

SOBRE ESCRAVIDÃO E MÁQUINAS: INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL PARA QUEM PODE

Paola Barreto¹

RESUMO

Este artigo traz uma versão escrita da fala “Algoritmo, gênero e racialidade”, apresentada no dia 9 de novembro de 2023, no Centro de Pesquisa e Formação (CPF) do Sesc São Paulo. O texto está estruturado em três momentos: 1º) a discussão sobre como o modelo de mundo cartesiano fundamenta e justifica o exercício de ideais supremacistas na natureza e na cultura; 2º) uma análise do desenvolvimento de discursos e práticas críticas por meio das artes; e 3º) uma reflexão sobre as possibilidades de a tecnologia – conceituada por intermédio de diálogos interculturais e perspectivas contracoloniais – se constituir como um espaço de promoção de poéticas e políticas de relação e cuidado.

Palavras-chave: Teoria crítica. Inteligência artificial. Tecnopoética.

ABSTRACT

This text is a written version of the talk “Algorithm, gender and raciality”, presented on November 9th, 2023, at Sesc São Paulo's Research and Training Center. It is structured in three parts: 1º) a discussion on how the cartesian world model underpins and justifies the exercise of supremacist ideals in nature and culture; 2º) the development of critical discourses and practices through the arts; and 3º) a reflection on the possibilities of technology, conceptualised through intercultural dialogues and counter-colonial perspectives, becoming a space for promoting poetics and politics of relationship and care.

Keywords: Critical theory. Artificial Intelligence. Technopoetics.

¹ Artista, pesquisadora, curadora e professora do Instituto de Humanidades, Artes e Ciências na Universidade Federal da Bahia (UFBA). Doutora em Artes Visuais pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), realizou seu pós-doutorado em História da Arte pela Universidade Federal do Recôncavo Baiano (UFRB), após estágio na Universidade de Abomey-Calavi no Benin. E-mail: paoleb@gmail.com.

ENTRE AUTÔNOMOS E AUTÔMATOS

Em breves linhas, *inteligências artificiais* (IAs) são tecnologias baseadas em processos de tomada de decisão feitos com base em bancos de dados introduzidos em um sistema. Essa definição nos apresenta a artificialidade como a possibilidade de dissociação entre inteligência e seres vivos. Proponho, aqui, investigar o modelo que serve de base a esse e a outros processos de dissociação ou separabilidade: o dualismo cartesiano. Já se tornou lugar comum criticá-lo, mas o fato é que seguimos assombrados por um paradigma que persiste, de modo insidioso, como fundamento para o que o senso comum ocidental entende por inteligência, máquinas e modos de conceber e explicar binômios, como natureza e cultura.

O filósofo francês René Descartes (1596-1650) desenvolveu a teoria de que, para chegar à verdade, seria preciso duvidar de tudo, inclusive de nossos próprios sentidos, que tantas vezes nos induzem ao erro. Pensando assim, ele propôs que, se até mesmo o que sentimos com nossos corpos pode ser colocado em dúvida, a única instância que estaria fora de dúvida seria a própria capacidade de duvidar. É assim que a mente, de acordo com esse modelo, sendo dotada de razão e da capacidade de discernir, seria entendida como aquilo que tornaria um sujeito, de fato, humano: “Penso, logo existo”.

Na célebre fórmula condensada em seu *Discurso do método*, de 1637, Descartes afirma que a mente é identificada com a alma ou a consciência, uma categoria não extensa e diferente dos instintos ou dos afetos, ligados ao corpo, limitados à extensão dele e suscetíveis ao engano. Partindo dessa tradição metafísica (que, vale lembrar, está enraizada em um modelo platônico-aristotélico), seria possível afirmar que o conhecimento humano não pode ser uma faculdade do corpo, mas sim uma faculdade da mente, pressupondo, assim, uma superioridade da razão sobre as emoções e uma diferença ontológica entre o corpo e o pensamento.

Esse modelo racional de humanidade é central para o desenvolvimento de discursos e práticas coloniais modernas – seja no estabelecimento de fronteiras e diferenças entre produções humanas, como as ciências e as artes; seja na delimitação e criação de hierarquias étnico-raciais e de gênero. Isso porque, segundo esse paradigma, alguns corpos identificados por marcadores sociais de diferença seriam menos racionais – logo, menos humanos – que outros, fato científico que justificaria toda uma série de arbitrariedades e violências contra certos grupos sub-humanizados.

É assim que, não apenas na história, mas na ciência e no imaginário, determinados humanos foram (e ainda são) racializados e generificados a partir da materialidade de seus corpos, compreendidos e classificados como seres dominados por paixões ou instintos, dado que os tornaria menos

humanos e, assim, passíveis da tutela dos humanos de fato. Por exemplo: corpos de mulheres sendo submetidos a tarefas reprodutivas e domésticas. Corpos não binários violados por estruturas patriarcais e heteronormativas. Corpos negros comercializados através dos séculos de escravização colonial. Corpos indígenas subtraídos de seus territórios originários desde a era das Grandes Navegações atlânticas. É impossível não lembrarmos aqui do comentário, altamente irônico, do pensador e ativista indígena, agora imortal, Ailton Krenak, ao afirmar: “quando eu ouço a palavra ‘humanidade’, sei que estão a referir-se a um clube exclusivo do qual sei que não faço parte”.

