

Almas sitiadas e os piratas da peste

Besieged souls and the plague pirates

Guilherme Augusto Souza Prado

Resumo

Quais pontos de vista se abrem com a pandemia de coronavírus? Como acontecimento onde ela nos leva? Sob a luz de tais provocações, o presente ensaio busca levantar uma sintomatologia a fim de colocar em questão o que – daquilo que fica por baixo dos limiares de percepção da assim chamada normalidade – vem à tona com nossa experiência da pandemia. Buscamos com isso articular um diagnóstico feito pela filosofia crítica ocidental, da invenção e relação de imputação do outro como mal, às impressões de uma contra-antropologia de nossa cultura ocidental feita a partir de pistas do pensamento ameríndio sobre o povo da mercadoria, com seus piratas, comedores de terra e almas sitiadas, capazes de sonhar somente consigo mesmas.

Palavras-chave

Perspectivismo, Psicologia social, Saúde-doença.

Abstract

What points of view are open up with the coronavirus pandemic? As an event where it takes us? With such provocations, the present essay seeks to make a symptomatology in order to question what - from what lies below the thresholds of perception of the so-called normality - comes up with our experience of the pandemic. So on, we aim to articulate a diagnosis made by Western critical philosophy, of the invention and relation of imputation of the other as evil, to the impressions of a counter-anthropology of our Western culture made from some clues of Amerindian thought about us, people of the merchandise, pirates, land eaters and besieged souls, able to dream only of themselves.

Keywords

Perspectivism, Social Psychology, Health-disease.

Guilherme Augusto Souza Prado

UFDPar

Professor de psicologia da Universidade Federal do Delta do Parnaíba, Doutor em Psicologia Clínica e Subjetividade pela Universidade Federal Fluminense.

izzyitba@gmail.com

Sobre o método: filosofia médica e terapêutica filosófica

As reflexões sobre a natureza do normal e do patológico fazem parte da filosofia das ciências da vida. Entretanto, o pensamento ocidental moderno sobre a vida tem como paradigma a morte. O estabelecimento de verdades estáticas acerca do corpo, elemento inevitavelmente errático e mutante, tem como modelo um organismo sem vida, o cadáver dissecado sobre o qual se reclinam os especialistas que saem da escuridão para determinar qual é a função de cada órgão, iluminando os sistemas de regulação da vida.

De acordo com Canguilhem (2005, 2012) e Foucault (2011), no entanto, o conceito positivo de vida não existe na medicina da classificação das espécies da era clássica foucaultiana, até o século XVIII. Existe apenas o vivo como ente que vive e expressa uma alma (vegetativa, animal ou humana) num corpo material, ordenado segundo essas diversas expressões. A vida enquanto conceito depende de uma alteração do olhar, da sensibilidade e da compreensão médicos. Isto significa que se fazem necessárias outras formas de ler, de sentir e de relacionar os fenômenos para que possamos definir a vida como um conjunto de funções que resiste à morte, na fórmula de Xavier Bichat. A morte é o certo e o já dado, a vida é um milagre. Milagre da agregação e do erro, uma vez que se trata de uma formulação aberta do que seria ou do que faz essa resistência. A noção de vida depende, portanto, de um olhar impressionista que arranca da materialidade orgânica do corpo uma série de funções abstratas de sentido teleológico – sejam elas resistir à desagregação da morte, num sentido holístico ou, numa compreensão fragmentária, metabolizar o oxigênio, a comida, a excreção, etc.

Bichat e Broussais são personagens desta passagem, ambos exacerbam tal caráter visível das ciências da vida, ressaltam a visibilidade da doença e a visão como órgão da sensibilidade médica por excelência. Entretanto, o anatomista e fisiologista Bichat – inventor da histologia e da patologia modernas ao introduzir o conceito de tecido como entidade distinta e argumentar que os tecidos são alvo das doenças, antes que o órgão todo – é um vitalista inveterado. Renegando o materialismo mecanicista e a redução da vida à matéria inerte, Bichat dispensava microscópio em prol do bisturi, na ponta do qual conseguia dissociar e separar o elemento último da ordem anatômica, que poderia ser uma célula ou a alma. Se a vida é um princípio transcendente à matéria, “os tecidos, reconhecidos por Bichat como o pano no qual os viventes são talhados, são uma imagem suficiente da continuidade do fato vital, requerida pela exigência vitalista” (CANGUILHEM, 2012, p. 64). Dada a continuidade dos fatos vitais, na concepção ontológica da doença, um mal se torna localizável à medida em que é observável e a doença, um fenômeno geral do organismo, efeito da alteração qualitativa nos tecidos, como a febre, e não um fato estritamente depende de alguma lesão específica.

Broussais, ao contrário, entende que a visibilidade da doença é tributária de sua natureza local e que não haveria algo como uma ontologia abstrata da doença, posto que essa só existe na superfície material e opaca na qual se manifesta. A doença não é vista mais como essência, mas num esquema causal como irritação localizada num ponto concreto do corpo. Consequentemente, desaparece a experiência qualitativa do patológico, não há mais um ser da doença, que a relaciona ao fora, além da localidade inflamada e, portanto, a intervenção deve ser fixada na causa irritante localizada no indivíduo doente. Em suma, ao passo que o vivo é caracterizado pela constante irritação e pela própria capacidade de irritabilidade, a patologia não corresponde a uma alteração qualitativa dos tecidos, mas se inscreve na continuidade do normal, como decréscimo ou aumento quantitativo de irritação e excitação, expressas na inflamação. Ao não reconhecer mudança de natureza na doença, o vivo se torna o suporte mononatural das diferentes experiências e passagens da vida.

