspeição acerca dessas transformações na cartografia urbana, que tudo tem a dizer sobre determinadas reterritorializações subjetivas em vigência, discriminando deslocamentos significativos sobre a “cultura do corpo” contemporânea.

Tal preocupação com a construção do corpo nos revela o relativo sucesso de um projeto específico de corpo-subjetividade que está em implantação na realidade e aciona a tese submetida por Ortega (2008) acerca de um desdém da materialidade do corpo em prol da construtibilidade do corpo. Segundo o autor:

A abjeção corporal da materialidade, presente no construtivismo social mais radical, encontra sua contrapartida empírica na vontade de transcender a materialidade orgânica do corpo, que aparece: nos modelos ideais de corpo fat-free e de pureza digital, livres de qualquer gordura e de carne, mas modelos fotográficas, retocadas digitalmente; assim como nos diversos projetos de realidade virtual, inteligência artificial, cyborlogias e pós-humanismos, que proliferam em nossas sociedades (Ortega, 2008, p. 200).

⁷ Chamo a atenção para o nome da marca famosa de academia, que une conceitualmente a ideia do smart, muito vinculada à tecnologia, e ao fit, vinculada à prática de exercícios, mas que pode também ser traduzido literalmente por “ajustar”, “caber”.

Chama atenção neste trecho a aproximação das ideologias *fitness* (vinculadas à visão de corpo construído), com suas versões mais desencarnadas, como os avatares digitais, enquanto modelos de “pureza digital”. O autor argumenta que “o pavor da carne” (Sibilia, apud por Ortega, 2008, p. 200) se expressa por meio de uma efetiva dessubjetivação do corpo, possibilitando a rejeição de sua dimensão carnal do corpo. Esse deslocamento é nitidamente expresso na expansão da avatarização digital. É, pois, um processo que nega a dimensão visceral do corpo, translocando a experiência subjetiva para um meio predominantemente objetual, em que o corpo é experienciado muito mais como imagem que seria uma terceira pessoa.

Essa aversão à visceralidade lança ao debate um aparente paradoxo, que surge ao se observar uma intensificação e sofisticação das tecnologias de visualização do corpo. Propulsionadas por uma vontade de torná-lo objetual, mas, ao mesmo tempo, ao sermos postos diante do seu aspecto mais material, às suas estranhas, somos ainda assombrados por uma angústia, com uma aproximação da morte. Tal paradoxo deixa de soar tão controverso quando resgatamos a noção de biopoder⁸ e, partindo daí, passamos a entender o corpo enquanto uma entidade produzida a partir da interação de relações de poder. Considerando essas perspectivas e somando-as à história das tecnologias de visualização do corpo, especialmente os estudos anatômicos (Ortega, 2008), passamos a encontrar pistas que justifiquem essa relação pseudo-contraditória: olhar para o corpo profundo nos confronta com a morte enquanto verdade inescapável, um perigo iminente que ameaça o projeto de controle corporal-subjetivo voltado para a gestão e a promoção da vida.

O visceral ameaça o projeto biomédico e cultural do conhecimento objetivo, de objetificação do corpo vivido e desincorporação da subjetividade, constitutivo da história das tecnologias de visualização. Estas tecnologias, no entanto, apenas fornecem um conhecimento objetivo, um modo de auto-apreensão indireta do interior do corpo, o qual retrocede da percepção direta, da experiência subjetiva, “as ausências que assombram minhas profundezas corporais não são obliteradas por essas manobras reflexivas” (Ortega, 2008, p.81).

Ora, um projeto neoliberal de natureza “positivante” cuja biopolítica é orientada para a manutenção e gestão da vida em prol de uma determinada cartografia produtiva, da qual

⁸ Em Foucault, o biopoder é a tecnologia de poder moderna que se desloca do antigo direito de “fazer morrer” para o de “fazer viver ou abandonar à morte”. Opera em duas escalas: a disciplina do corpo individual (anátomo-política) e a regulação da população (biopolítica). Indispensável ao capitalismo, seu objetivo é gerir a vida para otimizar os processos econômicos, utilizando a norma como principal instrumento de controle (Castro, 2009).

ele depende para se preservar enquanto projeto hegemônico na contemporaneidade, certamente entenderia a morte como um problema, uma crise a ser administrada. Temos então que, não somente a morte, mas a ideia da mortalidade se apresenta como uma crise a ser gerida por um regime que tem na extração e expropriação da vida seu núcleo de poder.

Isso nos conduz à assimilação de um novo traço do processo de avatarização, que é sua instrumentalidade como manobra discursiva. Isso quer dizer que esse deslocamento avatarizante a qual nos referimos, em que há uma dessubjetivação do corpo enquanto experiência vivida e uma concomitante objetificação imagética fissurada pelo corpo vivo, está inserido num conjunto de agenciamentos que trazem consigo uma certa discursividade — dizem algo sobre as reconfigurações na cartografia existencial-transformacional contemporânea e operam como componentes estratégicos na máquina subjetivante.

Nesse sentido, Ortega (2008) argumenta que o desenvolvimento das tecnologias de visualização biomédicas desempenharam um importante papel em desbravar o continente corporal e, ao mesmo tempo, produzir uma discursividade específica sobre ele. Algumas das expressões se refletem, por exemplo, na prática da dissecação, que se desenvolveu como uma performance social entre os séculos XV e XVIII. Entre algumas singularidades dessa prática dissecadora ao longo da história estão, por exemplo, sua utilização na descoberta de marcas de santidade e criminalidade, como narram alguns relatos, sua aplicação como punição e, especialmente, seu uso pedagógico — a dissecação como prática de saber.

Dentre essas aplicações, chamo atenção para estas duas: a procura por marcas e a dissecação executória como punição. A primeira, nos chama atenção porque demonstra um esforço de singularização dos corpos, que quando vistos do ponto de vista visceral, são extremamente similares. Nesse sentido, existia uma crença coletiva de que corpos de personalidade singular haveriam de ter alguma marca ou estigma em seus órgãos que comprovasse sua distinção da massa, caso contrário, seria apenas carne como qualquer outra. Assim, corpos de candidatos à santidade eram abertos em busca de signos santos e os corpos de criminosos para se constatar uma suposta presença diabólica, como em alguns relatos que narram distinções como presença de pêlos no coração (Ortega, 2008). O corpo visceral aparece, nesse caso, como um obstáculo à diferenciação e à hierarquização, como uma dimensão de resistência a um projeto de poder que performa no corpo as desigualdades socialmente postas.

Entramos, seguindo essa ideia, na segunda questão: a performatividade dessas práticas do corpo. O processo de inscrição de uma identidade em um corpo objetual que é

apropriado *post mortem* como componente performático no território social. Esse mecanismo discursivo que se volta ao corpo como objeto, nesse caso, o corpo vivo-morto⁹, e opera uma diferenciação social, destaca uma função fantasmática do corpo. Nas palavras de Ortega (2008, p. 96), “esse corpo possui uma função fantasmática, em sentido psicanalítico, ou seja, é um esquema e uma matriz de desejos e anseios, que estrutura a forma como a coletividade apreende a falta e direciona o desejo”.

Esse corpo vivo-morto fantasmático, que se encontra desprovido da sua dimensão experiencial-subjetiva (corpo vivido), mas que permanece “vivo” objetivamente como artefato discursivo, parece estar muito próximo do que observamos dos corpos produzidos pela digitalização, como os avatares, especialmente quando olhamos para o processo no qual se instala e há, ao mesmo tempo, uma desterritorialização subjetiva e uma reterritorialização objetual. Um esvaziamento do corpo como experiência sensível e uma reapropriação do corpo vivo-morto (objetual), tendo sua integridade desfeita e, posteriormente, reconstruída tal qual entidade fundamental da materialidade humana como real coletivo e se transforma em território de diferenciação, de singularização.

Não se trata, porém, de qualquer tipo de singularização. Há de se atentar ao plano implicacional desses deslocamentos, que certamente não se encerram sem antes reincidir sobre seus próprios agenciamentos e maquinações produtoras, instaurando novas potencialidades, novas cartografias virtuais com paradigmas e relações de produção próprias. Surge portanto um novo horizonte de problematização: Que fluxos desejantes comportam e dão consistência a tal produção corporal-subjetiva fantasmática? De quais matrizes de desejo falamos e como estão articuladas no plano implicacional da avatarização? Essas reflexões nos servem como pistas iniciais para avançarmos em nossa dissertação de que os procedimentos biomédicos e as ideologias *fitness* devem ser incluídos na mesma cartografia transformacional da avatarização. Isso porque ambos se avizinham e parecem exercer funções diversas na paisagem de agenciamentos e maquinações, na qual se observa uma ampliação do uso de recursos digitalizantes voltados à intervenção e à representação do corpo, inserindo-os em um mesmo regime de produção de subjetiva-corporal não hesita em geri-lo como objeto do poder, mas rejeita algumas de suas nuances experienciais mais viscerais.

⁹ Nesse caso, a inversão de morto-vivo por vivo-morto se justifica porque falamos da dimensão objetual (corpo vivo) e que se torna morto performativamente sem efetivamente deixar de ser vivo objetivamente — sentido contrário do que se entende por morto-vivo (zumbi) na acepção geral do termo, em que há reanimação real do corpo retornando a ele uma certa experiência subjetiva.

2. TRILHAS

Várzeas transbordantes: inundações onto-epistêmicas

A chuva é uma máquina
de lavar alma e
ao me pôr no seu pulso
viro fluxo aí
escorrendo leve víscera afora
as agonias engastadas

A lágrima é uma máquina
que faz do sentir chuva

Ao tratar a aproximação da problemática corpo-subjetiva contemporânea trabalhada neste estudo com o arcabouço temático do campo comunicacional e de suas disciplinas, é preciso ir além do simples enquadramento do avatar como objeto de estudo midiático. Nesse sentido, é preciso perceber que antes de fixar a mídia como o objeto a ser reivindicado epistemologicamente pela comunicação, é necessário ainda definir o que tomamos por mídia e o que usualmente vem a caracterizar este objeto de estudo que a priori estabelecemos abrangentemente como mídia.

Mais que isso, cabe ainda realizar, para este exercício de pensar sobre o enquadramento temático do objeto deste estudo no campo da comunicação, o movimento de identificação da problemática do objeto a ser estudado, pondo-o em relação com os próprios paradigmas alicerçantes da discussão epistemológica da comunicação. Em outras palavras, a operação que prevemos realizar é a de tensionar o vínculo entre a ontogênese do fenômeno observado com o que seria a ontogênese da comunicação como campo científico e prático-social, articulando os pontos de divergência e convergência desses agenciamentos específicos.

Ora, se dizemos que o caráter do corpo avatarizado é de um corpo modulado, oscilatório e fluido, não seria possível pensar ainda o paradigma interdisciplinar que vem sendo discutido no campo comunicacional como um artefato que dispõe de atributos similares? Não seria possível circunscrever ambos agenciamentos em uma ampla maquinação que intervém sobre a sensibilidade e os afetos assim como sobre os engendramentos institucionais-científicos? Para buscar atender a estas questões, acreditamos

que as contribuições de autores como Tiago Quiroga (2013) e Lucia Santaella (2001) podem ser enriquecedoras. Primeiramente, é preciso definir brevemente a comunicação e seus principais elementos caracterizantes para daí partir a uma operação vinculadora do campo comunicacional com o problema de pesquisa. Começemos por discutir então os eixos epistemológicos reconhecidos como fundamentais pelos autores citados.

Santaella (2001) realizou uma ampla revisão bibliográfica de autores do campo da linguística e da semiótica, buscando encontrar respostas sobre o que pode ser entendido por comunicação. Traçando uma tangente entre essas várias definições, a autora chega a uma conclusão de comunicação abrangente, mas que justamente por sua abrangência comporte suas diferentes singularizações no campo linguístico sem valorizar especificamente uma ou outra. A definição geral de comunicação proposta é: “a transmissão de qualquer influência por parte de um sistema vivo ou maquinal para outra parte, de forma a produzir mudança” (Santaella, 2001, p. 22). O primeiro aspecto que nos interessa dessa definição é o entendimento de uma comunicabilidade que transborda a comunicação entre sistemas vivos, apreendendo ainda no conjunto de agentes comunicacionais também os sistemas maquinais. Além disso, interessa-nos a noção de produção de mudança que aponta a consideração da ideia de campo implicacional, tão valiosa para a metodologia cartográfica, bem como para pensar o problema a partir dos rastros e pistas deixados na materialidade dos territórios observados.

Nos interessa, neste momento, entender que a comunicação é construída não somente entre seres vivos, e não é limitada pela intencionalidade do ato comunicacional. Pelo contrário, acreditamos que um aspecto muito enriquecido de significado para os fins do estudo se concentra justamente na dimensão não-intencional, nos vazamentos colaterais das expressões culturais, que possibilitam investir na análise dos objetos sem estar refém da discursividade intrínseca das imagens e processos observados. Em outras palavras, partindo da premissa conceitual da não-intencionalidade como parte da comunicabilidade dos objetos e processos observados, é possível driblar o que “eles dizem de si mesmos” e ativar a sensibilidade para o que eles “escondem sobre si mesmos”.

Juntamente a essas noções, entendemos que simplesmente definir comunicação é insuficiente para lidar com o problema da interdisciplinaridade do objeto comunicacional que propomos anteriormente. Quiroga (2013) oferece argumentos preciosos para se pensar a questão da disciplina comunicacional ao discutir as contribuições de Pierre Bourdieu para o debate epistemológico da comunicação. O autor aponta o derretimento disciplinar, um fenômeno alçado pelo advento tecnológico, como uma característica do momento histórico

que vivemos. Sobre isso, o autor afirma que:

O transbordamento teórico das disciplinas não apenas produz práticas sociais que extrapolam os espaços ditos especializados, como faz com que as próprias fronteiras entre os saberes apresentem-se fluidas e incertas. Seja por exemplo, no caso da arte que sai dos museus, instalando-se no cotidiano, nas ruas, seja no caso da produção do conhecimento, em que os suportes de comunicação surgem como nova topografia do saber (QUIROGA, 2013, p.89).

A partir dessas contribuições, podemos vislumbrar ainda como há o entrelaçamento do dito problema da interdisciplinaridade do campo comunicacional com o problema da avatarização apontado no estudo. Se reconhecemos que a ontogênese do corpo avatarizado se dá muito pelos agenciamentos técnico-científicos, que enquadram as tecnologias comunicacionais, assumimos portanto que o surgimento das práticas e processos alicerçantes da disciplina comunicacional estão vinculados a uma similar ontogênese da cartografia fenomênica contemporânea, territorialidade na qual está sediada o problema desta pesquisa.

Isso quer dizer que, se o agenciamento técnico-científico é uma força primordial para a articulação de uma nova corporeidade virtualizada que nomeamos corpo avatarizado, ele é também um componente expressivo para a constituição da disciplina comunicacional enquanto tal, essa relação se estende desde o período moderno, moldado pelo advento das sociedades de massa, e se intensifica radicalmente no contemporâneo, onde o fazer comunicacional é não apenas mediado, mas frequentemente determinado pela máquina tecnológica.

Essas são algumas das razões e questões, às quais pretendemos nos lançar a discutir adiante, e que justificam a pertinência da discussão para a comunicação. Não só porque os avatares aparecem em telas, e as telas são superfícies comunicacionais, inscritas em aparelhos tecnológicos complexos que visam comunicar algo. Há aí uma confusão muito comum de determinação instrumental. Seguir por esse raciocínio é, de certo modo, determinar a comunicação exclusivamente a partir do conjunto de aparelhos que a agenciam, ampliando o risco de que se compreenda a condicionalidade ou a centralidade de quaisquer fazeres comunicacionais a sua articulação pelo agenciamento técnico-científico. A aproximação da temática da avatarização ao escopo geral das discussões em comunicação se dá desde a ontogênese até o que acredito ser seu objeto mais potente que são as próprias cartografias transformacionais do contemporâneo.

Outro perigo ardiloso da determinação instrumental na comunicação, este sendo especialmente nocivo para os objetivos que ensejamos no estudo, é que pretendemos oferecer novos horizontes de real, incluindo portanto novas apropriações e hermenêuticas

instrumentais. A comunicação instrumentalizada da cultura técnica contemporânea é exígua para captar e produzir uma cartografia heterogenética e ética de real, até mesmo porque ela está circunscrita na “instalação de uma modalidade de pensamento, anterior ao seu advento, que trata, efetivamente, do problema da tradução, única e exclusiva, na natureza em finalidade” (Quiroga, 2013, p. 213). No caso, essa modalidade de pensamento é característica da cultura capitalística, uma vez centrada no desempenho produtivo e na exploração dos territórios subjetivos, sociais e ambientais.

À vista disso, também não podemos simplesmente descartar o arsenal técnico-científico e deixá-lo de lado se pretendemos reformular as relações subjetivas e corporais na discussão sobre avatarização. Do contrário, são elas e as relações com elas que estão também em disputa. Quando falamos de um repúdio à determinação instrumental quer dizer justamente reconhecer que os instrumentos técnico-científicos são dispositivos cruciais para a produção do real na atualidade e para as reproduções ou resistências ao regime colonial-cafetinístico.

Por ora, é suficiente o entendimento da problemática comunicacional com o paradigma instrumental e sua imbricação com os paradigmas que participam da fundação do corpo avatarizado e dos dispositivos subjetivos, sociais e ambientais que o articulam e o atualizam. Mais adiante, apresentaremos uma alternativa teórica-metodológica que consiste justamente na conexão destas três ecologias citadas: a subjetiva, a social e a ambiental.

Cartografias transformacionais

Só andar me cura
 não sei se assim
 sinto estar fugindo
 ou me convenço
 de que existe enfim
 algum lugar a ir

mas me torno esse espírito
 que vaga pensante
 uma máquina de guerra nômade
 e andando encontra para a vida
 um novo sítio

A análise-intervenção de processos em decorrência refere-se à capacidade de compreender e interagir com os fluxos de poder, desejo e subjetividade que permeiam os territórios existenciais. Cartografar não se trata apenas de representar, mas de criar novas possibilidades de intervenção, rompendo com os arranjos estruturais e hierarquizados do

pensamento. É, sobretudo, um fazer ético-estético-político inclinado à explorar a multiplicidade substantiva¹⁰ das matérias do mundo e as linhas de fuga que atravessam os diferentes espaços e tempos, buscando abrir brechas para a emergência do novo e da diferença. Sobre estas afirmações, encontramos na obra de Deleuze e Guattari contribuições valiosas referentes a esta prática da cartografia.

O mapa não reproduz um inconsciente fechado sobre ele mesmo, ele o constrói (...). O mapa é aberto, conectável em todas as suas dimensões, desmontável, reversível, suscetível de receber modificações constantemente. Ele pode ser rasgado, revertido, adaptar-se a montagens de qualquer (Deleuze; Guattari, 2011, p. 22).

Essa noção do mapa como um campo aberto a infinitas montagens é a chave para compreender a abordagem aqui proposta. Se a cartografia é uma prática de construção, e não de representação, então os processos que nela investigamos não podem ser confinados a uma imagem final. Assim, o "avatar" não se restringe a uma figura individualizada ou a um conjunto de imagens que possam ser totalizadas. Ele é, antes, um ponto de agenciamento nesse mapa desmontável, uma peça que pode ser revertida e adaptada a novas configurações a qualquer momento. Isso porque esse suposto avatar jamais efetivamente acaba de se tornar ele mesmo; ele existe precisamente nessa suscetibilidade à modificação constante. Partimos do entendimento de que não há um avatar ideal a ser decalcado, mas sim uma zona de transformação contínua, um local de invenção e reprodução permanente. O avatar evocado neste estudo é, portanto, distinto de uma personagem representacional apenas; ele é a própria prática de montar e desmontar a si mesmo nesse mapa aberto.

Tudo isso parte da ideia que o problema dos avatares não são os avatares como decalques digitalizados de um corpo “físico”. Optamos estrategicamente por diferenciar nesse caso o que consideramos digital do que entendemos por virtual, terminologias comumente utilizadas de maneira sinônima. Assim, quando falamos de avatares digitais, nos referimos aos personagens imagéticos amplamente populares na cibercultura e nos ciberambientes na atualidade. Ao passo que, quando falamos do “avatar virtual” não falamos de um ser propriamente dito, mas nos referimos a um atributo do avatar que é justamente a sua virtualidade enquanto potencial de “ser-outro”, de sua potência de diferenciação relativa ao seu estado atual. Nesse sentido, palavras ordinariamente usadas como sinônimas se

¹⁰ “É somente quando o múltiplo é efetivamente tratado como substantivo, multiplicidade, que ele não tem mais nenhuma relação com o uno como sujeito ou como objeto, como realidade natural ou espiritual, como imagem e mundo. [...] Uma multiplicidade não tem sujeito nem objeto, mas somente determinações, grandezas, dimensões que não podem crescer sem que se mude de natureza (as leis de combinação crescem então com a multiplicidade)” (Deleuze; Guattari, 2011, p.23)

tornam antônimas: digital referente a concretização imagética em mundos computadorizados e virtual referente a sua potência intrínseca de devir-outro, seu aspecto processual. O avatar digital é fechado (solidifica-se em imagem) e o virtual aberto (não se densifica em uma forma final).

Isso dialoga com nossa premissa de que, de fato, o avatar digital só o é aparentemente, superficialmente, mas, na verdade, é processo. Não lidamos, portanto, com obras fechadas e, especialmente no caso do avatar e da avatarização, lidamos com um objeto que é profundamente processual, que se instala como interface temporária das expressões identitárias, culturais e subjetivas. Enfim, falamos de um avatar que é, no fundo, um avatarizar.

Nesse sentido, a cartografia, como anteriormente mencionamos, disposta de sua configuração rizomática, promove recursos justamente para nos lançarmos à exploração de processos, e desfruta de uma multiplicidade intrínseca a sua composição heterogênea. Uma multiplicidade de componentes de subjetivação, elementos da materialidade do mundo que se vinculam aos agenciamentos que incidem sobre a subjetividade. Uma perspectiva de multiplicidade, interatividade e mobilidade é fundamental para operar uma aproximação aos paradigmas e controvérsias colocadas diante da nossa sociedade contemporânea, especialmente ao considerarmos seu ritmo produtivo frenético e também uma certa intensificação da tensão entre esses deslocamentos produtivos.

Além disso, posto que lidamos com um intenso processo de desterritorialização e de disseminação de não-lugares, não seria ainda o cartografar um ato de “lugarizar” vazios ainda desreferencializados territorialmente? “Lugarizar”, nesse sentido, seria propor uma relação distinta com os territórios existenciais e planetários, reconhecendo seu estado volátil e a iminência de sua implosão e do esvaziamento. Seria encontrar recursos para instaurar um nomadismo existencial, a construção de uma política de acompanhamento e agência sobre uma realidade móvel que se faz sobre a superfície existencial planetária. Tal proposta representa não necessariamente a negação dos vazios formados pelo deslocamento imanente das placas existenciais, mas sim a instalação de uma nova postura diante dessas movimentações. Nessa nova conduta, é preferível arriscar “perder o rumo”, apostando em direções e sentidos e navegação (o que implica uma decisão política), que perecer no solo movediço do contemporâneo. Nesse perecimento, agarram-se a reais que se esvaziaram ao usufruir da inércia, bem como da neutralidade muitas vezes aconchegante.

À vista disso, ao nos debruçarmos sobre as diversas pesquisas que se inclinam mais diretamente aos fenômenos emergentes nos ciberambientes, é notável a presença de uma

complexidade proporcionalmente emergente em comparação a trabalhos que se direcionam a objetos territorializados fora desses meios. Isso se torna cada vez menos provável, diante do avançado estágio de expansão que já se encontra a ciberesfera, se tornando quase indissociável destes territórios que antes era tomados como “fora” do ciber. Temos então que, especialmente no campo da Comunicação, – muito interessada em discutir essas práticas contemporâneas implicadas na emergência do *ciber*, que é um território configurado em rede de conexões, – está posto o desafio de encontrar estratégias teórico-metodológicas para incursionar complexidade adentro .

Isso porque dificilmente um fenômeno observado se apresentaria por inteiro (como se ele fosse inteiro). De fato, vê-se que este está transitando por uma rede dinâmica de tensionamentos extremamente rápidos e de amplitude global. Ora, mas não seria também o rizoma uma espécie de rede? Se o desafio pôde se colocar justamente na insistência excessiva ao tentar fixar um objeto ideal no tempo, a cartografia como método erguido rizomaticamente não poderia ainda ser uma maneira de aproximar o método do objeto? De produzir uma ressonância, uma sintonia entre a dança do olhar e o som do que está sendo olhado? Essas questões nos provocam, de maneira geral, a um olhar sobre a cartografia que de uma ótica não totalizante, que reconhece as manifestações decalcadas como concentrações de significado, visto que justificam apenas parcialmente um dado acontecimento.

O que pretendemos, afinal, é realizar uma aproximação direta ao acontecimento, processual e rizomático, que é a avatarização, visto que este é fragmentário e transversal, típico dos fenômenos dimensionados no *socius* contemporâneo e na ambiência histórica das redes comunicativas. Ao mesmo tempo, nos distanciamos oportunamente de um recorte totalizante de um objeto processual efetivamente intotalizável. Assim, produziremos um mapa das erupções fenomênicas. Segundo a pesquisadora Virgínia Kastrup (2020), no mapa cartográfico,

(...) nada se decalca, não há um único sentido para sua experimentação nem uma mesma entrada. São múltiplas as entradas de uma cartografia. A realidade cartografada se apresenta como mapa móvel, de tal maneira que tudo aquilo que tem aparência de “o mesmo” não passa de um concentrado de significação, de saber e de poder, que pode por vezes ter a pretensão ilegítima de ser centro de organização do rizoma. Entretanto, o rizoma não tem centro (KASTRUP, 2020, p. 10).

Assim, entendemos que o acúmulo de significações é o processo capaz de criar pseudo-centros. No rizoma, é como se muitos nutrientes passassem repetidamente pelos

mesmos canais, produzindo uma alimentação irregular em certos trechos de seu corpo e favorecendo o surgimento de um tubérculo. Esse tubérculo parece, como um núcleo gravitacional, atrair os fluxos do rizoma em seu sentido, reforçando a repetição de significado, a centralização da organização e dos deslocamentos gerais da cartografia. Dessa forma, a cartografia aos poucos se enrijece em estrutura, em que a hiper-significação centraliza os processo de construção do saber e, mesmo com múltiplas entradas, acaba se sistematizando.

Entretanto, é especialmente sobre esses “nós” de significado que é preciso intervir, de forma a liberar novamente os fluxos e a associação do rizoma. Liberar as relações de seu aprisionamento significante, que faz estrutura o que é conjuntura, que quer criar um objeto ideal-transcendental onde há apenas objetos reais-imanenciais.

Acabamos então por nos deparar com uma encruzilhada paradoxal: o avatar objetual que aparece enquanto imagem parece ser ao mesmo tempo decalcamento totalizado e erupção fenomênica destotalizada. Quer dizer, ele é um algo inscrito como objeto ideal-representacional (supostamente universal), mas não deixa por isso de ser uma topografia singularizada (uma expressão virtual). Se olharmos para ele somente como objeto transcendental, como uma ideia, corre-se o risco de novamente percorrer a cartografia no sentido do significado atual, repetindo e reforçando as experimentações e corroborando para a petrificação da conjuntura do rizoma cartográfico. Por outro lado, não deixa de ser sobre esse traço do objeto, com sua própria concepção representacional do avatar enquanto imagem que ensejamos nos voltar para. É um território estratégico e inescapável, é a mais atual cartografia do avatar em que seus arranjos reais estão postos.

O que se manifesta como forma visível sobre o avatar – ou seja, um corpo virtual, um gesto performático, uma estética midiática, ou mesmo um nome de usuário – constitui-se como índice de um processo mais profundo, um campo intensivo de forças, de subjetivações e de negociações simbólicas que extrapolam em muito a superfície da imagem. A avatarização, nesse sentido, não pode ser lida apenas como uma técnica de figurativização, como uma ludificação de criação de imagens, mas como a inscrição provisória de um sujeito em trânsito, sujeito este que se constitui no entre: entre o atual e o virtual, entre o vivido e o projetado, entre o biológico e o robótico.

Trata-se, portanto, de acompanhar os rastros da avatarização como quem percorre um território movediço, prestando atenção não às grandes estruturas, mas às pequenas intensidades que afloram. De reconhecer que, muitas vezes, é nas minúcias aparições: uma customização corporal, uma escolha de filtro, um glitch ou uma performance mínima, que

condensam forças de subjetivação potentes, reveladoras das dinâmicas mais atuantes de um tempo.

Nesse ponto, se agrega o que propomos com o conceito de cartografia transformacional, isto é, um deslocamento do foco tradicional da ciência, do objeto como entidade fixa e significável para o objeto como ponto de inflexão provisória de um processo em fluxo. Essa noção se ancora, como dissemos, na ideia de que a produção do saber não se dá sobre uma realidade estável, mas em meio à instabilidade que compõe tanto o objeto quanto o próprio observador (que deixa de ser apenas “observador” passivo e passa a ser interventor, agente daquela produção do saber). A cartografia transformacional é, portanto, uma tentativa de dar conta dessa instabilidade sem nem reforçar, nem excluir os momentos de aparente fixação. Afinal, são justamente esses momentos que, paradoxalmente, ativam o movimento, que alimentam a própria deriva da navegação no mapa móvel de uma cartografia.

