

## NÓS SABEMOS O QUE PODE UM CORPO?

*DO WE KNOW WHAT A BODY CAN DO?*

 Erin Manning<sup>A</sup>

 André Bocchetti<sup>B</sup>

 Julia Polessa Maçaira<sup>C</sup>

<sup>A</sup> Universidade de Concordia, Montréal, Canadá

<sup>B</sup> Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

<sup>C</sup> Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

**Correspondência:** André Bocchetti ([andreb.ufri@gmail.com](mailto:andreb.ufri@gmail.com))

### Resumo

Em entrevista, a artista e filósofa canadense Erin Manning situa a questão do corpo no âmbito de suas pesquisas, desde uma aproximação que privilegia a incorporação a partir de uma mirada pós-humanística e processual. Situado em uma ecologia de relações que lhe dá possibilidade, o corpo é pensado a partir do acontecimento e da dança da atenção que se desenrola entre ambos. O que emerge daí é uma análise relacional e atenta às forças mais-que-humanas que, no caso desta discussão, desemboca em um debate acerca do caráter transindividual da incorporação, com ressonâncias na forma de pensarmos a neurodiversidade e a percepção autista, temas centrais na obra de Manning. Ao debater sobre eles, a pesquisadora também situa seus modos de fazer investigativo, assinalando alguns dos movimentos de seu trabalho que desembocam em um modo de compreender e se aproximar da pesquisa-criação e de conceber o próprio espaço de investigação enquanto ambiente criativo e atento às ecologias de existências que o instauram.

**Palavras-chave:** incorporação; percepção autista; pesquisa-criação; filosofia processual.

### Abstract

In an interview, Canadian artist and philosopher Erin Manning situates the issue of the body in her research from an approach that privileges bodying from a post-humanistic and processual perspective. Situated in an ecology of relationships that gives its possibility, the body is thought in its relations with events and since the dance of attention that unfolds between them. What emerges from this is a relational and more-than-human forces-based analysis that results in a debate about the transindividual bodying which resonates in the way we think about neurodiversity and autistic perception, central themes in Erin's work. When debating about them, she also situates her ways of doing research, highlighting some of the movements in her work that lead her to a way of understanding and approaching research-creation and conceiving the research space itself as a creative environment attentive to its ecologies of existences.

**Keywords:** bodying; autistic perception; research-creation; process philosophy.



## Tradução:

### Nós sabemos o que pode um corpo?<sup>1</sup>

Filósofa, artista e professora da Faculdade de Belas Artes na Concordia University, em Montréal/Canada, Erin Manning vive entre tecidos e escritas. Sua produção intelectual, como ela mesma conta nesta entrevista, acontece entre o ateliê e o gabinete, e é a partir deles que o intenso exercício filosófico de seus livros, artigos e entrevistas comumente se desenrola. Erin fundou e coordenou, durante mais de uma década, o *SenseLab*, um laboratório de pesquisas reconhecido mundialmente na história da pesquisa-criação, dedicada a explorar os modos transversais de ativação do pensamento e do fazer em processos de produção filosófica e artística (MANNING, 2015). Tal modo de conceber a investigação a levou, mais recentemente, a fundar também, com o filósofo Brian Massumi e outros colaboradores, o 3Ecologies Project, uma proposta singular, coletiva e autossustentável que mantém ativa uma imensa experimentação participativa em uma área pouco habitada na província do Québec.

Manning trabalha atenta àquilo que, em outro de seus textos já disponíveis na língua portuguesa, foi tão bem denominado como “artimanha” por seus tradutores (MANNING; FOGLIANO; MAGALHÃES, 2016) – um “jeito de aprender” (p. 260), experimentado em favor da construção de relações ainda impensadas na “afinação entre mundo e expressão” (p. 260). Há, portanto, uma educação com arte, explorada por Erin ao longo de sua carreira, visível em suas proposições, em seu modo de lidar e problematizar a neurodiversidade e, mais recentemente, em seu interesse pela proposição daquilo que chama “para-pedagogias da resistência”, dedicadas à produção de outros modos de viver e aprender entre ecologias sociais, conceituais e ambientais<sup>2</sup>. Erin faz da poética das relações entre educação, pesquisa e

---

<sup>1</sup> Texto original: BÖHLER, Arno; MANNING, Erin. Do we know what a body can do? #1. In: BÖHLER, Arno; KRUSCHKOVA, Krassimira; VALERIE, Susanne (Org.). Wissen wir, was ein Körper vermag? Transcript Verlag: Bielefeld 2014, p. 11-23. O livro foi editado em formato aberto a partir de fomento – Austrian Science Fund (FWF): (TRP12-G21) “Generating Bodies” (PI: Arno Böhler). No que concerne a essa tradução, ela se desenrola no âmbito do projeto “Entre histórias e cartografias de uma prática: o corpo-em-comum e seus sentidos educacionais”, contemplada, em 2021, com auxílio à pesquisa (APQ1) da FAPERJ (proc.: E-26/2011.739/2021), e com financiamento CAPES/PRInt (proc.: 88887.892359/2023-00).