A inflação do valor da localização da doença – presente em Broussais – é mais um trunfo do atributo visível da matéria que um desenvolvimento da visão. Concentrar a doença em um órgão não é consequência da existência de uma lesão mas desdobramento de uma proposta de fazer da doença algo localizável e circunscrito, como uma simplificação fragmentária, desvinculada de sentido em relação ao todo, com o sistema vital em torno e as relações ecosóficas que lhe definem seu lugar e agência no mundo.

Tal concepção permanente, constante em si mesma e fechada de vida, traduzível em uma definição pura e objetiva do estado normal, parte de Broussais para fundar um campo de positividade das modernas ciências da vida. Esta linhagem comporta Comte e Claude-Bernard, que entendem normal e patológico homogeneamente, e Leriche, que acopla a ela um sentido de normalidade como constância e equilíbrio à saúde, definida quase poeticamente como a vida no silêncio dos órgãos.

A importância de tal definição positiva do estado normal deságua na compreensão do patológico enquanto corrupção ou desvio e na cientificização da terapêutica, como intervenção pontual que fragmenta o problema e localiza sua intervenção. Cavar a compreensão da doença em localizações é prática e preocupação de uma medicina ativa, que se baseia prioritariamente em índices e entende que “agir é ativar, tanto para revelar quanto para remediar” (CANGUILHEM, 2005, p. 22). Tal atitude, pautada num tecnicismo da cura, se desenvolve a partir da anatomopatologia, em detrimento da arte médica por excelência, a experiência clínica de escuta do sofrimento, base de uma sintomatologia. Sob o ponto de vista holístico, a ciência dos sintomas é instrumento de uma medicina expectante, caracterizada não pela passividade, mas pela paciência capaz de assistir (e neste ínterim, acolher e perscrutar) o corpo em seu dinamismo.

Em suma, a hegemonização do espaço e do visível substitui e comprime a experiência qualitativa de padecimento, solapando o debate sobre a sintomatologia e a essência ontológica da doença. A localização da doença confere a ela estabilidade e concreção num signo perceptível natural ou artificialmente e, por isso, é a pedra de toque que condiciona a compreensão do patológico como mera variação quantitativa, em grau e local de um estado (supostamente) original, tido como normal.

Nos dispomos a este preâmbulo que nos serve a duas reflexões. Primeiro, num contexto de pandemia, muito tem se falado sobre medicina e temos constantemente recorrido às ciências da vida para fundamentar o que, repetida e irreflexivamente, tem se chamado de guerra. Ora, será que a medicina, as ciências da vida que lhe são correlatas (da epidemiologia à virologia, da pneumologia à bioquímica, dentre outras) e as profissões hegemonicamente consideradas da saúde se converteram em armas de guerra contra o vírus, bizarra forma inumana de ataque à vida humana, o outro de nós? Seria um combate em última instância contra a morte, o outro da vida? Contra o que guerreamos nesta pandemia, afinal? Contra os portadores da peste, estrangeiros, asiáticos? Contra as medidas de segurança que impedem ou suspendem o (até então) ininterrupto ciclo multidimensional de explorações do capitalismo tardio em seu funcionamento normal?

Esta pergunta é um poliedro de muitas faces, deixemo-la em suspenso, por hora.

Segundo, entendemos que a mudança epistemológica da medicina explicitada acima – de uma concepção irredutível da vida e daquilo ao que ela se liga à compreensão de suas funções por elementos localizável e isolável – não deveria anular uma certa verve, um olhar vitalista. Com isso, à guisa de

método, tomamos estas duas modalidades de leitura e interpretação dos fenômenos da vida como metodologia de trazer à tona e relacionar pontos chave que vêm se desenhando desde a pandemia de coronavírus no plano das mutações da subjetividade e das interações entre nós e o mundo.

Método de terapêutica filosófica para diagnóstico de sintomatologia e averiguação de *paradigmas*, tomando mesmo objetos modestos, imagens ou situações diversas ao lado da reflexão científica para uma epistemologia do exemplo que visa escapar criticamente da teleologia, nos termos de Didi-Huberman (2014). Como um diagnóstico expectante, que acompanha as dinâmicas do contemporâneo num exercício paciente de interrogar sua espessura considerável, complexa e emaranhada nos seus automatismos, pressupostos, impensados e no que apenas sobrevive como traço no presente.

O mal são os outros ou a doença da mesmice

A doença e o mal são sempre e necessariamente estranhos a nós? Examinemos de maneira breve e pontual o problema desde o ponto de vista ocidental eurocêntrico. Na cultura trágica grega, por exemplo, sua ocorrência é gratuita ou merecida, proveniente do ou possessão dos deuses ou como resultado de causas naturais, causada por falta pessoal, transgressão coletiva ou para purgar um crime antigo (GENTILI; GARELLI, 2015).

Por outro lado, relatada desde a Antiguidade em diversas regiões, a lepra condiz a outro modo de purgar o mal, calcado na separação, discriminação e isolamento daquele que é marcado pela diferença. A palavra lepra grega *lepein* ilustra um descamar que logo assume a conotação de impureza ou desonra. O grego Hipócrates (400 a.C.) descreve as suas características chamando-a de “doença fenícia” (BROWNE, 2003, p. 16) no contexto do mundo grego em que perder as camadas, a pureza e a honra é perder sua essência.