É nesse ponto que se mostra imprescindível a aproximação com as três ecologias propostas por Félix Guattari (2012): a ecologia ambiental, a ecologia social e a ecologia da subjetividade humana. Nessa esteira conceitual, a cartografia transformacional, ao se lançar sobre o corpo-avatar e seus agenciamentos, não pode se restringir a uma única esfera da experiência. É que os processos de subjetivação, que atravessam a avatarização, estão simultaneamente ligados à modelagem do sensível (ecologia subjetiva), às formas de convívio e sociabilidade (ecologia social), e aos dispositivos materiais e técnicos que sustentam tais expressões (ecologia ambiental, no sentido ampliado da tecnosfera). O corpo, nesse contexto, torna-se o plano de inscrição transversal em que essas três ecologias se entrelaçam, formando um verdadeiro campo de intensidades ecosófica, com “vetores” de singularização.

Tais vetores dissidentes se encontram relativamente destituídos de suas funções de denotação e significação, para operar enquanto materiais existenciais descorporificados. Mas cada uma dessas provas de suspensão do sentido representa um risco, o de uma desterritorialização por demais brutal que destrói o Agenciamento de subjetivação [...] Ao contrário, uma desterritorialização suave pode fazer evoluir os Agenciamentos de um modo processual construtivo (Guattari, 2012, p. 28).

Assumir essa perspectiva proposta por Guattari implica recusar a centralidade exclusiva da linguagem e do signo como operadores analíticos, desterritorializando-as de forma moderada. Embora o avatar se inscreva como imagem, representação e linguagem, e embora essa inscrição seja, sim, importante, o que se propõe nesse caso é oportunizar uma

abertura à escuta para outras vias de acesso, como as forças afectivas, as vibrações, os modos de existência que se insinuam por entre e para além do visível e do decodificável. A cartografia transformacional se dá, nesse sentido, como um regime sensível de experimentação, em que a escuta ética-estética-política ganha primazia sobre a vontade de verdade, ou seja, onde o saber é uma construção relacional com o mundo e não uma perseguição a objetos e verdades idealmente estabelecidas e fixas.

A questão, portanto, não é excluir os “nós de sentido”, os pontos de intensificação significantes que organizam a experiência, mas compreendê-los como conjunturas contingentes, como zonas de coagulação provisória destes fluxos que, embora pareçam centros organizadores, são na verdade topografias singularizadas da própria movimentação rizomática. A imagem do avatar, por exemplo, pode funcionar como um desses tubérculos: ela adensa fluxos de desejo, identidade, estética, mercado e performatividade. Mas ela não é causa nem origem, tampouco destino. É dobra. E como dobra, pode tanto aprisionar quanto liberar. Pode tanto petrificar quanto relançar o corpo ao campo das potências vitais, ativando suas capacidades de criação.

Por isso, o conceito de cartografia transformacional deve ser compreendido como uma ética do acompanhamento: acompanhar o que se fixa, mas sem esquecer que todo objeto é, em alguma medida, uma ficção útil, um artifício que nos permite tocar o real sem pretensão de totalizá-lo. O avatar, nesse caso, é objeto e é processo; é signo e é fluxo; é dispositivo e é performance. E é por reconhecer essa ambiguidade que a cartografia se transforma em prática adequada: porque não se propõe a resolver a tensão, mas a habitá-la.

Enfim, apostar nessa visão é um convite a pensar o saber como prática ecosófica de escuta e intervenção — como um gesto que não se reduz a descrever o mundo, mas antes se compromete com sua invenção. Esta análise cartografa o avatar — e com ele o corpo, a técnica e o desejo — não como um objeto a ser conhecido, mas como uma cartografia transformacional. Entendido como um processo que é ao mesmo tempo percebido e vivido, o avatar é habitado por topografias atuais que resistem a arranjos de significado permanentes ou universais. Tal abordagem, ao se guiar pelo sensível e pela imanência, assume uma dimensão intrinsecamente ética, estética e política sobre a produção da existência.. Enfim, esse é o horizonte que desejamos traçar, um olhar para as topografias atuais, sem escantear a escuta ética-estética-política às vibrações desterritorializantes assignificantes, capazes de romper com as estruturas postas e possibilitar a emergência de novas. Eis o que entendemos por cartografias transformacionais.

Ecolapsos de uma contemporaneidade *fast fashion*

O que se delinea a partir da constelação de personagens que habitam nosso presente é uma engenharia comunicacional profundamente imbricada aos dispositivos de poder e às técnicas de subjetivação típicas da atualidade. Cada um desses agentes atua como um nó em redes de agenciamento que transformam os modos de ver, sentir, pensar e desejar, instaurando um regime comunicacional baseado não apenas na circulação de informações, mas, sobretudo, na modelagem de formas de vida, na criação e validação de modelos existenciais.

A comunicação aqui ultrapassa o campo instrumental, tornando-se campo estratégico da existência, onde signos, imagens, afetos e códigos se entrelaçam como operadores centrais em disputa pelos modos de ser. Nesse cenário, os mundos-imagem funcionam como plataformas de captura do desejo, operando segundo uma lógica prêt-à-porter que oferece formas pré-configuradas de subjetividade, consumo e corpo. Tal programa vai na contramão do princípio ético antropofágico, que se preocupa em orientar ao fortalecimento das potências afirmativas de vida (criadoras), riqueza esta que é usurpada pelo regime neoliberal para se tornar mercadoria.

Ao mesmo tempo, essa lógica é sustentada por um regime tecnocultural que reconfigura os fluxos comunicacionais e os integra a um ecossistema de produção de valor simbólico e afetivo. A hipermidiatização da vida cotidiana, mediada por algoritmos, redes sociais e aparatos digitais, aprofunda esse processo. As narrativas identitárias, as performances de si e os modos de visibilidade tornaram-se, ao mesmo tempo, mercadoria e meio de expressão. Os criativos e consultores impulsionam a proliferação dessas imagens, enquanto consumidores e interventores garantem sua atualização corporal e performática. O resultado é uma cadeia comunicacional que atravessa todas as ecologias — social, subjetiva e ambiental —, operando em sintonia com o projeto neoliberal de governamentalidade¹¹, ao moldar sujeitos autogerenciáveis, esteticamente otimizados e afetivamente investidos na lógica da autoimagem.

Essa trama comunicacional não é homogênea nem estática. Ela se movimenta em função dos deslocamentos dos territórios e das disputas por hegemonia cultural e simbólica, impulsionando arranjos existenciais em que os próprios sujeitos operem como mediadores e

¹¹ Em Foucault, o conceito de **governamentalidade** refere-se à racionalidade e às táticas de poder que têm a população como alvo principal e a economia política como saber central. De forma mais ampla, designa o "encontro entre as técnicas de dominação exercidas sobre os outros e as técnicas de si", articulando assim o governo dos outros com o governo de si mesmo (Castro, 2009)

condutores de seus processos de subjetivação. A comunicação torna-se ao mesmo tempo campo de captura e campo de resistência, pois ainda que os personagens descritos povoem o arsenal das forças normativas da avatarização, há sempre fraturas e brechas nos processos comunicacionais que permitem a emergência de desvios, ruídos, contra-imagens e contra-narrativas. A análise desses tensionamentos entre o corpo que adere e o corpo que escapa, entre o desejo que se captura e o desejo que se reinventa, é fundamental para pensar criticamente os modos de produção subjetiva na contemporaneidade e, sobretudo, para a formulação de estratégias ético-estéticas-políticas capazes de intervir nesse campo caótico de produção de existência

Além da aproximação cartografia-avatar, as próprias operações comunicacionais típicas da atualidade se estabelecem por vínculos e arranjos muito similares a estes propostos no contexto da cartografia transformacional. Ora, diante de uma variedade de crises éticas-estéticas-políticas que se instalam na contemporaneidade planetária no contexto do regime colonial-cafetinístico, a fragmentação e desarticulação do aspecto comunitário e solidário do *Socius* parecem corroborar muito, por exemplo, com a instalação das políticas de desejo e relacionamento com o outro egóicas e narcísicas intrínsecas ao Capitalismo Mundial Integrado (CMI).

Tal crise se expressa em diferentes territórios da existência. A crise ambiental, talvez as mais gritantemente explícitas delas, o colapso do planeta provocado pela insustentabilidade das relações de produção predatórias, que extrapolam inúmeros limites visando à ampliação das taxas de lucro empresariais. No mesmo sentido, a segregação geográfica, que ocorre tanto pela periferização das habitações como estratégia de afastamento das populações, mas também com o dismantelamento ou inexistência de políticas e equipamentos públicos de mobilidade e transporte, que fazem do mover-se um desafio homérico por conduções lotadas. Isso tem agravado a exaustividade das rotinas dos trabalhadores e inviabilizando o acesso aos espaços de convivência social e cultural, ao mesmo tempo que instrumentaliza as desigualdades com a implementação de programas como a gentrificação e a hiperinflação imobiliária.

No que tange à ecologia social, por sua vez, vive-se a crise da hipersociabilidade que, no final das contas, contribui no aprofundamento de uma série de exclusões. Um programa social técnico-científico que se suporta em parte por jogos de visibilidade, que articula estrategicamente o que é visto e o que não é visto. Essa espetacularização, ao mesmo tempo, invisibiliza outras camadas de sentido sobre o outro, ao operar jogos de valorização e desvalorização com implicações extremamente concretas e drásticas nas vidas individuais e

coletivas das populações. Tal modulação valorativa faz do tecido social um diagrama de performatividades muito similar a uma bolsa financeira, dispondo, inclusive, de uma volatilidade similar.

Nesse sentido, noções como o diagrama de avaliação e ideologia securitária, desenvolvidas por Maria Cristina Franco Ferraz (2014), nos proporcionam um bom paralelo. No caso da ideologia securitária, temos a incorporação de uma racionalidade de gestão de riscos, comum aos circuitos empresariais e ao mercado financeiro, ao território do corpo e da vida subjetiva. O corpo passa a ser, nesse recorte da atualidade, pouco diferente de uma organização com fins lucrativos, sobre o qual se exercem práticas de gestão organizacional, visando melhores resultados nesse diagrama avaliativo social que hierarquiza a viabiliza a existência dos indivíduos na contemporaneidade.

A consequência direta de se viver sob a égide desse diagrama é a internalização de uma lógica de competição infinita, que transforma o sujeito em um “dividual”, um ser cindido em eterna disputa consigo mesmo e com os demais. Esse regime de performance opera como uma máquina de produzir angústia, pois seus critérios são, por definição, inalcançáveis. Conforme detalha Maria Cristina Franco Ferraz,

não por acaso, o diagrama da avaliação produz e internaliza sensações de inadequação, incompetência, inferioridade, fontes de grandes sofrimentos passíveis de serem diagnosticados sob a rubrica de variados níveis de depressão ou como proliferantes transtornos de ansiedade. Conforme previamente sugerido, a lógica da avaliação faz com que os indivíduos, em vez de identificarem e discutirem esse mesmo sistema, o incorporem e naturalizem. Convencem-se assim ou de sua inaptidão ou de sua própria inferioridade, de seu impoder, tanto face aos avaliadores (também eles mesmos) quanto ante à nebulosa imagem ideal. (Franco Ferraz, 2014, p. 5)

Essa produção sistemática de inadequação é o terreno fértil onde a crise da subjetividade se manifesta de forma mais aguda, levando ao colapso do modelo de sujeito autônomo e controlado que vigorou na modernidade.

Com isso, chegamos então ao território da ecologia subjetiva, em que a crise se manifesta como um esgotamento das formas tradicionais de subjetivação e uma captura intensiva da experiência por dispositivos de modelagem identitária e afetiva. Rolnik (2021, p. 35) oferece uma formulação decisiva ao afirmar que o sujeito moderno, “que se forma a partir do final do século XVII, corresponde à figura do ‘indivíduo’ com sua crença na possibilidade de controlar a si mesmo e a natureza (que ele projeta para fora de si, como se dela não fizesse parte), por meio da vontade e da razão, e sob comando do ego”. Fundamentada na cisão sujeito-natureza, corpo-consciência, eu-outro, tal configuração

subjetiva revela-se obsoleta diante da multiplicidade de forças que atravessam o corpo e a existência na contemporaneidade.

Diante desse quadro, a crise subjetiva não é apenas a falência de um modelo de interioridade soberana, mas o colapso da própria linguagem de mundo que sustentava tal modelo. O que entra em pane é a figura do sujeito moderno, que Suely Rolnik (2021, p. 35) define como o “‘indivíduo’ com sua crença na possibilidade de controlar a si mesmo e a natureza [...], por meio da vontade e da razão, e sob comando do ego”. Atravessados por fluxos informacionais, performáticos e econômicos, os corpos tornam-se zonas de convergência de afetos, algoritmos e espectros simbólicos que escapam a esse controle da razão egóica, desfazendo a ficção de um contorno identitário estável e revelando a subjetividade como um processo em constante mutação.

Essa intensificação da crise subjetiva se deve, em parte, à crescente incorporação dos dispositivos comunicacionais como operadores diretos na constituição da subjetividade. Félix Guattari (2012, p. 14) adverte que não se deve considerar as máquinas de comunicação, como os *mass media*, a informática ou a robótica, “fora da subjetividade psicológica”, pois “essas máquinas tecnológicas de comunicação operam no núcleo da subjetividade humana, não apenas no seio das suas memórias, da sua inteligência, mas também da sua sensibilidade, dos seus afetos, dos seus fantasmas inconscientes”. Isso significa que a subjetividade contemporânea é, cada vez mais, produzida em meio à interseção entre máquinas semióticas e máquinas sociais, com seus jogos de visibilidade, consumo e desejo.

O que se constitui como “eu” hoje é frequentemente moldado por imagens, fluxos e narrativas que circulam em plataformas algorítmicas, consolidando o que chamamos de lógica avatarizante — um processo de subjetivação que desloca o eixo do Eu moderno para uma multiplicidade de formas de existir que oscilam entre a performatividade autoproduzida e a captura neoliberal dos afetos. A ecologia subjetiva tem sido permanentemente atravessada por essas forças comunicacionais que, ao mesmo tempo em que ofertam novos modos de existência, promovem um esvaziamento ético das relações com o outro e com o mundo.

Nesse cenário, como melhor analisar então o caso da alteridade e da experiência corporal-subjetiva da atualidade se não pela perspectiva de como a própria sistemática comunicacional contemporânea está configurada? Por onde começar a investigar o “desaparecimento do outro”, se não pelos últimos lugares em que foi visto? É certo que os agenciamentos deixam rastros e pistas nos territórios existenciais que se movem, e os

próprios territórios tensionam-se entre si, pressionam-se e se afastam, contraem-se e se repulsam. Sempre que uma placa tectônica desliza sobre ou sob a outra, é produzida em algum lugar alguma topografia singular, algum ‘ecolapso’ característico.

Desse modo, olhar para as expressões relacionais que irrompem na cultura, sejam elas nas artes, na mídia, no trabalho, na medicina, no direito ou, especialmente, mutações e singularizações na própria topografia do corpo, território por excelência do plano imanencial de forças que o afetam e o produzem, é uma estratégia valiosa para acompanhar os tensionamentos que acontecem entre esses territórios e os componentes que se combinam e recombinaem na paisagem caosmótica da produção subjetiva da avatarização.

Pensando ainda nessa aproximação entre a dimensão comunicacional da máquina social e os dispositivos de subjetivação, Rolnik (2021) nos oferece boas pistas de como realizar essa abordagem de maneira a evidenciar suas principais agências na atualidade: pensando nos personagens e no papel que estes desempenham na disseminação das práticas subjetivantes que corroboram na produção dos mundos capitalísticos. Esses personagens podem ser divididos em quatro arquétipos, a saber: os criadores dos mundos imagem, os consultores e disseminadores, dos consumidores-realizadores e os interventores ascéticos, o quais serão explicados a seguir.

Se os modos de subjetivação contemporâneos passam a ser articulados a partir de novos dispositivos comunicacionais e econômicos, também emergem personagens que operam como vetores privilegiados na disseminação e consolidação dessas práticas. O primeiro deles, os criativos, reúne agentes envolvidos diretamente na produção simbólica dos mundos-imagem: publicitários, designers gráficos, fotógrafos, diretores de arte, produtores audiovisuais, criadores de “conceitos”. São esses sujeitos que modulam os signos e sensações que formatam as atmosferas afetivas e os estilos de vida consumíveis.

A seu lado estão os consultores, entre os quais se encontram os especialistas em marketing, analistas de tendências, gestores de recursos humanos, olheiros e estrategistas de comportamento e de investimento. Essa segunda categoria observa os fluxos do desejo social, organiza os dados sensíveis e projeta as formas de captura e disseminação dos sentidos. Juntos, esses dois personagens compõem uma engrenagem central na atual organização da sensibilidade e da percepção. Como afirma Rolnik:

Os criativos e os consultores formam os equipamentos estratégicos para um novo tipo de guerra que estaríamos vivendo, uma guerra estética planetária, que se dá em torno de mundos *prêt-à-porter* criados pelo capital, numa competição feroz entre máquinas de expressão, rivalizando entre si para ganhar o mercado das subjetividades em crise, em sua desesperada demanda por padrões de existência

para recuperar um contorno (Rolnik, 2021, p. 57).

A máquina produtiva dos mundos-imagem depende sobretudo de um outro personagem, muitas vezes, oculto da cartografia dos processos de criação e venda desses padrões existenciais e identitários: você. Não somente você, mas todos nós que estamos inseridos na contemporaneidade estamos sujeitos às apropriações colonizantes sobre a vida e o corpo, operação que se dá quando a exploração capitalística transborda a dimensão do trabalho e se direciona à própria potência vital de criação e de organização da vida. São justamente os consumidores dos mundos *prêt-à-porter* os encarregados da tarefa de atualizá-los em sua existência concreta (Rolnik, 2021). Sem um conjunto de sujeitos capazes de apreender cognitivamente e se apropriar dos mundos os transpondo para a concretude do real, a máquina produtiva dos mundos-imagem não se realiza.

Ora, mas se já dispomos dos criadores, vendedores e consumidores dos mundos-imagem, quem é o personagem que nos falta? Justamente os agentes que atuam na “ascensão” do sujeito desconfigurado, que vendem sua força de trabalho para configurar e qualificar a corpo-subjetividade do sujeito à sua inserção na sistemática dos mundos-imagem. São estes profissionais que efetivamente são mais ativos na avatarização narcísica das subjetividades contemporâneas, comercializando a cultura de ascese hegemônica tão valiosa para o início da sua excursão flutuante aos mundos *prêt-à-porter*. Esse grupo é composto por um amplo espectro de agentes profissionais, que vão desde personal trainers e nutricionistas fitness a personal organizers, estilistas e cirurgões plásticos.

Ambos os personagens desempenham papel crucial na sedução e na realização da lógica avatarizante, pois promovem e estabilizam os processos de adesão subjetiva aos mundos oferecidos pelo regime colonial-capitalístico. Enquanto os criativos e consultores operam mais nitidamente sobre a ecologia social, moldando os panoramas coletivos e culturais, os realizadores e ascéticos incidem diretamente sobre a ecologia subjetiva e corporal, ajustando sensibilidades, intensidades e formas de expressão. Não se trata, no entanto, de esferas estanques, visto que as ecologias se atravessam mutuamente, compondo uma paisagem complexa e interdependente, na qual a avatarização se manifesta como tecnologia difusa de produção de subjetividade.

É evidente que todos esses personagens são potenciais linhas de entrada ao debate da avatarização. Cada instância desse agenciamento de produção do real é um dispositivo maquínico inteiramente recortável e reintegrável. Nesse sentido, avançaremos conectando

cada personagem a sua ecologia mais afim, produzindo na discussão justamente as contraposições e associações mais oportunas para se detectar tanto os processos que engendram as singularidades corporais e subjetivas quanto a expressão formal que os modos de ser e estar avatarizados se incorporam nessas diferentes territorialidades.

Ao mergulharmos nesse exercício, percebemos que, apesar de suas funções distintas, todos os personagens — do Criativo ao Interventor, do Consultor ao Consumidor — orbitam o mesmo sol gravitacional: o diagrama da avaliação (Franco Ferraz, 2014). Suas existências são atravessadas pela ideologia securitária que os força a uma gestão de riscos de si mesmos, transformando a própria vida em um projeto a ser otimizado e defendido contra a ameaça da inadequação. Eles são, em suma, as diferentes faces do “homem avaliado”, figuras que internalizam e reproduzem um sistema que os coloca em competição permanente consigo mesmos e com os outros.

Nessa nova “guerra estética planetária” (Rolnik, p. 14), os criadores operam na composição de novas roupagens e conceitos. Tal denominação oferece prontamente uma sátira, visto que sua verdadeira atuação ao ser apropriada pelo neoliberalismo se dá de fato como anti-criação, como sabotagem de tudo genuinamente criativo. Isso porque a criação é, fundamentalmente, como destruição de um arranjo interior, ela floresce em especial quando se referencializa na própria vida e no seu movimento de recriação, e não se volta para fórmulas catalogadas de mercado.

Toma-se como boa exemplificação para essa dissertação, por exemplo, a ampla universalização de estratégias de marketing de influência nas campanhas de empresas de diversos setores e a popularização do formato de *react* entre os criadores de conteúdo na web e nas mídias sociais. Longe de uma crítica pessoal aos produtores de conteúdo do nicho, sendo que muitos conseguem ainda dar vazão às criações genuínas dentro do mercado, mesmo quando esse é amplamente resistente à ruptura com o modelo (que responde às tendências de consumo e pende para a conservação do mesmo enquanto permanece lucrativo). O que aqui tomamos de exemplo e somos levados a refletir é se, afinal, a reprodução massiva do modelo de *react*¹², que muitos defendem ser ainda “pirataria de conteúdo”, expressa novas concepções de “criar”, levando à máxima popular “nada se cria, tudo se copia”.

Essa perspectiva evidencia especialmente a reverberação desse personagem nas

¹²O termo *react* (reagir, em inglês) designa um gênero de conteúdo online, popular em plataformas de vídeo, no qual um criador grava e exibe suas reações — como comentários, análises ou impressões espontâneas — enquanto assiste a um material audiovisual de terceiros (outro vídeo, um trailer, um clipe musical, etc.). O formato tipicamente exibe de forma simultânea tanto o conteúdo original quanto a imagem do criador reagindo.

ecologias sociais, visto que a criação passa a ser condicionada por esse meio, pelo tecido de consumidores espalhados como *Socius*. Outra questão fortalece ainda mais nosso argumento: de que toda a criação publicitária precisa, em termos gerais, ser veiculada e se apropriar das linguagens de mídias sociais para ser bem sucedida e alcançar um resultado satisfatório. O meio social *valida* qualquer criação nesse sentido, e passa a transbordar o meio digital, fazendo germinar novas sociabilidades que se comunicam e se relacionam aos modos das plataformas.

Por outro lado, streamers do ramo do react como Casimiro Miguel¹³, se popularizaram muito na época da pandemia, em que boa parte da população se encontrava em situação de isolamento social. Essa relação entre isolamento social e o modelo de *reacts*, especialmente no contexto dramático dos anos da pandemia, somada a alguns relatos narrados pelo próprio *streamer*, que afirma ter recebido comentários de usuários relatando a importância desses conteúdos na promoção de bem estar em muitos que viviam nesse momento uma experiência de sofrimento psicológico. Isso faz refletir se o próprio modelo semiológico do *react*, em que há alguém reagindo a um conteúdo, operaria como uma espécie de simulação social a partir da qual é possível assistir algo acompanhado, ou seja, ter uma experiência menos solitária ao consumir conteúdo. Em ambos os casos, faz-se presente a significância social destas produções, que têm seu valor amplificado a partir de experiências fundamentalmente sociais.

Paralelamente, algumas categorias de conteúdo como conteúdo *red pill*¹⁴, conservador, motivacional-financeiro, entre outros, compõem outros cenários nos ciberambientes, casos em que é possível notar mais nitidamente as ambiguidades e contradições desses dispositivos. Ao mesmo tempo que se armam com chavões desinformativos e uma retórica de pânico moral, que não raro nutre desconfiança e competitividade entre indivíduos, a popularização desses discursos misóginos, neonazistas e classistas, bem como cumpre o propósito de formar pequenas comunidades, recrutando em

¹³ Casimiro Miguel Vieira da Silva Ferreira, conhecido como Casimiro ou Cazé, é um jornalista, comentarista esportivo e um dos mais populares *streamers* (produtores de conteúdo ao vivo) do Brasil. Suas transmissões, principalmente nas plataformas Twitch e YouTube, alcançaram recordes de audiência e se notabilizaram pelo formato de *react*, no qual ele reage com humor e espontaneidade a uma vasta gama de conteúdos, de eventos esportivos a vídeos virais da internet, cultivando uma grande e engajada comunidade online. O criador foi um dos pioneiros da popularização do *react* do Brasil, especialmente nos anos da Pandemia de Coronavírus (2019-2022) e consolidou o canal CazéTV, uma das principais marcas de transmissão de conteúdo esportivo do país.

¹⁴ *Red pill*, do inglês “pílula vermelha”, faz alusão à pílula que provoca o despertar para a realidade na popular obra *Matrix* (1999). Atualmente, o termo designa uma comunidade, muito presente nas plataformas digitais, em que discursos cuja principal premissa é a de que as conquistas femininas teriam prejudicado a posição social dos homens. O movimento valoriza traços da masculinidade tradicional e defende que os homens adotem comportamentos estratégicos para se afirmarem nas relações afetivas e sociais.

especial jovens e pessoas em situação de vulnerabilidade emocional e social que navegam pelos cibercanais.

Aliando uma experiência a outra, nos deparamos com uma situação que parece ser estratégica. O ciclo de isolamento e recrutamento por grupos conservadores e extremistas nas redes tende a cumprir um protocolo programático de auto-fortalecimento. Discursos de ódio que se alimentam da solidão e da vulnerabilidade social-emocional dos navegantes e, por sua vez, contaminam e geram mais competitividade, mais sofrimento psíquico e mais isolamento e vulnerabilidade. Tais estratégias se oferecem, portanto, de forma predatória e muito similar à estratégia de influenciadores do ramo das apostas. A premissa é a promessa: vende-se a ideia de melhora para uma dor (financeira, emocional etc), apontando para ela uma solução falsa que aprisiona o sujeito em um sistema de exploração subjetiva ou econômica. Esse caso nos serve como um bom exemplo de como as ecologias estão conectadas, uma afetando e se alimentando da outra, podendo compor paisagens ecolapsadas, a depender do nível dos seus desequilíbrios intensivos.

Aproveitando a menção aos divulgadores do de jogos de azar e resgatando também a menção anterior às táticas de marketing de influência, chegamos ao novo personagem: os consultores. Essas figuras nada mais são do que estrategistas de mercado, aqueles que operam a ponte entre as criações e o mercado. A atuação desse grupo se dá avizinhada ao trabalho dos criadores, sendo o segundo personagem protagonista da guerra planetária estética. Isso porque, no neoliberalismo, não há criação que esteja desvinculada de uma estratégia correspondente que dê valor e a justifique, justamente porque não há criação que não seja sufocada e condicionada pela sua capacidade de ser consumida. O horizonte moral do regime colonial-cafetinístico é este: a criação servindo ao consumo.

Com as peças e regras do jogo dadas (ecologia social), partimos para os próximos personagens elencados por Rolnik (2021): os consumidores-realizadores (ecologia-subjetiva). Este é você, somos todos nós. Em nós, tais mundos-imagem se realizam. Assim como a concretização de qualquer produção se dá com sua concomitante consumação e registro (Deleuze; Guattari, 2011). Isso quer dizer que um determinado processo de produção (como é o caso deste que produz as cartografias contemporâneas ecolapsadas), depende, inclusive, da internalização dessa forma de produção pelo inconsciente.

Não há esferas nem circuitos relativamente independentes: a produção é imediatamente consumo e registro, o consumo e o registro determinam diretamente a produção. [...] Tal é o primeiro sentido de processo: inserir o registro e o consumo na própria produção, torná-los produções de um mesmo processo

(Deleuze, Guattari, 2011, p. 14).

Essas noções revelam o papel crucial do consumidor na engenharia da subjetividade contemporânea. Ele não é o ponto final de uma cadeia produtiva, mas uma de suas mais potentes engrenagens. Ao consumir e desejar os “mundos *prêt-à-porter*”, o indivíduo mobiliza sua agilidade cognitiva e mobilidade atlética do ego (Rolnik, 2011) para se tornar um produtor ativo desses mesmos mundos. Movida pela promessa de pertencimento e pela fuga da inadequação, sua adesão é o que confere realidade e valor ao sistema e suas produções. Cada *post*, cada compra, cada performance de si é, simultaneamente, o consumo de um modelo e a produção que o reafirma, o registra e o reinsere no circuito social. Nesta servidão semi-voluntária, a subjetividade se torna o produto e o produtor de uma esteira que se retroalimenta.

