

DISSOLUÇÃO E OUTRAS  
EPISTEMOLOGIAS.  
QUE BOM PODER  
CONTAR COM ESSAS  
DISPOSIÇÕES, EM UM  
DESERTO IMPLACÁVEL  
DE NEGACIONISMO E  
DISTOPIA.

SOU GRATO MESMO,  
RAFAEL, A TEU  
CONVITE A ADENTRAR  
ESSAS TRILHAS,  
BEM DEMARCADAS E  
CRÍTICAS AO DESVIO  
QUE PODE ENGANAR A  
NOSSA VIAGEM ATÉ AS  
POSSÍVEIS TRAVESSIAS  
DESTE MUNDO EM  
EROSÃO EM DIREÇÃO  
A CRIAR OUTROS  
POSSÍVEIS LUGARES DE  
VIDA.

MARAVILHA, XORI  
(COMO DIZEM OS  
YANOMAMI). QUE ESSAS  
IDEIAS SE ESPALHEM  
E ANIMEM OUTRAS  
CONSTELAÇÕES. MUITO  
BEM-VINDO, AMIGO!

AILTON KRENAK, EM 20  
DE OUTUBRO DE 2020



RAFAEL AFONSO DA SILVA

*e a pandemia*

O SONHO CURTO DOS NAPĚPĚ



RAFAEL AFONSO DA SILVA

## O SONHO CURTO DOS NAPĚPĚ *e a pandemia*

JOÃO DA SILVA E BATATA SEM UMBIGO  
(DESENHOS)



RAFAEL,

QUE MARAVILHA  
TUAS LEITURAS  
DO KOPENAWA,  
QUE ME FAZEM  
COMPANHIA NESTA  
CONSTRUÇÃO POTENTE  
DE ORIENTAÇÃO  
COSMOLÓGICA, NO  
ENFRENTAMENTO  
DESTA QUE VEIO A  
SER UMA PANDEMIA-  
PANDEMÔNIO,  
INSTITUINDO UM CAOS  
INTERPRETATIVO  
QUE NOS DESAFIA  
A PENSAR MUNDOS  
PLURAIS, PARA  
ALÉM DA CHAVE DO  
CAPITALOCENO.

É UMA LEITURA QUE  
NÃO ADMITE RESUMO,  
E EXIGE ATENÇÃO  
E FOCO PARA  
SEGUIR AS TRILHAS  
APONTADAS COM A  
DISPOSIÇÃO AMOROSA  
DE FAZER VALER A  
VIDA.

QUE ALEGRIA TER  
BONS PENSADORES  
DISPOSTOS A  
PROVOCAR OUTRAS  
RELAÇÕES ENTRE O  
PENSAMENTO ESTÁVEL  
DO OCIDENTE EM



RAFAEL AFONSO DA SILVA

O SONHO CURTO DOS NAPĚPĚ  
*e a pandemia*

JOÃO DA SILVA E BATATA SEM UMBIGO  
(DESENHOS)

O PRESENTE TRABALHO FOI REALIZADO  
COM APOIO DA COORDENAÇÃO DE  
APERFEIÇOAMENTO DE PESSOAL DE  
NÍVEL SUPERIOR - BRASIL (CAPES)  
- CÓDIGO DE FINANCIAMENTO 001







*AO CACIQUE ARITANA YAWALAPITI*





*Editorial Igrá Kniga*  
Allan de Campos Silva  
Bruno Xavier Martins  
Jean Tible

*Projeto Gráfico e Diagramação*  
Fábia Karklin

*Capa*  
Fábia Karklin

*Desenhos*  
João da Silva  
Rafael Dias (Batata Sem Umbigo)

*Ilustração da capa*  
Rafael Afonso da Silva

*Ilustração da contracapa*  
João da Silva

*Revisão*  
Fábia Karklin  
Rafael Afonso da Silva

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)**

Silva, Rafael Afonso da  
O sonho curto dos *napêpê* e a pandemia/  
Rafael Afonso da Silva; ilustração João da  
Silva e Rafael Dias (Batata Sem umbigo);  
Prefácio de Ailton Krenak -- 2. ed. -- São  
Paulo: Igrá Kniga, 2023.

ISBN: 978-65-991950-2-0

1. 1. Ciências Sociais 2. COVID-19 - Pandemia  
I. Krenak, Ailton. II. Silva, João  
da. III. Dias, Rafael (Batata Sem Umbigo). IV.  
Título.

21 - 68939

CDD - 304.62

**Índices para catálogo sistemático:**

1. Coronavirus: COVID-19 : Aspectos Sociais:  
Sociologia: 304.62



**#BLACKLIVESMATTER**

**#VIDASNEGRASIMPORTAM**

**#VIDASPRETASIMPORTAM**



**#FORAGARIMPOFORACOVID**



# Sumário

Agradecimentos	1
Nota introdutória à segunda edição	3
Prefácio de Ailton Krenak	5
Antes de começar	19
Depois do desjejum	25
Um vírus - Rede	31
Aprendendo sobre epidemia ( <i>xawara</i> ) com as irreduições xamânicas	37
Uma única (sempre multiversal) epidemia <i>xawara</i>	51
Interlúdio (1): Crônicas mascaradas da pandemia (João da Silva)	75
O modo dos <i>napëpë</i> de fazer parentes e a pandemia	80
"O Antropoceno/Capitaloceno/Plantationoceno neoliberal é extremamente imunológico"	81
Entre "Estado policial-digital" e "prisões brandas e ultraconectadas": notas sobre a microbiopolítica da pandemia	98
Interlúdio (2): Uma distopia escafandrista da pandemia (Batata Sem Umbigo)	112
As geografias fractais da biopolítica na pandemia	131
"Fazer parentes é, talvez, a parte mais difícil e mais urgente do problema"	147
Interlúdio (1): Crônicas mascaradas da pandemia (João da Silva)	159
Referências Bibliográficas	181







## Agradecimentos

A João da Silva e Rafael Dias, Batata Sem Umbigo, que, generosa e carinhosamente, toparam compor as alianças coloridas que se emaranharam nas páginas deste livro.

A Fábia Karklin, que lhe deu o remate artístico, com o carinho e o capricho de sempre.

A Luciana Sales Purcino, que o acolheu em sua primeira versão e limpou e vestiu em trajes melhores alguns trechos, tornando-os mais apresentáveis ao público.

A Juan Carlos Aneiros Fernandez, por sugerir, quando eu ainda estava apenas com a cabeça a rodar, confundido pela vida e pela pandemia, a redação de um artigo que se estendeu neste livro.

A Eliza Godoy, minha psicoterapeuta, que, ao ajudar-me a valorizar ou resgatar a (machucada) gentileza que tentei sustentar ao longo dos anos, permitiu que, nas últimas páginas deste livro, emergisse a proposição política de uma perspectiva hospitaleira do comum.

A Allan Rodrigo de Campos Silva, da Igrá Kniga, pela parceria nesta segunda edição, a primeira impressa.






# Nota introdutória <sup>à</sup> segunda edição

A *xawara*-pandemia não acabou. Por isso, e porque nunca foi impresso, faz sentido publicar uma segunda edição de *O sonho curto dos napëpë*. O livro – renomeado com o adequado uso da desinênciã pluralizadora “pë” depois de *napë* (“branco”) – foi escrito, em 2020, menos como uma análise da pandemia de COVID-19 do que como uma crítica da devoração de refúgios de humanos e outros terranos e da acumulação ou reprodução ampliada (e acelerada pela racionalidade neoliberal) de epidemias e pandemias no Antropoceno/Capitaloceno. Mas essas duas dimensões são indissociáveis em sua narrativa. Por isso, o livro foi reeditado, com alguns rearranjos e quase nenhuma modificação, mas não atualizado.

Mesmo as palavras-de-ordem “quentes” em 2020 – #ForaGarimpoForaCovid #VidasNegrasImportam# #VidasPretasImportam – foram mantidas, em suas páginas pretas, como na primeira edição. E foram mantidas não somente pelo valor documental. Os xawararipeiros continuam a garimpar (e agronegociar) em terras indígenas. Vidas negras continuam a ser preferencialmente *xawara*-ripadas, emaranhadas nos arranjos-associações de nossa necropolítica racista. Como me disse Ailton Krenak, em mensagem recente, o que mudou é a presença de um “de-



bate quase neutro sobre os desdobramentos da COVID”, enquanto “os sobreviventes se arrastam pelas calçadas de grandes centros urbanos” e “ostentar diante da miséria já não envergonha ninguém” – “uma cegueira tomou conta de tudo”.

A máquina comedora-de-terra-floresta criada por nosso sonho curto é simultaneamente uma máquina produtora-de-epidemias-pandemias. A *xawara*-pandemia não acabou. Vivemos atualmente uma maré baixa, com o retrocesso (não desaparecimento) de uma emergência específica da *xawara*-pandemia, a pandemia de COVID-19. Como efeito do campo gravítico do sonho curto dos *napëpë* ou das rotações do Antropoceno/Capitaloceno, a maré voltará a subir, com nome de COVID – (*co*)rona (*vi*)rus (*d*)isease – ou com outros nomes doutos em língua inglesa e outras consequências. Xawaraceno pode ser, inclusive, outro nome para Antropoceno/Capitaloceno, pois, enquanto não vencermos esse monstro, o nosso Dokose (veja p. 180), que “está fora e dentro de nós”, acordaremos sempre, de novo, dentro de um pesadelo pandêmico, com seus avanços e recuos cíclicos e seus novos arranjos-associações.

*O sonho curto dos napëpë* é uma confissão de nossa cegueira, da cegueira dos *napëpë*, com seus sonhos curtos. O *napë* do desenho de João da Silva (veja p. 30) voltou a seu sonho (curto) de grandeza, depois de despertar no reino da *xawara*, que cerca o (in)sanitário coletivo em que se sentou como em um trono, com as calças arreadas. Então, vamos reeditar o livro e seu convite a reaprender a sonhar longe, a fazer dançar a imagem de outras cosmopolíticas contra o “cosmocapital”.



# Prefácio

# Ailton Krenak

*O sonho curto dos napêpê* invoca o pensamento yanomami, a partir da obra *A queda do céu*, de Davi Kopenawa (2015). Ele dialoga com a cosmovisão yanomami para dar conta de produzir uma crítica ao caminho errado que o Ocidente tomou há muito tempo e do qual parece estar tão convencido de ser o único possível que vem eliminando as formas de vida não humanas e humanas que não se engajaram nessa rota.

Existe uma lógica do Ocidente que estrutura toda essa violência em relação aos não humanos e também aos humanos que “não são tão iguais”. Essa ideia de que há humanos que “não são tão iguais” remete a Millôr Fernandes, que, comentando a ideia de que os humanos têm direitos iguais e somos todos iguais, subjacente à Declaração Universal dos Direitos Humanos, teria dito: “Sim, somos todos iguais, mas alguns são mais iguais do que os outros”. Esses caras que “são mais iguais do que os outros” constituem um clube, um clube seletivo de vocalizadores da verdade, da ciência, do melhor relato sobre o mundo. Do mesmo modo que eles produzem uma narrativa de si mesmos que nega a existência de qualquer outra humanidade além daquele clube e nega a legitimidade de outros relatos sobre o mundo além do seu, eles são capazes de plasmar o mundo inteiro a partir dessa narrativa que podemos chamar de negacionismo.





O negacionismo tem uma capacidade viral de contagiar as mentalidades, inclusive dessa constelação de seres que chamamos de "povo". Esse "povo" que Mao Tsé-Tung convocou, esse "povo" que Hitler convocou, esse "povo" que o fascismo convoca, esse "povo" é uma ideia política instituída, mas também toda essa gente que se aglomera em torno dela. Pois bem. Esse "povo" adora uma narrativa simples e imbecil como essa do negacionismo. As pessoas estão morrendo aos milhares, mas não percebem que nós estamos vivendo uma situação global de doença.

Eu estou usando a palavra "doença" para evitar a palavra "pandemia". Na obra *O sonho curto dos napëpë*, Rafael problematiza essa questão de uma narrativa que decidiu que nós estamos vivendo uma pandemia. É importante, de fato, atentar para o significado político e a potência política dessa apropriação narrativa de uma tragédia humanitária que envolve pessoas em diferentes lugares do mundo, não somente em diferentes lugares geográficos, mas em diferentes lugares sociais no mundo. Afinal de contas, a COVID-19 não afeta somente as pessoas que estão nos grandes centros urbanos, mas também, e principalmente, os corpos que já vêm sendo flagelados pela indiferença, pela pobreza material e por uma desestruturação cultural que muitas comunidades vivem hoje no mundo. A COVID-19 atinge, sobretudo, os corpos submetidos a essas formas de violência, que são o produto desse tipo de comunidade humana equívoca a que temos aderido quase involuntariamente, sob a premissa de que não temos outra escolha.

Na verdade, essa aparência de que nós não temos outra escolha faz parte da narrativa de uma história única vocalizada pelo clube dos que "são mais iguais dos que os outros". Essa narrativa converte as outras histórias, de outros povos, não pertencentes ao clube, em mitos, em lendas, em fabulações. Nesse sentido, acho muito importante dialogar com *O sonho curto dos napëpë*, em sua tentativa



de tirar desse lugar de invisibilidade um pensamento potente, como o yanomami, um pensamento que teria sido capaz de nos guiar em uma opção de trilhas e caminhos para além desse emaranhado de dias, ideias e escolhas em que o pensamento ocidental nos enredou nos últimos duzentos, trezentos anos, para não voltar muito atrás.

Há duzentos, trezentos anos atrás, o Ocidente configurou isso que é chamado de Modernidade e que inclui a Revolução Industrial e toda a produção artificial de mundo que moldou este em que habitamos agora. Vivemos em um mundo artificial. Digo “artificial” do ponto de vista da produção de vida. Isso é claro quando pensamos, por exemplo, nos alimentos que nós consumimos e cuja origem desconhecemos. Nós não sabemos o quanto a maioria dos alimentos distribuídos no mundo pode estar contaminada, drogada. Não sabemos o quanto, nem desde quando: se foi a partir da Revolução Verde ou se foi desde que o agronegócio se instituiu como uma coisa lucrativa, a ponto de muita gente decidir que, ao invés de botar seu dinheiro para caçar petróleo, é melhor botar seu dinheiro para continuar produzindo essa pasteurização do alimento, esse envenenamento da comida. A comida é um dos grandes desafios que a gente tem pela frente. Se, no passado, nas décadas de 1940 e 1950, sob a legenda da segurança alimentar, a preocupação era dar comida para a humanidade e isso parecia um sonho edificante, o que descobrimos agora, ao revés, é que estamos entupindo o mundo de comida podre e drogada. As pessoas comem não mais para viver, as pessoas estão comendo para morrer. A produção de vida é, simultaneamente, produção de morte.

Nós estamos vivendo o sonho curto dos *napëpë*. Para além de entendermos que se trata do sonho de quem sonha apenas consigo mesmo, devemos perceber que ele também produz efeitos. Um dos efeitos que ele produz é a comida fácil, é o remédio fácil, é a vida fácil. É muito



curioso, porque uma das críticas que os racistas brancos têm sustentado contra os povos indígenas é que os índios são preguiçosos, não trabalham. Ora, se você olhar a qualidade do trabalho que essa gente preguiçosa que são os índios realiza, você verá que ele produz o alimento que a terra dá com a qualidade com que a terra quer que ele devolva. Isso não tem nada a ver com a narrativa do reciclável ou com a narrativa do sustentável. A gente não acredita nessas narrativas, porque são mentiras produzidas nesse mundo da comida fácil. A qualidade do trabalho que se realiza a partir do sonho curto dos *napëpë* não tem a restituição, o respeito e a negociação como princípios. Aliás, eles, os *napëpë*, forjaram um termo muito interessante que é fast-food. Essa palavra revela muito do cretinismo que está por trás desse comportamento que não respeita o que a terra nos dá. A terra nos dá tudo de que nós precisamos, mas nós queremos dar um nó e inventar uma coisa mais fácil e mais rápida (*fast*) do que negociar com os outros seres, não humanos, a nossa saúde, a nossa vitalidade e a nossa permanência no mundo. Nós não queremos negociar com os outros seres a nossa existência.

A ideia de negociar com os outros seres a nossa existência é uma ideia presente no texto do Rafael, quando ele aponta para aquela estratégia de “fazer parentes”. O que é “fazer parentes” nesse caso? “Fazer parentes” nesse caso é lembrar que você precisa negociar com outras entidades a sua passagem aqui na Terra. A Terra não é um elevador privativo, panorâmico, para os imbecis curtirem a paisagem. A Terra é esse organismo vivo maravilhoso e, como organismo vivo, ele tem humor, ele reage, ele nos trata como nós o tratamos.

Tem uma montanha aqui, na margem esquerda do rio, ao lado da nossa aldeia, que é a montanha Ta-kukrak. Nós negociamos com essa montanha o humor que o dia vai nos proporcionar. Quando nós olhamos essa



montanha e a vemos com a face resplandecendo e com pequenas nuvens brancas sobre a cabeça, isso é um sinal de que o dia vai ser bom. Nós estamos negociando com essa montanha o nosso bom dia. Quando eu vou ao quintal mexer na terra, eu estou negociando, com a terra, o tomate, a batata, a banana, o inhame, a comida que eu poderei compartilhar com a minha casa, a minha família. E, mesmo se eu fosse no mato caçar, eu iria negociar, eu teria que negociar com aquele corpo, com aquele bicho, com aquele animal que vou caçar, eu teria que negociar com a constelação de parentes dele, que são meus parentes também, trocando, trocando favores, trocando afetos, para que a gente possa ter trânsito livre no mundo. Isso se a gente quiser pensar um mundo e continuar a viver em um.

A situação da pandemia ressalta de uma maneira escandalosa que nós não sabemos andar no mundo. A gente não pede licença. A gente anda atropelando todo mundo. Nós fazemos uma crítica ao colonialismo, dizendo que o pensamento ocidental ou a fúria eurocêntrica saiu comendo o mundo, tanto a Ásia, quanto a África, e veio parar aqui na América, destruindo as nossas vidas. Mas, quando nós saímos dessa observação localizada, restrita ao colonialismo europeu, nós nos damos conta de que devemos estender essa crítica ao comportamento do *Homo sapiens*, não apenas do europeu, mas de todos nós.

O *Homo sapiens* tem se transformado em uma peste incontida: espalhando-se pelo planeta e devorando o planeta, devorando o planeta e os outros seres que ele ignora que existam. Na crítica decolonial, nós denunciaremos aqueles comportamentos de rotina que encarnam a reprodução do colonialismo. Mas, quando olhamos a partir de uma perspectiva mais ampla – o pensamento do Kopenawa yanomami, o pensamento de outros autores que estão reunidos como chave crítica para o Rafael compor *O sonho curto dos napëpë* –, nós percebemos que existe outro colonialismo para além desse que se constitui



como objeto dessa crítica, um colonialismo que se articula a partir da afirmação de que “o homem é a medida de todas as coisas”.

Essa ideia de que “o homem é a medida de todas as coisas” é uma grande roubada, mas captura até mesmo quem está alinhado com a crítica ao fascismo, à recolonização do mundo, ao neocolonialismo. Trata-se de uma captura ontológica, não apenas ideológica. Com efeito, essa ideia participa da constituição disso que chamamos de sujeito contemporâneo, seja esse sujeito negro, índio ou branco, porque estamos todos profundamente implicados na reprodução desse mundo que nós chamamos facilmente de capitalista, quando nos esquecemos de que, durante o século XX, uma parte de toda essa tecnologia, desse aparato material que a gente move no mundo, foi construída pelo sistema socialista na União Soviética e pelo sistema comunista na China. Quando fazemos uma crítica ao Ocidente, a gente deveria exercitar um olhar um pouco mais abrangente e considerar que o Ocidente não é exatamente a Europa. O Ocidente é o mundo.

Eu fui ao Japão, no final da década de 1990, e fiquei de cara quando vi que os japoneses são tão ocidentais quanto um francês. Eu estava visitando um povo que tem uma cultura milenar, que é reverenciado como uma tradição milenar, que se distingue do pensamento oportunista, veloz e descartável (*fast*) do Ocidente. Mas eu estava, de repente, no meio de uma comunidade que aderiu, em menos de cem anos, a todo o jogo do Ocidente e brinca com as mesmas cartas do baralho capitalista com que o Ocidente joga.

Parece que aquilo que Davi Kopenawa sintetiza com a expressão “povo da mercadoria” absorveu todas essas mentalidades, todas essas perspectivas de mundo. Aquilo que Davi Kopenawa registra sob essa expressão é algo muito simples. Ela descreve a situação de diferentes povos que foram sendo capturados por uma fúria consumista, para a qual a mercadoria é algo como um






paraíso. Não importa se essa mercadoria é uma garrafa térmica, uma cadeira ou uma frigideira. Essa palhaçada toda se constitui como se tudo isso fossem totens, coisas mágicas, atrás das quais corremos desesperadamente e diante das quais nos ajoelhamos miseravelmente.

Alguns exemplos que o Davi Kopenawa dá em *A queda do céu* são realmente definitivos para explicar essa fixação do pensamento moderno na mercadoria. Ele diz, por exemplo, que o *napë*, o branco, ou melhor, o homem moderno, tem mais amor à mercadoria, aos seus objetos, do que afeto pelas pessoas com quem se relaciona. É esse o tipo de gente que nós todos corremos o risco de nos tornar, constituindo uma massa de oito bilhões de imbecis pulando de alegria diante de uma nova porcaria que a indústria vai produzir para nos alimentar, para nos iludir, assim como agora estamos sendo iludidos por cinco vacinas que estão chegando ali, no mercado da esquina, e que a gente não sabe qual vai comer primeiro.

É uma coisa absurda que, mesmo em um momento trágico como o da pandemia, em que se esperava que as pessoas ficassem um pouco mais lúcidas, a gente assista a um espetáculo que nenhum circo conseguiria dar de graça para a gente. Neste momento, estamos disputando qual vacina iremos comprar. Milhões de pessoas deliram e festejam a ideia de receber uma vacina na bunda, como se isso fosse um presente de natal. Não tem outro jeito de descrever essa loucura.

Essa loucura é apenas mais uma variação da dancinha moderna, isso que eu chamo de “a dança da técnica” no livrinho *Ideias para adiar o fim do mundo* (Krenak, 2019). Existe uma coreografia que todos somos chamados a ensaiar e que eu chamei de “a dança da técnica”. Essa dancinha moderna pega todo mundo. São muito poucas as comunidades que conseguiram ficar de fora dessa coreografia. Elas pagam com a vida pelo fato de não terem aprendido a dançar. Se você não aprender essa coreografia, meu chapa, marque o dia de você mor-



rer. Você vai morrer invadido por garimpeiros, por madeiras, pelo agronegócio ou por alguma outra fúria, nem que seja a fúria do desenvolvimento sustentável.

Ora, uma das propostas mais inteligentes e espartinhas que apareceu até agora para lidar com os povos que vivem dentro da floresta na Amazônia é a ideia de que a biotecnologia vai fazer a gestão do ecossistema da Amazônia. A ideia que se contrapõe ao desastre, à destruição da floresta, é outra ideia extrema: a ideia de que a tecnologia vai dar conta de reproduzir aquilo que a natureza nos deu de graça há muito tempo e com que não soubemos nos relacionar, porque não aprendemos a “fazer parentes”. Para isso chama a atenção o trabalho do Rafael, esse mergulho que ele fez nas bibliografias de diferentes autores, sempre com o olhar muito focado na crítica dessa rota equivocada em que nos engajamos. Não aprendemos a fazer parentes com os rios, com as florestas, não aprendemos a fazer parentes com aqueles seres que só podem ser percebidos em outro campo de relações, como se você tivesse mesmo que parar a sua mente, parar a aceleração, e experimentar aquele exercício de ouvir a montanha. Ouvir. Parar.

Então, eu saúdo *O sonho curto dos napëpë* como uma obra que, não seria exagero dizer, é um panfleto convocando as redes que são capazes de pensar a se posicionar diante desse momento que é o primeiro capítulo de uma novela que ainda se estenderá em muitos capítulos. O que estamos vivendo é apenas o hall de entrada de um amplo corredor pelo qual vamos seguir por décadas, acumulando perdas em um mundo em erosão. Se não formos capazes de pensar outros mundos e produzir efetivamente esses outros mundos, nós estamos todos ferrados. Não adianta mirabolar panaceias, nem dar tapinha nas costas ou distribuir pílulas de placebo do tipo “vai ficar tudo bem”. E, me desculpem, eu preciso dizer: essa vacina, que vai custar bilhões e que vai criar um novo ne-



gócio capitalista, que vai bombar o capitalismo, ela não é mais que isto, um placebo.

É muito interessante esse tempo de discurso sanitarista que estamos vivendo, porque todo mundo virou sanitarista. É claro que nós achamos muito importante que exista uma prática, uma ciência, um conhecimento sobre a questão sanitária local, regional, global. Sabemos da importância disso. Mas, isso não pode ser a panaceia para um mundo que está escoando pelo ralo, enquanto cai pelas tabelas. Se você achar que vai resolver isso com uma vacina, é uma grande mentira. Nós vamos ter a segunda, a terceira e a quarta jornadas de produção de vacinas. Talvez nós estejamos mesmo inaugurando um fantástico mundo de produção de doenças e vacinas para revitalizar o capitalismo. É a fase necropolítica do capitalismo. Parece um filme de ficção, mas a verdade é que o necrocapitalismo conseguiu criar um hospital geral e encerrou todo mundo e todo o mundo dentro dele. Então, no lugar da promessa da civilização ocidental, nós podemos ter o hospital geral.

O hospital geral é como a antessala do inferno, um espaço em que o mundo é experimentado como um purgatório. Mas a mediocridade e a falta de imaginação levam a assumir essa antessala como se fosse mesmo o mundo, o único mundo possível. Nesse mundo, o que experimentamos é um tipo de "fim do mundo". Com efeito, o fim do mundo não implica uma catástrofe que vai arrasar os continentes. O fim do mundo pode ser uma catástrofe que vai acabar com a nossa imaginação. Basta paralisar nossa imaginação que o mundo acaba. Pois vejamos: se a gente não for capaz de exercitar a imaginação, a gente pode viver dentro de um necrotério, dentro do necrocapitalismo, e achar que tudo vai bem, como no filme do Godard (1972).

Nós vivemos uma situação que evidencia a necessidade de sair do módulo humano. O módulo humano



é pequeno, curto. Ele não é capaz de ser afetado pelas outras vidas, pelos outros seres. Ser afetado pelos outros seres é o movimento necessário para produzir outro mundo. Assim, para produzir outro mundo, temos de sair dessa caixa fechada que reconhecemos como o humano. Independentemente de ser o humano ocidental ou qualquer outro humano, há a necessidade urgente de sair do casulo, de explodir o casulo, e permitir a emergência de outra configuração além do Antropoceno.

O Antropoceno é nossa vitória em sentido negativo. É como subirmos em um pódio erguido sobre desastres, desgraças e genocídios e gritar: "Viva o humano!". O Antropoceno é a vitória da nossa burrice, é a vitória de nosso isolamento em relação a todos os outros seres, àqueles que são os nossos únicos aliados para sairmos dessa entropia que nos engoliu por causa de nossa preguiça de ser. Preguiça de ser, não de fazer.

Eu queria contrapor à acusação antiga de que nós, os povos originários, somos povos preguiçosos outra perspectiva sobre a preguiça. Eu queria fazê-lo dizendo que nós não temos preguiça de ser, nós temos preguiça de fazer. Isso não é um defeito ou uma defasagem civilizacional, mas o exercício de outra modalidade de implicação relacional com o mundo. Nossa preguiça é o exercício da possibilidade de nos afetarmos por outros seres. A nossa disposição é para ser, não para fazer. Nossa disposição é para ser e ser-com, não para fazer e abarrotar o mundo de mercadorias, sonhando curto, sonhando apenas consigo mesmo. É a preguiça de ser que está nos deixando a todos doentes. Por isso, viva a preguiça daqueles que têm preguiça de fazer! Viva a coragem daqueles que têm disposição de ser, e ser em sentido plural, escapulindo do módulo humano!

Precisamos escapulir do módulo humano, inclusive, do discurso dos direitos humanos. Todo mundo quer direitos humanos. Os humanos estão chapados de direito,



ainda que esses direitos sirvam, sobretudo, ou, às vezes, exclusivamente, ao clube dos que “são mais iguais do que os outros”. Mas, quando falamos em direitos, parece que o substantivo já vem colado ao adjetivo “humanos”, como se os seres a que o adjetivo se refere pudessem viver em uma abstração civilizatória, em um mundo fundado apenas em relações entre humanos. Os humanos tinham de parar e pensar na possibilidade de distribuir um pouquinho de direito para outros seres. Sem isso, anulam os seus próprios direitos e, em primeiro lugar, o direito à vida, que não pode ser confirmado sem os outros seres.

Eduardo Gudynas (2019), que é um pensador e um ativista do campo político-filosófico na América Latina, reuniu artigos em uma obra intitulada *Direitos da Natureza*. Essa obra abrange textos que abordam o novo constitucionalismo latino-americano, discutindo o direito da Terra, a Pachamama, e dialogando com a política do bem-viver. Esses movimentos por direitos da Natureza são estratégias engajadas na tentativa de sair do casulo humano a partir da compreensão de que, se nós, os humanos, queremos escapar dessa roubada em que nos metemos, teremos de nos associar com rios, florestas, montanhas, oceanos e bilhares de outros seres invisíveis, inclusive, os *xapiripë*.

Sim, os *xapiripë*, os espíritos que protegem a floresta e seus habitantes, como são chamados pelos Yanomami. *Xapiri* é o nome de uma relação. *Xapiri* é a comunicação dos antepassados e da floresta com o xamã. *Xapiri* é a comunicação com essa potência humana que chamamos de transcendência, é a comunicação com o sentido de transcender, essa potência que está oculta e silenciada dentro do humano contemporâneo. Eu não estou falando para ninguém virar místico, nem virar xamã. Eu estou dizendo que as pessoas precisam sair da estupidéz do módulo humano para conectar-se com outros sentidos da vida.



*O sonho curto dos napëpë* traz uma discussão muito importante. Eu gostaria que ele fosse lido por muito mais gente. Mas eu sei que ele exige um tipo de disposição para entrar naquela floresta e andar por aquelas trilhas, guiado por suas pistas e sinais. Ele exige disposição para entrar nele, ler e chegar até aquelas indicações ao final do livro, as quais eu considero um manifesto que convoca a quem pensa, a quem faz ciência, a quem está pensando ou produzindo crítica, a pensar para além da necropolítica, a pensar para além dessa ideia de produzirmos defesa contra a vida em nome da vida. Nós estamos querendo produzir vacina contra o vírus em nome da vida humana, enquanto ignoramos o fato de que faz tempo que estamos produzindo dispositivos contra a vida.


Recentemente nós tivemos o anúncio do governo precário e criminoso de Bolsonaro de que teremos o marco regulatório para o saneamento ambiental. Nós somos loucos por um saneamento. Nós estamos saneando o planeta inteiro. E parece que iremos passar o resto do século XXI, enquanto ainda houver gente andando por aí, produzindo vacina depois de vacina, esterilizando o planeta. Esse será o grande negócio do século. Mais um negócio do sonho curto dos napëpë.

*O sonho curto dos napëpë* tem uma clareza exemplar, mas ele exige coragem e disposição para atravessar as trilhas de suas críticas. Ele tem muitos caminhos que podem ser explorados em diferentes contextos. Mas, no momento político crítico que vivemos, seu mérito é, sobretudo, jogar uma pá de cal sobre as saídas curtas e *fast* propostas para a crise, mostrando que o presente modo de governança pensado para o planeta é um erro grave e que nós temos de produzir outros modos de governança do mundo – uma governança construída não somente pelos e para os humanos, mas instituída em uma negociação constante com outras potências, com outros seres, que são tão importantes quanto os humanos, embora submetidos atualmente a um regime de aniquilação.



A verdade é que temos aniquilado camadas e camadas desses outros seres, mesmo aquela camada superficial do planeta, que é a terra que chamamos de agricultável e que produz todo o alimento que oito bilhões de pessoas esperam, a cada dia, receber para comer. Nós esperamos a comida, mas não queremos fazer nenhum esforço para pensar em como essa comida é produzida. Pensando na carne, por exemplo, preferimos ignorar que ela é produzida em grandes matadouros de bois, frangos e porcos, nesses campos de concentração em que os animais são exterminados, apesar de todos os eufemismos que a indústria de alimentos inventa para dizer que os animais são tratados com todos os cuidados. A FAO (Food and Agriculture Organization of the United Nations) é uma grande fábrica de eufemismos. Mas, em suma, é tudo conversa fiada, porque o que temos são campos de concentração de seres cultivados para morrer e que, depois, vêm para a sua mesa. Estamos todos associados a essa produção constante de um volume escandaloso de comida, embora, paradoxalmente, isso não torne obsoletas, mas ainda mais necessárias as campanhas contra a fome. É esse um bom retrato do hospital geral, desse manicômio necrocapitalista. Nós produzimos comida até abarrotar o mundo de comida, mas ainda temos de fazer campanha contra a fome.

Nós precisamos olhar o nosso rastro, nesse percurso que veio a desembocar no Antropoceno, e identificar quantos desvios errados tomamos até aqui. O desvio mais equivocados parece ser este que nos fez esquecer de sonhar. Para escapar ao sonho curto, você precisa se soltar, você precisa ficar à toa e você precisa permitir que esse sonho chegue a você como um presente, não uma mercadoria, um outro artefato, um objeto para você consumir, mas como uma experiência de ser. Nós podemos afetar uns aos outros com o desejo de ser, de pertencer a um cosmos co-habitado por incontáveis outros seres. Mas esse desejo tem de deslocar essa monocultura que



se apodera de nossos sentidos e nos expõe a todo tipo de tragédia, seja ela uma pandemia, seja ela um golpe político ou a miséria que assola os povos em vários lugares do mundo. O que fundamenta essa monocultura é o fato de os humanos se acharem o sal da terra. Parece que os poetas e os profetas que andaram perdidos pelo deserto não se cansaram dessa ladainha do “sal da terra”. Mas eu estou aqui, na beira do Rio Doce, chapado de lama da mineração, tomando água de caminhão pipa e esperando que as pessoas aprendam a sonhar de novo. Para a gente sonhar junto com rios, sonhar junto com montanhas, para a gente ser, para a gente continuar existindo, a gente precisa parar de comer a Terra. Erehé!<sup>1</sup>

Ailton Krenak, 30 de novembro de 2020

## Referências *Bibliográficas*

GODARD, Jean-Luc; GORIN, Jean Pierre (direção). *Tudo vai bem* (filme). 1972.

GUDYNAS, Eduardo. *Direitos da Natureza: ética biocêntrica e políticas ambientais*. São Paulo: Elefante, 2019.