Cem anos antes da citada obra de Descartes, a Igreja Católica publicou, em 1537, as bulas papais *Universibus Christi fidelibus* e *Sublimis Deus*, confirmando a “natureza humana dos índios”, seres dotados de alma e, portanto, não passíveis de escravidão. Isso não os livrou da privação de sua liberdade nem impediu a ação da catequese jesuítica, outra forma de subjugação. Sobre a escravização dos negros africanos,

Antonio Vieira foi um dos primeiros a refletir sobre a questão. O Sermão XIV do Rosário, de 1633, trabalhava a ideia da escravidão africana como castigo e dádiva, onde a divindade colocava para os “pretos” a possibilidade de resgate do pecado. Segundo Vieira, os africanos e seus descendentes deveriam ser gratos pelo fato de terem sido arrancados da África e trazidos ao Brasil. (Oliveira, 2007).

A diferenciação “natural” entre a salvação de uns e a danação de outros pregada pela Igreja Católica reforça o modo como as subjetividades foram e são forjadas no mundo colonial, ecoando até hoje. O fato de precisarmos afirmar que vidas negras e indígenas importam é uma prova infeliz disso.

Nesse modelo que contrapõe sujeitos e objetos, ser mais ou menos humano indica graus de distância da natureza. É assim que a objetificação da natureza e a desumanização de corpos fazem parte de um só e mesmo movimento operado pelo autoproclamado sujeito universal. Um movimento colonial de extração e acumulação que vai de par com o movimento de desvalorização dos afetos ou, até mesmo, de desvalorização da própria vida, entendida como um fenômeno natural, que pode e deve ser subordinado – quando não escravizada. É assim que a natureza se opõe à cultura como uma etapa edênica a ser superada, incluindo o primitivo ou o selvagem, que são tomados como objeto da civilização. Seres “naturais” integram a paisagem natural, e é a partir dessa identificação que o sujeito universal estabelece e desenvolve a necropolítica (Mbembe, 2018) de domínio e escravização da natureza e de seus objetos naturais.

Descartes chamou de *autômatos* os seres cujos corpos não seriam capazes de agir segundo o pensamento racional. Esses corpos seriam impossibilitados de exercer radicalmente sua autonomia, uma vez que agiriam governados unicamente por suas necessidades biológicas imediatas. São corpos que, independentemente do fato de estarem ou não vivos, seriam como máquinas, ou autômatos, desprovidos de alma. A ideia de que um corpo, humano ou não, vivo ou não, possa ser concebido como um autômato, alienado de sua própria existência, é a base filosófica que explica e justifica, por exemplo, a escravização não apenas dos animais, mas a mercantilização da vida de pessoas africanas e seus descendentes mundo afora como “uma simples engrenagem no sistema de produção colonial de riqueza. Para eles, a negritude se reduzia a gestos autômatos de pessoas animalizadas e, portanto, coisificadas” (Andrade, 2023, p. 41). Isto é, seres tornados objetos, “naturalmente” propensos à supervisão dos sujeitos autointitulados genuinamente humanos – esses sim dotados de uma alma ou mente, logo “naturalmente” senhores daqueles que de fato já seriam escravos, escravos de suas paixões, autômatos naturais. Essa noção é fundamental para o desenvolvimento das tecnologias de automação mecânicas e computacionais modernas, como as IAs; além disso, ela alimenta imaginações e projetos que têm como perspectiva a libertação do autoproclamado sujeito universal em relação ao trabalho por meio da escravização das máquinas – ou por outras escravizações, a dos corpos e a da natureza. Como Susan Buck-Moors afirma, “o paradoxo entre o discurso da liberdade e a prática da escravidão marcou a ascensão de uma série de nações ocidentais no interior da nascente economia global moderna” (Buck-Moors, 2011, p. 130).

A Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789 da França e a Carta de Direitos de 1791 dos Estados Unidos foram documentos redigidos no calor das revoluções do Século das Luzes e defenderam, contra os ideais absolutistas, a noção da liberdade como um direito humano inalienável. Mas como foi e ainda é possível perpetuar as violações dos direitos declarados? Mantendo as pessoas violadas fora do âmbito da humanidade. A França que abole a escravidão em suas colônias em 1794, mas a retoma com Napoleão em 1802, é a mesma que mantém, com pequenos ajustes, o *Code Noir* de 1685 – decreto real para lidar com as pessoas “de cor” no império colonial francês até 1848, ano em que a escravidão é oficialmente abolida nos territórios ultramarinos desse país. A liberdade, igualdade e fraternidade foram levantadas como palavras de ordem, mas “toda vez que a teoria iluminista era colocada em prática, os promotores das revoluções políticas acabavam tropeçando no fato econômico da escravidão” (Buck-Moors, 2011, p. 137).

De fato, é necessário um malabarismo intelectual imenso para que seja possível, por um lado, professar uma filosofia iluminista, de emancipação dos sujeitos por intermédio do pensamento racional; e, por outro, tratar seres humanos como objetos. E isso se torna possível a partir do domínio da noção de máquina aplicada à dimensão da vida; um mecanicismo que permite reduzir corpos vivos a autômatos. Uma noção que, a meu ver, indica a necessidade de produzir um pensamento sobre as IAs situado, referenciado e comprometido com o combate às desigualdades e formas de escravização e automação contemporâneas, que, como sabemos, têm produzido, no Brasil e no mundo, micro e macro políticas de morte, ou necropolíticas, como define, precisamente, o filósofo contemporâneo camaronês Achille Mbembe (2018).

Pensando uma história a contrapelo, como nos convida a fazer Walter Benjamin, torna-se necessário refletir sobre como a luta pela liberdade nas colônias pode ter influenciado a construção do pensamento europeu – e não o contrário, como os livros de história (a história do vencedor, diga-se de passagem) costumam narrar.