Na antiguidade hebraica, toda e qualquer doença de pele assim como manchas em objetos são denominadas lepra. O vale dos leprosos, descrito na *Bíblia*, é talvez o mais antigo registro de práticas de isolamento social e seus sucedâneos, os leprosários católicos, carregam os valores simbólicos da exclusão decorrente não apenas das mazelas biológicas da moléstia, mas do risco pelo contato com o pecador impuro. Além disso, os termos religiosos de origem aramaica para o pecado e castigo condizentes aos leprosos os remetem aos golpes de Deus. A associação entre a praga e a imundice – cara a um povo em diáspora – em *Levítico*, recomenda aos sacerdotes judeus que despojassem os leprosos do que lhes é próprio queimando suas roupas e as paredes de suas casas.

Na constante preocupação em distinguir o mal que vem do outro, na Idade Média europeia cristã, a convicção da unicidade entre corpo e espírito serve para tornar as deformidades físicas decorrentes da lepra, um sinal da presença do pecado e do mal, e sua manifestação, a própria punição divina. Tal compreensão poderia despertar pena e misericórdia se não houvesse uma ameaça intrínseca aos leprosos. Havia relatos de complôs de leprosos que queriam tomar o poder para si e dominar campos e cidades. O pânico fazia com que eles fossem temidos e odiados. Acusados de jogarem pó nas águas de poços e rios para envenenar as cidades cristãs, os leprosos foram perseguidos, segregados, torturados ou mortos, queimados vivos. Não tardou para que associassem tais ameaças aos judeus ou para atribuí-las aos mandos do califado de Granada, último bastião da presença moura na Europa.

A política paranoica da doença e da invenção do outro serve como prerrogativa a caça aos estrangeiros e desviantes considerados inimigos da razão do mundo, seja ela encarnada na fé cristã e no absolutismo colonial ou

na racionalidade dos Estados modernos em formação. Neste âmbito, Foucault (2011) indica que no Ocidente, até o século meados do XVIII, a manifestação de uma doença era tida como uma perturbação não do organismo individual, mas como signo da desordem do mundo. A doença como mal antinatural, rebeldia da natureza, se estabelece em contrariedade frente a Deus e à natureza de seu ordenamento racional, como mal não raro assimilado ao pecado.

Articulando a convicção de que o mal e a doença são insígnias do outro à lógica da colonialidade de imputação do estranho selvagem e do bárbaro estrangeiro, temos o estigma do colonialismo que no século XIX define a lepra como doença tropical, afeita aos povos selvagens e inferiores (OBREGÓN TORRES, 2002). Com a situação endêmica da lepra, ocasionada pela empresa colonizadora, nas colônias do sul, temos a reativação de medos e fantasmas coletivos do imaginário europeu, os quais se tornam convenientemente convergentes com os sonhos do capitalismo imperialista.

No entanto, a imagem pré-científica da doença, vista como fonte do mal, da morte e da fraqueza do corpo muda radicalmente com o advento da medicina moderna, que passa pela localização da lesão e o isolamento do agente etiológico que causariam a inflamação patológica. Na virada do século XIX para o XX, as metáforas militares se tornam o modelo explicativo de uma medicina social preocupada com a saúde da população, com a invenção de uma boa raça e os caminhos da espécie. Nesse contexto, o aprimoramento técnico e teórico da saúde pública, da política médica e da vigilância sanitária são indissociáveis da revolução bacteriana de Pasteur e Koch que derrubam a teoria dos miasmas ao identificar como inimigo um microrganismo específico, agente patológico transmissor de doenças que necessita ser combatido (FOUCAULT, 2005).

Ao passo que a intervenção médica – organizada ou regulada pelo Estado – sobre o corpo individual, o corpo social e o meio encontra uma explicação uni-causal para os eventos mórbidos de dimensão coletiva, ela opera sobre a base de uma lógica militar (BATAILLE, 1993), contra o inimigo que gera a doença, numa mobilização ideológica da sociedade. Esta visão de guerra impacta o sentido real do conflito ao investir uma simbologia do outro como inimigo desconhecido a ser neutralizado e dominado. A consequência dessa metáfora é associar o inimigo à culpa, pois a inocência da vítima (o corpo social a proteger) sugere uma relação com a culpabilidade (SONTAG, 1989).

Uma breve mirada para os nomes das pestes e doenças é suficiente para ilustrar nossa tendência a tornar exterior e estrangeiro o mal. Mesmo que usando a estratégia de fazer designações geográficas na nomeação da doença ou do seu agente etiológico, localizando um inimigo a ser combatido, um território a ser evitado ou dominado.

A chamada gripe espanhola ganhou esta alcunha devido à situação neutralidade da Espanha durante a 1ª Guerra mundial, que propiciou com se observasse mais proficuamente que uma nova doença acontecia enquanto a Europa estava em guerra. Mais recentemente, as designações geográficas *Middle East* da MERS e *South Asian* da SARS, baseadas nos focos de transmissão das respectivas doenças, nos fazem perguntar se no Brasil deveríamos chamar a COVID-19 de *gripe da Itália* ou *gripe dos EUA*, lugares de onde rastreamos as primeiras infecções ou ainda *gripe de São Paulo* ou de *Brasília*, maiores focos de concentração de casos no país, ou seria o *vírus das pessoas que viajam*?