Partindo dessas considerações, uma boa exemplificação surge em aparições recentes nas plataformas digitais, como no debate “1 comunista vs 20 conservadores | Zona de Fogo (ft. Jones Manoel)”, projeto do canal Spectrum. No vídeo, enquanto se discutem pautas como o fim da escala de trabalho 6x1, é notável como os percursos lógicos e o imaginário dos participantes conservadores reforçam a Razão produtiva do neoliberalismo, tratando-a como se fosse algo dado pela natureza humana. A dinâmica a que nos referimos é precisamente esta: a naturalização de uma economia política que opera pelo medo da escassez. Nela, o desejo deixa de ser uma força criadora e autônoma para se tornar reativo, organizado em torno do pavor de “ter falta” — falta de emprego, de segurança, de crescimento. O sistema se apresenta como a única proteção contra um vazio que ele mesmo produz, levando os sujeitos a defenderem as estruturas que os exploram. É exatamente este mecanismo de captura do desejo que Deleuze e Guattari descrevem em “O Anti-Édipo”, analisando-o não como uma consequência, mas como a arte de uma classe dominante:

É arte de uma classe dominante essa prática do vazio como economia de mercado: organizar a falta na abundância de produção, descarregar todo o desejo no grande medo de se ter falta, fazê-lo depender do objeto de uma produção real que se supõe exterior ao desejo (as exigências da racionalidade), enquanto a produção do desejo é vinculada ao fantasma (nada além do fantasma) (Deleuze, Guattari, 2011, p. 45).

Essa operação se dá no cerne do registro da ecologia subjetiva, confundindo e contaminando a produção subjetiva a partir da instalação do fantasma da falta nas relações desejantes. O desejo criador perde sua autonomia e sustentação ao passo que a Razão colonial-capitalística transfere a produção para fora do desejo, conduzindo-o ao

esvaziamento. Tal inversão desejante não é, evidentemente, acidental. Trata-se, nesse caso, de uma sofisticada estratégia do regime, que sorrateiramente penetra o inconsciente e causa uma pane em suas engrenagens produtivas, forçando nelas uma sobrecodificação maliciosa e refinadamente sedutora: o desejo é fantasma.

A noção de realismo capitalista, cunhada por Mark Fisher (2020), dialoga profundamente com a problemática enunciada. Essa noção descreve a percepção disseminada de que o capitalismo não é apenas o único sistema viável, mas que se tornou impossível até mesmo conceber uma alternativa a ele. Essa ideologia funciona como uma atmosfera que condiciona a subjetividade, o trabalho e a cultura, agindo como uma barreira ao pensamento crítico. Segundo o autor, uma de suas principais estratégias é a privatização do estresse: os problemas de saúde mental, em vez de serem vistos como sintomas de um sistema disfuncional, são enquadrados como falhas individuais. Esse processo resulta no que Fisher chama de “impotência reflexiva”, um estado segundo o qual os indivíduos reconhecem as contradições do sistema, mas se sentem incapazes de agir, restando-lhes uma busca por prazeres que não preenchem o sentimento de que algo está faltando, condição que o autor descreve como “hedonia depressiva” (Power, 2018).

Se é então o desejo que produz real, uma arquitetura desejante colonizada que lança mão do medo e da desesperança (ou de falsas esperanças) para sobreviver e se expandir, é este bloco-de-afeto que vai, efetivamente, formalizar a experiência subjetiva contemporânea. Essa experiência conduz o destino ético nos três registros ecológicos (subjetivo, social e ambiental) a um catastrófico desequilíbrio, aprisionando as subjetividades à uma produção subjetiva-desejante que, inevitavelmente, é também produção de sofrimento por excelência na sua própria concepção. Enfraquecer a autoreferência do desejo, ou seja, impedir ele de ser objeto de si mesmo (Deleuze; Guattari, 2011, p.43), sabotar a subjetividade introduzindo a falta como referência do desejo (referência exterior), explorar a pane de sujeitos desesperados buscando realizar um desejo que jamais se realizará, porque se volta para o fantasma. Esta é a economia do atual regime

À vista disso, o que está em jogo quando afirmarmos o ecolapso do registro subjetivo é, afinal de contas, uma reapropriação ética do desejo, de tal forma que seja possível reconectar a produção de real à produção de esperança, rompendo ainda, no mesmo processo, com a excessiva produção de medo (amalgamados em um mesmo bloco-de-afeto). Tal situação é, sobretudo, fundamental na reprodução e expansão do regime colonial-capitalístico, consolidando um de seus traços mais cruéis: a produção da neurose e do sofrimento. Se por um lado o desejo ativo autoreferencializado se ocupa da produção do

real como processo de criação; por outro, o desejo reativo fantasmático se ‘pré-ocupa’ com a reprodução da falta. Esse ‘pré’ é a inclusão do fantasma na relação maquinal desejante. O desejo, que por excelência cria sem direção pré-fixada, passa a ter objetos exteriores a perseguir, mergulhando a produção subjetiva na produção de neurose e de sofrimento

Longe de endossar uma discursividade patologizante, é preciso ter atenção a como esses sofrimentos são engendrados e ampliados, considerando que não se deve pensá-los fora da produção subjetiva e da produção de real. Nesse sentido, quando nos deparamos com as altas taxas das neuropatias, o que se apresenta efetivamente é um conjunto de transformações profundas que vêm se desenvolvendo nos registros ecológicos. Não se trata então da produção de doentes mentais, que é mais uma reverberação da psiquiatrização da vida e de sua perseguição a uma suposta anormalidade nos comportamentos que, curiosamente, nunca se volta para o sofrimento, mas, antes, volta-se mais para a recuperação de uma normalidade performática e da produtividade do “doente”. Trata-se, no limite, do próprio processo de produção subjetiva no contemporâneo, que se faz a partir de uma arquitetura disfuncional do desejo e que, à medida que se realiza, se registra nas ecologias existenciais como engendramento de cartografia de real. É portanto muito mais que um simplório adoecimento privatizado, como se fosse uma falha das maquinações do regime. Não há nada de falha, nada de involuntário. É a produção de cidades ansiosas, feitas com os mesmos componentes linguísticos do regime, de relações depressivas (consigo e com os outros), de um real “adoecido”. É, simplesmente, a efetiva realização do modelo de produção subjetivo-desejante colonial-capitalístico. É preciso urgentemente “invocar a história” (Guattari, 2012), pois resistir a tais avanços é fundamental para definir de que modo se dará a vida no planeta.

Por último, resgatamos aqui o personagem rolnikiano remanescente: os fornecedores de *layout* humano. Nessa categoria se enquadram *personal trainers*, cirurgiões plásticos, decoradores, todo tipo de profissional que se encarrega de viabilizar que as subjetividades enfim se flexibilizem e alcancem a nova subjetividade almejada. São, de forma geral, efetivos “paisagistas corporais-subjetivos”, atuando continuamente para apoiar as bioascenses contemporâneas e inscrever uma “subjetividade flexível de tipo showroom”, na qual “o que se expõe para o outro são os elementos dos últimos lançamentos de mundos, bem como a habilidade e a velocidade para incorporá-los, numa espécie de marketing ou campanha publicitária de si mesmo” (Rolnik, 2021, p.59).

A intervenção que se dá por esses trabalhadores se encarrega de transformar o corpo e seus arredores em um terminal de transmissão, uma superfície onde o trabalho realizado na

ecologia subjetiva (a produção de fantasmas) se torna legível para a ecologia social (o diagrama da avaliação). Sem essa inscrição material, a subjetividade-à-venda não teria como circular e ser precificada, consolidando o corpo não apenas como um ambiente, mas como o principal outdoor do projeto neoliberal. Essa bioascese tem uma papel crucial na sustentação do circuito de expropriação da subjetividade com os mundos-imagem, exercendo uma função conciliadora. Essa “conciliação” entre a crise subjetiva interna e os mundos-imagem (que agora são o objeto exterior do desejo) se dá, substancialmente, por duas negociações, uma se voltando para cada registro ecológico, compondo um plasma de sustentação para a maquinação capitalística.

A primeira negociação se dá diretamente com o registro ecológico subjetivo. Aqui, a subjetividade desestabilizada e cercada (pelo dismantelamento do modelo identitário fixo da modernidade e aceleração da produção de mundos-imagem), vivencia nessa bioascese uma experiência temporária de preenchimento e satisfação, que descarrega-se nos objetos fantasmáticos do desejo no instante que alcança o mundo-imagem e, com isso, previne a implosão das subjetividades e a falência do circuito. Essa negociação é necessária porque, se o desejo não é convencido e reciclado, a latência de sua potência pode colapsar impulsionando na subjetividade tanto um comportamento suicida (acúmulo de desejo fantasma causando uma sobrecarga emocional) tanto quanto uma ativação de potências de resistência, de um desvio potencial que implode o desejo e força-o a criar outro modelo maquinal, outra política desejante.

A segunda negociação se dá, necessariamente, no fronte do registro ecológico social. Nesse caso, a conciliação se dá a partir da produção de uma discursividade, de uma crença coletiva de que é real a possibilidade de sanar a crise subjetiva, a partir da flexibilização nestes mundos-imagem ofertados para compra, validando sua sustentabilidade. É uma jogada que diz: “É possível não sofrer, só depende de você”. Essa negociação ocorre quase como um vazamento da primeira, e se potencializa conforme a primeira operação se dissemina e se inscreve no tecido *Socius* como um discurso¹⁵. É que máquina desejante é, ao mesmo tempo que produção de realidade, produção técnica e produção social (Deleuze; Guattari, 2011, p.50), ou seja, produção discursiva e produção de cartografias existenciais coletivas.

¹⁵ Para Foucault, discurso não é apenas um conjunto de palavras, mas uma prática regrada. Em sua fase arqueológica, ele o define como "o conjunto de enunciados que provém de um mesmo sistema de formação" (por exemplo, o discurso clínico ou psiquiátrico). Posteriormente, em sua análise genealógica, o conceito se expande para incluir as práticas não discursivas (instituições, técnicas, comportamentos) nas quais o discurso toma corpo. Nessa perspectiva, o discurso não é algo que se opõe ao poder, mas um elemento tático que funciona dentro de um dispositivo estratégico de relações de força.

Dessa forma, os *personal builders*, como denominamos esse grupo de profissionais que opera no seio do registro ecológico ambiental moderando o circuito, atua na codificação dos fluxos de desejo. Essa codificação permite tanto uma satisfação temporária da crise subjetiva, que encontra na (re)forma corporal-subjetiva um novo conforto (que posteriormente há de colapsar) e também na organização geral desses fluxos de desejo, de modo a regular sua passagem em escala social, visto que as intensidades de sua exploração podem desencadear um movimento de implosão capaz de insuflar certa ruptura com o regime. Esse é o desafio posto a esse grupo de agentes, que se volta para plasmar os registros subjetivos e sociais.

A articulação desses personagens revela, portanto, a arquitetura de um circuito que se sustenta pela gestão da crise. A pane no registro subjetivo, deflagrada pela fantasmagorização do desejo, e a modulação valorativa do diagrama social operam em sintonia, produzindo uma paisagem existencial onde afetos como o medo e a solidão são instrumentalizados. Para que tal circuito se mantenha sustentável e minimamente regulado, evitando vazamentos e implosões que poderiam desestabilizar o regime, a codificação dos fluxos de desejo no tecido amplificado do *Socius* torna-se uma necessidade estratégica. É preciso canalizar, gerir e extrair mais-valia da própria pulsação vital que percorre a coletividade. Contudo, como Deleuze e Guattari nos lembram, a máquina capitalista opera sob uma condição paradoxal:

“O problema do Socius tem sido sempre este: codificar os fluxos do desejo, inscrevê-los, registrá-los, fazer com que nenhum fluxo corra sem ser tamponado, canalizado, regulado [...] Mas a máquina capitalista, à medida que se estabelece sobre ruínas mais ou menos longínquas de um Estado despótico, encontra-se numa situação totalmente nova: a desterritorialização e descodificação dos fluxos”(Deleuze; Guattari, 2011, p. 51)

Essa nova condição impõe ao regime uma tarefa incessante. Se a produção desejante é, simultaneamente, produção de real, produção social e produção técnica, a organização do *Socius* exige a invenção contínua de tecnologias que permitam modular o próprio desejo. A técnica não é, dessa maneira, um apêndice do sistema, mas o seu próprio modo de operação, o agenciamento que torna possível a produção de uma determinada cartografia de real. A partir dessa perspectiva, a aparição de meios e ambientes técnicos — que aprendemos a chamar de ciberespaço — não pode ser vista como um evento isolado, mas como produto e produtor imanente de um regime que precisa, a todo custo, forjar os instrumentos para sua própria sobrevivência e expansão. É a emergência de um novo continente, nascido da necessidade de gerir os fluxos que ele mesmo liberou.

Cibeia ou Cibéria? Esboços cartográficos de um continente ambíguo

Um continente flutuante
Que é Delta de mil rios
Lá se encontram miragens da infância
Registros do passar cotidiano
Segredos, fantasmas
Imagens desfalecendo
Uma nova velocidade da vida

A consolidação de um novo território existencial, o ciberespaço, nos confronta com uma geografia profundamente ambígua. Para cartografar suas paisagens movediças, propomos aqui a operação metodológica que se ancora em uma dualidade figurativa: de um lado, Cibeia; de outro, Cibéria. A primeira (Ciber + Pangeia), em alusão ao continente primitivo Pangeia, representa a face integradora do ciberespaço, seu impulso de conexão universal e totalizante que ecoa a tendência integrativa universalizante. É a promessa da rede que aproxima os distantes, unificando todos os pontos em um único plano de comunicação. A segunda (Ciber + Sibéria), Cibéria, evoca a região remota, gélida e esparsamente povoada, simbolizando o efeito simultâneo de isolamento, estratificação e distanciamento que essa mesma rede produz.

Como é possível que um mesmo território produza, ao mesmo tempo, integração e afastamento? A resposta reside na sua própria arquitetura técnica. A digitalização da vida permite uma sobreposição de camadas, uma estratificação complexa onde a conexão em um nível pode coexistir com a mais radical segregação em outro. Essa capacidade de desterritorializar e reterritorializar quase instantaneamente é a principal ferramenta de um regime que precisa, paradoxalmente, avançar e recuar. Como observam Deleuze e Guattari (2011, p. 53), “o capitalismo nunca para de contrariar, de inibir a sua tendência, ao mesmo tempo que nela se precipita; não para de afastar o seu limite, ao mesmo tempo em que tende a ele”.

Essa dinâmica contraditória se torna ainda mais clara quando percebemos como o sistema opera sua retração estratégica. Deleuze e Guattari descrevem com precisão este duplo movimento, no qual a liberação dos fluxos é simultaneamente acompanhada por uma violenta recaptura:

Quanto mais a máquina capitalista desterritorializa, decodificando e axiomatizando os fluxos para deles extrair a mais-valia, mais os seus aparelhos anexos, burocráticos e policiais reterritorializam à força, enquanto vão absorvendo uma parte crescente da mais-valia. (Deleuze; Guattari, 2011, p. 53)

O surgimento desse continente ambíguo designa, no limite, um momento crítico e uma oportunidade. Ele é crítico, pois vemos a sofisticação de um regime que agora coopta a própria desterritorialização como ferramenta de controle, que aprendeu a explorar a subjetividade inclusive nesse seu fundamental movimento de recriação, expropriando mais-valia do vazamento da produção desejante. Mas ele também apresenta, em tímida sugestão, uma oportunidade, pois essa mesma complexidade, essa superposição de camadas e fluxos, potencializa a produção de brechas, fendas e linhas de fuga. É nesse território paradoxal, entre a integração forçada de Cibeia e o isolamento programado de Cibéria, que a produção subjetiva e corporal contemporânea se desenrola. Aprofundar-nos em seus dispositivos e em como se dá a relação deles com as produções corporais e subjetivas, portanto, é a tarefa para qual nos lançamos.

Diante disso, é amplamente explícito o vínculo dado hoje entre a experiência corporal-subjetiva contemporânea e seu contexto de cultura de redes. As telas projetam seus tentáculos luminosos-significantes, inscrevendo novos atravessamentos sobre nosso corpo, avatarizando-o. É evidente que alguns pilares alicerçantes do processo de avatarização são anteriores à cibercultura, considerando que se trata de uma produção corporal-subjetiva que não depende exclusivamente dos meios digitais. É bem verdade, porém, que em determinado período histórico, entre o final da década de 1990 e o início dos anos 2000 (Castronova, 2003) foi justamente a partir do avanço das tecnologias cibernéticas e informáticas (e sua rápida consolidação como produção de real técnico e social), que se instaurou uma robusta reconfiguração cultural e, de maneira geral, possibilitou que houvesse a transformação do que conhecíamos antes para o que conhecemos hoje por avatares e avatarização.

Hoje, a definição mais popular de avatar é, sem dúvida alguma, a de avatares digitais, que, apresentados de maneira simplória, poderiam ser definidos como representações de um indivíduo no meio digital. Tal definição não é inteiramente equivocada, mas parte de uma premissa limitante que reduz um processo radicalmente mais complexo. É que, se entendemos que toda produção de subjetividade é produção de real, o que temos efetivamente não é uma representação de um “eu”, mas a sua própria criação, uma incorporação. Além disso, esse “eu” está constantemente se tornando outro, neutralizando nossa capacidade de apreendê-lo como uma entidade fixa, uma vez que ele apenas devém de um processo que ao mesmo tempo o produz e é produzido por ele.

Apesar de sua perigosa simplificação, essa definição nos serve como uma denúncia: aponta precisamente onde se situam as principais questões do avatar. O primeiro apontamento é, sem dúvida, a noção de um meio representacional em que supostamente se

inscrevem os sujeitos (nesse caso, aquele do modelo identitário). Considerando as observações de Castronova (2003), é possível vislumbrar um engajamento expressivo com a produção de ambientes de realidade virtual compartilhada em meados da última virada de século. Ainda que o primeiro ambiente desse tipo tenha sido lançado em 1996, em 2001, já era possível contabilizar mais de 50 espaços virtuais similares. Todos eles com suas próprias instituições políticas, sociedades, economias complexas, suas próprias realidades simuladas. Esses ambientes de realidade virtual compartilhada funcionam como mundos alternativos fantásticos, o quais se disseminaram tão intensamente que à época, “para muitos, a vida na realidade virtual era preferível à vida na terra” (Castronova, 2003, p. 3).

A constatação de Castronova (2003) é o epicentro sísmico de nossa investigação. A preferência pela digitalização não pode ser lida apenas como um fascínio pela novidade técnica, mas como expressão simbólica de uma nova fase de desenvolvimento do regime colonial-capitalístico. O que se busca abandonar é precisamente o oposto do que o avatar, em sua potência criadora, prometia: um real onde o “eu” não era processo de devir, mas produto acabado e avaliado, aprisionado no diagrama da avaliação e forçado a performar uma “subjetividade flexível de tipo *showroom*” (Rolnik, 2021, p. 59). A fuga para os ciberambientes não é, portanto, uma fuga da realidade, mas uma fuga de uma realidade específica, em que uma massiva estratificação se assentava inclusive sobre a produção subjetiva, dificultando sua reterritorialização e a exploração da mais-valia gerada por estes movimentos.

Para aprofundar a natureza dessa fuga, é fundamental acionar a distinção estratégica, já mencionada neste estudo, entre o digital e o virtual. O

digital é aqui compreendido como a concretização imagética, o avatar enquanto personagem solidificado em uma forma que, mesmo em um novo meio, ainda pode reproduzir a lógica do “produto acabado”. O virtual, por outro lado, não se refere à imagem em si, mas à potência de “devir-outro” que a atravessa, ao aspecto processual que resiste à fixidez de uma identidade. Portanto, a fuga para os ciberambientes pode ser lida menos como um mergulho no digital e mais como uma busca pelo virtual: a tentativa de escapar da estratificação do “eu” para acessar um plano de imanência onde a produção de si, como devir, ainda é possível.

Nesse sentido, a emergência dos avatares não foi apenas a emergência de uma tecnologia de representação, mas a abertura de um laboratório existencial. O ciberespaço surge como um continente onde a promessa de não apenas *representar* um eu, mas de *criar*

um — de experimentar a dissolução e a reinvenção contínua que o mundo “real”, com suas instituições inflexíveis, oprimia e limitava. A avatarização, nesse contexto, torna-se a própria práxis dessa busca: um exercício de reterritorialização do desejo em uma paisagem onde, supostamente, seria possível, enfim, devir.

Nesse sentido, o aumento da capacidade de processamento de dados e a aceleração drástica da potência de comunicação das máquinas informáticas a partir de avanços bruscos de um agenciamento técnico-científico transformou e segue transformando a paisagem subjetiva, social e ambiental humana. Da invenção nos círculos acadêmico-militares estadunidenses até sua ampla vinculação à máquina humana de maneira geral, há uma crítica mudança dos paradigmas existenciais que povoam a experiência de ser e estar no mundo. Há um novo território, navegável, um oceano informacional invisível que decodifica e recodifica o tecido social regularmente, rearranjando a cartografia existencial.

No território da ecologia subjetiva, se dá um tipo de relação do eu consigo mesmo e de psicologização da vida, permeado pela participação das mídias sociais e da potencializada ânsia de comunicação, a qual é característica da cibercultura. Sejam quais forem os vetores de subjetivação, os canais se multiplicaram, e na ecologia social, a fundação de um novo território de sociabilidade com linguagem, hermenêutica e culturas próprias estabelece uma nova cartografia societária, de um novo paradigma de relação com o Outro. O fenômeno reconhecido hoje como plataforma da comunicação¹⁶, por exemplo, apresenta justamente essa característica da prática comunicacional contemporânea que leva em consideração um conjunto de normas e semiologias específicas de cada plataforma digital.

Na ecologia ambiental, de maneira análoga, um novo rumo estético surge, no qual constam componentes dos mais sutis aos mais literais. O uso predominante do vidro, a incorporação de telas e a preferência por uma “lisura” na arquitetura urbana, por exemplo, denota o surgimento de uma estética narcísica, minimalista e pouco sentimental. Bares têm televisores para todos os lados, Cafés se tornam Cybercafés e a solicitação mais comum feita ao se assentar em boa parte das instalações urbanas é qual a senha do wi-fi. A cidade sofre uma dobra digitalizante, não é feita para ser habitada e contemplada, mas para suportar a conexão ao ciberverso. Interessante perceber como a Internet passou a ser denominada de ciberverso, uma junção entre ciber + universo, a fim de designar um cibermundo, isto é, um

¹⁶ O conceito de plataforma da comunicação descreve o processo em que as plataformas digitais (redes sociais, motores de busca, aplicativos, etc.) deixam de ser apenas ferramentas para se tornarem a infraestrutura dominante que organiza as interações sociais. Esse fenômeno implica que as práticas comunicacionais são profundamente moldadas pela arquitetura, pelos algoritmos e pelos modelos de negócio dessas plataformas, que passam a regular a visibilidade, a circulação de discursos e as próprias formas de sociabilidade.

complexo conjunto de comunidades de redes de comunicação e informação formados por uma extensa rede de (e entre) computadores.

Todas essas reterritorializações exprimem uma ampla transformação planetária que se engendra nos tempos contemporâneos, erguendo uma geografia paradoxal. Nela, o ciberespaço opera sob uma dupla e simultânea lógica, qual seja: a promessa de Cibeia, o continente único que conecta todos os pontos do globo, e a realidade de Cibéria, o arquipélago de desertos gelados que a mesma tecnologia produz. Essa topografia denuncia contradições da nossa atualidade colonial-capitalística-racializante: corpos famintos e desabrigados jazem à sombra do brilho asséptico de centros financeiros, enquanto a capacidade de se mobilizar por uma catástrofe do outro lado do mundo, com poucos cliques, coexiste com a crescente e ignorada população em situação de rua na porta de nossas casas.

Tal relação é emblemática porque não se trata de uma falha no sistema, mas de seu mais perfeito funcionamento. A aparente contradição entre o global e o local é, de fato, uma única e sofisticada manobra de poder que se articula precisamente na dialética entre Cibeia e Cibéria. A face Cibeia opera a desterritorialização simbólica: ela achata as distâncias, converte a dor do “outro” distante em um dado administrável e oferece a ilusão de agência universal através da interface. É a força integradora que nos faz sentir parte de uma aldeia global. Simultaneamente, a face Cibéria executa a reterritorialização violenta. A mesma arquitetura tecnológica que permite a empatia à distância é usada para estratificar o espaço físico, para criar zonas de exclusão, para tornar corpos próximos invisíveis e para executar o apagamento de territórios. A atenção canalizada para a Cibeia global serve, estrategicamente, para desviar o olhar da produção das Cibérias locais.

Essa dialética entre Cibeia e Cibéria manifesta-se em sua forma mais explícita nos exemplos que irrompem em nossa paisagem geopolítica. A demolição sistemática de bairros palestinos para a expansão de assentamentos coloniais é um projeto cuja brutalidade física, a criação de uma Cibéria de confinamento e *apartheid* para o povo palestino, a reterritorialização vilenta do Estado sionista israelense, junto a seus apoiadores globais, normalizando a violência em escala planetária. De modo análogo, movimentos fascistas se apropriam da potência conectiva de Cibeia para forjar suas próprias Cibérias ideológicas: comunidades inteiras, entrincheiradas em bolhas de ódio no ciberverso, usam a suposta “democracia digital” como escudo para projetar a mais concreta violência sobre os corpos que desejam eliminar.

As dimensões social e subjetiva acompanham os rumos desta mesma esteira ética-estética-política, não de forma surpreendente, visto que o CMI opera via integração das

máquinas e territórios existenciais, pela subversão da vida de maneira geral à máquina de produção-capitalística. Mídias sociais se configuram cada vez menos como territórios de potencialização da sociabilidade e do estreitamento de laços, e mais como dispositivos narcísicos de autoprodução e autoexploração, corroborando ainda na instalação de uma sociabilidade hipervigilante e da produção de uma cultura da “extimidade” (Sibilia, 2008). Há uma vinculação profunda do eu narcísico com os espaços urbanos e sociais. A existência contemporânea parece ser feita de vidro, prédios espelhados nos refletem a todo momento para nós mesmos e plataformas permitem olhares que cruzam do público ao privado sem barreiras. Nesse quadro, raramente saímos do campo de visão de nós mesmos e dos outros, além de nos arranjarmos ainda como objetos da nossa própria avaliação.

Para compreender como essa vinculação opera, é preciso analisar a própria geologia do poder. A genialidade e a loucura da máquina capitalista consistem em seu impulso incessante de decodificar e desterritorializar os fluxos. No entanto, para governar essa fluidez que ela mesma produz, ela precisa incessantemente de aparatos que a capturem e a regulem. Ela opera, portanto, por uma dupla articulação: libera os fluxos com uma mão e os estratifica com a outra. O ciberespaço é o campo privilegiado onde essa dupla articulação se manifesta. A primeira, a sedimentação, corresponde à própria tendência decodificante do capital: o acúmulo de unidades fluidas e desterritorializadas, como o capital financeiro, os dados e os signos que circulam em Cibeia. Mas essa matéria só se torna produtiva para o regime por meio de uma segunda articulação, uma dobradura que a organiza e a canaliza, tal qual é possível observar na descrição de Deleuze e Guattari.

Assim num estrato geológico, a primeira articulação é a “sedimentação”, que empilha unidades de elementos cíclicos segundo uma ordem estatística: o *flysch*, com sua sucessão de arenito e xisto. A segunda articulação é o “dobramento”, que instaura uma estrutura funcional estável e garante a passagem dos sedimentos e rochas sedimentárias (Deleuze; Guattari, 2011, p. 70).

É precisamente nessa segunda articulação, no dobramento, que a violência reterritorializante e os aparatos de estratificação se impõem como condição de existência para a primeira. A aparente liberdade dos fluxos em Cibeia é inteiramente dependente das dobras rígidas de Cibéria, na qual os códigos jurídicos sustentam a infraestrutura digital, a repressão policial garante a ordem social, bom como as fronteiras físicas controlam os corpos e os recursos necessários para alimentar a máquina. O “livre” fluxo do capital digital não existiria sem a estabilidade forçada dos estratos que o sustentam.

Essa relação desfaz qualquer ilusão de que os fluxos decodificados são puros ou

livres. Como nos alertam os autores, “as substâncias não passam de matérias formadas” (Deleuze; Guattari, 2011, p. 71). Os fluxos que correm pela Cibeia já são uma matéria formada, capturada e moldada pela segunda articulação. O próprio ciberespaço, enquanto agenciamento maquínico, funciona como essa superfície de estratificação que se localiza entre as camadas, conectando-as, mas o faz apenas porque repousa sobre a dobra geológica da violência que lhe dá consistência e direção. A desterritorialização capitalística, portanto, não é uma abolição dos estratos, mas uma nova e mais sofisticada forma de gerenciá-los.

É nesse complexo agenciamento que os equipamentos coletivos, especialmente os dispositivos tecnológicos e a cibercultura, são produzidos. Eles emergem no território contextual do neoliberalismo não como ferramentas neutras, mas como a própria materialização dessa dupla articulação. A sua justificativa pública, sua face Cibeia, consiste quase sempre em uma promessa de otimização da vida, de melhor desempenho, de positividade da experiência existencial. Contudo, essa narrativa sedutora de fluidez e conexão universal serve precisamente para mascarar a violenta dobradura de Cibéria que a sustenta. É por isso que, mesmo sem os reduzir a um mal em si, é coerente reafirmar sua fundamental vinculação à máquina colonial-capitalística. Eles são o campo onde a batalha entre a axiomática do capital e os devires que dela escapam é travada com maior intensidade.

Diante dessa arquitetura paradoxal, que simultaneamente descodifica e reestrutifica, é preciso transbordar a abordagem meramente funcional dos Equipamentos Coletivos para visualizar as suas configurações anteriores e motivadoras. Uma análise que se contente em descrever suas funções aparentes permanecerá na superfície, incapaz de perceber a engrenagem que a move. Portanto, a investigação deve se aprofundar: é preciso pensar de que forma a Vontade está articulada a partir da cibercultura e quais os projetos e políticas de desejo ela contempla para fundar o que seria seu paradigma ontogenético. É essa a noção-chave para avançarmos nos desenvolvimentos preteridos no trabalho..

