

O GEOTRAUMA E A HISTÓRIA DO SEER¹

The Geotrauma and the History of Beyng

Antonio da Mata²

RESUMO

Heidegger critica a metafísica subjetividade – a questão da vontade de poder, por exemplo, que parece desembocar num grande problema para o autor, que seria justamente a total inteligibilidade da realidade (um exercício sem dúvida operado pelo capitalismo). No entanto, apesar de criticar a subjetividade, não retira do humano sua excepcionalidade diante dos outros entes (como os animais e as pedras). Na verdade, apenas no humano *a virada* (o segundo começo) pode se dar. A ideia de que tal evento possa ocorrer apenas no humano me faz pensar em como as ideias de Heidegger, a revelia do que o próprio esperava, alimentam uma forma de exclusão do outro através do mesmo, muito semelhante à articulada pelo capitalismo (principalmente em sua forma tardia e contemporânea). Capitalismo e metafísica, portanto, seriam dois lados da mesma moeda. Nesse ensaio, gostaria de (re)pensar o conceito da “máquina antropológica” heideggeriana à luz dos conceitos de geotrauma, geontopoder e geontologia, numa tentativa de especular a respeito da intrusão do *Húmus* naquilo que Heidegger chama de História do Seer, movimento essencial para o segundo começo.

Palavras-chave: Metafísica da subjetividade. Capitalismo. Geontologia. Geopoder. Geotrauma.

ABSTRACT

Heidegger criticizes the metaphysics of subjectivity - the question of the will to power, for example, which seems to lead to a major problem for the author, which would be precisely the total intelligibility of reality (an exercise undoubtedly operated by capitalism). However, despite criticizing subjectivity, the author does not remove from the human his exceptionality in relation to other beings (such as animals and stones). In fact, only in the human can *the turn* (the second beginning) take place. The idea that such an event can occur only in the human makes me think about how Heidegger's ideas, in spite of what he expected, feed a form of exclusion from the other through the same, very similar to that articulated by capitalism (mainly in its late and contemporary form). Capitalism and metaphysics, therefore, would be two sides of the same coin. In this essay, I would like to (re) think the Heideggerian “anthropological machine” concept in the light of the concepts of geotrauma, geontopower and geontology, in an attempt to speculate about

¹ DOI: <https://doi.org/10.51359/2357-9986.2022.254743>

² Universidade de Brasília (UnB). E-mail: antonio.mata@aluno.unb.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4831-3802>. Mestrando em literatura pela Universidade de Brasília.

the intrusion of *Humus* in what Heidegger calls the History of Beyng, an essential movement for the second start.

Key-words: Metaphysical of subjectivity. Capitalism. Geontologie. Geopower. Geotrauma.

INTRODUÇÃO

Heidegger vê na metafísica da subjetividade um índice da vontade de poder, e a relação que existe entre as duas pertence à ordem da tautologia: uma se funda reciprocamente na outra. É o que mostra o esquema do parágrafo 58 do *História do Ser*:

ser como realidade
realidad como subjetividad
la subjetividad como la voluntad de poder
la voluntad de poder como ser
el ser como poder
el poder como maquinación
la maquinación como desasimiento del ente a sí mismo
el desasimiento del ente y la devastación.
(HEIDEGGER, 2011.a, p.96)

Assim, *metafísica – subjetividade – vontade de poder* funcionam de maneira indissolúvel. Para dar fim a esse esquema de redundâncias que levam tanto ao impulso historiográfico do ser-ente quanto à devastação e à “violência” – e também ao processo de maquinação do mundo, onde as coisas tem sua verdade “capturada” (uma interessante expressão usada por Heidegger para compreender tal acontecimento)—Heidegger propõe uma espécie de a-proposta, ou seja, uma proposta que não pode ser agenciada pelo humano, que não pode ser começada pelo humano, mas que terá *no* humano um palco, uma espécie de impossível possível. Tudo funciona como se o humano fosse possuído por essa força denominada de “acontecimento apropriador”. Tal acontecimento (a)fundaria (em alemão, *abgrund*) os pilares da metafísica, para preparar o terreno para aquilo que Heidegger chama de “segundo começo”. Paradoxalmente anterior ao primeiro começo, que é o começo da *physis*, e portanto também o começo da metafísica como ela se desenvolveu no ocidente e do processo de maquinação e captura da realidade, o segundo começo começaria por um *afundamento*. Uma fundação que

não funda nada. Uma fundação que afunda nada. Uma espécie de aporia, aqui.

