



Tradução

Semiótica depois do Geontopoder: algumas reflexões preliminares*

*Semiotics After Geontopower: Some Preliminary Thoughts***

Elizabeth A. Povinelli¹

RESUMO

Este ensaio é parte de um projeto de livro provisoriamente intitulado *Precisamos de uma semiótica depois do Geontopoder?* O ensaio começa com uma visão geral das condições atmosféricas de um antigo debate sobre como libertar as teorias da mente, da comunicação e da linguagem de seu enclausuramento humanista. Para tanto, destaco alguns debates científicos e públicos sobre o que constitui evidência de formas de mente e comunicação pré-humanas, de animais não humanos e de plantas. O objetivo dessa breve incursão em debates complicados é evocar as intuições que circulam em torno de argumentos sobre os riscos políticos e éticos de descrever um tipo de existência com essa ou aquela característica de linguagem e mente. O ensaio, então, coloca pressão sobre a forma como essas intuições de sentido sobre comunicação e mente funcionam de maneira escalar – como uma concepção que aposta na mente para tratar a questão da existência se torna uma busca por modelar uma teoria geral da mente pós-humanista. Isso me leva aos pontos em comum entre uma determinada maneira de produzir a mente pós-humanista e as estratégias de proteção ambiental dentro do movimento pelos direitos da natureza. Por que essas abordagens parecem ser, para alguns, a melhor maneira de verificar se as formas pré-humanas, de animais não humanos e de plantas, assim como a não-vida, possuem capacidades semióticas, enquanto apoiam os povos originários e o parentesco indígena com a terra? O ensaio termina resumindo o conteúdo mais amplo e as apostas de *Precisamos de uma semiótica depois do geontopoder?*

Palavras-Chave: Semiótica, Mente, Geontopoder, Colonialismo de ocupação, raça.

* Tradução de Gleiton Matheus Bonfante (UFF/Faperj) e Ana Luiza Krüger Dias (UFG).

** Artigo publicado originalmente no periódico JoLMA - *The Journal for the Philosophy of Language, Mind and the Arts*, vol. 5, n. 1, p. 19-38, 2024. Este é um trabalho de acesso aberto distribuído sob os termos da Creative Commons Attribution License (CC BY). A autora foi consultada e gentilmente consentiu a tradução.

¹ Departamento de Antropologia, Columbia University, Nova Iorque, EUA. E-mail: ep2122@columbia.edu.

ABSTRACT

This essay is part of a book project, tentatively titled, Do We Need a Semiotics After Geontopower? The essay begins with an overview of the atmospheric conditions of an old debate about how to liberate theories of mind, communication and language from their humanist enclosure. It does so by highlighting a few scientific and public debates about what constitutes evidence of prehuman, and nonhuman animal and plant forms of mind and communication. The purpose of this brief foray into complicated debates is to conjure the sense-intuitions circulating around these arguments about the political and ethical stakes of describing a kind of existence as having this or that quality of language and mind. The essay then puts pressure on how these sense-intuitions about communication and mind are scaled – how a sense of the stakes of mind to the treatment of existence becomes a quest to model a general theory of a post-humanist mind. This takes me to the commonalities between a certain way of producing a posthumanist mind and the strategies of environmental protect within the movement for the rights of nature. Why do these approaches feel to some like they are the best way of verifying that prehuman, nonhuman animal and plant forms, and nonlife have semiotic capacities as one supports First Nation and Indigenous earthkin? The essay ends by summarizing the broader content and stakes of Do We Need a Semiotics After Geontopower?

I Keywords: *Semiotics, Mind, Geontopower, Settler colonialism, Race.*

1. Introdução

Este ensaio é parte de um projeto de livro provisoriamente intitulado *Do we need a Semiotics After Geontopower?* [Precisamos de uma Semiótica depois do Geontopoder?]. Ele reflete sobre o que essa semiótica pode compreender e por que o destino desse projeto pode ser relevante para as pessoas interessadas na linguagem, na mente e nas artes de descolonizar a existência humana e mais-que-humana. O livro se situa principalmente no amplo campo internacional do pragmatismo – incluindo as obras de Charles Sanders Peirce, William James, Alain Locke, W.E.B. Du Bois, Gilles Deleuze, Teresa de Lauretis, Cornell West, Felix Guattari, Sergio Franzese e outros. Ele examina a potencialidade desse campo para produzir uma semiótica após o geontopoder a partir da perspectiva das lutas decoloniais e antirracistas em andamento. O livro trata da intuição de alguns estudiosos e estudiosas de que tal modelo semiótico é urgentemente necessário; da relação entre essa intuição e o atual fascínio do público liberal pela linguagem e pelas capacidades mentais do mundo não humano; e dos detalhes minuciosos e técnicos de vários modelos semióticos. Mas seu interesse principal é rastrear como as formas ocidentais de conhecer o mundo, que, em um sentido pragmático, não seriam diferentes das formas de tratar o mundo, são

inadvertidamente contrabandeadas para os próprios modelos semióticos destinados a perturbar as abordagens eurocêntricas do ser e da existência. Estou particularmente interessada em duas abordagens específicas: as hierarquias de complexidade e de escopo. O livro tem, em outras palavras, uma estrutura em zigue-zague que começa em uma direção, mas depois vira e se dobra sobre si mesma. Ele começa com o exame de uma certa pressão atmosférica em torno dos interesses de públicos liberais e acadêmicos nas questões éticas, teóricas, políticas e legais da mente, da linguagem e das formas de comunicação mais-que-humanas, bem como dos precipitados dessa pressão, incluindo os aspectos técnicos da modelagem de mentes e comunicações de outros seres humanos. Mas ele também se dobra continuamente sobre si mesmo, perguntando quais mundos estão ou não sendo apoiados por este ou aquele modelo semiótico, bem como pela ideia de que um modelo semiótico seria necessário para sustentar, por meio de verificação teórica, as reivindicações indígenas sobre suas relações com outras existências não humanas.

Discuti o que quero dizer com geontopoder em dois livros anteriores, *Geontologies* e *Between Gaia and Ground*². Antes de fazer um rápido resumo do que quero dizer com esse conceito, talvez seja útil delinear as aspirações desses livros. Em primeiro lugar, nenhum deles buscou estabelecer uma nova base ontológica a partir da qual os envolvimento sociais, as manobras políticas e as ações éticas pudessem ser medidas ou julgadas. Tampouco estavam interessados em restabelecer a disciplina da história ou da antropologia histórica como sendo a de melhor pedigree na atual exposição de cães acadêmica³. Nem, finalmente, procuraram traçar uma linha direta entre as formas de expressão do geontopoder em um determinado tempo ou espaço e as diversas maneiras pelas quais as potências coloniais justificaram e repudiaram as invasões, extrações e deformações violentas de povos não europeus e seus parentes de terra⁴. Portanto, o conceito de geontopoder desenvolvido nesses livros nunca teve a intenção de ampliar o nome secreto do mundo per se ou o nome transcendental do poder. Como observei em *Geontologies*, o conceito de geontopoder surgiu de meu relacionamento de quarenta anos com as famílias indígenas Belyuen/Karrabing, seu relacionamento com as faces e dinâmicas mutáveis do colonialismo em curso, nossa compreensão das fontes das múltiplas expressões de desapropriação e nossas práticas coletivas de cinema e arte (Chaisson,

² Ambos foram lançados no Brasil sob os títulos “Geontologias: Um réquiem para o liberalismo tardio” (2023) e “Catástrofe ancestral: Existências no liberalismo tardio” (2024) pela Ubu Editora (N. dos T.)

³ Estou me referindo a um mal-entendido compreensível sobre o que quero dizer com axioma quatro em Povinelli (2021).

⁴ Aqui, a autora usa a noção de “*landkin*” para indicar que os laços de parentesco de povos indígenas não se restringem apenas aos humanos, mas a diversas outras existências que compartilham a terra com eles (N. dos T.).