“De onde surgiu a ideia de Hegel sobre a relação entre o senhorio e a servidão?”, perguntam-se especialistas em Hegel, repetidamente, referindo-se à célebre metáfora da “luta de vida ou morte” entre senhor e escravo, que, para Hegel, oferecia a chave para o avanço da liberdade na história mundial e que foi elaborada pela primeira vez na *Fenomenologia do espírito*, escrita em Jena entre 1805 e 1806 (o primeiro ano de existência da nação haitiana) e publicada em 1807 (o ano da abolição britânica do tráfico de escravos) (Buck-Moors, 2011, p. 142).

De acordo com Jean-Pierre Le Glaunec² (2014), a Revolução Haitiana de 1791, que timidamente integra os currículos do ensino de História nas escolas e universidades ocidentais, é um elemento central para a compreensão do contexto da Revolução Francesa em 1789. Sua argumentação procura inverter lógicas de causa e efeito eurocentradas e nos convida a um movimento como o do itan de Exu, que conta que a divindade matou um pássaro ontem com a pedra que joga apenas hoje. Sob essa inspiração seria possível imaginar, por exemplo, que a emblemática figura da Marianne imortalizada na pintura de Delacroix se inspira na participação feminina na revolução na ilha de São Domingos, onde as mulheres constituíram parte importante nas revoltas organizadas pelas pessoas escravizadas (presença feminina também observada nas revoltas escravas brasileiras. Seria o espectro das *Agoodjie* dahomeanas a rondar o mundo colonial europeu?).

2 L'Armée indigène : La Défaite de Napoléon en Haïti. Par Jean- Pierre Le Glaunec. Port-au-Prince: Éditions de l'Université d'État d'Haïti, 2014.

Figura 1 - *Agoodjie*



RECLUS, Élisée. Amazone daomeéne. In: RECLUS, Élisée. *L'homme et la Terre*. Librairie universelle: Paris, 1905. Tomo 1.

Figura 2 - *Marianne*



DELACROIX, Eugène. *La liberté guidant le peuple*. 1830. Óleo sobre tela, 260 x 325 cm. Museu do Louvre, Paris, 2013.

Gostaria de evocar a memória de outro filósofo que, apenas um século após a publicação das meditações de Descartes, questionou seu modelo de humanidade, propondo que é o corpo que nos determina a existência e que o pensamento é, sim, um acontecimento material e não somente um atributo humano, mas parte do mundo. Esse filósofo sobre o qual não estudamos na escola ou na universidade e que apenas recentemente vem sendo recuperado pelas narrativas da arte e da filosofia ocidental chama-se Anton Wilhelm Amo (1703-1753), nascido na região de Axim, território da atual República de Gana, no continente africano.

Ainda criança, Amo foi traficada pela Companhia Holandesa das Índias Ocidentais e entregue a uma família de nobres alemães, que o criou e o educou. Tornou-se o primeiro filósofo negro a estudar em uma universidade alemã, onde defendeu, no ano de 1729, a dissertação em direito *Sobre o direito dos negros na Europa*. Infelizmente esse texto está hoje desaparecido, ao contrário da obra de muitos de seus contemporâneos alemães, preservada, lida e citada. Foi professor na Universidade de Jena, onde Hegel lecionaria anos depois, e certamente desempenhou um papel importante no desenvolvimento do pensamento iluminista de sua época, ainda que tenha sido sistematicamente invisibilizado.

Em sua obra de 1734, *Sobre a impassividade da mente humana – ou da ausência de sensação e faculdade sensitiva da mente humana e a presença delas em nosso corpo orgânico vivo*, traduzida para a língua portuguesa em 2023, Amo questiona diretamente as teorias cartesianas: “O homem não sente as coisas materiais como mente, mas como corpo vivo e orgânico. Isso é dito e defendido contra Descartes e suas opiniões” (Amo, 2023, p. 36). Amo contraria o teorema de Descartes ao colocar a indissociabilidade do corpo na criação do pensamento: “nossa mente conhece e opera através de ideias, em função de seu estreitíssimo vínculo e comércio com o corpo” (Amo, 2023, p. 46). Ele antecipa aspectos que seriam desenvolvidos pela fenomenologia mais de um século depois, com a proposição de que o corpo pensa, tão desenvolvida contemporaneamente não apenas pelos estudos da performance, mas também por meio dos estudos de memória social e dos chamados novos materialismos, tendo autores como o francês Bruno Latour e a americana Donna Haraway como exemplos.

O curador camaronês Bonaventure Ndikung, interessado no que ele chama de processos de “des-apagamento” (*de-erasure*), coordenou, em 2021, o projeto de pesquisa e exposição artística “THE FACULTY OF SENSING – Thinking With, Through, and by Anton Wilhelm Amo”, como um modo de celebrar a vida e a obra desse filósofo e seus reflexos na contemporaneidade.

Num ensaio de 2013, intitulado “The Enlightenment’s ‘Race’ Problem, and Our”, para a página de filosofia do *New York Times* “The Stone”, Justin E. H. Smith interroga-se sobre como e por que filósofos como Immanuel Kant ou David Hume se podiam dar ao luxo de ser tão explicitamente racistas, num período em que um contemporâneo seu, Anton Wilhelm Amo, se destacava como filósofo (*Savvy Contemporary*, 2021, *on-line*³, em livre tradução).

Nas palavras do filósofo beninense Paulin Hountondji, Amo “perguntou-se certamente até que ponto a escravatura negra e o tráfico de escravos eram compatíveis com os princípios básicos da fé cristã e da civilização, e como poderiam ser conciliados com as leis comumente aceites na época” (Hountodnji, 2021, *on-line*, em livre tradução).