O indisfarçável estranhamento em assumir como próximo um mal tão avassalador e desconcertante ganha eco na mídia onde articulistas como Larry Rohter, muito comprometido com a reação ao declínio do império dos EUA, se apressam em bradar que *a pandemia tem um culpado: a China* ao fazer questão de alardear que a gripe de 1958, a de 1968, assim como o Sars

em 2002 e – sem evidência alguma disso – que provavelmente a gripe suína de 2009 vieram da China, assim como agora o Covid-19.

É baseando-se na metáfora militar, contudo, que tantos chefes de Estado têm se colocado como chefes de batalha, como comandantes de guerra, a quem os prudentes e os combatentes deve(ria)m ouvir e obedecer. Aparte a embaraçosa questão se devemos ou não crer nestes gestores, pilotos do caminhão desenfreado do capitalismo tardio, talvez nos propomos a uma reflexão acerca do mal e da doença e suas representações simbólicas, na medicina e na cultura ocidental que passa pelas relações e eventual contato ou contágio pela alteridade do outro. Nos colocamos ao lado de Sontag (1989) atentando para o arriscado (e por ventura indevido) uso das metáforas, às formas como nomeamos nossos impasses, problemas e conflitos e propomos explicações e soluções para eles.

Os piratas da peste

Dando seguimento ao desafio de diagnosticar as situações colocadas pela pandemia de coronavírus na continuidade e nas alterações qualitativas dos modos de vida contemporâneos, tomamos a figura do pirata em sua função de instrumentalização infralegal de tudo (recursos, bens e pessoas) o que é considerado objeto a partir da primeira modernidade no século XVI. Além da relação de hierarquização e imputação do mal ao outro e de suas decorrências políticas, observamos o incremento oportunista da espoliação corsária no contexto da peste atual como um sintoma do desdobramento desta função de saque de riqueza que leva a invenção a alterização e objetificação a níveis mais elaborados e aprofundados, expressos nos termos sujeito-objeto, civilização-selvageria, natureza-cultura, etc. Diagnosticamos, pois, uma sintomatologia de espoliação que se desdobra nos corsários e comedores de terra, atravessando a dinâmica das produções de poder e subjetividade de nossa cultura, do povo da mercadoria, como indicado por Davi Kopenawa e Bruce Albert (2015).

Ao nível de repertório analítico-conceitual, poderíamos insinuar que uma compreensão teológica monoteísta se articula à teleologia mononaturalista (das práticas sociais e do campo científico), a qual compreende o patológico na continuidade com o normal e fundamenta uma hierarquia espiritual do homem sobre as demais formas de vida no problema cosmopolítico que nos interessa aqui (PRADO, 2020). Pois a cosmopolítica se refere à relação entre seres de naturezas diversas num âmbito em que a invenção do outro, como subordinado, serve à racionalidade cosmopolítica instrumental capitalista-colonial na elaboração de tecnologias de extração de riqueza, exploração, despojamento e despotencialização do outro que tem na pirataria, indissociável de um circuito de trocas e intercâmbio do comércio, um paradigma de atuação (KONSTAM, 2011).

Suscintamente, o pirata é aquele que vem de fora da terra, roubar o que está na terra ou o que era dela e está em trânsito. Seus alvos fundamentais são aqueles que têm relação direta com a produção da terra, os indígenas, para Viveiros de Castro (2011). O pirata rouba no espaço liso e cada vez mais estriado do mar ou que vem pelo espaço liso do capital desregulado (cujo meio de circulação e protótipo de espaço, desde a aurora da modernidade colonial, é o mar) a roubar nas costas (DELEUZE; GUATTARI, 2003).

Além disso, a pirataria depende e corrobora para o desenvolvimento da artilharia e o aprimoramento dos meios técnicos de deslocamento e navegação. Eles são desertores e aventureiros em torno do século XVII, nem todos pobres, pois muitos eram comerciantes endinheirados interessados em aumentar seus lucros. Pois o pirata é o avatar do empresário autônomo que assume todos os riscos de sua empresa (KONSTAM, 2011).

Uma das modalidades do exercício da pirataria era o corso, um complemento das frotas das militares regulares. Os corsários eram contratados ou se ofereciam voluntariamente às autoridades de um país para pilhar seus adversários. O corsário é um pirata autorizado por um governo a saquear e causar danos, sob um salvo-conduto que, pelo menos frente às autoridades do país que se a expedia, legalizava seu vandalismo.

Tomando a noção de pirataria para analisar os agentes do capital financeiro ávidos por incrementar seus lucros e/ou os dirigentes da pirataria dissimulada de (des)regulação estatal, nos aproximamos do entendimento que Mbembe (2018) faz do corsário como veículo de iniciativas particulares que operam belicamente com salvaguarda para a prática de hostilidades não permitidas em um território regulamentado.

Com essa definição, focamos nos processos de produção da realidade capitalista e nos furtamos às polêmicas sobre os produtos legais (regulamentados pelas instâncias capitalistas governamentais) ou pirateados, ou mesmo do acesso pirateado a bens imateriais, uma vez que o que apontamos é que “o saque está no princípio da relação social capitalista, ela está fundada no saque” (VIVEIROS DE CASTRO, 2008, p. 179-180), que não é senão a lógica intrínseca do capitalismo.

Logo, os piratas da peste são aqueles que dispõem do uso infralegal do poder, da violência e da hostilidade não reguladas para fins privados, mesmo quando exercidos sob a máscara reguladora do Estado e suas instituições, como exército ou parlamentares e lobistas da expansão ilegal, imoral e insensata do agronegócio, do extrativismo e do lucro em geral como parte considerável do corpo ministerial brasileiro em 2020.