Antes, é preciso superar uma ideia típica da atualidade que encerra o entendimento de tecnologia em apetrechos e em gadgets de última geração. Não raro, confundimos como tecnologia de ponta, o que não diz respeito a nada senão a temporalidade do objeto ou prática tecnológica, com a própria noção de tecnologia. A localização ao final da suposta linha do tempo de desenvolvimento de algum equipamento, na acepção comum, é o que muitas vezes entendemos por tecnologia. Por exemplo, os smartphones seriam a tecnologia de ponta de desenvolvimento do telefone fixo, que supostamente já foi a tecnologia de ponta do fax, que já foi a da carta, e assim em diante.

O problema com essa lógica, que parte de uma razão positivista-evolucionista, é que

ela leva em consideração a ideia de progresso técnico-científico enquanto linha progressiva que reverbera em melhores e mais otimizados produtos tecnológicos. Uma noção muito típica da racionalidade positivista é a ideia de que a tecnologia sempre aprimora a experiência de vida planetária e que a permanência de diversos problemas está associada, muitas vezes, à carência de tecnologia avançada o suficiente pra sanar aquela dor específica.

Recusa-se, portanto, a teleologia positivista que enclausura os desenvolvimentos técnico-científicos em um sistema autônomo, imune aos atravessamentos que o produzem. O que se revela, em vez disso, é uma ecologia complexa onde agenciamentos maquínicos e agenciamentos coletivos de enunciação coproduzem cartografias de real descontínuas e rizomáticas. A máquina tecnológica não é um motor isolado da história, mas um território atravessado, agenciado e reconfigurado por engendramentos heterogêneos — forças culturais, políticas e desejantes que lhe são, muitas vezes, radicalmente exteriores e que nela inscrevem seus próprios projetos de mundo.

É precisamente nesse terreno que a arquitetura paradoxal da cibercultura, com sua dupla face de Cibeia e Cibéria, se torna legível. O aspecto maquinal do agenciamento, engendrado como a própria infraestrutura da rede, seus protocolos e algoritmos, opera como uma superfície de estratificação que, ao mesmo tempo que desterritorializa, produz novas dobras e clausuras. Tal estratificação parcial em dobras formais que calcificam canais agenciais em sistemas de canalização não é permanente, mas é o novo território onde se dão os acoplamentos desejantes, os motores que conduzem fluxos de subjetividade, capital e afeto em velocidades inéditas.

A própria potência de desestratificação nesse caso é motriz dessa aceleração, possibilitando um avizinhamento e amplificação dos vetores de intensidade nesses ciberambientes (como um corpo sem órgãos). O grau de intensificação nesse meio é tão alto que, pelo vazamento da sua energia, os estratos muitas vezes derretem, engendrando uma constante desterritorialização que atravessa os estratos sociais e simbólicos, borrando fronteiras e liquefazendo identidades antes tidas como estáveis, num movimento que parece tender à integração universalizante de Cibeia, em que a própria topografia colapsa no calor dos movimentos geológicos e tudo se faz um mesmo plasma magmático

Esse “plasma magmático” evoca a figura do Corpo-sem-Órgãos (CsO), tal qual proposta por Deleuze e Guattari (2011) para designar um plano de intensidade sobre qual se assenta a produção codificada. A aceleração descodificante da cibercultura opera, portanto, como uma perigosa aproximação desse plano, uma tentativa de produzir um corpo liso e desestratificado sobre o qual tudo pode fluir livremente. Entretanto, é fundamental

reconhecer o paradoxo que sustenta essa dinâmica. A máquina colonial-capitalística opera sob uma condição contraditória: ela nunca para de contrariar, de inibir a sua tendência, ao mesmo tempo que nela se precipita. Assim, esse derretimento universalizante de Cibeia nunca é um estado final; ele é imediatamente submetido a uma violenta contra-operação de dobramento, uma reterritorialização forçada que ergue os desertos gelados de Sibéria a partir do mesmo magma. Mesmo nisso, a “economia de vazios” do neoliberalismo se afirma como razão agencial da existência. Desestratificação e desterritorialização extremas são ferramentas de manejo tático para um desejo ainda mais violentamente estratificante e territorializado em modos de vida capturados e cafetinados.

É nesse fluxo e refluxo entre o derretimento dos estratos e sua violenta reorganização que a produção subjetiva contemporânea se desenrola. A liquefação das identidades não resulta em um vazio, mas na emergência da subjetividade flexível, preparada para navegar nesse ambiente de alta velocidade. É nesse plasma que os agenciamentos coletivos de enunciação proliferam, criando territórios existenciais altamente específicos e transversais: comunidades de nicho, linguagens virais, estéticas subculturais — que operam como ilhas provisórias de sentido. O corpo avatarizado se torna o veículo por excelência para essa subjetividade, uma interface descartável que permite ao sujeito se conectar e se desconectar desses múltiplos fluxos sem ser aniquilado por eles. A avatarização, portanto, não é apenas um efeito dessa condição, mas o instrumento, isto é, a própria técnica de sobrevivência em um mundo que exige uma metamorfose incessante para se adequar às novas dobras que o poder incessantemente impõe sobre o plano de imanência.

Essa ambivalência ontológica, que faz do ciberespaço tanto uma máquina de controle quanto um laboratório de singularização, encontra seu eco mais potente no campo da produção estética. É no terreno imagético que as promessas, os medos e as contradições dessa nova temporalidade são metabolizados e ganham forma. Não coincidentemente, o futurismo tecnológico emerge como um eixo estético preponderante, projetando a face Cibeia da cibercultura: a promessa utópica de um futuro no qual o progresso técnico erradicaria as angústias de um presente “tenebroso”. Em contrapartida, dessa mesma fenda geológica irrompem contraculturas que denunciam o espectro de Sibéria. O gênero *Cyberpunk*, por exemplo, expressa a intuição de que os mesmos dispositivos neoliberais que prometem a integração universal são as ferramentas de uma violência mais sofisticada, de uma vigilância mais íntima e de uma desigualdade mais profunda. Não se trata de um saudosismo naturalista, mas de um mapeamento pessimista das forças que se movem sob a superfície reluzente do progresso.

O que escapa à teleologia positivista desse futurismo tradicional é a própria natureza rizomática do agenciamento técnico-científico. A noção “evolucionista” do real, que enxerga o *smartphone* como a “evolução” linear da carta, comete um erro geológico: ignora que seus eixos fundadores, sua ontogênese, pertencem a estratos distintos. Essa perspectiva, ao apostar no advento cronológico como única referência, arma uma arapuca hermenêutica que isola o agenciamento em si mesmo, tratando o artefato como uma entidade fechada e ignorando as forças tectônicas — culturais, políticas, desejantes — que o produzem e o reconfiguram incessantemente.

É por isso que os equipamentos coletivos devem ser compreendidos como um agrupamento de maior amplitude, que transborda o simples conjunto de seus dispositivos e funções objetivas. Trata-se de uma ecologia que inclui a cultura, os afetos e as práticas subjetivas que os cercam, com suas apropriações e desapropriações singulares. Essa perspectiva nos permite escapar da determinação instrumental, compreendendo a ontogênese da cibercultura não a partir de sua funcionalidade originária, mas de suas reinvenções contínuas. Um exemplo claro dessa dinâmica é o Instagram: concebido inicialmente como uma galeria de fotografias, foi transbordado pelos fluxos da cultura audiovisual e por novas semiologias, tornando-se palco para movimentos ético-estéticos-políticos que jamais se encerraram em seu código original. O que hoje se chama de plataformização da comunicação é precisamente este campo de forças, um processo onde expressões midiáticas singulares germinam em plataformas globais, abrindo fissuras na hegemonia dos discursos.

A plataformização revela-se, assim, como continentes recém-formados, nos quais as forças e fluxos brutos, decodificados, de desejo e expressão que desterritorializam a rede, colidem incessantemente com as formas, os códigos, as interfaces e os modelos de negócio que tentam reterritorializá-los e capturá-los. Diante dessa tensão, uma questão se apresenta: como se opera, afinal, a energia motriz da produção subjetiva? De que modo a potência que dissolve e a estrutura que tenta conter se agenciam na fabricação dos modos de ser e, a partir desse jogo incessante, como se desenham as próprias topologias do desejo? Essas são algumas questões que serão desbravadas no tópico a seguir.

Topologias desejantes: o corpo entre formas e forças

Há sempre algo feito querendo se desfazer
 E esse desfazer é por si fazer outro feito
 Tecer devir
 não faço desfeita
 se o desejo pulsa dentro
 é um convite da vida

que vibra lá dentro

Tentar responder a essas indagações sobre a produção desejante no e do corpo nos exige, antes de tudo, reconhecer que é no corpo que o mundo se faz. É a partir dele e sobre ele que acessamos não somente o mundo, mas a nós mesmos enquanto agência existencial, como enfatizamos anteriormente ancorados nas considerações de Ortega. O corpo é a interface em que parecem se encontrar o eu e o outro, um estreito tecido que separa um suposto “dentro” de um “fora”, para o qual esse “dentro” parece se voltar em busca de experienciar o mundo.

Este corpo se instala temporariamente como expressão dessas tensões desejantes que sobre ele se desterritorializam e reterritorializam. Ele se desfaz, se refaz, se desfaz novamente e, daí em diante. Não se trata, portanto, de um corpo fixo, que se separa do meio que habita mas, antes, algo que é produzido na interação com este meio, e por isso sofre os deslocamentos desejantes que o compõem e é profundamente recortado pela carga transformacional dessas movimentações exteriores, sendo então uma entidade parcialmente material no qual se sedia a dimensão inconsciente que é a fábrica mais viva da produção subjetiva.

Dessa forma, uma produção é indissociável da outra: se algo diz respeito ao corpo, diz respeito também a sua configuração subjetiva. Essa dicotomia é apenas aparente, porque não há como conceber qualquer experiência existencial sem um lastro material corporal e seu arranjo subjetivo referencializante, considerando o irrevogável entrelaçamento destas duas esferas na germinação de qualquer produção de real.

Essa dança reterritorializante que vive o corpo se dá por um tipo de impulsionamento singular: o fluxo desejante. É, pois, nas intervenções do desejo, imaginadas em diferentes micropolíticas, que vislumbramos destinos possíveis para a cartografia de real, seja na própria produção dos corpos e subjetividades contemporâneas, seja na construção de outros sentidos éticos-estéticos-políticos para a vida no planeta. Nessa esteira narrativa, temos então duas micropolíticas que são polos opostos no espectro da produção desejante e que destacam as virtualidades condizentes à cada diferente condução da experiência desejante.

Nesse momento, daremos alguns passos atrás para primeiramente expor como entendemos operar esse fluxo desejante de produção subjetiva, para daí, observando suas virtualidades éticas-estéticas-políticas, discutir o assunto das micropolíticas as relacionando diretamente a tipos distintos de avatarização, conforme este se estabelece e se conduz como

processo de produção corporal-subjetivo.

Sendo assim, Rolnik (2023) se apoia na figura de *Caminhando* (1963), obra da artista modernista Lygia Clark, para ilustrar o que ela chama de paradoxo disparador do desejo. Este paradoxo se dá pela tensão constante produzida sobre uma superfície topológico-relacional, superfície essa em que se desenvolve a trama da experiência da subjetividade. Esses pólos experienciais estão intimamente fundidos e, ao mesmo tempo, correspondem a experiências existenciais de natureza distintas uma da outra.

As dimensões que compõem essa superfície topológico-relacional e que estão na base das micropolíticas de subjetividade são as das formas e a das forças, sendo ambas apreendidas e processadas por capacidades distintas. No caso das formas de um mundo, estas são apreendidas pelas experiências sensíveis e emocionais-psicológicas, experiências que permitem estabelecer uma vinculação mais imediata ao mundo em sua materialidade social. Tal capacidade nos proporciona participar de um cosmoverso coletivamente concebido e codificado em linguagem, culminando no surgimento de uma cartografia sociocultural que dá sentido às coisas do mundo. Rolnik propõe

(...) qualificar tal capacidade de “pessoal-sensorial-sentimental-cognitiva”. Por meio dela se produz a experiência da subjetividade enquanto “sujeito”, intrínseca à nossa condição sociocultural e moldada por seu imaginário. Sua função é a de possibilitar que nos situemos na vida social: decifrar suas formas, seus códigos e suas dinâmicas por meio da percepção, da cognição e da informação, estabelecer conexões com os outros por meio da comunicação e senti-las segundo nossa dinâmica psicológica. Em resumo, decifrar os sinais das formas nos permite existir socialmente (Rolnik, 2023, p. 52).

À vista disso, essa experiência existencial que aqui sintetizamos como formal-social tende a se solidificar em um emolduramento da subjetividade que comumente conhecemos por “sujeito”. Essa noção de “sujeito” é extremamente familiar às sociedades ocidentais, e vem sendo estrategicamente apropriada pelo inconsciente colonial-cafetinístico como objeto central e exclusivo da experiência no mundo. Essa redução delirante que compenetrrou o senso comum e contaminou o entendimento coletivo de mundo, acaba operando como um artifício extremamente útil para comercialização e capitalização da potência criadora da vida.

Não coincidentemente, uma infinidade de dispositivos da atualidade se voltam para preservar a centralidade do sujeito em nossa cultura. Esses mecanismos não são apenas tecnológicos, mas também simbólicos e sociais: vão desde as arquiteturas das redes sociais, que nos impelem a performar e gerir um “eu” como marca, até a proliferação de uma cultura

do autoaperfeiçoamento e do bem-estar, que enquadra a subjetividade como um projeto a ser incessantemente otimizado. Ao canalizarem a energia desejante para a manutenção dessa identidade-imagem, tais dispositivos acabam por congestionar outros canais existenciais, bloqueando as vias de acesso à alteridade e à experiência vibrátil do corpo em sua relação com o mundo.

Posicionar essa noção ao lado das agências colonial-capitalísticas não significa negar a importância da experiência formal-social que, como destacamos, exerce um papel primordial na atribuição de um sentido para as coisas do mundo e, dessa forma, viabiliza a existência social. Comparar a noção do sujeito com o fortalecimento do inconsciente colonial-capitalístico significa, efetivamente, problematizar a cristalização de um “estatuto do sujeito”, que opera como um código sacro para a cultura contemporânea ocidental(izada) e reduz a experiência existencial a esta experiência como sujeito (formal-social), redução esta que “é precisamente um dos aspectos medulares do modo de subjetivação sob domínio do inconsciente colonial-capitalístico” (Rolnik, 2023, p. 52).

Existe portanto uma outra experiência, outro canal existencial equivalente à outra face da superfície topológica-relacional: das forças vibráteis. As forças não se inscrevem no corpo tal como as linguagens formais que produzem o corpo-sujeito, mas ressoam e reverberam juntamente a ele — perturbando-o e desestabilizando os contornos corporais-subjetivos e, nesse sentido, acaba promovendo um outro aspecto da experiência existencial que é apreendida mediante capacidades distintas daquelas que permitem apreender as formas. Tratam-se de capacidades extra-sensíveis e extra-emocionais. Esses outros modos de apreensão do mundo foram denominados, por Deleuze e Guattari (2012), como “percepto” e “afeto”.

Tais modos de apreensão do mundo têm significados distintos de seus habituais: não se equivalem à percepção nem à afeição, que estão comumente associadas à percepção formal e aos sentimentos psicológicos afetivos. Trata-se, de fato, de uma “emoção vital”, de um tipo de perturbação no plano imanente da própria condição de vivente, e que não tem expressão formal própria, mas é sentida como vibração. Esses modos de percepto e afeto constituem um tipo de saber que Rolnik (2023) caracteriza como saber eco-etológico, saber-do-corpo ou saber-do-vivo. A autora argumenta que tal capacidade teria a função de “nos possibilitar existir nesse plano, imanente a todos os viventes, entre os quais se estabelecem relações variáveis, compondo a biosfera em processo contínuo de transmutação” (Rolnik, 2023, p. 54). Assim, a dimensão da força se apresenta como um

plano vibrátil e imanente que nos vincula à própria vida no planeta e enxerta nosso corpo na teia relacional dos seres vivos, sendo seu ponto de emaranhamento a própria potência vital.

Essa experiência de corpo vivo integrado à biosfera torna possível uma dissolução da distinção entre o “sujeito” dos objetos exteriores do mundo. A vibratibilidade — propriedade vital que vincula o corpo à vida em sentido amplo, não é “sentida” como representação de algo exterior a mim no mundo, mas antes funde o mundo ao corpo e nos afeta de forma que o mundo “vive efetivamente em nosso corpo e nele produz gérmenes de outros mundos em estado virtual” (Rolnik, 2023, p. 54).

Por fim, ambas as faces da superfície topológica-relacional planetária constituem uma tensão criadora, conduzindo e disputando o sentido da produção corporal-subjetiva. Neste forjar processual da subjetividade, uma potência tensiona a outra sem nunca efetuar uma dominação total, anular à outra, ou sequer desembocar em alguma conclusão (que muitas vezes se acredita ser, equivocadamente, o sujeito, produto final da produção subjetiva).

O corpo e a subjetividade são, a partir da agência dessas potências díspares, lançados ao mesmo tempo num plano representacional (que tende a preservar suas formas atuais de mundo) e um plano de imanência (que tende à virtualidade da germinação de mundos), gerando um mal-estar estranho-familiar que convoca o desejo a agir de uma forma que se amenize tal angústia tensionante entre o ser e o devir intrínsecos a cada potência, retomando seu equilíbrio. Continuamente cindido e reconstruído conforme se desenrola a trama subjetivante-desejante, o corpo é absorvido e agenciado conforme micropolíticas singulares, fazendo emergir formações corporais-subjetivas correspondentes a estes arranjos éticos-estéticos-políticos.

Resgatamos então oportunamente o que anteriormente caracterizamos de avatarização, que mesmo em diversos contextos, pode ser sintetizado a partir de suas sobreposições como um processo de produção corporal-subjetivo situado entre o ser e o devir — uma máquina que opera justamente o trânsito entre cartografias atuais e virtuais, em ambos os sentidos de efetuação possíveis. A máquina avatarizante parece, nesse sentido, atuar como uma transdutora “energ(ética)”, que transduz uma energia produtiva a uma anti-produtiva, promovendo uma vinculação entre diferentes instâncias existenciais e rompendo a dicotomia entre estas, possibilitando uma maleabilidade da existência corporal-subjetiva.

Essa dissolução do ser-devir no corpo viabiliza a coexistência concomitante de corpos atuais e virtuais, que se sobrepõem e se emaranham gerando um limbo corporal-subjetivo que denominaremos, estrategicamente, de corpo-avator. À primeira vista, este corpo-avator se assemelha muito ao Corpo sem Órgãos (CsO) deleuze-guattariano, e é nessa interface relacional entre o corpo-avator e o CsO que a análise se torna mais potente.

A aproximação se dá porque ambos os conceitos operam uma recusa mais ou menos radical ao "organismo", a organização estável, hierárquica e funcional do corpo e do sujeito. Tanto o CsO quanto o corpo-avator apontam para uma dimensão onde a identidade fixa se dissolve e o corpo se abre para um campo de puras intensidades. Pense em um jogador que, em um ambiente de realidade virtual, utiliza um avator não para representar a si mesmo, mas para experimentar a dissolução de suas coordenadas habituais de gênero, espécie e forma. Nesse momento, ele lança mão de um corpo-avator para se aproximar daquele estado de potencialidade pura que é o CsO.

Contudo, é aqui que se anuncia a diferenciação fundamental. O Corpo sem Órgãos não é uma coisa, mas um plano, um limite. Ele é a superfície de pura imanência, desorganizada e improdutiva, sobre a qual a produção acontece. Ele é o "puro fluido desorganizado". Já o corpo-avator é uma máquina. Ele não é o plano, mas o veículo que se continuamente interage e "negocia" com esse plano, possibilitando que a antiprodução quebre a estrutura característica que fez daquele corpo pleno um organismo, e possibilite outros rearranjos. É a máquina específica que se acopla ao CsO para extrair dele potências e intensidades, operando ativamente a desorganização de formas antigas e a reorganização de novas cartografias transformacionais-existenciais.

Enquanto o CsO é a antiprodução, o corpo-avator é sempre produção: ele "colhe virtualidades" e as organiza para "produzir uma nova topologia de real". Por exemplo, a metamorfose egóica de um influenciador digital que muda sua imagem para se adaptar a uma nova tendência de mercado é um corpo-avator operando para produzir uma nova forma rígida. Em contrapartida, a mutação heterogenética de um coletivo que se apropria de uma plataforma para criar uma nova linguagem política é um corpo-avator funcionando como máquina nômade, que desorganiza o consenso para produzir um novo território existencial. A distinção é, portanto, crucial: o CsO é o abismo; o corpo-avator é a máquina de frequentar o abismo sem ser aniquilado por ele.

Da carne ao pixel: a desmaterialização do corpo vivido em corpo-imagem

Meu corpo são linhas?
De zeros e uns
Inscritas numa molécula invisível
Onde nela se inscreve toda a vida?

Ou será meu corpo
o arrepio que leva o calor
quando piso no chão frio
depois do banho

Talvez meu corpo, não seja meu
Como algo que se possa ter
Mas sim o encontro
Da vida com a poesia

A era do avatar divinizado que exprimia a ruptura com o igual, a produção de um novo caminho, de heterogênese, se esgotou. Se o avatar da ascese clássica era um raro acontecimento que emergia para mudar o rumo de nações, hoje temos mais avatares que nações. Hoje, todos nós somos avatares, somos agenciadores e objetos de uma ascese massificada que se apropria da diferença como “variedade de elementos personalizantes”. Isso nos mas levanta ainda questionamentos sobre sua real potência heterogenética, ou se, de fato, é mais um acoplamento sofisticador na já tão ampla e complexa máquina colonial-capitalística.

É evidente que, mesmo nisso, seguimos partindo do princípio rizomático da não-centralidade. Isso significa aceitar que mesmo formações hegemônicas produzem rupturas e linhas de fuga. Além disso, uma característica da máquina biopolítica contemporânea é sua atuação dupla, sua potência “ao mesmo tempo massificante e individualizante”(Deleuze, 1990).

Nesse sentido, cabe diferenciar a produção de singularidade a partir da heterogênese de uma simples diferenciação visual a partir do consumo de identidades. A heterogênese tal qual uma produção de diferença é uma ruptura efetivamente integral, uma reconfiguração maquínica, um reagenciamento, uma reterritorialização. Esta reinicia por excelência o processo anterior enquanto tal, para permitir o surgimento de outros. A diferença aparente causada pelo oceano informacional de elementos personalizantes, não. Esta diferenciação mercadológica, não raro, reproduz o próprio processo anterior, é uma máquina operando exclusivamente na reprodução de si.

Chama nossa atenção essa mudança drástica de paradigma que parece associada a algumas combinações maquínicas características dos tempos contemporâneos. A produção

de “diferença” é subvertida pela lógica da produção e do consumo e, da mesma forma que o Capital se orienta para a reprodução de si mesmo nos agenciamentos colonial-capitalísticos, também nas esferas corporais-subjetivas a produção de si passa a ser uma expressão fundamental desses modos de ser identitários, em que a produção é antes consumo que criação de experiências existenciais distintas e inventivas.

Na cultura contemporânea, a referência identitária torna-se um ponto nevrálgico sobre o qual age de forma estratégica o inconsciente colonial-capitalístico. Longe de se tratar apenas de um marcador de pertencimento, a identidade passa a operar como um dispositivo de estabilização do sujeito frente à multiplicação de mundos e modos de existir que marcam a paisagem atual. Nesse sentido, ela oferece uma promessa de coesão existencial, um contorno reconhecível ao qual o sujeito pode se agarrar como tábua de salvação diante de um certo colapso das referências previamente estabelecidas. Essa função de consolo não é inócua: ela anestesia a potência de perturbação das forças que atravessam o corpo, oferecendo uma versão empobrecida de subjetividade, moldada para se ajustar às lógicas de visibilidade, produtividade e reconhecimento social. De acordo com o pensamento de Rolnik (1997, p. 2), “é a desestabilização exacerbada de um lado e, de outro, a persistência da referência identitária, acenando com o perigo de se virar um nada, caso não se consiga produzir o perfil requerido para gravitar em alguma órbita do mercado”.

Esse duplo movimento entre instabilidade e apego identitário é explorado pelo regime neoliberal como modo de capturar a subjetividade em seus momentos de maior vulnerabilidade. A promessa de uma identidade estável atua como antídoto à angústia gerada pela dissolução dos antigos referenciais, mas ao fazer isso, ela encarcera o sujeito num regime de repetição e (auto)controle. A subjetividade passa então a operar como um “perfil requerido”, uma caricatura de si que precisa constantemente se ajustar para seguir orbitando nas esferas de pertencimento legitimadas pelo mercado, seja ele afetivo, midiático ou profissional. O apego à imagem completa da identidade funciona aqui como uma negação da própria potência inventiva do corpo, sufocando a proliferação de forças que poderiam impeli-lo a se tornar outro. “A combinação desses dois fatores faz com que os vazios de sentido sejam insuportáveis. É que eles são vividos como esvaziamento da própria subjetividade e não de uma de suas figuras” (Rolnik, 1997, p. 2).

Ao reforçar a identidade como eixo de reconhecimento e sobrevivência social, o inconsciente colonial-capitalístico congestionava as vias pelas quais o mundo poderia, de fato, acessar o corpo vivo em sua dimensão mais sensível e criadora. Ele promove, assim, uma espécie de blindagem afetiva e perceptiva, na qual o sujeito, ao se proteger da angústia,

fecha também as portas para o novo. Em nome da segurança ontológica, sacrifica-se a possibilidade da heterogênese. Suely Rolnik observa que essa insistência na referência identitária, em meio ao "terremoto que transforma irreversivelmente a paisagem subjetiva", corresponde a dois destinos opostos:

dois processos acontecem nas subjetividades hoje que correspondem a destinos opostos desta insistência na referência identitária em meio ao terremoto que transforma irreversivelmente a paisagem subjetiva: o enrijecimento de identidades locais e a ameaça de pulverização total de toda e qualquer identidade. (Rolnik, 1997, p. 3)

Ambos os processos, no entanto, são efeitos da mesma dificuldade em suportar os vazios que precedem a invenção de novas formas de existência. Diante desse cenário, a cultura contemporânea revela-se tensionada entre o desejo de permanência e a exigência de transformação. Se por um lado a referência identitária oferece um abrigo precário diante da mutação permanente das formas de vida, por outro ela bloqueia o acesso à riqueza das forças imanes que atravessam os corpos. Fruir essa riqueza, como propõe Rolnik, depende justamente da coragem de enfrentar o vazio sem buscar nele uma falta, mas uma abertura. Encarar a dissolução das figuras identitárias não como ameaça de morte, mas como prenúncio de vida, é talvez o gesto mais radical que se pode fazer hoje.

Nessa esteira problematizadora, o avatar singularizado que expressava um marco heterogênico coletivo é reapropriado na contemporaneidade como mera e efêmera face identitária. É evidente que, se por um lado a descartabilidade emerge como novo atributo do avatar, por outro também se observa um resgate lúdico potente para a experiência da alteridade. É que em alguns casos, como nos aprofundaremos adiante, a avatarização é o próprio jogo de ser-outro, e pode, nessa fusão temporária de mundos, articular sim a produção de diferença e de alteridade, atuando como uma prática de ruptura ao contorno subjetivo-identitário e proporcionando uma experiência cadenciada e tolerável de saída dessa clausura formal-mercadológica. Nessa apropriação lúdica se oportuniza então, a possibilidade de um exercício de desapego e saída desse território confortável do eu de uma forma menos concreta mas que, ainda assim, é uma experimentação corporal-subjetiva distintiva, capaz de tensionar a superfície do “eu”.

Se no capítulo anterior observamos como a avatarização se insere em uma maquinaria comunicacional marcada pela captura da diferença como variação domesticada, cabe agora uma inflexão. É preciso reconhecer que, embora o avatar seja majoritariamente capturado pelo circuito das imagens-identidade, servindo como moldura descartável de um

eu capitalizado, nem toda avatarização se limita ao plano da repetição autopoiética. Há experiências nas quais o processo se aproxima de seu sentido arcaico e cosmopolítico, operando como um genuíno acontecimento de alteridade e reconfiguração.

Ao traçarmos esse percurso, passamos da crítica às engrenagens que transformam o avatar em produto massificado à investigação de quando e como ele pode operar como meio de dilatação subjetiva, como nas experiências descritas por Castronova (2003), Sibilla e Mancini (2018), em que o corpo avatarizado emerge não como uma simples máscara de consumo, mas como plataforma de experimentação do ser-outro. Assim, articulamos a crítica da “diferença decorativa” ao conceito guattariano de heterogênese, e nos preparamos para mapear, a seguir, os usos desviantes da avatarização, aqueles em que o jogo de ser-outro não reitera o já dado, mas o desmonta em nome de outros possíveis.