2023). Não tenho a pretensão de saber se o conceito pode ser útil para outras regiões. Todos os conceitos emergem das formas específicas em que o poder é sedimentado em uma região. E todos os conceitos são orientados para transformar ou incorporar o poder conforme ele é expresso em uma região. Simplesmente não está claro até onde uma região se estende. Simplesmente não está claro como um conceito funciona à medida que se move entre regiões, especialmente porque sempre há várias regiões sociais em qualquer região. Chad Infante, Sandra Harvey, Kelly Limes Taylor e Tiffany King exploraram, por exemplo, as maneiras pelas quais a antinegitude, o genocídio indígena e o colonialismo de ocupação moldam e informam uns aos outros nas Américas (Infante et al., 2020). Esses autores argumentam que o colonialismo original e o colonialismo em curso diferenciavam os tipos de pessoas dominadas a fim de “encaixá-las” em suas várias necessidades extrativistas. Os legados dessa diferença, segundo eles, exigem a manutenção de um diálogo íntimo, mas aberto, entre os Estudos Indígenas e os Estudos Negros. Portanto, o geotopoder não significa conjurar o poder como uma forma singular. É uma maneira de se referir ao conteúdo extraordinariamente maleável da governança liberal tardia – ou qualquer que seja a formação do liberalismo em que estamos agora.

Diversos intelectuais dos estudos críticos indígenas e negros têm discutido a função governamental das divisões eurocêntricas da existência (Deloria Jr., 1973; Moreton-Robinson, 2015). Veja-se, por exemplo, o texto de Kim Tallbear “*Care-taking Relations, Not American Dreaming*” [Relações de cuidado, não o sonho americano], escrito para uma edição da *Kalfou*⁵ dedicada a refletir sobre a noção de “*white possessive*” [possessivo branco] de Aileen Moreton-Robinson (2015). Tallbear toma emprestada a hierarquia de animacidade de Mel Chen para apontar não apenas para a natureza simbólica do pensamento dominante dos colonizadores de ocupação sobre o mundo humano e mais-que-humano, mas também para os entendimentos relacionais dos indígenas com suas terras, e suas atitudes com relação a elas (Tallbear, 2019; Chen, 2012). Ela observa as maneiras pelas quais “os binarismos da *vida versus não-vida* e *humanos versus natureza*, bem como outras hierarquias eurocêntricas mais graduadas da vida” são cruciais para as manobras raciais e coloniais de poder em andamento (Tallbear, 2019: 25). Tallbear contrasta esses binarismos com “uma compreensão cotidiana do povo Dakota sobre a existência, que se concentra em ‘estar em boa relação’” com suas terras e parentes específicos (Tallbear, 2019: 25). Da mesma forma, em vários ensaios e entrevistas, Sylvia Wynter apontou as atitudes eurocêntricas sobre os seres humanos e a natureza como a causa subjacente das condições climáticas mortais que todos os seres vivos enfrentam atualmente; nomeadamente, uma

⁵ Kalfou – *Journal of Haitian Studies* é um periódico acadêmico da Universidade da Califórnia, Santa Barbara (N. dos T.).

crença ocidental de que os seres humanos receberam o direito divino de dominar a Terra. Wynter insiste que essa atitude de senhorio terrestre rompeu o relacionamento entre os seres humanos e seus parentes não humanos. Se quisermos consertar essa relação fraturada, será preciso desenvolver um novo “ser híbrido, tanto bios quanto logos (ou, como recentemente redefini, bios e *mythoi*)”⁶.

Pretendo que o conceito de geontopoder se alinhe às tentativas dessas estudiosas e estudiosos de demonstrar e interromper a dominação da existência – a multiplicidade de formas de conhecer a existência e de estar em relação com ela - por meio de divisões e hierarquias eurocêntricas entre Vida e Não Vida e outras oposições cognatas. O objetivo final não é tabular as consistências e inconsistências dos elementos dentro das divisões entre vida e não-vida. Tampouco é mostrar como essas divisões são nomeadas à medida que se movem através de formações e reformas humanistas filosóficas, teológicas e seculares. Mesmo que não seja o objetivo final, a tabulação dessas consistências e inconsistências pode, contudo, ajudar a esclarecer por que os acadêmicos estão tentando desenvolver uma semiótica depois do geontopoder. Por exemplo, poderíamos começar observando certas consistências ocidentais nas figurações da “vida” no nível mais geral – que a vida é aquilo que se pode dizer que nasceu materialmente para a existência, aquilo que pode ser visto desdobrando seu potencial interno no decorrer de sua existência, e aquilo que pode ser ouvido lamentando seu limite irreduzível e inevitável, ou seja, a morte, ou se reconciliando com ela. A “não-vida” poderia ser entendida como aquilo que encara a vida de frente – a ideia de uma forma de existência que é dinâmica em relação ao “empurra e puxa” das forças naturais, mas sem uma dinâmica metabólica ou mental interna que deveria se desdobrar de uma forma ou de outra. Assim, a inércia original não é desprovida de dinâmica. Ela é desprovida daquilo que a vida parece ter, que foi negado em seu surgimento, e para o qual está fadada a retornar. A partir da diferença fundacional, poderíamos rastrear como as divisões de Vida e Não Vida informam o modo como a vida biológica tem os processos geológicos como seus fundamentos, sua negação e seu destino final. Ou podemos ouvir como Peirce descreveu as leis naturais dentro da estrutura de nascimento e morte e como essa estrutura foi absorvida em certas regiões da astrofísica (Peirce, 1892; Smolin, 2013). Ou poderíamos começar com a forma como Carl Schmitt fundamentou as transformações da *Respublica Christiana* para o *Jus Publicum Europaeum* nas condições da colonização e do imperialismo europeus. Em seguida, iríamos acompanhar como essa transformação jurídica afetou ou não os usos das teorias da vida, da mente e da cognição para governar os mundos colonizados, como na infame Controvérsia de Valladolid entre Bartolomé de las Casas e Juan Giné de

⁶ Wynter aponta para o argumento de Fanon de que “filogenia, ontogenia e sociogenia” devem ser pensadas juntas (Wynter; Mckittrick, 2015:16).

Sepúlveda. Na sequência, iríamos então comparar essa controvérsia com as discussões atuais sobre os direitos da natureza na esteira do Antropoceno. Em cada caso, quer estejamos analisando ou não o papel que a divisão desempenha na fundação das ciências naturais, na filosofia das ciências, na teoria crítica ou na antropologia, devemos estar continuamente atentos às consistências e inconsistências em qualquer esfera, por exemplo, entre as abordagens humanistas seculares sobre o nascimento após a morte e as denominações cristãs que esperam a ressurreição de um corpo íntegro e incorruptível no Juízo Final.

Acredito que o rastreamento dessas manobras e transfigurações é importante, mas somente na medida em que nos permite tornar visível como elas permitiram, e permitem, padrões de desapropriação e acumulação que começaram quando os barcos europeus cruzaram os oceanos em busca de saquear. O que é inconsistente no nível do conteúdo discursivo reaparece como consistente no nível do poder, ou seja, um objetivo geral eurocêntrico de se apropriar e dominar os povos colonizados e suas terras, rompendo suas relações entre si e com seus parentes mais do que humanos (Schmitt, 2006). Em suma, não estou interessada na Vida e na Não Vida em si mesmas. Estou interessada nas formas como a divisão e as hierarquias em cada lado da divisão – humanos sobre não humanos, mamíferos sobre plantas, fósseis sobre rochas⁷ – são mobilizadas para apoiar a dominação de alguns humanos sobre a existência e para justificar essa dominação ética e política. Em vez de alguma consistência secreta de conteúdo governamental, o conceito de geontopoder concentra-se na variedade de registros que se tornam armas contra vários povos colonizados e escravizados, e contra as relações que eles têm entre si e com seus parentes mais que humanos. Mesmo que o conceito de geontopoder busque iluminar a multiplicidade de formas de dominação, ele também significa colocar em primeiro plano as sedimentações e distribuições materiais desse poder, inclusive a forma e os interesses desta ou daquela disciplina acadêmica. O trabalho de Kathryn Yusoff desvenda, por exemplo, as formas como o pensamento colonial e imperial gerou a divisão entre as ciências biológicas e geológicas (Yusoff, 2024, 2018). Portanto, antes de começar, acho prudente distinguir entre uma *semiótica pós-geontológica* e uma *semiótica contra o geontopoder*. O primeiro projeto se concentra no desenvolvimento de um modelo semiótico da mente que seja agnóstico em relação à divisão entre Vida e Não Vida. O segundo se concentra em interromper as sedimentações de hierarquias coloniais e racistas dentro dessas divisões e, portanto, os sujeitos liberais e seu sentido institucional.