Por um lado, são inúmeros os exemplos de pirataria operada por parte sobretudo dos países do norte global durante a pandemia. Como o sequestro de cargas de insumos de saúde em casos que se notabilizaram de autoridades e agentes de países como França ou Estados Unidos que param aviões prestes a decolar ou no carregamento nos aeroportos e confiscam ou oferecem mais dinheiro para que desviem seu fluxo ao passo que proíbem a exportação das máscaras feitas em seu território numa verdadeira medida de guerra. A situação de saque gera soluções inusitadas, como a logística do governador do Maranhão que recorre a um importador local para comprar respiradores e máscaras chinesas fretando um voo com escala na Etiópia, que não pare na Europa nem em Brasília antes de chegar a São Luís, correndo o risco de saque, desvio ou revenda dos insumos nesses lugares.

Por outro, seria redundante revirmos o noticiário brasileiro recente em busca das evidências dos desmandos da granada no bolso de Paulo Guedes, dos deseducados arroubos do já ido Weintraub, das operações sorrateiras que Damares Alves concilia com seu apelo midiático ou sequer da boiada de Salles. Entretanto, é interessante ressaltar que a quase dez anos, Viveiros de Castro (2011, p. 258) denunciava a promiscuidade do Estado junto aos piratas e corsários que pilham e destroem o povo e a terra nacional:

Dando nome aos bois: refiro-me aos defensores entusiásticos do golpe de 1964, como o Gal. Augusto Heleno, antigo Comandante Militar da Amazônia, e a beneficiários da ditadura prejudicados com a criação de RSS, como o arroteiro gaúcho, Paulo Quartiero, hoje deputado do DEM por Roraima, que continua a arrotar grosso, como se tivesse direito eminente sobre os territórios imemorais dos Macuxi e Wapixana, ele e outro corsários do Brasil Grande, o país do desenvolvimentismo a qualquer preço.

A máquina governamental é comandada, direta ou indiretamente, por essa sorte de piratas e corsários. Exemplar da corja, o duradouro Gal.

Pazuello na gestão pasta da saúde, ostenta no currículo a coordenação da força tarefa de manejo e acolhimento dos refugiados venezuelanos na fronteira com Roraima. Temos na saúde, um corsário militar cujo grande feito foi espolição realizada na pressa do escoamento e da interiorização dos refugiados para outros estados, que permaneciam sem abrigo, deixando-os à mercê de situações de exploração análogas à escravidão. Esse é o tipo de gestão que o qualifica para a coordenação dos *esforços de guerra contra a pandemia de coronavírus?*

Olhando pelo relato de Kopenawa e Albert (2015), a pilhagem parece se não a função extraoficial, pelo menos a tradução da ação real do Estado em seu dever-pirata capitalista. Pilhagem, saque, posse e sovinagem de riquezas, definem os não-indígenas como o povo da mercadoria, fetichistas dos objetos de consumo. O pirata é o agente estatal de incremento do lucro na exploração dos recursos da terra e da espolição dos povos da terra e do aprofundamento das desigualdades. A noção implícita de terra, disposta e disponibilizada para exploração é o de Eldorado – a cidade mítica repleta de ouro que estimulava a imaginação e a ambição dos espanhóis colonizadores.

O mito da riqueza disponível aos saqueadores – *vá e pegue o que puder!* – do colonialismo, enquanto sistema econômico administrativo, é repaginada no sistema-mundo da colonialidade no seu acoplamento ao neoliberalismo atual. Com efeito, colonialidade como sistema de distribuição política entre sujeitos merecedores e aqueles considerados como objeto e subalternizados entrecruza e amarra o mito do enriquecimento pela esperteza em pelo menos duas narrativas brasileiras.

Uma, de Eldorado dos Carajás, onde em 17 de abril de 1996, 19 trabalhadores rurais sem-terra foram sumariamente assassinados pela Polícia Militar, corsários cuja hostilidade, autorizada e convocada pelos governos estaduais serve aos lucros das oligarquias locais e segue impune até hoje no Pará onde pelo menos 271 trabalhadores rurais e lideranças foram assassinados desde então. E outra, de Eldorado Paulista, cidade fundada do outro lado do país durante o primeiro ciclo do ouro às margens do rio Ribeira, onde o então jovem Jair Bolsonaro, aprendeu a garimpar e a odiar uma imagem da esquerda como outro, culpado, a ser buscado, dominado e espiado. Fantasma encarnado por Carlos Lamarca que, à época, organizava uma guerrilha na região.

Ao nome Eldorado parece confluir um emaranhado talvez indiscernível de equívocos estratégicos para nossa sintomatologia contemporânea pois a relação fetichista com o ouro traz o paradigma das relações econômicas de posse e riqueza do povo da mercadoria e de seus corsários e piratas, os comedores de terra e pedras, que caçavam

uma coisa maléfica da qual jamais tínhamos ouvido falar e cujo nome repetiam sem parar: *oru* — ouro. Começaram a revirar a terra como bandos de queixadas. Sujaram os rios com lamas amareladas e os enfumaçaram com a epidemia *xawara* de seus maquinários (...) com voracidade de cães famintos. Tudo isso para encontrar ouro, para os outros brancos poderem com ele fazer dentes e enfeites, ou só para esconder em suas casas! (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 335)

Os comedores de terra devastam a floresta, seus rios, solo e plantas e caça com motores e espingardas barulhentos, interferindo no sistema cosmopolítico, na organização das relações sociais e produtivas dos Yanomami. Eles mentem, fingem amizade e os assujeitam, minando seus modos de vida para dispor de suas terras e mulheres.