<sup>2</sup> “Para-pedagogias da resistência” é um termo usado por Erin Manning para falar do sentido de projetos como o 3Ecologies – ver sua descrição na apresentação de sua exibição “100 acres”, realizada em 2024 na Richard Saltoun Gallery, em Londres (<https://www.richardsaltoun.com/exhibitions/125-erin-manning-100-acres/>).

arte uma força militante que conecta os sensíveis que a artisticidade produz e alcança à possibilidade de produzir interfaces pedagógicas entre o pensar e o fazer, em favor de outros mundos possíveis.

Nesta entrevista, concedida em 2014, Erin Manning conversa com Arno Böhler, filósofo e professor da Universidade de Viena, explorando temas caros ao seu pensamento a partir da questão do corpo e do movimento, fundamentais ao seu fazer investigativo e a suas explorações artísticas. Sua atenção aos processos de incorporação transindividual à luz da filosofia da diferença, que conduzem seu pensamento à modos peculiares de refletir sobre a percepção autista e a relação com a neurodiversidade, são patentes nas linhas que seguem. Ao lidar com o corpo em meio a uma ecologia de práticas, Erin revisita nesta conversa alguns conceitos como o de atenção, acontecimento e agência, abrindo debates sistematicamente trabalhados por ela em outras obras, e capazes de imprimir à pergunta “nós sabemos o que pode um corpo?” uma dobra mais-que-humana fundamental à pesquisa corporalmente situada no cenário filosófico contemporâneo.

\*\*\*

Arno Böhler (AB): *A pergunta de Espinosa “Nós sabemos o que pode um corpo?” se tornou um tema maior de pesquisa em seu workshop com Brian Massumi ontem, no Tanzquartier Vienna. Nós sabemos o que pode um corpo?*

Erin Manning (EM): Para mim, o que pode um corpo tem sido uma questão chave desde a última década. Minha abordagem particular sobre ela tem sido em direção ao pré-linguístico e ao modo como o movimento ativa a um corpo em meio a um processo de devir. Eu chamo isso de incorporação (*bodying*). Trabalhando com um léxico de movimento em sua pré-aceleração – antes do deslocamento em si – eu tenho tentado explorar como o movimento ativa uma modalidade de pensamento que é a do corpo-em-devir. Tal pensamento não pode ser diretamente articulado na linguagem, ainda que seja um pensamento (ou um pensamento-sentimento) em seu pleno direito. Um pensar no movente. O que é interessante é que isso conduz o pensamento de uma categoria de organização em direção a uma expressão da diferença. O pensamento no movente é a ativação de um diferencial. É a sensação-de-fazer de uma relação-fuga cambiante. Então, eu suponho que a primeira resposta que eu possa te dar sobre o que pode um corpo é pensar, no movimento.

Eu gastei muito tempo observando o mover de corpos – no metrô, na rua, na sala de aula, no ateliê. E eu me faço duas perguntas: o que nos faz tão certos de que o pensar não é no-movimento, ou no-sentimento; e o que nos faz tão certos de que podemos definir um corpo no tempo e no espaço como um ente separado e individualizado? Essas são velhas categorias cartesianas, a primeira colocando o pensamento na mente, fora do corpo; a segunda, colocando o corpo fora da sua relação com o mundo. O que quer que torne possível para nós pensarmos em um corpo como algo definido separado de sua participação no mundo é o mesmo que aquilo que nos permite acreditar que o pensamento pode ser contido pela linguagem, apartado dos movimentos que a geram. Em minhas considerações sobre o que pode um corpo, portanto, eu começo atentando para a questão do fazer “em ato”. Isso enfatiza os microgestos do devir presentes na incorporação. Tais microgestos são um pensar-no-ato, eu argumento, não no sentido de que eles se esclarecem neste ou naquele pensamento consciente, mas no sentido de que eles são repletos de intensidade e direcionalidade. A incorporação de fato se decide nesta ou naquela forma, por vezes, e repetidamente, mas ela não começa lá, nem permanece lá. Um corpo é a metaestabilidade daqueles microgestos mais do que é uma forma como tal. Se começarmos pelo microgesto, fica claro que um corpo é mais um meio associado (Simondon) que uma forma. O que faz um corpo é ecológico: começa em relação com um ambiente em mudança e o que ele faz nessa relação é o que ele é. Um corpo é uma tendência, uma inflexão, uma direcionalidade incipiente. E essa incipiência inclui um pensamento em seu mérito próprio.