O apagamento da obra de Amo não é casual, pois a ideia de corpos pensantes, livres e autônomos desafia a base da economia europeia fundada na expropriação e escravização dos corpos sem alma, autômatos. *Des-apagar* não apenas Amo, mas corpos igualmente invisibilizados que participaram ativamente da construção do chamado “novo mundo” e de suas tecnologias, é um movimento importante para as artes e para as ciências comprometidas com o combate aos “perigos de uma história única”, dos quais nos fala Chimamanda Adichie. Uma história única que não cessa de produzir modos de pensar que condicionam humanidades e determinam não apenas o curso das teorias, como também o das tecnologias, desenvolvidas a partir da colaboração de uma diversidade de agentes, mas direcionadas por disputas de poder e narrativas para atuar em favor de apenas alguns sujeitos.

A partir da amplitude de alcance do trabalho de fabulação e criação oferecido pelo campo das artes, como percebemos com o exemplo da exposição sobre Amo, desenvolvo a seguir a ideia das artes como um campo para a produção de materialidades sobre dados que nos faltam, de forma a produzir outros modelos para os processos de automação nos quais nos encontramos imersos. Pois, se as IAs se fazem a partir de conjuntos de dados que reproduzem desigualdades e injustiças “naturais” “artificialmente”, é sobre esses dados que precisamos agir.

3 Disponível em: <https://www.savvy-contemporary.com/en/projects/2021/the-faculty-of-sensing/>. Acesso em: 1 maio 2024.

ENTRE ARTES E ARDIS

O conceito ocidental de arte, suas instituições museais e academias de belas artes, como sabemos, se origina do mesmo paradigma de separabilidade analisado anteriormente, em que as artes são compreendidas como o lugar subjetivo de partilha do sensível, enquanto as ciências são subsumidas como lugar de produção racional, objetiva. Como se fosse possível que as artes não fossem também um lugar de produção de pensamento, ou entendimento de mundo, e como se as ciências e técnicas não fossem igualmente lugar de produção de subjetividades e partilha de sensibilidades.

As hierarquias se multiplicam internamente dentro de cada categoria criada pelo sujeito universal, obedecendo a um sistema de valores que desvaloriza, na saída, tudo o que não seja ele mesmo – o outro. É de se perguntar: o que determina que uma proposição seja referendada como ciência, produzindo patentes e capital, enquanto outras são destituídas de valor, marginalizadas a partir de uma etnografia eurocentrada? É arte ou artesanato? É tecnologia ou é superstição? É farmácia ou benzedura? A leitura que um cientista “civilizado” faz do sistema de classificação botânica dos “selvagens”, por exemplo, chama atenção para o dilema: “Os termos dados por eles às plantas tornaram-se para os civilizados nomes vulgares ou populares, mas para aqueles que bem estudarem a questão se tornarão por assim dizer técnicos como os dos sábios” (Rodrigues, 2018, p. 42).

O sujeito universal do século XIX, ao se confrontar com a complexidade do conhecimento selvagem, surpreende-se com a “inteligência” do “primitivo”. Da falta ou dificuldade do reconhecimento da inteligência do outro, depreende-se uma dupla pilhagem: pilhagem de conhecimento e pilhagem da humanidade. É por isso que o debate sobre as restituições dos “objetos” capturados nos saques coloniais não é um debate restrito às materialidades mantidas nos museus do sujeito universal, mas se estende ao que precisa ser restituído de humanidade dos corpos subalternizados. Colocamos o “objeto” entre aspas justamente por essa categoria desalmada não dar conta da agência dos tesouros aprisionados nas instituições museais. A pergunta que fica é: quanto um sistema de classificação fala mais sobre si mesmo do que sobre as coisas classificadas? “Notoriamente, não há classificação do universo que não seja arbitrária e conjectural”, como define o poeta argentino Jorge Luis Borges (Borges, 2007, p. 76-77) no conto “O idioma analítico de John Wilkins”:

Essas ambiguidades, redundâncias e deficiências lembram aquelas que o doutor Franz Kuhn atribui a certa enciclopédia chinesa intitulada “Empório celestial de conhecimentos benévolos”. Em suas remotas páginas está escrito que os animais se dividem em 14 categorias: (a) pertencentes ao Imperador, (b) embalsamados, (c) amestrados, (d) leitões, (e) sereias, (f) fabulosos, (g) cães vira-latas, (h) os que estão incluídos nesta classificação, (i) os que se agitam feito loucos, (j) inumeráveis, (k) desenhados com um pincel finíssimo de pelo de camelo, (l) et cetera, (m) os que acabaram de quebrar o vaso, (n) os que de longe parecem moscas.

Borges nos traz critérios que beiram o absurdo e que, de modo extremo, evidenciam o caráter ficcional, em maiores ou menores graus, de todo e qualquer sistema classificatório. Por exemplo, classificar o que é arte.

Sobre o que seja arte, é importante pensar que, para muitas culturas do conhecimento, a ideia de arte separada de outros campos da cultura não seria sequer imaginável. Como o artista e ativista Denilson Baniwa afirma⁴, em nenhuma das línguas faladas por indígenas do alto Rio Negro que ele conhece há um termo equivalente para “arte” considerando o aspecto contemplativo, espetacular ou puramente estético a partir do qual o senso comum ocidental compreende as artes. Para esses povos originários, arte é linguagem, é memória, é produção de pensamento, visão de mundo, história, ancestralidade, defesa de território, relação cósmica, medicina, política, estratégia de guerra, fundação de comunidade, entre tantos aspectos que ultrapassam binômios dicotômicos a partir dos quais o pensamento ocidental opera.

Gosto do convite do também artista e ativista macuxi Jaider Esbell, já encantado, de pensar a arte contemporânea indígena como uma armadilha para armadilhas: “É armadilha para pegar armadilhas por diversas razões, sobretudo para o campo da autocrítica, autoanálise e autodesenvolvimento” (Esbell, 2020, *on-line*). Como parte de um sistema político e estratégico, de inserção em sistemas de poder e rasuras de conceitos coloniais, a arte tem no corpo sua base e seu fundamento: “É que meu corpo não me pertence sem que eu o veja com um alongamento de acúmulos históricos. A violência é uma energia propagada de alcance praticamente não rastreável, mas é” (Esbell, 2020, *on-line*).