Silvia Cusicanqui (2018), ao estudar os aimarás e a riqueza metafórica dos modos de vida baseados na noção de *chi'ixi* de habitar e viver no potencial criativo e emancipador da contradição, relata que, perplexos com

a avidez dos colonizadores pelo ouro, os indígenas lhes perguntam se eles o comiam, ao que eles respondem: *si, lo comemos*. Obviamente, uma mentira, que a autora toma como gesto colonial primordial. Assim, ao saquear o valor de verdade da palavra, o colonizador diz que come ouro, e com isso, imediatamente, o converte em objeto de culto fetichista evidenciando a atitude que forja a realidade etérea da mercadoria enquanto tal.

O que nos interessa ao levantar tais passagens é ressaltar que os piratas, corsários e garimpeiros comedores de terra são a contrapartida necessária de nosso modo de vida enquanto povo da mercadoria que toma o outro como insígnia do mal, que sonha apenas consigo mesmo e, como diz Kopenawa (2019, p. 245) em entrevista a Dias e Marras, “tem fome de mercadoria e fica com mais fome, quer mais, quer mais. Está de barriga cheia, olho grande e chorando de barriga cheia”.

Com isso, temos um esquema geral de contra-antropologia como uma terapêutica filosófica que ameríndios e seus pactários fazem para contradescrever criticamente nossa cultura e nossa subjetividade de povo da mercadoria. Esta sintomatologia é realizada sob a sombra da cosmopolítica ameríndia, que elabora distintas maneiras de organizar a ação e o conhecimento nas relações entre sujeito e objeto, natureza e cultura, o universal e o particular, o corpo e a alma (VIVEIROS DE CASTRO, 2018).

A partir desse repertório de ideias, podemos entrever neste momento qualitativamente distinto da pandemia de coronavírus que as atividades comerciais ficaram suspensas, que a diminuição drástica da queima de derivados do petróleo levou o preço do barril a valores negativos e o arrefecimento da poluição deu uma cara desconhecida a alguns encontros entre o povo da mercadoria e seu entorno. Portanto, mesmo que por um breve momento, o que parecia imparável na maria-fumaça do capitalismo tardio que vem no embalo da modernidade-colonialidade, estancou. Acontecimento que força a colocar em questão a inevitabilidade de nossos modos de vida e suas consequências cosmopolíticas.

A decadência do povo da mercadoria e suas sociedades quentes, caracterizadas pela queima de combustíveis fósseis, é a chave para a crítica e a transformação de nossos modos de vida – tão desnecessários quanto passageiros –, que parecem sustentar nosso cotidiano e dar sentido à deriva de nossas vidas. Outro pactário dessa contra-antropologia, Lévi-Strauss (1996, p. 442) descreve nossa civilização como um mecanismo complexo que fabrica inércia entrópica no seio da dinâmica da vida, uma vez que

o mundo começou sem o homem e terminará sem ele. As instituições, os costumes e os hábitos, que terei passado minha vida a inventariar e a compreender, são uma florescência passageira de uma criação com referência a qual não possuem nenhum sentido, senão, talvez, o de permitir a humanidade o desempenho do seu papel. [...] Quanto às criações do espírito humano, seu sentido só existe com relação a ele, e confundir-se-ão com a desordem desde que ele desapareça.

Estrategicamente, necessitamos então de uma entropologia, de uma ciência dedicada às inúmeras manifestações dos processos de desintegração por nós ocasionados ou agravados. A entropologia seria cúmplice da caracterização da economia política da natureza e da cultura fundamental ao povo da mercadoria fazendo convergir as críticas do fetichismo da mercadoria e da degradação ecológica e climática que marca o rearranjo geológico do Antropoceno. Esta crítica cosmopolítica dos modos de vida calcados na objetificação e aniquilação do outro é inseparável do necessário desmonte da mentalidade auto-referencial do pensamento reduzida a uma modalidade da forma-mercadoria. Neste esquema, conhecer implica

submeter o outro e o mundo a teorias, convertendo-o em objeto doravante aprisionado nos limites estritos de seus saberes (GODDARD, 2017).

Por isso, precisamos de outra cosmopolítica, já que por cosmopolítica se compreende toda interação entre espécies distintas como uma negociação diplomática entre pessoas, entre agentes subjetivos que detêm alma, sejam eles humanos ou não (DANOWSKI; CASTRO, 2015). Entendendo que “nós somos uma unidade, estamos em uma bola só. Nosso planeta é um. Então, eu, vocês, animal, lua estamos juntos” (KOPENAWA; GOMES, 2015, p. 156-7), logo a conversão do que Kopenawa chama de terra-planeta em terra-objeto, em vida-recurso-despojável a ser disposta aos interesses mercantis da lucratividade, é condição da invasão, colonização e pilhagem capitalistas, ocasionando epidemias e a queda do céu.