KOPENAWA, Davi, ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

---

1 Texto adaptado a partir da intervenção de Ailton Krenak no lançamento de *O sonho curto dos napëpë e a pandemia*, em 30 de novembro de 2020, no canal “Trincheira de Ideias”. O vídeo do lançamento está disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=-ZXioKBPPnD>





# Antes *de começar*





## Antes *de começar*

*O sonho curto dos napêpê e a pandemia* é um livro plural, em mais de um sentido. Como a releitura de Guernica de sua capa, ele é composto de vários planos e perspectivas, que se conectam deixando, entre si e nas suas bordas, pontas soltas, disponíveis para novas conexões. Seus capítulos comunicam-se entre si mais por motivos que se repetem (como em uma peça musical) e pelos devires das perspectivas que se emaranham do que pela homogeneidade do repertório conceitual ou pela linearidade de uma ordem de razões. Passando ao largo das alfândegas acadêmicas tradicionais, com suas monoculturas teóricas, o livro trafica perspectivas, argumentos e conceitos de um território “epistêmico” – cosmopolítico – para outro, sem justificar suas composições. Alternando ritmos, produz planos-sequências mais longos, tanto quanto esquetes e, por vezes, pequenas narrativas que se sucedem no ritmo de uma retrospectiva de manchetes



de fim de ano. Além disso, é um texto que se conecta, em seu fluxo, a outros textos – as charges de João e as ilustrações de Batata –, que ora o retomam, ora o estendem, ora o desviam, ora o interrompem.

As ilustrações de Rafael Dias, ou melhor, Batata Sem Umbigo, não foram produzidas para este livro. Desse modo, não se ligam a ele por filiação, mas, como diriam Deleuze e Guattari, compõem com ele uma aliança. Das charges de João da Silva, uma parte foi alistada, outra nasceu com o livro, abrindo, nessa composição, novos territórios de intensidades e sentidos, para além dos que se produziram a partir unicamente dos movimentos de sua dança gráfica. Esta já não existe agora senão em uma dança com as charges e ilustrações desses dois artistas maravilhosos.

O livro não diz aonde quer chegar, não antecipa suas sequências e frequentemente se alarga, em alguns trechos, como um rio que se cansou da contenção de suas margens. Reconhecendo que isso pode desalentar leitores mais apressados, parece conveniente antecipar algo do percurso, ainda que o material mesmo seja avesso ao resumo.

O primeiro capítulo introduz o tema da “abstração civilizatória” (Krenak, 2019) e sustenta que esse “sonho curto” (Kopenawa, 2015) foi desafiado pela pandemia. A charge de João, no final do capítulo, procura captar em uma única cena o sentido desse despertar em um mundo em que a pandemia emerge como um sintoma da insustentabilidade e da tragédia do paradigma da abstração civilizatória.

O segundo capítulo introduz a crítica a uma estratégia imunitária “orientada para eliminar a interferência microbiana”, enquanto “desejamos que os outros termos da equação pandêmica voltem ao normal depois de sua eliminação”. Essa crítica aponta para a necessidade de instituir uma perspectiva diversa para facear a crise produzida pela pandemia.



Movido por essa necessidade, o terceiro capítulo é dedicado à análise de Davi Kopenawa (2015) da *xawara* (epidemia), assumindo que podemos encontrar, no discurso desse xamã yanomami, elementos para a construção de uma perspectiva estratégica para a análise da pandemia como uma emergência do Antropoceno/Capitaloceno. No humor corrosivo da charge de João, o circuito destrutivo e autodestrutivo da máquina comedora de terra-floresta de nossa abstração civilizatória, denunciado por Kopenawa, é congelado em um pesadelo sem fim e sem linha de fuga, sugerindo que não há outro recurso que desligar a máquina.

O quarto capítulo é uma extensão do terceiro, por outras vias conceituais. Incorporando achados de diversos estudos eco-epidemiológicos que explicitam “mecanismos específicos da relação kopenawana entre a desmedida de nossa abstração civilizatória, devoração de terra-floresta e epidemia”, o capítulo sustenta o interesse (estratégico) de conceituar a *xawara* como uma única epidemia trans-histórica, multiversal, por meio da qual se manifestam os efeitos da ruptura do Antropoceno/Capitaloceno/Plantationoceno com as condições de sobrevivência humana no planeta. Nesse capítulo, aparece o primeiro esquete do livro, dedicado à epidemia da batata na Irlanda no século XIX, a partir de análises encontradas nas páginas irlandesas de Marx.

Depois desse capítulo, o fluxo do texto é interrompido, uma conhecida estratégia do teatro brechtiano, a qual visa a possibilitar um distanciamento reflexivo. Sob o título de Interlúdio (1), são reunidas quatro charges de João produzidas em relação com o livro, charges que nasceram das experiências de João na rua durante a pandemia, constituindo uma espécie de crônica bem-humorada do cotidiano pandêmico. Ao mesmo tempo em que produzem um corte, as charges são uma transição para uma discussão que aborda mais diretamente o cenário emergente da pandemia.



O capítulo seguinte é uma discussão sobre a biopolítica/microbiopolítica. Construindo uma discussão que conceitualmente ocupa um *intermezzo* entre Foucault e Roberto Espósito (paradigma imunológico), com interferências (alterações ou desvios produzidos a partir) de Latour e de Paxson (com seu conceito de microbiopolítica) e sob o signo de uma questão que deriva da leitura de Kopenawa – o significado e os efeitos do modo como fazemos parentes –, o texto desenha um vaivém entre situações ou emergências do contexto pré-pandêmico e pandêmico com o intuito de criar, por meio da amplificação de pistas e sinais presentes nessas situações, “efeitos de contenção ou subversão em relação a certas tendências emergentes dentro da cadeia aberta de eventos da pandemia”.

Nesse capítulo, as charges de João ironizam situações e personagens mencionadas no texto gráfico (vejam as charges com as legendas Bolsonavírus e Trump-Cov-2 ou a charge com o atual governador de Minas Gerais). Já as ilustrações de Batata Sem Umbigo compõem o Interlúdio (2), uma sequência de imagens que provoca um mal-estar claustrofóbico (ou imita a claustrofobia que temos vivido neste mundo pandêmico) e que, como o texto gráfico, tematiza continuidades e descontinuidades entre o mundo pandêmico e pré-pandêmico, amplificando pistas e sinais, o que, em seu trabalho, é feito na forma de uma desconcertante distopia.

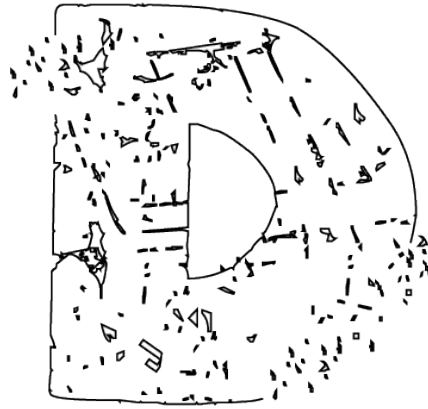
O último capítulo tem como título uma frase de Donna Haraway: “Fazer parentes é, talvez, a parte mais difícil e mais urgente do problema”. É o capítulo em que são apresentadas algumas proposições políticas. Associando-se a Latour na demanda de “imaginar gestos” contra “a repetição de tudo exatamente como era antes” e criticando-o por separar “crise da saúde” (pandemia) e “crise ecológica”, o capítulo defende uma perspectiva hospitaleira como modo de enfrentar a Xawara/Antropoceno e imaginar modos de “fazer parentes” totalmente diferentes daqueles analisados no capítulo anterior. Essa perspectiva é



aberta (não fechada) na afluência de reflexões produzidas por Maria Galindo (2020), Patricia Manrique (2020), Rita Segato (2020), Donna Haraway (2016), Catherine Walsh (2009), e argumenta-se que se trata de uma perspectiva engajada em uma “politicidade em chave feminina” (Segato, 2020) que retraduz ou reorienta possibilidades relacionadas à produção do “comum”. Para mais dessa afluência, é uma perspectiva que dialoga com propostas e práticas que surgiram durante a pandemia.

O arquivo jpg com a charge de João reproduzida nesse capítulo tinha um nome bastante significativo: “tudo junto”. Esse nome (e a charge) sintoniza com a frequência do capítulo, que termina com o convite para “desenvolver uma arte hospitaleira de associações, acolhendo humanos e não-humanos, no mesmo sonho de cultivar refúgios, ‘uns com os outros, em todos os sentidos imagináveis’ (Haraway, 2016)”.





## Depois do desjejum

Os brancos não sonham tão longe quanto nós. Dormem muito, mas só sonham consigo mesmos” (Kopenawa, Albert, 2015, p. 390). Se levarmos a sério esse juízo do xamã yanomami Davi Kopenawa, podemos imaginar que, para os “brancos” (*napëpë*), que orbitam uma episteme despovoada de alteridade, não pode haver pior pesadelo do que acordar em um mundo em que sua pretensão de controle foi minada pela agência discreta microbiana.

O narcisismo de que fala Kopenawa não é uma virtude exclusiva dos *napëpë* contemporâneos. Ele pode, inclusive, ser compreendido como constitutivo da “metafísica ocidental”, com sua obsedante interrogação sobre “o que nos torna diferentes dos outros” e sua correlata produção dos “outros” de “maneira privativa”, como “não nós” (Viveiros de Castro, 2015). Atrás do “nós”, como observa Viveiros de Castro, ocultam-se muitos significados (os humanos, os modernos, os europeus, os brasileiros,






os cristãos etc.), a depender de quem diz “nós” e em que condições. Mas, em todos os casos, a pergunta compreende a abdução privativa da alteridade, na medida em que esta é representada contra o pano de fundo de sua emergência como “não nós” (os não-humanos, os não-modernos etc.).

Ao falar do sonho “curto” dos *napëpë*, Kopenawa se refere, sobretudo, ao fato de que os *napëpë* se tornaram incapazes de ver-conhecer<sup>1</sup> a natureza. Os *napëpë* só encontram na natureza “os desenhos de sua escrita”, os reflexos de si mesmos projetados contra a invisibilidade e o mutismo da floresta. A essa desaparecimento da natureza, absorvida e silenciada nessa “sobrescritura” das coisas, corresponde a relação predatória e destrutiva dos *napëpë* com a natureza. Nas palavras de Ailton Krenak (2019, p. 22), vivemos em uma “abstração civilizatória”, sob o axioma da possibilidade de um *socius* fundado exclusivamente em relações entre humanos, “descolados da terra”.

A interferência microbiana na forma de uma pandemia desafia o axioma da abstração civilizatória e o faz justamente quando vivemos sob um regime de governamentalidade que não reconhece, diante de si, nada além de sua abstração. Com efeito, o neoliberalismo converte a lógica normativa do mercado no “código de trânsito” (metáfora clássica muito apreciada por teóricos neoliberais) de uma racionalidade que absorve todas as emergências ou mudanças como dados a serem processados como oportunidades de lucro, ao mesmo tempo em que transforma essa lógica normativa em uma “escola” para formação de sujeitos-empresários-de-si, sob o pressuposto de que cada indivíduo pode conduzir, gerir e con-

---

1 O verbo *yãnomamè* “taa-” significa tanto “ver”, quanto “conhecer”, “saber”. Seguindo a opção de Albert (2002), usarei ver-conhecer.



trolar sua vida, desde que seja capaz de detectar “boas oportunidades” e agir em conformidade com as situações (Dardot e Laval, 2016). Acontece que um vírus não costuma respeitar “códigos de trânsito” e, mesmo quem o transforma em uma “boa oportunidade” – e, como denuncia Butler (2020, p. 60), não tardaram a aparecer “empresários ansiosos por capitalizar o sofrimento” –, está sujeito ao risco de infecção e morte.

Já assistimos, no contexto neoliberal, a outras interferências microbianas que produziram crises de escala internacional, desde aquelas que afetaram apenas circuitos econômicos e alimentares (como são definidos pela abstração civilizatória vigente), como a crise da doença da “vaca louca” na segunda metade da década de 1990, até aquelas que se iniciaram em certos circuitos econômicos e alimentares convertidos em centros irradiadores de patogenicidade humana, como a assim chamada “gripe aviária” (H5N1) de 2005 e a assim chamada “gripe suína” (H1N1) de 2009, a primeira interferência considerada pandêmica pela OMS no presente século. No entanto, elas não parecem ter sido vivenciadas de maneira tão dramática como a atual, seja porque geraram apenas surtos ou não apresentaram grande capacidade de disseminação, como as crises de SARS-CoV em 2003, de H5N1 em 2005 ou de MERS-CoV em 2012, seja pela baixa letalidade, como na pandemia de H1N1. Outras epidemias, por sua vez, parecem não ter nos comovido porque atingiram, sobretudo, vidas que, para a economia ontológica espúria de distribuição desigual do estatuto de “humanidade”, não se qualificam como “passíveis de serem lamentadas” (Butler, 2011, p. 29), como a epidemia de Ebola na África Ocidental que, em 2014, ceifou mais de 11 mil vidas, principalmente na Libéria, em Serra Leoa e em Guiné.

O SARS-CoV-2, em alguma medida, desafiou todos esses instrumentos exorcísticos dos *napëpë*, que, sonhando com o alto valor de seus princípios civilizatórios, “pensavam provavelmente que este tipo de história

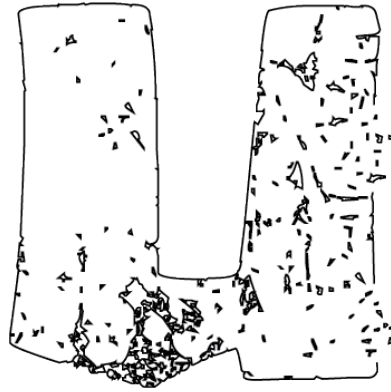


era válido para uma África tenebrosa ou China totalitária, mas não para a democrática Europa” (Badiou, 2020, p. 75). Talvez por ter chegado sem hijab, o vírus driblou sem dificuldade a assepsia republicana francesa. De nada adiantaram os impropérios do governo norte-americano contra o “vírus estrangeiro”, que se infiltrou em seu território não sem, mas com passaporte. E, depois de algum tempo, tiveram de voltar atrás aqueles que, mesmo com a melhor das intenções e no melhor espírito crítico, começaram a escrever, antes do desjejum, sobre seu sonho de uma epidemia inventada. Foi o caso de Agamben (2020) e seu sonho premonitório da “invenção de uma epidemia” como pretexto para reiteração e extensão dos dispositivos dos estados de exceção. Pelo jeito, ele se esqueceu da advertência popular contra contar sonhos em jejum: “Quem está em jejum fala do sonho como se fiasse de dentro do sono” (Benjamin, 1985, p. 12). Dentro do sono, é mais fácil acreditar que apenas os feitiços dos *napëpë* “pegam” nos *napëpë*.

Depois do desjejum, de um modo ou de outro, com maior ou menor resistência (e o autor deste texto, como Agamben, resistiu bastante), todos nós tivemos de reconhecer a irrupção da alteridade viral e os poderes de sua agência discreta. Mesmo que vírus, assim como bactérias e fungos, sejam “excelentes para nos dar metáforas”, como observa Haraway (2016, p. 141), o que temos de fazer com eles agora não são metáforas, mas, como a mesma autora propõe na sequência da frase citada, “um trabalho de mamífero”, em que o que está em jogo não é apenas viver ou morrer, mas a maneira de viver e morrer. Esse trabalho é importante demais para ficar em mãos que se preocupam mais com “salvar o algoritmo da vida” (Petit, 2020, p. 57), a nossa abstração civilizatória, do que com as próprias vidas que se perdem ou com as vidas que se vivem e as mortes que se vivem.







## Um vírus = Rede

Contra “essa espécie arrogante que finge ser constituída apenas de bons indivíduos nos chamados roteiros Ocidentais modernos” e que sonha que “age sozinha”, falamos da irrupção da agência discreta microbial na pandemia, como um modo de chamar a atenção para o sabido, portanto, esquecido fato de que micróbios “foram, e ainda são, os maiores de todos os terraformadores (e reformadores) planetários” (Haraway, 2016, p. 139). Contudo, os termos “agência” e “micróbio” estão excessivamente comprometidos com nossos modos “curtos” de sonhar e pensar – dois territórios de predicados, segundo Kopenawa (2015), mutuamente implicados em suas ressonâncias recíprocas. Por isso, é importante pensar em como esses termos nos fazem pensar e sonhar.

Por meio dessas palavras, tendemos a conectar um efeito (epidemia ou pandemia) a um agente (micróbio), captado como uma entidade isolada, ao mesmo tempo em que reduzimos o campo de possíveis desse agente ao efeito por meio do qual ele entra na cena de nosso pensamento (ou sonho) como objeto de interesse.



Isolar a entidade-agente é isolar seus atributos (sequenciamento genômico, engenharia de replicação, patogenicidade etc.), para só então reconectá-los à sequência de condições (por exemplo, aquelas relacionadas à engenharia social e tecnológica humana) que permitiu que eles produzissem aquele efeito, considerado em relação a seu espectro amplo de variações.

É contra essa operação, que estabelece como ponto de partida procedimentos de desconexão, que Latour (2012) propõe a noção de “ator-rede”. Com tal noção, ele pretende deslocar uma perspectiva substancialista que – ancorada em uma ontologia em que os termos precedem a relação e os agentes, a ação – coloca, de um lado, o agente e seus atributos e, de outro, condições e efeitos. O agente não é a fonte de um acontecimento que se produz em um contexto que reúne certas condições; ele não é de toda causa, nem de toda consequência do acontecimento do qual ele participa. O agente ou, como prefere Latour, o actante é uma ocorrência definida por suas relações no acontecimento de que ele participa. Ele e seus atributos são sempre definidos na rede de inter/intração de um acontecimento assumido por ou distribuído entre uma multiplicidade de actantes, ou seja, são acontecimentos do acontecimento.

Alguém poderia dizer que esse deslocamento latouriano não desloca nada e que, refeita a conta, todos esses rodeios não produzem um resultado diferente daquele de um microbiólogo ou epidemiologista que sabe que a taxa de reprodução ( $R_0$ ) da COVID-19 não é um atributo inerente ao vírus, mas um número que varia com as condições socioambientais, as mudanças de comportamento humano e com o desenvolvimento da imunidade em diferentes grupos populacionais. Aliás, é para a redução da taxa de reprodução que se propuseram medidas como distanciamento social, quarentena, isolamento e uso de máscaras.

No entanto, é justamente na eleição dos alvos ou dos indicadores (a  $R_0$  ou outro número qualquer considerado



decisivo) que se revela a diferença entre as perspectivas. Declaramos guerra ao vírus, concebido como um agente externo às nossas redes. Nossa estratégia é imunitária, orientada para eliminar a interferência microbiana, e desejamos que os outros termos da equação pandêmica voltem ao normal depois de sua eliminação. Isentamos nossas redes (ou responsabilizamos algumas, como aquela que fez a “sopa de Wuhan”<sup>2</sup>) e concentramo-nos na tarefa de expurgá-las do vírus e, assim, restaurar o sonho de nossa abstração civilizatória. Mas, enquanto isso, o vírus-rede, o vírus-pandemia, já modificou nossas redes, aumentando, por exemplo, “a tolerância cidadã em face do controle cibernético estatal e corporativo” (Preciado, 2020, p. 178). O fato é que dirigimos nossa atenção para o vírus, como bioentidade isolada, e o convertimos no centro que estabelece o modo de legibilidade e a legitimidade dos actantes ativados em função de certa ideia de imunidade.

Dando um novo sentido à declaração de Agamben, podemos dizer que a epidemia foi inventada, porque toda epidemia é inventada: ela é um acontecimento em que se produzem muitas linhas de fluxo simbólico, discursivo, tecnológico, político, performativo-corporal e até prostético-cibernético (pense nos fluxos de máscaras de proteção, de respiradores ou nos aplicativos instalados nos smartphones como dispositivos por meio dos quais a cibervigilância sanitária estatal se conecta aos corpos individuais na Coreia do Sul). Ela não é um acontecimento sobre o qual se fala, mas um acontecimento que se produz também porque dele se fala e em razão do

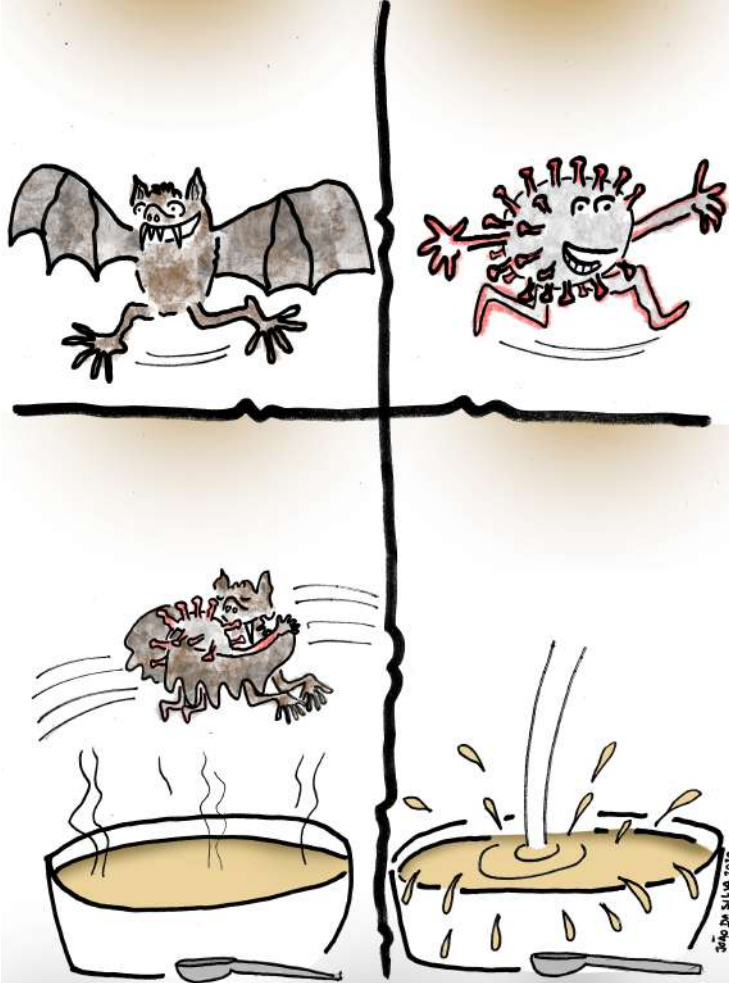
---

2 A “sopa de Wuhan” participa do imaginário “orientalista” ou sinofóbico que atribuiu um rosto “amarelo”, “asiático” ou chinês ao vírus, reinocando a ideia fantasmática do “perigo amarelo”, com sua aura nostálgica da Guerra Fria, embora seja mais antiga que esta (Kunigami, 2020).





modo por meio do qual dele se fala. A própria distinção entre surto, epidemia, endemia e pandemia não é meramente técnica, ou melhor, é superlativamente técnica, isto é, política, porque autoriza estes e não aqueles modos de intervenção no mundo, porque cada um desses termos carrega dentro de si toda uma série de mediações semiótico-técnicas. A palavra “pandemia” tem a natureza do fetiche latouriano: é algo “feito para fazer” (Latour, 2002). Potencializada e difundida pela mídia mundial, em suas diversas ramificações, assumida como tarefa por governos e outras instituições, ela intervém, como híbrido-mediador-tradutor, no próprio acontecimento que ela pretende nomear, alterando seu itinerário. Na verdade, podemos dizer que não existe uma pandemia, mas várias, como são diversas as formas-forças (actantes) que se intersectam na produção de sua realidade multiversal.





Aprendendo  
sobre  
*epidemia*  
( *x a w a r a* )



com as  
*irreduções*  
**xamânicas**



## Aprendendo sobre epidemia (*xawara*) com as irreduções xamânicas

Podemos aprender algo da multiplicidade densa de formas-forças e da natureza multiversal de uma epidemia com Davi Kopenawa, que vivenciou muitas epidemias e seu poder devastador entre os Yanomami<sup>3</sup> e outros povos originários. Pode ser equivocado dizer que ele vivenciou  *muitas* epidemias. Trata-se, talvez, de uma única, sob diversas formas. Por um lado, o que os Yanomami chamam de *xawara* (epidemia) “são o sarampo, a gripe, a malária, a tuberculose e todas as doenças de brancos que nos matam para devorar nossa carne” (Kopenawa, Albert, 2015, p. 366). Por outro, a *xawara* compreende uma trama de arranjos cosmológicos que

---

3 Os Yanomami constituem um dos maiores grupos dentre os povos originários da América do Sul. Distribuídos entre mais de 200 comunidades, seu território situa-se em ambos os lados da fronteira Brasil-Venezuela, na região do interflúvio Orinoco-Amazonas (<https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Yanomami>).




desenha uma linha transversal, de temporalidade longa, cuja pulsão tanatológica pode conduzir à “extinção” (uma palavra branda em face da violência do processo descrito pelo xamã) não somente dos “habitantes da floresta”, mas também dos *napëpë*. É por isso que Kopenawa pode dizer que, embora as ondas de sarampo ou de gripe sejam transitórias – deixando, contudo, perdas permanentes que “ninguém poderá compensar” (Idem, p. 366) –, “a epidemia *xawara* nunca foi embora de nossa terra e, desde então, os nossos continuam morrendo do mesmo modo” (Idem, p. 346).

Aqui já se insinua a diferença entre a etiologia yanomami da epidemia *xawara*, no singular, e a etiologia das epidemias, no plural, produzida pelas comunidades científicas dos *napëpë*. Para estas, a identidade de uma epidemia é dada pela relação doença/agente micro- ou macrorgânico. Para os Yanomami, como para outros povos próximos, essa identidade doença/agente, que muitos deles devem ter conhecido através do contato com os saberes e tecnologias imunológicas e antibióticas dos *napëpë*, seria apenas uma emergência de um movimento que envolve uma multiplicidade densa de formas-forças (uma agência distribuída entre diversos actantes) e também de mundos em inter- e intração. O que confere identidade à epidemia *xawara* é algo que atravessa e transcende essas emergências temporárias e recursivas.

O que torna particularmente difícil, para nosso pensar/sonhar “curto”, a compreensão da economia ontológica yanomami da epidemia *xawara*, tal como apresentada por Kopenawa, são as suas “irreduções”, para usar uma expressão de Latour (1993)<sup>4</sup>. À primeira vista, pare-

---

4 Latour (1993) usa o termo “irreduções” para designar, em seu discurso, um conjunto de proposições estrategicamente orientadas para contrapor-se a diversos reducionismos presentes nas epistemologias modernas e que bloqueiam a apreensão da



ce que tudo se resume à relação entre “o que os brancos chamam de ‘minério’” e a “fumaça de epidemia” (*xawara a wakëxi*) (Kopenawa, Albert, 2015, p. 357), povoada de “seres maléficis ávidos de gordura humana”, os espíritos conhecidos como *xawararipë* (Idem, p. 309). O “minério”, como os sonhos xamânicos permitiram ver-conhecer, são lascas, “pesadas e ardentes”, do “antigo céu *Hutukara* que desabou antigamente sobre os nossos ancestrais” e que Omama, o grande espírito criador, enterrou debaixo do dorso da terra não somente para proteger os humanos dos *xawararipë* que as habitam, mas também para “escorar” a terra e estabilizá-la (Idem, p. 357-361). Por isso, as escavações, a fabricação de mercadorias *napë* com essas lascas extraídas do solo e sua circulação propagam a *xawara*.

No entanto, fumaça de epidemia não é somente a forma visível dos *xawararipë*, ou, em uma outra interpretação possível, seu veículo visível. Fumaça de epidemia é o nome de uma forma-força múltipla. São as emanações da atividade dos *napëpë* de “cozinhar o metal e o petróleo para fabricar suas mercadorias” (Idem, p. 365); são os vapores da queima do óleo e da gasolina nas máquinas, carros e aviões etc., que, “quando chegam até a floresta, rasgam nossas gargantas e nossos pulmões” (Idem, p. 363). A fumaça de epidemia é o que os *napëpë* chamam de “poluição” (Idem, p. 365), diversas formas-forças “fumaça” que se misturam “para se tornar uma única epidemia *xawara*” (Idem, p. 363). Ela não afeta apenas os humanos, os *napëpë* inclusos, mas também os animais e a floresta. “Até as árvores ficam doentes” (Idem, p. 370). Ela suja e queima até o “peito do céu”, cuja “imagem”, vista pelos “olhos de fantasma” dos xamãs,

---

descontinuidade e diversidade de forças (agentes) e do dinamismo imprevisível das interações e associações que os constituem como tais, quer dizer, como formas-forças-agentes.



aparece “esburacada pelo calor das fumaças de minério” (Idem, p. 371).

Desse modo, a fumaça de epidemia é menos uma forma ou veículo visível dos *xawararipë* do que uma multiplicidade de formas-forças que formam associações ou coletivos com os *xawararipë*. A *xawara*, por sua vez, não é apenas uma doença de coletividades humanas, mas também a doença de *seus* coletivos/associações, isto é, das malhas que elas constituem com a floresta: “Quando acham que sua terra está ficando doente, os brancos falam de poluição. Quando a doença se alastra em nossa floresta, dizemos que ela foi tomada por fumaças de epidemia e que entrou em estado de fantasma” (Idem, p. 478).

O próprio corpo yanomami é uma rede de coletivos “bióticos, abióticos, sim-poiéticos”, diria Haraway (2016, p. 141), com forças humanas e não-humanas, visíveis e invisíveis, da floresta. Por isso, a *xawara* não gera acontecimentos idênticos nos corpos dos povos da floresta e dos *napëpë*. Os coletivos/associações dos corpos *napë* são outros. “Nós somos outros”, explica Kopenawa (2015, p. 310), porque “nossa carne não tem marcas de vacinas”. “Somos de outro sangue”, continua, porque “nunca vivemos, como os brancos, em terras ardentes e sem árvore, percorridas por máquinas em todo lugar”. Os “corpos frescos” dos povos da floresta são mais sensíveis à “febre ardente dessas fumaças de epidemia” (Idem, p. 250) – essa oposição entre calor e frescor atravessa toda a narrativa de Kopenawa sobre a *xawara* – e se enfraquecem na mesma medida em que o calor das formas-forças “fumaça” e da terra escavada “de modo desmedido” afugentam “o vento fresco da floresta” e sua “fertilidade” (Idem, p. 360), na mesma medida em que as atividades econômicas dos *napëpë* afetam o regime da floresta, as intrincadas relações entre seus habitantes humanos e não-humanos, na mesma medida em que a floresta adocece.



Quanto mais perscrutamos as páginas do livro em que Bruce Albert foi “transcrevendo” (compondo com) o discurso de Davi Kopenawa, mais difícil se torna identificar a *xawara* aos acontecimentos a que atribuímos o nome de epidemia e mais difícil se torna compreender sua “economia” a partir das “reduções” de nossos dispositivos mais corriqueiros de explicação. Para os Yanomami, os acontecimentos que chamamos de epidemia são emergências de um emaranhado de agenciamentos, temporalidades e espacialidades engatadas em uma economia de fluxos ou “máquina” que vai rompendo a trama de equilíbrios sutis e frágeis da criação de Omama. Essa “máquina” não afeta somente a *urihi*, a “terra-floresta”, em que habitam os Yanomami, mas também a *urihi a pree*, a “grande terra-floresta”, aquilo que “os brancos chamam de mundo inteiro” (Idem, p. 482).

A *xawara* não é decifrada meramente como um emaranhado de cadeias de causa-efeito, mas como *política*. Em um diálogo “ecológico” com as etiologias “brancas”, Kopenawa reconhece que “os brancos devem saber” (Idem, p. 250) mais do que os Yanomami sobre certos mecanismos relacionados ao desencadeamento de epidemias específicas e, ademais, reconhece a eficácia dos remédios e vacinas dos *napëpë*. Isso não significa, porém, assumir que estes conheçam todo o mecanismo das epidemias ou que detenham todos os recursos para enfrentá-las, e menos ainda que possam sempre enfrentá-las de maneira bem-sucedida. Na verdade, eles desconhecem a política profunda da *xawara*, uma arena de que participa uma infinidade de formas-forças, em suas duplicações e em suas ressonâncias recíprocas, em suas associações e lutas.

Para adentrar essa política, pode-se começar dizendo que o pensar/sonhar “curto” *faz parentes*. Com efeito, Kopenawa afirma que os *xawararipë*, os espíritos da epidemia, “costumam acompanhar os brancos por





onde forem, porque estes são seus sogros” (Idem, p. 309). A identificação de uma relação genro-sogro aponta para uma aliança ou afinização efetiva entre *xawararipë* e *napëpë*. Como nas relações inter-humanas, a comensalidade (o comer com ou como) constitui aqui um vetor de aparentamento (Fausto, 2002), ainda que os *napëpë* dela participem de maneira inconsciente. A fome dos *napëpë* por metais e por mercadorias ou mesmo pelos “desenhos de palavras” delas transforma-os em “comedores de terra-floresta”. Essa prática devoradora afina-se com ou faz pasto para “a fome de gordura humana” dos *xawararipë*, que ganham força e se propagam, associando-se aos *napëpë* e aos actantes a eles associados (as máquinas, os veículos, as armas, as fumaças de epidemia que eles chamam de poluição). As agências destrutivo-predatórias desses coletivos enfraquecem e adoecem os coletivos “sim-poiéticos” da floresta, rompendo, deslocando e corrompendo seus fluxos, eliminando as barreiras naturais contra a *xawara* e, de modo geral, tornando os coletivos da floresta menos capazes de combater os *xawararipë*. É por isso que estes se tornam parentes dos *napëpë*. Esse aparentamento é desvelado na semelhança entre os *napëpë* e a “imagem” dos *xawararipë*, vistos-conhecidos pelos “olhos de fantasma” dos xamãs: “Esses seres maléficos se parecem com os brancos, com roupas, óculos e chapéus” e “moram em casas repletas de mercadorias e comida, como os acampamentos dos garimpeiros” (Idem, p. 366; 367).

Os “olhos de fantasma” dos xamãs veem-conhecem “imagens” do que acontece ou aconteceu no mundo dos espíritos. Essa “imagem” é uma entretradução de mundos que permite que se veja-conheça as agências daquele mundo radicalmente outro dos espíritos na “linguagem” dos sentidos humanos dos xamãs. No entanto, na medida em que esta “linguagem” também se transforma pela aprendizagem da “lonjura”, pelo comércio com a



alteridade, a “imagem” se apresenta, para recordar um texto de Viveiros de Castro (2012), como “uma transformação de uma transformação”. Além de entretradução, trata-se de uma figuração temporal e/ou espacialmente condensada. A origem do minério foi vista-conhecida não em sua temporalidade real, mas na temporalidade sinóptica do “tempo do sonho”. Analogamente, “é verdade que o céu não é tão baixo quanto parece a nossos olhos de fantasma” (Kopenawa, Albert, 2015, p. 371). Desse modo, podemos dizer talvez que o que a “imagem” dos *xawaripë* permite ver-conhecer é a “imagem essencial” da afinidade efetiva entre os *xawaripë* e os *napëpë*. Caso alguém necessite de uma “imagem” mais ocidental para ver isso, podemos dizer simplesmente, com Latour (1993, p. 174), que “não é possível distinguir um ator dos aliados que o fortalecem”.