Embora o livro *Precisamos de uma Semiótica depois do Geontopoder?* tenha esses objetivos talvez excessivamente ambiciosos, os objetivos deste ensaio são mais modestos. Ele começa com uma visão geral das condições atmosféricas de um antigo debate sobre como libertar as teorias da mente, da

⁷ Para a discussão de Foucault sobre fósseis e monstros, ver Huffer, 2015 e Foucault, 1970.

comunicação e da linguagem de seu enclausuramento eurocêntrico. A questão mais ampla que ele apresenta é se uma semiótica pós-geontológica é equivalente a, é um passo necessário para, ou está em tensão com uma semiótica *contra* o geontopoder. Ele tenta começar a responder a essa pergunta destacando alguns debates científicos e públicos sobre o que constitui evidência de formas de mente e comunicação pré-humanas, de animais não humanos e de plantas. O objetivo dessa breve incursão em um conjunto de debates técnicos é evocar as intuições que circulam em torno desses argumentos, ou seja, os interesses políticos, éticos e econômicos de descrever um tipo de existência como tendo esta ou aquela qualidade de linguagem, capacidade semiótica e mente. O ensaio, então, coloca pressão sobre a forma como essas intuições de sentido sobre comunicação e mente são escaladas. Em seguida, passo para alguns pontos em comum entre uma certa maneira de produzir uma mente pós-humanista e o movimento para estabelecer os direitos da natureza, antes de terminar com um breve resumo do conteúdo imaginado do projeto do livro (de la Cadena, 2015). Ao longo do caminho, vejo como uma intuição ocidental sobre o tratamento das coisas sem mentes humanistas é transfigurada na busca de uma mente pós-humanista, cujos alinhamentos de escopo e complexidade são para todos e em todos os lugares.

2. Os animais estão falando

Um artigo recente da *New York Times Magazine*, intitulado “*The Animals Are Talking, What Does it Mean?*” [Os animais estão falando, o que isso significa?] observou que muitos pesquisadores já não consideram que a capacidade de linguagem pertence apenas aos seres humanos (Shah, 2023). Essa novidade pode parecer antiga para muitos teóricos da mente. Em seu texto de 1972, *Steps to an Ecology of Mind* [Passos para uma Ecologia da Mente], Gregory Bateson insistiu que, para que a vida em geral tivesse alguma chance de sobreviver aos efeitos das abordagens humanistas eurocêntricas da linguagem, da mente e da comunicação, seria necessário desenvolver uma teoria da mente que situasse a mente humana no mesmo nível e dentro da teia da vida em geral (Bateson, 2000). Acredito que precisaríamos lançar um olhar atento a vários aspectos do projeto de Bateson antes de podermos decidir o que é antigo e o que é novo nos interesses contemporâneos sobre a mente não humana. No livro *Between Gaia and Ground* [Catástrofe Ancestral], discuti como, mesmo quando Bateson estava criticando as abordagens humanistas da mente, ele conservou a distinção entre *creatura* (o vivo) e *pleroma* (o não-vivo) por um lado; e, por outro, ele turbinou os imaginários coloniais do primitivo e do civilizado como diferenciados por ordens ascendentes de complexidade. Sua própria narrativa de vida cria uma ordem ascendente de complexidade mental que começa com as formas culturais locais de rituais papuanos e balineses e se expande em espiral pelas ciências cibernéticas e pelas novas ecologias. Essa

abordagem escalar da complexidade – desde os padrões culturais locais até as formas biosféricas - nunca faz uma pausa para considerar como os padrões baseados nas esferas coloniais podem fornecer um padrão estético para a *Unidade Sagrada* (Bateson, 1991). Ao pretender criar uma teoria da mente cujo escopo e escala absorveriam todos e todos os lugares, Bateson exemplificou o que Vine Deloria Jr. assinalou como a diferença entre as abordagens ocidental e indígena da revelação⁸: aquela que confunde a apreensão de “uma diferença que faz diferença” (Bateson, 1979: 228) como algo verdadeiro para todos os tempos e lugares, e aquela que mostra o “processo contínuo de ajuste” necessário para que os terráqueos mantenham boas relações em territórios e relações territoriais que são específicos, mas sempre abertos.

Será que a pesquisa anunciada pelo New York Times sugere que há algo mais em andamento nas ciências pós-humanas contemporâneas do que aquilo que fez Deloria Jr. refletir sobre a natureza das formas ocidentais de revelação? Parece que estamos testemunhando uma onda substancial de interesse científico e público pelas formas como a mente e a linguagem podem ser libertadas de seu viés humanista e, ao serem libertadas, fornecerem bases mais sólidas para a compreensão de como criar um relacionamento sustentável entre os seres humanos e os mundos outros-que-humanos. Embora possa parecer absurdo imaginar que algo novo possa ser escrito sobre a natureza semiótica da mente em geral, ou sobre qualquer espécie de mente em particular, e muito menos imaginar uma contribuição criativa para as teorias contemporâneas de intenção e interpretação, estamos cercados de apelos e tentativas nesse sentido. Vejamos, por exemplo, um ensaio recente publicado na revista JoLMA (*Journal for the Philosophy of Language, Mind and the Arts*), “*Cognition and Intelligences after the Post-Human Turn*” [Cognições e Inteligências depois da Virada Pós-Humana]. Nele, Roberta Raffaetà reflete sobre um movimento discursivo dentro da ciência dos micróbios: de foco em “como os micróbios influenciam as funções cerebrais, cognitivas e emocionais humanas” para um foco em “explorar se e como os próprios micróbios ‘pensam’” (Raffaetà, 2023: 182).

⁸ Sobre essa diferença, Elizabeth Povinelli afirma em *Catástrofe Ancestral* (2024: 108): “Em *God Is Red* [Deus é vermelho, 1973], Deloria descreve a tradição ocidental da revelação como consistindo em uma ‘comunicação aos seres humanos vinda de um plano divino, a disponibilização de informações e ideias quando a deidade percebe que os seres humanos atingiram a plenitude dos tempos e podem adquirir mais conhecimento sobre a natureza última do nosso mundo’. Já que a revelação é orientada para a natureza última da nossa existência, ‘a manifestação de uma deidade em uma situação local particular é confundida com uma verdade aplicável a todos os tempos e lugares’. Nada parecido com isso definiu o caminho que os nativos americanos tomaram em direção à revelação. Para eles, ‘a revelação era compreendida como um processo contínuo de adaptação ao seu entorno natural e não como uma mensagem específica válida para todos os tempos e lugares’. A descrição de Deloria da revelação evoca um modo de existência em que a relacionalidade é contínua, não assume nem impõe uma forma de domínio sobre outras – seja mente, território ou segurança –, mesmo que a integridade de cada um esteja emaranhada na integridade do outro” (N. dos T.).