É claro, o que um corpo faz sempre tem um lugar e um tempo. As pessoas frequentemente perguntam como tal perspectiva do corpo tem agência (esta questão é com frequência atrelada ao pensamento sobre gênero e raça). Eu prefiro a noção de agenciamento (*agencement*)<sup>3</sup> à de agência (*agency*) – ou seja, o sentido da direcionalidade causada pelo movimento ao invés de uma intencionalidade baseada no sujeito. Mas qualquer que seja o modo como você defina esse momento de “fazer diferença”, não há dúvida de que como isso individua no tempo e no espaço, em co-composição – ou como isso importa, aqui e agora – pertence ao que pode um corpo. Um corpo faz diferença no sentido de como este ou aquele vetor, esta ou aquela inflexão, altera as condições desse ou daquele acontecimento. Então, que um corpo seja negro, ou branco, ou mulher ou transgênero realmente faz diferença. Claro que faz! Mas esses são menos “estados” de um corpo existente do que vetores de um

---

<sup>3</sup> Nota dos tradutores: Em francês, no original.

corpo-em-devir que eles mesmos modificam todo o tempo. Identidade, como individuação, é emergente. O que pode um corpo é mudar.

AB: *Então você sugere que corpos envelopam um certo campo o qual nós e outros corpos já compartilhamos. Isso significa que não podemos separar a questão do que pode um corpo do meio no qual ele habita em relação a outros. Durante o seu workshop com Brian (Massumi) você apresentou uma bela imagem: o que acontece quando há luz entrando por uma janela e ela afeta você? Estar em contato com o sol é mais do que ser um sujeito contemplando um objeto externo. Alguém está se tornando solar nesse momento?*

EM: Sim, é um belo modo de colocar a questão. Como uma artista, eu sempre estive muito interessada nesses tipos de efeitos limiars. Como aquele momento quando você está em um café, em uma intensa conversa e, de repente, você olha e percebe que escureceu, mas você não pode dizer quando a luz mudou. E então, dando-se conta da mudança da luz, você imediatamente entende que as condições cambiantes afetaram o progresso da conversa. Efeitos limiars fazem diferença e ainda assim eles são raramente experienciados como tal.

AB: *Isso não significaria que corpos são entidades comuns? Singularidades de uma multiplicidade, campo comum, compartilhado não só com outros corpos humanos, mas também com inúmeros corpos não-humanos? Como a nossa ligação com o sol, por exemplo? Uma íntima relação entre nosso corpo humano e um corpo não-humano? Ou a ligação especial das plantas com o sol?*

EM: William James disse que as relações são tão reais quanto os termos da relação. É como ele define o empirismo radical. Então, sim, a relação-fuga da incorporação é comum ou mesmo sobrecomum, no sentido de que isso inventa mundos. Um corpo é um campo de relações fora do qual e através do qual mundanizações ocorrem e evoluem. Nós não sabemos onde um mundo começa nem onde um corpo termina. O que é real, o que nós conhecemos, são relações. Isto é pragmatismo especulativo: relações são reais, aqui e agora, mas o que elas podem fazer é incognoscível a priori, deve ser continuamente inventado.

O que está em jogo no campo da relação é o modo como ela se desenrola, como expressa a si mesma, o que se torna, o que pode. A relação nunca pode ser adequadamente chamada de humana. Ela atravessa o humano ou conecta certas tendências humanas, mas em si mesma é sempre mais-que-humana.

A questão do não-humano ou do mais-que-humano é de importância central no que diz respeito ao que pode um corpo. Uma incorporação começa e retorna ao entre, ao campo

relacional que é o mais-que-humano. Um foco no entre da experiência nos leva até uma modalidade de pensamento do corpo em devir, em um sentido diretamente ecológico em termos de uma ecologia das práticas que *inclui* o humano, mas que não é limitada a ele.

Um dos caminhos pelos quais tenho tentado percorrer essa experiência diretamente ecológica do mundo é através do que chamei de “percepção autista”. Eu defino percepção autista como uma experiência direta de efeitos de campos emergentes. Os autistas, em sua primeira percepção, tendem a não ver formas como os não-autistas veem. Ao contrário, eles veem a emergência própria da percepção: bordas, sombras, cores, contornos. O que leva meio segundo para o neurotípico perceber como forma leva mais do que cinco minutos para um autista. Essa defasagem na captação da forma permite aos autistas habitar perceptivamente na transição-de-contorno da experiência e lhes dá um sentido vívido da maleabilidade da forma. Isso não é completamente estranho à experiência neurotípica, é apenas menos experienciado diretamente - artistas aprimoram tais tendências perceptivas, e elas não são incomuns àqueles que bebem ou usam drogas, ou àqueles que experimentam situações extremas de choque, amor ou medo. De todo modo, o que penso ser importante, chegamos à percepção autista como o levar em consideração de uma fase da experiência onde o meio associado da relação está não só conceitualmente mas perceptivamente na vanguarda. Se fossemos capazes de reconhecer tal perspectiva perceptiva do processo, eu acho, poderíamos enxergar de modo completamente diferente o cotidiano. Isso teria, então, efeitos importantes não apenas em nossa experiência do mundo, mas naquilo que fazemos coletivamente, politicamente.