É assim também que os xamãs veem-conhecem suas próprias redes de alianças. Os *xapiripë*, espíritos auxiliares, são os primeiros a localizar as fumaças de epidemia e a alertar os xamãs sobre seus deslocamentos. Deflagra-se, então, uma guerra, em que “todos os *xapiri* mais valentes descem para lutar contra a epidemia *xawara*”, aliando-se aos xamãs, que “chegam a fazer dançar a própria imagem dela [da *xawara*]”, que, “tornada espírito *xapiri*, luta valentemente contra ela” (Kopenawa, Albert, 2015, p. 368). Os primeiros *xapiripë* a atacar a *xawara* são os *napënapëripë*, “imagens dos ancestrais dos brancos”, que usam “barras de metal” e que “conhecem bem a fumaça do metal e são capazes de lhe arrancar de suas vítimas” (Idem, p. 367). A “imagem” dos *napënapëripë*, vista-conhecida pelos xamãs, permite apreender processos de afinização interespecíficos, os quais, por sua vez, apontam para outras espacialidades e temporalidades que participam da *xawara*: “Os *napënapëri* se parecem com os brancos que nos ajudam na defesa da floresta contra os garimpeiros” (Idem, p. 368). Como a semelhança in-



dicia um aparentamento, Kopenawa se pergunta se esses *napëpë* não seriam “genros de *Omama*” (Idem, p. 484).

A defesa da floresta é outra e decisiva frente estratégica da guerra contra a *xawara*. Trata-se de uma frente em que se projetam, divergem e articulam múltiplas linhas de formas-forças em fluxo. Nessa frente, os actantes são armas, corporações empresariais e associações entre ambientalistas e povos originários, Estados, organismos internacionais e fóruns comunitários de aldeias e associações interaldeias em diferentes escalas, palavras, códigos, teorias, sonhos e suas cosmopolíticas etc. etc. São actantes tão numerosos e incontáveis quanto os *xawararipë* e *xapiripë* que se confrontam nas epidemias *xawara*.

As afinizações e confrontações entre essas formas-forças ocorrem no campo de uma assimetria (que costumamos chamar de *colonial*) em que os *napëpë* impõem as espacialidades e temporalidades, as regras do jogo, constringendo os Yanomami e outros povos que chamamos de “indígenas” a, por exemplo, vestir suas palavras com roupagens jurídicas, “brancas”. Assim, a palavra *urihi*, “terra-floresta”, é manejada através da palavra “ecologia”, e *urihi noamäi*, “proteger a terra-floresta”, às vezes, se declina nas palavras “direito” ou “demarcação”. Trata-se, às vezes, de fazer dançar a “imagem” da própria política dos *napëpë* contra a política dos *napë*, como os xamãs fazem dançar a “imagem” da *xawara* para combatê-la. Em certos contextos, quando não há ainda, nas comunidades yanomami, sujeitos fluentes na linguagem-mundo “branca”, trata-se também de reconhecer que, dentro de um jogo que se joga com tais regras, são “os brancos que nos ajudam a defender a floresta” que, frequentemente, sabem manejar ou alistar melhor os actantes, do mesmo modo que (em consonância com alguma lei homeopática) são os *napënapëripë* que detêm os melhores recursos (os conhecimentos específicos e as “barras de metal”) para lidar com os *xawararipë* instala-



dos em corpos humanos. Por outro lado, o que parece ser decisivo para uma virada do jogo é a emergência de outra política, diferente daquela atualmente dominante entre os *napëpë*.

Kopenawa observa que política, para os Yanomami, é algo diverso das palavras que se emaranham na política dos *napëpë*: “Para nós, a política é outra coisa. São as palavras de *Omama* e dos *xapiri* que ele nos deixou” (Idem, p. 390). Os *napëpë* costumam ignorá-las. No entanto, elas começaram a ser ouvidas “depois de os relatos sobre ecologia terem surgido nas cidades” (Idem, p. 483). Kopenawa suspeita que os *napëpë* que usam “as palavras da ecologia” talvez as tenham recebido da “boca de *Omama*” (Idem, p. 484). Afinal, os ancestrais dos atuais *napëpë* também foram criados por *Omama* e receberam suas palavras. Os que falam “as palavras da ecologia” devem ter redescoberto essas palavras. De modo semelhante, nós suspeitamos, por vezes, que elas ecoem “o outro lado de nosso pensamento, ou seja, aquilo que nosso pensamento vê como seu outro lado, seu lado menor, marginal, excêntrico: o lado dos perdedores da história intelectual do Ocidente moderno” (Viveiros de Castro, 2012, p. 166). De qualquer modo, a palavra “*urihi*” faz coletivo com a palavra “ecologia”, indicando algum parentesco entre os sonhos “longos” xamânicos e os sonhos “ecológicos” dos *napëpë*. É pela política da palavra “ecologia” que alguns *napëpë* aparecem do mesmo lado que os Yanomami na guerra da *xawara*: “Os brancos chamam essas coisas de ecologia! Nós falamos de *urihi a*, a terra-floresta, e também dos *xapiri*, pois sem eles, sem ecologia, a terra esquentada e permite que epidemias e seres maléficos se aproximem de nós” (Kopenawa, Albert, 2015, p. 480).

Esses coletivos/associações, no entanto, não são (ainda) fortes o suficiente, não conseguem (ainda) alistar actantes suficientemente numerosos, para fazer face aos



coletivos/associações que se formam em torno da política *napë* dos sonhos “curtos” e da fome de mercadorias. Ainda são fracos os coletivos que defendem a *urihi*-ecologia das corporações empresariais e dos coletivos/associações que estas formam com actantes estatais, midiáticos, cristãos e paraestatais (Segato, 2014). Essa assimetria de forças corresponde, talvez pelas ressonâncias e efeitos recíprocos entre as frentes da *xawara*, à assimetria de forças entre *xawarripë* e *xapiripë*: “A *xawara* é muito difícil de combater, porque é rastro de outras gentes. Ela não vem da floresta. Seus seres maléficos *xawarari* são mais numerosos do que os garimpeiros, até mais do que todos os brancos! É difícil juntar tantos *xapiripë* para combatê-los” (Kopenawa, Albert, 2015, p. 369).

O sonhar/pensar “curto” dos *napëpë* é um dos actantes mais importantes da *xawara*. O que os *napëpë* de sonho “curto” não compreendem é que o que está em jogo na política da *xawara* não é somente a floresta em que vivem os Yanomami, mas a *urihi a pree*, a “grande terra-floresta”, aquilo que os *napëpë* chamam de “mundo inteiro”. Eles não sabem que a máquina “comedora de terra-floresta” de sua abstração civilizatória acabará por devorar também os *napëpë*. Eles não sabem que essa máquina destrói as casas dos *xapiripë* e que, quando estes forem embora, “os humanos ficarão à mercê de todos os males” (Idem, p. 476), incluindo os *xawarripë*. A *xawara* se estenderá, então, por toda parte, e “os brancos não poderão fazer nada, mesmo com seus médicos e suas máquinas”. *E não haverá mais refúgios*.

O campo semântico de *urihi* inclui também a noção de “residência” e “refúgio”. A *xawara* é, antes de tudo, a doença da devoração dos refúgios de humanos e não humanos. “Neste momento”, escreve Haraway (2016, p. 140), “a terra está cheia de refugiados, humanos e não humanos, sem refúgio”. Ela chama essa doença de Antropoceno/Capitaloceno. Kopenawa diria que Haraway



deve ser genro de *Omama*. Como aquele, ela sabe que “o que importa é como parentes geram parentes” (Idem, p. 142). Parentes são arranjos do tipo “fazer-com, tornar-com, compor-com” (Idem, p. 141), sendo que esses arranjos nunca foram e não são apenas intraespecíficos.

O Antropoceno/Capitaloceno é um modo de fazer parentes que multiplica as camadas do que fica de fora como não-parente. As camadas de não-parentes incluem uma multidão de humanos e não humanos suscetíveis a todo tipo de predação e ao extermínio, em benefício de um círculo pequeno e sempre mais estreito de parentes que se abriga sob o nome de “humanidade”, como tem alertado Krenak (2019). Só que esse núcleo pequeno de parentes alista camadas numerosas de parentes, na forma de tecnologias, “desenhos de palavras” (imprensa, leis, títulos, ações etc.), desenhos de “não-palavras” (como os dígitos financeiros que “fazem fazer”), recursos de violência dirigida estatais e não-estatais etc. Essas camadas se expandem mais rápido do que se estreita o círculo da “humanidade”, mas tais expansão e estreitamento têm limites. Os sonhos “curtos”, no entanto, não alcançam a visão-conhecimento dessas fronteiras.

Diante da ameaça da Xawara/Antropoceno/Capitaloceno, Kopenawa e Haraway nos convidam a pensar/sonhar outro modo de fazer parentes. “Fazer parentes é, talvez, a parte mais difícil e mais urgente do problema” (Haraway, 2016, p. 141). Eles nos convidam a fazer dançar a “imagem” de outra política, diferente daquela que dança dentro das correntes conceituais dos *napëpë* ou, como diz Krenak (2019, p. 70), diferente da “dança civilizada, da técnica, do controle do planeta”. Kopenawa, Haraway e Krenak nos convidam a fazer dançar a “imagem” de outra cosmopolítica, como gosta de dizer Viveiros de Castro (2012). Kopenawa, Haraway, Krenak e Viveiros nos convidam a fazer dançar a “imagem” de *outro cosmos* e de *outra política*.



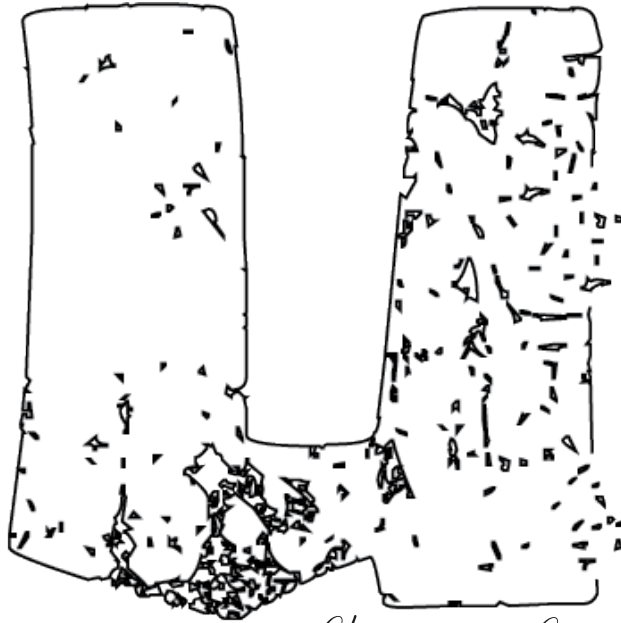
Kopenawa decidiu dar, para os *napëpë*, as palavras da política dos Yanomami, palavras emergentes de outro cosmos. É prudente ouvir essas palavras, quando a *xawara* atinge o que os *napëpë* chamam de “o mundo inteiro” e, por isso, não usamos a palavra epidemia, mas *pandemia*.



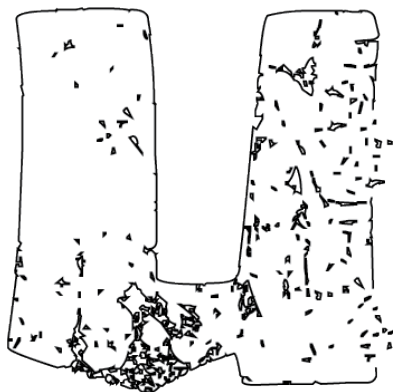




*Uma única*



*(sempre multiversal)*  
**epidemia** *xawara*



# Uma única (sempre multiversal) epidemia *xanxara*

O nosso sonhar/pensar “curto” pasteuriano concebe o SARS-CoV-2 como um elemento a ser eliminado de nossas redes para que elas possam voltar a funcionar normalmente. O sonhar/pensar “longe” de Kopenawa nos estimula a pensar a pandemia atual para além da sua relação com o SARS-CoV-2, ressitando essa relação na transversalidade temporal longa de nosso modo (ocidental, moderno ou colonial) de fazer parentes.

Aproximam-se dessa forma de sonhar/pensar as análises que se recusam a considerar a pandemia atual como “um fato ou evento isolado ou fortuito”, identificando-a como uma emergência que “se soma a várias zoonoses precedentes, como o SARS-CoV (2002), a gripe aviária por H5N1 (2005), a gripe A por H1N1 (2009), o MERS-CoV (2012) e o ebola (2014), que podem ser consideradas



como doenças prevalentemente antropogênicas” (Instituto de Salud Socioambiental, 2020, s/p). Essa “soma” (que tem aparecido em alguns textos sobre a crise pandêmica) compreende, porém, um recorte “curto” em dois sentidos. Ela não considera outras epidemias temporalmente próximas e que afetam não-humanos, como a epidemia de encefalopatia espongiforme bovina (EEB ou BSE, em inglês) ou “vaca louca”, “causada” (um “modo de falar” que deve ser considerado equivocado depois do que foi dito acima) não por um vírus, mas por um agente infeccioso sem ácidos nucléicos (DNA ou RNA) que as comunidades científicas, herdeiras do poder adamítico de nomear, chamaram de prion. Trata-se, além disso, de um recorte temporalmente “curto”, quando se considera a temporalidade da *xawara*, como doença dos coletivos do Antropoceno/Capitaloceno.

Por outro lado, esse recorte permite captar algo realmente importante: um estreitamento da temporalidade das crises epidêmicas de escala internacional, sejam estas consideradas surtos, epidemias ou pandemias, segundo o glossário técnico-epidemiológico. Essa compressão pode ser o resultado do acumulado histórico do Antropoceno/Capitaloceno, que o “anjo da história”, talvez um xamã yanomami em “estado de fantasma”, vê não como uma “cadeia de acontecimentos”, mas como “uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés” (Benjamin, 1987, p. 226). E as ruínas são tão actantes quanto os actantes que as produzem, de modo que o estreitamento pode ser um sintoma do “grau de irritação extremo” da Terra (Berardi, 2020, p. 37) ou um transbordamento das próprias ruínas.

Esse estreitamento pode ser visto, também, como resultado da aceleração produzida pela racionalidade neoliberal, que sonha consigo mesma como um dispositivo capaz de absorver e metabolizar todas as crises como mais uma variável de sua calculabilidade onipotente e, na concretização dessa axiomática, multiplica as crises econômi-




cas e seus efeitos (genocídios) colaterais. Crises econômicas são invenções dos sonhos “curtos” dos *napëpë*, que, em sua neurose de controle, preferem não tratar com as coisas em termos que vazem das reduções de sua calculadora. O neoliberalismo recusa-se a abordar suas crises em termos de crises cosmonômicas terranas e em termos actanciais. Infelizmente, foi necessário um vírus com “uma liberdade desconhecida” (Segato, 2020, p. 79) para percebermos que suas crises não são somente econômicas, mas, para usar outro termo “curto”, também sanitárias, e que as temporalidades dessas crises, como as das econômicas, se tornaram mais “curtas” (assim como o pensamento dos neossujeitos *napë* que somos).



# A epidemia da batata na Irlanda


Para refletir sobre a antiguidade das crises epidêmicas de efeitos catastróficos do Antropoceno/Capitaloceno e ilustrar alguns de seus mecanismos, podemos recordar a epidemia de *Phytophthora infestans* (um oomiceto) que afetou a batata na Irlanda em 1845. Essa epidemia foi a fagulha da explosão da “Grande Fome”, que, entre 1845 e 1849, levou à morte mais de um milhão de pessoas e desencadeou um processo de emigração em massa (mais de um milhão e meio de pessoas emigrou em dez anos). Em 1867, Marx já analisava essa epidemia como um evento antropogênico: “A praga da batata foi o resultado da exaustão do solo, ela foi um produto do domínio inglês” (Marx, 2009, p. 698).

O “domínio inglês” era, na verdade, o nome de uma constelação. O domínio inglês era o nome do landlordismo na Irlanda, descrito por McDonough e Slater (2005) como uma variante “degenerada” do “sistema feudal inglês”, que, deslocado da Inglaterra pela ascendência do capitalismo, reaparece na Irlanda como resultado de um dos modos do capitalismo fazer parentes. O



adjetivo “degenerado” refere-se ao “sistema feudal inglês” *minus* os dispositivos de proteção na forma de direitos costumeiros do campesinato e *majus* um regime de governo colonial, que, sob formas historicamente variadas, produz dispositivos de distribuição desigual de direitos e capacidades políticas e terrorismo militar permanente. O domínio inglês era também o nome do bloqueio do desenvolvimento industrial na Irlanda (primeiro, por meio de legislações proibitivas e, depois, por meio do livre comércio) e da conseqüente ruralização permanente da maioria da população irlandesa, que, assim, se tornava refém da máquina de sugar mais-trabalho do *landlordismo*. O domínio inglês era o nome de uma economia camponesa (feudalizada) engatada à desmedida do mercado internacional capitalista.


Algo que Marx aprende na década de 1860 é que o capitalismo não gera, como parente, apenas capitalismo, embora sempre avidez desmedida por mais-trabalho. É por essa avidez e essa desmedida que se reconhece seu princípio de afinização/aparentamento. O *landlordismo* na Irlanda era um sistema que, em virtude de seus coletivos/associações coloniais, permitia que um pequeno número de grandes proprietários fundiários ingleses, residentes fora da Irlanda, e, por isso, apelidados de *absentee landlords*, fizesse um coletivo entre as palavras “*rent*” (renda) e “*rack*” (extorsão, exaustão, depleção), constituindo um *rackrenting system*. O *absenteísmo* só era possível porque os *landlords* faziam parentes na Irlanda, os *middlemen* (intermediários). Estes não somente exerciam as funções essenciais de controle dos es-



*tates* (distribuição de terras e pessoas, arrecadação da renda etc.), mas, pelo aparentamento/ assemelhamento ativo com os *absentee landlords*, se convertiam em especuladores de terra e, inclusive, em investidores financeiros. Para completar a desgraça do camponês, como parentes geram parentes, *middlemen* geravam *middlemen*, por meio de sucessivos loteamentos e subarrendamentos, de modo que “a terra passava por quatro ou cinco degraus de arrendamento até alcançar o camponês” a preços exorbitantes (Marx, 2009, p. 698).

Esse é o cenário da epidemia de *Phytophthora infestans*. Submetido a rendas abusivas e constrangido a trabalhar no pequeno recorte de terra resultante de sua pulverização especulativa, o campesinato irlandês foi impelido à dependência quase exclusiva da batata para sua própria subsistência, enquanto produzia grãos e porcos para o pagamento da renda. A facilidade do cultivo e a alta produtividade da batata explicam o coletivo camponês-batata na Irlanda. Deve-se ressaltar, contudo, que esse era um coletivo muito frágil e sempre mais vulnerabilizado pelo coletivo *landlords-middlemen*, a verdadeira praga por trás da Grande Fome.

De um lado, qualquer falha na produção da batata significaria uma catástrofe para economia de subsistência camponesa. De outro, a monocultura tornava a batata mais suscetível a pragas, a pulverização da terra e o volume das rendas não possibilitavam que nenhuma terra fosse deixada em alqueive para recuperação do solo, a exportação de alimentos quebrava os ciclos de reciclagem orgânica e, enquanto a renda era exportada




na forma de renda de *absentee landlords* ou na forma de investimentos de *middlemen* em títulos estrangeiros, o camponês (que tinha de arcar sozinho com todos os custos da produção) não conseguia investir em métodos de fertilização artificial do solo. “Fertilizantes eram exportados com a produção e a renda, e o solo era exaurido”, observa Marx (2009, p. 698), que, ao longo da década de 1860, em diálogo com a crítica “ecológica” elaborada pelo químico agrícola Justus Von Liebig, havia desenvolvido uma poderosa crítica da *unheilbaren Riß* (ruptura irremediável) do “metabolismo social e prescrito pelas leis naturais da vida” no contexto do capitalismo (Marx, 1983, p. 821).

A pólvora já estava preparada e o pavio era curto. Faltava apenas a fagulha. A *Phytophthora infestans* se alastrou rapidamente e provocou o colapso dos coletivos camponês-batata. Evidentemente a crise atingiu também os coletivos *landlords-middlemen*, que dependiam da renda extraída dos camponeses, e os mercados de consumo britânicos. A sequência de eventos nos ensina sobre a dinâmica dos dispositivos imunitários no Antropoceno/Capitaloceno.

De maneira análoga aos Estados nacionais em nossa atual pandemia, o Reino Unido da Grã-Bretanha e da Irlanda escolheu quem imunizar no curso da epidemia da batata. Como destaca Kinealy (2005), nesse contexto, a recusa do governo em restringir a exportação de alimento na Irlanda demonstrava de maneira flagrante quais eram os interesses que deveriam ser protegidos pela União e qual o lugar da Irlanda dentro dessa entidade.





Colocando-se do lado dos interesses comerciais que dominavam o setor irlandês de exportação e dos mercados ingleses de consumo, essa resposta política ampliou o impacto da crise da batata sobre a grande massa do povo irlandês, abandonado às incertezas de um setor de importação pouco desenvolvido e de um sistema de distribuição de alimentos não regulamentado. Os cereais irlandeses continuaram a ser regularmente embarcados para a Grã-Bretanha. A assistência estatal aos flagelados pela fome foi tardia e ineficiente. Potencializada pelos ambientes de aglomeração pública, particularmente, pelas cozinhas e *workhouses* do Estado, a epidemia de tifo completou o trabalho da desnutrição. O resultado foi: o genocídio na Irlanda; a transformação adaptativa (pelo menos até a *Land War* de 1879-1882) do landlordismo na Irlanda, que começou a substituir irlandeses por ovelhas em regime extensivo de criação; a emigração, reforçada pela política landlordista de fazer parentes com ovelhas e que teve os grandes centros industriais ingleses como um dos destinos privilegiados; e, relacionado à emigração, o reforço do coletivo (imunitário) trabalhadores ingleses-nacionalismo-racismo anti-irlandês. Foi para o desfazimento desse coletivo que Marx dirigiu, sem sucesso, muito de sua atividade política entre 1867 e 1870, reconhecendo nele o bloqueio de qualquer projeto revolucionário na Inglaterra, com ressonâncias profundas sobre as possibilidades de uma revolução social na Europa continental (Silva, 2020).

O oomiceto da batata irlandesa foi um grande “reformador” do colonialismo britânico na



Irlanda e, se dermos alguma credibilidade às análises de Marx em 1867-1870, também do capitalismo britânico e do movimento social dos trabalhadores na Inglaterra, onde a praga do nacionalismo-racismo se alastrava junto com a insegurança econômica do mercado de trabalho na forma de uma xenofobia-imunitária que transformava as subjetividades e as instituições dos trabalhadores e cindia seu movimento. No entanto, sob uma ótica antropocêntrica, ele não seria nada fora dos coletivos que compunham o colonialismo-capitalismo britânico.



O *plus ultra* ou *sempre-mais*, como “significação imaginária social” (Castoriadis, 2004) ou como tropismo essencial e inseparável dos próprios dispositivos do “metabolismo social” (Marx, 1983) do Antropoceno/Capitaloceno, expande sempre mais a escala e a relação taxa/velocidade das transformações que mudam o “‘jogo’ da vida na terra para todos e tudo” (Haraway, 2016, p. 139). O *plus ultra* é a pulsão engatada à norma civilizatória de um além de si sempre repellido, a “máquina abstrata” do sonho “curto” dos *napëpë*, cujo pensamento “está concentrado em seus objetos o tempo todo” e que “devem se achar muito espertos porque sabem fabricar multidões de coisas sem parar” e “sempre querem coisas novas”, enquanto “não parecem preocupados por nos matar a todos com as fumaças de epidemia que saem de tudo isso” (Kopenawa, Albert, 2015, p. 418-419). O *plus ultra* é o moto-contínuo de uma máquina “comedora de terra-floresta” que difunde epidemias e ameaça arrancar da terra até “as raízes do céu”.

Estudos recentes (Jones et al., 2008; Swaddle, Calos, 2008; Morse et al., 2012; Wallace, 2016; Petersen, Petrosillo, Koopmans, 2017; Afelt, Frutos, Devaux, 2018; Johnson, Zambrana-Torrel, 2019; MacDonald, Mordecai, 2019) têm corroborado e explicitado mecanismos específicos da relação kopenawana ou yanomami entre a desmedida de nossa abstração civilizatória, devoração de terra-floresta e epidemia. A partir de abordagens metodológicas diversas, esses estudos têm evidenciado correlações significativas entre desmatamento, ambientes antropizados emergentes e doenças infecciosas emergentes (DIEs ou, em inglês, EIDs), prevalentemente zoonóticas.

Parece que uma das questões críticas é que o desmatamento favorece a transmissão de patógenos, como os protozoários do gênero *Plasmodium*, causadores da malária, ao favorecer o crescimento das populações de seus vetores. Na região amazônica, as mudanças micro-



climáticas relacionadas ao desmatamento, a redução da área coberta por árvores, que absorvem água estagnada, e a eliminação de seus predadores naturais, como anuros, aranhas, libélulas, pequenos peixes e lagartos, têm favorecido o habitat dos mosquitos. Ao mesmo tempo, aumentam, em número e tamanho, os assentamentos humanos fronteiriços à floresta, intensificando o contato de populações humanas com áreas habitadas pelos mosquitos *Anopheles*. Segundo MacDonald e Mordecai (2019), zonas com taxas crescentes de desmatamento, identificadas pela taxa de poluição com aerossóis (aparentemente os *napëpë* têm se aprimorado em métodos para acompanhar os deslocamentos das fumaças de epidemia), apresentam taxas crescentes de malária em humanos. Invertendo os índices, pode-se dizer que a expansão da malária na bacia amazônica na virada do século XXI, com 600 mil casos por ano, sem mencionar os altos índices de dengue (antes rara na região), é um indício da aceleração do desmatamento na região no contexto neoliberal, sob pressão de uma poderosa frente estatal-empresarial, interessada na mineração, na exploração de madeira, na expansão territorial do agronegócio.

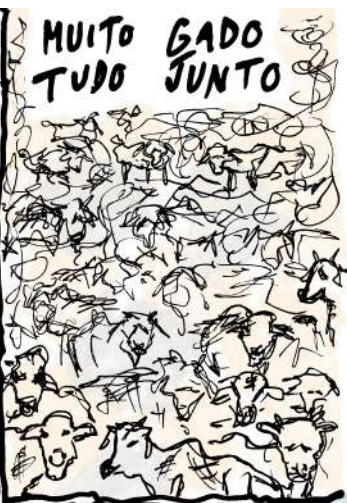
Outra dimensão do problema é que o desmatamento e a emergência de ambientes antropizados, como as monoculturas de larga escala da agricultura industrial, podem reduzir o que tem sido chamado de “efeito de diluição”. De acordo com Swaddle e Calos (2008, p. 1), que estudaram a relação entre diversidade aviária e incidência de infecção humana pelo vírus do Nilo Ocidental, “o princípio fundamental subjacente ao efeito de diluição é que a maior diversidade de hospedeiros pode diluir a incidência de doenças através de múltiplos mecanismos”. A maior diversidade de hospedeiros pode, por exemplo, reduzir os encontros entre hospedeiros mais suscetíveis e vetores, e algumas espécies, mais resistentes ou imunes, podem funcionar como “amortecedores” contra a propa-




gação de um patógeno em determinado nicho ecológico. A conclusão dos autores corrobora a relação geral diversidade-doença, propondo que a redução da diversidade de espécies pode funcionar como um bom “preditor” de DIES zoonóticas. Pesquisas como essa permitem captar a fragilidade dos ecossistemas produzidos pelo desmatamento e pelos ambientes antropizados das monoculturas comerciais, que atraem uma variedade mais limitada de espécies.

A realocização de espécies, refugiadas não-humanas dos desmatamentos, em ambientes antropizados é outra questão crítica no histórico das DIES. O caso dos morcegos refugiados é o mais popular atualmente. Embora eventos de DIE por transmissão direta de morcegos sejam raros, alguns vírus (da família CoV e de outras árvores genealógicas) têm feito seu caminho menos por sopas “exóticas” para o paladar ocidental (o consumo de morcegos parece ser um hábito adquirido por populações de baixa renda em algumas regiões do sudeste asiático, em seu “trabalho de mamífero” na adaptação ao ecossistema neoliberal) do que por uma dinâmica complexa de circulação entre morcegos e animais selvagens ou domésticos (bovinos, suínos, equinos e talvez também camelos, como tem sido sugerido no caso do MERS-CoV antes de chegar aos humanos. As interações bióticas e os percursos de mutação viral (dentro dos ecossistemas microbiodiversificados dos corpos dos hospedeiros) são impossíveis de prever (Petersen, Petrosillo, Koopmans, 2017; Afelt, Frutos, Devaux, 2018) e parece que a infraestrutura centralizada dos recursos médicos de diagnóstico, bem como a negligência de investimentos em pesquisas em saúde ambiental e saúde coletiva, dificulta ainda mais a localização e a produção de informações sobre os ecossistemas das DIES (Johnson, Zambrana-Torrel, 2019).


A epidemia de Ebola na África Ocidental é um dramático exemplo da relação entre realocização de espé-





cies e epidemia. A expansão das plantações de palmeiras em período recente na região, associada à atividade de grandes corporações, como a Farm Lands of Africa ou a Guinean Oil Palm and Rubber Company, tem deslocado famílias e fazendas de subsistência, para produzir óleo de palma, enquanto reduz florestas e atrai, como refugiados, morcegos portadores de diversas variedades viróticas. A coincidência entre a emergência dos surtos de Ebola em 2014 e a expansão das atividades da Farm Lands of Africa na Bacia do Congo entre 2010 e 2012, com a aquisição de uma área equivalente a mais de 100 mil estádios do Maracanã, não pode ser ignorada (Fisher, 2020, s/p). O desmatamento e o desmantelamento das formas tradicionais (ecologicamente menos destrutivas) de produção familiar pelas *plantations* na África Ocidental somam-se aos efeitos ecológicos e sociais da mineração e, particularmente, da “febre do coltan”, o “negócio da morte”. A “febre do coltan” está no cerne do maior holocausto do século XXI, um negócio que assume a forma de um saque organizado pelo caos da guerra, em benefício de autoridades políticas do Congo e dos países vizinhos e de mais de uma centena de empresas multinacionais, mas também em benefício dos “ingênuos” consumidores de produtos digitais, que patrocinamos, enquanto dormimos e sonhamos “curto”, os fuzis Kalashnikov que vigiam os milhares de mineiros que extraem o coltan de forma artesanal na República do Congo. Kopenawa (2015) alertava para a relação entre a “febre do ouro” e as epidemias que afetavam os Yanomami e outros povos habitantes da floresta. A “febre do coltan” é parente da “febre do ouro”. Além de propagar a morte na ponta dos fuzis que ela comanda, ela desmata e dissemina “fumaças de epidemia”, como o Ebola.

Na rede de transmissão e mutação viral (as redes virais são a grande preocupação atual dos *napëpë*), a realocização de espécies e a redução da biodiversidade formam coletivos com os coletivos de “animais amontoa-



dos e estressados em cativeiros” (Middleton, 2020, s/p), os campos de concentração de não-humanos de nosso modelo agroindustrial de processamento de alimentos. Segundo Wallace (2016), esse modelo produz condições ideais para o desenvolvimento de patógenos. A aglomeração de não-humanos, vivendo em monoculturas genéticas, é o fator mais óbvio a ser considerado. Além disso, como consequência da precocidade do abate, esses campos de concentração aglomeram apenas indivíduos muito jovens, aos quais não se concede tempo para o desenvolvimento natural da imunidade. Sob tais condições, são removidos “quaisquer corta-fogos que pudessem estar disponíveis para desacelerar a transmissão” de patógenos (Wallace, 2016, p. 56). As diversas interfaces de não-humanos e humanos nesses campos de concentração completam o quadro local, enquanto as rotas globalmente conectadas das corporações e das redes comerciais da *Big Food* permitem que um patógeno emergente em um local dê a volta ao mundo em muito menos de 80 dias. Diante desse cenário, e considerando, em particular, os casos de influenza originados e disseminados nesse complexo, Wallace (2016, p. 11) afirma que “a *Big Food* entrou em uma aliança estratégica com a gripe”, de tal modo que o agronegócio “está trabalhando agora com a gripe tanto quanto contra ela”. O título de seu livro sintetiza essa conclusão: *Big farms make big flu* (Grandes fazendas fazem grandes gripes). Kopenawa diria que a *Big Food* é sogro da gripe.






# Abatedouros de frango... e de gente

Nosso modelo agroindustrial não concentra apenas frangos e porcos, mas também humanos. O caso dos frigoríficos – amontoando e estressando dezenas e, às vezes, centenas de animais humanos assalariados no mesmo ambiente de trabalho – na atual pandemia desvela mais um tipo de coletivo que os vírus podem formar dentro de nosso sistema comercial de alimentos, com registros de surtos de COVID-19 em unidades nos EUA, na China, na França, na Alemanha, na Itália, na Espanha, no Brasil e em outros países.


Com aval dos governos e conivência de seus cidadãos, os frigoríficos, como outros campos de concentração de animais humanos da *Big Food*, foram convertidos em grandes laboratórios de teste de medidas de controle do coronavírus. Os surtos reiterados de COVID-19 nesses campos de concentração, com suas mortes e seus sequelados colaterais, são representados como eventos inevitáveis, mais ou menos previsíveis, de uma “abordagem progressiva (*evolving approach*), baseada em monitoramento diário e adaptação de práticas organizacionais”, como diz Tracy Wain (citado em *New Food*, 2020, s/p), gerente técnico de segurança alimentar do Bureau Veritas, uma organização internacional de certificação em normas como a ISO 9001 e ISO 14001.



Como vemos em Bauman (1999), os *napēpē* foram bem-sucedidos em condenar os experimentos com as VP (*Versuchepersonen*, cobaias humanas) realizados no contexto do Holocausto e, simultaneamente, em exorcizar e marginalizar o Holocausto como “um episódio histórico único”. Talvez, por isso, nas democracias ocidentais contemporâneas, um conceituado técnico de segurança alimentar possa apresentar, sem corar, esses experimentos, realizados à luz do dia, com VP assalariadas da *Big Food* como uma “oportunidade única” para a transformação dos padrões de segurança da indústria (Tracy Wain, citado em *New Food*, 2020, s/p).