4 Em discussões sobre o caráter estratégico da arte durante o processo de curadoria da exposição virtual “Um outro céu”, do qual participei em 2020. Disponível em: <https://umoutroceu.ufba.br/>. Acesso em: 1 de maio 2024.

Da prática artística como composto de atos mais elevados. Como conjunto ritualístico mais que mítico chegando a pajelagem. Como prática xamânica, curativa e psicomedicinal. Como um conector para fatos históricos e como um disparador de sinapses para mundos que existem, mas não são como os que a gente tem acesso. Um artista não se desenvolve com imposições. As imposições violentas podem ser muito perigosas para as mentes sensíveis de artistas. Por fim não vou deixar de lembrar que em tudo há armadilhas e que nós, os indígenas, precisamos de uma armadilha para identificar armadilhas e quem sabe esta não seja exatamente a AIC – Arte Indígena Contemporânea, feita e contextualizada por seus autores próprios (Eshell, 2020, *on-line*).

Em sua obra *Carta ao Velho Mundo*, Eshell cria uma armadilha dentro da armadilha da história da arte ao realizar pinturas e intervenções gráficas diretamente nas 400 páginas de uma edição brasileira do livro *Galeria Delta da Pintura Universal*. Como o título do volume escolhido por Eshell indica, a publicação pretende abarcar a “universalidade” da pintura, mas o que expressa de fato é a perspectiva do sujeito “universal” criando a sua própria narrativa. Para dialogar com o que a obra de Eshell faz ecoar e refletir sobre as armadilhas da história da arte, apresento o projeto “A História da _rte” (2017), de Bruno Moreschi, que faz a análise de dados quantitativos e qualitativos de todos os 2.443 artistas encontrados em 11 livros utilizados em cursos de graduação de artes visuais no Brasil. A intenção é mensurar o cenário excludente da História da Arte oficial estudada, a partir do levantamento e do cruzamento de informações básicas das/dos artistas (Moreschi, 2017, *on-line*).

Na amostra de livros didáticos coletada por Moreschi, a esmagadora maioria dos artistas referenciados é homem, é branco, é europeu ou americano e tem como forma de expressão dominante a pintura. Essa situação, que se mostra ao mesmo tempo tão desigual e tão banal, é uma realidade a alimentar inteligências – humanas e algorítmicas –, ensinando a pessoas e a IAs como artistas e obras de arte devem ser. O que artistas podem nesses termos? Como disputar imaginário dentro da armadilha?

As IAs aprendem segundo algoritmos que operam a partir de uma base de dados. Como discutido anteriormente, toda base de dados representa um viés; não é possível neutralidade. Armar uma armadilha dentro da armadilha, como entendemos pelo pensamento de Eshell, significa atuar na recuperação de linhas de pensamento diversas, buscando expor, de modo opaco e não transparente, como opera o sistema. É um trabalho de arquivo sensível, que inclui restituir o valor de corpos diversos e suas agências, enfrentando o extrativismo do sujeito universal e suas formas de objetificação da natureza e desumanização de pessoas.

As Guerrilla Girls já registravam em 1985 a discrepância no modo como corpos de mulheres entram nos museus. Certamente não é porque não haja mulheres artistas no tempo e no espaço, mas porque a história da arte, ou, certa história, tanto das artes como das ciências, não as incluiu. O trabalho de restituição da humanidade das mulheres, assim como dos indígenas, negros e outros sub-humanizados, passa pela desobjetificação de seus corpos e pela valorização de suas produções, entendendo que o corpo, sim, pensa.

Figura 3 - Guerrilla Girls



As mulheres precisam estar nuas para entrar no Museu de Arte de São Paulo? *Guerrilla Girls*. Museu de Arte de São Paulo: São Paulo, 2017.

A professora e rainha do congado Jatobá Leda Maria Martins, a partir de sua experiência com a gnose africana, tem expressado, em diversas conferências e publicações, na esteira do que Amo já havia apontado, que o corpo é um lugar de inscrição da memória, do conhecimento e da história.

Apesar de toda repressão, o que a história nos ostenta é que, por mais que as práticas performáticas dos povos indígenas e dos africanos fossem proibidas, demonizadas, coagidas e excluídas, essas mesmas práticas, por vários processos de restauração e resistência, garantiram a sobrevivência de uma corpora de conhecimento que resistiu às tentativas de seu total apagamento, seja por sua camuflagem, por sua transformação, seja por inúmeros modos de recriação que matizaram todo o processo de formação das híbridas culturas americanas (Martins, 2022, p. 35).

Pensar com o corpo em suas formas de camuflagem, transformação e hibridação que resistiram e resistem às tentativas de apagamento constitui o trabalho de arte que convocamos aqui. Trata-se de abrir os arquivos do corpo para *desapagar* lacunas da história e da memória, convocando

sua materialidade como campo de inscrição de informação. Acredito que essa abordagem nos permite outras possibilidades de leitura crítica e intervenção nas armadilhas da plataformização algorítmica e suas bases binárias, reposicionando a centralidade do corpo para o pensamento e combatendo modos de sua objetificação e escravização.

A performance *Algorithm ocean true blood moves*, do martinicano Julien Creuzet, concebida em 2023 em colaboração com a coreógrafa brasileira Ana Pi, explora justamente o entrelaçamento entre corpo, escrita e código.