Cada queda do céu sinaliza o fim de um mundo e a questão que fica é se a atual pandemia deveria nos levar a desertar das sociedades quentes de fumaças adoecedoras? Os vapores que saem da terra e causam a epidemia *xawara* não são medidos pelos índices do povo da mercadoria e seus representantes (nada) diplomáticos na fronteira com o mundo dos Yanomani. Os chamados “comedores de pedras (*maama pë watima pë*) ou de metal (*poo xi watima pë*), saqueadores de terra-floresta (*urihi wariatima pë*) ou tições (*wakoxo pë*), pois destroem a terra como o fogo” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 660). A entropologia da destruição pelo fogo das sociedades quentes é indissociável do desenvolvimentismo que opera com a invenção do outro – no especismo e na colonialidade, como não nos cabe desdobrar neste espaço – e na sua espoliação.

O desenvolvimentismo brasileiro opera numa dupla chave: institui um projeto de Brasil possível ao passo em que, como parte do programa, mobiliza certo entusiasmo (por vezes emaranhado de um sentimentalismo ufanista) que coloca o cidadão brasileiro como agente de transformação de sua própria história (BASTOS, 2012). A noção quase mítica de subdesenvolvimento passa a ser estratégica e insistentemente evidenciada como um resquício residual de país, a ser combatido em suas fontes. Com isso, as partes atrasadas – consideradas em distintos recortes regionais, populacionais, culturais – devem ser forçadas ao desenvolvimentismo calcado na industrialização, na urbanização, no extrativismo e na acumulação de riquezas por parte das oligarquias locais e/ou mundiais.

Temos, contudo, distintas versões do desenvolvimentismo, como o nacionalista de industrialização de Vargas e o mais pragmático de internacionalização da economia, que emerge com Kubitschek e segue desde então aprofundado em sofisticação de seus meios e em crueldade dos dismantelos deles decorrentes. A condição desenvolvimentista de iniquidade na distribuição dos seus direitos e delícias na população é, portanto, aprofundada e reatualizada nas reiteradas operações de invenção do outro não merecedor.

Ambos os modelos se sobrepõem sob a forma do que Viola (1996) chama de desenvolvimentismo predatório, que conflui a intensa extração de recursos naturais acoplada à instituição de um complexo industrial incorrigivelmente poluente e à exploração massiva de mão de obra barata e desqualificada. Piratas, corsários e comedores de terra (categoria à qual deveríamos incluir os gigantes do agronegócio) são os operadores tecno-industriais do desenvolvimentismo perpetrado por nossa cultura, povo da mercadoria, os representantes mais visíveis do nós implicado no Antropoceno (CHAKRABARTY, 2013). Se a técnica é a metafísica realizada em seu estágio final, porém incontrolável, de acordo com o argumento heideggeriano, o desenvolvimentismo atualiza a imagem do pensamento metafísico ocidental. Esta “ordem epistêmica monotípica perfeitamente auto-referencial” (GODDARD, 2017, p. 31) que, acreditando fazer do mundo seu próprio quintal e a extensão instrumentalizada de sua razão e vontade,

nos conduz à catástrofe ambiental e subjetiva globalizada. A técnica, que subsidia a economia política, desdobra na materialidade a separação metafísica da hierarquia entre os modos de vida, sujeitando todo e qualquer elemento como objeto ou recurso ao dispor da sua concepção de humanidade e desenvolvimento.

A espoliação infralegal de recursos e modos de vida, realizada com anuência do Estado, configura um procedimento fundamental que os isola dos meios sociais, políticos, ecológicos e cosmológicos capazes de germinar saídas alternativas à dominação, fragmentação e dissipação de suas alianças constitutivas, aquelas necessárias ao movimento de expansão e deleite da vida. O isolamento e aniquilação física e metafísica da diversidade dos mundos e modos de vida é a expressão ontológica na economia política da organização social, isto é, das formas de ler, de sentir e de relacionar fenômenos da vida, do Antropoceno, o tempo do povo da mercadoria.

Não há novo normal: as almas sitiadas e a dança cósmica

Se a política contemporânea se define pela gestão social do medo e da competitividade como condições intransponíveis e latentes da vida social, ela tem como ponto de chegada um conjunto de indivíduos desprovidos de relações naturais entre si, isolados em sua paranoia autorreferenciada. Resgatando uma antropologia hobbesiana em que a sociedade não é senão a associação desses indivíduos que têm os mesmos apetites e desejam o mesmo, compreende-se a vida social como guerra civil imanente. O neoliberalismo atual se acopla ao Estado gestor da insegurança social – cujo poder reside na circulação do medo, na instituição do outro e na sua submissão – na constituição da subjetividade neoliberal. Como aprofundamento da ética pirata de espoliação, ela não se define pelo registro da positividade normativa, mas pelo cálculo dos custos e benefícios atuando entre os limites da juspositividade corsária estatal e do infralegal, onde desfaz e flexibiliza sistematicamente as normas.

Logo, temos duas conclusões. Uma, que a lógica pirata da espoliação serve não apenas ao Estado, mas ao estado de coisas que nos arrasta ao Antropoceno, como predadores da dignidade ontológica dos seres, como povo da mercadoria que dorme muito, mas sonha apenas consigo mesmo, num onirismo insular autorreferenciado como espécie e povo, de acordo com Kopenawa e Albert (2015). A outra, distende a análise dos efeitos na subjetividade contemporânea da resposta de guerra ao coronavírus como atualização guerra civil imanente à nossa vida social individualizante. A guerra que está na base da política, com sua lógica espoliação e competição, tem como efeito a instituição de uma espécie de estado de sítio generalizado no âmbito da subjetividade individual.