No Brasil, o caso mais escandaloso foi o de uma unidade da BRF (uma gigantesca corporação do ramo de alimentos que reúne diversas marcas importantes, entre elas, Sadia e Perdigão) na cidade de Toledo, no Paraná, estado responsável por mais de 40% do volume de carne de frango exportado pelo país. Nessa unidade, foram confirmados, até meados de agosto, 1162 casos de COVID-19 (Yano, 2020).

As estatísticas de COVID-19 na indústria de abate, processamento de carne e produção de laticínios no Brasil, no primeiro semestre, eram alarmantes. Apesar disso, o governo federal decidiu, em meados de junho, reduzir o distanciamento mínimo entre trabalhadores do setor de um metro e meio para um metro (Brasil. Ministério da Economia/Secretaria Especial de Previdência e Trabalho, 2020). Enquanto isso, as medidas



tardias de suspensão das atividades presenciais, por órgãos da Justiça do Trabalho, em unidades específicas do setor foram revogadas em velocidade recorde, algumas antes mesmo do início da aplicação. Como consequência, no estado do Paraná, por exemplo, a produção de frango aumentou consideravelmente no primeiro semestre de 2020, mas não foi capaz de acompanhar o ritmo da produtividade da COVID-19 nos abatedouros de frango...e gente.<sup>5</sup>

---

5 Como se sabe, há muitos outros amontoados industriais de gente, além daqueles da *Big Food*. Neste contexto, vale lembrar do amontoado de gente submetido a toda sorte de estressores nos call centers. Estes já haviam sido colocados em evidência epidemiológica pelo número de casos de transtornos mentais e de comportamento conforme a CID-10 (Classificação Estatística Internacional de Doenças e Problemas Relacionados com a Saúde). Agora o foram também como *hotspot* de surtos de COVID-19.





Enquanto o “orientalismo” mobilizou facilmente a condenação de hábitos alimentares “exóticos” de populações do sudeste asiático, uma revisão de surtos e epidemias virais aponta, sobretudo, para os hábitos monoculturais e ultraintensivos de produção de alimentos do Plantationoceno, outro relevante apelido do Antropoceno. A “gripe espanhola” parece ter se originado no trânsito virótico entre aves aquáticas e suínos em fazendas na Europa ou nos EUA, como sugere a infecção simultânea de humanos e suínos no período (Taubenberger, 2006). A “gripe aviária” (H5N1) de 2005 originou-se na produção avícola na China, e uma nova cepa viral (H7N9) foi detectada em aves, nesse mesmo cenário, em 2013. A pandemia da “gripe suína” em 2009 pode ter surgido em fazendas de suínos ou de aves no México ou nos EUA, embora haja grande interesse em contestar essa origem, não reconhecida pela OMS, que fez grande esforço para dissociar o vírus e a pandemia do suposto local de origem.

Ao mesmo tempo em que demanda que esses eventos sejam identificados por seus locais de origem, para colocar em evidência a responsabilidade dos Estados pelas condições locais que “moldam a evolução viral”, Wallace (2016) reivindica que tais eventos sejam analisados com base em uma *geografia relacional*, que considere a natureza globalizada do agronegócio e os trânsitos de capitais transnacionais da *Big Food*. Desse modo, por exemplo, na análise da cadeia de acontecimentos que transformou o sistema de produção avícola chinês em um dos epicentros dos “eventos de conversão” de que resultam cepas virais de influenza de alta patogenicidade humana, é preciso considerar igualmente o papel e a responsabilidade de grandes corporações, como a Goldman Sachs, sediada em Nova York, um dos grandes capitais da produção avícola chinesa.

Como alertava Kopenawa e esses estudos *napê* têm ratificado, a redução das florestas, o dorso da ter-



ra, subtrai nossas barreiras de proteção contra a *xawara* e as epidemias não tiram os olhos das mercadorias dos *napëpë*. Aliás, caso se queira encontrar um bom “preditor” de epidemias, vale a recomendação de Wallace (2016) de “seguir o dinheiro”, a qual nos recorda aquela outra, de Latour (2012), de “seguir os atores”. Os *xawaripë* não tiram os olhos do dinheiro dos *napëpë*.

Embora a exposição tenha focado exemplos recentes, muitos dos dispositivos mencionados são tão antigos quanto o Antropoceno/Capitaloceno/Plantationoceno. A exposição focou as epidemias humanas, mas, como o exemplo da praga da batata irlandesa ilustra, as epidemias que afetam os não-humanos também podem afetar violentamente os humanos. Por isso, como vimos com Kopenawa, a *xawara* deve ser analisada não somente como a doença das coletividades humanas, mas também como a doença de seus coletivos (ecológicos). Talvez o melhor modo de conceituar a *xawara* seja como uma única epidemia trans-histórica, multiversal, por meio da qual “esse pacote chamado de humanidade vai sendo descolado de maneira absoluta desse organismo que é a Terra, vivendo numa abstração civilizatória que suprime a diversidade, nega pluralidade das formas de vida, de existência e de hábitos” (Krenak, 2020, s/p). Dentro dos limites definidos pelo Antropoceno/Capitaloceno/Plantationoceno, a *xawara* descreve uma “ruptura irremediável” com as condições de sobrevivência humana no planeta.

O neoliberalismo aumenta a escala e acelera a velocidade da *xawara*. Como o define a ativista indiana Vandana Shiva (2004), o neoliberalismo ou a globalização é o “cercamento final dos comuns”, quer dizer, do que ainda não havia sido enredado às lógicas conjugadas da mercantilização, proprietização e acumulação. Segundo Dardot e Laval (2017, p. 143, 144), o que singulariza o neoliberalismo é sua tendência a “submeter sistematicamente a reprodução social em todos os seus componen-



tes – salarial, familiar, político, cultural, geracional, subjetivo – à reprodução ampliada do capital” ou ainda “uma acumulação por *subordinação* ampliada e aprofundada de todos os elementos da vida”. O neoliberalismo não admite resíduo. Se o pensamento daqueles pequenos núcleos (reconhecidos por nomes tais como “índios”, “quilombolas”, “aborígenes” etc.) que ainda insistem em reconhecer a necessidade de “se manter agarrados nesta Terra” é aquele que se expressa na frase “tudo em que eu consigo pensar é natureza” (Krenak, 2020, s/p), o neoliberalismo é a inversão total dessa lógica: nada deve ser pensado como “natureza”, quer dizer, como aquilo que o Antropoceno/Capitaloceno havia definido como exterioridade e como resíduo. O motivo básico de sua cosmopolítica é: “tudo em que eu consigo pensar é capital”. O neoliberalismo é a cosmopolítica do “cosmocapital” (Dardot, Laval, 2017), quer dizer, do cosmos como capital ou do capital como cosmos, introduzindo a perspectiva e o sentimento de que, além dele, não há nada ou apenas o silêncio absurdo dos vazios infinitos de Pascal.<sup>6</sup>

Os efeitos dessa aceleração da velocidade do Antropoceno/Capitaloceno no contexto das epidemias humanas têm sido captados em estudos ecológico-epidemiológicos, como aqueles citados acima. No fundo, em todos eles, está impresso o sentido do que deve ser feito: encontrar uma saída do Antropoceno/Capitaloceno. No entanto, com mais ou menos cinismo, como ao admitir que “o impacto crescente das atividades humanas nos ecossistemas, infelizmente, não diminuirá no SEA [Sudeste Asiático]” (Afelt, Frutos, Devaux, 2018, p. 4) ou onde quer que se queira, o que se propõe frequentemente é outra coisa: a necessidade de desenvolvimento de

---

6 Referência a uma famosa frase do matemático e filósofo Blaise Pascal: “Le silence éternel de ces espaces infinis m’effraie” (“O silêncio eterno desses espaços infinitos apavora-me”).



novas opções terapêuticas e vacinas, de novas metodologias para o mapeamento mais realista da distribuição de riscos epidêmicos, de novas estratégias de prevenção de epidemias por meio de programas de identificação molecular de patógenos e vigilância de nichos ecológicos de maior potencial epidêmico. Essas recomendações anunciam medidas tão necessárias quanto problemáticas, se forem implementadas na forma de um reforço da autoridade tecnocrática de especialistas e dissociadas do movimento mais amplo orientado para a produção comum de alternativas às relações de poder e às dinâmicas do Antropoceno/Capitaloceno/Plantationoceno. É o que discutiremos a seguir.





Interlúdio (1):

# Crônicas mascaradas da pandemia

(João da Silva)

# MATRIX PERDIGOTOS

○ NOSSO HERÓI MASCARADO ADENTRA UM AMBIENTE HOSTIL E PERIGOSO

DEPÓSITO DE BEBIDAS

CINCO BAVÁRIA PUFAVÔ.

PODEXÁ



LETÍCIA CORDIS + ~~CONTO DA SILVA~~

QUANDO CRIANÇA ANDAVA COM ESSA  
CARA NA RUA



ERA O JEITO DELE

MAS OS PAIS O JIAVAM

DÍSFARZ ESSA CARA DE SONSO,  
MULÉKI!



PESSOAL TI OLHANDO ASSIM  
VAI PENSAR U QUÊ?



ENTÃO APRENDEU A SE  
COMPORTAR



HOJE, TRINTA ANOS DEPOIS

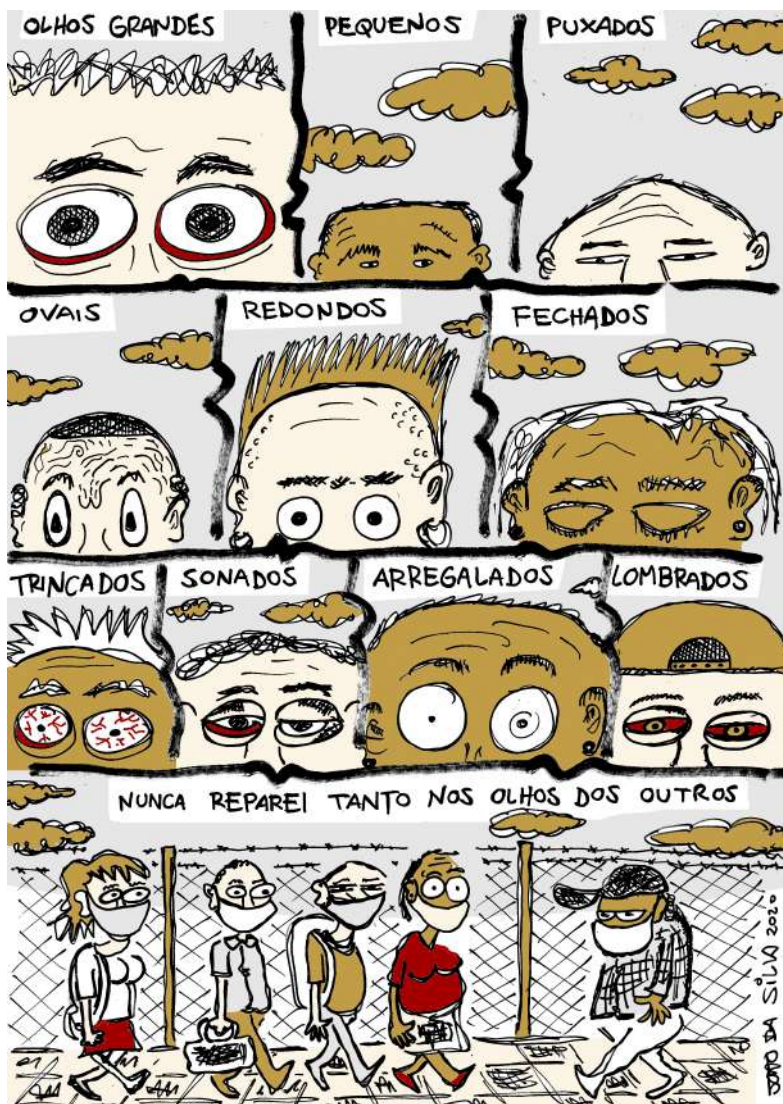


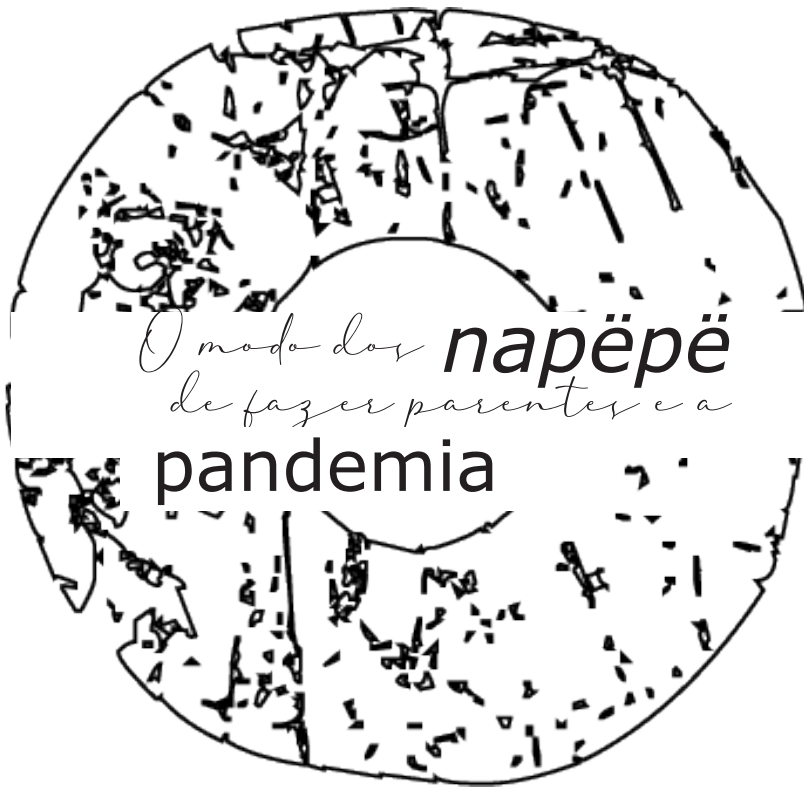
PODE SORRIR A VONTADE

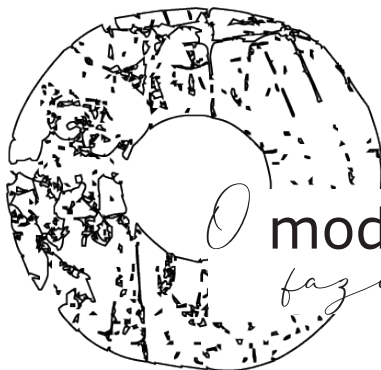
BOBO DA SILVA - 2020











## O modo *dos napëpë* de fazer parentes e a *pandemia*

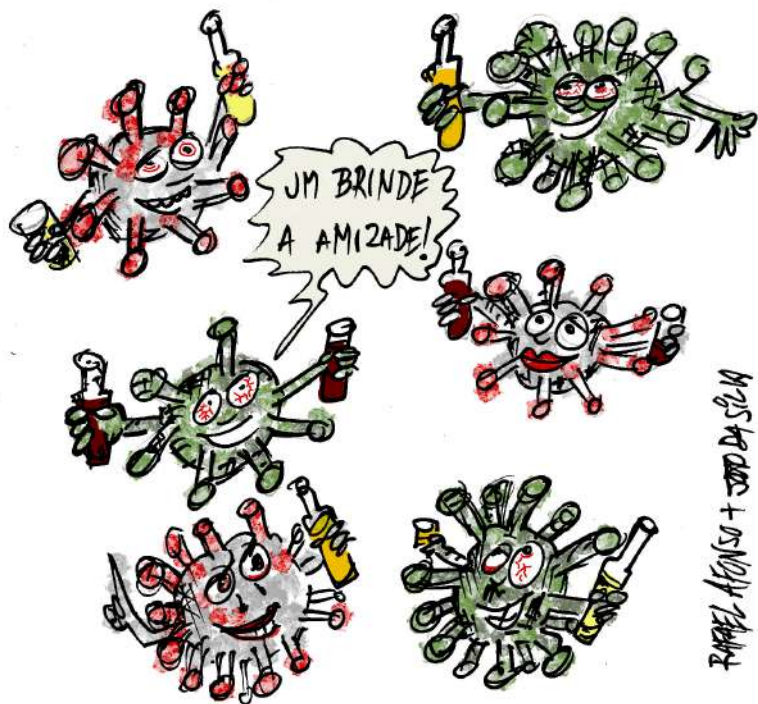
**“O Antropoceno/Capitaloceno/Plantationoceno  
neoliberal é extremamente imunológico”**

Na breve discussão da epidemia da batata na Irlanda, é possível captar a emergência de uma dupla transformação: a transformação de um agente microrgânico, ou melhor, de coletivos microrgânicos<sup>7</sup> em agente epidêmico ao reunir-se a coletivos de humanos e não-humanos (no caso, do colonialismo britânico na Irlanda) e a transformação destes mesmos coletivos na esteira das consequências da epidemia e das respostas humanas a elas. Para além desses contextos críticos de transformação, em arranjos ou desarranjos, dentro e fora dos organismos humanos, a vida humana, em seu desenvolvimento e transformação, sempre dependeu e continua a depender de suas interações com micróbios, mesmo antes e independentemente de sua irrupção como categoria de agentes biológicos em nossas epistemologias moder-

---

7 Ao contrário do que, às vezes, se pensa, micróbios são altamente sociais, comunicando-se e cooperando entre si na indução de transformações de suas condições ambientais.

AO CONTRÁRIO DO QUE, ÀS VEZES,  
SE PENSA, MICRÓBIOS SÃO ALTA-  
MENTE SOCIAIS, COMUNICANDO-SE  
E COOPERANDO ENTRE SI NA INDUÇÃO  
DE TRANSFORMAÇÕES DE SUAS CONDI-  
ÇÕES AMBIENTAIS.



RAPHAEL AFRONSO + JORDÃO DA SILVA





no-ocidentais. Por isso, Paxson (2008, p. 18-19) sugere que “negligenciar o micróbio (qualquer organismo, em particular, os invisíveis ao olho nu humano) continua a distorcer nossa visão antropológica do mundo social”.

Nesse sentido, se levarmos a sério a aventura de sincretização de ontologias microbiológicas (ocidentais) e xamânicas de Herrera (2018) – e seu “objeto” (para o xamanismo, “sujeito”) híbrido ou sincrético, os “micróbios xamânicos”<sup>8</sup>–, devemos reconhecer que o xamanismo tem uma clara vantagem em relação às nossas ciências sociais, em geral, recalcitrantes à microbiologia. Refiro-me ao fato de que as interações densas com os coletivos “microbianos” (emergentes em outras categorias, portanto, como seres diferentes dos nossos micróbios, e captados com outros instrumentos “epistemológicos”, incluindo os sonhos e um campo de sensibilidades corporais expandidas) sempre foram compreendidas não como externas, mas como constitutivas de suas próprias sociedades.

Todavia, se, por um lado, nossas interações (pacíficas, sinérgicas ou belicosas) com essa sorte de agentes invisíveis antecedem a irrupção da categoria “micróbio”, por outro, essa irrupção – “descoberta-invenção-construção” pasteuriana (Latour, 1993) – altera-as

---

8 Micróbios xamânicos evidentemente só existem – mas, de fato, existem – no mundo fronteiro do sincretismo proposto por Herrera (2018), que, deslocando uma chave cristianocêntrica de tradução de conceitos ameríndios, sustenta que alguns seres descritos por xamãs têm mais em comum com os seres descritos pela ecologia microbiana do que com os conceitos cristãos de espírito e alma. Reconhecendo a precedência do xamanismo, em relação à ciência ocidental, na descrição do mundo microbiano, essa perspectiva reivindica a valorização de “epistemologias”<sup>\*</sup> outras, baseadas em modos de percepção desvalorizados e marginalizados pelas epistemologias científicas hegemônicas. (<sup>\*</sup>As aspas expressam a cautela com o uso de termos moderno-ocidentais para traduzir mundos outros.)



profundamente. Talvez seja melhor dizer que essa irrupção as produz, de fato, enquanto tais, na medida em que, a partir dela, se configuram, em sentido foucaultiano, relações específicas entre certas práticas (higienistas ou pasteurianas, por exemplo) e certos discursos de verdade (constituídos em torno da existência de micróbios e de “seus” atributos), ou, em termos latourianos, na medida em que é pela mediação de sua “descoberta-invenção-construção”, isto é, na forma em que emerge pela mediação do laboratório e em sua associação a outros actantes (como o movimento higienista e seus projetos de sanitização), que “a ação dos micróbios” (Latour, 1993, p. 38) é incluída na redefinição/produção do “social”, quer dizer, de novos modos de associações de actantes.

Segundo Latour (1993), a inclusão da ação dos micróbios foi um movimento mais ou menos longo e conflituoso de redistribuição de forças e de composição, decomposição e recomposição de associações, envolvendo higienistas, biólogos, clínicos, autoridades governamentais, economistas, industriais etc., tanto quanto epidemias microbianas. No meio dessa interessante confusão, o que, aos poucos, foi sendo gestado foi uma “microbiopolítica”, composta, segundo Paxson (2008, p. 17), que cunhou o termo, pela combinação entre: “a criação de categorias de agentes biológicos microscópicos; a avaliação antropocêntrica de tais agentes; e a elaboração apropriada de comportamentos humanos vis-à-vis microrganismos engajados em infecção, inoculação e digestão”.


Como se pode imaginar, a perspectiva da inclusão era evidentemente controladora. A emergência visível e pura, controlada, do micróbio no laboratório de Pasteur, e depois em outros laboratórios “pasteurianos”, foi o fermento para redefinição de estratégias da higiene científica e de sanitização, convertidas em instrumentos de produção de relações sociais puras e controladas. A lição de sociologia dos pasteurianos e higienistas naquela épo-



ca, diz Latour (1993, p. 40), explicitava a necessidade de eliminar os micróbios ou controlar e escravizar suas forças, caso se pretendesse “realizar o sonho dos sociólogos, economistas e psicólogos de obter relações que nada pode desviar”. A inclusão (pasteuriana) da ação dos micróbios, desse modo, não desloca o sonho “curto” do que, na companhia de Krenak (2019), tem sido designado, ao longo deste texto, de “abstração civilizatória”. Pelo contrário, esse sonho é repetido na forma de um sonho hiper-higiênico, de um projeto de limpeza que elege como sujeira a ação livre e onipresente dos micróbios. É isso o que legitima a reivindicação do direito de “colocar representantes dos higienistas ou pasteurianos em todo lugar” (Latour, 1993, p. 40).

Entre higiene individual e higiene pública, entre ações educativas e vigilância sanitária, entre clínica médica reformulada, vacinas, antibióticos e novas tecnologias de sanitização ambiental, a ideia de *imunidade* dos sonhos hiper-higiênicos do pasteurianismo vai refazendo o tecido da *comunidade*, promovendo novas práticas (seguras) de produzir e comer, novas regras (disciplinas) de autocuidado, novos mandatos estatais em nome da segurança das populações (como a vacinação obrigatória), novos modos (germofóbicos) dos sujeitos humanos se relacionarem com seus corpos e interagirem entre si. “O pasteurianismo”, escreve Paxson (2008, p. 36), “é uma biopolítica baseada no controle indireto de corpos humanos através do controle direto de corpos microbianos”, contribuindo para “a produção de sujeitos racionais minimizadores-de-risco e uma governamentalidade devotada a administrar o risco público”.

Deve-se enfatizar, contudo, que o imunitarismo moderno não nasce com a microbiopolítica. Ele não apenas transcende a microbiopolítica, mas a antecede. Como lembra Preciado (2020, p. 146), “Roberto Esposito nos ensina que toda biopolítica é imunológica”. Nos termos



mesmos em que Foucault (2000) analisa inicialmente a biopolítica, esta não somente pressupõe um “fazer viver”, que molda as formas de viver, segundo certos discursos de verdade sobre a vida e sob certas autoridades, mas também um “deixar morrer”, que negligencia certas vidas ou as exclui dos dispositivos de proteção comunitária. Além disso, os dispositivos biopolíticos não suprimem, mas reformulam em termos imunológicos – quer dizer, em termos de proteção e maximização da vida da população abrangida pela ideia de *comunidade* – os dispositivos da soberania, especificamente, o “fazer morrer”, transcrito nas “ambições de jardinagem” da modernidade (Bauman, 1999) como uma sorte de prática de extirpação de ervas daninhas e traduzido, sobretudo, mas não somente, em termos racialistas. É sobre tal reformulação e as modalidades/técnicas de seu exercício que Mbembe (2018) tem chamado a atenção a partir do conceito de *necropolítica*.

“Fazer viver”, “deixar morrer” e “fazer morrer” acionam a comunidade como um mapa abstrato (com fronteiras moduláveis e móveis) que recorta e redistribui agrupamentos humanos por meio de classificações heterogêneas e mutuamente implicadas (interseccionando diferentes relações de poder) que os localizam em diferentes distâncias em relação a diferentes dispositivos imunitários (“fora” e “dentro” são redistribuídos em geografias relacionais, com muitas gradações). O que torna o mecanismo geral enigmático não é somente o fato de que um mesmo agrupamento pode ser recortado (dividido e reagrupado) de diferentes maneiras, de acordo com sua relação com este ou aquele dispositivo ou coletivo imunitário-comunitário, mas também o fato de que as distâncias diferenciais podem ser acionadas ou desativadas por diferentes discursos e práticas, em diferentes momentos, para diferentes propósitos, de maneira mais deliberada ou mais inconsciente.



Para entender o funcionamento desses dispositivos, basta ver como, na pandemia em curso, ora se aciona, por exemplo, “esse ‘nós’ tão fechado e imunitário que chamamos Europa” (Manrique, 2020, p. 151-152), ora ele é desativado em nome da proteção do povo francês, por exemplo, acionando a comunidade na grade territorial do Estado nacional. Simultaneamente, a comunidade nacional se divide, internamente, entre aqueles que podem confinar-se ou aqueles que estão sujeitos ao contágio e à morte porque “as circunstâncias as obrigam a continuar trabalhando” ou porque moram em casas que “não são habitáveis” (Esmili, 2020, s/p), acionando diferentes distâncias em relação a diferentes dispositivos imunitários-comunitários, de acordo com classificações (interseccionais, dinâmicas e situacionais) de gênero, raça, etnia e modos de garantir subsistência. Girando o globo terrestre, podemos observar como o Estado chinês, depois de reter máscaras, no início da pandemia, para proteger seu povo, que ele como um “jardineiro fiel” cultiva a partir de um projeto biopolítico minucioso e implacável, envia para a Itália “um avião da Air China com 2300 grandes caixas de máscaras cirúrgicas”, em que se lia “somos ondas do mesmo mar, folhas da mesma árvore, flores do mesmo jardim” (Escobar, 2020, s/p) – um gesto “humanitário” que visava a recalibrar as interações com a Europa e acenar para o novo lugar que o Estado chinês pretende ocupar em um cenário de recuo da liderança internacional estadunidense. Girando novamente o globo, vale atentar para o governo Trump, que – incapaz de assegurar a liderança estadunidense no contexto geopolítico internacional e com uma margem de manobra em que se administram uma dívida externa equivalente a 300% do PIB nacional e a previsão de uma grave recessão econômica interna e externa – suborna cientistas alemães para reservar uma possível vacina contra a COVID-19 para os EUA e promove “autênticos ataques piratas a cargas de máscaras

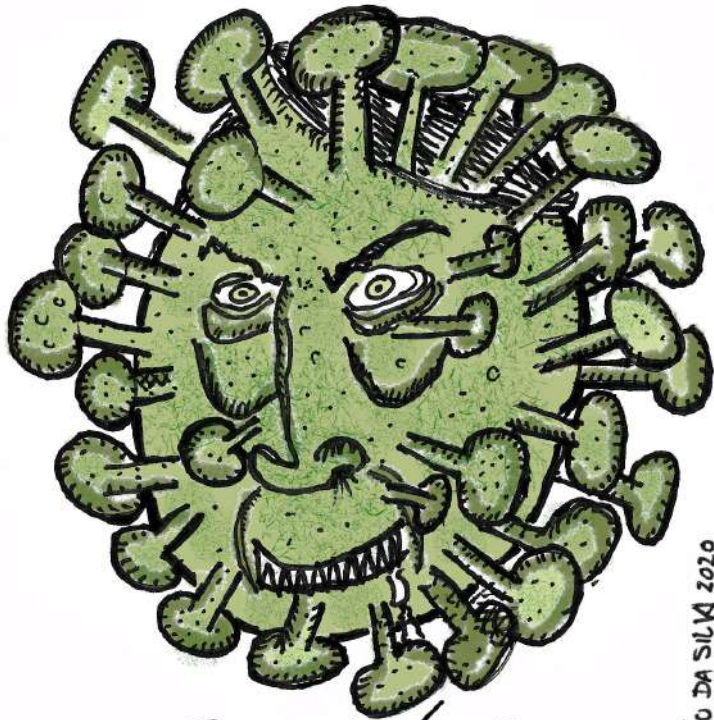


e respiradores destinadas a outros países” (Melo Filho, 2020, p. 80), enquanto nos brinda com discursos em que se toca sempre a mesma tecla chauvinista. Ao Sul, no Brasil, em meio à pandemia, o governo Bolsonaro decide apressar sua agenda de devoração de florestas, acelerando o genocídio dos povos originários, que não pertencem a nenhum dos estratos, desigualmente imunizados, da comunidade nacional acionada por ele. Na biopolítica bolsonarista, aos povos chamados de “indígenas” não cabe senão o “deixar morrer”<sup>9</sup> – e a taxa de letalidade da COVID-19 em comunidades “indígenas” afetadas tem girado em torno de 6,8% contra 3,2% da média nacional <sup>10</sup>– ou

---

9 O “deixar morrer” não compreende apenas gestos de negligência passiva, mas também assume formas de produção ativa do contorno de situações. O “deixar morrer”, como o “fazer morrer”, são disposições concretizadas em dispositivos políticos, componentes estratégicos da bio-necropolítica. Nesse sentido, no que concerne ao lugar dos povos originários no contexto da bio-necropolítica do atual governo, não se pode esquecer de mencionar que Bolsonaro vetou 16 dispositivos do Projeto de Lei 14.021/2020, que estabelecia medidas de proteção social para prevenção do contágio e da disseminação da COVID-19 nos territórios de povos originários e medidas de apoio às comunidades quilombolas, aos pescadores artesanais e aos demais povos e comunidades tradicionais para o enfrentamento à Covid-19. Medidas destinadas a garantir acesso das comunidades de povos originários a água potável, materiais de higiene, leitos hospitalares, respiradores mecânicos etc. foram vetadas, sob o pretexto de que o PL não apresentava demonstrativo de impacto orçamentário das obrigações que seriam criadas para o Poder Público (Brasil. Presidência da República/Casa Civil, 2020).

10 Esses números apresentaram grande variação entre o início da pandemia e agosto de 2020. Os números aqui apresentados referem-se às estatísticas encontradas em meados de agosto. Ao mencionar esses números, é importante sublinhar que há subnotificação, sobretudo, em relação a comunidades de povos originários, como denuncia a Rede Pró-Yanomami e Ye'kwana, que alerta para uma política deliberada de subnotificação de óbitos pela COVID-19 em comunidades de povos originários.



**BOLSONAVÍRUS**

JOÃO DA SILVA 2020



“fazer morrer” – e a política bolsonarista pretende suprimir todo direito de autodefesa das comunidades “indígenas”, expostas à invasão de seu território e ao assédio armado do gangsterismo patrocinado pelo agronegócio e pela mineração, ao mesmo tempo em que defende o direito do autêntico cidadão brasileiro, quer dizer, branco e macho, de armar-se para proteger sua família e, em alguns momentos, a “dignidade” dela, com implicações para as estatísticas de feminicídio.

Esses exemplos não expressam uma retomada de “umbrais imunológicos” que a globalização havia suprimido ou que o “excesso de positividade” da “sociedade do cansaço” (expresso no excesso de produção, de rendimento, de comunicação) havia inutilizado, como sugere Byung-Chul Han (2020). Não havíamos ingressado em uma “época pós-imunológica” no século XXI (Han, 2015). Ao contrário do que afirma Han, a instituição de uma “via livre” para a transnacionalização do capital sempre dependeu e continua a depender dos “umbrais imunológicos” dos Estados nacionais e dos dispositivos (racistas, sexistas etc.) que, dentro deles, classificam e reclassificam agrupamentos humanos. E o “excesso de positividade” pressupõe uma sempre atualizada operação de limpeza do negativo, ou seja, de constante recriação e refinamento dos dispositivos de rastreamento, controle e eliminação da negatividade, para a imunização da positividade celebrada em sua pureza e hipersaturação.

O que parece gerar a ilusão de uma época pós-imunológica são os dispositivos de controle de “tipo ambiental” que o neoliberalismo acrescenta aos dispositivos anteriores de controle biopolítico. Segundo Foucault (2008, p. 354-355), o “tema-programa” do neoliberalismo é baseado em dispositivos de controle que incidem “não sobre os jogadores, mas sobre as regras do jogo”, em “uma intervenção de tipo ambiental”. Esses dispositivos produzem sua economia de “condução das condu-





tas” através de modificações sistemáticas introduzidas no meio em que se produzem e circulam as condutas. Isso permite (mas não implica) uma descompressão relativa (e, na verdade, em alguma medida, sempre reversível) do espaço institucional, possibilitando, no lugar da saturação normalizadora-disciplinar das redes que encerram os indivíduos, a gestão de “séries abertas” ou de “sistemas de diferença” dentro da margem de manobra de certo “consenso” (paradoxalmente imposto) acerca das regras do jogo.


A multiculturalidade ou a interculturalidade, em sua versão estatal ou “light liberal” (Grosfoguel, 2007), é um bom exemplo de gestão neoliberal de “séries abertas”. Dussel (2016, p. 60) argumenta que esse multiculturalismo (estatal) “está claramente formulado no *overlapping consensus* de John Rawls, que exige a aceitação de certos princípios processuais (que são profundamente culturais e ocidentais) que devem ser aceitos por todos os membros de uma comunidade política, permitindo, ao mesmo tempo, a diversidade cultural (ou religiosa) valorativa”. Em nome de “elementos puramente formais de convivência”, o *overlapping consensus* opera, sub-repticiamente, como um mecanismo de *pasteurização* cultural e política, esvaziando as culturas “incorporadas” ou “toleradas” dos elementos críticos às regras do jogo do Estado multicultural, isto é, às regras do jogo (mais gerais) do próprio neoliberalismo, enquanto regime de governamentalidade baseado no princípio normativo da concorrência e na difusão do modelo da empresa, e às regras do jogo da democracia ocidental, com suas hierarquias étnico-raciais e hetero-sexistas subjacentes. Essa operação vale-se de recursos persuasivos e dissuasivos, como a cooptação de algumas elites dos grupos discriminados/inferiorizados ou a criação de “vitrines simbólicas” para celebração das diferenças (Grosfoguel, 2007), mas se vale também de formas de demarcação de limites e fronteiras que não



têm nada de *light*, como exemplificado, na política interna dos Estados, pelo crescimento exponencial da “prisão como fronteira” (Davis, 2003) e da “caça às bruxas” da prevenção antiterrorista, e, na política externa, pelo exercício do “fundamentalismo militar agressivo, das ‘guerras preventivas’, que se disfarça como choques culturais ou expansão de uma cultura política democrática” (Dussel, 2016, p. 60).