Castronova (2003, p. 4) define o avatar como “uma representação de um self em um dado ambiente físico”. Nesse sentido da representação, o avatar é tido como uma imagem-objeto no qual uma subjetividade imaterial é incorporada, em uma acepção muito similar a da acepção hindu. Para o autor de *Theory of the Avatar*, obra escrita pouco após um grande *boom* dos mundos virtuais, e por conseguinte dos *selves* avatarizados, o corpo humano biológico também é um avatar, um veículo a ser pilotado por uma subjetividade. Tal noção parece estar influenciada pela permanência de um traço metafísico na cultura ocidental que propõe uma interpretação segregativa do corpo e da mente (alma). Nessa lógica, e conforme é narrado textualmente e visualmente em incontáveis produções culturais, o cérebro é percebido como uma entidade separada do resto do organismo, tal qual um piloto a pilotar uma máquina.

Alguns exemplos que expressam esse imaginário seriam as produções “Neuromancer” (1984), de William Gibson, o título cinematográfico “Matrix” (1999) e o jogo popular “Detroit: Become Human” (2018). Todas essas produções possuem em comum a representação de uma consciência que pode ser dissociada de seu invólucro corporal, operando-o como um piloto em uma máquina ou um usuário em uma interface. A notável distância temporal entre a publicação de cada obra — abrangendo quase trinta e cinco anos, do auge da ficção ciberpunk à era dos games de alta definição — revela a profunda resiliência desse imaginário dualista. Fica evidente que, mesmo com o avanço das tecnologias, a cultura continua a explorar a relação entre o eu e o corpo através dessa mesma lente metafísica da separação, que ecoa a própria definição de avatar que Castronova analisa.

Algumas outras evidências foram coletadas na literatura sobre o sentido da incidência subjetivante na relação biológico-maquinal. Ao olhar para o caso dos avatares e

considerando as evidências encontradas em parte da literatura sobre o tema (Sibila; Mancini, 2018), é possível visualizar um fluxo particularmente positivo, que parte do biológico e é projetado para os ciberambientes em uma relação unilateral. Vale frisar que, nesse sentido positivo que utilizamos, não nos referimos à uma avaliação moral, mas à qualidade expansiva e produtiva do fluxo. Se entendemos como negativo aquilo que diz “não” à determinado processo, que resiste a ele, na mesma esteira compreendemos como positivo aquilo que reforça determinado processo, que o potencializa.

Portanto, esse deslocamento de que falamos é positivo em seus aspectos de “dilatação potencial”. Ou seja, de ampliação virtual de possibilidades materiais de corporeidade. Com acesso às tecnologias de visualização e personalização corporal extremamente avançadas, existentes nos muitos mundos virtuais criados e vividos atualmente, o *self* tem à disposição ferramentas de criação e moldagem de outros *selves* possíveis. Ele pode, portanto, construir uma representação corporal de si em um ambiente virtual compartilhado, moldando a aparência dessa extensão de si no ciberespaço quase como quiser.

Falamos então de um fluxo agencial que começa no agente biológico e é projetado positivamente em direção aos ambientes virtualizados tecnológicos, reforçando suas potencialidades representativas num universo amplo e flexível de possibilidades. Isto é, um deslocamento parcial do aspecto corporal visível do biológico e da experiência subjetiva vinculada a ela para um ciberespaço que dispõe de uma territorialidade de outra natureza, drasticamente mais dobrável e mutável, que implica um outro arranjo da experiência subjetiva e corporal.

Apesar da assertiva sensibilidade despertada para essa reterritorialização do corpo para os ciberambientes, vale destacar que essa noção representativa dos avatares virtuais pode e deve ser contestada. A possibilidade de explorar o fenômeno do avatar transgredindo a dialética representativa enraizada na cultura ocidental é um exercício a se realizar nos esforços dessa investigação. Entretanto, sabemos que parte significativa da literatura científica sobre o avatar, que explora seu relacionamento com o *self* e seus desdobramentos e emergências fenomênicas, está em consonância com o paradigma edipiano representativo e, seguindo essa lógica, interpreta essas interações com o ciber ambiente a partir de uma ótica representacional e não criadora da realidade.

O primeiro aspecto considerado positivo nos agenciamentos bioascéticos manifestados no fenômeno do avatar, é valorizado e abordado nas considerações expostas no estudo de Messinger et al. (2008), especialmente sobre as tendências acerca da construção

dos avatares em um determinado mundo virtual, bem como das nuances interativas entre o *self* físico e sua extensão virtualizada e incorporada. Em seguida, será abordado o estudo realizado por Federica & Mancini (2018), o qual analisa conclusões de uma extensa gama de estudos e experimentações acerca do avatar, inclusive das investigações de Messinger et al. (2008).

Segundo as constatações dos autores (ibid, 2008) a maioria dos agentes, ao criarem seus avatares, os desenvolvem considerando motivações de auto-verificação e auto-aprimoramento (*self-verification and self-enhancement*) em intensidades razoavelmente equilibradas entre si. A auto-verificação consiste na construção de avatares relativamente fidedignos, similares nos aspectos físicos e subjetivos do *self* agenciador. O auto-aprimoramento, por sua vez, consiste num perfil de personalização mais ostensivo que aproveita a flexibilidade dos mundos-imagem virtuais para representar um *self* virtual a fim de “aperfeiçoar” esses mesmos aspectos mencionados.

É interessante observarmos a consonância entre essas principais motivações e critérios de personalização do avatar no ciberespaço com as discussões desenvolvidas por Ortega (2008) e Rolnik (2021). Na obra de Ortega, nos deparamos com uma aprofundada reflexão sobre os entrecruzamentos da máquina biológica com outras máquinas e agenciamentos. Emaranhamentos maquínicos estes que produzem e reconfiguram a cartografia das sociabilidades e identidades a partir da reterritorialização biomédica sobre as relações subjetivas e corporais. Nesse sentido, há uma mutação nesses territórios subjetivos e sociais que transforma sociabilidades e identidades em biossociabilidades e bioidentidades (2011).

Em Rolnik (2021), é evidenciada a constituição dessa subjetividade flexibilizada e dos mundos-imagem que fixam na cartografia atual os jogos de poder e saber subversores da produção subjetiva e corporal. Também encontramos na obra um conjunto de digressões que problematizam o paradigma identitário tão presente nas discussões sobre cultura, subjetividade e corpo e, assim sendo, sobre avatares. Por fim, uma outra contribuição indispensável da obra é seu olhar brasileiro à ela, convocando o fazer cartográfico a percorrer paisagens vivas e atuais da construção dessa exploração.

Adiante, nos debruçamos sobre essas duas obras e autores, o Corpo Incerto (Ortega, 2008) e Antropofagia Zumbi (2011), a fim de exercitar justamente a combinação de suas contribuições, bem como trazer à luz a discussão seus pontos complementares ou controversos. Usaremos essa mesma lente conceitual e crítica, ainda, para problematizar e refletir sobre os estudos gerais que pautam os avatares e sua produção, apontando vácuos a

serem complementados e enfatizando suas maiores contribuições.

Começando pela discussão acerca da transmutação biomédica na contemporaneidade responsável por produzir as biossociabilidades e bioidentidades. Vemos que, de maneira geral, as práticas de personalização/modificação corporal objetivam uma auto-verificação. Observamos na coletânea de estudos analisada que o *self* é impelido a realizar uma gestão de si canalizada na aparência corporal para se integrar nos grupos privados (biossociabilidade). O atributo da verosimilhança entre o agente e sua interface de avatar nos mundos virtuais, nesse contexto, está vinculado ao grau de credibilidade e à boa recepção do *self* nas comunidades sociais dentro destes mundos.

O *self-enhancement*, diferentemente da auto-verificação, é uma estratégia de avatarização mais lúdica, que reverbera mais propriamente mais as *bioasceses*, tendo em vista que, em relação aos atributos físicos do avatar, “os estudos mostram que a criação de um avatar melhor que o usuário, mais semelhante ao *self* ideal que ao *self* atual, isto é, a idealização da aparência do avatar, é a tendência mais comum”¹ (Sibila; Mancini, 2018, p. 3). Nesse sentido, essa segunda motivação parece indicar uma tendência do *self* agente de aproveitar a positividade dos ciberambientes personalizantes dos mundos-imagem para expressar qualidades tidas como ideais pelas culturas e comunidades específicas.

Parece existir, entretanto, uma ambiguidade que paira sobre esses vetores subjetivos de criação dos avatares: ao mesmo tempo que o *self* físico quer “preservar a verdade sobre si e buscar um feedback *objetivo* dos outros”² (MESSINGER et al. 2008, p. 4) na sua interface corporal virtualizada, ele também enxerga uma potência de melhoramento e aproveita para distorcer em níveis variados a própria imagem para se enquadrar melhor nos jogos de poder e colher avaliações dos outros usuários. Nesse sentido, cabem algumas ressalvas acerca da relação de melhoramento estabelecida entre um usuário e seu avatar. É preciso considerar que há uma plena diversidade de perspectivas que certamente desestabilizam uma tentativa de universalizar um padrão fixo de articulação dessa estrutura. Em outras palavras, para além do agenciamento colonial-capitalista-racializante, há uma multiplicidade substantiva de desvios que parecem sequer capazes de formar uma estrutura, mas um conjunto de conjunturas temporárias e instáveis, as quais são a toda hora reorganizadas rapidamente conforme são produzidos novos mundos-imagem, novas corporeidades e subjetividades, bem como novas relações de poder.

Assim, vislumbramos a partir de evidências observadas por Messinger et al. (2008, apud Sedikides et al. 2003), que as territorialidades modulam a expressão de auto-aprimoramento singularizado, que se manifesta nos seus sentidos e configurações

corporais e subjetivas específicas. Por exemplo, foi observado que, enquanto agentes inseridos em culturas mais individualistas, como a estadunidense, a tendência maior era de se auto-aprimorar em atributos mais individuais, em culturas mais coletivistas como a japonesa, os avatares eram geralmente aperfeiçoados justamente nos seus atributos coletivos, sendo então ligeiramente mais solidários e sociais que supostamente são seus agentes.

Essa evidência reforça a ideia de que há, em grau maior ou menor, entrecruzamentos e interações entre os empreendimentos melhorantes e suas territorialidades. Nesse sentido, as relações de auto-aprimoramento e auto-verificação parecem ambas apoiadas no *background* cultural e aliadas no projeto positivo articulado nos agenciamentos do avatar. São portanto as nuances culturais singulares que emergem tanto na “verdade de si”, concernente à bioidentidade do *self físico*, quanto na corporeidade e subjetividade ideal, confluindo em um total complexo de projeções virtuais que oscilam “entre a personalidade atual e a ideal” (Sibilla; Mancini, 2018, p. 5) e agem de acordo com uma multiplicidade substantiva de interfaces subjetivas e corporais. Esse perfil modulatório da subjetividade conforme as premissas reais e ideais de cada cultura é destacado ainda por Ortega (2008, p. 20) na conduta ascética: “O asceta oscila entre uma identidade a ser recusada e outra a ser alcançada”.

Deve-se reforçar que, mesmo nos interiores de um território cultural, existe um cosmos tensional que sofre a todo momento reterritorializações e rupturas. Sibilla e Mancini (2018) revelam uma variedade de composições relacionais entre o *self* agente e o avatar virtual mapeados a partir da revisão de 43 artigos publicados entre 2006 e 2017. Na ampla literatura analisada pelas autoras, há quatro dimensões de comunicação entre o *self* e o avatar: aspectos físicos, auto-conceito, auto-necessidades e identificações. Vale frisar que, assim como é esperado em uma cultura somatizada, componentes físicos e psicológicos aparecem aliados na constituição dessas dimensões de relacionamento usuário-avatar.

Diante disso, foi notado que os avatares podiam ser enquadrados geralmente em dois principais tipos. O primeiro é o avatar “atualizado”¹⁷, que é similar ou ligeiramente “melhorado” em relação ao *self*, e se relaciona mais diretamente ao modelo de avatarização da auto-verificação, dispondo de características similares a eles em todas as dimensões citadas. O segundo tipo é o avatar “utópico”¹⁸, um tipo distinto do usuário, reproduzindo

¹⁷ Atualizado (*actualized*) é usado no sentido de inspirado no *self* atual, não no sentido de atualização ou implementação de uma versão mais recente.

¹⁸ Utópico (*utopian*) é utilizado não necessariamente no sentido de idealização “positiva”, podendo ser interpretado também como fantasioso, aludindo a quaisquer mundos imaginados alternativos, paradisíacos ou cataclísmicos.

uma imagem extremamente transformada de si. Cada avatar parece, por sua vez, ter alguma modalidade própria de visão de mundo e de relacionamento com usuário-avatar.

As investigações de Sibilla e Mancini (2018, p. 7) destacam ainda um fenômeno muito interessante a respeito do efeito da customização sobre as condutas subjetivas dos avatares. Segundo as autoras, a customização está correlacionada a “diferentes atitudes diante dos mundos virtuais”. Nesse sentido, o avatar atualizado parece não distinguir o mundo real do virtual, concebendo o avatar como uma proeminência que transgride a “realidade física”. Assim, a construção e personalização auto-verificada aparenta estar vinculada a uma visão que pressupõe os mundos virtuais e físicos como similares, como uma territorialidade contínua da vivência cotidiana.

Esse entendimento da territorialidade geral como híbrida é um núcleo importante da discussão pois, da mesma forma que há de fato um acoplamento maquínico por força convergente dos territórios virtuais e físicos, são ainda territórios efetivamente diferentes. Isso explica em parte, porque há manifestações controversas no relacionamento usuário-avatar: há um processo intensivo de aproximação que os faz parecer a extensão um do outro, mas ainda existe uma relação de alteridade preservada entre um e outro, eles são efetivamente distintos.

O avatar utópico, portanto, está conectado a uma visão de mundo-outro, de alteridade. Por essa perspectiva, o mundo vivido pelo agente e o mundo acessado pelo avatar estão configurados segundo instâncias distintas de realidade. Os usuários com este perfil tendem a ser aficionados pelas particularidades do mundo, “reconhecendo seu potencial revolucionário” (Sibilla; Mancini, 2018, p. 5, apud Costello, 2012; Parmentier, 2009; Rolland, 2009; Wang et al, 2014). Por essa ótica, os ciberambientes podem ser considerados mundos alternativos de criatividade, onde é possível explorar e experimentar outros ambientes paralelos ao mundo físico.

A segunda perspectiva é considerada valiosa porque apresenta justamente a ideia de exploração, de expedição da alteridade, que se opõe em parte aos engendramentos narcísicos, característicos das apropriações coloniais-capitalísticas da subjetividade, que visam reafirmar a própria existência mediante visualização e validação do próprio corpo-imagem. Nesse sentido, o avatar atualizado parece reverberar uma subjetividade mais intensamente introjetada na lógica da biossociabilidade, sendo um tipo de relacionamento segundo o qual o *self* procura projetar uma cópia de si, representando a si mesmo como “verdade”, vinculada à uma realidade *mesma*, uma simulação. O avatar utópico, na contramão da representação do eu nos mundos-imagem, expressa uma relação diferente com

a avatarização. O *self* “por trás” dessa categoria parece vislumbrar um potencial de resgate de uma experiência subjetiva não associada à axiomática biológica e com a representação simulada de si. Este assemelha-se à busca, ou ainda, a uma fuga do eu, em uma tentativa de viver em si a alteridade.

Vale frisar que, embora o avatar utópico possa estar vinculado à uma prática genuinamente fantasiosa interessada em experimentar mundos enriquecidos de vivências sociais, psicológicas e expenciações estéticas, muitas vezes, ele pode também reproduzir um ascetismo utópico no sentido da idealização, motivado pela ânsia de se representar inserido nos jogos de poder, em uma estágio mais alto da hierarquia. Nesse caso, a experiência não necessariamente é de alteridade, mas pode estar inscrita no mesmo quadro da bioascese, de visualização e personalização melhorante.

A riqueza de experimentar mundos paralelos, como é característico da experiência literária ou filmográfica, por exemplo, tende a estar mais unida à percepção do *self* de que se trata de uma excursão, uma saída de si, do que propriamente a sua dimensão fantasiosa, ainda possivelmente idealizada. Assim, vemos que o fator chave para o enriquecimento da experiência avatarizada consiste na potência de alteridade dos respectivos ciberambientes.

Prontamente, Sibilla e Mancini (2018) enquadram a dicotomia existente nessa instância relacional das subjetividades do *self* com as modalidades de avatar a partir de um dimensionamento das teorias psicológicas. As autoras destacam duas abordagens, a relacional e a socioconstrutivista:

Na abordagem relacional, o avatar é visto como um meio de explorar a identidade do usuário. Ele é utilizado para experimentar com um *self* possível, diferente mas ainda similar ao atual. Nesse caso, a proximidade entre o *self* online e o offline possibilita a transferência de algumas características do mundo online para o offline. (Sibilla; Mancini, 2018, p. 7)

Na proposta relacional, há uma articulação instrumental do processo de avatarização. O *self* físico estabelece um nexos recíproco com o *self* virtual, trocando características adquiridas entre si. Por essa ótica, o avatar passa a consistir em uma espécie de artefato simulante, instrumentalizado para testar situações possíveis no mundo biológico e talvez, até para receber *feedbacks* para o usuário representado pelo avatar acerca de características físicas ou psicológicas.

Se os tipos atualizados de avatar parecem incluídos na abordagem relacional de conexão entre os *selves*, os tipos utópicos espelham deslocamentos subjetivos socioconstrutivistas, mais orientados conforme uma acepção processual do avatar. Esse

prisma de construção reverbera parcialmente a noção de agenciamento coletivo de enunciação, empregado como um dos alicerces teórico-metodológicos do presente estudo, ao cindir com a lógica representacional manifestada mais intensamente na abordagem relacional. Quer dizer, uma abordagem socioconstrutivista destaca a possibilidade de uma movimentação de interferência, de transversalidade dos territórios existenciais efetivamente distintos e de assimilação do atributo processual da produção de avatares. Dessa forma, o *self* biológico é desincorporado parcialmente e embarca em um corpo-*outro*, se lançando à aventura de percorrer cartografias heterogêneas. Nesse sentido, é a partir de uma desvinculação da experiência geral com mundo virtual da autoimagem e da representação simulada de si que um enriquecimento subjetivo alterno é incrementado à excursão.

Esbarrando nos levantamentos de Ortega (2008), as modalidades de avatarização explicitam certos deslocamentos simbólicos entre os territórios do corpo e dos mundos-imagem. De certo modo, a avatarização atualizada parece estar engendrada em um mecanismo auto-reflexivo, característico das bioasceses. Ao criar um avatar que seja uma representação de si, o próprio corpo se torna uma autoimagem materializada, objetificada. É evidente que, na avatarização utópica, o *self virtual* é ainda um objeto, um artefato produzido. Mas ele é um objeto distante e desassociado da própria corporeidade, efetivamente diferente do *self* criador.

A dinâmica que parece operar nesse caso, é similar à criação de uma personagem. Emprestando ainda as noções de movimentação subjetiva guattarianas: a avatarização intencionalmente fantasiosa demarca uma reterritorialização do mundo, mesmo que esse mundo não seja o mundo físico. Se o interesse pelo corpo suscita o desinteresse pelo mundo (Ortega, 2008), uma avatarização articulada dentro dessa lógica socioconstrutivista pode ser interpretada como uma reterritorialização genuína do mundo, como um resgate simbólico das ecologias sociais e ambientais.

A avatarização atualizada é portanto contrastada por demarcar justamente a movimentação oposta. Em alinhamento com os deslocamentos subjetivos bioascéticos e somáticos, ela consiste em potencializar e reforçar um interesse por si mesmo, bem como em instrumentalizar potenciais alteridades em simulações do real e em ressignificar dispositivos e práticas de customização como tecnologias de visualização de si.

É importante, todavia, discernir essas noções. Não é que qualquer modalidade de ascetismo esteja reduzida à criação de um avatar, mas a aliança entre esses dois componentes favorece a visualização de uma dinâmica multidimensional entre *selves* virtuais e identidades interligadas simultaneamente *outras* e *mesmas* ao *self* físico. Esse fluxo parece

estar configurado tanto no sentido positivo por meio do auto-melhoramento quanto no sentido negativo de retornar de um ponto ideal para um ponto atual da subjetividade, rejeitando uma variedade extensa de *selves* possíveis e formando uma espécie de “onda rítmica ascética”.

Essa noção de “onda rítmica ascética” pode ser compreendida como uma dinâmica subjetiva cíclica, característica das práticas de autoconstrução na contemporaneidade, especialmente sob a lógica da cultura digital e da performatividade identitária. Trata-se de um movimento contínuo entre a projeção de um *self* idealizado — mais produtivo, saudável, ético ou esteticamente aceitável — e o subsequente retorno à percepção da distância entre esse ideal e a realidade vivida. Esse retorno desencadeia sentimentos de inadequação, fracasso ou culpa, convocando a ação do desejo para amenizar tais angústias e propulsionando novamente a subjetividade a buscar novas projeções. Esse ciclo é marcado por práticas de contenção e disciplina que se aproximam do ascetismo tradicional, mas deslocadas para o campo da autorregulação individualizada.

O atributo oscilatório entre o avatar incorporal e a entidade que a incorpora é muito similar à característica identificada por Parrinder (1997) e Mukherjee (2012) dos avatares, em que o avatar incorporal e suas vivências são transferidas de forma que a identidade se “desata”. Essa ideia de “fusão” da identidade trazida por esses autores se relaciona às considerações de Rolnik (2021) sobre o colapso da identidade moderna e sua radical superposição pela subjetividade flexível contemporânea. Para a autora, “a unidade individual moderna é substituída pela multiplicidade e o devir; (...) é esta a política que caracteriza a subjetividade flexível que entra em cena nos anos 1960 e início dos 70” (Rolnik, 2021, p. 12). Quer dizer, esse traço de instabilidade e constante busca se relaciona ainda com a crise da subjetividade moderna e a ascensão de um novo modelo subjetivo contemporâneo, mais flexível.

Esse paradoxo da construção de uma unidade a partir da dissolução das barreiras territoriais, sejam elas as fronteiras culturais, geopolíticas-históricas, étnicas, sejam elas as fronteiras corporais-virtuais, é crucial para a cartografia da avatarização. Diante dos inúmeros questionamentos que surgem alicerçados na controvérsia concomitante “fusão” territorial, articuladora de uma “unidade” e a multiplicação e fragmentação da subjetividade, recorremos a pensar se, afinal, a topografia desterritorialização-reterritorialização, característica protagonista da nova política de subjetividade instrumentalizada pelo Capital financeiro (Rolnik, 2021), não produziria uma ilusão de unidade.

Nesse sentido, pensamos se a aceleração das desterritorializações e

reterritorializações não produziria, no seu ritmo incansável de mobilidade e contínua reconfiguração territorial, uma cartografia que quase não se estabiliza, e parece não dispor de quaisquer fronteiras pelo seu movimento de serpentear nos territórios em incessável emaranhamento e desemaranhamento. Destacamos a ambiguidade do termo “*seamless*”, que pode ser trazido como desatar (desfazer, desmanchar) algo emaranhado, e “sem costura” (desemendado, ininterrupto), como uma feliz coincidência alegórica dos tempos contemporâneos.

Com o corpo, não seria diferente. A modulação exercida pela política de subjetividade reverbera certamente nas práticas corporais e instala um novo paradigma ético-estético-político. Nessa linha, Ortega (2008) defende uma óptica de interpretação ampla das tentativas de modificação e personalização corporal, conjunto de práticas que caracterizam a paisagem de crise identitária da subjetividade e do surgimento de novas expressões corporais dela.

Entendemos que, ainda que essas práticas se inscrevam no contexto das bioasceses, biossociabilidades e bioidentidades, ou seja, ainda que estas práticas sejam capturadas e codificadas conforme a linguagem da máquina biológica, não se pode entretanto simplificá-las a meras expressões do somatismo. Existe um certo ímpeto compensatório no sentido delas, processo similar aos engendramentos do discurso do risco que, ambigualmente, encoraja condutas de preservação e ao mesmo tempo acaba por suscitar formações subjetivas arriscadas e relapsas. Isso possivelmente se deve porque:

Se, por um lado, no nível biopolítico/biossocial as modificações corporais parecem seguir o padrão identitário e apolítico das biossociabilidades contemporâneas e da ideologia da fitness, por outro lado, no nível fenomenológico da experiência subjetiva, constituem esforços de fugir da cultura da aparência e de recuperar a dimensão do vivido corporal. (ORTEGA, 2008, p. 57)

É evidente que a cultura de personalização corporal é parcialmente capturada e instrumentalizada pelo Capital, que exalta o corpo enquanto imagem a ser gerida e congestionada a sensibilidade do corpo vivido. Por outro lado, o corpo é território da experiência subjetiva, é artefato estético que se manifesta e expressa o devir resultante da tensão da alteridade do mundo.

De um lado, a forma de expressão da força vital de um corpo nas condições da linguagem do mundo ao qual pertence e, de outro, sua força vital nas condições de um ecossistema, não só ambiental, mas também social e mental, no qual encontra-se inserido. Aprender o outro como forma convoca a percepção; já apreendê-lo como força convoca o afeto: o impacto, na potência pulsional de um

corpo, de seu encontro com as forças que compõem o outro. (Rolnik, 2021, p.27)

Rolnik (2021) afirma que percepção e sensação referem-se a potências distintas do corpo sensível. Enquanto a percepção decodifica a forma-linguagem do outro e extrai daí sentidos e cartografias de representações sensoriais, “a sensação traz para a subjetividade a presença viva do outro”. Assim, a articulação do corpo-imagem é um agenciamento crucial na operação de captura instrumentalizadora empreendida pelo regime colonial-capitalístico, que inscreve o corpo e subjetividade no circuito de representações formais.

Duas operações distintas se complementam indispensavelmente para efetuar um processo mais sofisticado de assujeitamento das potências vitais: este já referido, que é a exaltação do corpo como imagem pela radical proliferação de mundos-imagem formais, e outra que é a sabotagem do corpo-vivido, por meio do definhamento e do congestionamento da sensação do afeto de vitalidade. Essa segunda atividade é crucial porque:

É por este afeto de vitalidade que avaliamos se o outro em questão produz um efeito de intensificação ou de enfraquecimento das forças vitais específicas que nos compõem. O efeito desta presença viva em nós não tem linguagem que o expresse; teremos que criá-la em um processo cujo resultado é sua performatização numa obra de arte, num modo de existir, sentir ou pensar, numa forma de sociabilidade, de sexualidade, etc. (Rolnik, 2021, p.28)

Apesar disso, é justamente o assombro resultante da tensão entre essas duas categorias (exaltação do corpo como imagem e sabotagem do corpo-vivido?) sensíveis que energiza e mobiliza o afeto criador. É preciso responder a angústia dessa crise subjetiva e para isso promover uma revolução na conjuntura atual das cartografias de vida. Criar novos possíveis existenciais, novas conjunturas relacionais possíveis que potencializem a efetivação dos devires do corpo e do sujeito. Assim, se instala uma nova potência de desejo que busca novos direcionamentos subjetivos-corporais.

É inevitável ser levado a considerar, portanto, a outra face das personalizações corporais que remetem ao resgate do vivido corporal, que vão no sentido de descongestionar nossa sensibilidade às sensações do corpo. Isso quer dizer sobretudo pensar que uma prática como a tatuagem, por exemplo, não é apenas sobre a imagem em si encravada na pele, mas sobre a carga simbólica da sensação da dor, é sobre ser a pele naquele momento. Nos meios digitais, a vivência da dor não é simulável, mas nem por isso ela é uma experiência estritamente formal pois, como indagamos anteriormente, às formas convocam uma repulsa que estimula o afeto criador, que apresenta o conjunto de mundos para se relacionar.

A partir das reflexões de Ortega (2008), compreende-se que as modificações corporais na contemporaneidade não podem ser interpretadas exclusivamente como manifestações do culto às aparências ou como simples adesões ao sujeito mercadológico. Embora, de fato, essas práticas possam ser apropriadas pelo mercado como mercadorias identitárias. Isso porque elas emergem em um plano mais profundo como resposta existencial a um estado de desarraigamento simbólico e social. Em um mundo onde os vínculos coletivos se desmantelam e as referências comuns se esvaziam, o corpo torna-se um território privilegiado de inscrição de sentido — uma superfície sensível na qual o sujeito tenta recompor uma sensação de realidade perdida. Assim, a tatuagem, o piercing, o alargador, as práticas corporais extremas e, por que não, também as estéticas digitais nos ciberambientes, ganham estatuto de assinaturas existenciais, ou ainda, de narrativas de si. Cada marca, cada alteração, cada visualidade encarnada representa menos um gesto de vaidade e mais uma tentativa de ancoragem simbólica.

Essa perspectiva desloca a compreensão das práticas corporais de uma lógica puramente estética ou mercadológica para uma dimensão ritual e vital, na qual o corpo, esvaziado de símbolos pela cultura hegemônica, clama por um novo processo de simbolização. Ortega defende que, diante da falência das instituições simbólicas tradicionais, o corpo é convocado a se tornar um microcosmo, um universo em miniatura onde o sujeito inscreve sua versão do mundo. Trata-se de uma tentativa de restaurar a experiência do viver corporal, frequentemente amortecida pela normatividade sensorial da sociedade contemporânea. As modificações não são apenas adornos visuais, mas operações concretas de reorganização da sensibilidade. Elas se tornam estratégias de reterritorialização do corpo em um cenário de intensa desterritorialização subjetiva.