A trama da metafísica (e sua contra-trama conspiratória envolvendo a história do *seer* – *seyn*) criada por Heidegger, a meu ver, é curiosa por pelo menos 2 motivos. O primeiro deles é que o humano, sob qualquer ângulo, não é visto como um agente do começo e do *seer*.

Pero el ser [Seyn] no “está” sobre nosotros, ;,ni en nosotros, ni en torno nuestro, sino nosotros somos “en” él como el evento. La irrupiente sobrevenida del ser [Seyn]. Y nosotros somos sólo verdaderamente (acaecidos en el evento- apropiador) “en” él como encarecidos del ser-ahí. (HEIDEGGER, 2011.a, p 77)

Estranhamente, a função do humano estaria mais para a do agenciado por alguma outra coisa. Aqui, podemos pensar no *seer*, mas também na vontade de potência, por exemplo. Daí, provavelmente, o uso da palavra contenda -- ou mesmo de outros termos que envolvam a tomada de algo, no sentido do *de-cidir*, como a ideia da *recusa* que aparece no meio das meditações. Ao humano cabe uma certa decisão, mas de maneira alguma ele seria o início da trama cosmológica, quer seja a da metafísica, quer seja a do *seer*. A segunda delas é a ideia de que apenas no humano o acontecimento apropriador teria lugar, apesar da existência desse sobre a terra e tudo que a habita. É como se o *seer* emitisse uma frequência que apenas o humano fosse capaz de captar, e isso apesar do caráter inumano do primeiro.

Ora, não deixa de ser estranho que Heidegger, ao mesmo tempo em que incluí uma força alienígena no seu esquema filosófico (o *seer*), excluí todos os outros seres que existam sob o pretexto de que eles sejam ou sem-mundo ou pobres-de-mundo (salvo o *homem*(sic), que seria formador-de-mundos). Tendo como ponto de partida esse princípio de exclusividade *antropo-biocêntrica* (pois a proposta de Heidegger certamente se encaixa naquilo que Elizabeth Povinelli chama de “imaginário carbônico” – para o filósofo, a pedra é “sem mundo”) e aquilo que encaro como uma agência não-humana vinda do *seer* e tendo lugar no acontecimento apropriador, é curioso como Heidegger se fecha dentro de um sistema que provavelmente intencionava criticar – a metafísica da subjetividade – a metafísica enquanto dispositivo antropo-biocêntrico a serviço do capitalismo. É como se, de al-

guma maneira, ele tivesse enxergado um sistema cosmopolítico maior, mas não tivesse dado um passo além do próprio humano. Assim, é esse passo além, essa espécie de leitura desviada das propostas de Heidegger, que eu gostaria de trabalhar no meu ensaio. Como pensar a história do seer diante de eventos que envolvem um complexo tecido cosmopolítico, por exemplo? Como pensar aquilo que tem lugar em Gaia?

Assim, gostaria de propor, para esse ensaio, uma leitura Chthulógica³-geotraumática das ideias contidas nas meditações heideggerianas, numa tentativa de acelerar aquilo que no próprio Heidegger já pudesse apontar para uma região alienígena ao humano, ao mesmo tempo que cosmopolítica. Algo que fosse capaz de incluir na história do Seer “temporalidades, espacialidades e agenciamentos mais-que-humanos, outros-que-humanos, inumanos e humanos-como-húmus”(HARAWAY, 2015, p. 118).

“UMA PEDRA NÃO PODE ESTAR MORTA PORQUE NÃO VIVE”

A investigação filosófica de Heidegger aposta na zoologia, na diferença que essa disciplina estabelece entre aquilo que é “vivo” (e portanto capaz de morrer) e aquilo que é “morto” (portanto, incapaz de morrer, porque nunca viveu. O que já é “morto”, chega apenas a um fim). A máquina antropológica criticada por Agambem é um interessante dado disso. Aquilo que chamamos “vida”, ou melhor, aquilo que determinamos “estar vivo”, pertence a uma série de discursos frouxamente articulados que mudam frequentemente de posição – a filosofia, a teologia, a política, até chegarmos por fim na medicina e na biologia. A indeterminação aqui é essencial: “Tudo se passa, então, como se, na nossa cultura, a vida fosse aquilo que não pode ser definido, mas que, precisamente por isso, deve ser incessantemente articulado e dividido.” (AGAMBEM, pg 21). Ora, a máquina antropológica, partindo do conceito delineado por Agambem, pode ser ela mesma mais um mecanismo de indeterminação do que é o próprio *anthropos* que determina:

³ Retiro o termo da forma como Haraway grafa o seu “Chthulucene”. Afastando-se do monstro lovecraftiano Cthulhu, Haraway altera a grafia da palavra para se aproximar do termo *kthōn* – que quer dizer “terra” em grego.

Homo sapiens não é portanto nem uma substância nem uma espécie claramente definida: é antes uma máquina ou um artifício para produzir o reconhecimento do humano. De acordo com o gosto da época, a máquina antropogênica (ou antropológica, como podemos chamá-la retomando uma expressão de Furio Jesi) é uma máquina óptica (tal é, segundo os estudos mais recente, também o aparelho descrito no Leviathan, de cuja introdução talvez Lineu tenha retirado a sua máxima: *nasce e ipsum, read thy self*, como Hobbes traduz este *saying not of late understood*) constituída por uma série de espelhos nos quais o homem, olhando-se, vê a própria imagem sempre já deformada com feições de macaco. Homo é um animal constitutivamente “antropomorfo” (isto é, “semelhante ao homem” segundo o termo que Lineu usa constantemente até à décima edição do *Systema*), que deve, para ser humano, reconhecer-se num não-homem. (AGAMBEN, 2013, P.34)

Essa longa citação de Agamben pode ser lida diante de uma outra, retirada do *Geontologies*, de Elizabeth Povineli: “é cada vez mais claro que *anthropos* permanece um elemento no conjunto da vida apenas enquanto a Vida consegue manter uma distinção da Morte/Extinção e Não-vida.” (POVINELI, 2016, p. 23). É claro que a discussão articulada por Agamben mira em um ponto relativamente diferente do de Povineli – o que, inclusive, serve de sustento para os argumentos da autora a respeito do “imaginário carbônico” no ocidente, uma compulsão por aquilo que é biologicamente “vivo”, pois Agamben compreende o aberto diante da animalidade, mas não necessariamente diante daquilo que escapa ao *bios* e ao *zoe*: o *geo*. Ainda assim, no entanto, o ponto de Agamben é interessante para nos situarmos diante daquilo que o próprio autor compreende como um ponto de disjunção/junção entre o humano e o animal – e diante daquilo que Povineli compreende como essa diferença entre o “vivo” (que tem prioridade na ontologia clássica e em Heidegger, por exemplo) e o “morto” (que seria justamente o *geos*, o incapaz de ter vida).

O “humano”, o *anthropos*, é fruto de um complexo jogo entre o *vivo* e o *não-vivo*. Inclusive, por isso mesmo, deriva de uma delicada forma de Biopoder. A contenda heideggeriana se dá não apenas entre aquilo que é “humano” e “feral” (como em Agamben), mas também, e principalmente, entre aquilo que é vivo e aquilo que é morto. Como assinalado no parágrafo acima, obviamente esse é um ponto cego tanto em Heidegger quanto em

Agamben. Para Heidegger, inclusive, o aberto não pode ser compreendido a partir de uma ciência dos entes, tal como se apresenta nos biologismos do século XIX e na psicanálise.

Uma questão me parece escapar em Heidegger, e essa é justamente a questão da morte daquilo que não é humano. Não que ela lhe escape, precisamente, mas ao mesmo tempo em que o autor recusa a intrusão da biologia no seu sistema de pensamento, estabelece uma relação de dependência com ela justamente naquilo que tem a autoridade de determinar o que é vivo e não-vivo. Ou melhor, aquilo que pode morrer e aquilo que, simplesmente, chega a um fim. Nas conferências de Bremen, Heidegger é claro quanto a isso: *The mortals are the humans. They are called the mortals because they are able to die. Dying means: to be capable of death as death. Only the human dies. The animal comes to an end* (HEIDEGGER, 2012, p.17). Logicamente, a pedra, sem mundo, nem mesmo pode chegar a experienciar o mundo como mundo. Assim, para Heidegger a pedra não chegaria nem mesmo a ter um início:

“sem mundo” e “pobre de mundo” são expressões que implicam sempre um não-ter mundo. Pobre de mundo é uma privação de mundo. Ausência de mundo, uma constituição tal da pedra, que ela não pode nem mesmo ser privada de algo do gênero do mundo. O mero não-ter mundo não é aqui suficiente. A possibilidade da privação exige outras condições. O que significa, portanto: a pedra não pode sequer ser privada de mundo? Trata-se inicialmente de esclarecer isto no plano que nos movemos. Dizemos provisoriamente: mundo é o ente sempre a cada vez acessível e corrente. (HEIDEGGER, 2011.b, p. 253.)

A ideia de um mundo acessível enquanto ente é precisamente aquilo que, na *história do ser*, é pensado como o impulso historiográfico. Assim, pedras não chegam nem mesmo a ter uma historiografia, enquanto os animais, sim – no entanto, de forma limitada, “privada”. Os humanos, assim, seriam os únicos capazes de usufruir daquilo que Heidegger chama de Seer, essa força que derivaria do segundo começo, um começo que não se envolveria na *physis* e portanto no exercício de maquinação da metafísica. Assim a história do seer só poderia ter lugar no humano; ao passo que as outras coisas, como animais e pedras, estariam totalmente a mercê da maquinação metafísica:

a consumação da época metafísica "libera" o ser para a essência da maquinação; o homem, porém, (o guardião desconhecido da verdade do ser) consuma-se de início como o desprezador da verdade sob o modo de um desprezo, para o qual precisa de qualquer modo permanecer desconhecido aquilo ao largo do que ele passa. (Heidegger, 2010, pg 29)

Todo esse esquema, me parece, deriva de uma estreita distinção entre aquilo que está biologicamente vivo e o que pertence à máquina antropológica. No primeiro caso, os animais ainda estariam incluídos dentro do esquema, pois eles também possuem uma “ligação própria” com as coisas – diferentemente da pedra, que está simplesmente *ao lado e entre outras coisas*. No caso da máquina antropológica, no entanto, como vimos mais acima, o humano cria para si uma forma de tornar-se ele mesmo um ser exclusivo, que segundo Heidegger é capaz de formar mundo (fundamentos da metafísica). O *geo*, portanto, é incapaz de ocupar qualquer posição que tenha como ponto de partida o *bios* e o *zoe* (que segundo Povinelli, seriam todas as posições propostas pelas metafísicas e ontologias ocidentais – inclusive as de Heidegger).

Heidegger sintetiza de maneira interessante esse drama nos fundamentos da metafísica. A pedra, simplesmente, estaria jogada no caminho. O máximo que ela pode fazer é atrapalhar aquele que passa: sua intrusão na história do ser acontece mediante o contato com seres dentro de uma escala antropomórfica, do menos para o mais humano (ou seja, daquilo que é sem mundo para aquele que é capaz de formar e dispor do mundo, o humano).

O problema da distinção operada pela máquina bio-antropológica, como bem assinala Povinelli, é que a distinção entre o que é vivo e morto se torna cada vez mais insustentável. Daí a ideia de uma ilusão de ótica operada por tal dispositivo. Para Povinelli, por exemplo, a questão estaria mais em fazer hesitar essa diferença, perceber como ela pode, no fundo e apesar de todos os discursos que tentam sustentá-la, ser confundida. Uma diferença insustentável diante daquilo que se observa, por exemplo, sob a ótica de outras culturas. Daí Povinelli afirmar: “Pedras separam, dividem, e avaliam diferentes humanos baseados em como, ou se, eles diferenciam a Vida da Não-Vida.” (Povinelli, pg 57)

Assim, ao contrário do que fazem crer as afirmações de Heidegger, as pedras possuem a capacidade de dar um sentido definitivo para história e perspectivas humanas.

O GEOTRAUMA E O ACONTECIMENTO APROPRIADOR

Cryptography has been my guiding thread, right through. What is geotraumatology about, even now?
-A rigorous practice of decoding.
Professor Daniel Barker.

Vinda do Grego, a palavra *khthôn* quer dizer subterrâneo, a sub terra, ao contrário de Gaia, que seria a superfície, sobre terra. Em *khthôn*, habitam os seres do submundo, monstruosos, que não estão em contato com a luz; lar dos seres tentaculares, segundo Donna Haraway. É no solo que encontramos também o húmus, aquilo que sustenta a superfície terrestre.