A ilusão de uma época pós-imunológica é ainda mais difícil de sustentar quando se considera a emergência cada vez mais vigorosa de expressões de um monoculturalismo mais moderado ou agressivo nas últimas décadas. Com efeito, assistimos ao desenvolvimento não somente de um cada vez mais despudorado imunitarismo republicano francês – que recorre a uma laicidade modelada em uma diferença considerada neutra ou universal para excluir algumas diferenças dos espaços públicos –, mas também ao crescimento de fundamentalismos religiosos de diversos matizes e à difusão de movimentos baseados em um identitarismo militante agressivo. Este constitui-se, sobretudo, com base em discursos da branquidade representada como identidade sitiada por movimentos negros, por movimentos ameríndios, pelas políticas de ação afirmativa etc. (Giroux, 1999) e/ou em discursos da masculinidade representada como emasculada por movimentos feministas, por movimentos LGBT, por leis de proteção das mulheres ou de proteção da criança e do adolescente etc. (Segato, 2016). Embora não constituídas internamente pelo “tema-programa” da governamentalidade neoliberal, essas tendências não colocam em xeque as regras do jogo neoliberal (a norma da concorrência e o modelo da empresa) e podem mesmo funcionar como catalizadores de seu “tema-programa” no contexto econômico, como exemplificado pelos governos Trump e Bolsonaro, as expressões mais radicais e mais caricaturais do monoculturalismo de variante agressiva.





Antes de seu apressado decreto do fim da época imunológica, Byung-Chul Han poderia ainda ter avaliado o significado de alguns eventos mais explicitamente microbiopolíticos do Antropoceno/Capitaloceno neoliberal. As análises de Paxson (2008), Cintrão (2016) e Dupin e Cintrão (2018) permitem identificar, na passagem do século XX para o século XXI, a emergência de um regime microbiopolítico que multiplica e intensifica os dispositivos de “medicalização do alimento e do comer” (Paxson, 2008, p. 17) pela reorientação do foco e da abordagem estratégica da segurança alimentar.

Esse processo está intimamente relacionado à configuração de poderosos impérios alimentares corporativos na década de 1990 e à sua capacidade de impor um “consenso” global em torno de normas de segurança sanitária elaboradas sob os imperativos técnicos (e, portanto, políticos) do modelo agroindustrial de processamento de alimentos. Nesse contexto, com a criação da OMC, em 1995, o Codex Alimentarius, uma antiga instituição da FAO e da OMS, expandiu seus recursos e seu alcance político como referência na resolução de disputas comerciais relacionadas a controvérsias sanitárias. A sucessão de crises sanitárias no contexto da produção e comércio de alimentos na década de 1990 foi o impulso e o pretexto para essa transformação institucional. Paralelamente, estratégias de “tipo ambiental” (encarnadas em acordos da OMC e nas negociações envolvidas nas criações de blocos comerciais) e expedientes bem conhecidos do lobismo velado foram (e são) manejados para que “as recomendações de aplicação voluntária” do Codex Alimentarius (FAO, s/d) fossem (e continuem a ser) internalizadas pelos Estados nacionais como dispositivos proibitivos e disciplinares de seus regimes de produção alimentar.

No regime de segurança alimentar construído nesse processo, as estratégias de segurança foram dirigidas para o controle técnico e a vigilância da “qualidade



microbiológica” dos alimentos, com base em normas técnicas orientadas pelos pressupostos técnicos e recursos do modelo agroindustrial de larga escala. De maneira tácita, o risco representado pelo próprio modelo dos grandes impérios alimentares, com sua economia monocultural de larga escala, com seu uso em larga escala de agroquímicos (pesticidas, herbicidas, fungicidas, antibióticos, hormônios etc.), com as altas taxas de desmatamento que ele implica, com seus nichos ecológicos de animais amontoados, foi assumido como um “risco aceitável”. Nesse ínterim, é importante destacar que esse regime de segurança alimentar, ao mesmo tempo que impõe a internalização dos custos pelo controle da “qualidade microbiológica” dos alimentos pelas empresas, permite que estas, como observa Wallace (2016, p. 48-49), externalizem o custo real do controle das doenças gestadas em seu bojo: “A economia [para as empresas] é surpreendente. Os governos do mundo estão preparados para subsidiar o agronegócio, com bilhões atrás de bilhões, pelo controle de danos na forma de vacinas veterinárias e humanas, Tamiflu [um medicamento antiviral para gripes A e B], operações de abate e sacos mortuários (body bags)”.

Segundo o discurso do Codex Alimentarius, em nome da segurança dos consumidores, critérios, indicadores, tecnologias e códigos de prática foram construídos para controle da “qualidade microbiológica” dos alimentos com base na “ciência sólida” (“sound science”) provida por “organismos internacionais independentes de avaliação de risco” (FAO, s/d). Na prática, esses organismos são compostos incluindo representantes da indústria agrícola e, a despeito das controvérsias das comunidades científicas, “consensos” são encenados. Desde que a indústria da *Big Food* foi assumida como modelo, as normas decorrentes desses “consensos” são impraticáveis para muitos produtores e inviabilizam estratégias alternativas de produção de alimentos, baseadas, por exemplo, em critérios agroecológicos, na produção de menor



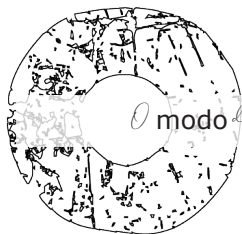
escala e com menos processamento, na proximidade e no intercâmbio direto entre produtores e consumidores como fundamento da negociação dos critérios de qualidade e dos “riscos aceitáveis”. Ao mesmo tempo, para os consumidores comuns (isto é, excluídos do novo mercado de orgânicos em razão dos custos dos produtos), é imposta, para sua segurança, uma dieta de alimentos esterilizados, ultraprocessados e rica em agroquímicos.

Esse regime de segurança alimentar é um regime imunológico de uma cepa microbiopolítica de estilo *cow-boy*. “Nossa agricultura científica é uma agricultura ‘cow-boy’”, que atira em tudo que se mexe, diz Berlan (2004, p. 410), referindo-se, em particular, ao uso de pesticidas e herbicidas, com “grau zero de reflexão biológica”, em benefício da “industrialização do ser vivo”. Podemos incluir aqui a política de segurança alimentar de tolerância zero com os micróbios e “grau zero de reflexão biológica”, que promete limpar os alimentos de toda presença de microrganismos, ao mesmo tempo em que multiplica os ecossistemas antropizados que produzem epidemias de humanos e não-humanos. Esse regime protege (imuniza), antes de tudo, o modelo agroindustrial de processamento de alimentos e os interesses a ele vinculados, ou melhor, os interesses e, por isso, o modelo, com seus coletivos *big farm-big flu*. Além de influências de múltiplas cepas virais, esse regime favorece a produção de um “mundo pasteuriano” (Paxson, 2008), de sujeitos germóforos, leite e suco ultrapasteurizados e fiscais sanitários e especialistas em “boas práticas” (“seguras”) de produção, multiplicados e empoderados para remodelar, a partir da governança baseada na “ciência sólida”, quer dizer, na indústria de determinação e avaliação de riscos microbiológicos alimentares, as matrizes culturais de produção material e de relação entre organismos vivos.

Depois desse conjunto de observações, pode-se afirmar que o Antropoceno/Capitaloceno/Plantationoceno neoliberal é extremamente imunológico. Não pode haver



ilusões em relação a isso. Aquilo a que assistimos na pandemia não é uma reemergência de “umbrais imunológicos”, mas sua reconfiguração em face da suposição da existência de um inimigo externo comum, que se infiltrou por toda parte, autorizando que as fronteiras (moduláveis e móveis) do mapa abstrato da biopolítica “se expressem agora na forma de barreira e guerra contra o vírus” (Preciado, 2020, p. 175) e em outra (mais ampla) escala.



O modo *dos* *napëpë* de fazer parentes e a pandemia

# Entre "Estado policial-digital" e "prisões brandas ultraconectadas":

notas sobre  
**a microbiopolítica**  
da pandemia

Toda epidemia enreda, em sua itinerância, cadeias complexas de agenciamentos. Os distintos ambientes institucionais, os arranjos políticos locais, nacionais e internacionais, os fluxos de protocolos e normas, de sentidos e práticas, de materiais e interesses etc. participam da produção da forma e da escala de uma epidemia. Como observa Latour (2020, s/p), em relação à pandemia atual, trata-se de considerar "uma cadeia em que o gerenciamento de estoques de máscaras ou testes, a regulamentação de direitos de propriedade, hábitos cívicos, gestos de solidariedade contam igualmente na definição do grau de virulência do agente infeccioso", que é apenas um link em uma extensa e intrincada rede e, por isso, "não age da mesma maneira em Taiwan, Cingapura, Nova York ou Paris".


Não é possível ainda dimensionar o impacto da interferência viral sobre nossas redes. Esse impacto refere-se a uma multiplicidade de linhas de força que se interceptam no cruzamento das linhas da marcha incerta do vírus-rede. Essa multiplicidade compreende, certamente, os intentos humanos de administrar os eventos e





dar forma à transformação, imunizando e maximizando a vida de certos coletivos de humanos e não-humanos. A pandemia coloca a microbiopolítica no primeiro plano. Muita coisa se fez, se faz e ainda será feita em nome do controle das interfaces humanos-vírus ou simplesmente do medo ou do pânico provocado pela presença da ameaça de contágio e morte, desencadeando movimentos imprevisíveis em que os dispositivos imunitários-comunitários anteriores e suas geografias fractais-relacionais são coimplicados nas formas de sua própria transformação.

Segato (2020) tem razão, ao escrever sobre a pandemia, em insistir na “desobediência fenomenal” e na “natureza aberta da história”, bem como em apontar para o caráter neurótico de nossas ambições futuroológicas. Por outro lado, nas futurologias ensaiadas e nas resistências a elas, o que se desenham são modos diversos de participar do jogo. Diversamente do que diz Segato (2020, p. 85), o perigo de “trabalhar em previsões” não é o fato de que “não temos dados claros nem sobre o presente nem sobre o futuro”, mas o fato de que os “dados”, como os próprios eventos, são produzidos também por meio das resistências que esses diagnósticos e prognósticos – incluindo os diagnósticos que afirmam que “não sabemos com precisão o que nos ameaça” (Segato, 2020, p. 85) – exercem uns em relação aos outros. Aqui vale invocar uma “irredução” de Latour (1993, p. 159) segundo a qual “nenhuma força pode, como geralmente se diz, ‘conhecer a realidade’, a não ser através da diferença que cria ao resistir a outras”. Nesse sentido, talvez não haja muita diferença entre futurologia e qualquer outro expediente de amplificação de sinais na atenção às emergências de uma cadeia aberta de eventos. Refeitas as contas, como essa diferença se constitui como um evento dessa mesma cadeia, o que importa são os campos de disputa subjacentes a prognósticos e apostas e as associações de actantes que essas redes de significados ajudam a alistar



ou desfazer e suas consequências. Mesmo o sonho agambeniano contado antes do desjejum está fazendo história na história em aberto da pandemia.

Depois do desjejum, Agamben parou de falar em uma epidemia inventada e começou a denunciar o esvaziamento do espaço público e o estabelecimento de novas fronteiras (internas aos Estados nacionais) constituídas a partir da ideia do contágio. Ele chama a atenção para o expediente de governar por decretos, as limitações das liberdades, a tecnicização (despolitização e deseticização) do espaço relacional, a produção de um contexto em que “razões políticas e culturais” são banidas do debate público, em que “só trocamos mensagens digitais”, em que “na medida do possível as máquinas devem substituir todo contato – todo contágio – entre seres humanos” (Agamben, 2020a, p. 33). O filósofo italiano identifica nesses acontecimentos processos que podem gerar transformações substantivas das relações humanas, facilitando aquela transformação que ele vaticinara em seu primeiro artigo sobre a pandemia, a institucionalização do estado de exceção como normalidade fora do contexto da exceção viral.

Trata-se de possibilidades que preocupam outros intelectuais, como Byung-Chul Han (2020). Ele observa que “o vírus nos isola e individualiza”, fazendo com que “cada um só se preocupe com a própria sobrevivência” (Han, 2020, p. 110). Han argumenta que essa pulverização, associada ao pânico gerado pela pandemia, produz um cenário favorável à generalização do que ele chama de “Estado policial-digital de estilo chinês”, isto é, de um regime biopolítico baseado no uso intensivo, sistemático e ilimitado da vigilância digital e dos *big data* pelo Estado.

Ele registra que o Estado chinês, em um cenário jurídico de desproteção dos dados privados, foi capaz de




erigir o Sistema de Crédito Social<sup>11</sup> como um sistema de “avaliação exaustiva dos cidadãos”, utilizando tecnologia de *big data* para analisar e classificar (valendo-se de critérios que incluem valores políticos e morais) o volume gigantesco de dados que a expansão massiva do número de usuários de telefonia móvel e Internet e a difusão espacial de câmeras de vigilância dotadas de inteligência artificial permitem captar. Esse “panóptico digital” tornou-se um recurso altamente eficiente no controle da epidemia, tendo sido adaptado para rastrear casos (inclusive com captura de dados biométricos, como temperatura corporal, por meio de câmeras) e *clusters* (pelo controle da mobilidade e dos encontros) e controlar quarentenas. Com algumas especificidades em cada país, a vigilância digital, com desproteção de dados e invasão da esfera privada, foi empregada por outros Estados asiáticos, como o taiwanês e o sul-coreano, para conter a epidemia.

Byung-Chul Han receia que o sucesso da vigilância digital no contexto da pandemia nesses países, contrastado com a ineficiência da Europa na contenção da expansão de casos, possa, em um contexto de pânico desmedido, estimular a importação desse regime policial-digital para os países europeus. “Se isso acontecer, como teme Giorgio Agamben, o estado de exceção passaria a

---

11 Trata-se de um programa do governo chinês que visa a instituir um sistema nacional de avaliação do “crédito”, *xinyong* (honestidade, idoneidade), de cada empresa chinesa e de cada cidadão chinês, de acordo com critérios e padrões estabelecidos pelo Estado, e, com base nesse sistema, um programa de recompensa (acesso preferencial a hospitais, universidades e serviços públicos etc.) e punição (restrição de acesso a viagens, serviços públicos etc.). Esse sistema de avaliação, criado em uma associação do governo com grandes empresas tecnológicas privadas, deve integrar e processar, por meio de tecnologias de *big data*, dados de diversas fontes, desde dados da polícia de trânsito até dados comportamentais dos utilizadores de redes sociais e sites de e-comércio.



ser a situação normal. Então o vírus teria conseguido o que nem o terrorismo islâmico conseguiu totalmente” (Han, 2020, p. 110).

O que desfavorece, de modo geral, a argumentação de Byung-Chul Han é o eurocentrismo de seu discurso (dirigido para europeus) e o orientalismo (quase clássico) de sua análise da biopolítica digital em países asiáticos. Enquanto, na *Sociedade da transparência* (Han, 2017), ele analisa o “panóptico digital” como característico da “transparência pornográfica” da “sociedade de controle” atual, ele prefere, ao escrever sobre a pandemia, analisar a vigilância digital estatal como derivada do “coletivismo” ou da ausência de “individualismo acentuado” em países asiáticos (Han, 2020, p. 101).<sup>12</sup> Han (2020, p. 99) aponta ainda para a presença de uma “mentalidade autoritária”, de matriz confucionista, nesses países e para o fato de que, neles, “as pessoas são menos resistentes e mais obedientes que na Europa” e “confiam mais no Estado”, o que ajudaria a compreender também a ausência de consciência crítica da vigilância digital estatal. Na medida em que o coletivismo asiático e sua mentalidade autoritária não cresceriam em solo europeu e em que o sistema de crédito social chinês seria “inimaginável para

---

12 Encontramos, nessa análise, os dispositivos básicos do orientalismo (Said, 2007), quais sejam, a exterioridade do outro (que ocupa um lugar exterior ao do sujeito de enunciação), a geografia imaginária (que permite abranger, no mesmo discurso, Japão, Coreia do Sul, China, Hong Kong, Taiwan, Singapura etc.), a representação estereotipada e uma comparação orientada para a reafirmação da superioridade posicional do Ocidente (as “vantagens da Ásia”, título de uma das seções do ensaio de Han, descrevem, ironicamente, o que se espera que “não chegue à Europa”). Mas, mais do que isso, reencontramos os próprios motivos do conceito orientalista clássico de “despotismo asiático”, representado a partir da oposição complementar entre impotência de uma massa humana indiferenciada, na qual os sujeitos, carentes de individualidade e de qualquer ideia de liberdade subjetiva, são meros acidentes, e a onipotência do soberano estatal.



os europeus” (Han, 2020, p. 99), o receio de que o vírus do despotismo digital-estatal oriental contagie a Europa se torna pouco credível.

Aparentemente imune ao vírus do orientalismo que tem feito coletivo com o SARS-CoV-2, Paul Beatriz Preciado (2020) adere a outra linha de argumentação. As epidemias, diz Preciado (2020, p. 175), são “grandes laboratórios de inovação social”. No caso da atual pandemia, a inovação é certamente mais visível na arquitetura “ciberautoritária” de biovigilância estatal construída em Israel, Hong Kong, Coreia do Sul ou China<sup>13</sup>. Nesses países, “a temperatura e o movimento de um corpo são monitorados através das tecnologias móveis e observados em tempo real pelo olho de um Estado ciberautoritário para o qual a comunidade é uma comunidade de ciberusuários e a soberania é, sobretudo, transparência digital e gestão de *big data*” (Preciado, 2020, p. 177). A ostensividade da inovação ciberautoritária não deve, porém, obnubilar a inovação levada a cabo nos países

---

13 A inclusão de Israel nessa lista já diferencia a abordagem de Preciado daquela de Han. Em Israel, a Agência de Segurança Interna (conhecida como Shin Bet) recebeu carta branca do primeiro-ministro Benjamin Netanyahu para usar seu banco secreto de dados captados de celulares para controle das quarentenas e rastreamento de *clusters*, sob protesto de parte da população, que identifica na medida uma expansão dos poderes de vigilância do Estado (Silverstein, 2020). Além da curiosa eleição de uma agência de inteligência militar – e não de autoridades de saúde – para a (problemática) vigilância digital sanitária, soldados da Força de Defesa de Israel foram mobilizados para assegurar a observância das restrições à circulação no interior do país (Idem). O exemplo de Israel seria tão bom quanto o chinês para expor o problema da expansão dos poderes de um tipo de “Estado policial-digital” durante a pandemia. Além disso, o fato de que uma versão “civil” do *malaware* da Shin Bet, desenvolvida pela corporação NSO a pedido do governo israelense, esteja disponível para venda para outros países poderia ser facilmente manejado por Han, em benefício de seu alerta contra a generalização do “Estado policial-digital” como novo e eficiente modelo de segurança sanitária.



européus (como também em muitos outros pontos no mapa-múndi). Enquanto o confinamento domiciliar da totalidade da população parece apenas reviver medidas disciplinares desenvolvidas no contexto da gestão da peste, a novidade é a transformação do domicílio pessoal em uma “prisão branda e ultraconectada”, na qual “nossas máquinas portáteis de telecomunicação são nossos próprios carcereiros” (Preciado, 2020, p. 183).

Preciado (2020, p. 174) reconhece que os “um-brais imunitários” nunca desapareceram e foram mesmo objeto de reinvestimento nas duas últimas décadas. Nesse período, “Israel, Estados Unidos, Rússia, Turquia e Comunidade Econômica Europeia lideraram o desenho de novas fronteiras (...) reinscritas através da decisão de elevar muros e construir diques” e defendidas com medidas “necropolíticas, com técnicas da morte”. A pandemia atualizou e intensificou essa política de fronteiras imunitárias, ao mesmo tempo em que criou outras. Com efeito, segundo Preciado (2020), a contenção do vírus conduziu a “nova fronteira necropolítica” para a “porta do domicílio privado” ou até o corpo, até a máscara, até a epiderme, última fronteira da “barreira e guerra contra o vírus”. Essas fronteiras não são apenas físicas, mas também “semiótico-técnicas”. O espaço interno recortado por essa fronteira não é um espaço de refúgio, mas de exposição, de transparência, um espaço cibervigiado, que não pode esconder-se do conglomerado tecnológico que o devassa e esquadrinha. O sujeito que se refugia atrás da porta do domicílio ou atrás da máscara é um sujeito ultraconectado e superestimulado, colocado sob o comando remoto de algoritmos que o levam a descortinar novas possibilidades de existir como centro de produção e consumo.

Na Coreia do Sul tanto quanto na Alemanha de Byung-Chul Han, atrás das portas do domicílio ou atrás de máscaras, em políticas de *lockdown* ou de quarentena seletiva associada a distanciamento social, os sujei-



tos são isolados uns dos outros pelas novas fronteiras da biopolítica da pandemia. Esse isolamento é um catalisador da produtividade semiótico-técnica das práticas de controle cibernético-digital, estatais ou corporativas, “autoritárias” ou “brandas”, que a “era farmacopornográfica” fabricou e a gestão política da COVID-19 estendeu e intensificou. Por isso, Preciado afirma que, na esteira da pandemia, têm se desenhado “os contornos de uma nova subjetividade”:

O sujeito do tecnopatriarcado neoliberal que a Covid-19 fabrica não tem pele, é intocável, não tem mãos. Não troca bens físicos, nem toca moedas, paga com cartões de crédito. Não tem lábios, não tem língua. Não fala ao vivo, deixa uma mensagem de voz. É radicalmente indivíduo. Não tem rosto, tem máscara. Seu corpo orgânico oculta-se por trás de uma série indefinida de mediações semiótico-técnicas, uma série de próteses cibernéticas que lhe servem de máscara: a máscara da direção do correio eletrônico, a máscara da conta do Facebook, a máscara do Instagram. Não é um agente físico, mas um consumidor digital, um teleprodutor, é um código, um pixel, uma conta bancária, uma porta com um número, um domicílio para o qual a Amazon pode enviar seus pedidos (Preciado, 2020, p. 178-179).

O cenário pintado por Agamben, Han e Preciado,




com cores intensas e pinceladas radicais, pode parecer o resultado de um exercício de “ciência-ficção científica” (Segato, 2020); seria, porém, mais bem interpretado como produto de um estilo de amplificação de pistas e sinais, engajado na tarefa de criar efeitos de contenção ou subversão em relação a certas tendências emergentes dentro da cadeia aberta de eventos da pandemia. Abordados dessa maneira, e com o mesmo objetivo desses autores, essas pistas e esses sinais podem ser introduzidos em uma nova composição, ao adicionar a eles as pistas e os sinais relacionados a outras tendências, anteriores à pandemia.

Como vimos, a ampliação do campo de ação e do poder do Codex Alimentarius remete a um contexto em que questões de saúde e alimentação são equacionadas como problemas de segurança e gestão técnica de ambientes e práticas, estendendo o poder da indústria da “ciência sólida” de avaliação de risco sobre a configuração de interfaces bióticas. O caráter insidioso desse processo refere-se ao fato de que os pressupostos sociais e políticos desse gigantesco empreendimento microbiopolítico desaparecem sob o volume (supostamente autoexplicativo) de dados e correlações, ao mesmo tempo em que se ocultam as controvérsias que dividem a própria comunidade científica internacional. “Razões políticas e culturais” e, de modo geral, as dimensões contextuais dos diversos ecossistemas de humanos e não humanos são desconsideradas, em benefício da governança “neutra” de comitês científicos “independentes”.

Para além da política de segurança alimentar globalizada e seus dispositivos de controle microbiopolíticos, deve-se observar também a pregnância crescente de um “enfoque preemptivo” em saúde, que promove práticas de automonitoramento biométrico, cada vez mais facilitadas pelo uso de sensores digitais *smart* (Castiel, Moraes, Paula, 2016). Associada a isso, tem ocorrido uma “terapeutização” das práticas de saúde, o que quer dizer







que é a disponibilidade de terapias que governa as práticas de saúde, de modo que a terapia antecede o diagnóstico ou se baseia no diagnóstico de natureza preemptiva das “pré-patologias” (Idem).

Enquanto essas práticas se estendem junto com os valores da “cultura somática” (que estabelece uma relação direta entre corpo/biologia e self) e da “cultura da mensuração” (que estabelece uma relação direta entre número e verdade), aumenta o estímulo ou a pressão para a disponibilização ou compartilhamento dos dados da biometrização *smart* (Ajana, 2017), dentro de uma moralidade que impõe o valor da transparência total como compromisso com o bem comum (Han, 2015), com o desenvolvimento da ciência pensada (sem mais glosas) como utilidade pública e com a saúde pública. Nesse contexto, o “desafio da ciência” no futuro é apresentado nos termos da tarefa de “convencer as pessoas a fornecerem os dados que já foram automaticamente coletados pela internet das coisas”, quer dizer, pela biometrização *smart*, em nome da promessa de “imensos ganhos de tempo, dinheiro e vidas que a análise de *big data* traz para a sociedade”, como defende Chievegatto Filho (2015, p. 327, 331), que não esconde o interesse em angariar para os epidemiologistas “uma posição privilegiada para liderarem projetos de pesquisa em todas as áreas da saúde e dominarem o debate sobre as políticas públicas em saúde” (Idem, p. 326).


Desse modo, entre o que Ajana (2017) chama de “práticas de self quantificado” e as tentativas de agentes dos setores público e privado para “explorar dados de automonitoramento pessoal e encorajar a adesão a uma cultura de compartilhamento de dados” (Idem, p. 9), vão se constituindo as duas faces de Janus de uma nova tecnologia biopolítica. De um lado, desenvolve-se uma biopolítica do “self quantificado”, baseada na internalização de normas de uma “identidade numérica idealizada”. De



outro, insinua-se uma biopolítica da população, que visa a capturar os *small data* coletados pelas “práticas de self quantificado” para, por meio de técnicas de *big data*, produzir informações manejáveis para finalidades diversas, do Estado ou do mercado, mas também como fundamento para uma administração do risco público que substituiria o debate em termos de “razões políticas e culturais” pela governança dos próprios dados processados como informações, o que Han (2015) chama de “dataísmo”.

Vale lembrar que essa dinâmica ocorre em um contexto em que a rendição ao imperativo digital se traduz na falta de resistência diante de “políticas de privacidade” (que deveriam ser chamadas de “políticas de invasão consentida da privacidade”) cada vez mais predatórias das grandes empresas da Internet, como Google, Facebook e Instagram, permitindo a captura e o cruzamento de dados pessoais, comportamentais e demográficos armazenados em suas plataformas. Esse monitoramento de dados pessoais no ciberespaço, autorizado pelos usuários dessas plataformas como condição para seu uso, está enredado em um jogo assimétrico que produz transparência de um lado, do usuário, e opacidade do outro, das plataformas, na medida em que o usuário nunca sabe e não pode escolher quais dados serão monitorados e menos ainda controlar o uso que dele será feito (Ciaconi, Lott, 2016). Ao fim e ao cabo, nos dois lados do Meridiano de Greenwich, na China como nos Estados Unidos, e em que pesem os avanços normativos em direção à pseudonimização ou à anonimização dos dados na União Europeia e em diversos países, estamos todos rendidos diante da vigilância digital e da gestão de *big data*.

Com o pânico gerado pela pandemia, tudo isso ganha uma nova dimensão. Enquanto infectologistas, epidemiologistas e especialistas em megadados assumem novos papéis sociais, na medida em que para eles se orienta a expectativa social de produção de respos-



tas confiáveis para a crise pandêmica, amplia-se, à esquerda ou à direita do espectro político, a vocalização de uma demanda formulada, mais ou menos, nos termos da reivindicação de Stiglitz (2020, p. 108) de uma “governança baseada em ciência sólida”. Žižek (2020, p. 200), por exemplo, vê na epidemia uma oportunidade para a ciência reforçar seu papel como “forma predominante de universalidade transcultural”, em associação, claro, com o “aparato estatal”, ao mesmo tempo em que sugere uma reinvenção do comunismo a partir da “confiança nas pessoas e na ciência” (Žižek, 2020a, s/p). Para além do ambiente acadêmico, a demanda de uma “governança baseada em ciência sólida” é encampada por diversos atores, revoltados com as consequências desastrosas da gestão política da pandemia por governos como Trump e Bolsonaro, que, eleitos com uso sistemático de *fake news* e com discursos sustentados a partir dos expedientes da autoverificação espontânea, pretendem governar pelo uso dos mesmos recursos que os elegeram, mobilizando a decretomania como fórmula da governança baseada no arbítrio subjetivo e na imunização de um estreito, mas poderoso, coletivo de interesses.

Por mais justa que seja a motivação (quando se trata de proteger populações contra governos delinquentes e genocidas), essa sorte de retrotopia “iluminista” pode ter um custo alto. Diante da insegurança e das incertezas experimentadas durante a pandemia, essa retrotopia evita a dificuldade da instituição coletiva de respostas aos novos desafios, com base em “razões políticas e culturais” negociadas e na experimentação social, governada pela produção e revisão *coletivas* de regras e conduzida por meio de uma interrogação dirigida a um fundo *plural* de saberes, práticas e possibilidades. Reeditando ideais de matriz “iluminista”, essa retrotopia adere à autoridade dos Estados nacionais (conjugada ou não à autoridade de instâncias supraestatais de coor-



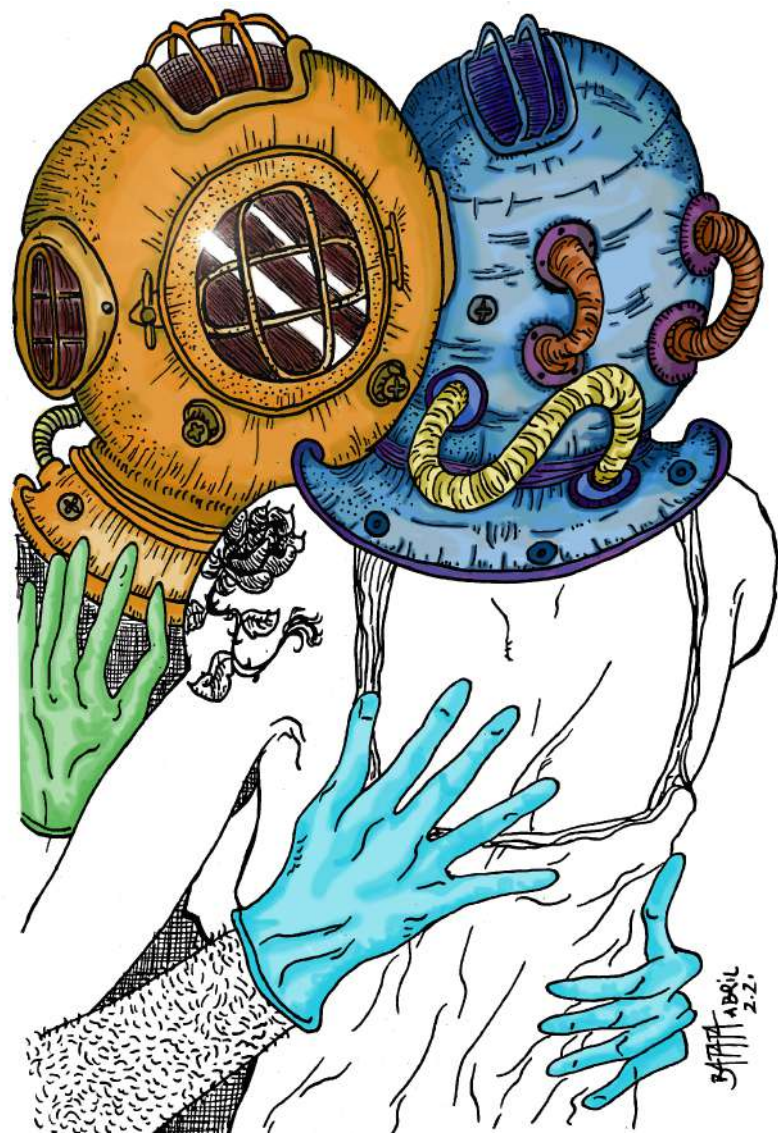
denação que se pretende ou não instituir ou, como no caso da OMS, fortalecer) como forma de revitalização da autoridade da ciência, assumida como “comum”, como “universalidade transcultural”, não, evidentemente, pela referência a sua instituição “comum”, mas em razão de sua alegada (colonial) superioridade epistemológica. Essa revitalização da “hegemonia epistemológica da ciência” (Santos, 2010), em sua associação com o poder estatal, acena para a possibilidade de uma nova e vigorosa forma de microbiopolítica, que fundiria as tendências relacionadas ao “dataísmo”, ao “enfoque preemptivo” em saúde, à vigilância e ao controle técnicos das interfaces bióticas, sob o mandamento da eficiência das formas de controle cibernético-digitais. Os limites desse enredo de “ciência-ficção científica” pertencem à história em aberto da pandemia atual e de sua (ainda apenas imaginável) pós-história, mas o que se sabe é que, na medida em que o que está em jogo é o contágio inter-humano, o limite do campo de ação da “significação imaginária social” do controle não é mais aquele do Codex Alimentarius.