Penso que experienciar o mundo em suas transições-de-contorno nos alerta para o realismo das relações e nos conecta a um horizonte mais-que-humano. Isso nos permite pensar ecologicamente, a começar do entre. E a partir daí há uma abertura da expressão sentida do pensamento-no-movente, das expressões pré-linguísticas da linguagem – o que eu chamei em outro lugar de pré-articulação – para os ritmos complexos do que existe entre o consciente e o inconsciente nos interstícios do humano e do não-humano, o mais-que-humano.

*AB: Então, o que eu estou entendendo, é que não é suficiente falar em nome de outras coisas, mas realmente mudar, ou abrir um espaço no qual uma outra forma de relacionalidade com outras coisas não-humanas se torna possível. Então não é só uma questão de linguagem, uma questão de moralidade, de cuidar de outras coisas não-humanas, e dar-lhes voz, mas trabalhar no nível do afeto, do afetar, de ser afetado, do que você e Brian*

*também chamaram tendências as quais surgem em relação a outros e para mudar nossos comportamentos. Ou, como você lindamente disse anteriormente, cuidar do acontecimento.*

EM: Sim, eu acho que deve haver uma tendência quando falamos do não-humano em presumir que estamos falando do animal ou do vegetal, o que nós não estamos fazendo de modo algum. Quando falamos do campo, o que você está levando em consideração é o mais-que-humano do animal, o mais-que-humano do oxigênio, o mais-que-humano do humano. Em meu trabalho recente, eu chamo isso de especiação, em oposição a espécies. Campo relacional ao invés de categorias. Constelações emergentes. Uma constelação encontra uma constelação ao invés de uma particularidade encontrando uma particularidade. Se você começar a pensar em termos desse tipo de multiplicidade, então imediatamente, eu penso, há esse sentido de *cuidar do acontecimento*, por que a constelação já é rica em acontecimentos. Como Whitehead diria, um acontecimento sempre carrega consigo o interesse por sua acontecimentalidade. O próprio prazer do acontecimento no acontecimento. Isso é pontual, claro. Uma constelação ou especiação é emergente aqui e agora, desse ou daquele jeito. Pragmático e, contudo, especulativo.

Um modo pelo qual eu penso sobre o cuidado do acontecimento no acontecimento é o que eu chamo de *dança da atenção*. Não atenção humana, mas *atenção do campo* – a atenção do acontecimento ao seu próprio desenvolvimento, à sua própria concrecência. Há muito pouco em nossas vidas cotidianas capaz de promover essa dança da atenção. No mundo das artes, nós a experienciamos algumas vezes. Quando ela é forte, como quando termina uma performance de dança, por exemplo, dizemos: “Uau! Deu certo mesmo!”. O que é sentido nesses casos é a intensidade vívida da capacidade do acontecimento de criar um campo de experiência. Mas no cotidiano me parece que precisamos, constantemente, desenvolver técnicas que permitam que essa dança da atenção seja acordada ou energizada, para se tornar possível. Ela está ali, de modo latente, o tempo todo, eu penso. Mas pode ser sobrecodificada pelas tendências habituais da intencionalidade centrada no sujeito que trabalha continuamente para nos tirar do campo de relação e nos colocar no individual, embora o individual pudesse ser desamarrado do acontecimento. As técnicas a serem inventadas são aquelas que abrem o registro perceptivo para além da intencionalidade, rumo ao pensamento-no-movente dos complexos padrões emergentes de nossas vidas cotidianas.

AB: *Se tomarmos os corpos como entidades comuns, o campo global, compartilhado por eles, se torna uma das mais importantes características de qualquer corpo. Deleuze fala*

*ainda de um campo transcendental, o mundo-todo-uno que qualquer corpo compartilha com outros povoando-os.*

EM: Eu penso nisso como mundanização, o que me lembra da necessidade de considerar o corpo sempre da perspectiva do coletivo, ou do transindividual, o que me remete a um exemplo. Quando estávamos pensando sobre o corpo e o que ele pode, eu quis dar um exemplo da cultura da deficiência<sup>4</sup>. No ativismo das pessoas com deficiência é dito comumente que deficiência não é o que acontece com o corpo – não tem a ver com o estado do corpo. Deficiência é sobre uma cultura que não acomoda a diversidade. Então não é o corpo que é deficiente; a cultura é deficiente na sua incapacidade de criar adaptações que permitam a existência da diferença – diferentes modos de incorporação.