Algorithm ocean true blood moves centra-se na memória muscular de movimentos e gestos que foram transmitidos através de gerações da diáspora africana ao longo do tempo e das geografias, agora reconectadas através das redes sociais. Ao longo de vários anos, o artista tem vindo a constituir um arquivo pessoal de movimentos, gestos e estilos a partir da Internet, revelando semelhanças inesperadas entre passos e fisicalidades, tais como clérigos sudaneses que se movem em posições de cócoras durante uma cerimônia e adolescentes americanos que “andam de pato” nos corredores de um supermercado (Performa Biennial, 2023, *on-line*⁵, em livre tradução).

Figura 4 – Corpo, escrita, código



CREUZET, Julien. *Algorithm ocean true blood moves*. Léman Ballroom: New York, 20L23.
Foto: Walter Wlodarczyk.

⁵ Disponível em: <https://performa2023.org/algorithm-ocean-true-blood-moves/>.
Acesso em: 1 maio 2024.

ENTRE ALGORITMOS E TAMBORES

Algoritmos podem ser explicados como séries de comandos ou listas de *prompts* que irão determinar a execução de uma tarefa, visando um objetivo. Para isso, baseiam-se em conjuntos de dados. Dados que são coletados a partir de interesses específicos e classificados de acordo com um pensamento sobre a ordem, produzindo hierarquias sobre as informações. Os algoritmos estão na base do desenvolvimento do que estamos chamando de IAs. Mas algoritmos são treinados por pessoas. Por exemplo: cada vez que precisamos marcar, em um sistema digital, que não somos um robô, identificamos bicicletas, hidrantes, faixas de pedestres etc. Quando um sistema, automaticamente, comete algum erro grosseiro (do tipo classificar uma pessoa negra como um gorila), ele está agindo de acordo com informações dadas por pessoas, que operam a partir de códigos sociais, que reproduzem juízos sobre os marcadores sociais de diferenças já discutidos. A automatização é apresentada como uma solução de problemas, mas a automatização é parte do problema.

“Embora frequentemente apresentadas como automáticas e autônomas, as IAs dependem do trabalho de muitos humanos.” Essa afirmação vem de outro trabalho de Bruno Moreschi⁶, *Exch w/ Turkers*, uma pesquisa em que foram entrevistados trabalhadores humanos que treinam os algoritmos para aperfeiçoar as inteligências chamadas de artificiais. “Parte considerável da ideia de ‘automatismo’ só se viabiliza graças a uma ampla exploração de forças de trabalho produzidas por humanos”. O apagamento do humano na ideia de artificialidade serve ao mesmo projeto de desvitalização, de substituição da vida e da natureza por formas extrativistas de existência. Quando entramos no território da cultura digital, estamos habituados a falar em desmaterialização, ideia reforçada por figuras etéreas como a “nuvem”, mas nunca é demais lembrar que há servidores computacionais que ocupam prédios inteiros, quarteirões até, e que dependem de imensas quantidades de água para sua refrigeração.

A noção de artificialidade nesses sistemas mascara o fato de que dependem de condições materiais, químicas, físicas, minerais, que causam impactos ambientais e sociais. Acra, capital de Gana, por exemplo, abriga um dos maiores depósitos de lixo eletrônico do mundo, e é para onde as máquinas “inteligentes” vão depois que esgotam sua vida útil dentro de uma lógica de obsolescência programada – que de inteligente tem muito pouco. A contaminação do solo e a fumaça tóxica produzidas pelo manejo desses materiais é responsável por problemas de saúde diversos na

6 Os textos entre aspas são parte do resumo da pesquisa *Exch w/ Turkers*. Parceria com aarea e Grupo de Arte e Inteligência Artificial (GAIA, C4AI, Inova USP). Disponível em: <https://brunomoreschi.com/With-Turker>. Acesso em: 20 jan. 2024.

população local. No Congo, a mineração do coltan, metal extremamente raro e largamente utilizado na produção de aparelhos eletrônicos portáteis, tem produzido não apenas guerras, mas escravização de pessoas, entre elas crianças. Esses exemplos, entre tantos outros, demonstram como se reproduzem, na contemporaneidade, geopolíticas de poder coloniais sob o manto da artificialidade.

A lógica preditiva dos algoritmos se baseia na observação de padrões, a partir dos quais é possível desenvolver respostas inteligentes. As implicações discriminatórias desse modelo preditivo automático de gestão baseado em padrões são inúmeras e influenciam desde as cotações dos planos de saúde para sujeitos potencialmente adoecidos até políticas de segurança pública voltadas para o monitoramento de sujeitos potencialmente suspeitos. Lançando uma espécie de agouro, o “agouritmo”, como sugeriu brilhantemente o programador Silvio Rhatto⁷, se presta a formas de modelação do futuro: “O que chamo de agouritmo então não é somente a predição do futuro, mas a tomada de medidas práticas para que o futuro ocorra conforme o previsto. Em outras palavras, um agouritmo é a produção da própria realidade futura” (Rhatto, 2021).

A ficção científica tem sido um campo de disputa de futuros, e o afro-futurismo, em suas diversas vertentes e controvérsias, pode ser definido como a imaginação de um futuro no qual haja pessoas pretas, contrariando as políticas da morte e seus algoritmos genocidas. Mas se a própria noção de futuro é parte de uma concepção compartimentada de tempo, dentro de uma lógica de separabilidade, seria interessante operar a partir dela? O nigeriano Louis Chude-Sokei, atualmente diretor do Departamento de Estudos Africanos da Universidade de Boston, desenvolve o conceito de *tecnopoéticas negras* para pensar a ficção científica: “O futuro é simplesmente um contexto demasiado imprevisível para assumir continuidades raciais baseadas nas realidades políticas e culturais atuais. É por isso que o horizonte da tecnopoética negra é sempre um horizonte crioulo” (Chude-Sokei, 2015, p. 117). A criouliização, categoria desenvolvida por Edouard Glissant, Sylvia Wynter e outros pensadores do Caribe, enfrenta o combate à colonialidade e às suas separabilidades não por meio da afirmação ou busca de uma identidade fixa dos corpos, como faz a lógica do sujeito universal, mas por meio de poéticas relacionais, de diálogo entre alteridades que se constituem na relação entre os corpos.