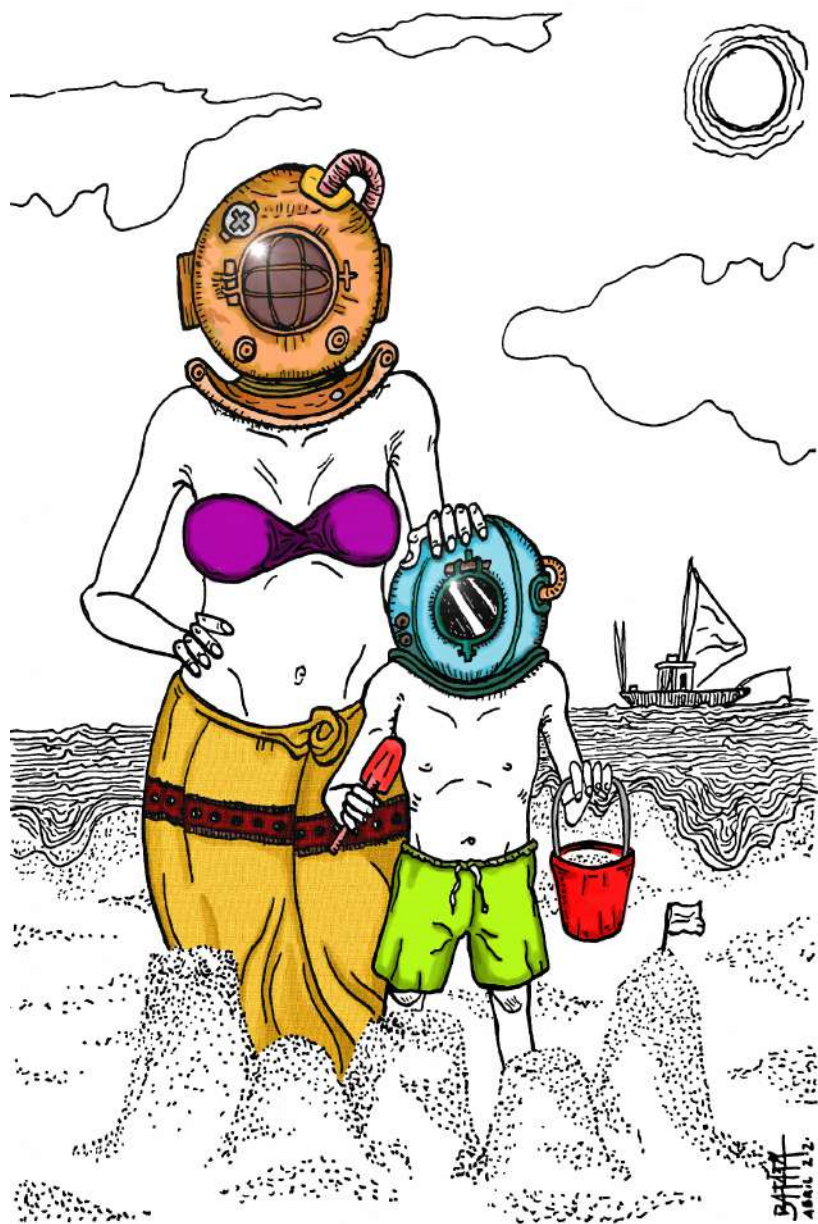
Interlúdio (2):

# Uma distopia escafandrista da pandemia

Batata Sem Umbigo





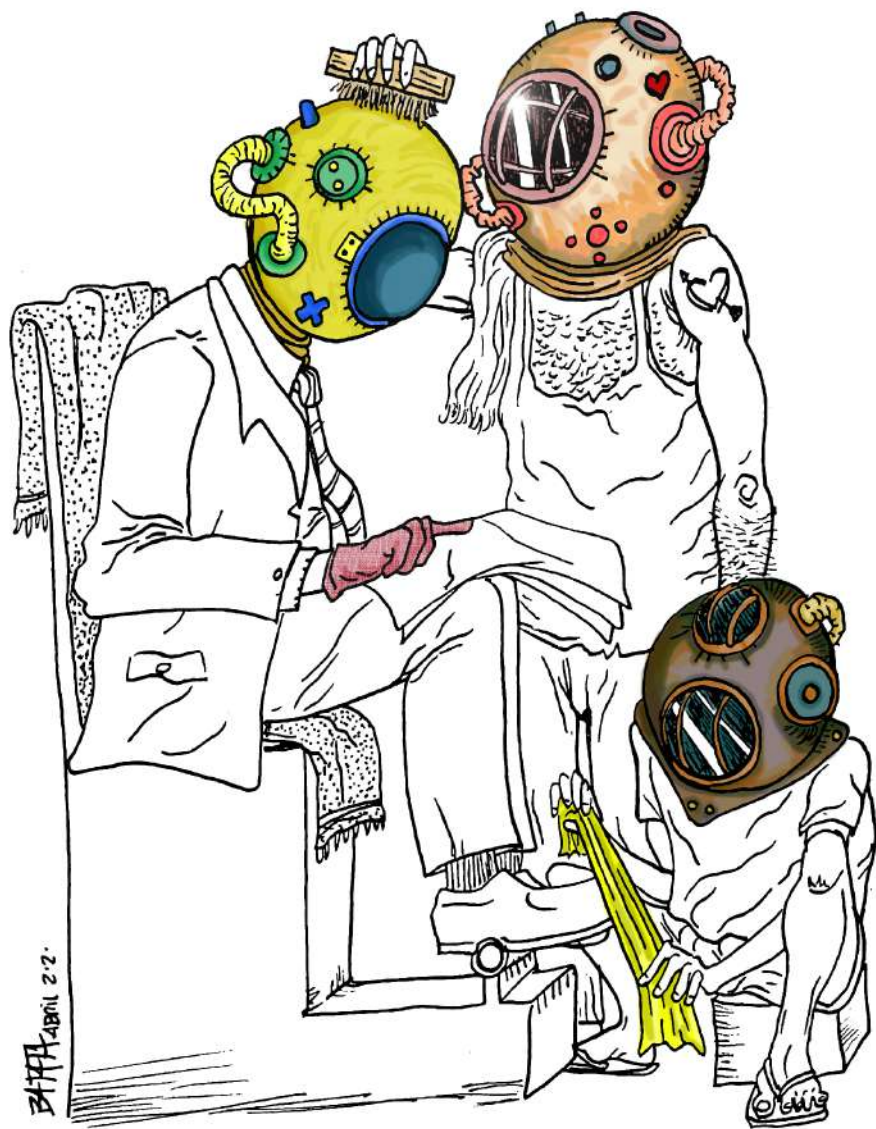




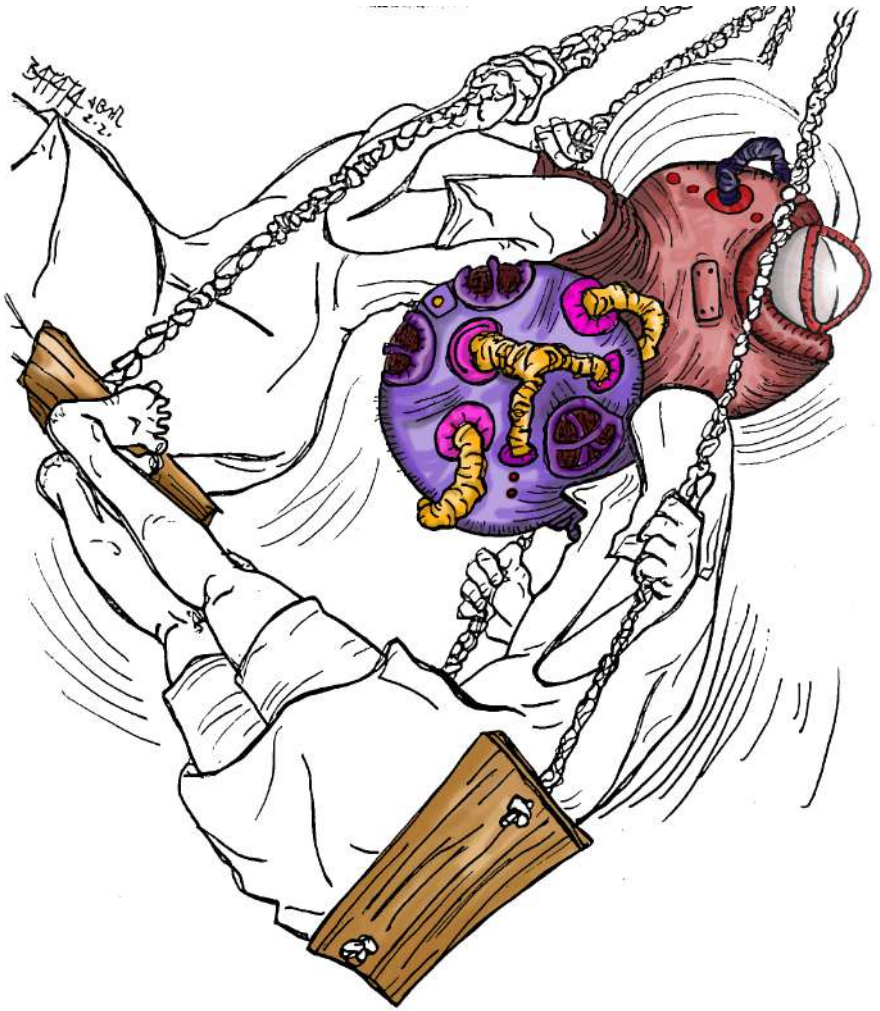




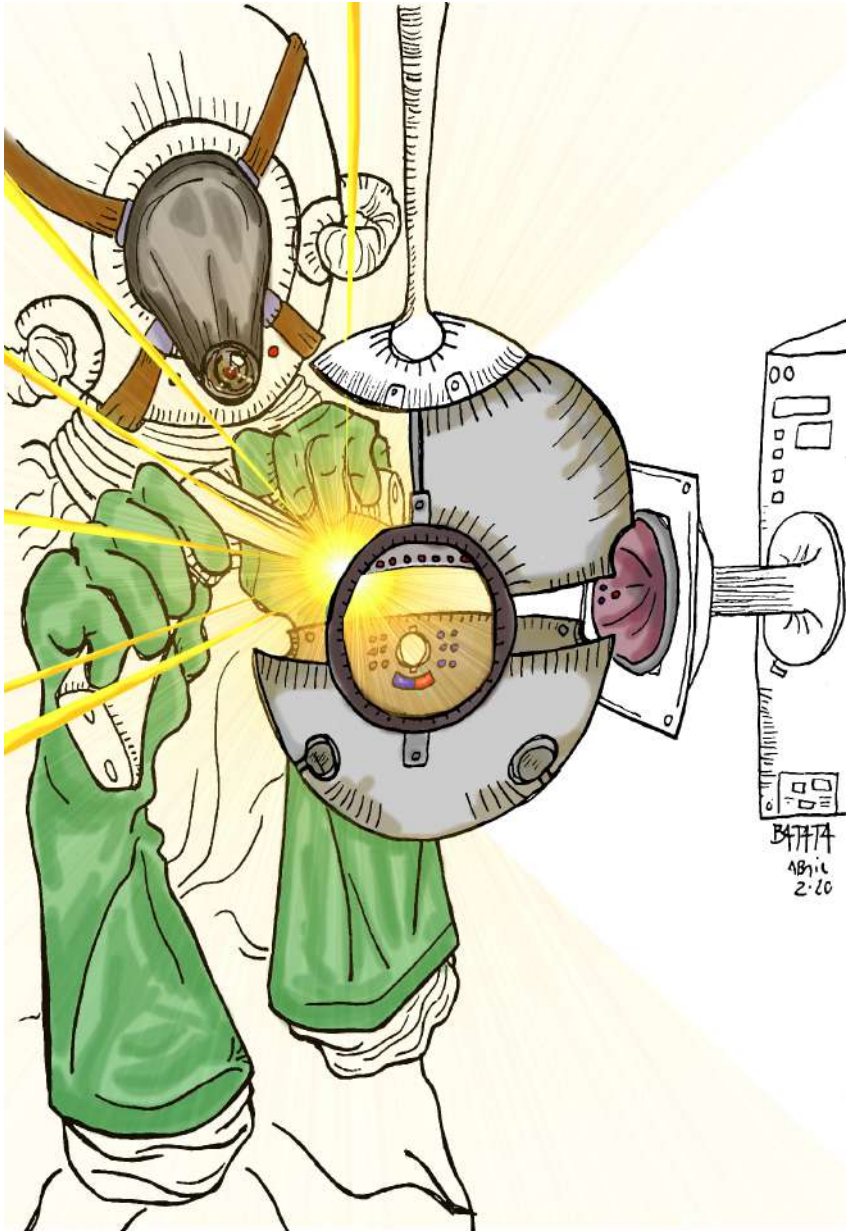






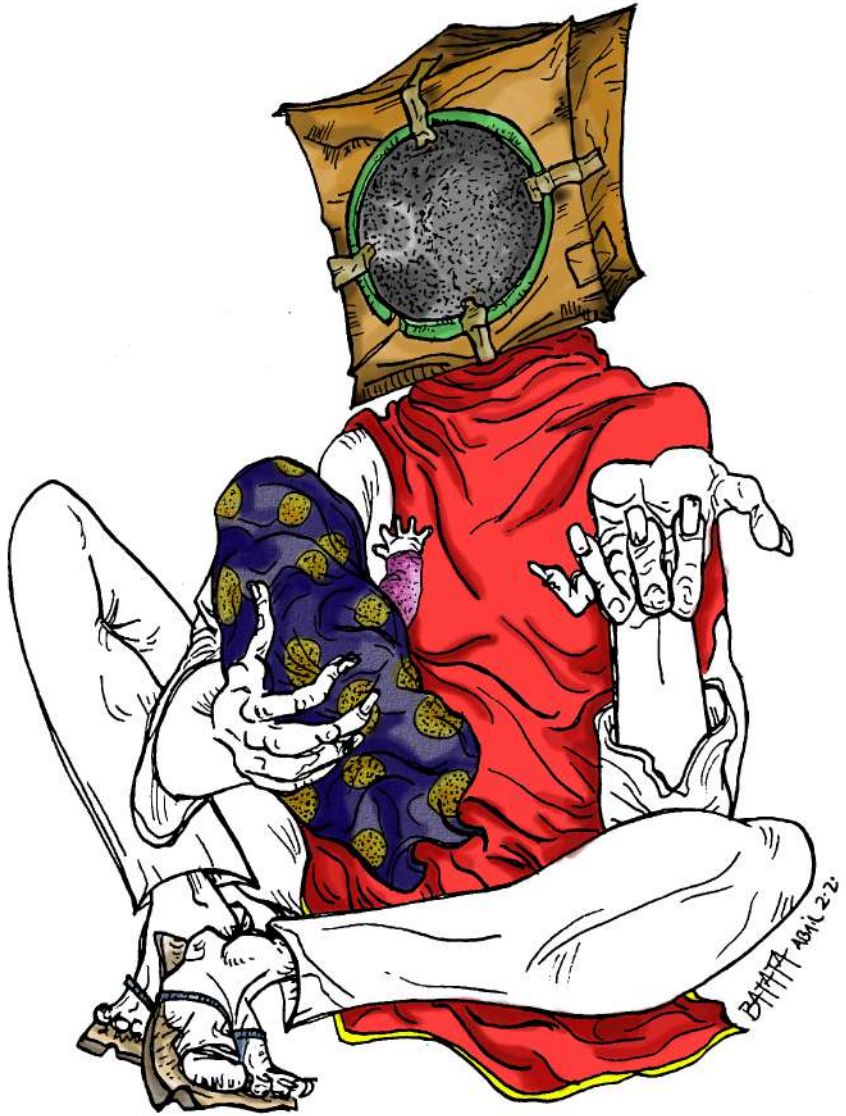




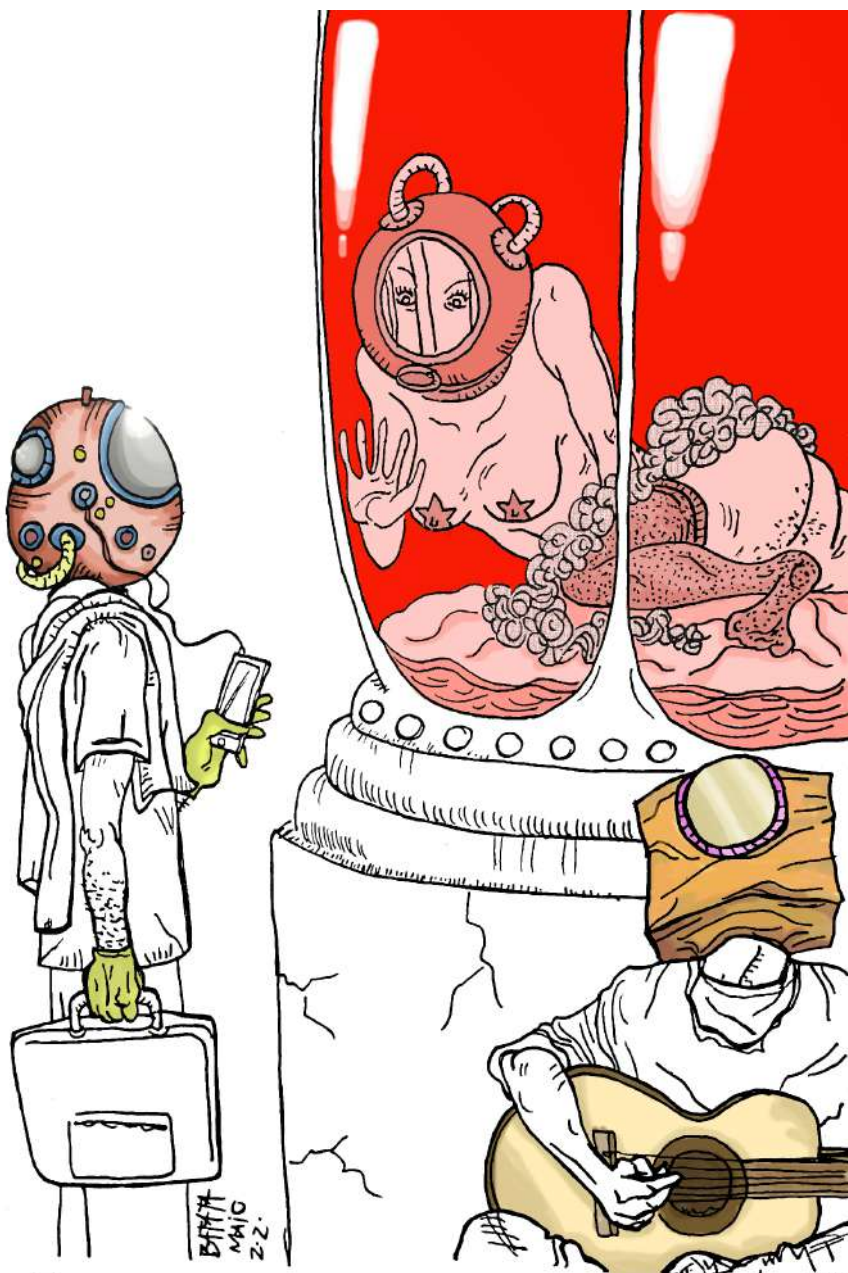


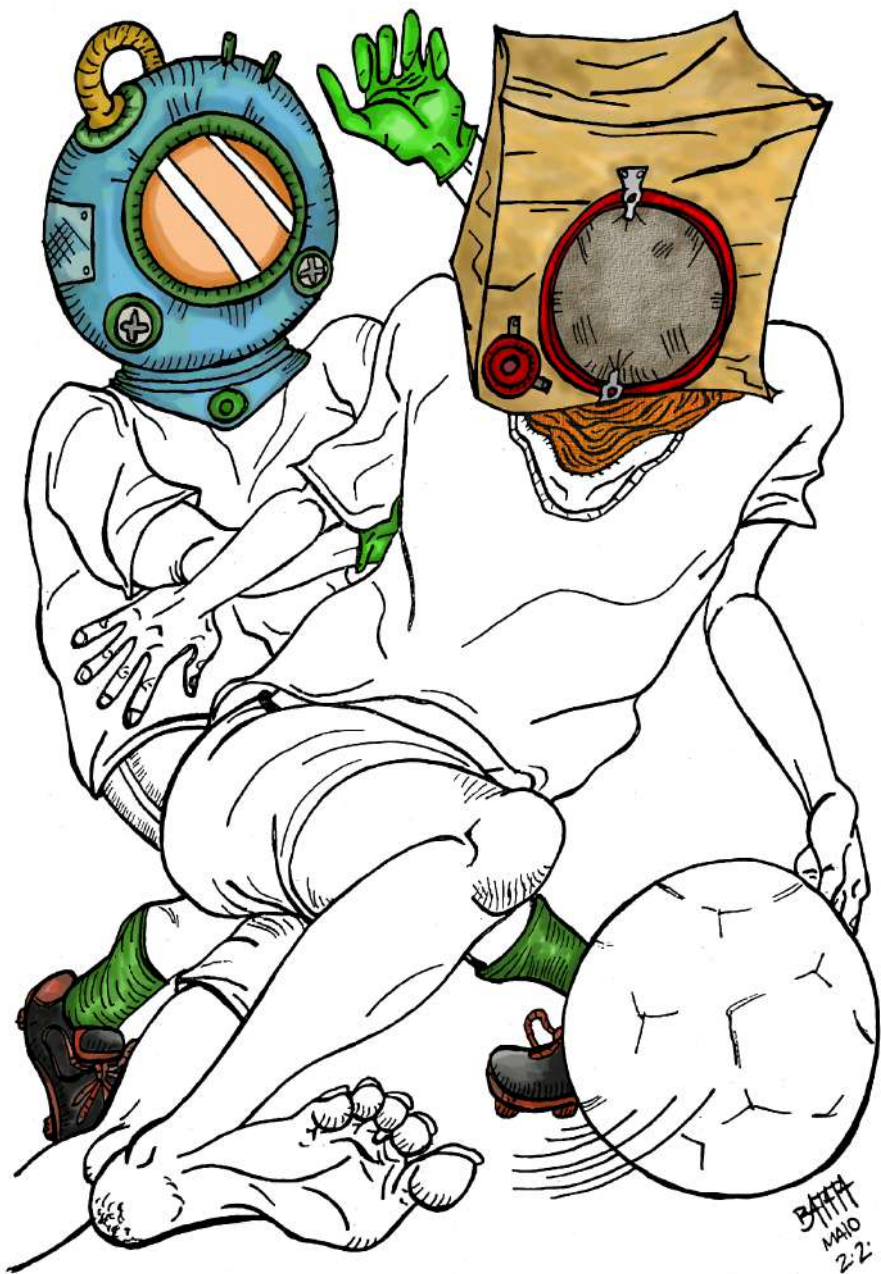
















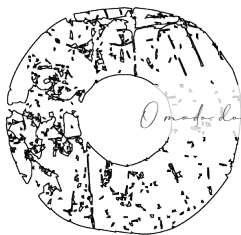












*napêpê de fazer parentos e a pandemia*

## **As geografias fractais da biopolítica na pandemia**

“Estado policial-digital”. “Prisões brandas e ultra-conectadas”. “Contornos de uma nova subjetividade” de teleconsumidores e teleprodutores isolados uns dos outros por fronteiras “semiótico-técnicas”. Microbiopolítica “dataísta”, “preemptiva” e cibernético-digital. Essas possibilidades condensam sinais, amplificados, de tendências emergentes ou expandidas no contexto da pandemia. Elas, no entanto, não dizem tudo e, mais do que isso, para serem consideradas de maneira mais adequada, devem ser ressituidas nas geografias relacionais da pandemia.

A “cruel pedagogia do vírus” nos ensina, segundo Boaventura de Sousa Santos (2020, s/d) que “qualquer quarentena é sempre discriminatória” e produz um “Sul”, constituído por “grupos que têm em comum padecerem de uma especial vulnerabilidade que precede a quarentena e se agrava com ela”, como mulheres, trabalhadores precarizados, populações de rua, imigrantes ilegais e refugiados etc. De modo análogo, Segata (2020, p. 281) registra, em relação à atual pandemia, que, “ainda que corresse na opinião pública os dizeres de que o vírus não conhecia fronteiras ou classes sociais, a sua falsa demo-



cracia era desfeita nas evidências de que certas populações vivem mais expostas e experimentam de forma mais aguda e sem suporte os seus efeitos”. Em uma linguagem mais dura, em alusão à distribuição desigual de riscos, impactos e oportunidades no curso da pandemia, Butler (2020, p. 62) refere-se ao acionamento de uma “distinção espúria” entre vidas que “a todo custo serão protegidas da morte” e “essas vidas que se considera que não vale a pena proteger da doença e da morte”.

Dentre outras distinções visíveis e invisíveis, a pandemia atual escancara a divisão entre os confinados e os inconfinados “involuntários da pátria”<sup>14</sup> que os dispositivos imunitários têm produzido onde a quarentena *light* ou *radical* foi a medida empreendida. A comunidade-imunidade da recomendação da OMS de trabalhar em casa e em autoisolamento compreende, como denuncia Santos (2020, s/p), “uma pequeníssima fração da população mundial”, para quem a recomendação é materialmente praticável. Žižek (2020, p. 105), por sua vez, registra ironicamente que o “vamos voltar ao trabalho”, que alguns governos têm se apressado em pronunciar, é, na verdade, o portador disfarçado (com máscaras protetoras, em alguns casos, ou, onde vilões de HQ se tornaram presidentes, como no Brasil, sem máscara nenhuma) de um “vão trabalhar”, que expande a circunferência daqueles que “não podem se autoisolar para que alguns de nós possam fazê-lo”.

---

14 Expressão furtada de uma aula pública de Viveiros de Castro (2017, p. 193), que a maneja para falar da condição dos povos originários, que “viram cair-lhes sobre a cabeça uma ‘Pátria’ que não pediram, e que só lhes trouxe morte, doença, humilhação, escravidão e despossessão”, mas também de nossa condição diante de “uma pátria que não queremos, de um governo (ou desgoverno) que não nos representa e nunca nos representou”. A expressão cai como uma luva para falar da condição daqueles que são constrangidos a permanecer fora de casa para manter a quarentena domiciliar de alguns ou simplesmente para sobreviver, seja lá de que modo for.



O sujeito confinado, ultraconectado e cibervigiado de Preciado pode ser desnudado e exposto ao assédio constante e intensificado da “economia de Netflix” (Harvey, 2020) ou de entretenimento digital, bem como da Amazon e congêneres de todos os portes, apenas porque, ao mesmo tempo, os algoritmos o conectam à “economia uberizada” dos entregadores de APPs<sup>15</sup>, inconfinados “involuntários da pátria”, igualmente ultraconectados e cibervigiados. Estes participam de um “sistema de crédito social” oculto, ligado a empresas privadas, com seu próprio sistema de recompensa e punição, manejando também expedientes invisíveis, bastante eficientes, como exemplificado pelo uso do “bloqueio branco”, em que o trabalhador não é descadastrado, mas o sistema é programado para não lhe repassar demandas. Fora dos domicílios pessoais

---

15 A expressão “economia uberizada” ou “uberista” tem sido utilizada para referir-se a um regime de trabalho em que os trabalhadores são transfigurados em prestadores de serviço, empresários-de-si ou, segundo o sedutor discurso dominante, empreendedores, e, assim, lançados dentro de um regime de alta competitividade, em que estão sujeitos à insegurança e à oscilação de rendimentos, enquanto internalizam os custos e os riscos do “negócio”. Os entregadores de APPs são um exemplo emblemático do significado desse regime de trabalho, que não por acaso foi apelidado de “uberista”, em referência à empresa-plataforma Uber. Como explicitam Dutra e Festi (2020, s/p), em artigo recente, “submetidos às oscilações de preço estabelecidas unilateralmente pelas empresas-plataformas, os entregadores depararam-se com a queda dos preços no cenário pandêmico, que os forçou à extensão das já cansativas jornadas de trabalho, a fim de manter-se em dia com as despesas familiares e com os compromissos financeiros decorrentes da própria aquisição dos instrumentos de trabalho”. A greve recente dos entregadores no Brasil foi uma resposta a essa situação, abrindo, no meio da diversidade de perspectivas prático-estratégicas e de tendências políticas do movimento, um novo campo de possibilidades para o questionamento da “política de morte” acionada pelo neoliberalismo e acirrada por governos de extrema direita (Idem).



convertidos em centros de produção e consumo, há os centros de produção em que os inconfinados “involuntários da pátria” continuam produzindo roupas, alimentos e equipamentos digitais que permitem o funcionamento da economia confinada ao domicílio. Ao mesmo tempo em que se desenvolvem formas de teleassistência médica, favorecendo tendências anteriores de “virtualização” do diagnóstico médico, profissionais de saúde (alguns deles realmente “voluntários da pátria”) submetem-se ao risco de contágio na linha de frente da atenção (física) a infectados pelo SARS-CoV-2. Na retaguarda, os sempre invisíveis e mal remunerados profissionais de limpeza intensificam o trabalho de higienização dos ambientes em serviços de saúde, em benefício da segurança de profissionais de saúde e usuários. Fora dos serviços de saúde, familiares e vizinhos “furam” a quarentena para prestar assistência a doentes com COVID-19 ou com outras enfermidades. Enquanto isso, dentro de alguns círculos das “classes médias” confinadas, cresce uma atitude “fascista” que se manifesta na demanda pela imposição de uma nova ordem social em face da “ameaça pública” representada por doentes de COVID-19, profissionais de saúde, imigrantes, não-brancos e todos aqueles que seu imaginário faz aparecer como possíveis fontes de insegurança sanitária.

Nesse breve apanhado, indicamos algumas das linhas do mapa imunológico abstrato da biopolítica na atual pandemia. Nesse mapa, os trabalhadores precários, “uberizados” ou não, ameaçados pelo desemprego e pelas consequências econômicas das quarentenas, tanto quanto pelo “emprego” (algum tipo de trabalho remunerado) e pela exposição ao contágio, transitam em um limbo entre o “fazer viver”, o “deixar morrer” e o “fazer morrer”, o que varia com as fronteiras que a biopolítica desenha em cada situação. Dentro e fora dessa categoria de trabalhadores, os dispositivos da necropolítica continuam, durante a pandemia, a eleger seus alvos preferen-



ciais entre as populações negras das periferias urbanas, os “refugiados sem refúgio” das novas diásporas globais e as populações alcunhadas de “indígenas”.

Vale destacar alguns acontecimentos a título de exemplo. Em plena pandemia, o Batalhão de Operações Especiais da Polícia Militar do Rio de Janeiro (BOPE) foi mobilizado para mais uma operação, com a violência desmedida costumeira, no Complexo do Alemão, onde os moradores administram a falta de água e, em muitas casas, a falta de alimentos. Na cidade de São Paulo, contrariando recomendação do Ministério Público de São Paulo de suspensão de ações de despejo de pessoas vulneráveis durante a pandemia, a administração municipal insiste em remover 190 famílias que ocupam imóveis em uma Zona Especial de Interesse Social na Luz (Tajra, 2020, s/p). A vida dessas famílias não é de “interesse social” para a gestão Bruno Covas, pressionada pelos interesses da PPP-Luz (parceria público-privada) em iniciar obras no local, antes do final do mandato de Covas. Partindo talvez de um conceito de “interesse social” semelhante, o governo do estado de Minas Gerais autorizou, em meio à pandemia, uma ordem de despejo que ameaça 450 famílias do assentamento Quilombo Campo Grande, que há mais de 20 anos tornou produtivas as terras que a antiga e falida Usina de Ariadnópolis havia esgotado com a monocultura canavieira (Sudré, 2020). O interesse de *absentee landlords* da Companhia Agropecuária Irmãos Azevedo em especular com a terra ou em voltar a devorar sua fertilidade – que os trabalhadores do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) recuperaram e tornaram produtivas, com uso de métodos agroecológicos (policultura, recusa de uso de agroquímicos etc.) – é o “interesse social” que o governo Zema decidiu imunizar, sem hesitar em lançar mão de um dos recursos necropolíticos mais ostensivos do poder estatal, a polícia militar. Enquanto isso, cor-

SONHEI QUE INVADIA A CASA  
DO ZEMA



TIRAVA ELE DE LÁ À FORÇA



QUEBDAVA A GELADEIRA, A TV,  
O FOGÃO, OS CARTÕES DE BAN-  
CO, PUNHA FOGO EM SUAS  
ROUDAS



ESTOU APENAS CUMPRINDO  
A ORDEM JUDICIAL



SONHO DA SILVA 2020



pos negros periféricos continuam a ser amontoados nos presídios brasileiros, onde o número de casos de COVID-19 aumenta exponencialmente e a taxa de letalidade da doença é cerca de cinco vezes maior que a média nacional, como se pode ler em documento, dirigido à ONU, no qual se denunciam “o alastramento descontrolado da COVID-19 dentro das prisões” e a ausência de medidas básicas para proteção das pessoas privadas de liberdade, bem como de necessárias e urgentes medidas desencarceradoras de pessoas do grupo de risco, sobretudo, idosos, e de pessoas detidas por crimes leves (Abrão et al., 2020).

Fora do contexto brasileiro, é importante recordar o assassinato brutal de George Floyd, um afroamericano contagiado com coronavírus e despedido no rastro das consequências da pandemia (Mars, 2020). Floyd morreu sufocado por policiais, que ignoraram seus gritos de “Não consigo respirar”, o que tornou sua morte ainda mais simbólica no contexto de uma pandemia de síndrome respiratória aguda. Como denuncia Amanda Mars (2020), a população negra não consegue respirar nos EUA. Mister se faz assinalar, nesse ínterim, que as estatísticas da COVID-19 (casos positivos e óbitos) não deixam margem de dúvida em relação à dinâmica racializada do mapa imunitário da biopolítica no país. Segundo dados do Centro de Controle de Doenças nos EUA (CDC), a população negra, cerca de 13% da população total, responde por um terço dos casos positivos de COVID-19 no país e uma porcentagem ainda maior dos óbitos. Michelle Bachelet, alta-comissária da ONU para Direitos Humanos, mencionou Brasil, França, Reino Unido e EUA como exemplos de países em que os dados expõem “um impacto devastador”, desproporcional, da COVID-19 sobre afrodescendentes e minorias étnicas (Nações Unidas Brasil, 2020).

Já na Hungria, o primeiro-ministro Viktor Orbán,





RAFAEL AFONSO + JOÃO DA SILVA

TRUMP-COV-2



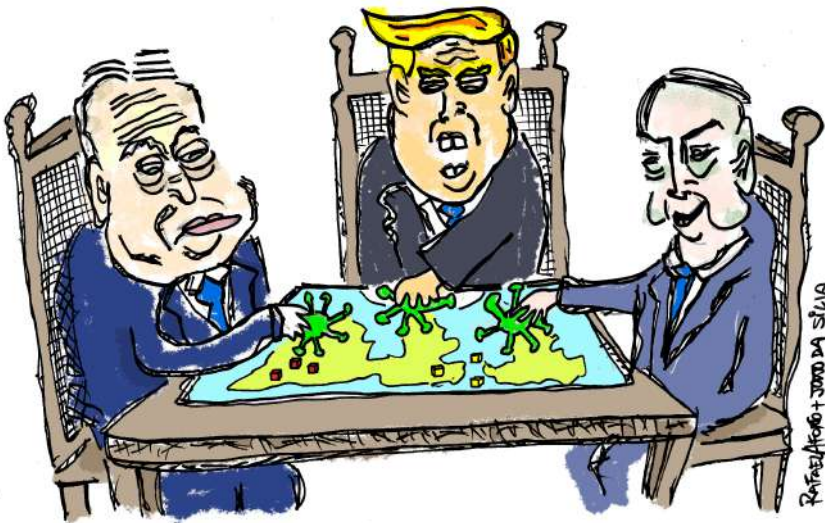


agraciado pelo parlamento com poderes extraordinários para governar por decretos, sem controle parlamentar, por tempo indeterminado, declara que “estamos travando uma guerra em duas frentes, a da migração e a do coronavírus, que estão ligadas porque ambas se espalham mediante os deslocamentos das pessoas” (citado por Dardot, Laval, 2020). Vale lembrar que, no início do ano, Orbán estatizou seis grandes clínicas de fertilização e reprodução *in vitro*, associando a medida a uma resistência contra o que ele chama de “substituição” das populações brancas e cristãs europeias promovida pela imigração. “Procriação, não imigração” é a palavra de ordem de sua distopia racista/xenofóbica (OutraSaúde, 2020).