Eu penso sobre uma ativista em prol de pessoas com deficiência, Harriet McBryde-Johnson, uma advogada. Certa vez, ela foi convidada pelo *New York Times* para difundir seu trabalho para a “Not dead yet”, uma organização que luta contra a eutanásia e suicídio assistido. Em um primeiro momento, quando estava lendo Harriet McBryde-Johnson como parte da minha pesquisa em andamento sobre políticas para pessoas com deficiência, procurava compreender melhor as razões pelas quais havia tantos ativistas em prol das pessoas com deficiência tão radicalmente contra o suicídio assistido. Pois do meu ponto de vista, parecia que aquilo que um corpo pode também é escolher morrer. O que eu aprendi com essas leituras foi que nem todo corpo tem o mesmo direito à vida. Um corpo deficiente é, com frequência, um corpo visto pelo *stablishment* médico como indigno de vida. Então, a pessoa com deficiência que tem câncer não recebe necessariamente o mesmo tipo de cuidado de uma pessoa sem deficiência. Isso acontece sutilmente – por exemplo, um médico pode falar mais rapidamente a uma pessoa com deficiência sobre cuidados paliativos, presumindo que sua qualidade de vida já é comprometida pela deficiência e que esforços adicionais do tratamento podem não ser úteis. Esse exemplo, que aparece com frequência em *blogs* ativistas em favor das pessoas com deficiência (ver, por exemplo, “Bad Cripple<sup>5</sup>”), enfatiza o modo como a deficiência é tomada como um problema individual ao invés de uma questão coletiva e cultural – uma ecologia de práticas. Para inverter isso é necessário seguir perguntando não sobre como esse ou aquele corpo funciona, mas como tal campo singular de relação abre a si mesmo para a complexidade da incorporação. No caso da deficiência, um padrão normativo individual que presume uma corporeidade eficiente é com muita frequência imposto como a

---

<sup>4</sup> Nota dos tradutores: no original, “disability culture”.

<sup>5</sup> Nota dos tradutores: disponível em <http://badcripple.blogspot.com/>

própria definição de corpo, ignorando a complexidade da evolução envolvendo todas as incorporações.

Recentemente, tenho tentado entender a adaptação no contexto da incorporação transindividual. As políticas para pessoas com deficiência tendem a compreender que é a falta de adaptação que cria a deficiência. Não há dúvidas de que isso é verdade e precisa mudar: deve haver um entendimento geral de que fazer nossos mundos acessíveis à diferença é enriquecê-los. Mas eu gostaria de tensionar esse termo para mais além da divisão entre corpo eficiente/ corpo deficiente, sempre tendo em mente que esta não pode ser reduzida à pessoa; que, ao invés disso, é a falta de adaptação no ambiente cotidiano que cria o fosso entre o assim chamado capaz e o incapaz, criando, então, uma cultura de deficiência. Para qualquer lugar que eu me dirija no interior do trabalho complexo dentro do ativismo em favor das pessoas com deficiência, eu encontro reformulações complexas sobre o que significa ser adaptado. Superficialmente, as preocupações podem ser muito pragmáticas: por que as mesas adaptadas que acomodam cadeiras de roda nos restaurantes tendem a estar nos piores lugares possíveis (ao lado do banheiro, fora da visão)? Por que as entradas adaptadas se localizam nos fundos dos hotéis ou nas entranhas dos prédios ao invés de no lado de fora, em espaço aberto? Por que toda entrada não é adaptada para a diferença e porque ainda há um entendimento, até aqui tão forte na arquitetura (e em muitas de nossas práticas), de que a adaptação é uma desagradável consideração secundária? A questão se aprofunda, tocando no que é imaginável (pensável, perceptível) no campo da experiência – eu me preocupo, aqui, por exemplo, com o modo pelo qual umbrais entre salas se tornam aparentes se você está em uma cadeira de rodas, ou se você é cego, mas por outro lado podem não “aparecer” na experiência, ou o modo como soa o ar se movendo numa sala cujas janelas estão abertas em comparação a uma na qual elas estão fechadas. Eu me pergunto se haverá um jeito de retomar o termo “adaptação” para se referir a todos os corpos em devir, humanos e mais que humanos, abrindo deste modo questões para além das categorias de capaz e incapaz. Há algum acontecimento que não exija adaptação? Nós estamos realmente pensando sobre o que pode um corpo de um modo que leva a sério como o acontecimento adapta suas ecologias cambiantes?