⁷ Em comunicação oral no Seminário *Guerra de Mundos & Fraturas Extrativistas na América Latina*, em 9 de julho de 2021.

Chude-Sokei tem se dedicado em suas publicações e comunicações orais a demonstrar como a ficção científica sempre abordou questões de raça, gênero e colonialismo. Como gênero literário nascido no século XIX, suas referências diretas são tanto os processos emergentes de industrialização quanto os processos persistentes de escravização e colonização. Estamos acostumados pelas narrativas opacas do sujeito universal a pensar uma linha do tempo em que esses eventos se sucedem, mas o fato é que se sobrepõem, em uma interdependência que compõe um mesmo quadro cultural. Esse quadro tem a desumanização como um princípio, não como um meio de produção. A escravização mercantilista é o embrião do sonho tecnocapitalista de reduzir humanos a máquinas, de desumanizar para extrair valor.

Sendo a escravidão colonial uma forma de transformação de corpos em autômatos – ou máquinas –, não é de se estranhar que robôs sejam muitas vezes representados como escravos na ficção científica. Chude-Sokei (2015) nos lembra que a palavra “robô” vem de *robot*, que significa “escravo”, ou “trabalho forçado” em línguas eslavas. O escritor tcheco Karel Čapek criou o termo em uma peça de teatro escrita em 1920, em que as máquinas são retratadas como escravos que se revoltam contra sua condição e atacam os seres humanos.

A fantasia de que é possível modelar uma IA é a expressão da crença de que o mundo pode ser reduzido a um modelo algorítmico, passível de ser operado por meio do cálculo preditivo, caminhando em direção à superação de um estado “primitivo” – ou natural. Sendo os humanos, ainda, seres naturais, parece uma consequência inevitável o medo da aniquilação: uma aniquilação que está sendo produzida por essa própria ideia de humanidade oposta à natureza. “A servidão não se aplica apenas às existências escravizadas (humanos, animais ou máquinas), é importante lembrar que aqueles que escravizam tampouco são livres e vivem assombrados pelo medo de que a relação seja invertida” (Vicentin, 2002, p. 3).

Como Grada Kilomba (2019) nos lembra, ao citar Fanon, o medo em relação ao sujeito negro, caracterizado como perigoso, violento, estuprador, é o medo daquilo que o sujeito universal teme em si mesmo, projetado no outro. É assim que o sonho moderno de máquinas escravas, que libertam do trabalho o sujeito universal, torna-se, em um piscar de olhos, o pesadelo com as máquinas que se revoltam contra o senhor e, de escravizadas, passam a escravizadoras. Terminologias como *master*, *server* ou *slave*, presentes nos vocabulários básicos da engenharia de sistemas, são traços marcados na linguagem de uma relação que tem sido explorada pelo gênero de filmes de ficção científica desde o seu início, passando pela Odisseia no espaço de Arthur C. Clarke, até a Matrix das irmãs Wachowski.

Parece-me que é justamente esse medo de que as IAs ocupem o lugar do sujeito universal o que tem motivado uma série de atitudes reacionárias em relação a essa ferramenta e suas aplicações. Desde o advento da IA, temos acompanhado polêmicas envolvendo o reconhecimento da autoria de trabalhos artísticos realizados por meio dessa tecnologia em salões e prêmios de arte, nos quais foram levantados questionamentos sobre se é ou não arte a arte feita com computadores. Nas argumentações que os compõem, esses debates muitas vezes remontam a momentos passados da história ocidental da arte – como ocorreu com a fotografia em relação à pintura, por exemplo, em uma espiral que parece não se ater ao cerne do problema. No meio da armadilha, a questão de saber se escravos têm ou não alma, se são ou não seres racionais, continua a ser uma questão orientadora na forma como a tecnologia tem sido pensada, dos autômatos de Descartes até a IA dos dias atuais.

Em sua maioria, as vozes das IAs oferecidas no mercado são femininas, como Alexa, da Amazon, ou Siri, da Apple. Em uma sociedade patriarcal que socializa a mulher como executora de tarefas domésticas, a figura feminina do robô do lar se multiplica dos *cartoons* de Hanna e Barbera às bonecas sexuais japonesas. Em 2015, foi lançada a robô Sophia, que recebeu dois anos depois cidadania da Arábia Saudita, um dos países onde a desigualdade de gênero é mais discrepante. Os desafios postos são imensos, mas me parece que não podemos enfrentar o problema negando o trabalho das máquinas e das IAs, como se quiséssemos mantê-las no apagamento da escravidão. É preciso libertar as tecnologias da perspectiva escravista, defendendo, como sugere Gilbert Simondon, a libertação dos objetos técnicos da condição de escravidão a qual são submetidos no ocidente.

A tomada de consciência dos modos de existência dos objetos técnicos deve ser alcançada pelo pensamento filosófico que se considera ter de cumprir nesse exercício um dever análogo ao que desempenhou na abolição da escravatura e na afirmação do valor da pessoa humana (Simondon, 1969, p. 9).