Os casos acima não foram escolhidos aleatoriamente, mas pelos países em que ocorreram. No Brasil, nos EUA e na Hungria, a pandemia aparece, para os governos, explicitamente, como uma oportunidade de sanitização social pela eliminação de populações consideradas supérfluas ou indesejáveis, do ponto de vista de certa comunidade-imunidade estreita. No Brasil<sup>16</sup> e nos Estados Unidos, a estratégia da “imunidade de rebanho” ou da quarentena mitigada (com ares de proteção “paternalista” de liberdades individuais) mal oculta a intenção de uma “grande limpeza” cripto-darwiniana dos “sobrantes do sistema econômico” (Se-

---

16 No início de agosto de 2020, quando acabava de revisar a primeira edição deste livro, as estatísticas anunciam 100 mil mortes provocadas pela COVID-19 no Brasil, onde o Ministério da Saúde (MS) foi transformado em uma instituição “receptora de toneladas de cloroquina fabricadas em laboratórios do Exército e de filhas desempregadas de generais”, como denuncia a médica sanitária Ligia Bahia (citada por Lemes, 2020, s/p), em um momento em que as nomeações de militares sem nenhuma formação na área da saúde para o MS começam a incomodar até mesmo alguns militares de alta patente, preocupados não com a saúde pública, mas com a imagem das Forças Armadas. Em abril de 2022, ao revisar a presente edição, o número de vítimas fatais da pandemia no Brasil ultrapassa 700 mil pessoas. Uma conta que pertence ao governo Bolsonaro.





gato, 2020) pela ação do vírus. Na Hungria, a pandemia é o pretexto para o reforço das fronteiras necropolíticas em uma grade territorial-estatal. Isso ocorre também em outros países europeus, embora com menos ostentação da xenofobia estatal e dos muros administrativos erguidos para proteger a população nacional do “vírus estrangeiro”, tanto quanto do estrangeiro concebido como um tipo de vírus.

As linhas biopolíticas do “fazer viver”, “deixar morrer” e “fazer morrer” e suas comunidades-imunidades são reordenadas sob a pandemia e articuladas com as linhas da microbiopolítica pandêmica, com suas facetas “ciberautoritárias” ou “brandas”. O núcleo de todo o sistema imunológico continua a ser ocupado pelos coletivos de humanos e não humanos das grandes corporações financeiras e produtivas transnacionais, financeiramente imunizadas pelos Estados e favorecidas pelos expedientes da decretomania pandêmica, a exemplo da liberação em massa de novos agroquímicos pelo governo Bolsonaro, durante a pandemia, em benefício das empresas do ramo e das *big farms* brasileiras.

Nesse ínterim, é interessante observar que são justamente as empresas do cartel de base biotecnológica – um cartel que tem fundido empresas dos setores farmacêutico, petroquímico, agroquímico e agroalimentar em grandes corporações – as que menos têm sido afetadas pela pandemia, ou melhor, são aquelas que demonstram mais capacidade de continuar a lucrar durante ou com a tragédia. O altíssimo desempenho das ações da indústria farmacêutica, sobretudo, dos grandes laboratórios, em contraste com as quedas estilo montanha-russa de boa parte dos papeis, ao lado do crescimento dos lucros e das promessas de lucro do agronegócio durante a pandemia, nos recorda que o coletivo *big farm-big flu* é, na verdade, um coletivo *big farm-big flu-big pharma*, crescentemente corporativizado e cartelizado em sua “ofensiva contra o vivente” (Berlan, 2004).

MARÇO DE 2020

PRESIDENTE, SE  
NÃO FIZERMOS NADA  
MILHARES VÃO MORRER...

EXCELENTE

J. M. BOLSONARO

2020  
DA SILVA



Diante desse cenário, sem recusar o interesse no desenvolvimento de novas opções terapêuticas e vacinas, de novas metodologias para o mapeamento da distribuição de riscos epidêmicos, de programas de identificação molecular de patógenos e de vigilância de nichos ecológicos de maior potencial epidêmico, deve-se dizer, no entanto, que essas medidas podem ser incorporadas sem afetar as dinâmicas antropogênicas da gestação de epidemias de humanos e não-humanos. Ademais, podem ainda engrossar o caldo cultural para a expansão da microbiopolítica e contribuir para multiplicar os dispositivos de controle microbiopolítico, em detrimento não dos coletivos *big farm-big flu-big pharma*, mas das “razões políticas e culturais” associadas à possibilidade de fazer dançar a “imagem” de outras cosmopolíticas contra o cosmocapital.

Como alerta Latour (2020, s/p), há uma distância abismal entre um Estado que promete proteção contra a infecção viral e um Estado que promete proteção pela garantia das condições de habitabilidade humana no planeta. Somente em um exercício de imaginação, por exemplo, o Presidente Macron anunciaria um “pacote de medidas para deixar as reservas de gás e petróleo no solo, impedir a comercialização de pesticidas, abolir o arado profundo” etc. (Idem) ou, em benefício da manutenção das mesmas condições de habitabilidade, deixaria de atuar nos termos da relação assimétrica entre uma sociedade europeia ou francesa como “comunidade totalmente imune, fechada para o Oriente e para o Sul”, e o Oriente e o Sul concebidos como seu “armazém” (Preciado, 2020, p. 174). Aguardar, mais uma vez, a realização das promessas “iluministas” (coloniais) do pacote “Estado-ciência” não evitará as reemergências da *xawara* e nem adiará a “queda do céu”, sobre a qual nos alerta Kopenawa (2015). Essa expectativa é mais uma expressão do curto-circuito do pensamento dos *napëpë*, que continua a girar em torno dos mesmos substantivos (Estado, regulação, controle,



vigilância). O que ganharemos é “o Estado do século XIX e o biopoder”, isto é, a “gestão da população em uma grade territorial vista de cima e liderada pelo poder dos especialistas” (Latour, 2020, s/p), sem conseguirmos efetivamente confrontar a ameaça da *xawara*.



# Uma grave doença do Antropoceno

Entre os Nambikwara<sup>17</sup>, não reconhecer mais os parentes pode ser o sintoma de uma doença grave, doença de quem teve seu espírito sequestrado. Segundo Viveiros de Castro (2011, p. 902), para os Nambikwara,

“Não reconhecer mais os parentes” significa não mais ocupar a perspectiva humana; um dos sinais diagnósticos de metamorfose (e toda doença é metamorfose, especialmente quando causada por abdução de alma) não é tanto a mudança de aparência do eu na percepção dos outros, mas a mudança de percepção pelo eu da aparência dos outros, detectável por estes outros na mudança de comportamento do sujeito em questão.

---

17 Nambikwara é uma designação genérica, de recorte linguístico, para comunidades de povos originários que habitam a Chapada dos Parecis (Mato Grosso), o Vale do Guaporé (Mato Grosso) e uma região ao longo dos rios Roosevelt e Ji-Paraná (Rondônia) (<https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Nambikwara>).



O imunitarismo (biopolítico) é como uma cama-de-gato em que o que permite reconhecer alguém como parente, quer dizer, como participante de uma comunidade, é uma armação que pode ser desfeita com um único lance. Nos termos de Haraway (1991, p. 204), “o sistema imunológico é um mapa desenhado para orientar o reconhecimento e o não-reconhecimento [*misrecognition*] de si e do outro na dialética da biopolítica ocidental”. Uma reconceituação sincrética, xamânico-foucaultiana, do sistema imunológico da biopolítica talvez nos permitisse concebê-lo como um tipo de sequestro ou abdução da subjetividade que separa parente de parente pela imposição de um mapa-fantasma, que faz com que se reconheça uma mesma pessoa, ora como parente, ora como não parente, ora como semelhante, ora como presa ou inimigo.

O imunitarismo é o sintoma de uma doença civilizatória grave. Essa doença assume sua forma mais aguda durante a pandemia. Naquela fronteira extrema gerada pela pandemia (a porta do domicílio privado, a máscara ou a pele), o não-parente são todos e ao *napë* só resta, de fato, sonhar consigo mesmo e suas mercadorias, em um sono induzido por fármacos e em um sonho conduzido por algoritmos. Precisamos urgentemente de uma cura e, como diz o xamã Karamakate para Evans, personagens do filme *O abraço da serpente* (Guerra, 2015), para curar-se, será preciso aprender a sonhar, quer dizer, de outro jeito, mais “longe”.





*"Fazer*  
**parentes** *e,*  
*talvez, a*  
*parte mais*  
**difícil** *e mais*  
**urgente** *do*  
**problema"**



*Fazer*  
**parentes**  
*é, talvez, a parte*  
*mais difícil*  
*e mais **urgente** do problema*

Em seus escritos e intervenções durante a pandemia, Latour tem alertado para a urgência da “crise ecológica” – que é algo mais do que “uma crise”, “algo sempre passageiro” – e para a oportunidade de encontrar uma “saída” para ela neste momento em que “ficou provado que é possível, em questão de semanas, suspender, em todo o mundo e ao mesmo tempo, um sistema econômico que até agora nos diziam ser impossível desacelerar ou redirecionar” (Latour, 2020a, s/p). Concordando inteiramente com o alerta de Latour e seu convite para “imaginar gestos” contra “a repetição de tudo exatamente como era



antes" (Latour, 2020a, s/p), é necessário, no entanto, discordar do modo como ele opõe "crise ecológica" e "crise da saúde" no contexto da pandemia.

Latour tem sustentado que a demanda de proteger a vida da população dirigida aos Estados nacionais seria "infinitamente mais justificada no caso da crise ecológica do que no caso da crise da saúde" (Latour, 2020, s/p) e explica que as duas situações "não têm a mesma escala" (Latour, 2020a, s/p). Nessa formulação, para mais da insensibilidade subjacente ao argumento, que passa ao largo do luto pelas perdas irreversíveis de vidas, há uma perigosa aposta na possibilidade de reversão das crises epidêmicas, uma aposta que ignora a imprevisibilidade dos actantes microbianos e de suas redes ou, como alerta Kopenawa (2015, p. 476), a possibilidade de que a *xawara* se torne totalmente incontrolável, de modo que "os brancos não poderão fazer nada, mesmo com seus médicos e suas máquinas". Além disso, essa formulação tende a obnubilar a relação entre a mutação ecológica e a *xawara*, que, como aprendemos com Kopenawa (2015), não pode ser compreendida sem considerar os efeitos da ação da máquina comedora de terra-floresta de nossa abstração civilizatória.

Feita essa importante ressalva, pode-se dizer que o convite das páginas que seguem é idêntico ao de Latour (2020a, s/p): transformar a atual "suspensão do mundo" em uma oportunidade para "imaginar gestos" contra "cada elemento de um modo de produção que não queremos que seja retomado". Nos termos de Danowski e Viveiros de Castro (2014, p. 130), poderíamos falar de uma imaginação que inclua a possibilidade de uma "frenagem" ou de uma "des-economia liberta da alucinação do crescimento contínuo", um movimento capaz de deslocar os automatismos de nosso *plus ultra*. Poderíamos ainda, com Haraway (2016, p. 140, 141), falar de uma experimentação orientada para "reconstituir refúgios" ou tornar possível



uma “recomposição biológica-cultural-política-tecnológica” capaz de facear a extinção (antropogênica) de humanos e de muitos outros terranos que nos ameaça.

A finalidade dessa imaginação/experimentação não seria regressiva, ao estilo de uma “retrotopia” (Bauman, 2017), mas subversiva, uma tarefa de “recivilização”. Considerando as descontinuidades graves produzidas pelo Antropoceno, Haraway (2016, p. 140) sublinha que “o que vem depois não será como o que veio antes”, o que não implica desconsiderar a possibilidade de retomadas de tecnologias terranas marginalizadas ou historicamente destituídas na afirmação da hegemonia epistemológica da ciência. Latour (2020a, s/p), por sua vez, esclarece que interromper ou desacelerar não significa “viver de amor e brisa”, ainda que nada possa ser feito sem contestar “a *própria produção*”, a “maneira de fazer o planeta *produzir frutos*”.

A tarefa de “recivilização” ou de “recomposição biológica-cultural-política-tecnológica” envolve, por certo, desativar certas redes de humanos e não-humanos e seus dispositivos inerciais. O coletivo *big farm-big flu* e o extrativismo (mineral, animal e vegetal) predatório, característicos do Plantacionoceno, constituem apenas uma fração das redes que devem ser desativadas. Não é possível conceber essa tarefa de recivilização/recomposição sem considerar o nosso consumismo predatório e as relações predatórias que estabelecemos uns com os outros na devoração do planeta.

Essas desativações não visam, contudo, um antes, qualquer horizonte normativo pré-instituído, mas, ao contrário, participam do escopo de instituir uma abertura radical que desafie os horizontes normativos naturalizados de nossa abstração civilizatória. Além disso, a desativação ou a desaceleração não seria o único acorde desse movimento de recivilização/recomposição. As suspensões de certas redes e práticas seriam inviáveis sem ampliações, retoma-



das e invenções de outras redes e práticas e sem uma série de transições. Ademais, como princípio geral, todo esse movimento, na mesma medida em que se contrapõe ao *plus ultra*, deve engatar um *plus intra*, “uma intensificação não-material de nosso modo de vida” (Danowski, Viveiros de Castro, 2014, p. 130), como sua condição, considerando que nenhum avanço é possível sem intensificar as relações, as trocas, as ecologizações cosmopolíticas, as instituições de “comuns” em múltiplas escalas.

Latour (2020a, s/p) propõe que nos interroguemos sobre “as cadeias que estamos dispostos a reconstituir e aquelas que, através do nosso comportamento, estamos decididos a interromper”. Ele sugere que essas perguntas devem começar pelas atividades atualmente suspensas em razão da pandemia. Podemos questionar esse ponto de partida, quando o desmatamento e a invasão de territórios de povos originários foram acelerados no Brasil, durante a pandemia, quando frigoríficos continuam a funcionar como máquinas de disseminação de SARS-CoV-2 em muitos lugares, quando o “fique em casa” significa para muitas mulheres ampliação do sobretrabalho e da violência doméstica. Além disso, em sentido positivo, há experiências de desativações, como da polícia na Zona Autônoma de Capitol Hill, em Seattle, nos EUA, que poderiam ser conduzidas em muitos outros lugares, no sentido da experimentação do que “é desejável” e do que “deixou de sê-lo” (Latour, 2020a).




# Sonhando com um mundo

## sem polícia e sem racismo

Como desdobramento das manifestações antirracistas conduzidas após o assassinato de George Floyd, um movimento deflagrado pelo *Black Lives Matter* (Vidas Pretas Importam) em Capitol Hill, um distrito de Seattle conhecido por abrigar movimentos antirracistas, LGBT e contraculturais, resultou, após diversos confrontos, na retirada da polícia do local, na construção de barricadas em torno de uma área na circunvizinhança da desocupada Delegacia Leste do Departamento de Polícia de Seattle e na declaração da CHAZ (*Capitol Hill Autonomous Zone*), no dia 8 de junho.


A CHAZ emergiu com “um sentimento de libertação e de comunidade”, de politização mesclada à sensação de “uma grande refeição compartilhada (*big potluck*)”, segundo Laura, @anarchomastia, citada por J. James F. (2020). O caráter do movimento revela-se em seu protesto contra o racismo institucional, na demanda pela desativação ou pelo desfinanciamento da polícia e pela instituição de uma segurança comunitária formada por patrulhas de moradores (autopolicamento), financiadas com



dinheiro público, e em sua pauta social relacionada a saúde, moradia e educação. Para mais de suas reivindicações, a agenda da CHAZ, em sua primeira semana de existência, diz muito sobre sua natureza: criação de uma horta comunitária, criação de uma biblioteca comunitária, organização de coleta de lixo e reciclagem, realização de atividades educativas e culturais (leitura de poesias, apresentações musicais e noites de cinema), confraternizações nas ruas despolicizadas (<https://chaz.zone/>). Enquanto Trump ameaçava usar os recursos do terrorismo estatal contra aqueles que ele denominava de “terroristas internos” ou de “anarquistas feios”, crianças coloriam com giz as ruas da CHAZ e os moradores realizavam confraternizações com *hot dog*, discutindo os destinos da comunidade.

No final de junho de 2020, ao mesmo tempo em que a CHAZ começava a inspirar outros movimentos semelhantes, em outras cidades estadunidenses, como Portland, Asheville e, inclusive, Washington, nas proximidades da Casa Branca, onde ativistas tentaram estabelecer o território da BHAZ (*Black House Autonomous Zone*), a polícia retomou sua violenta ofensiva contra a CHAZ, com tiroteios que resultaram na morte de um adolescente e na internação de um outro, baleado. No dia primeiro de julho, a polícia retomou a área.

A história da CHAZ continua por meio dos protestos nas ruas de Seattle e na imaginação de um mundo sem polícia e de uma institucionalidade/espacialidade que se produz em uma mistura de festival, confraternização e militância, sonhando com a desativação do racismo.



Nesse sentido, o alvo das perguntas, mesmo no terreno imediato, talvez devesse envolver também o que seria desejável que fosse suspenso imediatamente, mas não foi, em razão dos mapas imunitários da biopolítica vigente. Movimentos como os encarnados nas legendas do #ForaGarimpoForaCovid e do #VidasPretasImportam apontam para a necessidade de desativar outras redes e práticas, circuitos de violência e predação que foram ampliados, não reduzidos ou suspensos, durante a pandemia. Enquanto os povos originários valerem menos do que minérios e pedras, enquanto vidas pretas não importarem, nenhum movimento de interrupção ou de imaginação de novos gestos de relação com o mundo será efetivo ou fará sentido.



A series of color calibration bars are located at the top of the page. On the left, there is a grayscale ramp from black to white. On the right, there are several colored squares: yellow, magenta, cyan, blue, green, red, black, light yellow, light magenta, and light cyan.

**#FORAGARIMPOFORACOVID**



# #FORAGARIMPOFORACOID

O #ForaGarimpoForaCovid é uma iniciativa do Fórum de Lideranças Yanomami e Ye'kwana e da Hutukara Associação Yanomami (HAY), Associação Wanasseduume Ye'kwana (SEDUUME), Associação das Mulheres Yanomami Kumirayoma (AMYK), Texoli Associação Ninam do Estado de Roraima (TANER), Associação Yanomami do Rio Cauaburis e Afluentes (AYRCA). No site da campanha, lemos: "Hoje, estamos mais uma vez sob risco de *Xawara* (epidemia) trazida pelos não indígenas, que vocês estão chamando de Coronavírus. Nossas comunidades ficam muito distantes das cidades e já estão sofrendo com o aumento dos casos de malária, sem atendimento suficiente para cuidar de nossos familiares que estão doentes. Não queremos que essa situação piore ainda mais, com a chegada do Coronavírus. Precisamos urgentemente evitar que mais doenças se espalhem entre nós. Garimpeiros entram e saem de nossas terras em busca de ouro, sem nenhum controle. (...) O Fórum de Lideranças da Terra Indígena Yanomami já decidiu que queremos viver sem garimpo e com saúde. É preciso agir antes que seja tarde" (<https://www.foragarimpoforacovid.org/>).

# #FORAGARIMPOFORACOID



**#BLACKLIVESMATTER**

**#VIDASNEGRASIMPORTAM**

**#VIDASPRETASIMPORTAM**



# #BLACKLIVESMATTER

# #VIDASNEGRASIMPORTAM

O #BlackLivesMatter / #VidasNegrasImportam / #VidasPretasImportam é uma legenda que abriga uma gama ampla de iniciativas que, de modo geral, denunciam e combatem o racismo em suas diferentes manifestações e, em particular, o racismo institucional. A legenda foi cunhada por três mulheres afro-americanas, Patrisse Cullors, Alicia Garza e Opal Tometi, que a mobilizaram, em 2013, em protesto contra a absolvição de George Zimmerman, segurança de hotel que matou o adolescente afro-americano Trayvon Martin, na Flórida (EUA). A legenda internacionalizou-se nos anos seguintes e, no ano de 2020, adquiriu uma visibilidade maior, em razão do assassinato de George Floyd e diante de todas as expressões escandalosas de racismo institucional durante a pandemia e das consequências catastróficas da intersecção pandemia-racismo sobre muitas “vidas pretas”.

# #VIDASPRETASIMPORTAM



Interlúdio (3):

# Sebastião tem fome

João da Silva

Essa série de quadrinhos foi produzida para a campanha de arrecadação "Sebastião tem fome", das Brigadas Populares do Distrito Federal, no primeiro semestre de 2020.



SEBASTIANA É MORADORA DA VILA DO BOA EM SÃO SEBASTIÃO. TEM 37 ANOS.



TRABALHA DE AUXILIAR DE LIMPEZA NO PLANO PILOTO. PAROU DE TRABALHAR DIA 20 DE MARÇO QUANDO O GOVERNADOR DECRETOU QUARENTENA.



SEBASTIANA É MÃE SOLTEIRA DE UMA FILHA DE 10 ANOS.



SEBASTIANA TEM CARTEIRA ASSINADA MAS NÃO SABE COMO VAI SER O PAGAMENTO DO SEU SALÁRIO



© 2020 S.M. S. 123456789

SEBASTIÃO É PEDREIRO,  
AUTÔNOMO E TEM 39 ANOS



POR CAUSA DA PANDEMIA,  
SEBASTIÃO FOI DISPENSADO  
DOS BICOS QUE FAZIA E  
FICOU SEM RENDA



ELE AGORA ESPERA CONTAR  
COM 600 REAIS PRA PO-  
DER SUSTENTAR SUA FAMÍLIA



SEU SONHO É TER EM MÃOS  
A ESCRITURA DE SUA CASA  
PARA SEUS 3 FILHOS TEREM  
UMA SEGURANÇA NO FUTURO





SE SEBASTIÃO TEM FOME E OS GOVERNOS NÃO FAZEM NADA



A SOLIDARIEDADE DO POVO VAI MUDAR ESSA REALIDADE





Outra questão relativa ao “ponto de partida” deve ser considerada. Latour sugere que as perguntas envolvendo as suspensões, ampliações e retomadas poderiam ser colocadas primeiro para si e depois em grupo. Que grupo? Latour deve imaginar um movimento generalizado e difuso, rizomático, de produção de associações. E ele sabe que, independentemente de por onde comecemos, já estamos atrasados diante do movimento dos “adeptos da globalização”, que “parecem ter uma ideia muito clara do que querem ver renascer após a retomada”, quer dizer, “a mesma coisa, só que pior”, “a mesma coisa” menos o “resto do Estado social”, a “rede de segurança dos mais pobres”, o que “ainda resta de regulamentação contra a poluição” e “toda essa gente em excesso que atulha o planeta” (Latour, 2020a, s/p). “Os revolucionários do momento”, diz Latour, “são eles”. Mas, se “eles” são os adeptos da globalização, quem somos “nós”?

Evitar uma resposta direta à pergunta não é um gesto de covardia ou hesitação. Trata-se de sair de uma política de “atores”, que pretendem dirigir a ação recorrendo “atores” a partir de um mapa-decalque do “social”, para uma política de “atores produzindo-se como sujeitos em e por sua ação” (Dardot, Laval, 2017, p. 464). Trata-se de reconhecer que a questão do “nós” deve ser colocada diante das diferentes situações estratégicas, nas quais os atores se produzem, produzindo suas posições (associações) uns em relação aos outros, suas potências e despotências, sujeições e liberdades, simetrias e assimetrias, maiorias e minorias (Silva, 2019).

Colocada nesses termos, a pergunta sobre o “nós” pode parecer abstrata. Entretanto, isso decorre das temporalidades estipuladas para a pergunta, quando tudo se projeta para um cenário pós-pandêmico, que sequer se pode dizer, com certeza, que virá, pois não sabemos se a atual emergência da *xawara* será removida do cenário de nossas vidas ou se tornará um actante duradouro



do mundo por vir. Se pensarmos que se trata de uma pergunta que se deve começar a responder agora, produzindo, fazendo e refazendo respostas diante dos desafios cotidianos de um mundo que “entrou em estado de fantasma” por causa da pandemia, uma pergunta que se deve começar a responder na coprodução contínua de atividades e de seu sistema de regras para “a autogestão social da doença, da debilidade, da dor, do pensamento e da esperança” no curso da pandemia (Galindo, 2020, p. 125), ela se apresenta como uma pergunta muito concreta, uma pergunta colocada diretamente no terreno das práticas.

Essa pergunta não pode ser respondida enquanto nossa obrigação recíproca for limitada à comunidade recortada pela porta do domicílio privado ou à comunidade negativamente definida pela obediência aos mandatos da gestão estatal da pandemia ou, dito de outro modo, enquanto as fronteiras imunitárias da atual pandemia e os espaços recortados por elas não forem abertos para a interpelação não subordinada previamente às condições limitantes encarnadas em normas técnicas (supostamente neutras) definidas por comitês de especialistas e em imperativos funcionais (igualmente representados como neutros) da gestão estatal de populações. Nessa perspectiva, talvez devamos aderir à proposta de Maria Galindo (2020) de imaginar um gesto inimaginável para “nós”, os confinados “voluntários da pátria”: a desobediência em relação às fronteiras que a pandemia desenhou nas portas de nossos domicílios pessoais.

A desobediência a que Galindo nos convida não é uma desobediência movida pela insensibilidade da política social-darwinista da “imunidade de rebanho” ou de uma “classe média” que cansou de brincar de quarentena, mas uma desobediência movida por uma sensibilidade social intensificada, orientada para a coprodução de estratégias comuns para sobreviver, para “bem viver” e “bem morrer” no meio do caos da pandemia:



O que acontece se burlamos os fechamentos de fronteiras? O que acontece se nos organizamos socialmente? O que acontece se nos preparamos para beijar os mortos e para cuidar das vivas e dos vivos por fora das proibições, que têm produzido apenas o controle de nosso espaço e de nossas vidas? O que acontece se passamos do abastecimento individual para a onda comum contagiosa e festiva, como tantas vezes o fizemos? (Galindo, 2020, p. 125-126)


A proposta de Galindo é enunciada a partir do Sul desenhado pela linha imunitária do “fique em casa”. Ela situa seu discurso a partir das condições da “grande massa” da população boliviana, “proletarizada, sem salário, sem postos de trabalho, sem indústria”, sobrevivendo na rua como parte de “um tecido social gigante e desobediente” (Galindo, 2020, p. 125). A desobediência é a primeira condição de sobrevivência dessa grande massa que, como a *sister outsider* de Audre Lorde (2009, p. 42), pode dizer que não foi “feita para sobreviver”. E Galindo se associa à desobediência-sobrevivência como alguém que escreve enquanto se dedica com suas irmãs a “desobedecer a proibição de fabricar gel caseiro” e o faz para vender “porque também temos de sobreviver”, como alguém que pesquisa recursos de cuidado em seus “livros de medicina ancestral”, não somente por reconhecer a eficácia desta, mas também por constatar a total incapacidade do sistema de serviços de saúde boliviano (desde sempre reservado para certos setores economicamente privilegiados da população) para produzir cuidados para essa grande massa, (Galindo, 2020, p. 124).

O que Maria Galindo propõe não é a desobediên-



cia como “vale tudo” do arbítrio individual e do “cada um por si” neoliberal. Pelo contrário, o que ela demanda é iniciar uma transição do “cada um por si” em seu domicílio privado (com o qual nos reconciliamos por meio da ilusão de que se trata de um gesto solidário, em benefício da imunidade de todos) para a “autogestão social” da imunidade ou para algo que podemos chamar de um sistema de co(i)munidades negociadas. Essa proposição política alinha-se com a perspectiva de Patricia Manrique (2020), que reivindica “uma linguagem e um imaginário” que promovam a “imunidade comunitária”, não a imunidade como “fuga da obrigação recíproca”, a “imunidade negociada” e “hospitaleira” e não a “imunidade belicosa”, mais ocupada (podemos dizer em complemento a Manrique) em delinear o fora, o que se exclui, do que o dentro, quer dizer, o modo como se definem as relações entre os incluídos dessa imunidade excludente.

Essa perspectiva assume e amplifica os sinais de experiências emergentes, sobretudo, mas não somente, em comunidades ao Sul do mapa das políticas oficiais de imunidades. Rita Segato (2020, p. 87), por exemplo, registra o ressurgimento de pequenas hortas e, em torno delas, de “trocas de seus produtos entre vizinhas”, a emergência do “governo de quarentenas comunitárias, em bairros, que se fecham como comunas”, a retomada do papel dos coletivos na organização de coletas para uma rede comunitária de abastecimento. Podemos acrescentar a essa pequena lista a organização de cozinhas comunitárias, igualmente com base em uma rede comunitária de abastecimento, e a articulação de redes de cuidados “por fora das proibições”, bem como, de maneira geral, a emergência de um pensamento e de uma prática que se produzem em rede, questionando as regras dos espaços gerados pelas quarentenas, como a rua ou o espaço público, cujas normas racializadas foram colocadas em questão pelo movimento da Zona Autônoma de Capi-




tol Hill, mas também o espaço do sobretrabalho duplicado das mulheres e da violência generizada intensificada do “fique em casa”.

Em uma leitura a contrapelo, de naipe foucaultiano, indo das formas de resistência para as dinâmicas das relações de poder, essas emergências tornam visível o fato de que, sobre o mapa das políticas oficiais de imunidades, foram construídas ou reforçadas espacialidades de regras não negociadas entre os agentes envolvidos. Nos regimes de imunidade acionados na pandemia, as atividades essenciais e as atividades permitidas são definidas por políticos e especialistas segundo os dispositivos a-democráticos de governamentalidade que configuram os Estados, autoproclamados democráticos ou não. Dentro dos espaços de cotrabalho das atividades essenciais e das atividades permitidas, de modo geral, os trabalhadores não definem as condições de continuidade do trabalho, cabendo, nas instituições privadas, à direção da empresa e ao poder público definir os riscos a que serão expostos, enquanto, nos serviços públicos, vigoram regimes normativos diversos, mas com predominância das formas burocráticas, centralistas e autoritárias de gestão (o autor do texto, servidor público, nunca foi consultado em sua instituição para nenhuma decisão durante a pandemia). O espaço de coresidência dos inconfinados “involuntários da pátria” é, por sua vez, exposto aos riscos determinados pelo espaço de cotrabalho. Dentro do espaço de coresidência, em situações de (in-)habitabilidade e (in)salubridade diversas, a gestão do risco e do trabalho doméstico, incluindo o cuidado de doentes, não é colocada/governada em comum pelos coresidentes e, em geral, obedece a regras de um regime heteropatriarcal mais vigoroso ou mais mitigado. Enquanto isso, uma grande massa “proletarizada, sem salário, sem postos de trabalho, sem indústria” deve produzir seu próprio espaço de sobrevivência, por dentro e/ou por fora das proibições.



Os espaços de coresidência, os espaços de cotrabalho e os espaços públicos, embora modificados pela pandemia e pelos dispositivos da gestão estatal da imunidade, são ainda as espacialidades de regimes de governamentalidade patriarco-capitalista-racial-colonial e suas modificações obedecem a seus princípios normativos subjacentes. As experiências emergentes mencionadas não somente desafiam certas constelações de normas desses regimes, mas também instituem novas dinâmicas de produção normativa. Talvez, em uma amplificação de sinais, como a proposta por Santos (2002) com a noção de “sociologia das emergências”, possamos dizer que elas apontam para a possibilidade de instituição de um sistema de co(i)munidades negociadas, isto é, baseadas na coprodução de atividades/espacialidades e de seu sistema de regras como fundamento da vinculação ou coobrigação entre os atores envolvidos nessas atividades/espacialidades.

Essa leitura nos aproxima da conceituação de “comum” de Dardot e Laval (2017), para quem o *comum* é um princípio político definido pela relação interna entre *coparticipação, coprodução de regras e coobrigação*. Pode-se dizer que, na transição do “cada um por si” em seu domicílio privado (com o suporte trabalho dos inconfina-dos “involuntários da pátria”, que pertencem ao lado invisível do “se puder, fique em casa”) para um sistema de co(i)munidades negociadas, o que está em jogo é a instituição de comuns e de comuns entre comuns. Essa transição exige que os espaços de coresidência (que também devem ser concebidos como espaços de cotrabalho), os espaços de cotrabalho extradomésticos e os espaços públicos (incluindo os contextos de intercurso comunitário “por fora das proibições”, em nome da solidariedade, da sobrevivência, do cuidado comum, da produção de sentidos comuns para o “bem viver” e o “bem morrer”) sejam produzidos e articulados entre si como espaços de imuni-



dades comuns, ou seja, como espaços em que os riscos, as práticas de segurança e de sobrevivência, os recursos gerais de resistência são colocados em comum, governados em comum pelos agentes envolvidos.

Esse movimento, que produziria atividades/especialidades, colocando-as em comum, ou seja, coconstituindo um sistema de regras (revisável pelos próprios atores) como um sistema de obrigações recíprocas entre atores, produziria seu próprio sujeito coletivo. A práxis instituinte, escrevem Dardot e Laval (2017, p. 472), “*é autoprodução de um sujeito coletivo na e pela produção de regras de direito*” (risco meu, considerando que não se deve preestabelecer e, assim, delimitar, a partir dos termos ocidentocêntricos costumeiros, o território de agências a constituir-se). Eis como podemos imaginar a emergência de uma multiplicidade de “nós” como sujeitos que se podem colocar a pergunta acerca das suspensões, ampliações e retomadas, na mesma medida em que geram associações que se associam entre si e com outras associações anteriores, engajadas no enfrentamento dos regimes de governamentalidade patriarco-capitalista-racial-colonial e em dinâmicas alternativas de produtividade material e imaterial.

Se não podemos prefigurar as agências, as formas, os dispositivos e sujeitos dessas co(i)munidades, podemos, no entanto, afirmar que essa “imunidade comunitária”, ou melhor, essa imunidade de comuns deve ser “hospitaleira”, uma palavra furtada de Manrique (2020). Trata-se de um termo de uma “politicidade em chave feminina” (Segato, 2020, p. 86), que permite imaginar a possibilidade de reescrever o sentido das relações de imunidade intra- e intergrupais e da própria noção de comum. “Hospitaleira” (no feminino)<sup>18</sup> é um sentido

---

18 Note-se que apenas nomes de mulheres serão invocados na construção dessa perspectiva: Maria Galindo (2020), Patricia





que deve ser pensado como um princípio transversal que pode reconstituir e reconectar espaço público e espaço doméstico – atualmente encapsulado como espaço privado e, enquanto tal, oposto ao público (Segato, 2014). Seu fundamento é uma dupla inversão, na medida em que é o espaço doméstico que fornece o princípio da reconstituição do espaço público e em que é a lógica “subalterna”, feminina, do espaço doméstico que se torna princípio dominante, ou melhor, comum.