O que significaria tornar-se consciente, por exemplo, de como uma falta de adaptação impede de ser sentida a dança da atenção de um acontecimento? O que significaria criar adaptação, vista como um engajamento coletivo que cuida dos campos de relação, uma preocupação central do cotidiano, em todas as esferas, a qualquer tempo, incluindo adaptação

no sentido mais estritamente físico e arquitetônico, mas também adaptação às formas neurodiversas de atenção e percepção? A ausência de adaptação tem a ver com uma ausência real de imaginação bem como com uma ignorância acerca da complexidade de diferenciais que estão no centro das especiações.

A adaptação, entendida dessa maneira, não é uma preocupação individual. É um cuidado com o acontecimento em sua modulação. Como o acontecimento adapta não é separável do que pode um corpo.

Algumas pessoas podem dizer que tudo isso soa utópico. Eu não acho que a gente esteja falando sobre algo utópico. As sementes para isso estão presentes em todo lugar. Isso já acontece em determinados focos de existência; isso acontece nos recantos, às vezes de modo evidente, outras nem tanto. O segredo é, eu acho, deixar esses recantos visíveis.

AB: *Você fundou o SenseLab para mostrar que o cuidado com o acontecimento importa? Que tipo de território, que tipo de adaptação, que tipo de hospitalidade, de cuidado, cura, curie e cortejo têm lugar ali?*

EM: Você tocou no conceito central do *SenseLab*, que é a hospitalidade. Mas não uma hospitalidade intersubjetiva, como indicado por você. É uma hospitalidade acontecimental. Para criar um experimento-pensamento, um experimento-ação, como o *SenseLab*, o acontecimento tem que ser hospitaleiro à aprendizagem, ao pensar e ao gesto colaborativo que a ambos semeia.

Depois de dez anos nisso<sup>6</sup>, o que eu posso dizer é que a hospitalidade acontecimental, no coração de nossas práticas coletivas, tem tornado possível para nós o engendramento de uma cultura de afirmação. Eu não tinha percebido isso dessa maneira até que eu escutei um integrante do *SenseLab* explicar para outra pessoa que o que fazemos lá é dizer SIM! Eu adorei essa descrição e imaginei como essa prática de dizer sim alimentou nossos modos de colaboração, permitindo-nos desenvolver caminhos para a tomada de decisão coletiva que não são baseados em um tipo de política consensual habermasiana. Pensando detidamente, ficou claro para mim que criar uma prática afirmativa não significa simplesmente dizer “sim, eu concordo com você em todos os aspectos dessa ideia”; significa “sim, a gente vai tentar isso e coletivamente aperfeiçoar as implicações”. A questão então, se move de como isso ou aquilo é uma “boa” ideia para o que a ideia pode fazer em relação ao acontecimento com o qual ela co-compõe e a seleção do que funciona por si só se torna emergente – ela emerge da ecologia

---

<sup>6</sup> Nota dos tradutores: O *SenseLab* foi criado em 2004.

do acontecimento. Isso significa que não faz sentido falar em termos de quem seria o dono de uma ideia. A ideia se torna uma proposição no sentido whiteheadiano do termo: faz algo e esse algo tem efeitos. Se o que ela faz é revigorar, intensificar, tornar-se hospitaleira a outras inflexões e tendências baseadas no acontecimento, então a ideia vinga. Do contrário, essa ideia particular simplesmente tende a não se desenvolver naquele momento. Mas ideias são efetivamente retomadas mais tarde, reemergindo repentinamente em novos contextos, frequentemente, elas são levadas adiante por pessoas diferentes daquelas que as teriam oferecido originalmente. O que gosto nessa abordagem - uma abordagem que emerge organicamente ao longo do tempo - é que é do potencial acontecimental da ideia que se trata, mais do que da participação individual.

Isso permite que formas de colaboração emergjam no nível da incipiência do pensamento - nós com frequência não somos capazes de lembrar de quem foi, inicialmente, a ideia. Essa postura afirmativa nos permite ser sensíveis, eu creio, às demandas do acontecimento em seu desdobramento, ao mesmo tempo em que o orienta coletivamente. Isso é complexo porque nós estamos muito acostumados a trabalhar com a tendência competitiva, na qual separamos o sujeito individual do acontecimento, assumindo uma intencionalidade individual. No *SenseLab* temos sido capazes de evitar essa tendência, na maior parte do tempo, usando o acontecimento como um espaço de formação para a invenção de técnicas que emergem da experimentação coletiva, tomando a ideia como uma proposição afirmativa. Nosso processo é o de moldar a ideia em uma técnica que possa afetar as condições do acontecimento, alterando o modo como o acontecimento se expressa, afetando sua dança da atenção. As técnicas que desenvolvemos estão centradas, frequentemente, nos limiares do acontecimento, isto é, nas suas inscrições de deslocamento. Em um dado acontecimento, isso inclui a mudança de pequenos a grandes grupos, alteração de localização, de velocidade e intensidade. Por exemplo, para cada evento que planejamos, nós estabelecemos modos de introdução e contato que buscam intensificar mudanças existentes em suas inscrições, e então participamos dessas mudanças para ver se as condições que estamos co-criando com o acontecimento fazem diferença em como ele se desdobra e no que ele facilita. É um tipo de improvisação estruturada que se baseia numa forma acurada de escuta ao desdobramento de um processo em seu tempo real<sup>7</sup>. Estabelecido o que chamamos de *restrições favoráveis*,