Heidegger expulsa a terra, *Cthelll*, disso que ele chama de história do seer. Inclusive, para ele, a natureza, os animais, nem podem ser considerados a-históricos pois “de maneira alguma se relacionam com a história.” (História do ser) À luz daquilo que Robin Mackay chama de *geotrauma*, no entanto, tal afirmação parece completamente desprovida de força, pois seria na formação geotraumática que

(...) The archives come to the surface only to be churned and folded back into the detritus of their own repression. The tendrils of the ‘pathogenic nucleus’ merge imperceptibly with ‘normal tissue’. And every living individual that ever existed is a playback copy, drawn from the recording vaults, trapped in a refrain that sings the glory of Cthelll⁴.

(...) Trauma is not personal, and the time of the earth is recorded, accreted, knotted up inside us. All human experience is an encrypted message from Cthelll to the cosmos, the scream of the earth. (MACKEY, 2012 p. 19-21)

A intrusão de Cthell na história, a ideia de que “todo ser vivente que já existiu é uma cópia (sua) em playback” que canta a glória de *Cthelll*, e a noção de trauma como algo “não pessoal” e de que toda a experiência humana seria uma mensagem cifrada de *Cthelll* para o cosmos, apresenta interessantes paralelos tanto com a ideia de seer em Heidegger quanto com a

⁴ O autor utiliza essa grafia para se referir à Terra enquanto entidade geológica. Como no caso de Haraway, a palavra parece derivar do *khthôn* grego.

própria noção do que é o acontecimento apropriador (aquilo que não depende do humano, mas que de alguma maneira está em relação com ele).

O pensamento geontológico de Povinelli invade a ontologia com uma perspectiva *não-biocentrada*. Como já pontuado, trata-se de uma alternativa ao imaginário carbônico. Tal imaginário, certamente, é também antropocentrado. Quem controla o *anthropos* controla também a definição daquilo mesmo que é vivo (ou morto). Dificilmente, por exemplo, diante de toda a ontoteologia ocidental, o humano não se colocaria como um ser positivamente vivo.

No entanto, é diante de uma outra perspectiva antropológica que Povinelli vai nos provir de um interessante exemplo para pensarmos a intrusão do extra-humano-como-pedra na cosmologia maior do seer. “Duas mulheres sentadas” é o nome dado pelos aborígenes *Kunapa*, do norte da Austrália, a uma formação rochosa que fica dentro de suas cercanias. Em 2013, uma empresa de mineração foi finalmente multada por desacralizar e danificar o local onde a formação rochosa se encontrava. Povinelli levanta várias questões a respeito do caso: o que, exatamente, quer dizer “desacralizar” aquele sítio? Para os indígenas, certamente tal ato se trataria mais de um assassinato do que um simples desacralizamento. Mas como, então, assinalar tal assassinio dentro do espectro das leis e ontologias ocidentais, que apenas muito recentemente passaram a atribuir diretos a entidades extra-humanas (como é o caso do rio *Whanganui*, na Nova Zelândia)? É importante repararmos como a lei, por exemplo, sustenta-se claramente não só em um discurso biopolítico, como também naquilo que Povinelli chama de *geopoder*. Segundo a autora, o *geopoder* é “*a set of discourse, affects, and tactics used in late liberalism to maintain or shape the coming relationship of the distinction between Life and Nonlife.*” (Povinelli, 2016, p. 4)

Isso me leva a pensar novamente no primado da máquina bio-antropológica sobre as outras entidades existentes – e justamente sua relação com aquilo que Heidegger chama de “maquinação” da realidade (pertencente ao reino da história do ser), que pode ser entendida como o processo de extração da “verdade” e controle dos entes que existem. A ideia de *geopoder* certamente opera como um dos principais motores do capitalismo tardio, pois delibera sobre aquilo que pode ser utilizado indiferentemente como simples

matéria prima. Acredito que isso certamente possa ser lido como uma consequência direta do discurso heideggeriano de que “pedras são sem mundo” (os animais não humanos, também, sofrem duras consequências, ainda que “pobres de mundo”).