De fato, as referências preocupadas com a mente não humana, ou as qualidades que constituem indícios de que uma mente não humana pode estar presente, são tão onipresentes nas ciências que, a qualquer dia, posso mover a palma da mão aberta pelo ar discursivo e ter a certeza de que irei apanhar alguns exemplos. Por exemplo, em maio de 2023, enquanto dirigia de Darwin para Belyuen, uma pequena comunidade indígena localizada do outro lado do porto de Darwin, ouvi uma entrevista na rádio ABC sobre os perigos e as promessas da IA. Um dos entrevistados disse que estava aliviado por seus robôs não terem uma mente porque, se tivessem, ele teria que considerar suas intenções, desejos e crenças antes de ligá-los e desligá-los, desmontá-los e fazer experimentos com eles a torto e a direito. Se a IA robótica alcançar a atenção plena e for inserida em seus robôs, eles não apenas parecerão mais realistas, mas também se tornarão uma nova forma de vida entre nós, pois se poderia dizer que eles têm o elemento mais importante da humanidade: mente, autoconsciência e reflexividade crítica. Enquanto dirigia, fiquei imaginando como essa maneira de pensar sobre a IA robótica se articulava com certos desejos cristãos de ressurreição do corpo santificado. Seja como for, no contexto de um clima cada vez mais devastado, não fiquei surpresa ao ouvir um programa de rádio sobre IA se desviar para discussões sobre as implicações éticas e políticas de atribuir diferentes qualidades de mente não apenas a animais não humanos e a existências mais do que humanas, mas a existências inanimadas.

As solicitações para reconsiderar a natureza das mentes não humanas estão emergindo não apenas da microbiologia e da ciência de IA, mas também de uma série de espaços acadêmicos e públicos. Vejamos, por exemplo, o que pode parecer um debate arqueológico provinciano sobre mente, intenção e interpretação entre espécies extintas de homínídeos. A Universidade de Wisconsin relatou que alguns de seus arqueólogos haviam “descoberto evidências de práticas intencionais de sepultamento” entre os *Homo naledi*, assim como marcas geométricas, talvez hachuras⁹ simbólicas, criadas por eles em paredes próximas. A importância da descoberta foi descrita da seguinte forma:

Até agora, os estudiosos acreditavam que a capacidade mental por trás de comportamentos culturais complexos, como sepultamento e criação de marcas, exigia um cérebro maior, como o dos neandertais e do *Homo sapiens*. No entanto, o cérebro do *Homo naledi* tinha apenas cerca de um terço do tamanho dos humanos (Mahon, 2023, n.p.).

Se as descobertas se mantivessem, elas perturbariam as teorias existentes sobre a evolução do cérebro e a produção de significados (Mahon,

⁹ Hachura é uma técnica artística usada em desenho e gravura que consiste em traçar linhas finas e paralelas, retas ou curvas, muito próximas umas das outras, criando um efeito de sombra ou meio-tom (N. dos T.).

2023). Não é de surpreender que vários especialistas tenham se manifestado com ceticismo. Tratava-se de um enterro ou apenas de uma coleção de ossos? Esses símbolos se relacionavam com os ossos? Eram símbolos ou meros rabiscos? Como sabemos que foi o *Homo naledi* quem desenhou os riscos cruzados, e não um grupo de *Homo sapiens* que veio depois? E, o mais importante, que tipo de evidência forense provaria ou refutaria uma alegação de intencionalidade semiótica? (Crossland, 2018).

Os debates sobre o significado da coleção de esqueletos e das hachuras cruzadas apontam para divergências filosóficas e semióticas fundamentais sobre a relação entre a mente, a produção de símbolos e a intencionalidade. Se fosse um local de sepultamento, esse sepultamento levaria a algum significado de segunda ordem - a santidade dos corpos do *Homo naledi* e, implicitamente, a ideia de profanação corporal e a crença em divindades? Ou esses corpos foram enterrados para que sua purificação não atraísse animais carniceiros perigosos? Será que os *Homo Naledi* pretendiam que suas ações significassem essas (ou outras) coisas? Será que eles pretendiam que fossem compreendidos por outros *Homo naledi* ou talvez por algum parente não-*Homo naledi*? Para muitos teóricos da mente, qualidades adicionais de intenção comunicativa separam criticamente a ação mental das ações comportamentais. Por exemplo, os cientistas de plantas já sabem há algum tempo que as plantas produzem substâncias químicas para afastar predadores específicos. Mas um novo estudo demonstra que as plantas de mostarda *Arabidopsis* podem diferenciar entre encontros perigosos e não perigosos. “O que é surpreendente e interessante é que essas plantas só criam respostas de defesa a vibrações de alimentação e não ao vento ou a outras vibrações na mesma frequência que a lagarta mastigadora”, de acordo com Heidi Appel (Meissen 2014, n. p.). Poderíamos dizer que a planta de mostarda *Arabidopsis* *interpreta* a diferença entre os desgastes produzidos pelo vento e o ataque das pragas. A interpretação aqui é usada no sentido de uma capacidade de discriminar entre tipos de vibrações e a relação da vibração com a ativação da variabilidade química de suas folhas. Muitas filosofias da mente, entretanto, veem um abismo entre a capacidade de discriminar e responder a elementos do ambiente e a intenção de discriminar. Algo pode interpretar uma diferença em seu ambiente e, com base nessa interpretação, alterar-se.

Mas a afirmação de que uma *planta* pode discriminar entre movimentos que ameaçam sua vida e movimentos que não ameaçam é bem diferente da afirmação de que ela *pretende* discriminar e *pretende* que a mudança química seja interpretada como “nojenta” pelo inseto predador. Em suma, há três elementos em jogo: uma capacidade interpretativa, a capacidade de moldar sinais para serem interpretados por outros, e uma intenção de fazê-lo (Zimmer, 2023). As filosofias da mente há muito tempo debatem essa relação entre intencionalidade, consciência e mente (Ascombe, 1957; Seale, 1983; Dennett, 1972; Strawson, 2008; Short, 1981), bem como abordagens baseadas na

linguagem para a subjetividade linguística¹⁰. Nesta última, a produção intencional de signos – signos produzidos para serem interpretados por outro – está intimamente relacionada ao surgimento da forma de autoconsciência associada à aquisição humana da subjetividade, ou seja, a subjetividade linguística. Aqui a linguagem fornece os fundamentos necessários para o “eu” que pretende transmitir significado ao “você”. E ela vincula essa personalidade dialógica a organizações linguisticamente estabelecidas de tempo e espaço. Quando se referem a “sujeitos” não linguísticos, os estudos empregam formas nominais que evocam a agência que compreende a *si mesma* como fazendo a comunicação e interpretando a comunicação dos outros. Quer essa agência seja individualizada (uma planta) ou coletiva (uma floresta), algum objeto nominalizado é projetado como o *locus mens* onde a ação intencional está assentada. Esses sujeitos não linguísticos são sujeitos autoconscientes, ou seja, a floresta está interpretando mesmo que não entenda que está fazendo isso? Isso importa? Para quem? E para produzir o quê?

O trabalho de Daniel Povinelli e vários colaboradores sobre a evolução do autorreconhecimento levantou outra questão para quem tenta estender as teorias da mente de animais humanos para animais não humanos. Ele e Jennifer Vonk argumentam que, no estudo de primatas não humanos, as qualidades que comprovam a *presença da mente* e aquelas que comprovam a presença de uma *teoria da mente* devem ser diferenciadas. Os macacos não humanos têm uma teoria da mente, de suas próprias mentes ou das mentes dos outros? O argumento de Povinelli e Vonk é que os primatas não humanos podem ver, sentir, interpretar e se comunicar sem *precisar ter* uma “teoria” sobre ver, sentir e se comunicar que eles projetem nos outros e que medeia a maneira como eles se envolvem na criação de sinais. No meu entendimento, Povinelli e seus vários colaboradores não estão argumentando que os primatas não humanos não têm uma teoria da mente, mas apenas que nenhum teste provou que eles têm. Além disso, eles enfatizam continuamente que a ausência de uma teoria da mente não diminui o valor e a importância dos primatas não humanos. Mas os críticos têm argumentado que, de fato, negar aos primatas não humanos uma *teoria da mente* desloca, de forma muito prática, os primatas não humanos de criaturas mentais para criaturas comportamentais, e de formas de existência mais complexas para menos complexas mentalmente (Povinelli; Vonk, 2003; 2004; Tomasello et al., 2003). Certamente, podemos nos perguntar se é possível neutralizar as hierarquias de valor e, ao mesmo tempo, manter as hierarquias de complexidade semiótica, e se a evolução da mente - de uma discriminação sensorial a uma autoconsciência – necessita de uma hierarquia de complexidade¹¹.

¹⁰ Talvez o mais influente tenha sido o trabalho de Émile Benveniste (ver Benveniste, 1971).