Esse processo de resgate do corpo vivido passa fundamentalmente pela revalorização da dor como via de acesso à experiência da existência. Em uma cultura que busca suprimir toda forma de sofrimento, a dor ritualizada das modificações corporais funciona como ruptura com a anestesia generalizada da vida sensível. A dor, nesse contexto, não é punição ou fracasso, mas elemento constituinte de uma pedagogia do corpo — um modo de devolver-lhe densidade, vulnerabilidade e presença. Ela recupera a potência de ser afetado, de transformar-se e de experimentar-se. Isso aproxima as práticas corporais do que Rosa Dias (2011), dialogando com Nietzsche, identifica como oposição à metafísica da permanência e da conservação. Contra um ideal de corpo e de existência demasiado estáticas e biologicamente normativas, o corpo entendido como território artístico, de inventividade, se instala.

Essa perspectiva desloca a compreensão das práticas corporais de uma lógica puramente estética ou mercadológica para uma dimensão ritual e vital. Diante da falência das instituições simbólicas tradicionais que antes ancoravam a experiência coletiva, o corpo é convocado a se tornar um microcosmo, um universo em miniatura onde o sujeito inscreve sua versão do mundo. Trata-se de uma tentativa de restaurar a experiência do vivido corporal, frequentemente amortecida pela normatividade sensorial e pela anestesia generalizada da sociedade contemporânea. É nesse cenário que um corpo, ao se ferir, se sente; ao se transformar, se reconhece; e ao se expor, grita por uma realidade tangível e visceral que a cultura, em sua forma colonial-capitalística, não mais consegue oferecer.

Apostar nisso significa compreender que a experiência subjetiva do corpo envolve a ativação de todo um conjunto de complexidades sensíveis que ainda não podem ser inteiramente reproduzidas em um ciberambiente. O corpo físico vivido, como máquina sensível, dispõe de uma amplitude maior de sentidos, de aberturas para o mundo. Mas o meio digital dispõe de um volume maior de mundos-imagem, de configurações existenciais que, certamente, se põem em interface com os sentidos e saturam os canais de apreensão do mundo com informações sensíveis, algumas em maior intensidade que outras.

Nesse sentido, Ortega (2008) entende que alguns sentidos prevalecem sobre os outros e operam como canais sensíveis hegemônicos na contemporaneidade, como é o caso da visão e da audição e sendo, na maioria dos casos, a audição complementar à visão. Nos mundos de realidade aumentada, é sobretudo a visão que se apresenta como canal de acesso aos outros sentidos, como fonte fundamental de uma experiência supostamente corporal. Criam-se, a todo momento, novos e mais tecnológicos recursos visuais que tentam simular e intensificar uma experiência corporal totalizada: ambientes mais realísticos, alimentos mais vívidos que ativam memórias olfativas, óculos de realidade aumentada que permitem uma experiência interativa, quase tátil, com objetos virtuais e assim em diante. Tais mudanças se justificam, inclusive, por uma corrida mercadológica para confecção e comercialização de processadores, placas de vídeo e equipamentos de computação com cada vez mais capacidade de processamento gráfico, processo que culmina no lançamento anual de novos modelos e equipamentos de empresas como Nvidia, Intel, AMD, entre outras.

Essas transformações das tecnologias de processamento gráficos parecem avançar na mesma medida que as tecnologias de visualização do corpo que, desde o século XIX, afirmam a consolidação de um novo paradigma sensorial. Nesse sentido, “o tato perde o estatuto epistemológico, clínico e diagnóstico que possuía, sendo substituído pela visão, que se apresenta como mais objetiva” (Ortega, 2008, p. 65). Um sentido similar se observa em

outros territórios existenciais, em que as artes, a política, a comunicação, se torna também cada vez mais condicionada pelo que é e o que não é visto.

Essa primazia da visão manifesta uma ampla suspeição da cultura contemporânea em relação aos outros sentidos, que são rebaixados como menos objetivos e eficientes na interpretação da realidade. O tato, nesse cenário, posiciona-se como o oposto direto da visão, pois é o sentido mais radicalmente corporal. Uma experiência tátil, por sua natureza, é recíproca: para tocar, é preciso ser tocado. Ela presume a colisão entre um corpo-sujeito que sente e uma forma externa, um encontro que anula a distância e o controle. É precisamente por isso que o toque rompe a "preciosa objetificação do corpo" promovida pelas bioasceses atuais, que tratam o corpo como um projeto a ser gerenciado visualmente.

O "receio do tato", portanto, não é apenas uma preferência sensorial, mas um sintoma cultural profundo. Ele representa o medo de perder o controle sobre o corpo-imagem, a recusa em aceitar a vulnerabilidade e a materialidade que o toque revela. Consequentemente, como aponta Ortega (2008, p. 65), “existe uma relação direta entre o receio do tato na cultura visual contemporânea e na tecnobiomedicina e a perda da experiência corporal”. Ao nos distanciarmos sistematicamente da experiência tátil em favor de uma relação visual e distanciada com nossos corpos, nós nos afastamos da própria base do sentir-se vivo, empobrecendo a dimensão do corpo vivido em favor de uma existência cada vez mais mediada pela imagem.

Essa dimensão do vivido corporal, portanto, é um ponto chave para a reconquista psicológica do corpo (Ortega, 2008), que consiste na translocação do corpo-objeto para o corpo vivo. Assim, por um lado, o corpo avatarizado é percebido como um caminho para a exploração da “diversidade interior” (Sibilla; Mancini, 2018, p. 5), ele cede parte da sua integridade sensorial se desincorporando do corpo biológico. Nessa desincorporação, o corpo incorpora um avatar que não está sujeito ao mesmo diagrama discursivo biologizante e com a mesma intensidade, a fim de reconquistar parcialmente uma interface subjetiva que é mais desvinculada do biológico. Por outro, o corpo avatarizado carece de uma integridade experiencial muito importante para a reterritorialização subjetiva do corpo, como é o caso da dor.

O corpo-avatar tem órgãos?

O corpo-avatar é como um Ipê adormecido, antes do florescimento. Vê-lo nos confronta com a dualidade ser-devir e faz saltar a pergunta: que tipo de ipê é esse?

Simplesmente não há como saber em definitivo. É um corpo em potencial ao mesmo tempo que é um corpo concreto. No seu caule retorcido e em suas folhas características se inscrevem as formas que viabilizam afirmarmos se tratar de um ipê, mas seu florescimento singularizante é latente no corpo, seu devir-cor não é imediato, é uma potência ainda a ser manifestada (ou não).

Este corpo-avatar-ipê que propomos como figura de apoio não é, vale mencionar, equivalente ao Ipê propriamente dito, mas se assenta parcialmente sobre ele, constituindo uma interseção entre seu ser atual já materializado, e sua potência mutacional virtual, que é um corpo-devir, situando-se portanto entre um e outro. Trata-se de uma entidade híbrida que comporta um conjunto trans-interseccional e se sobrescreve paralelamente a ambas dimensões corporais de um determinado algo, criando um corpo transducional entreposto aos corpos. Essa transdução dissolve a dicotomia ser-devir, registrando o atributo autopoietico do corpo na sua própria ontogênese enquanto corpo-avatar.

No seu caule retorcido, o corpo-avatar carrega os vestígios de todas as forças que o moldaram e desmoldaram, como uma inscrição topológica da história não-linear do desejo. Cada reentrância, cada desvio, cada torção em sua estrutura remete a uma força que o atravessou — não como uma marca traumática que o fixa no passado, mas como uma dobra temporal que o prepara para um outro arranjo futuro. O caule do Ipê não é um caminho retilíneo da gênese à flor, mas um diagrama vivo das transduções que fazem do corpo um campo de atualização contínua. Nessa lógica, o corpo-avatar é também uma testemunha do mundo. Isso porque seu caule tortuoso testemunha não uma falha de crescimento, mas a intensidade do embate entre formas expressivas e as forças intensivas, entre os códigos que tentam estabilizá-lo e os impulsos que o empurram ao limiar do novo. Assim, florescer não é atingir uma forma ideal, mas emitir sinais de um modo de existir que se permitiu ser modificado.

O corpo-avatar se apresenta então como uma máquina desejante, no mesmo sentido em que Deleuze e Guattari o propõem: ele não representa um desejo, ele produz desejo, que é positivo e não fantasmático, não se justifica por uma suposta “falta” de algo, como se acreditou por muito tempo e ainda se acredita. Mais do que um prolongamento do sujeito ou uma instância representacional, o corpo-avatar é, além de atravessado por fluxos e cortes, operador desses agenciamentos maquínicos, conectado a outras máquinas e agenciamentos, funcionando por justaposição, acoplamento, série. O corpo-avatar é produção de produção (de algo), operando não por unidade, mas por multiplicidade. Cada atualização avatarizante

aciona uma máquina diferente, uma combinação contingencial de afetos, códigos, linguagens, tecnologias, visualidades e ritmos. Nesse sentido, o corpo-avatar é profundamente maquínico — não no sentido instrumental, mas no sentido de ser ele mesmo uma usina de produção de corpos e subjetividades.

A máquina-ipê, ela mesma uma coalizão de outros órgãos maquínicos (máquina-raiz, máquina-tronco, máquina-folha...), opera o fluxo de nutrientes traduzindo o fluido e as forças nutricionais em sementes, somente para ser recortada eventualmente por outra máquina, outro fluxo, como a máquina-vento, que se encarrega de conduzir o fluxo de sementes até, novamente, ser interrompida por outros objetos maquínicos da cartografia de real. Essa semente, contudo, carrega o potencial autopoietico do Ipê, é um mundo a devir em que está inscrito tanto a forma do Ipê (inscrita no código genético) quanto a capacidade de transformação, a qual será determinada por essa nova cartografia resultante da produção e do registro maquínico do Ipê. Potência homo e heterogenética inscritas no mesmo processo.

De maneira análoga opera o corpo-avatar, máquina-avatarizante ou processo de avatarização: recebem-se os objetos subjetivos codificados que transcorrem o corpo avatarizante e produz-se a massa imanencial intensiva. Ou, também ao contrário, absorvem-se as intensidades do plano de imanência e, a partir da agência de componentes maquínicos como os perceptos e afectos, algo similar a um sujeito volta a ganhar contorno como topologia expressiva do real. Mergulha-se um sujeito mais ou menos fixo que está armadurado com seu contorno identitário e este é fragmentado em seus componentes de subjetivação que podem ou não, serem colhidos por outras máquinas avatarizantes e, por sua vez, recodificados subjetivamente.

Existe uma distinção primordial a ser feita, nesse sentido, entre o corpo-avatar do qual falamos e o próprio plano de imanencial-consistencial do desejo, no qual não há propriamente uma produção, mas antes uma antiprodução. Quer dizer, toda produção depende de um elemento de antiprodução que seja o próprio esgotamento do desejo, seu instinto de morte. Se é possível dizer que as máquinas desejanter *desejam*, é porque elas organizam uma matéria que seria sobretudo, a própria matéria do desejo, uma massa amorfa na qual o desejo é puro fluido, não tem forma expressiva. Este corpo pleno não-expressivo é povoado pelas máquinas articuladoras do desejo, estas sim, desejanter no sentido positivo.

Tal Corpo pleno é o corpo desestratificado onde não há nada senão o próprio plano de imanência, que dá consistência aos corpos desejanter sobre o qual ele se assenta. Neste corpo, que é a matéria do real em seu estado bruto e desordenado, passam apenas as

intensidades, fora de qualquer codificação significativa ou subjetivação molar. O que se encontra aí é o Corpo-sem-órgãos (CsO) — campo de passagem e de composição de forças, no qual tudo o que é excesso de organização é retirado para que reste apenas a pura imanência do desejo. Como afirmam Deleuze e Guattari:

O CsO é o que resta quando tudo foi retirado. E o que se retira é justamente o fantasma, o conjunto de significâncias e subjetivações. A psicanálise faz o contrário: ela traduz tudo em fantasmas, preserva o fantasma e perde o real no mais alto grau, porque perde o CsO (Deleuze; Guattari, 2012, p. 14).

Encontramos o CsO quando há o dismantelamento geral do sujeito, sua completa e radical desestratificação como máquina orgânica expressiva, o que é, na verdade, um limite, a construção de um corpo de desconstrução de si próprio, que resiste não aos órgãos enquanto componentes de subjetivação propriamente ditos, mas a organização que lhes é dada, suas significações, sentidos, códigos etc. Isso faz, na visão de alguns autores, que ele não se trate efetivamente de um conceito, “mas um modo de ser, um modo de se produzir e de produzir a existência” (Schöpke, 2017, p. 287).

A possível confusão entre o corpo-avatar e o Corpo sem Órgãos (CsO) ocorre aí, nessa interação porque ambos desestabilizam a forma orgânica e o sujeito centrado. No entanto, trata-se de uma aproximação perigosa. Enquanto o corpo-avatar é, ele próprio, produção de desejo, o CsO é plano de consistência do desejo, campo de imanência sobre o qual a produção se inscreve. O corpo-avatar deseja; o CsO resiste ao desejo enquanto forma, porque toda forma é uma tentativa de codificar, de territorializar esse plano. O CsO não é uma máquina, mas o fundo amorfo, ilógico, indiferenciado, que permite que as máquinas desejantes operem, mas que não deseja operar ele mesmo. Ele é criação sem forma, presença sem figura, intensidade sem sujeito.

Nesse sentido, o CsO pode parecer acompanhar o mesmo movimento do corpo-avatar no sentido da dessubjetivação, ilusão produzida pela aproximação dançante entre o plano de consistência do desejo e a máquina avatarizante que se comunica com ela. Tal sobreposição aparente se dissolve quando vemos, em outra instância, a ressubjetivação, a produção de um novo arranjo corporal-subjetivo. Tal corpo desejante é necessariamente uma máquina flexível, isto porque precisa chegar próximo do fluido magmático do desejo, beber a energia-seiva de suas erupções e, com o próprio *momentum* dessa energização, voltar-se para as rochas litosféricas mais profundas do corpo-sujeito e tratar de derretê-las, fazendo-as

escorrer novamente ao manto onde não existem categoricamente rochas específicas de nenhum tipo. Rochas magmáticas, rochas sedimentares, rochas metamórficas — todas retornando ao fluido-matéria da criação.

O corpo-avatar busca conexões, faz alianças instáveis, reconfigura fluxos. Ele se conecta a outras máquinas — humanas e não-humanas — em circuitos de desejo que geram atualizações efêmeras. Ele aceita a codificação temporária, a inscrição provisória em regimes de sentido porque também desse fluxo ele se alimenta e se energiza. O CsO, por sua vez, resiste à codificação, porque toda codificação é uma forma de violência contra a imanência. O corpo-avatar pode usar máscaras, simular territórios, performar papéis, mas o CsO se desfaz continuamente de qualquer forma ou organização que tente se colar a ele. Por isso, não se deve pensar o corpo-avatar como um CsO, mas talvez como uma máquina que opera sobre ele, extraindo dele possibilidades, arriscando-se a tocar suas intensidades e, muitas vezes, sendo absorvidas por ela, mas sem jamais esgotá-lo ou representá-lo.

A máquina avatarizante pode flertar com a desterritorialização, pode até querer “tornar-se imperceptível”, mas, ao fazê-lo, faz de forma estratégica, cautelosa, e o que ela realiza é uma aproximação regulada, delimitada, funcional. Ela se alimenta da imanência do CsO, mas não a suporta por completo. Isso porque suportar a imanência seria suportar a morte de todas as formas, inclusive da forma-avatar e do devir formal-social do corpo. O CsO não quer ser imagem, nem signo, nem interface. Ele é o fora absoluto. O corpo-avatar, ao contrário, só opera na medida em que pode ser operável, visível, acionável, mesmo quando isso se dá por vias subterrâneas ou não convencionais.

No entanto, há algo perigoso — e produtivo — nessa zona de risco entre corpo-avatar e CsO. Porque é ali que a máquina pode colapsar, que o desejo pode romper com os automatismos, que o avatar pode experimentar a vertigem do informe. Esse colapso, porém, não é desejável no sentido habitual — ele é um atravessamento, uma crise da codificação, um colapso produtivo. Ao se aproximar demais do CsO, o corpo-avatar arrisca-se a ser desfeito, mas também a descobrir modos inéditos de conexão, regimes de desejo não capitalísticos, experimentações que escapam à gramática do consumo, da performance e da eficácia.

É nesse limiar que se pode pensar uma política das máquinas desejanças: como manter o corpo-avatar em estado de escuta para o CsO, sem recair na forma representacional, no exoesqueleto da identidade, na repetitiva função? Diante desse desafio, seria preciso construir ou reapropriar uma nova política do desejo, que reative a potência de

devir da subjetividade e do corpo e, também, as conduza a um novo destino ético-estético-político.

Mas há um obstáculo estrutural a essa escuta: o inconsciente colonial-capitalístico que programa a maior parte das máquinas desejantes atuais. Ao tentar se ligar ao CsO, o corpo-avatar corre o risco de reatualizar os mesmos diagramas de poder que sustentam a colonialidade do ser, do saber e do viver. A máquina avatarizante, com toda sua plasticidade, pode, infelizmente, tornar-se o veículo ideal para a reconfiguração de um desejo domesticado, gerando variações estéticas de um mesmo código normativo. O desafio, então, é duplo: como desativar as capturas coloniais do desejo e, ao mesmo tempo, criar máquinas que não apenas imitem o CsO, mas se abram ao seu carnaval crioulizante, à sua potência insubmissa, mestiça, anárquica? Talvez seja nesse ponto onde o corpo-avatar hesita entre o código e o caos que possamos entrever a abertura de um horizonte ético fundado não somente em formas, mas em forças de mestiçagem radical, em uma política da convivência impossível que só a crioulização, tal qual um processo de recombinação dos componentes de subjetivação da cartografia sociocultural, pode engendrar. É por esse caminho que as vibrações de meu corpo parecem apontar.

Metamorfoses egóicas versus mutações heterogenéticas

Por que teria sido possível a planta micropolítica da avatarização ética florescer em terras latinoamericanas? Ora, tamanha ironia! Trouxeram suas doenças, sua metafísica transcendentalista, suas hierarquias despóticas, seu código jurídico-burocrático. Queriam reterritorializar seu Corpo-Metrópole sobre estes trópicos e encontraram aqui vida da mais intensiva — o ancestral Corpo sem Órgãos dos originários. Enfim queriam trazer sua micropolítica homogenética cristã mas acabaram, meio sem querer, trazendo o mais valioso nutriente heterogenético: a diferença!

Retornamos talvez, um pouco mais cientes dos processos produtivos, mas, certamente, um bocado mais vulneráveis e atentos aos sons corporais-subjetivos semi-desordenados que se distribuem em diferentes intensidades e temperaturas ao longo do corpo desse estudo (que é também meu corpo). Essa vulnerabilidade pouco tem a ver com algum tipo de fraqueza, ou sequer se trata de um atributo de um sujeito. Ao contrário: é uma vulnerabilidade paradoxal que faz é potencializar o corpo e a subjetividade enquanto cartografias transformacionais — faz é ativar as potências mais vivas e criadoras do corpo e

da subjetividade.

Para que essas potências se ativem é necessário tocar e ser tocado pelo corpo do mundo, coexistir juntamente a ele, ser acessível às suas forças ressonantes. Ser o mundo vivo, o que envolve descongestionar as vias de acesso a esse familiar-estranho, experiência profundamente angustiante para um corpo que está acostumado a cobrir-se com a túnica subjetiva-identitária. É um frio cortante que, ao cortar, multiplica, potencializa, abre. O corpo treme como quem quer recuperar os restos desse conforto que o mundo levou (como se eles ainda estivessem ali) e é justamente nesse momento que a máquina se agita, produz seu próprio calor, se torna mais viva!

O frio ameniza, e permanece. Ele ainda está lá mas não é mais tão hostil ao corpo. O que aconteceu? Já nem tão arrepiado, o corpo vai lentamente regulando seus poros. A respiração retoma um ritmo, sua melodia. Eis que meu corpo também se tornou um pouco corpo-frio. Provavelmente, também o mundo se tornou meu corpo.

A violência de desfazer-me da túnica foi, enfim, relativa. Houve um contraste muito brusco de intensidades naquele momento. Ainda assim, com o exercício de despir-se ao mundo, o corpo se torna mais livre — se une ao corpo do mundo e com ele nutre e é nutrido. Para que tal ponto seja atingido, porém, é preciso uma certa vagarosidade, uma certa resistência temporária àquele assombro que porventura venha se impor sobre meu corpo. Após a perda da túnica identitária, que resguarda o contato dos meus poros com as intensidades exteriores, uma decisão precisa ser feita: manter-se em contato com o frio e deixar que ele intervenha no corpo ou, desesperadamente, recolocar a túnica e, embora passe talvez a valorizá-la um pouco mais, criar para si uma noção de que sou mais feliz debaixo da túnica, de que se ela me serve, talvez seja porque eu sou tudo que isso que debaixo dela se esconde.

Essa experiência que, para muitos começa como uma violência direta ao corpo, é, efetivamente, uma violência ao sujeito, aparece na atualidade como um ponto crítico de articulação do processo de produção subjetiva-corporal. Assim vem sendo, estrategicamente, instrumentalizada pelos dispositivos colonial-capitalísticos, que se alimentam do néctar nutritivo da produção subjetiva e da expropriação da energia-potência criadora que a engendra.

Haverá entretanto, dias de calor, especialmente aqui pelos trópicos, em que todos os corpos se inclinam a se despir, a sentir o sol, a sentir o úmido salgado de um verão chuvoso que conserva o calor mesmo quando a noite se ergue. Muitos vão se desfazer de seus

agasalhos identitários e, durante muito tempo, não os tocarão. Outros muitos vão permanecer escondidos. Isso porque nossa identidade não é mais vestida como uma túnica, mas antes, inscrita no próprio corpo, no seu volume muscular, na lisura de sua pele — um código comunicante não somente a dizer que sou um sujeito, mas operando mesmo na distinção entre eu e outros. Visto, então, minha própria pele como túnica.

Eis que o frio retorna e, dessa vez, não mais serve àquela antiga túnica. Ora, como vou então me proteger do mundo? A cidade que habita dentro de meu telefone celular responde: “túnicas em promoção. Agasalhe-se com estilo”. O que sentiria Nietzsche, se visse o que o estilo se tornou nas noções gerais de hoje quando, novamente, um certo inconsciente colonial-capitalístico veio se apoderar de suas criaturas e expropriar a potência criadora que nela vive e vem germinando.

Talvez não satisfaça mesmo simplesmente plantar a semente da diferença, mas seja preciso também nutri-la para que ela possa germinar. O estilo nietzschiano vai neste sentido: é preciso construção, agência. Nada se singulariza por conta própria, mas antes uma vontade política precisa se movimentar para que a semente germine e ative efetivamente seu potencial heterogenético. Antes disso, é apenas estatística, potência de algo ainda não efetuada na cartografia de real. E uma potência de algo pode ser potência de “alguma outra coisa”, inclusive: do mesmo, do fantasma, da cópia. Uma virtualidade é sempre um “poder ser” que pode, inclusive, voltar a ser ele mesmo.

Nesse sentido, para tornar nossa máquina avatarizante uma máquina prática para os fins que desejamos, é preciso que ela opere mais que somente desorganizando e reorganizando componentes de subjetivação. É preciso instalar nela uma programação micropolítica capaz de orientar decisões do desejo para o destino heterogenético — para a produção de diferença, resgatando sua potência criadora e, com ela, a plenitude de uma existência fora das submissões coloniais-capitalísticas.

Mas que noções podem nos servir para agenciar os rumos que pretendemos infletir em determinada produção subjetiva-corporal? Que modos de ser dos corpos contemporâneos desejamos desarticular — e que engenharia reversa podemos empreender para compreender os circuitos que sustentam tais arranjos? Em que ponto o desejo é capturado, arrastado para longe de uma política da criação e conduzido a operar na lógica da reprodução? Que dispositivos de dobra reconfiguram a superfície sensível do corpo, programando-o para que vibre reativamente ao invés ativamente? Que códigos regem a máquina avatarizante — esta que exaltamos em crítica — quando sua arquitetura não se orienta pelo inédito, mas pela

repetição automatizada do mesmo? Essas são questões que nos conduzem a refletir sobre a política programática que regem a máquina transdutora avatarizante para seu destino heterogen-ético, que liberta a produção subjetiva-corporal, ou não, quando a maquinação reterritorializante culmina na reprodução das estruturas anteriores e, muitas vezes, no seu fortalecimento.

Rolnik (2023) nos oferece imagens preciosas para nomear esse campo de forças. A autora desenha dois pólos micropolíticos, orientados por bússolas distintas e ético-esteticamente divergentes: de um lado, a micropolítica ativa, que implica a produção de diferença; de outro, a micropolítica reativa, na qual o desejo se desvia do novo e adere à repetição. Ambas são respostas possíveis à crise subjetiva desencadeada pela fricção entre formas e forças — uma tensão permanente entre a vontade conservadora das formas (cartografias já instituídas) e a vontade conservadora das forças (a vida enquanto virtualidade potente, imprevisível e transbordante). O desejo, nesse embate, opera como operador de cortes: e é no lugar onde corta — e com qual bússola o orienta — que se definem os destinos subjetivos, políticos e estéticos.

Na micropolítica ativa, o desejo se arrisca a cortar em um ponto inédito da fita existencial, abrindo o corpo à emergência de outras conexões, outras cartografias. Trata-se da aposta no novo como evento de mundo. Nesse regime, o desejo não busca preservar o que é, mas inventar o que ainda não foi. Como aponta a autora:

A atualização desse mundo em estado virtual que seu gérmen anuncia se efetuará por meio da invenção de algo — uma ideia, uma imagem, um gesto, uma obra de arte, entre outros; mas também um novo modo de existência, de sexualidade, de alimentação, uma nova maneira de relacionar-se com o outro, com o trabalho, com o Estado ou com qualquer outro elemento do entorno. (Rolnik, 2023, p. 61)

O destino ético da micropolítica ativa é, portanto, não somente a ampliação da virtualidade das relações com o mundo de maneira geral, mas também é a potencialização de sua atualização em condições de vida inéditas, em novos arranjos que suportem as vibrações, desvios e rupturas do desejo vivo — contribui para que a subjetividade encontre sua cartografia transformacional alegre. Em contraposição, a micropolítica reativa emerge de uma má interpretação da experiência de estranhamento, na qual a desestabilização subjetiva — que poderia ser vivida como prenúncio de metamorfose — é capturada pela angústia. Nesse cenário, o corte do desejo não opera como abertura ao desconhecido, mas como tentativa de sutura do já vivido. Diante do abalo na imagem de si, a subjetividade interpreta a

morte de uma forma de ser como a morte do ser, confundindo dissolução com aniquilamento. Então, realiza um novo corte sobre um corte anterior, buscando estancar a deriva com uma repetição anestésica.

Esse tipo de subjetividade vive o universo exclusivamente como um objeto que lhe é exterior e o decifra apenas da perspectiva de sua experiência como sujeito. A imagem de si que resulta dessa redução é a de um indivíduo — um todo indivisível como o próprio termo indica. (Rolnik, 2023, p. 66)

A micropolítica reativa, assim, reforça a ilusão de que o sujeito é o único polo de experiência legítima do real. Nesse modelo, a dissolução dos modos existenciais é vivida como ameaça à própria existência, o que deflagra a necessidade histórica de reafirmação do eu. A alucinação do indivíduo como unidade plena — indivisível e central — funda a arquitetura moral que, por medo da perda de contorno, reproduz-se sem cessar. É este mecanismo de clausura que torna a experiência do novo insuportável, levando a subjetividade a buscar incessantemente a manutenção de formas familiares, ainda que estas estejam esgotadas. Neste contexto, a vitalidade torna-se refém da conservação.

É a partir desse cenário que podemos compreender um dos principais desafios ético-político contemporâneo, qual seja: inventar ferramentas para desarticular essas engrenagens de clausura sem, com isso, desintegrar por completo o tecido tênue da experiência. Não se trata de negar a angústia ou o mal-estar, mas de reaprender a escutá-los como sintomas de uma potência que ainda não encontrou forma — e não como falhas a serem corrigidas. A produção subjetiva, então, ganha um novo estatuto: o de campo de experimentação para modos de viver ainda não capturados.

Tal mal-estar se distingue, entretanto, da angústia do sujeito oriunda das violências programáticas do inconsciente colonial-capitalístico. De um lado, temos o mal-estar da estranheza-familiar que advém dos próprios movimentos tensionais da vida e enriquecem a experiência existencial proporcionando a chegada do devir e de novas conexões. De outro lado, há as implicações da negação da potência vital heterogenética, que inscrevem no corpo o sujeito moral e exploram sua condição como tal para interpretar uma série de hostilidades psicossociais, médicas, étnico-raciais — muitas vezes reforçadas pela própria centralidade mitológica do sujeito nas culturas ocidentais e ocidentalizadas.

O problema consiste então não somente no mal-estar propriamente dito, mas no destino que ele provoca, conduzindo-o, muitas vezes, a um tipo de enfraquecimento das potências vitais que exila a subjetividade num contorno de sofrimento psíquico e nega seu

acesso aos movimentos da vida e as possibilidades de alegria. Esse aparente acovardamento da subjetividade diante do desconforto, contudo, não deve ser lido como uma mera falha psicológica, mas como uma engrenagem que atualiza violências na forma de neuroses, de sociabilidades capitalísticas e de relações coloniais que se instalam, não somente no tecido do Socius — passando a modular portanto as relações entre os indivíduos —, mas acabam por curto-circuitar a própria sustentabilidade da produção desejante.