---

<sup>7</sup> Nota no original: Brian Massumi e eu discutimos isso mais detalhadamente em nosso capítulo “Propositions for Thought in the Act”, publicado no livro “Thought in the Act: Passages in the Ecology of Experience” (Minnesota University Press, 2014).

preparado o limiar, criadas as condições para ajuntamento nos modos de afirmação, nós então exploramos como o acontecimento facilita a criação daquilo que Guattari chama de “grupo-sujeito”, uma subjetividade ecológica in-formada pelo acontecimento. Há muitas falhas, claro, algumas delas tomadas como restrições favoráveis à criação futura de técnicas. Comumente, uma falha é experimentada pela ressubjetificação da figura do individual. O problema é que isso restabelece o *status quo*, ressaltando o individual como centro da performatividade ao invés de tornar o acontecimento o lugar do cuidado e da hospitalidade.

Ao longo dos anos, na medida em que aperfeiçoamos nossa prática, temos caminhado para além da questão sobre como os acontecimentos são criados (o que faz de um acontecimento um acontecimento), para a questão acerca do que um acontecimento precisa para agir. Uma prática acontecimental precisa se reinventar continuamente e precisa resistir contra tornar-se institucionalizada. Ela precisa ter necessidade no sentido nietzscheano. Ela precisa criar seu próprio valor, seu próprio modo de avaliação. Regularmente nos perguntamos se o *SenseLab* ainda cria modos de investigação que produzam efeitos que nos surpreendam e nos movam em direção a modos de existência que sejam qualitativamente diferentes daqueles aos quais nos tornamos acostumados. Nossos eventos ainda produzem pensamento? Eles ainda são capazes de fazer sentir o pensar-em-movimento que já mencionei? Até o momento, acho que sim, e eu acredito que isso se deve, principalmente, ao fato de que nunca tivemos uma noção de filiação. Para ser parte do *SenseLab* basta, simplesmente, querer participar. Quanto mais você esteja envolvido, mais você afetará nossas práticas, mas não há uma quantidade ideal de envolvimento nem um tempo ideal para se envolver. Tudo faz diferença.

*AB: Muito bonito! Muito bonito! O que você disse também é importante para Susanne e eu. Susanne vem das artes e é fortemente interessada em filosofia, e eu venho da filosofia e sou fortemente interessado nas artes. Para nós, sempre foi importante fazer os dois, filosofia e artes, ou o que chamamos “filosofia no palco”, um tipo de filosofia baseada na arte. Algo pelo qual estamos famintos e pensamos necessário. Hoje, filósofos acadêmicos tradicionais têm muitos problemas em juntar artes e filosofia. Eles acham que a “mistura” entre arte e filosofia tira a seriedade desta última. Então você poderia – essa é minha última pergunta – dizer algo sobre sua experiência em misturar artes e filosofia?*

EM: Por meio do *SenseLab* tenho encontrado uma comunidade de pessoas que pensam nos interstícios do pensamento-em-ato (como você e Susanne, com Brian e muitos outros), e

descobri que isso é possível através de uma perspectiva transdisciplinar de reinventar o que significa criar no intervalo entre fazer e pensar. Isso tem tornado mais fácil não apenas superar a mentalidade estreita das fronteiras disciplinares mas também desenvolver técnicas que me ajudam a, ao mesmo tempo, me tornar mais rigorosa como filósofa e ter uma prática mais sustentada como artista. Isso leva tempo porque as práticas não são necessariamente complementares, pelo menos não no sentido de que elas deem ou tirem tempo em minha experiência com elas. O que quero dizer com isso é que não posso, facilmente, me deslocar da escrita para a produção artística, ou vice-versa, porque seus modos de produção ou uso do tempo são muito diferentes. Eu preciso criar aberturas no tempo que possam ser povoadas por cada prática – que possam capturar as lacunas no fazer e no pensar que estão no coração da criação de novos modos de aproximação de cada meio. Um ir e vir frenético só produz frustração. Com o passar dos anos, a melhor abordagem que encontrei é trabalhar em etapas, dedicando um período de dois a três meses lendo e escrevendo e então mudando completamente a marcha, e dedicando tempo no ateliê. Eu raramente entendo a ligação entre as duas práticas enquanto estou no processo, e eu não tento impô-la.