¹¹ Ver: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC4427860/>.

3. Afetos da atribuição mental

Sem dúvida, são questões interessantes. Mas aponto para esses debates acadêmicos e sua circulação em públicos não acadêmicos para chegar a algo diferente do que o lugar onde os fenômenos não humanos se situam nas ordens ascendentes, ou simplesmente diferentes, de intencionalidade, reflexividade e capacidade interpretativa. Quero perguntar: por que alguns *sentem* a necessidade de provar que este ou aquele animal não humano ou esta ou aquela planta tem ou não tem uma mente, com as várias qualidades associadas à mente humana ocidental?

Por que algumas pessoas *sentem* que devemos acrescentar essas qualidades mentais derivadas do Ocidente aos animais não humanos, às plantas e à matéria inanimada se quisermos que eles tenham um lugar igualitário na ordem governante da vida ética, pública e econômica? Por que alguns *sentem* que, ao argumentar que não sabemos se os chimpanzés têm uma teoria da mente, estamos diminuindo seu valor? Por que alguns acham que reduzimos a natureza ética da planta se *negarmos* que ela tem a intenção de produzir substâncias químicas para afastar predadores? Por que estamos sempre criando entes individuais e coletivos para fornecer uma morada para a mente e para suas qualidades multifacetadas? Uma planta tem a intenção de fazer isso? Uma floresta pensa?

Certamente, parte da resposta a esse bloco difícil de perguntas é que as intuições de sentido que estou rastreando estão registrando corretamente os maiores riscos em jogo aqui. Por intuições de sentido, quero dizer interpretações sentidas afetivamente, derivadas da constituição social sentida no corpo. É um pouco como “a cobra engole o próprio rabo”. No entanto, a intuição de sentido do tipo que estou rastreando aqui é derivada de como as disposições corporais são constituídas de dentro de um mundo social e, portanto, sempre se autointerpretando em relação a ele. À medida que as suposições e os valores de um aspecto do mundo social mudam, as intuições de sentido de como agir no mundo são perturbadas. Essas intuições fazem parte do que Alain Locke chamou de “luta pelos meios e pela instrumentalização do valor”, alojados não apenas nos “interesses institucionalmente adquiridos”, mas também nos “sentimentos-attitudes” e nos “imperativos disposicionais” que surgem para constituir as pessoas como tais (Locke 1989, p. 49). Que surpresa há no fato de que, à medida que os sujeitos ocidentais são bombardeados com mensagens terríveis sobre o colapso climático e a degradação ambiental, suas intuições sobre a relação entre a hierarquia da vida que eles tomaram como certa e o uso

das coisas estão sendo perturbadas?¹² A catástrofe ancestral do capitalismo de ocupação liberal vem desestabilizando radicalmente os ambientes há séculos e séculos. Mas somente agora a grande maioria dos indivíduos ocidentais está sendo afetada por esse desarranjo, que eles sentem como uma catástrofe que se aproxima ou que está chegando. Se alguém sabe alguma coisa sobre as alegações do behaviorismo, a intuição que atribui às plantas e aos animais não humanos esse tipo de ação reduz sua reivindicação ética sobre nós, expulsando-os do logos político e condenando-os à usura cruel e impensada. Eles diagnosticam corretamente que conceder às plantas e aos animais não humanos os atributos associados à mente eurocêntrica os eleva em uma hierarquia de valores incorporada à lógica transacional comum do capitalismo liberal. Eles sentem corretamente que, se algo não compartilha os valores ocidentais (nesse caso, a forma e as qualidades da mente que os europeus criaram para entender a si mesmos), então eles podem cair nas mandíbulas vorazes do capitalismo. Em resumo, as intuições de sentido que cercam os debates acima vinculam o interesse acadêmico e público em linguagens e mentes que não são humanas às formas comuns pelas quais o capitalismo liberal ou autoritário habitua as pessoas a tratar partes da existência que estão fora de certas teorias e territórios da mente humana. Assim, as intuições de sentido que estou discutindo estão corretas se forem vistas como diagnóstico não de qualidades da mente, mas da implantação de ideias eurocêntricas sobre a mente nos contínuos ataques do colonialismo e do capitalismo.

O que podemos ver nos recentes interesses pela linguagem e pela mente não humanas é um violento deslocamento dentro do aparato sensorial dos sujeitos capitalistas liberais à medida que a catástrofe ancestral do colonialismo de ocupação começa a afetá-los na forma de um colapso climático. Mas se essas intuições de sentido estiverem corretas, elas ainda enfrentam a questão do diagnóstico. Como eles interpretam a causa do problema sentido por suas intuições? Poderíamos dizer que esses sujeitos estão intuindo que o geotopoder criou uma atitude descuidada em relação à existência não humana e que essa atitude está relacionada à crise ambiental e climática que eles enfrentam. E então? Que formas de solução eles criam ou para que soluções eles gravitam?

4. Aspirações da Biossemiótica

Para muitos acadêmicos e ativistas, os desenvolvimentos da *biossemiótica* ajudariam a desestruturar as abordagens eurocêntricas da mente,

¹² Ver, por exemplo, a incomensurabilidade entre o público crítico liberal colonial e a razão moral (deontológica) que discuti em *The Cunning of Recognition* (2002), ou digamos, as contradições dentro dos aparatos ideológicos do Estado que Louis Althusser discutiu em *Lenin and Philosophy* (1971). Para o contexto canadense do reconhecimento colonial transfigurado, ver Coulthard, 2014.

por meio de uma alteração na maneira como pensamos sobre a comunicação baseada em sinais (Guernsey, 2017). Estudiosos como Jespers Hoffmeyer, por exemplo, fizeram grandes avanços na provincialização da mente humana, reformulando-a como mera “instanciação particular de uma natureza que, em um sentido profundo, é ela mesma dotada de mente” (Hoffmeyer, 2008, p. 28). Ele e outros estudiosos da biossemiótica frequentemente apontam para a natureza dinâmica, emergente e relacional da mente, da qual os seres humanos participam, mas de forma alguma transcendem. Em suas mãos, a mente é um sistema de *relacionalidade comunicativa* composto de relações cointerpretativas que podem se ramificar em uma alteração da composição e disposição corporal. A ênfase está normalmente nas formas como a comunicação instancia as relações, nas formas como as relações são irreduzivelmente mediadas pelas formas de comunicação e em como ambas são irreduzivelmente materiais e materializadoras. Assim, a comunicação relacional é, ao mesmo tempo, criativamente lúdica e cuidadosamente conservadora, de uma só vez e ao mesmo tempo, dentro, fora e entre organismos específicos. Os sistemas comunicativos relacionais podem, assim, entrar em uma espiral de complexidade e coprodução cada vez maior. Uma vez ancorados, eles podem ser extremamente robustos. Mas também são frágeis e instáveis em seus pontos de inflexão (Kohn, 2013; Thompson, 2010). Os complexos sistemas interpenetrantes de interpretação também estão sujeitos ao colapso se as redes relacionais de comunicação forem cortadas - por exemplo, se uma floresta amazônica for cortada por uma estrada. É isso que estamos vendo no colapso climático.

Esse jogo de comunicação como materialidade produtora de relações tenta libertar o mundo não humano da prisão degradante do behaviorismo mecanicista - a ideia de que certos tipos de existência fazem coisas por causa de algum código programado, reduzindo-os a pouco mais do que brinquedos de corda orgânicos. Mas, apesar de toda a sua atenção às teias imanentes da relacionalidade comunicativa da vida, a maior parte da biossemiótica permanece, digamos, implacavelmente biontológica. Assim, é difícil ver a biossemiótica fornecendo a base para a semiótica após o geontopoder. Ainda assim, proliferam sinais que sugerem a intuição de uma existência *pós-geontológica*, independentemente de termos ou não uma modelagem teórica para isso - é o caso, por exemplo, das intuições sobre a Inteligência Artificial robótica. E muitos estudiosos estão tentando neutralizar a divisão geontológica no âmbito das teorias semióticas da mente. Jonathan Beever e Vernon Cisney (2013: 352) sugerem uma maneira de sair de uma *biossemiótica* estrita: através de uma espécie de panpsiquismo, “a posição antiga e aparentemente mística de que as mentes estão em tudo e através de tudo o que existe... desde seres humanos e animais não humanos, *indo até* coisas como pedras e termostatos”

(itálicos adicionados). Beever e Cisney se concentram na abordagem pós-espinoziana de Deleuze da “contração”. Eles escrevem:

Todo ser é reconcebido por Deleuze como uma multiplicidade de constituições, relações e interpretações de *signos* mais ou menos complexas, elas mesmas concebidas como contrações do tempo que constituem a *vida* relativa de cada *coisa* que é, enquanto ela *for* (Beever; Cisney, 2013: 356).