Dizer que há um acovardamento da subjetividade não significa, entretanto, responsabilizar propriamente o indivíduo por seu aprisionamento. Significa, antes, afirmar que tal destino é construído de forma política e, portanto, é agência. E, por ser destino político, é uma construção coletiva, opondo-se à individualização. Ao se coletivizar, diz respeito a toda uma cartografia subjetiva a ser operada por uma rede transformacional micropolítica, e não somente pelo sujeito ensimesmado.

Nessa esteira narrativa, vimos que a máquina avatarizante — como uma operadora desejante — atua sobre os corpos como uma máquina ambivalente e ambígua, podendo manusear tanto intensidades quanto extensões. Ela potencializa processos de desterritorialização e reterritorialização subjetiva, podendo favorecer linhas de fuga, bem como cristalizar ainda mais as mesmíssimas formas de captura, fortalecendo a efetuação do inconsciente colonial-capitalístico. Essa ambivalência se inscreve na própria natureza das micropolíticas, conforme discutido nas obras de Rolnik, que nos convidam a pensar os processos de subjetivação não apenas como efeitos, mas como práticas ativas de modelagem da vida. Nesse contexto, a avatarização não é apenas um fenômeno técnico ou cultural, mas uma arena micropolítica de disputa entre forças heterogenéticas e homogenéticas.

A partir das formulações de Rolnik, especialmente ao dialogar com a noção de micropolíticas do desejo, compreende-se que o desejo é uma força operatória que age sobre uma superfície topológica-relacional, figuração que aponta para o campo tensional de forças que compõem a existência, e não para sua forma visível. Esse plano imanente é palco para o desejo traçar seus cortes; e este é o tipo de corte efetuado que define seu destino ético e ontogenético: ou nos lançamos em direções heterogenéticas, abrindo-nos ao devir e à reinvenção subjetiva, ou nos fixamos em destinos homogenéticos, nos quais o desejo é capturado por imagens identitárias, repetitivas, por contornos já conhecidos. É nesse jogo que a máquina avatarizante revela sua força ética, pois ela pode tanto se constituir como meio de passagem e variação quanto um obstáculo ou espelho narcísico que perpetua os regimes do mesmo.

No interior dessa lógica e diante da estranheza pulsional provocada pela experiência de dissolução identitária, as micropolíticas reativas são aquelas que respondem com recuo, com retorno a formas já conhecidas. O desejo atua, nesse caso, de maneira reativa, cortando a superfície da experiência de modo a recompor a arquitetura subjetiva anterior, como se a repetição do mesmo fosse capaz de blindar o corpo contra o mal-estar irremediável da falência de uma forma. Longe de preservar a vida, tal operação retifica a identidade e paralisa o fluxo desejante. Em contraposição, as micropolíticas ativas — e é neste ponto que a obra de Rolnik ressoa profundamente — assumem a estranheza como parte constitutiva da vida pulsional. Não buscam a eliminação do mal-estar, mas sua transdução criadora, sua escuta ética.

É nessa direção que os textos *Esferas da Insurreição* (2023) e *Antropofagia Zumbi* (2021) se lançam, muito alegremente. Podem ser lidos como exercícios de fabulação crítica, visto que dramatizam a bifurcação micropolítica do desejo, não para resolver o dilema, mas para intensificá-lo, dando visibilidade e destacando a possibilidade de agência ativa diante das escolhas ético-estéticas-políticas que moldam nossos modos de existir. Nesse sentido, como enquanto máquina de produção de cartografias transformacionais, o corpo-avatar deixa de ser apenas um simulacro digital e passa a figurar uma posição existencial — o corpo-avatar como campo de forças, como interface entre o desejo e o mundo, como possibilidade de reinventar o ser de dismantelar esse ser trazendo seu dever.

Para isso, é preciso aprofundar a crítica à implementação do projeto colonial-capitalístico de produção corporal-subjetiva — fenômeno que se exacerba na contemporaneidade sendo continuamente atualizada e potencializada pelo avanço dos agenciamentos técnico-científicos sobre o corpo, que se reterritorializam sobre ele e transformam-o no sujeito-imagem. Tal qual um código dominante da experiência, a imagem coloniza a percepção e esteriliza a potência intensiva do corpo. Nesse encantamento ficcional que acaba congestionando os canais às potências vitais, o Outro aparece sempre como imagem, como figuração imagética, e não como presença vibrátil, intensiva, criadora de mundo. Trata-se de uma captura sofisticada da subjetividade pelo regime do espetáculo e do consumo. Nessa captura, uma leitura tipicamente psicanalítica é feita sobre o desejo, confundido-o com carência, associando-o à falta e ignorando sua potência criadora ativa, enfim redirecionada para o preenchimento de vazios imaginários.

Contra essa redução, é preciso retomar o entendimento do desejo não como falta, mas como potência de variação. Conforme já esboçado em *Mil Platôs* (2022) e em *O Anti-Édipo*

(2011), o desejo não busca preencher lacunas, mas conectar, bifurcar, atualizar-se em novos arranjos. Seu motor não é o prazer da sua completude, mas o mal-estar como força de indiscernimento. A transformação subjetiva, nesse contexto, não se dá por ajuste ou adaptação, mas por ruptura, por colapso da forma anterior — e aqui, mais uma vez, vemos a radicalidade do pensamento de Rolnik, que insiste em um “ético-estético-político” como condição de reinvenção de mundo, que dá um sentido ao desejo e inscreve nele o princípio heterogenético. Tal reinvenção só é possível quando se acolhe a dor do processo, o desmanche da imagem de si, e se atravessa a zona escura da desidentificação com coragem, sem ceder à tentação dos mundos mercadológicos-imagéticos *prêt-à-porter*.

Portanto, a produção de novas cartografias subjetivas implica ativar a máquina avatarizante em sua potência heterogenética, o que exige resistir ao inconsciente colonial capitalístico que a atravessa. Esse inconsciente opera como máquina de expropriação das potências vitais, transformando corpos em mercadoria, subjetividades em performance, desejo em capital. Resistir, nesse caso, é também reinvestir o corpo como território do devir, é recuperar a experiência como ato poético-político. É neste gesto que se esboça uma ontologia da insurreição: a recusa das formas mortas e a invenção de um corpo vivo — um corpo que vibra com o mundo, que se afeta e se transforma, que aceita a vertigem do devir como condição de sua própria vitalidade.

Essa ontologia da insurreição, portanto, vai além de uma simples atitude de protesto; ela propõe uma reconfiguração fundamental do próprio modo de ser. A "recusa das formas mortas" é o ato de abandonar as subjetividades *prêt-à-porter* e os corpos-imagem que o mercado oferece como refúgio, rejeitando a segurança de uma identidade estável. Em seu lugar, a "invenção de um corpo vivo" emerge como uma prática contínua de reabertura ao mundo. É um corpo que se permite ser afetado pelas forças, que recupera a primazia da sensação sobre a representação e que aprende a escutar o saber que vibra em sua própria materialidade. É por isso que tal gesto implica aceitar a vertigem do devir: a instabilidade deixa de ser uma ameaça a ser evitada e se torna a condição mesma da vitalidade, o terreno fértil onde o novo pode germinar.

Ao ser colocada nesse plano ético-estético-político, a máquina avatarizante atua de maneira ambivalente tanto pode servir à reprodução do capital quanto à reinvenção da vida. Sua ativação depende, portanto, do tipo de corte que o desejo opera, e da escuta que se faz do mal-estar que emerge desse processo. A aposta é por uma escuta sensível, ética, radicalmente corporificada, uma escuta que não recua diante do abismo, mas nele mergulha para emergir

outra. É esta a potência que interessa: a potência de tornar-se outro, de desfazer-se como imagem e refazer-se como vida.

Essa nomenclatura — metamorfose egóica e mutação heterogenética¹⁹ — é uma aposta figurativa proposta por este autor como forma de diferenciar dois regimes distintos de transformação subjetiva no contexto das operações da máquina avatarizante. A primeira delas, a metamorfose egóica, diz respeito a uma alteração aparente da forma, uma troca de vestimentas simbólicas que preserva o mesmo regime de organização do desejo. Aqui, o que se modifica são os contornos visíveis do eu, mas não suas conexões vitais. A subjetividade opera sobre si mesma em um esforço de reorganização identitária, buscando novas figuras que restituam a consistência do ego após o colapso de sua configuração anterior. A imagem pode parecer inédita, mas repete os mesmos fantasmas de sentido, os mesmos códigos de pertencimento e reconhecimento. Em outras palavras, trata-se de uma reinvenção sem devir — uma reforma estética sem ruptura ontogenética.

Por contraste, a mutação heterogenética, ou alter-egóica, indica um outro regime de transformação, no qual a máquina avatarizante não opera como mecanismo de recomposição do eu, mas como catalisador de sua dissolução criadora. Nesse tipo de mutação, não se trata mais de ajustar formas para salvaguardar o sujeito, mas de atravessar o colapso como zona germinativa. A potência aqui não se expressa pela manutenção ou substituição de imagens identitárias, mas pela criação de novas conexões intensivas que desorganizam o código genético da forma-eu, permitindo o surgimento de modos de existência que não estavam previamente inscritos. Nesse sentido, a mutação é intensiva porque age sobre a própria malha relacional do corpo-desejo, transformando a tessitura das forças que o constituem, e não apenas suas superfícies simbólicas.

¹⁹ A opção por estas nomenclaturas busca diferenciar os destinos éticos da avatarização a partir de suas raízes conceituais. Metamorfose (de meta, "além de", e morphé, "forma") é empregada aqui para designar uma mudança que opera no plano das formas e da representação, uma reorganização do "eu" que se mantém como referência central — um processo, portanto, egóico. Em contraste, a mutação remete a uma alteração que irrompe da própria matéria viva, uma transformação imanente que não parte de um modelo exterior, mas da agência das forças intensivas no corpo. Alinhado à perspectiva de Suely Rolnik, que distingue a apreensão de formas (cognitiva) da afetação pelas forças vibráteis do mundo (sensível), a mutação (ruptura ontogenética) é qualificada como heterogenética (hêteros, "outro", e gênesis, "origem") por indicar uma transformação radical, impulsionada pelo encontro com a alteridade, que produz diferença na própria ontogênese, e não apenas em sua aparência.

3. CHEGADA

Geopoéticas para devorar abismos

Não conheço as luzes noturnas de Paris
 Nem as agulhas envidraçadas de New York
 Imagens fantasmagóricas
 De um viajar sedentário

Volto-me a onde o vento sussurra
 Um feitiço silencioso
 Da ancestralidade que fica na Terra
 Onde o Bem-te-vi canta seu coro

O Cerrado brasileiro é meu místico
 Por seus canais tortuosos
 É que me perco e me encontro
 Cruzo o seco abismo onírico

Ali nos arredores do Lago Corumbá
 É onde faço minha diáspora
 Tão perto mas vou longe
 Navegando às vísceras da terra do Sabiá

Essa distinção entre o devir mutacional e o devir egóico ressoa profundamente com o pensamento de Suely Rolnik, especialmente quando ela insiste que o trabalho do desejo é ético antes de ser representacional. A metamorfose egóica, ainda que vestida de inovação, é uma operação do desejo capturado, reativo, voltado à manutenção da ordem já conhecida, mesmo que em roupagens mais modernas ou performativas. Ela recusa o mal-estar como motor de reinvenção e tenta apaziguá-lo com imagens de completude. Já a mutação heterogenética implica um desejo ativo, que se move não para suprimir a dor da desidentificação, mas para escutá-la como sinal de um esgotamento existencial e, assim, catalisador de outros modos de habitar o mundo. É aí que o corpo-avatar deixa de ser um artefato mimético e se torna campo vibrátil de reinvenção.

Portanto, a máquina avatarizante é ética e politicamente ambígua porque seu uso pode tanto alimentar o ciclo da metamorfose egóica — com sua lógica de repetição e recomposição de subjetividades capturadas, quanto favorecer a mutação heterogenética, que

rompe com as formas herdadas e se abre ao inédito. A escolha entre essas duas vias não é meramente conceitual, mas prática e existencial. Trata-se de decidir se vamos operar a máquina como espelho ou como zona de transdução, se desejamos nos restaurar como imagem ou nos reinventar como vida. Essa é a bifurcação micropolítica em que se joga a vitalidade contemporânea, e é nesse abismo que precisamos aprender a escutar, e não apenas com os ouvidos, mas com o corpo todo.

À vista disso, se até aqui traçamos uma distinção entre metamorfose egóica e mutação heterogenética, resta ainda uma pergunta crucial: onde encontrar, no corpo vivo da sociocultura contemporânea, sinais, pistas, intensidades que possam ser degustadas antropofagicamente, à moda de Suely Rolnik, de modo a ativar esse processo de reinvenção pelo desejo, essa cartografia afetiva do inusitado? Há algo profundamente irônico nessa máquina avatarizante que ora invocamos em tom de denúncia, ora em tom de exaltação: é que ela parece ter virado o jogo contra si mesma, ou melhor, contra a lógica inconsciente colonial-capitalística que a animava.

Queriam extrair a força vital do mundo, privatizar os fluxos, multiplicar imagens prontas como moldes de subjetivação replicável. Mas a operação se inverteu. A máquina, agora, em vez de ser veículo de expropriação da potência vital criadora, foi ela própria devorada, triturada, deglutida, regurgitada, pela pulsação antropofágica dos corpos conectados. O que era antes prótese de controle se torna agora contrabando tático: roubamos as imagens do capital para delas extrair a seiva que ainda pulsa, a centelha não domesticada que pode incendiar novas formas de viver.

É como se, no coração mesmo do dispositivo de captura, vibrasse uma força de contrabando: uma fresta pelo qual escapa a diferença que eles mesmos não conseguiram colonizar. Se o regime neoliberal nos ofereceu mundos prêt-à-porter, pacotes existenciais engarrafados, agora os arrancamos de suas vitrines para costurá-los em mantos de devir. Não por respeito ao figurino, mas por desejo de torcê-lo até que escorra dele o que ainda vibra, o que ainda grita, o que ainda não se dobrou ao modelo. Essa é a aposta mutacional que lançamos nesta linha afirmativa: inventariar experiências, signos, corpos, obras, gestos, resistências. Não como ilustrações de um argumento, mas como sementes de uma nova sensibilidade em gestação.

Será possível que a planta micropolítica da avatarização ética floresceu em terras latino-americanas? Ora, tamanha ironia! Trouxeram suas doenças, sua metafísica transcendentalista, suas hierarquias despóticas, seu código jurídico-burocrático. Projetavam

uma ampla reterritorialização do seu corpo-metrópole sobre estes trópicos e encontraram aqui vida da mais intensiva — um ancestral Corpo sem Órgãos da floresta. Queriam trazer sua micropolítica implantar seu projeto de universalização homogenética, mas acabaram, meio sem querer, esbarrando na resistência de saberes subjetivos e das forças subjetivas e corporais dos saberes ancestrais, insistindo em colher mesmo na adversidade o mais potente nutriente heterogenético: a diferença.

Pretende-se cavar no húmus do continente, entre suas fendas e fluxos, aquilo que possa ativar o programa heterogenético do corpo-avator. Não se trata de um programa identitário ou nostálgico, mas sim de uma escavação de potências, de um esforço por fertilizar o campo da experiência com elementos que façam germinar devires corporais-subjetivos. Em vez de colecionar sinais de resistência, queremos atravessar suas forças, deixá-las nos contaminar, nos fazer tremer. Que estejamos, então, prontos para ouvir o rumor das margens, para sermos atravessados por aquilo que ainda não tem nome.

Nesse sentido, buscando amplificar essas reflexões finais, evocamos um acontecimento bastante particular da história brasileira recente: uma máquina de guerra amazônica encarnada na figura do “Índio do Buraco” ou “Índio Tanaru”, como foi apelidado, no contexto da denominação dada aos povos originários nos anos 80, década da sua “descoberta”. O originário, que faz parte de uma etnia exterminada pelo avanço do garimpo e da grilagem nas fronteiras rondonenses da amazônia, foi por muito tempo monitorado pela Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI), e sua presença foi o principal resguardo do avanço do desmatamento na Reserva Indígena Tanaru, que dá seu nome. O apelido “Índio do Buraco” faz referência a uma característica marcante dos lugares por onde passava, característica essa que se supõe ser uma prática do seu povo: a escavação de um buraco de aproximadamente 3 metros de profundidade no centro das cabanas erguidas.

A violência colonial de perfil genocidário que se aportou contra o “Índio do Buraco”, último indivíduo de seu povo, expõe um aspecto primordial da máquina colonial-capitalística em sua forma mais brutal nas terras brasileiras: a reterritorialização massiva do agronegócio sobre o Corpo sem Órgãos da floresta, plano de intensidades a partir do qual os originários perfazem seu corpo-avator e assentam sua trama existencial, suas produções subjetivas, corporais, sociais-culturais etc.

Esse processo não é mera destruição qualquer, mas uma etapa para a codificação que transforma um espaço de existência plena em um sítio funcional, um “pasto pecuário existencial” que expropria os movimentos da vida em prol da capitalização de suas

produções, um agenciamento de agroempresarização. A aniquilação da biodiversidade, dos povos e de suas culturas é a condição necessária para a implantação de um organismo produtivo que opera pelo extermínio da diferença. A monocultura agroempresarial no lugar da policultura ecoflorestal. Latifúndio no lugar da agricultura familiar e comunitária. Claro, tal transformação não se dá sem uma resistência desse Corpo pleno da floresta e de toda a vida intensiva que lá se cria.

Nesse sentido, a desterritorialização da mata é a primeira intervenção que abre caminho para a apropriação do território pela mineração e pela pecuária, uma expropriação que se consolida por meio da agência de um dispositivo característico do poder neoliberal-estatal²⁰ no contexto do regime colonial-capitalístico, uma estratificação normativa que conecta a terra arrasada à estrutura do Estado agroempresarial. Uma máquina que opera por queima e corte para romper as relações de resistência e depois usa as próprias cinzas para fertilizar o solo e prepará-lo para a exploração. A morte de Tanaru, portanto, não é um fim, mas marca a ação de um agenciamento amparado numa necropolítica (Costa; Pereira, 2023) que visa eliminar aqueles que impedem a expansão de uma única forma de realidade, da universalização da vontade de um regime.

Glissant, em sua obra *Poética da Relação* (2021), oferece uma figura de referência no contexto da cartografia afrodiaspórica que muito tem a contribuir para essa discussão. À imagem de uma “fibrila” (2021, p.29), temos uma espécie de ramo rizomático em que linhas se canalizam em uma linha única e, posteriormente, divergem sentidos novamente. Como um rio que se forma composto por afluentes e depois deságua em uma foz de tipo delta, se ramificando em vários canais novamente. Tal figura apresenta o rastro do deslocamento dos povos africanos em que, de um lado (a leste), há a descodificação e desterritorialização das sociedades africanas, “dissolvidas no ventre da barca” (2021, p.30) em um único fluxo de corpos anônimos, incomunicáveis, nus. Do outro lado (a oeste) novamente esse fluxo se divide em várias ramificações, se reterritorializando em diversas ilhas, no arquipélago caribenho.

O movimento que tal relato ilustra é, no primeiro momento, a de um desenraizamento, nesse caso compulsório e generalizado, operado com vistas à expropriar

²⁰ Emprego essa expressão “neoliberal-estatal” no intuito de sinalizar um entendimento de que o Estado brasileiro, de maneira específica, se apresenta historicamente como mais um dos territórios capturados pelo regime neoliberal, tendo sido sistematicamente rendido pelos interesses de grupos econômicos e portanto mobilizado esforços para intensificar e proteger os interesses do Capital, compondo aliança o agenciamento colonial-capitalístico.

daqueles corpos e subjetividades a sua cartografia existencial, o seu CsO savânico-desértico — sua vida. Essa travessia se dá, segundo Glissant, por intermédio de um projeção para dentro do abismo, de uma experiência radical com o desconhecido-absoluto. O abismo encarna, ao mesmo tempo, as formas ancestrais desmanteladas, desorganizadas, e o seu latente devir. É uma das formas possíveis de corpo-avataar. É o instante do não-mundo, o profundo desconhecido, desreferencializado. É uma ascese que, para operar uma chegada num tal lugar, se faz a partir do mergulho em um “não-lugar”.

Essa ascese em atravessar a terra-mar que não sabemos se é o planeta-terra, sentindo esvaecer-se não apenas o uso das palavras ou a fala dos deuses, mas a imagem concluída do objeto mais cotidiano, do animal mais familiar. O sabor evanescente dos alimentos, o cheiro perseguido da terra ocre e das savanas (Glissant, 2021, p.31)

O “frequentar o abismo” é, em Glissant, a desestabilização das formas que territorializam a existência, de tal modo que faz surgir o outro. O outro é inevitavelmente estranho. O profundamente outro chega a nós numa linguagem distinta, ou mesmo não chega por linguagem nenhuma, mas por fluxos afeccionais indecifráveis. Reiteramos, por exemplo, a noção de estranheza-no-familiar lançada por Rolnik (2023). O outro muitas vezes chega antes no corpo, como uma perturbação, como uma invasão desorganizadora.

No caso afrodiaspórico, a experiência dos abismos (o ventre da barca, o atlântico, as Américas) se deu de maneira excepcionalmente violenta. O desenraizamento geral engendrado a partir de um agenciamento colonial-genocidário, de apagamento, silenciamento e sequestro dos corpos que ali viviam. De forma análoga, mas distinta, o caso amazônico aparece como uma situação em que o abismo é vivido pela própria desarticulação do tecido relacional que sustentava seu povo, sem a travessia para outro continente.

Se no ventre da barca os corpos africanos foram desterritorializados de suas terras para serem violentamente reterritorializados nas Américas, forjando no abismo uma nova Poética da Relação como tática de sobrevivência (Glissant, 2021), o abismo de Tanaru foi o do extermínio em seu próprio CsO, o esvaziamento de seu mundo até que restasse apenas ele. A máquina de guerra que daí emerge dificilmente pode ser a da criouliização, que depende, sobretudo, de um devir comunitário e da possibilidade de um saber da relação que se dá na vivência coletiva do abismo. O caso de Tanaru é outro, se apresentando como o da evasão radical: sua resposta à violência colonial-capitalística não foi a de recriar o laço (criando novos laços). Isso considerando, não podemos deixar de lado, o isolamento geral e

a dificuldade de quaisquer tipos de enraizamento efetivos, mas a de se fazer fantasma, a da produção do fantasma coletivo de seu povo genocidado (o buraco como imagem do enraizamento fantasma), de recusar a captura através de uma errância solitária, transformando seu corpo no último fragmento de um território livre.

Diante desse agenciamento colonial-capitalístico, a existência de Tanaru se revela como a própria encarnação de uma máquina de guerra nômade. Como apontaram Deleuze e Guattari ao resgatar Pierre Clastres: a guerra primitiva opera como um mecanismo que conjura e impede a formação do Estado, mantendo a dispersão e a segmentaridade dos grupos. O guerreiro, em seu acúmulo de façanhas, caminha para "uma solidão e uma morte prestigiosas, porém sem poder" (2012, p.20). Assim, a máquina de guerra amazônica se coloca substancialmente "fora" desse poder, é um CsO monstruosamente denso que, há séculos, vem resistindo por guerrilha em uma das principais fronteiras de avanço do regime colonial-capitalístico encarnado, parcialmente, no Estado agroempresarial brasileiro.

A violência desterritorializante que se abateu sobre Tanaru e a que opera nos ciberambientes são táticas distintas de um mesmo agenciamento colonial-capitalístico, cujo objetivo central é impedir qualquer forma de enraizamento que ameace seu poder. No caso amazônico, a operação se deu por aniquilamento e estratificação dura: o Corpo sem Órgãos da floresta, plano de imanência dos povos originários, foi violentamente desterritorializado para ser recodificado como pasto e propriedade. A violência aqui é a do apagamento, que destrói um mundo para impor uma nova ordem produtiva, forçando o sobrevivente a uma errância para escapar da captura final. Nos ciberambientes, a tática se inverte. O regime não impõe uma estratificação final, mas promove uma desestratificação quase permanente, uma liquefação constante de referências. O sistema aprendeu a extrair mais-valia do próprio fluxo, mantendo os navegantes em um estado de mobilidade perpétua para que nunca constituam um território existencial autônomo.

Assim, o regime força Tanaru a um nomadismo de fuga e os usuários do ciberespaço a um nomadismo de consumo. A consequência para Tanaru foi a solidão radical, uma resistência que se deu pela recusa ao contato com o sistema que aniquilou seu povo. Já a consequência para o navegante é um isolamento paradoxal em meio à hiperconexão, a Cibéria que se instala no coração de Cibeia. A subjetividade flexível exigida para transitar entre os "mundos prêt-à-porter" não é uma escolha, mas uma condição de sobrevivência imposta. A ironia trágica é que a errância de Tanaru era uma tática para não ser capturado, enquanto a nossa errância digital é a condição para sermos continuamente capturados em

cada performance, em cada perfil, em cada avatar que reitera a lógica do mesmo. Ambas as violências, portanto, operam para impossibilitar um solo existencial, seja ele a floresta ou o próprio devir.

A resistência de Tanaru, em sua solidão radical e compulsória, serviu como tática de guerra: o nomadismo, a desterritorialização constante dentro de seu próprio CsO para escapar à captura. Seus buracos, cuja função original se perdeu na névoa do genocídio, tornaram-se o fantasma de um enraizamento arrancado, uma inscrição simultânea de presença e ausência que permitiu aos sertanistas da FUNAI provar sua existência, servindo como uma pista para uma cartografia ao mesmo tempo perdida, fantasmática; mas que nem por isso deixa de fertilizar o surgimento de uma nova cartografia, um novo regime de conexões, em que essa memória contribui para mobilizar a máquina de guerra contra o poder agroempresarial, como é colocado por Andrade e Andrade (2022), a questão relativa ao não sepultamento do corpo do originário, falecido em 2022, aponta a agência de um dispositivo de violência característico da nuance codificadora do Estado, muito diferente de uma violência de guerra:

O Estado dispõe de uma violência que não passa pela guerra: ele emprega policiais e carcereiros de preferência a guerreiros, não tem armas e delas não necessita, age por captura mágica imediata, “agarra” e “liga”, impedindo qualquer combate (Deleuze; Guattari, 2012, p.12)

Essa violência do regime, nesse caso, pôde lançar o agenciamento destrutivo sobre os corpos da floresta, justamente a partir da destruição dos corpos amazônicos, desarticulando sua teia relacional: o desmatamento e o genocídio gradual como processos de isolamento dos registros ecológicos da floresta. O isolamento das relações enfraquece a potência desviante neste CsO, que é um campo de imanências energizada justamente pelas Relações.

Em observância a isso, o corpo evasivo da floresta, cartografia rica de linhas de fuga, é desmantelado pela agência de uma máquina de guerra colonial também exterior ao Estado, outra máquina do regime colonial capitalístico: milícias pistoleiras. É que, para dispor de uma violência capaz de utilizar outros tipos de violência exteriores à forma-função do Estado, o regime colonial-capitalístico recorre a bandos (máquinas de guerra nômades) que dispõem, sobretudo, de um outro perfil de atuação, descodificada, que consiga ir de encontro ao fluxo de vazão dos corpos florestais amazônicos nômades, em contínua reterritorialização.

Essa é a primeira operação que se lança no intuito de, primeiramente, enfraquecer o corpo vivo desviante da floresta: 1. desnutrição das relações entre os corpos das florestas, operacionalização de mortes de forma dispersa e pontual, em guerrilha. Tal é o *modus operandi* de grupos pistoleiros no norte, que são recrutados por fazendeiros para, a partir do uso de táticas de guerrilha exteriores às do aparelho estatal, assassinar corpos originários, efetuando a primeira tarefa da morte do corpo florestal por apagamento. Seu objetivo maior é agir para desarticular, desterritorializar a relação entre os corpos da floresta.

A atuação do aparelho estatal se dá, nesse caso, de maneira complementar. Ela atua “estriando” o espaço, operando codificações. Ela legitima e deslegitima o uso de determinada terra para tal fim. Atribui significado e, ao fazê-lo, estratifica o corpo disfuncional da floresta, implementa a lei onde havia apenas a cartografia de relações amazônicas (2). Ela complementa a primeira operação, criando inclusive as condições para tal. No documentário “Corumbiara” (2009), de Vincent Carelli, fica evidente que a pobreza sistemática e a falta de estruturas básicas para suportar a existência dos indivíduos lá assentados favorece o surgimento dos bandos pistoleiros, engendrando uma relação em que a vontade privada do fazendeiro (agenciada pelos aparelhos estatais) se manifesta como consolidação do poder jurídico e econômico sobre a população local.

O buraco é a memória de uma etnia perdida e, ao mesmo tempo, a tática que preservou rizomaticamente suas raízes no corpo da floresta, um contraponto à lógica que busca “validar o genocídio como estratégia de expropriação dos territórios indígenas” (Andrade; Andrade, 2022, p.6). Essa errância nos conecta à Poética da Relação de Édouard Glissant, para quem o conhecimento do Todo “aumenta com a frequência do abismo”(2021, p.32). O buraco de Tanaru é esse abismo de seu desenraizamento como o atlântico é o abismo dos povos africanos em diáspora: não necessariamente um nada absoluto, mas a ausência de uma identidade rígida sistematizada, uma travessia pelo Corpo sem Órgãos que libera o saber da Relação.