Uma técnica que estou usando no momento, para tentar fazer uma ponte entre ambas as práticas, é permitir a realização de projetos que podem ser desenvolvidos sem necessariamente decidir qual forma eles poderão, eventualmente, tomar. Isso envolve a permissão para que o projeto investigue seus próprios modos de gerar a si próprio antes de decidir como isso será expresso. Nos últimos meses isso me levou a trabalhar prioritariamente no ateliê, desenvolvendo condições para um trabalho têxtil participativo que estou chamando “*The smell of red*”, mas recentemente isso me trouxe de volta ao escritório para explorar o conceito de gesto menor, um conceito no qual estou trabalhando para definir o que penso como o “artístico” em sua relação com o participativo. Isso é raro pra mim – encontrar uma passagem entre escrita e arte na qual aquela realmente alimente o processo artístico, e vice-versa.

No fim das contas, no entanto, cada prática precisa ser capaz de fazer seu próprio trabalho: a filosofia e a arte precisam se manter de pé. Então, o rigor de cada prática precisa ser aperfeiçoado, e isso, claro, é difícil com as limitações de tempo que todos nós temos. Mas o *SenseLab* funciona como um bom condutor, assim como meu ensino; ambos envolvem leituras filosóficas aprofundadas pareadas ao trabalho no ateliê artístico.

Talvez um dos meios mais concretos pelo qual arte e filosofia reúnem-se em minha prática é pela questão do valor. Brian e eu fizemos um *TEDx talk*, há algum tempo, chamado “*For a pragmatics of the useless*”<sup>8</sup>, no qual estávamos tentando criar um vocabulário para valorar a experiência que não esteja ligado nem ao valor de mercado nem ao valor de prestígio capitalistas. Filosofia e arte estão situadas mais do lado do valor de prestígio do que do lado do valor de mercado. Mas o valor de prestígio, obviamente, tem efeitos de mercado. Alguns filósofos e artistas tem escolhido uma espécie de não fazer como modo de responder ao valor de prestígio da arte e da filosofia. O problema com essa abordagem é que ela simplifica o ato, o reduz a uma dicotomia. Eu preferiria operar numa chave espinosista, na qual há uma ênfase no repouso no movimento e no movimento no repouso. Acho que há muito fazer no não fazer, e muito não fazer no fazer. Precisamos manter essa complexidade, focando, talvez, mais nas sutilezas da percepção autista em ato, um em ato que não pode ser reduzido tão facilmente a forma e categoria. Então, ao invés de caminhar neste sentido, propusemos a revitalização do conceito de inutilidade, enfatizando um tipo de fazer, um em ato, no qual o valor não é pré-inscrito, mas criado.

Eu espero que tanto a filosofia quanto a arte que faço sejam inúteis nesse sentido. Na medida em que mais e mais de nós redefinimos ativamente e militantemente a inutilidade, em um sentido especulativamente pragmático, há uma esperança de que possamos redefinir o valor fora do mandato capitalista. Ao fazê-lo, talvez, seremos até capazes de voltar à ideia original de filosofia que não tem nada a ver com uma disciplina. Filosofia era o que era feito em relação a outras práticas, era o que emergia de práticas que permaneciam outras, como arte, matemática, física, ao invés de ser um campo que precisasse se separar. O que aconteceria se tomássemos filosofia e arte não como disciplinas, mas como formas de pensar no fazer e de fazer no pensar? O que aconteceria se o pensar-fazendo fosse considerado como um valor em si mesmo, independente da forma que ele toma?

AB: Obrigado!

EM: Obrigado, foi um grande prazer.

---

<sup>8</sup> Nota dos tradutores: disponível em [https://youtu.be/D2yHtYdI4bE?si=R\\_1AwkF6ZSUSzraU](https://youtu.be/D2yHtYdI4bE?si=R_1AwkF6ZSUSzraU). Ver, ainda, (livro...)

## Referências

MANNING, Erin. Against method. In.: VANNINI, Phillip (org.). *Non-representational Methodologies*. Re-envisioning Research. New York: Routledge, 2015, p. 52-71.

MANNING, Erin; FOGLIANO, André; MAGALHÃES, José Antonio R. Artimanhas: coletividades emergentes e processos de individuação. *Lugar comum – estudos de mídia, cultura e democracia*, n. 52, 2018, p. 258-280.