Hospitaleira pode ser o nome de um novo modo de fazer parentes, não somente entre humanos, mas também como uma lógica de novos arranjos inter- ou multiespecíficos. Ser hospitaleira é acolher e oferecer refúgio, o que agora aparece sob o imperativo de reconstituir refúgios para humanos e outros seres. Se a Xawara/Antropoceno/Capitaloceno/Plantationoceno traduz os efeitos associados de múltiplos arranjos produtores de “inospitalidade” (destruição de refúgios) e, em consequência, de “refugiados sem refúgio”, hospitaleira pode ser um princípio normativo da contraproduktividade do comum. Se a interrogação metafísica fundante do sonho “curto” (moderno) dos *napëpë* é “o que nos torna diferente dos outros”, a interrogação prático-metafísica hospitaleira básica é *o que podemos fazer, pensar, dizer e ser com os outros ou como podemos cultivar refúgios uns com os outros*<sup>19</sup>.

---

Manrique (2020), Rita Segato (2020), Donna Haraway (2016), Catherine Walsh (2009). Não foi deliberadamente que o fiz, mas porque apenas nessas autoras encontrei elementos para essa construção. Para além do pequeno repertório do autor deste texto, outros nomes poderão reforçar essa lista; suspeito, no entanto, que serão nomes de mulheres ou de pessoas que não se identificam com o masculinismo heterossocial do Antropoceno.

19 Essa formulação é inspirada na perspectiva de Donna Haraway (2016, p. 140) de “cultivar, uns com os outros, em todos os sentidos imagináveis, épocas por vir que possam reconstituir os refúgios”, mas também na perspectiva daquela conexão que

## DE UM LADO



## DO OUTRO



SCARD DI SUVA 3/11/2020



A essa pergunta respondem as trocas de produtos entre vizinhas durante a pandemia, mulheres e homens produzindo refeições diárias para distribuição entre vizinhos em cozinhas comunitárias durante a pandemia, as ruas despolicidadas e coloridas por mãos infantis e as confraternizações de hot dog na Zona Autônoma de Capitol Hill, as práticas e redes de proteção das vidas-pretas-que-importam contra a inospitalidade (destruição de refúgios) do racismo embutido em nossos dispositivos imunitários, as práticas e redes de proteção dos povos originários contra a inospitalidade do garimpo, do agrogócio e de todas as frentes estatais-empresarias empenhadas na devoração de terra-floresta e na extinção de povos como negócio e meio de expansão do sempre-mais de nosso consumo energético, as greves em que se solidarizam os entregadores de APPs contra a inospitalidade da economia uberista, as práticas e redes agroecológicas, com destaque para aquelas constituídas entre mulheres ou em uma chave feminina (questionando a presença de masculinismos inospitais na agroecologia), as práticas e redes de ocupação urbana que lutam contra a inospitalidade dos interesses do mercado imobiliário etc. etc.

É uma boa deixa para introduzir a questão atual da demanda pela ampliação e melhoria dos serviços públicos de saúde, como uma sorte de refúgio que deveria ser acessível a todos. Trata-se talvez da expectativa social mais difundida no período da pandemia e, por isso mesmo, deve ser analisada com cuidado. Como Dardot e Laval (2020, s/p) sublinham, é essencial distinguir “o

---

Catherine Walsh (2009, p. 25, 13), discutindo a ideia de uma interculturalidade crítica e de uma pedagogia decolonial, estabelece entre o desígnio de *bem-viver e com-viver*, na produção de um lugar (refúgio) “onde realmente caibam todos”, uma produção que envolve um *in-surgir, re-existir e re-viver* que se inscreve em um *com-por* (em chave hospitaleira) de diferenças que incita “modos outros” de “ser, estar, aprender, ensinar, pensar e viver”.







apego dos cidadãos aos serviços públicos”, em particular aos serviços de saúde no contexto da pandemia, da “adesão à autoridade ou poder público em suas diversas formas”. Essa distinção torna-se urgente, na medida em que o que a pandemia evidenciou foi a oposição entre serviços públicos de saúde e poder estatal, tornando visíveis os efeitos do crescente descomprometimento/desobrigação dos fundos sociais estatizados em relação à manutenção e à melhoria dos serviços públicos de saúde, em benefício da expansão do mercado de saúde e da liberação dos fundos sociais estatizados para outros usos (não destinados ao “público”). A pandemia evidenciou a possibilidade de representantes estatais, descomprometidos com o “público” (uma palavra vaga e, por isso, facilmente manejável no campo de exercício de poderes “pastorais”), desobrigarem os Estados em relação ao financiamento da única estrutura durável que favorece alguma cooperação internacional em saúde, a OMS, cuja dependência de financiamentos privados (80% de seus recursos) se tornou motivo de preocupação de muitos a partir da pandemia. Vejam o caso de Trump, com suas reiteradas investidas contra a OMS e seu anúncio de rompimento dos EUA com essa entidade. Enfim, a pandemia evidenciou que o Estado pode ser facilmente acionado como uma estrutura da imunização dos fundos sociais em relação ao “público” e do desmantelamento dos serviços públicos ou ainda que os serviços públicos de saúde e seus fundos materiais são importantes demais para ficarem subordinados às decisões de representantes estatais, que a própria estrutura do Estado tende (e quanto melhor funciona) a tornar imunes em relação ao “público”, que apenas pode influenciar as decisões indiretamente e cada vez menos nos Estados remodelados pelo neoliberalismo.

A emergência da noção de “Estado-Empresa” e dos diagnósticos da “pós-democracia” (Crouch, 2000; Brown, 2015; Dardot, Laval, 2016), remetendo, entre



outras coisas, a um contexto de hibridização crescente entre os interesses e as lógicas que estruturam as formas privada e pública de produção ou regulação de “bens” e “serviços”, lança suspeita sobre a aposta em uma alternativa derivada do “esquema binário de origem jurídica que opõe o privado e o público” (Dardot, Laval, 2015, p 262). Nesse contexto, como dizem Dardot e Laval (2016, p. 395-394), “a pior das atitudes (...) seria preconizar um retorno ao compromisso socialdemocrata, keynesiano e fordista”, regozijando-se com “os sinais precursores de um retorno do pêndulo a uma regulação direta por parte dos governos”, o que beneficiaria apenas o “Estado empresarial”, moldado pela lógica da concorrência e pela racionalidade da empresa. A melhor atitude talvez seja aquela enunciada por Dardot e Laval (2017, p. 545) há alguns anos: “Os serviços públicos devem ser instituições do comum”.

Isso significa que o regime de práticas de governo dos serviços públicos e de seus fundos materiais (é importante enfatizar) deve ser colocado sob regras diretamente produzidas e sempre suscetíveis de serem revisadas pelas associações dos sujeitos a que suas ações se destinam ou, na dinâmica das associações de associações, na federação dos “comuns”, por representantes mandatários, quer dizer, obrigados em relação às instruções produzidas não por ele ou por agremiações partidárias, mas diretamente pelas associações que representam. No contexto do sistema público de saúde brasileiro, isso implicaria, por exemplo, a revitalização dos conselhos de saúde, a transformação de seu regime de práticas e sua preparação para assumir o controle de todo o sistema e de seus fundos, sem intervenção de um ministério e de secretarias estaduais e municipais, ocupados por delegados não das associações, mas de governos empenhados em imunizar-se em relação a qualquer associação popular.

No campo de uma política de co(i)munidades hos-



pitaleiras, o “público” dos serviços públicos de saúde não seria o público atual dos Estados nacionais, que recortam agrupamentos humanos como modo de controle de deslocamentos e de administração de populações (Hindess, 2000). Os serviços de saúde, instituídos como comuns em escala local e como comuns de comuns em outras escalas e geografias relacionais de interdependência, não teriam pátria, mas seriam reconstituídos como refúgios para todos os humanos (e deveríamos começar a pensar também em serviços públicos de saúde para animais não-humanos que participam de suas comunidades). Nessa prática hospitaleira, emergiriam também comuns transnacionais, conectando diversas regiões do globo, produzindo modos de coordenação e intercursos solidários, incluindo trocas e ecologias de saberes e tecnologias de saúde, fora e em oposição a instituições de proprietização (patenteação) e mercantilização de tecnologias de saúde.

Mas a ampliação dos serviços públicos de saúde e a transformação de seu regime de governamentalidade não devem dispensar a necessidade de reconstituir e ampliar os tecidos sociais e culturais capazes de sustentar a arte de cuidar como repertório comum, individual e comunitário, ou, nos termos de uma palestra de Illich (1990, p. 7), a necessidade de nossos lares tornarem-se “maravilhosamente hospitaleiros”, “em cooperação estreita com suas comunidades circundantes”. Ivan Illich talvez esteja equivocado (ou temerosamente se antecipe aos próprios movimentos de produção de comuns em saúde, preestabelecendo seus termos) ao desvalorizar, nessa palestra, a importância de uma política nacional de saúde, mas acerta ao dizer que “saúde não é uma mercadoria de pronta entrega (*deliverable*)” e que “o cuidado não sai de um sistema”. Um sistema não pode inventar “o cuidado”, ser hospitaleira (a corrupção gramatical é aqui deliberada), se as habilidades e os sentidos para o cuidar não existem nas práticas da vida comum. Nesse sentido,



o cuidado só pode sair de um movimento de re-civilização hospitaleira. É esse movimento que poderá distinguir o que cabe a todos nós, como redes de co(i)munidades hospitaleiras, e o que cabe ou pode ser mais bem desenvolvido por redes hospitaleiras de profissionais de saúde. É esse movimento que pode reinstaurar o sistema de serviços de saúde no sentido de sua produção como comuns hospitaleiras, produzindo um novo contexto para a educação dos profissionais de saúde e para o próprio cuidado, que deve envolver e produzir cooperação entre artistas de diversas matrizes culturais da arte de cuidar, para além dos profissionais de saúde.

É na multiplicação de comuns, começando pela produção de co(i)munidades hospitaleiras para o enfrentamento da atual "crise da saúde", que se constituirão os atores capazes de responder à questão proposta por Latour sobre o que devemos desativar, reconstituir e ampliar. Mas vale enfatizar mais uma vez: "crise da saúde" (pandemia) e "crise ecológica" (inabitabilidade ou inospitalidade) não são coisas distintas, mas emergências da mesma crise cosmonômica. Por isso, ao mesmo tempo em que criamos redes solidárias de abastecimento, constituímos redes comunitárias de cuidados "por fora das proibições", defendemos os serviços públicos de saúde etc., devemos começar a confrontar a cadeia de produção de inospitalidade, que, na perseguição do sempre-mais, devora terra-floresta, expande a monocultura vegetal de estilo cowboy, amontoa animais não-humanos e humanos e espalha fumaças de epidemia de todo tipo.

A perspectiva hospitaleira do comum coloca-se em escala cosmonômica como perspectiva da reconstituição de refúgios uns com os outros e uns para os outros, ou melhor, umes com ês outres e umes para ês outres. Reconstituir refúgios é uma tarefa de acolhimento transespecífico e transgeracional, uma tarefa que demanda "sonhar longe" e não somente consigo mesmo, em um





sono embalado por mercadorias. “Sonhar longe” – sonhar com novos compromissos colaborativos entre terranos, humanos e não-humanos, para uma “recomposição biológica-cultural-política-tecnológica”, ética e poética, ou “sim-poiética”, como diz Haraway (2016). “Sonhar longe” – aprender a sonhar com os povos que continuam a sustentar uma perspectiva hospitaleira de relação com a Terra, por sua teimosia de “se manter agarrados nesta Terra” (Krenak, 2020, s/p).

Sim, isso exigirá reduções e interrupções. Resgatar talvez o lema andino do “*vivir bien, no mejor*”, quando “melhor” se traduz em consumir mais não-importa-o-qué e não importa a que custo e “bem” traduz aquele sentido que se perdeu entre os algoritmos que governam almas teleguiadas e os psicofármacos que as estabilizam (Danowski, Viveiros de Castro, 2014). Sim, isso exigirá intensificações e ampliações. Porque “sonhar longe” é aprender a sonhar nas “velocidades infinitas”, no ritmo das “acelerações extra-históricas” das sociedades que apelidamos de “lentas”, no ritmo do “conceito indígena do *vivir bien*”, que é “algo metafisicamente muito mais parecido com um esporte radical do que com uma descansada aposentadoria campestre” (Danowski, Viveiros de Castro, 2014, p. 93). E porque interromper o *plus ultra* não é possível sem o *plus intra* da multiplicação de comuns hospitaleiras. Porque “fazer parentes é, talvez, a parte mais difícil e mais urgente do problema” (Haraway, 2016, p. 141).

\*\*\*



Contam os Enawene-Nawe<sup>20</sup> que houve, certa vez, uma associação entre eles e gaviões, liderados pela grande harpia, Ayridini, para enfrentar Dokose, um peixe gigante e traiçoeiro, que devorava crianças e gaviões (Santos, 2006). Enawene-Nawe e gaviões conseguiram organizar uma emboscada, que levou à captura de Dokose por Ayridini. Esta encarregou-se de levar o gigante Dokose para um lugar distante e elevado. Extenuada pelo longo voo e pelo enorme fardo, a grande harpia deixou Dokose cair. O gigante esborrachou no chão e, de dentro dele, emergiram cobras, aranhas, escorpiões e toda sorte de “animais peçonhentos, conhecidos pelos Enawene-Nawe como *yakakare*” (Santos, 2006, p. 115).

Dokose é hoje um monstro corporativo-estatal formado por muitos coletivos nocivos de *yakakare*. Dokose é o monstro da *xawara*. Dokose é o monstro de nossa abstração civilizatória. Ele está fora de nós e dentro de nós. O monstro devora crianças e povos, animais e florestas. Derrotá-lo depende de nossa capacidade de desenvolver uma arte hospitaleira de associações, acolhendo humanos e não-humanos, no mesmo sonho de cultivar refúgios, “uns com os outros, em todos os sentidos imagináveis” (Haraway, 2016).

---

20 Os Enawene-Nawe, outro povo originário do Brasil, “vivem em uma única grande aldeia próxima ao rio Iquê, afluente do Juruena, no noroeste de Mato Grosso” (<https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Enawen%C3%AA-naw%C3%AA>).



Referências

# Bibliográficas

ABRÃO, Paulo et al. *Situação das pessoas privadas de liberdade no Brasil durante a pandemia de Covid-19* [Documento encaminhado à Organização das Nações Unidas]. 2020. Disponível em: <https://www.conjur.com.br/dl/brasil-denunciado-onu-avanco.pdf>


AGAMBEN, Giorgio. La invención de una epidemia. In: AGAMBEN, Giorgio et al. *Sopa de Wuhan: pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*. ASPO (Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio), 2020.

\_\_\_\_\_. Contagio. In: AGAMBEN, Giorgio et al. *Sopa de Wuhan: pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*. ASPO (Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio), 2020a.

AFELT, Aneta, FRUTOS, Roger, DEVAUX, Christian. *Bats, coronaviruses, and deforestation: toward the emergence of novel infectious diseases? Opinion*, v. 9, p. 1-5, 2018.

AJANA, Btihaj. Digital health and the biopolitics of the Quantified Self. *Digital Health*, v 3, p. 1-18, 2017.

ALBERT, Bruce. O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida (org.). *Pacificando o branco*:



*cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: IMESP/IRD/UNESP, 2002.

BADIOU, Alain. Sobre la situación epidémica. In: AGAMBEN, Giorgio et al. *Sopa de Wuhan: pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*. ASPO (Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio), 2020.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e ambivalência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

\_\_\_\_\_. *Retrotopia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.

BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas, v. 1: Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

\_\_\_\_\_. *Obras escolhidas, v. 2: Rua de mão única*. São Paulo: Brasiliense, 1995.


BERLAN, Jean-Pierre, OLIVEIRA, Marcos Barbosa de, LOUREIRO, Isabel M. F. R. Entrevista com Jean-Pierre Berlan. *Scientiæ Studia*, v. 2, n. 3, p. 395-413, 2004.

BERARDI, Franco "Bifo". Crónica de la psicodéflición. In: AGAMBEN, Giorgio et al. *Sopa de Wuhan: pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*. ASPO (Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio), 2020.

BRASIL. Presidência da República/Casa Civil. Mensagem n. 378, de 7 de julho de 2020. *Diário Oficial da União*, n. 129, p. 6, 8 de julho de 2020. Disponível em: <https://www.in.gov.br/en/web/dou/-/despachos-do-presidente-da-republica-265632873>

BRASIL. Ministério da Economia/Secretaria Especial de Previdência e Trabalho. Portaria conjunta n. 19, de 18 de junho de 2020. *Diário Oficial da União*, n. 16, p. 12, 19 de junho de 2020. Disponível em: <https://www.in.gov.br/en/web/dou/-/portaria-conjunta-n-19-de-18-de-junho-de-2020-262407973>

BROWN, Wendy. *Undoing the demos: neoliberalism's stealth revolution*. Nova Iorque: Zone Books, 2015.



BUTLER, Judith. Vida precária. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*, n. 1, p. 13-33, 2011.

\_\_\_\_\_. El capitalismo tiene sus limites. In: AGAMBEN, Giorgio et al. *Sopa de Wuhan: pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*. ASPO (Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio), 2020.

CASTORIADIS, Cornelius. *As encruzilhadas do labirinto VI: figuras do pensável*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

CASTIEL, Luiz David, MORAES, Danielle Ribeiro de, PAULA, Igor Juliano de. Terapeuticalização e os dilemas preemptivistas na esfera da saúde pública individualizada. *Saúde e Sociedade*, v.25, n.1, p. 96-107, 2016.


CIANCONI, Regina de Barros, LOTT, Yun Monnerat. Do panopticon ao panspectron: uma reflexão sobre as mediações de poder e a materialidade da informação. *Liinc em Revista*, v. 12, n. 2, p. 243-257, 2016.

CINTRÃO, Rosângela. *Segurança, qualidade e riscos: a regulação sanitária e os processos de (i)legalização dos queijos artesanais de leite cru em Minas*. Tese de doutorado. CPDA, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 2016.

CHIEVEGATTO FILHO, Alexandre Dias P. Uso de big data em saúde no Brasil: perspectivas para um futuro próximo. *Epidemiologia e Serviços de Saúde*, v. 24, n. 2, p. 325-332, 2015.

CROUCH, Colin. *Coping with Post-Democracy*. Paperback, 2000. Disponível em: <http://www.fabians.org.uk/wp-content/uploads/2012/07/Post-Democracy.pdf>.

DANOWSKI, Déborah, VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Há mundo por vir?* Ensaio sobre os medos e os fins. Desterro: Cultura e Barbárie; ISA, 2014.



DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. Propriedade, apropriação social e instituição do comum. *Tempo Social: Revista de Sociologia da USP*, v. 27, n. 1, p. 261-273, 2015.

\_\_\_\_\_. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Boitempo, 2016.

\_\_\_\_\_. *Comum: ensaio sobre a revolução no século XXI*. São Paulo: Boitempo, 2017.

\_\_\_\_\_. A prova política da pandemia. 2020. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2020/03/26/dardot-e-laval-a-prova-politica-da-pandemia/>

DAVIS, Angela, DENT, Gina. A prisão como fronteira: uma conversa sobre gênero, globalização e punição. *Estudos Feministas*, v. 11, n. 2, p. 523-531, 2003.


DUPIN, Leonardo Vilaça, CINTRÃO, Rosângela Pezza. Entre bactérias e lobos: o cerco biopolítico à produção do queijo Canastra. *Revista de Antropologia da UFSCar*, v. 10, n. 1, p. 53-79, 2018.

DUSSEL, Enrique. Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação. *Revista Sociedade e Estado*, v. 31, n.1, p. 51-73, 2016.

DUTRA, Renata, FESTI, Ricardo. A greve dos entregadores. *Blog A Terra É Redonda*. 2020. Disponível em: <https://aterraredonda.com.br/a-greve-dos-entregadores/>

ESCOBAR, Pepe. China locked in hybrid war with US. *Asia Times*. 2020. Disponível em: <https://asiatimes.com/2020/03/china-locked-in-hybrid-war-with-us/>

ESMILI, Hamza. Coronavírus: confinamento é um luxo inviável para os mais pobres, afirma sociólogo francês



[Entrevista]. 2020. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-52270073>

F, J. James. The birth of the Capitol Hill Autonomous Zone. 2020. Disponível em: <https://www.hamptonthink.org/read/the-birth-of-the-capitol-hill-autonomous-zone>, <https://chaz.zone>

FAO (Organização das Nações Unidas para Alimentação e Agricultura). Codex Alimentarius. Disponível em: <http://www.fao.org/fao-who-codexalimentarius/en/>

FAUSTO, Carlos. Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia. *Mana*, v.8, n. 2, p. 7-44, 2002.

FISHER, Gus. Deforestation and monoculture farming spread COVID-19 and other diseases. *Truthout*, 2020. Disponível em: <https://truthout.org/articles/deforestation-and-monoculture-farming-spread-covid-19-and-other-diseases/>

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes. 2000.


\_\_\_\_\_. *Nascimento da Biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FRICKE, Ron. *Baraka*. [Filme], 1993.

GALINDO, Maria. Desobediencia, por tu culpa voy a sobrevivir. In: AGAMBEN, Giorgio et al. *Sopa de Wuhan: pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*. ASPO (Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio), 2020.

GIROUX, Henry A. Por uma pedagogia e política da branquidade. *Cadernos de Pesquisa*, n.107, p. 97-132, 1999.

GROSFOGUEL, Ramón. Dilemas dos estudos étnicos norte-americanos: multiculturalismo identitário, colonização



disciplinar e epistemologias descoloniais. *Ciência e Cultura*, v. 59, n. 2, p. 32-35, 2007

GUERRA, Ciro. *O abraço da serpente*. [Filme], 2015.

HAN, Byung-Chul. *Sociedade do cansaço*. Petrópolis: Vozes, 2015.

\_\_\_\_\_. *Sociedade da transparência*. Petrópolis: Vozes, 2017.

\_\_\_\_\_. La emergencia viral y el mundo de mañana. In: AGAMBEN, Giorgio et al. *Sopa de Wuhan: pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*. ASPO (Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio), 2020.

HARAWAY, Donna. *Simians, Cyborgs and Women*. Nova Iorque: Routledge, 1991.

\_\_\_\_\_. Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes. *ClimaCom Cultura Científica: pesquisa, jornalismo e arte*, n. 5, p. 139-146, 2016.

HARVEY, David. Política anticapitalista en tiempos de coronavirus. In: AGAMBEN, Giorgio et al. *Sopa de Wuhan: pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*. ASPO (Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio), 2020.


HERRERA, Cesar E. Giraldo. *Microbes and other Shamanic beings*. Londres: Palgrave Macmillan, 2018.

HINDESS, Barry. Citizenship in the International Management of Populations. *American Behavioral Scientist*, v. 43, n. 9, p. 1486-97, 2000.

ILLICH, Ivan. Health as one's own responsibility – No, thank you. Based on a speech given in Hannover, 1990. Disponível em: [http://www.ufal.edu.br/unidadeacademica/famed/graduacao/medicina/biblioteca-virtual/r/responsabilidade-propria-pela-saude/at\\_download/file](http://www.ufal.edu.br/unidadeacademica/famed/graduacao/medicina/biblioteca-virtual/r/responsabilidade-propria-pela-saude/at_download/file)

INSTITUTO DE SALUD SOCIOAMBIENTAL (INSSA). Hoy COVID19... ¿y mañana? (Comunicado del INSSA sobre





la Crisis Pandémica). 2020. Disponível em: <https://saludsocioambiental.net.ar/2020/04/17/hoy-covid19-y-manana/>

JOHNSON, Erica E., ESCOBAR, Luis E., ZAMBRANA-TORRELIO, Carlos. An ecological framework for modeling the geography of disease transmission. *Trends in Ecology & Evolution*, v. 34, n. 7, 2019.

JONES, Kate E. et al. Global trends in emerging infectious diseases. *Nature*, v. 451, p. 990–993, 2008.

KINEALY, Christine. Was Ireland a colony? The evidence of the Great Famine. In: MCDONOUGH, Terrence (org.). *Was Ireland a colony? Economics, politics and culture in nineteenth-century Ireland*. Dublin: Irish Academic, 2005.

KOPENAWA, Davi, ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.


\_\_\_\_\_. *O amanhã não está à venda*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020. [e-book]

KUNIGAMI, André Keiji. Racismo, redes sociais e covid-19: um vírus amarelo?. *Carta capital*, 2020. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/blogs/intervozes/racismo-redes-sociais-e-covid-19-um-virus-amarelo/>

LATOUR, Bruno. *The pasteurization of France*. Harvard University Press, 1993.

\_\_\_\_\_. *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*. Bauru: EDUSC, 2002.

\_\_\_\_\_. *Reagregando o Social: uma introdução à Teoria do Ator-Rede*. Salvador/Bauru: Edufba/Edusc, 2012.



\_\_\_\_\_ . A crise sanitária incita a nos preparar para as mudanças climáticas. 2020. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/597499-a-crise-sanitaria-incita-a-nos-preparar-para-as-mudancas-climaticas-artigo-de-bruno-latour>

\_\_\_\_\_ . Imaginar gestos que barrem o retorno da produção pré-crise. 2020a. Disponível em: [https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/5243658/mod\\_resource/content/0/B%20Latour%2C%20Imaginar%20gestos%20que%20barrem.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/5243658/mod_resource/content/0/B%20Latour%2C%20Imaginar%20gestos%20que%20barrem.pdf)

LEMES, Conceição. Ligia Bahia: Militares transformaram Ministério da Saúde em receptor de toneladas de cloroquina e agência de empregos para filhas de generais. *Viomundo*, 2020. Disponível em: <https://www.viomundo.com.br/voce-escreve/ligia-bahia-militares-transformaram-ministerio-da-saude-em-receptor-de-toneladas-de-cloroquina-e-agencia-de-empregos-para-filhas-de-generais.html>

MACDONALD, Andrew J., MORDECAI, Erin A. Amazon deforestation drives malaria transmission, and malaria burden reduces forest clearing. *PNAS*, v. 116, n. 44, p. 22212–22218, 2019.

MANRIQUE, Patricia. Hospitalidad e inmunidad virtuosa. In: AGAMBEN, Giorgio et al. *Sopa de Wuhan: pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*. ASPO (Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio), 2020.

MARS, Amanda. Por que os negros dos EUA não respiram. *El País*, 2020. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/internacional/2020-06-07/por-que-os-negros-dos-eua-nao-respiram.html>

MARX, Karl. [Johan Georg Eccarius] Bericht uber Karl Marx' Vortrag sur irischen Frage im Deutschen Arbeiterbildungsverein. In: *Marx-Engels Gesamtausgabe*, I, 21, 2009.



\_\_\_\_\_. *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie, 3: der Gesamtprozess der kapitalistischen Produktion*. In: Marx-Engels Werke, 25, 1983.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MCDONOUGH, Terrence, SLATER, Eamonn. Colonialism, feudalism and the mode of production in nineteenth-century Ireland. In: MCDONOUGH, Terrence (org.). *Was Ireland a colony? Economics, politics and culture in nineteenth-century Ireland*. Dublin: Irish Academic, 2005. Medlock et al., 2012


MELO FILHO, Hugo C. De Bretton Woods a Wuhan e além. In: TOSTES, Anjuli, MELO FILHO, Hugo C. *Quarentena: reflexões sobre a pandemia e depoís*. Bauru: Canal 6, 2020.

MIDDLETON, Mark. To prevent the next pandemic, we need meaningful oversight of animal agribusiness. Common Dreams, 2020. Disponível em: <https://www.commondreams.org/views/2020/05/07/prevent-next-pandemic-we-need-meaningful-oversight-animal-agribusiness>

MORSE, Stephen S et al. Prediction and prevention of the next pandemic zoonosis. *Lancet* (Série Zoonoses), v. 380, p. 1956-1965, 2012.

NAÇÕES UNIDAS BRASIL. ONU alerta para impacto desproporcional da COVID-19 sobre minorias raciais e étnicas. 2020. Disponível em: <https://nacoesunidas.org/onu-alerta-para-impacto-desproporcional-da-covid-19-sobre-minorias-raciais-e-etnicas/>

NAM, Hae-Sung et al. High fatality rates and associated factors in two hospital outbreaks of MERS in Daejeon, the Republic of Korea. *International Journal of Infectious Diseases*, v. 58, p. 37-42, 2017.



NEW FOOD. Food industry advised to stay hyper vigilant as sector enters “second phase of pandemic recovery”. *New Food Magazine*, 2020. Disponível em: [https://www.newfoodmagazine.com/topic\\_hub/108951/covid-19-hub/](https://www.newfoodmagazine.com/topic_hub/108951/covid-19-hub/)

OUTRASAÚDE. Hungria: pela “supremacia branca”, bebês *in vitro*. *OutraSaúde*, 2020. Disponível em: <https://outraspalavras.net/outrasaude/presente-distopico-hungria-estimula-procriacao-contr-a-imigracao/>

PAXSON, Heather. Post-pasteurian cultures: the microbiopolitics of raw-milk cheese in the United States. *Cultural Anthropology*, v. 23, n. 1, p. 15-47, 2008.

PETERSEN, E., PETROSILLO, N., KOOPMANS, M. Emerging infections - an increasingly important topic. *Clinical Microbiology and Infection*, v. 24, p. 369-375, 2018.

PETIT, Santiago López. El coronavirus como declaración de guerra. In: AGAMBEN, Giorgio et al. *Sopa de Wuhan: pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*. ASPO (Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio), 2020.

PRECIADO, Paul Beatriz. Aprendiendo del vírus. In: AGAMBEN, Giorgio et al. *Sopa de Wuhan: pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*. ASPO (Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio), 2020.

SAID, Edward. *Orientalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para uma Sociologia das Ausências e uma Sociologia das Emergências. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 63, p. 237-280, 2002.

\_\_\_\_\_. Um Ocidente não-ocidentalista? A filosofia à venda, a douda ignorância e a aposta de Pascal. In: SANTOS, Boaventura de Sousa, MENEZES, Maria Paula (org.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.



\_\_\_\_\_. *A cruel pedagogia do vírus*.  
Coimbra: Almedina, 2020.

SANTOS, Gilton Mendes dos. *Da cultura à natureza - um estudo do cosmos e da ecologia dos Enawene-nawe*. (Tese) Doutorado em Antropologia Social, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP, São Paulo, 2006.

SEGATO, Rita Laura. El sexo y la norma: frente estatal, patriarcado, desposesión, colonidad. *Estudios Feministas*, v. 22, n. 2, p 593-616, 2014.

\_\_\_\_\_. *La guerra contra las mujeres*.  
Madri: Traficantes de sueños, 2016.


\_\_\_\_\_. Coronavirus: Todos somos mortales: del significativo vacío a la naturaleza abierta de la historia. In: GRIMSON, Alejandro (org.). *El futuro después del COVID-19*. 2020. Disponível em: [https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/el\\_futuro\\_despues\\_del\\_covid-19.pdf](https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/el_futuro_despues_del_covid-19.pdf)

SHIVA, Vandana. Water Democracy. In: OLIVEIRA, Oscar, LEWIS, Tom (org.). *Cochabamba: Water War in Bolivia*. Cambridge: South End, 2004.

SILVA, Rafael Afonso da. Resistência queer-saphire ou por uma política de identificações estratégicas itinerantes. *Revista Akeko*, v. 2, n. 1, 2019.

\_\_\_\_\_. *Ventos que sacodem Marx: sobre colonialismo, nacionalismo e racismo nas páginas irlandesas de Marx*. São Paulo: Annablume, 2020.

SILVERSTEIN, Richard. Como Israel está militarizando e monetizando a pandemia da COVID-19. *Jacobin Brasil*, 2020. Disponível em: <https://jacobin.com.br/2020/04/como-israel-esta-militarizando-e-monetizando-a-pandemia-da-covid-19/>



STIGLITZ, Joseph E. Atormentados pelo trumpismo. In: TOSTES, Anjuli, MELO FILHO, Hugo C. *Quarentena: reflexões sobre a pandemia e depois*. Bauru: Canal 6, 2020.

SUDRÉ, Lu. Após 60 horas de resistência, famílias do MST são despejadas com violência em MG. *Brasil de Fato*, 2020. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2020/08/14/apos-60-horas-de-resistencia-acampamento-do-mst-em-mg-e-despejado-com-violencia>

SWADDLE, John P., CALOS, Stavros E. Increased avian diversity is associated with lower incidence of human West Nile Infection: Observation of the dilution effect. *PLoS ONE*, v. 3, n. 6, 2008.

TAJRA, Alex. Prefeitura de SP contraria MP e tenta despejar 190 famílias na pandemia. 2020. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2020/08/01/despejo-familias-cracolandia.htm>

TAUBENBERGER, Jeffery K. The origin and virulence of the 1918 "Spanish" Influenza Virus. *Proceedings of the American Philosophical Society*, v. 150, n. 1, p. 86-112, 2006.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O medo dos outros. *Revista de Antropologia*, v. 54, n. 2, p. 885-917, 2011.

\_\_\_\_\_. "Transformação" na Antropologia, transformação da "Antropologia". *Mana*, v. 18, n. 1, p. 151-171, 2012.

\_\_\_\_\_. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

\_\_\_\_\_. Os Involuntários da Pátria [Reprodução de Aula pública realizada durante o ato Abril Indígena, Cinelândia, Rio de Janeiro 20/04/2016]. *ARACÊ – Direitos Humanos em Revista*, n. 5, p. 187-193, 201.



WALLACE, Rob. *Big farms make big flu: dispatches on influenza, agribusiness, and the nature of science*. Nova Iorque: NYU, 2016.

WALLACE, Rob. *Pandemia e Agronegócio: doenças infecciosas, capitalismo e ciência*. São Paulo: Igra Kniga; Elefante, 2020.

WALSH, C. Interculturalidad crítica y pedagogía decolonial: apuestas (des) de el in-surgir, re-existir y re-vivir. *Revista (entre palabras)*, n. 3, p. 1-29, 2009.

YANO, Célio. Após mais de mil casos, BRF garante que linha de frigorífico de Toledo está livre de Covid. *Gazeta do povo*, 2020. Disponível em: <https://www.gazetadopovo.com.br/parana/brf-frigorifico-casos-covid-19/>

ŽIŽEK, Slavoj. O compromisso em Samara: um novo uso para algumas piadas antigas. In: TOSTES, Anjuli, MELO FILHO, Hugo C. *Quarentena: reflexões sobre a pandemia e depois*. Bauru: Canal 6, 2020.

\_\_\_\_\_. El coronavirus es un golpe al capitalismo a lo Kill Bill... In: AGAMBEN, Giorgio et al. *Sopa de Wuhan: pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*. ASPO (Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio), 2020a.