Assim como Peirce, Deleuze entende que “a mente é esse processo semiótico contínuo e universal de contração, interpretação e reação que ocorre em todos os níveis do mundo natural” (Beever; Cisney, 2013: 363). Não apenas a diferenciação entre a mosca e a orquídea é uma contração semiótica, mas também a diferença entre a *orquídea vespa*¹³ e a pressão atmosférica do ar. Pode-se dizer que todas essas abordagens modelam uma teoria semiótica neutra em relação às divisões de Vida e Não Vida, o animado e o inanimado, o biológico e o geológico, o ecológico e o atmosférico. Mas esses modelos pertencem a uma semiótica contra o geontopoder ou são uma semiótica pós-geontológica? Será que a modelagem de uma multiplicidade semiótica irreduzível e original, agnóstica a toda razão categórica, sem falar na divisão entre Vida e Não Vida, confronta a ordem colonial do geontopoder? Ou, ao reivindicar as Boas Novas do panpsiquismo semiótico, verdadeiro para todos e em todos os lugares, estamos contrabandeando um universalismo eurocêntrico pela porta dos fundos?

Os riscos de não se levar a sério o escopo aspiracional da biossemiótica e da semiótica pós-geontológica pode ser concretizado nas tentativas recentes de estabelecer os *direitos da natureza*¹⁴ (Gilbert et al., 2023). Duas questões tornam-se óbvias quando se muda o foco de um modelo semiótico para um projeto político. Primeiro, de quem é o sistema de relacionalidade humana e não humana que fundamenta o projeto de estabelecer os direitos da natureza? E, segundo, qual é o escopo da abordagem imaginada? O que os direitos da natureza tornam explícito é aquilo que os debates sobre plantas, espécies homínidas não humanas, símios não humanos e panpsiquismo semiótico podem ignorar: que, no centro de qualquer discussão sobre os direitos da natureza, está, como Jeremie Gilbert e seus colegas colocam, a questão da “tutela, administração, curadoria e/ou custódia da natureza”. Ou seja, quem deve

¹³ A *Anacheilium vespa* é uma espécie de orquídea muito comum por quase toda a América Latina, Caribe e sul dos Estados Unidos. Também são conhecidas as espécies erva-vespa (*Ophrys lutea*) e orquídea-mosca (*Ophrys tenthredinifera*), encontradas principalmente na Península Ibérica. As espécies de orquídeas vespas do gênero *Chiloglottis* são encontradas no leste da Austrália e na Nova Zelândia, e possuem uma forma que lembra o corpo de uma vespa fêmea, por vezes exalando seu cheiro como forma de atrair polinizadores (N. dos T.).

¹⁴ Os Direitos da Natureza correspondem a um novo paradigma ético-jurídico baseado na cosmovisão ancestral indígena que reconhece a interdependência entre todos os elementos naturais – sejam os animais, vegetais, minerais ou humanos (N. dos T.).

ter o poder de falar em nome deste ou daquele reino da “natureza”, e mais ainda, definir a *natureza* da “natureza” (Gilbert et al., 2023: 373). Se “as entidades naturais não podem defender seus próprios direitos e exigem representação”, como elas devem ser representadas e quem são os representantes adequados? (Gilbert et al., 2023). “Nós” podemos modelar a mente não humana da maneira que quisermos, mas algum humano, ou grupo de humanos, está fazendo a modelagem e a interpretação. Como Christine J. Winter e David Schlosberg argumentaram, os debates sobre comunicação relacional são sempre sobre: “isso importa enquanto uma questão de justiça?” (Winter, 2020; Winter; Schlosberg, 2023)¹⁵. Eu acrescentaria a pergunta: o que “aquilo que importa” deve se tornar para circular dentro e através de territórios sociais relacionais?

Por ter uma certa idade e um certo perfil educacional, não posso deixar de pensar na distinção de Gayatri Spivak entre *Vertretung* e *Darstellung*¹⁶ em “*Can the Subaltern Speak?*” [Pode o subalterno falar?] (Spivak, 1988). Uma infinidade de perguntas se desdobra a partir da questão aparentemente simples da *Vertretung*. Quem será o *locos parentis* dessa ou daquela região de relacionamento e parentesco humano e mais-que-humano? Quem decidirá o que está lá? Onde está? E se a escala do local para Gaia for ou não uma perversão das relações de parentesco com a terra? Em suma, não nos deparamos apenas com a capacidade do mundo não humano de sinalizar aos outros, ou a partes de si mesmo, sua intenção comunicativa, mas com a filtragem dessas qualidades por meio de mundos sociais específicos, eles próprios sempre dentro de relações específicas, ainda que múltiplas, com a “luta pelos meios e pela instrumentalização do valor”. Essa luta tem estado na vanguarda do trabalho de ativistas como Vandana Shiva e sua *Research Foundation for Science, Technology and Ecology*. E por causa dessa luta, muitos acadêmicos de direito e ativistas que trabalham com a perspectiva dos direitos da natureza destacam sua aliança com cosmologias indígenas específicas, como a Pachamama.

Sejam quais forem as intenções de pessoas específicas em cada uma dessas lutas jurídicas complexas, permanece a questão de como a multiplicidade de cosmologias relacionais indígenas se transformou para se adequar a algo específico, o que Dilip Parameshwar Gaonkar e eu chamamos de etnografia da transfiguração. No caso dos direitos da natureza, trata-se da necessidade de as relações indígenas com seus parentes não humanos se adequarem ao conceito jurídico ocidental de personalidade jurídica. Perguntamos:

¹⁵ Ver também Winter, 2020.

¹⁶ Na apresentação da edição brasileira do livro, Sandra Regina Goulart Almeida explica que Spivak usa os termos para distinguir os dois sentidos da palavra representação: “o primeiro termo se refere ao ato de assumir o lugar do outro numa acepção política da palavra, e o segundo, a uma visão estética que prefigura o ato de performance ou encenação” (Spivak, 2010: 13).

Quais são os limites impostos às formas culturais como condição para sua circulação em vários tipos de espaço social? Que materialidades de forma emergem desses movimentos e os sustentam, tornando as 'coisas' reconhecíveis dentro dos contextos em que estão inseridas? (Parameshuwar et al., 2003: 387).