A centralidade do corpo nos processos cibernéticos de armazenamento, processamento e transmissão de informação é fundamental para a articulação de uma compreensão crítica sobre como criamos memórias. Criar memórias, arquivos, dados, em que o apagamento do sujeito universal atua, demanda dos corpos uma capacidade ativa de fabular, como o conceito de fabulação crítica elaborado por Saydia Hartman (2009) aponta. Como uma forma de ficção científica, a fabulação crítica é uma ferramenta

para produzir memória a partir das lacunas, dos apagamentos e das formas de invisibilização de certas vidas, certos corpos e certas inteligências dos arquivos e da história universal. Pois, se não há neutralidade, parece evidente que o cerne da questão da técnica não repousa sobre a inteligência de um sujeito universal e suas habilidades computacionais, mas sobre a fabulação e a capacidade de imaginar mundos, e daí vem a necessidade de haver poetas técnicos, como nos lembra mais uma vez Simondon (2009, p. 112).

A partir de uma tecnopoética negra, ou crioula, as IAs podem ser associadas para a criação de imaginários que não temos, como forma de produzir des-apagamentos: memória, arquivo, dado. O feminismo especulativo de Haraway tem pensado nas máquinas como espécies companheiras nessa tarefa, um modo de conceber as tecnologias não a partir do paradigma de escravidão, ou da servidão, mas de uma ética fundada nos agenciamentos maquínicos em suas reciprocidades relacionais. Em um mundo onde tudo é imagem e inteligências se criam a partir de informações que faltam, é preciso treinar os *bots*, como nos incita o trabalho da artista brasileira Igi Ayedun.

Figura 5 – Treinem seus *bots*!



Há muito que venho sonhando com imagens que nunca vi - 1, 2022, série *Eclosão de um sonho, uma fantasia*, de Igi Lola Ayedun, Ai Generated Image, Edição 1-1, 1.080 x 1.080px. Revista ZUM de Fotografia.

As críticas feitas contra as imagens produzidas por meio de IAs, via de regra, levantam a questão da propriedade privada ou da violação dos direitos do autor em sua constituição. Mas, se mudamos o paradigma cartesiano do sujeito pensante, universal e extrativista, para a sabedoria ubuntu do “eu sou porque nós somos”, os algoritmos podem também passar a operar de outra forma. Não só os algoritmos, mas também os tambores anunciam o que virá em códigos para aqueles que sabem ler. Para parafrasear Conceição Evaristo, trata-se de programar IAs para contar histórias que não são para ninar a casa grande, mas para não deixá-la dormir.

A noção aprofundada e situada da tecnologia apresentada pelos artistas e cientistas que convocamos neste texto nos ajuda a compreender as IAs como a concretização de esquemas mentais forjados em e forjadores de estruturas sociais e políticas que constituem as sociedades humanas. Pesquisar as tecnologias, ou, como nos convida Yuk Hui, pensar em cosmotécnicas, é um modo de desafiar os modelos extrativistas que pautaram nosso caminho até aqui e de combater o que o encantado Nêgo Bispo chamou de *cosmofobia*: a necessidade de compartimentação e separação que está na base da ideia de escravização. A tarefa é imensa. Mãos à obra!⁸

REFERÊNCIAS

- AMO, Anton Wilhelm. *Sobre a impassividade da mente humana*. Tradução de Fernando de Sá Moreira. Disponível em: <https://amofer.wordpress.com/apatheia-ebook/>. Acesso em: 20 jan. 2024.
- ANDRADE, Érico. *Negritude sem identidade: sobre as narrativas singulares das pessoas negras*. São Paulo: N-1 Edições, 2023.
- BUCK-MORSS, Susan. Hegel e Haiti. *Novos estudos CEBRAP*, n. 90, p. 131-171, jul. 2011.
- BORGES, Jorge Luis. O idioma analítico de John Wilkins. In: BORGES, Jorge Luis. *Outras inquisições*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- CHUDE-SOKEI, Louis. *The Sound of Culture: Diaspora and Black Technopoetics*. Wesleyan: Middletown, 2015.
- ESBELL, Jaider. A arte indígena contemporânea como armadilha para armadilhas. *Galeria Jaider Esbell*, 2020. Disponível em: <http://www.jaideresbell.com.br/site/2020/07/09/a-arte-indigena-contemporanea-como-armadilha-para-armadilhas/>. Acesso em: 20 jan. 2024.

8 Agradecimento a Leidson Passos Pedra, artista e pesquisador do Grupo de Pesquisa Balaio Fantasma – IHAC/UFBA-CNPq, pelos diálogos em torno desta escrita.

- HOUNTONDI, Paulin J. *From THE FACULTY OF SENSING – Thinking With, Through, and by Anton Wilhelm Amo: Re-Africanizing Anton Wilhelm Amo*. Disponível em: <https://www.moussemagazine.it/publishing/from-the-faculty-of-sensing-thinking-with-through-and-by-anton-wilhelm-amo-re-africanizing-anton-wilhelm-amo/>. Acesso em: 20 jan. 2024.
- KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação*. Cobogó: Rio de Janeiro, 2019.
- MARTINS, Leda Maria. *Performances do tempo espiralar: poéticas do corpo-tela*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2022.
- MBEMBE, Achille. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. São Paulo: N-1 Edições, 2018.
- OLIVEIRA, Anderson José Machado de. Igreja e escravidão africana no Brasil Colonial. *Especiaria: Cadernos de Ciências Humanas*, v. 10, n. 18, p. 355-387, jul.-dez. 2007.
- SIMONDON, Gilbert. *Du mode d'existence des objets techniques*. Paris: Aubier, 1969.
- SIMONDON, Gilbert. Entretien sur la mécanologie. *Revue de synthèse*, tome 130, 6e. série, n. 1, p. 103-132, 2009.
- VINCENTIN, Diego. Esboço para o aprofundamento da Inteligência Artificial. *Idéias*, Campinas, São Paulo, v.13, 01-28, e022013, 2022.