Essa errância, compreendida a partir de Glissant, não é, portanto, o eco de uma frustração ou o sintoma de uma perda, mas uma relação radicalmente outra com as totalidades dos mundos. É uma forma de conhecimento que se abre justamente na renúncia à posse, no abandono da pretensão de invocar um centro ou uma raiz única. A travessia do abismo, seja o Atlântico da diáspora, seja o buraco de Tanaru, impõe essa condição, mas é a resposta a ela que define a cartografia existencial que se seguirá. Enquanto a máquina avatarizante operando em programação colonial-capitalística, em sua face mais

contemporânea, busca perpetuar o desenraizamento como forma de isolamento e captura da subjetividade em fuga, a experiência caribenha nos ensina sobre a possibilidade de transformar a errância em potência, o estilhaçamento em Relação.

É nesse ponto que a criouliização se revela não apenas um processo histórico, mas uma direção ética, estética e política. Ela é a "formação sedimentar" que se constrói a partir dos fragmentos, vida que emerge da potencialização da experiência de "frequentação do abismo". Glissant a descreve como uma dimensão inédita, um modo de existência que responde diretamente à violência da desterritorialização com uma nova gramática do ser e do pertencer:

O que aconteceu no Caribe, e que poderíamos resumir com a palavra criouliização, dá-nos a ideia a mais aproximada possível. Não apenas um encontro, um choque (no sentido senegalês), uma mestiçagem, mas uma dimensão inédita que permite a cada um estar ali e alhures, enraizado e aberto, perdido na montanha e livre sob o mar, em acordo e em errância. (Glissant, 2021, p. 59)

Estar "enraizado e aberto" é a síntese da resistência à dupla captura da máquina. Contrapõe-se tanto à reterritorialização que aprisiona numa identidade fixa quanto à desterritorialização que dissolve o sujeito na aceleração contínua. É a proposição de uma produção subjetiva que se mantém em movimento, porosa ao Outro, mas que não se perde nessa abertura, pois suas errâncias encontram um chão, inscrevem-se na paisagem de um "todo" comunitário que também se move.

Essa dinâmica se dá por uma prática que Glissant nomeia de "autorrupção e de interligação" (2021, p. 58), um ritmo que ecoa no corpo-avator que buscamos programar. O "estilhaçamento sem precedentes das culturas" que a criouliização promove não é a desarticulação que visa ao vazio, mas o sinal de uma "partilha consentida, e não imposta" (Glissant, 2021, p. 59). A cultura não se dispersa, ela se recompõe em novas e imprevisíveis constelações. A resistência de Tanaru, em sua diáspora solitária, é um ato nômade que ancora o drama do estilhaçamento na paisagem, mantendo a "fronteira aberta" pela contínua e exaustiva errância. A criouliização, por sua vez, nos oferece o modelo de como essa fronteira aberta pode se tornar o lugar de uma partilha, de uma invenção coletiva que tece, a partir dos destroços, um plano de consistência relacional, uma cartografia existencial-transformacional.

Contudo, se o abismo é a experiência compartilhada que liberta o saber da Relação, a programação que o engendra revela duas faces distintas, duas estratégias programáticas da mesma máquina colonial-capitalística. O abismo atlântico, na experiência da cartografia

afrodiaspórica, foi a condição de uma desterritorialização que culminou na violenta transposição daqueles corpos e subjetividades para outra cartografia existencial. Os corpos, sequestrados e decodificados eram transpostos para um novo território onde, mesmo sob a violência extrema do regime, a própria condição de coletividade, de um certo volume de existências transplantadas, tornava-se o solo fértil para um novo enraizamento, para a ativação da potência heterogenética a partir da Relação. O desejo foi convocado a produzir novas formas existenciais, a criar uma nova cartografia a partir da cicatriz, a estabilizar-se em meio às ilhas e ao arquipélago, gerando a situação de “nomadismo circular” que Glissant aponta (2021, p.35). A tática da máquina, aqui, era a de organizar os fluxos desterritorializados para maximizar a produção, aprisionando os devires numa nova sistematização.

Já o abismo de Tanaru, o buraco que é a topografia do genocídio e tática de sobrevida, nos mostra uma outra configuração da máquina, talvez mais característica de sua nuance contemporânea. Aqui, não se trata de capturar o corpo para reinseri-lo em outro sistema produtivo diretamente, mas de promover uma desterritorialização perene. A máquina opera não pela reorganização imediata, mas pela desarticulação contínua. Seu objetivo é o alisamento do espaço, a erradicação de qualquer grau de enraizamento que possa frear a aceleração do Capital. O ordenamento, a vitória do organismo sobre o Corpo sem Órgãos se dá, entretanto, postumamente, como objetivo final, mas não como tática reterritorializante imediata.

Nesse caso mencionado, o avanço agroempresarial não sequestra o corpo para reterritorializá-lo, mas desterritorializa o próprio espaço ao redor do corpo, condenando-o a um isolamento radical, a uma mobilidade de fuga. Tanaru é o nômade acuado, cuja produção subjetiva é a do fantasma, uma errância que não encontra o "alhures" de Glissant, mas apenas a reverberação do corte. A condição de expropriação aqui se dá de outra forma: não pela organização do trabalho (estágio exploratório), mas pela manutenção da instabilidade, da situação de busca irrefreável por um conforto subjetivo que jamais se concretiza porque se faz a partir do fantasma.

Vislumbrar uma programação ética para o corpo-avatar é, portanto, responder a essa dupla ameaça. É conceber um corpo-existência capaz de resistir a duas frentes de captura que, hoje, operam de forma simultânea e combinada. Trata-se de uma tarefa que se desdobra em duas poéticas, duas políticas complementares: primeiro, a criação de territórios existenciais, contra a lógica da desarticulação e do alisamento, é preciso desenvolver

ferramentas de enraizamento. Uma atenção às produções comunitárias, à capacidade de se encontrar pelas expressões, em que se perfazem expressivas as cartografias transformacionais, zonas de criação, de fazer emergir um volume de relações que absorva e dê consistência aos fluxos. É a tarefa de construir abrigos, de cultivar um plano de consistência denso o suficiente para frear a aceleração expropriadora das maquinações colonial-capitalísticas, permitindo que o saber da Relação floresça não apenas da memória da perda, mas da prática da partilha.

Segundo, apresenta-se a tarefa da manutenção de uma flexibilidade nomádica, que é a própria construção da máquina de guerra a partir do CsO. Contra a captura que codifica e aprisiona o desejo em sistemas fechados — a sedentarização formal do regime que visa regular fluxos para otimizar a exploração. O corpo-avator deve preservar sua "fronteira aberta". Esta não é uma mera metáfora, mas a condição para um devir-revolucionário que se opõe ao espaço estriado, hierarquizado e moral. Contudo, a produção dessa abertura, dessa linha de fuga, é um processo perigoso. Como adverte Regina Schöpke (2017) ao analisar Deleuze e Guattari, a desconstrução do corpo-organismo, se levada a cabo de forma imprudente, pode se converter em seu oposto: uma armadilha niilista. A busca pela liberdade pode se precipitar em autodestruição, reforçando as forças que se pretendia combater.

Ao analisar os diferentes tipos de Corpo sem Órgãos (CsO), Schöpke destaca a importância de não romantizar processos de desconstrução que, em vez de potencializarem a vida, acabam por esvaziá-la. A autora ressalta que é preciso apresentar exemplos de corpos que levam a "guerra contra o organismo a um ponto crítico" para demonstrar como, na busca desesperada pelo desejo, o próprio desejo pode ser destruído e a vida se tornar insustentável. Nesse contexto, a advertência de Deleuze e Guattari é fundamental para evitar que a linha de fuga se transforme em uma linha de morte. Schöpke (2017) recorre à citação para ilustrar esse perigo:

[...] o pior não é permanecer estratificado — organizado, significado, sujeito — mas precipitar os estratos numa queda suicida ou demente que os faz recair sobre nós ainda mais pesados do que nunca. (Deleuze; Guattari, 2012, p. 27 apud Schöpke, 2017, p. 299).

Dessa forma, a autora conclui que, quando a desestratificação é imprudente, "é o próprio devir revolucionário que é capturado por forças negativas e, assim, enquanto se pensa buscar a liberdade, se está sendo cada vez mais arrastado para a morte" (Schöpke, 2017, p.299) É como se fazer um corpo em contínua reterritorialização que, avesso à um

grau mínimo de enraizamento que possibilite o surgimento de expressões socioculturais, estéticas, linguísticas.

É por isso que a construção da máquina de guerra nômade exige, paradoxalmente, uma imensa prudência. Não se trata da cautela moralizante que paralisa, que exerce uma pressão corporal-subjetiva de ligação ao diagrama da avaliação e das subjetividades prêt-à-porter, mas da ativação de uma sabedoria imanente do corpo. É a capacidade de saber avançar e recuar, como numa guerrilha. A produção comunitária, nesse sentido, não pode se tornar uma fortaleza que afogue a produção desejante com a implementação do organismo estratificado, mas também não pode ser dissolvida em um caos que esvazie a própria vida.

É preciso aprender a criar raízes que não se tornem âncoras, mas que operem como pontos de apoio para novos saltos, novas errâncias. A tarefa é proteger a potência criadora da vida, sua capacidade de se reinventar, para que essa reinvenção produza um CsO “pleno de alegria, de êxtase, de dança” (2012, p.13), e não um corpo esvaziado pela busca desesperada do desejo que lhe foi roubado. Trata-se de uma questão fundamental de potência, uma escolha que define a própria possibilidade da existência. “Encontre seu corpo sem órgãos, saiba fazê-lo, é uma questão de vida ou de morte, de juventude e de velhice, de tristeza e de alegria. É aí que tudo se decide”. (2012, p.13)

A aposta reside, então, em reconciliar um novo ritmo de desterritorialização e reterritorialização. Um equilíbrio que permita ao mesmo tempo a estabilidade para a germinação de mundos e a fluidez para escapar à petrificação. É na dança entre o buraco-abrigo e o corpo-em-errância que se pode promover uma ruptura com a produção subjetiva capturada, tecendo uma harmonia entre as forças e as formas, onde o desequilíbrio não seja mais o motor para o fortalecimento do Capital, mas a pulsação mesma de uma vida afirmativa.

Essa tática de guerra transborda para a produção subjetiva na contemporaneidade, onde a máquina avatarizante se torna a nossa própria máquina de guerra nômade. Se o regime colonial-capitalístico avança pela desterritorialização e posterior codificação dos corpos e subjetividades, a guerrilha se apresenta como uma tática oportuna. Trata-se de um exercício de desterritorialização subjetiva para fugir das capturas que se dão não apenas pela violência física, mas pela codificação do desejo.

O corpo-avatar, em sua proximidade com o CsO, opera essa reciclagem do desejo, sua função é fazer com que as funções se reinventem. Ele se aproxima daquele “plasma magmático” onde as organizações se desfazem para extrair a potência de criar novas

conexões, escapando do dispositivo identitário que funciona como casca de conforto para a capitalização do desejo. A máquina avatarizante, nesse sentido, é a capacidade de criar um subterrâneo que, a partir da memória e da errância, conecta novos pontos e permite que a vida continue a pulsar.

Se tudo se decide nesse limiar, a tarefa de forjar um corpo-existência se revela, enfim, como uma geologia de si. A questão deixa de ser abstrata e se torna um ofício de matéria e tempo: como aprender a ler as próprias dobras e falhas, a mapear os veios de intensidade que nos percorrem? Como se tornar esse geólogo da própria alma, que sabe distinguir entre o tremor que anuncia um desmoronamento e a vibração que precede a cristalização de uma nova forma? Pois a vida, para se expandir, precisa tanto da matéria múltipla da terra, de suas rochas diferentemente formadas, quanto do fluxo da água, que aos poucos desgasta e transporta essa matéria, transformando a paisagem. A prudência aqui, é o próprio tempo geológico, que ensina que as transformações mais profundas não nascem da explosão, mas da decantação, da sedimentação, da duração.

Nossas duas figuras-guia são como formações distintas nessa paisagem, mas elas podem ser devoradas para a produção de uma experiência que sabiamente absorva suas mais alegres potências. A união de Tanaru com a crioulização como a cartografia retorcida do Cerrado, que se desterritorializa de si mesma, em renúncia à estrutura arbórea transcendental, fugindo do fogo ao mesmo ritmo que se distribui no horizonte. Seu caule errante protege a seiva vital que corre no seu ventre pulsante do terror do fogo, mas seu corpo se torna pleno formando agenciamento com o vento, com esse Outro, que balança suas vagens fazendo as sementes se dispersarem, levando adiante a potência de germinação adiante, em novas cartografias, em novas histórias de reterritorialização. Tal maquinação é sua avatarização. Do caule que se move como estratégia de resistência e ativação de potência criadora.

Sua errância nos ensina a resiliência dos estratos mais antigos, a tática de se fazer rocha ou semente, de fazer do próprio fogo a ativação da sua semente, jogando o território, em íntima relação com ele, com a vida pulsando em comunhão. A crioulização, por sua vez, é a própria prática da sedimentação, a culminância de uma poética da relação apropriada como política de produção subjetiva. É uma interface corpo-avatar que transborda o sujeito individual, acolhe os aluviões da história, fragmentos de continentes, detritos de culturas, memórias vulcânicas, e os transforma, sob a pressão da existência, em um novo solo fértil, um plano de consistência onde a vida pode germinar de novo, diversa e imprevisível.

O corpo-avatar que imaginamos nasce, portanto, na confluência de duas naturezas

éticas. Para resistir à dupla intempérie da máquina colonial-capitalística — a erosão que alisa o corpo até a indiferença e a interpretação que o petrifica em uma identidade rentável —, ele precisa aprender a ser, ao mesmo tempo, ipê e vento (O bem-te-vi). Ser bem-te-vi em sua errância (a lição de Tanaru), escapando à captura da produção subjetiva pela forma; e, simultaneamente, reter a porosidade do latossolo (a aposta da crioulização), capaz de se deixar compor pelos detritos do mundo para gerar um novo ecossistema de relações. Adentramos, assim, a etapa final: delinear a litologia desse corpo mutacional, uma corpo-subjetividade que herda a paciência da rocha para suportar o tempo e a promessa de florada do Cerrado para reinventá-lo.

Fazer-nos corpo-cerrado é uma questão de esperança, de estratégia e de transformação. É aprender a fazer do corpo e da subjetividade a cartografia de um devir que liberta o desejo, resgatando-o de sua obstinação fantasmática. Instaura-se, assim, uma efetiva política da vida contra a biopolítica que, a todo momento, revela sua face necropolítica, implementada como condição existencial contemporânea. É uma questão de deixar-se habitar — e nisso habitar — pelos movimentos desse real vibrante que se cria no sentir.

É ser o bem-te-vi errante que, com seu canto, não encerra e representa a paisagem, mas a anuncia e a compõe, mantendo deliberadamente aberta a cartografia deste próprio trabalho, montando o ninho para que ali a vida encontre um resguardo, mas o mantendo sempre aberto. Sua maior riqueza não estará no ninho pronto como imagem do mundo, mas na possibilidade de que seus galhos — conceitos, imagens sedimentares, provocações, velocidades, vagarosidades, durações — sejam pilhados por outros pássaros para compor outras moradas, outros cantos, outras potências ético-estético-políticas, que é, afinal de contas, a maneira como este ninho cartográfico-intensivo foi erguido.

Ninho aranhoso que me lancei a empilhar, a articular, como uma montagem artesanal, e que assim foi feito o seu sentido, ou sua desorientação. Fiz com aquele galho que tinha um formato engraçado, fiz com a garrafa plástica que alguém despejou no chão, fiz com pedras abandonadas daquele estacionamento lúgubre, com os fantasmas aprisionados no interior de meus olhos. Fiz com fios roubados que vão do Brasil ao mundo. Com aquele pranto que é uma erupção da alma e também com o pranto chuvoso que é um demorar para apreciar o sabor da vida que pulsa até no sofrimento. Fiz para desfazer, ou para que outros desfizessem e, quando isso acontecesse, se realizaria parcialmente a missão de libertação da subjetividade, do corpo e do desejo. Enfim, não como ato solitário, mas como uma alegre e insubmissa contaminação coletiva. Fiz, sobretudo, com os risos queridos das pessoas

amadas, com o abismo que me olha de volta e com o bico que é por onde devoro o mundo, muitas vezes indigesto, mas é por onde minha alma se projeta e consegue experimentar aquilo que é meu devir-mundo.

4. REFERÊNCIAS

Referências

ANDRADE, O. **Manifesto da Poesia Pau-Brasil**. Correio da Manhã, Rio de Janeiro, 18 mar. 1924. Republicado em: ANDRADE, O. Pau-Brasil. Paris: Au Sans Pareil, 1925.

ANDRADE, Rafael Ademir Oliveira de; ANDRADE, Miriã Ortiz Passos de. **TANARU “O ÍNDIO DO BURACO”: IMPLICAÇÕES SOBRE A VIDA E A MORTE INDÍGENA EM RONDÔNIA**. Diálogos: Economia e Sociedade, Porto Velho, v. 6, n. 2, p. 1–9, nov./dez. 2022. Disponível em: <https://periodicos.saolucas.edu.br/dialogos/article/view/2102>. Acesso em: 15 ago. 2025.

BERGSON, Henri. **O Pensamento e o Movente**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BOSTROM, Nick. **A History of Transhumanist Thought**. Journal of Evolution and Technology, v. 14, abr. 2005. Disponível em: https://ora.ox.ac.uk/catalog/uuid:55ab57ec-70d-4b93-b058-0d7f57167cc2/download_file?file_format=application%2Fpdf&safe_filename=A%2Bhistory%2Bof%2Btranshumanist%2Bthought. Acesso em: 25 jul. 2022.

CASTRO, Edgardo. **Vocabulário de Foucault: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores**. Tradução de Ingrid Müller Xavier. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

CASTRONOVA, Edward. **Theory of the Avatar**. CESifo Working Paper, n. 863, fev. 2003. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/4931270_Theory_of_the_Avatar. Acesso em: 2 jul. 2022.

CLINICAND - **PSICOANÁLISE E ESQUIZOANÁLISE**. Félix Guattari - Programa "Grandes Entrevistas" (1989-1990) - ENTREVISTA COMPLETA - LEGENDADO PT/BR. YouTube, 4 jun. 2016. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=E9jwK0_eDds. Acesso em: 5 jul. 2022.

CNBC INTERNATIONAL. **The Brave Ones**. YouTube, [20--?]. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=wRZvHxUJUoE&t=725s>. Acesso em: 3 out. 2023.

COSTA, Myllena Elias; PEREIRA, Lara Giovana Feitosa. **UMA ANÁLISE SOBRE O TEXTO DE MIROSLAV MILOVIC: “NECRÓPOLE DA VIDA NUA: PARALELISMO ENTRE AGAMBEN E PAHOR” E A RELAÇÃO COM A DECISÃO JUDICIAL SOBRE O “ÍNDIO TANARU”**. Cadernos Miroslav Milovic, Porto de Galinhas, v. 1, n. 2, p. 135-144, jul./dez. 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.46550/cadernosmilovic.v1i2.32>. Acesso em: 3 set. 2025.

CRARY, Jonathan. **24/7 – Capitalismo tardio e os fins do sono**. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

CRUZ, Davi. **Mercado fitness do Distrito Federal crescerá 18% este ano.** Correio Braziliense, 13 jan. 2025. Disponível em: <https://www.correiobraziliense.com.br/economia/2025/01/6748395-mercado-fitness-do-distrito-federal-crescera-18-este-ano.html>. Acesso em: 15 maio 2025.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **O Comum: um ensaio sobre a revolução no século 21.** São Paulo: Boitempo, 2017.

DELEUZE, Gilles. **Post-scriptum sobre as sociedades de controle.** In: DELEUZE, Gilles. Conversações: 1972-1990. Tradução: Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992. p. 219-226.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia.** v. 1. São Paulo: Ed. 34, 1995.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia.** v. 4. São Paulo: Ed. 34, 1997.

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

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia.** 2. ed. v. 1. São Paulo: Ed. 34, 2011.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia.** 2. ed. v. 2. São Paulo: Ed. 34, 2011.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia.** v. 3. 2. ed. São Paulo: Ed. 34, 2012.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia.** 2. ed. v. 4. São Paulo: Ed. 34, 2012.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia.** 2. ed. v. 5. São Paulo: Ed. 34, 2012.

DORFLEXOFICIAL. **Dorflex - vai em frente e deixa a dor com a gente.** YouTube, 6 abr. 2022. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=oFvX4loy5O8>. Acesso em: 3 ago. 2022.

DURANT, Will. **História da filosofia.** Tradução: Luiz Carlos do Nascimento Silva. São Paulo: Nova Cultural Ltda, 1991.

FELINTO, Erick. **A religião das máquinas: ensaios sobre o imaginário da cibercultura.** Porto Alegre: Sulina, 2005.

FERNANDES, Vitória. **Bernard Arnault fica US\$ 12 bi mais rico com receita recorde da LVMH.** Forbes, 13 abr. 2023. Disponível em: <https://forbes.com.br/forbes-money/2023/04/bernard-arnault-fica-us-12-bi-mais-rico-com-receita-recorde-da-lvmh/>. Acesso em: 3 out. 2023.

FILHO, Eduardo F. **Quais são os procedimentos estéticos mais buscados no Brasil? Veja lista.** G1, 8 nov. 2023. Disponível em: <https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2023/11/08/quais-sao-os-procedimentos-esteticos-mais-buscados-no-brasil-veja-lista.ghtml>. Acesso em: 19 maio 2025.

FISHER, Mark. **Realismo Capitalista: é mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo?** Tradução de Rodrigo Gonsalves, Jorge Adeodato e Maikel da Silveira. 1. ed. São Paulo: Autonomia Literária, 2020.

FONSÊCA, Angélica Freitas. **Ruínas do corpo: práticas de si e os sentidos da “boa forma” na contemporaneidade.** 2017. 127 f. Dissertação (Mestrado em Comunicação) – Faculdade de Comunicação, Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: a vontade de saber.** Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder.** 4. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder.** Organização, seleção e tradução de Roberto Machado. 10. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1989.

FOUCAULT, Michel. **Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento.** Organização e seleção de textos Manoel Barros da Motta. Tradução Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

FRANCO FERRAZ, Maria Cristina. **Avaliação e performance: a era do homem avaliado.** In: ENCONTRO ANUAL DA COMPÓS, 23., 2014, Pará. Anais [...]. Pará: Compós, 2014.

FREITAS, Gabriela. **Da Estética do Fluxo à Estética em Fluxo: Experiência e Devir entre Artemídia e Comunicação.** 2014. Tese (Doutorado em Comunicação) – Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Universidade de Brasília, Brasília, 2014.

GLISSANT, Édouard. **Introdução a uma poética da diversidade.** Tradução de Enilce do Carmo Albergaria Rocha. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

GLISSANT, Édouard. **Poética da relação.** Tradução: Marcela Vieira e Eduardo Jorge de Oliveira. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

GONZALEZ-FRANCO, M; PECK, T. C. **Avatar Embodiment. Towards a Standardized Questionnaire.** Frontiers in Robotics and AI, jun. 2018. Disponível em: <https://doi.org/org/10.3389/frvir.2020.575943>. Acesso em: 22 jul. 2022.

GUATTARI, Félix. **As três ecologias.** Tradução de Maria Cristina F. Bittencourt e Suely Rolnik. 21. ed. Campinas: Papirus, 1990.

GUATTARI, Félix. **Caosmose: um novo paradigma estético.** Tradução de Ana Lúcia De Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2012.

HAN, Byung-Chul. **O desaparecimento dos rituais: uma topologia do presente.** Tradução de Gabriel Salvi Philipson. Petrópolis: Editora Vozes, 2022.

HARAWAY, Donna; KUNZRU, Hari; TOMAZ, Tadeu. **Antropologia do Ciborgue: as vertigens do pós-humano**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

LEIBING, Annette. **Tecnologias do corpo: uma antropologia das medicinas no Brasil**. Rio de Janeiro: NAU editora, 2004.

LÉVY, Pierre. **O que é o virtual**. São Paulo: Ed. 34, 1996.

MACHADO RIBEIRO, Alexandre Cesar. **A indústria de games e seu impacto econômico**. 2015. Artigo (Pós-Graduação em Auditoria e Controladoria Empresarial) – Universidade Federal de Mato Grosso, [S. l.], 2015. Disponível em: https://bdm.ufmt.br/bitstream/1/481/1/TCCP_2015_Alexandre%20Cesar%20Machado%20Ribeiro.pdf. Acesso em: 2 jul. 2022.

MESSINGER, P. R. et al. **On the Relationship between My Avatar and Myself**. Journal of Virtual World Research, v. 1, n. 2, p. 1-13, nov. 2008. Disponível em: <https://jvwr-ojs-utexas.tdl.org/jvwr/index.php/jvwr/article/view/352>. Acesso em: 23 jul. 2022.

MUKHERJEE, S. **Vishnu and the Videogame: The Videogame Avatar and Hindu Philosophy**. In: GAMES AND PHILOSOPHY CONFERENCE, 2012, Madrid. Online Proceedings [...]. Madrid, 2012.

ORTEGA, Francisco. **O corpo incerto: corporeidade, tecnologias médicas e cultura contemporânea**. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.

PARRINDER, Geoffrey E. **Avatar and Incarnation: The Divine in Human Form in the World's Religions**. Oxford: Oneworld, 1997.

PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia; ESCÓSSIA, Liliana da (org.). **Pistas do método da cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade**. Porto Alegre: Sulina, 2020.

PICADO, Benjamim. **Dos objetos da Comunicação à comunicabilidade sensível: experiência estética e epistemologia da comunicação**. Intercom – RBCC, São Paulo, v. 38, n. 1, p. 151-168, 2015.

PINOTTI, Fernanda. **Especialistas apontam riscos do exagero de procedimentos estéticos em jovens**. CNN Brasil, 2 ago. 2024. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/saude/especialistas-apontam-riscos-do-exagero-de-procedimentos-esteticos-em-jovens/>. Acesso em: 19 maio 2025.

PINTO, João Alberto. **França: lutas sociais anticapitalistas no maio de 1968**. Revista Espaço Acadêmico, n. 85, jun. 2008. Disponível em: <https://eumarxista.blogspot.com/2013/12/franca-lutas-sociais-anticapitalistas.html>. Acesso em: 5 ago. 2025.

PSICANALISTAS QUE FALAM. **Episódio #8 Suely Rolnik**. YouTube, [2022?]. 1 vídeo (1 h 34 min 34 s). Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=y0SDyvf71kc>. Acesso em: 8 jul. 2025.

QUIROGA, Tiago. **Pensando a Episteme Comunicacional**. Campina Grande: EDUEPB, 2013.

ROLNIK, Suely. **À sombra da cidadania: alteridade, homem da ética e reinvenção da democracia**. Boletim de Novidades, Pulsional - Centro de Psicanálise, Ano V, n. 41, p. 33-42, set. 1992.

ROLNIK, Suely. **Toxicômanos de identidade: subjetividade em tempo de globalização**. In: LINS, Daniel (Org.). *Cultura e subjetividade: Saberes Nômades*. Campinas: Papirus, 1997. p. 19-24.

ROLNIK, Suely. **Subjetividade Antropofágica**. In: HERKENHOFF, Paulo; PEDROSA, Adriano (ed.). *Arte Contemporânea Brasileira: Um e/entre Outro/s*, XXIV^a Bienal Internacional de São Paulo. São Paulo: Fundação Bienal de São Paulo, 1998. p. 128-147.

ROLNIK, Suely. **Esquizoanálise e Antropofagia**. In: Gilles Deleuze. *Uma vida filosófica*. São Paulo: Editora 34, 2000. p. 451-462.

ROLNIK, Suely. **Antropofagia Zumbi**. São Paulo: N-1 Edições, 2021.

ROLNIK, Suely. **Esferas da insurreição: notas para uma vida não cafetinada**. 2. ed. São Paulo: N-1 Edições, 2023.

SANTAELLA, Lucia. **Comunicação e pesquisa: projetos para mestrado e doutorado**. São Paulo: Hacker Editores, 2001.

SCHÖPKE, R. **Corpo sem órgãos e a produção da singularidade: a construção da máquina de guerra nômade**. Revista de Filosofia Aurora, Curitiba, v. 29, n. 46, p. 285-305, jan./abr. 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.7213/1980-5934.29.046.AO01>. Acesso em: 5 ago. 2025.

SHELLEY, Mary. **Frankenstein: ou O prometeu moderno**. Tradução de Santiago Nazarian. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

SIBILLA, P. **O show do eu: a intimidade como espetáculo**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

SIBILLA, F; MANCINI, T. **I am (not) my avatar: A review of the user-avatar relationships in Massively Multiplayer Online Worlds**. Cyberpsychology: Journal of Psychosocial Research on Cyberspace, v. 13, n. 3, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.5817/CP2018-3-4>. Acesso em: 21 jul. 2022.

SOARES, Leonardo Barros; MIRANDA, Luciana Lobo. **Produzir subjetividades: o que significa?** Revista Estudos e Pesquisas em Psicologia, UERJ, 2008. Disponível em: <http://www.revispsi.uerj.br/v9n2/artigos/html/v9n2a10.html>. Acesso em: 21 jul. 2022.

SPECTRUM. **1 COMUNISTA vs 20 CONSERVADORES | ZONA DE FOGO (ft. JONES MANOEL)**. YouTube, 24 jul. 2025. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=euDs0fC0pe8>. Acesso em: 5 ago. 2025.

TUCHERMAN, Ieda; SAINT CLAIR, Ericson. **A somatização da subjetividade: continuidades e rupturas.** Logos 30, 2009. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/logos/article/view/323/319>. Acesso em: 15 ago. 2025.