Sem dúvida, a legislação grega e europeia tem um longo histórico de animais e objetos inanimados em seus sistemas de justiça (Hyde, 1916, 1917; Dinzeltacher, 2002). Contudo, deixando de lado a questão da legitimidade - quem pode se posicionar como representante de uma região de existência mais-que-humana -, ainda precisamos considerar as forças da *Darstellung*, isto é, quais formas algo deve assumir como condição para entrar nas formas liberais de endereçamento e adjudicação. Obviamente, uma maneira de fazer a pergunta é: se as corporações podem ser pessoas jurídicas, por que outros coletivos abstratos não podem ser considerados pessoas dentro da estrutura de direito liberal? (Gordon, 2018). Se fizermos a pergunta dessa forma, a questão se torna como os desenvolvimentos na semiótica pós-geontológica podem apoiar essa ideia da personalidade da natureza, ancorando-a em uma mente diferente da humana *em geral*. Em outras palavras, uma semiótica pós-geontológica se encaixa perfeitamente no novo imaginário jurídico dos *direitos da natureza* (Gilbert et al., 2023). Ela parece resolver um problema ético-político com um imperativo ético que conserva o imperativo eurocêntrico “Dê aos outros o que você acha mais valioso em si mesmo”, que, em uma perspectiva descolonizadora, pode ser traduzido como: “Dê aos outros uma versão modificada daquilo que você se recusa a dar gratuitamente, seu próprio senso de si mesmo como o modelo de toda a existência” (Winter, 2003). Afinal de contas, não estamos ouvindo um apelo para que sejam retirados os valores que compõem a subjetividade como uma sedimentação dos processos capitalistas em andamento. “Devolva aos outros os materiais que compõem sua boa vida e as formas de valor que fazem com que a contínua desapropriação de outros reapareça como bens naturais”. Para aqueles cujas vidas são vividas a partir das composições sedimentadas dessa hierarquia de valores mentais, perturbá-la pode parecer um desarranjo de seu corpo e de seus sentidos - porque é. É por isso que as leis são aprovadas para manter a mente capitalista e a economia da usura em vigor (cf. Eddy, 2005), ou o uso de uma forma capitalista (a personalidade corporativa) para resolver um problema capitalista, qual seja, a destruição da existência da maneira como ela existe atualmente.

Isso deveria fazer aqueles de nós que se perguntam em que consistiria uma semiótica contra o geontopoder se mexer na abordagem humanista da personalidade, da mente e dos direitos pode acabar conservando o aparato do direito liberal humanista. O que acontece quando absorvemos rios e outras formas de existência no conceito de personalidade que emerge das catástrofes da Segunda Guerra Mundial e dos julgamentos de Nuremberg? Em outras

palavras, o que começamos a fazer, em um sentido pragmático, quando interpretamos regiões que não são humanas como pessoas - o que estamos insistindo que elas se tornem para que tenham legitimidade perante um tribunal? Como a inclusão legal da natureza por meio de uma categoria destinada a proteger os capitalistas da responsabilidade financeira pelos danos que causam aos mundos humanos e mais-que-humanos é uma saída da mesma superdeterminação de uma forma específica do Homem - que ao mesmo tempo aspira incluir tudo em seu domínio e isentá-lo dos danos da aplicação de seu soberano? Como as noções deleuzianas de contração semiótica nos permitiriam entender as transfigurações de existência necessárias para que as coisas naturais sejam ouvidas?

5. Semiótica contra o Geontopoder

O livro do qual este ensaio deriva examinará com mais profundidade como uma semiótica pós-geontológica poderia certamente levar a biossemiótica além de uma correlação estrita entre biologia e mente. Mas o livro irá comparar essa abordagem com uma semiótica contra o geontopoder. Ao contrário de uma semiótica pós-geontológica, uma semiótica contra o geontopoder não aspira a modelar uma *nova natureza* ou a *verdadeira natureza* aplicável ao Todo e a Todo Lugar. Ela se baseia na noção bizarra de que se a teoria não começar com o que as coisas têm em comum, então a guerra cruel e a usura são resultados inevitáveis. Uma semiótica após o geontopoder precisaria começar dentro de um conjunto de relações e das forças e poderes que produzem sedimentações diferenciais de pensamento e matéria, incluindo o pensamento como matéria habituada com suas tendências de interesse e suas aspirações de escopo. Ela deve rastrear cuidadosamente a diferença entre a desarticulação de uma abordagem humanista da mente e uma abordagem decolonial da semiótica. Deve examinar como o desarranjo de uma mente humanista não toca necessariamente no desarranjo da ordem colonial. Ao pensar sobre o pensamento dessa forma, sempre volto às palavras iniciais de Edouard Glissant em *Poetics of Relation* [Poética da Relação]:

Pensar o pensamento geralmente significa retirar-se para um local sem dimensão, onde apenas a ideia do pensamento se obstina. Mas o pensamento realmente se espalha pelo mundo. Ele informa o imaginário dos povos, suas poéticas diversas que ele, por sua vez, transforma, ou seja, nas quais seu risco se realiza (Glissant, 2021[1997]: 25).

Precisamos de uma Semiótica depois do Geontopoder tenta criar um espaço entre uma semiótica pós-geontológica e uma semiótica contra o geontopoder. A primeira busca romper as fronteiras e os limites deformantes da vida e da não-vida, pois cria uma abordagem abrangente da mente. A outra

examina os pressupostos da semiótica a fim de desvendar as implantações da mente nas contínuas sedimentações relacionais do colonialismo dos colonizadores. O formato desse livro ainda especulativo convoca as *Six Lectures on Sound and Meaning* [Seis Palestras sobre Som e Significado] de Roman Jakobson. A primeira palestra consistirá em uma versão revisada deste ensaio. As próximas três palestras utilizam um núcleo elementar de abordagens pragmáticas da semiótica e da mente e as colocam em relação a conceitos aparentemente cognatos desenvolvidos em estudos críticos indígenas e negros. A segunda palestra se concentra nas teorias de relação de parentesco. Começo com a autocompreensão de Peirce de que sua semiótica se baseava em uma nova lógica de relação de parentesco. Eu coloco o que isso significa tecnicamente em relação contrária a várias discussões indígenas críticas sobre a ética e as obrigações dos povos com parentes não humanos, como o apelo de Kim Tallbear citado acima. A terceira palestra pressiona os entendimentos pragmáticos e as confluências do interpretante (ou a agência de interpretação) e da mente. Novamente, ela pergunta não apenas como os estudos críticos sobre raça e os estudos indígenas mostraram a função dos discursos da mente nos sistemas coloniais e raciais de governança, mas se a mente é uma característica necessária de qualquer parte da existência a ser tratada com cuidado ético. A quarta palestra examina as abordagens pragmáticas da verdade, nas quais a ordem mais elevada do pensamento deve ser entendida como a forma habituada com que a mente trata os objetos por meio da mediação de sinais. A quinta palestra continua essa discussão, perguntando como as abordagens pragmáticas do empirismo radical se relacionam com a maneira como Deloria Jr. e outros discutiram a revelação como uma forma de ajuste e poder, em vez de fato ou afirmação pós-fato. A última palestra retorna à intuição de sentido de que uma semiótica pós-geontológica é necessária, perguntando se uma semiótica contra o geontopoder poderia trabalhar ao lado de projetos descolonizadores e antirracistas sem se tornar mais uma ontologia colonizadora, outra forma evangélica de mente anunciando a chegada de um mundo teórico redimido.

Referências

- ALTHUSSER, A. 1971. *Lenin and Philosophy and Other Essays*. Trad. B. Brewster. New York: Monthly Review Press.
- ANSCOMBE, G.E.M. 1957. *Intention Harvard*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- BATESON, G. 1979. *Mind and Nature*. New York: E.P.Dutton.
- _____. 1991. *Sacred Unity: Further Steps to an Ecology of Mind*. New York: Harper Collins.

_____. 2000. *Steps to an Ecology of Mind*. Chicago: University of Chicago Press.

BEEVER, J.; CISNEY, V. 2013. All Things in Mind: Panpsychist Elements in Spinoza, Deleuze and Peirce. *Biosemiotics*, 6(3): 351-65.

BENVENISTE, E. 1971. *Problems in General Linguistics*. Trad. M. Elizabeth Meek. Miami: University of Miami.

CHAISSON, C. 2023. "Karrabing Film Collective Fight to Reclaim First Nations Lands". *Frieze Magazine*, 6 mar. Accessed on 27 nov. 2024 at: <https://www.frieze.com/article/karrabing-film-collective-profile>.

CHEN, M. 2012. *Animacies: Biopolitics, Racial Mattering, and Queer Affect*. Durham, NC: Duke University Press.

COULTHARD, G. 2014. *Red Skin, White Masks: Rejecting the Colonial Politics of Recognition*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

CROSSLAND, Z. 2018. Forensic Afterlives. *Signs and Society*, 6(3): 622-647.

DE LA CADENA, M. 2015. *Earth Beings: Ecologies of Practice Across Andean Worlds*. Durham, NC: Duke University Press.