Existe uma estreita relação, portanto, entre a máquina de desterritorializante capitalista e o primado da maquinação metafísica. O interessante, aqui, no entanto, é reparar como a História do Ser heideggeriano, ao invés de combater o processo de maquinação, como pretende, parece acelera-lo, e mesmo auxilia-lo. Excluir as pedras do mundo e de sua história, no fundo, apenas corrobora para o projeto metafísico de manipulação da realidade – e certamente a máquina capitalista civilizada se aproveita profundamente disso.

Mas, e se passássemos a pensar no humano não como um palco privilegiado destinado a manifestação do ser, mas como uma entidade que é um “composto”, para usar o termo de Donna Haraway, que a um só tempo da conta dos elementos orgânicos e inorgânicos do húmus terrestre?

O geotrauma me parece uma saída interessante, isso por pelo menos dois motivos. O primeiro, é que diante dele a psicologia humana não dramatiza o sujeito, mas justamente desterritorializa-o, para (a)fundanda-lo numa outra forma de psicologia, não subjetiva, mas geo-criptográfica.

O segundo motivo é justamente um passo além para uma abertura cosmológica, que porque impedida pela exclusividade do vivo e do *anthropos*, está arbitrariamente ausente da obra de Heidegger. Ao compreender o humano como húmus, um composto, como quer Donna Haraway, tanto orgânico quanto inorgânico, o geotrauma permite pensar em alternativas interessantes àquelas impostas pelo imaginário carbônico. Nesse sentido, o humano não se relacionaria com o aberto da terra num processo de mundificação e maquinação, no sentido de compreende-la como recurso: “A Terra é origem e recurso, mas somente na medida em que se abre ou entra em um mundo. Heidegger não reconhece à natureza poder sobre o ser. A natureza é no ser, e não o ser na natureza” (HAAR, 1985, p. 25-26).

Pelo contrário, a ideia de um geotrauma nos permitiria pensar numa história do humano como húmus, justamente como um trauma derivado de uma abertura *Cthônica*. Seria, portanto, através desse trauma aberto no hu-

mano que os seres sedimentares, como as pedras e os grandes organismos que são os desertos, se introduziriam na história do Seer. Ou melhor, humanos seriam antes o próprio húmus, e poderíamos inverter o esquema heideggeriano, de forma que o humano (e portanto o seer e sua história, o acontecimento apropriador) só seriam possibilitados através do húmus. Como querem Deleuze e Guattari, “a geografia arranca a história”...

CONCLUSÃO

Talvez o segundo começo buscado por Heidegger estivesse justamente na dissolução da história do seer para todas as outras entidades da terra que não fossem apenas humanas. Isso seria uma alternativa para frearmos, por exemplo, o progresso da extração da inteligibilidade operada pela metafísica.

Assim, seria através de um pensamento geontológico geotraumático que poderíamos repensar a intrusão (e inversão do esquema heideggeriano da centralidade humana) do húmus no humano, sem que, no entanto, perdêssemos o sentido da história do seer e do acontecimento apropriador como combate à forma de maquinação da metafísica.

Recebido em 31/05/2021

Aprovado em 01/12/2021

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. O aberto: o homem e o animal. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

HAAR, Michel. 1985. Le chant de la terre: Heidegger et les assises de l’histoire de l’être. Paris: L’Herne.

HARAWAY, Donna. Staying With the Trouble: Making Kin in the Chthulucene. Duke University Press; USA, 2016.

HEIDEGGER, Martin. La historia del ser. - 1a ed. - Buenos Aires : El Hilo de Ariadna : Biblioteca Internacional Martin Heidegger, 2011,a.

HEIDEGGER, Martin. Bremen and Freiburg lectures : insight into that which is and basic principles of thinking. Indiana University Press; 2012.

HEIDEGGER, Martin. Os conceitos fundamentais da Metafísica: mundo, finitude, solidão. Rio de Janeiro: Forense Universitário, 2011,b.

HEIDEGGER, Martin. Meditação. Rio de Janeiro: Vozes. 2010.

MACKAY, Robin. A brief history of Geotrauma, in *Leper Creativity*. Org. Ed Keller, Nicola Masciandaro & Eugene Thacker. Punctum books, Brooklyn; New York, 2012.

POVINELLI, Elizabeth. Geontologies : a requiem to late liberalism. Durham : Duke University Press, 2016.



Esta obra está licenciada com uma Licença [Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).