DELORIA JR., V. 1973. *God is Red: A Native View of Religion*. Golden, CO: Fulcrum Publishing.

DENNETT, D. 1972. Intentional Systems. *Journal of Philosophy*, 68: 87-106.

DINZELBACHER, P. 2002. Animal Trials: A Multidisciplinary Approach. *The Journal of Interdisciplinary History*, 32(3): 405-421.

EDDY, E.C. 2005. Privatizing the Patriot Act: The Criminalization of Environmental and Animal Protectionists as Terrorists. *Pace Environmental Law Review*, 22(2): 261-327.

FOUCAULT, M. 1970. *The Order of Things: An Archaeology of the Human sciences*. New York: Vintage Books.

GILBERT, J.; SOLIEV I.; ROBERTSON, A.; VERMEYLEN, S.; WILLIAMS, N. W.; GRABOWSKI, R. C. 2023. Understanding the Rights of Nature: Working Together Across and Beyond Disciplines. *Human Ecology*, 51: 363-377. <https://doi.org/10.1007/s10745-023-00420-1>.

GLISSANT, É. 1997. *Poetics of Relation*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.

GLISSANT, É. 2021. *Poética da relação*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.

GORDON, G. J. 2018. Environmental Personhood. *Columbia Journal of Environmental Law*, 43(1): 49-92.

- GUERNSEY, P. 2017. Post-Humanist Pragmatism. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 53(2): 246-269.
- HOFFMEYER, J. 2008. From Thing to Relation. On Bateson's Bioanthropology. In: Hoffmeyer, J. (ed.). *A Legacy for Living Systems: Gregory Bateson as Precursor to Biosemiotics*. New York: Springer, 27-44.
- HUFFER, L. 2015. Foucault's Fossil: Life Itself and the Return to Nature in Feminist Philosophy. *Foucault Studies*, 20: 122-141.
- HYDE, W.W. 1916. The Prosecution and Punishment of Animals and Inanimate Things in the Middle and Modern Times. *Pennsylvania Law Legal Scholarship*, 64: 696-730.
- _____. 1917. The Prosecution of Lifeless Things and Animals in Greek Law: Part II. *The American Journal of Philology*, 38(3): 285-303.
- INFANTE, C; HARVEY, S.; TAYLOR, K. L.; KING, T. 2020. Other Intimacies: Black Studies Notes on Native/ Indigenous Studies. *Postmodern Culture*, 31(1). January. <https://doi.org/10.1353/pmc.2020.0022>.
- KOHN, E. 2013. *How Forests Think: Toward and Anthropology Beyond the Human*. Berkeley: University of California Press.
- LOCKE, A. 1989. Values and Imperatives. In: Harris, L. (ed.). *The Philosophy of Alain Locke*. Philadelphia: Temple, 31-50.
- MAHON, E. 2023. Archaeologists Uncover Evidence of intentional Burial, Cave Engraving by Early Human Ancestor. *All In Wisconsin: Campus Stories*, 24 jul. Accessed on 27 nov. 2024 at: <https://www.wisconsin.edu/all-in-wisconsin/story/archaeologists-uncover-evidence-of-intentional-burial-cave-engravings-by-early-human-ancestor/>.
- MEISSEN, R. 2014. Hearing Danger: Predator Vibrations Trigger Plant Chemical Defence. *University of Missouri*, 1 jul. Accessed on 27 nov. 2024 at: <https://decodingscience.missouri.edu/2014/07/01/hearing-danger-appel-cocroft/>.
- MORETON-ROBINSON, A. 2015. *The White Possessive: Property, Power, and Indigenous Sovereignty*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- PARAMESHUWAR, D.; Gaonkar, E.A.; Povinelli, E. A. 2003. Technologies of Public Forms: Circulation, Transfiguration, Recognition. *Public Culture*, 15(3): 385-397.
- PEIRCE, C.S. 1892. The Doctrine of Necessity Explained. *The Monist*, 2(3): 321-337.
- POVINELLI, D.; VONK, J. 2003. Chimpanzee Minds: Suspiciously human?. *Trends in Cognitive Science*, 7: 157-60.

_____. 2004. We Don't Need a Microscope to Explore the Chimpanzee Mind. *Mind and Language*, 19: 1-29.

POVINELLI, E. A. 2002. *The Cunning of Recognition: Aboriginal Alterity and the Making of Australian Multiculturalism*. Durham, NC: Duke University Press.

_____. 2021. *Between Gaia and Ground: Four Axioms of Existence and the Ancestral Catastrophe of Late Liberalism*. Durham, NC: Duke University Press.

_____. 2023. *Geontologias: Um requiem para o liberalismo tardio*. Trad. M. Ruggieri. São Paulo: Ubu Editora.

_____. 2024. *Catástofre Ancestral: existências no liberalismo tardio*. Trad. M. Lima e M. Ruggieri. São Paulo: Ubu Editora.

RAFFAETÀ, R. 2023. Cognition and Intelligence After the Post-Human Turn. Insights from the Brain-Guts Axis. *Journal of Language, Mind and the Arts*, 4(2): 179-200.

SCHMITT, C. 2006. *The Nomos of the Earth*. Candor, NY: Telos Press.

SEALE, J. 1983. *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.

SHAH, S. 2023. The Animals Are Talking. What Does It Mean?. *The New York Times Magazine*, 20 Set. Accessed on 28 nov. 2024 at: <https://www.nytimes.com/2023/09/20/magazine/animal-communication.html>.

SHORT, T. L. 1981. Semiosis and Intentionality. *Transactions of Charles Sanders Peirce Society*, 17(2): 197-223.

SMOLIN, L. 2013. *Time Reborn*. London: Alan Lane.

SPIVAK, G. C. 1988. Can the Subaltern Speak?. In: Nelson, C.; Goldberg, L. (eds.). *Marxism and the Interpretation of Culture*. Champaign, IL: University of Illinois Press, 66-111.

_____. 2010. *Pode o subalterno falar?* Trad. S. R. G. Almeida, M. P. Feitosa, A. P. Feitosa. Belo Horizonte: Ed. UFMG,

STRAWSON, G. 2008. *Real Intentionality? Why Intentionality Entails Consciousness*. In *Real Materialisms and Other Essays*. Oxford: Oxford University Press, 282-306.

TALLBEAR, K. 2019. Caretaking Relations, Not American Dreaming. *Kalfou*, 6: 24-41.

THOMPSON, E. 2010. *Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

TOMASELLO, M.; CALL, J.; HARE, B. 2003. Chimpanzees Understand Psychological States. The Question Is Which Ones and to What Extent. *Trends in Cognitive Studies*, 7(4): 153-156.

WHYTE, K. P. 2020. Indigenous Environmental Justice: Anti-colonial Action Through Kinship. In Coolseat, B. (ed.). *Environmental Justice*. London: Routledge, 266-278.

WINTER, C. J. 2022. *The Subjects of Intergenerational Justice: Indigenous Philosophy, the Environment and Relationships*. London: Routledge.

WINTER, C. J.; SCHLOSBERG, D. 2023. What Matter Matters as a Matter of Justice. *Environmental Politics*, 33(7): 1205-1224.
<https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/09644016.2023.2220640>.

WYNTER, S. 2003. Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation. An Argument. *CR: The New Centennial Review*, 3(3): 257-337.

WINTER, S.; MCKITTRICK, K. 2015. Unparalleled Catastrophe for Our Species? Or, to Give Humanness a Different Future: Conversations. In McKittrick, K (ed.). *Sylvia Wynter: On Being Human as Praxis*. Durham NC: Duke University Press, 9-89.

YUSOFF, K. 2018. *A Billion Black Anthropocenes of None*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

YUSOFF, K. 2024. *Geologic Life: Inhuman Intimacies and the Geophysics of Race*. Durham, NC: Duke University Press.

ZIMMER, C. 2023. Ancient Human Relatives Buried Their Dead in Caves, New Theory Claims. *The New York Times Magazine*, 5 jun. Accessed on 28 nov. at: <https://www.nytimes.com/2023/06/05/science/ancient-humans-homo-naledi-buried-dead.html>.