No âmbito do ideal neoliberal de desenvolvimentismo predatório, a pandemia de coronavírus agudiza o estado de exceção referente às individualidades, tidas como foco de auto-investimento e agente isolado de transformação da realidade. O estado de exceção permanente que caracteriza nosso modo de vida enquanto almas sitiadas opera sob três princípios (AGAMBEN, 2004). Primeiro, mediante a impossibilidade de determinar o dentro e o fora, dado com a fluidificação das fronteiras entre as demandas do eu e do outro (social ou pessoal) e à despeito da inflação da espetacularização e do narcisismo, vastamente denunciados antes mesmo da sua hiperbolização com as redes sociais e a internet, etc. Logo, dada a dificuldade de definir o dentro e o fora, se torna impossível distinguir entre obediência e transgressão da lei, por vezes, no mesmo ato e especialmente em situações agudas como suicídio ou depressão. E por fim, a dificuldade de formular o estado de exceção no qual nos encontramos.

Este diagnóstico, já fartamente relatado como narcisismo, condição pós-moderna ou mal-estar na atualidade, dentre outros, indica a

sintomatologia da mesmice contemporânea, a lógica da economia política pirata que desagua numa política da subjetividade sitiada. Instaure-se o estado de sítio como

regra, de suspensão (temporária ou sistemática) de direitos e da dignidade material de sujeitos, povos e recursos em prol da gestão desenvolvimentista do medo, da espoliação, da competição e da lucratividade.

Não obstante, Lévi-Strauss (1987) identifica *Três fontes de resistência ao desenvolvimento*, próprias dos povos ditos selvagens que podem ser lidas como indicações para resistir ao desenvolvimentismo corsário de espoliação e predação ontológica do povo da mercadoria. Primeira, a preferência da unidade em detrimento do espírito competitivo, o que lhe parece decorrente do trauma do contato com a civilização moderna. A segunda, um profundo respeito pelas forças naturais, pois embora a distinção natureza e cultura seja universalmente reconhecida, somente a nossa cultura confere tamanha primazia e à indústria e, além disso, junto a uma relativa desvalorização da técnica e dos objetos manufaturados, a natureza se desdobra em uma dimensão que é pré-cultura ou subcultura e outra, de sobre-natureza, mais valorizada que a cultura. A terceira diz respeito à temporalidade e ao encaixe das coisas. Enquanto as sociedades ocidentais tem como princípio estrutural-organizativo a mudança, as primitivas são concebidas para durar de acordo com o princípio de ligação mútua entre cada coisa e seu lugar.

Tomando estrategicamente essas resistências, assumimos que é preciso encontrar um lugar para sobrenatureza, para a dimensão indomável e irreduzível a objeto e recurso despojável de piratas, corsários ou comedores de terra. Talvez possamos aprender a dar cabo ao fim de um mundo de espoliação desenvolvimentista, para partilhar de uma cosmovisão na qual nosso viver coabite com o espírito da floresta, para viver a floresta como cosmopolítica, tal qual indicam Kopenawa; Albert (2015). Trata-se de viver uma relação cósmica com a natureza para adiar o fim do mundo, como aponta Krenak (2020).

Por outro lado, mesmo com o avanço premente de uma ecologia do desastre – à qual se segue uma economia do desastre, as empreitadas equivocadas de restituição –, devemos ser capazes de sustentar visões poéticas acerca da vida. Ao invés de viver sob o mesmo protocolo de subjetivação, deveríamos habitar a diversidade, para contar mais uma história e viver a experiência da circulação, do contato e da fricção com os outros, que são modos de adiar o fim do mundo. Contar uma história implica no exercício de distintos pontos de vista, um culto à multiplicidade de perspectivas e de modos de vida.

Na crítica da imagem da inteligência como reino da técnico-científico objetificante como ordem única e invariável – e cujo desenvolvimento se nos apresenta como incontrolável –, o Paul Valéry (1945) faz um apelo às coisas vagas, capazes de germinar linguagens e realidades novas. Alertando-nos para o risco de entrarmos no futuro de costas, como nós, povo do Antropoceno, o poeta coloca o mito e a ficção como alma que liga nossos pensamentos, ações e amores como trabalho do espírito e potência de transformação. Viver o potencial criativo e emancipador dos encontros com a natureza, a linguagem e os sonhos outros nos parece, assim, um bom diagnóstico da contra-antropologia de nós mesmos por gente como os aimarás, os krenak e os yanomami, pois aquilo “que toda experiência de uma outra cultura nos oferece é a ocasião para se fazer uma experiência sobre nossa própria cultura” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 21).

Talvez precisemos nos reencontrar ou reencantar a natureza e a poética para sonhar como uma experiência capaz de transcender o casulo da alma sitiada. Pois se vida não foi feita para ser útil, como coloca Krenak (2020), ela tampouco pode ser reduzida a uma função de espoliação em prol

dos mecanismos de fazer coisas e lucro. Não se come dinheiro, nem ouro, e a pandemia nos convoca a pensar a outreidade irreduzível a toda coreografia utilitarista da objetivação instrumentalizada e hierárquica.

A sintomatologia dos modos de vida evidenciadas mediante a experiência qualitativamente original da pandemia de coronavírus nos leva à indicação terapêutica de que precisamos experimentar outras maneiras de organizar o mundo e de vivenciá-lo concretamente, voltados para a manutenção e coexistência da diferença. Somos instados, portanto, a construirmos nossos paraquedas coloridos, porque não há um restituição ao normal, *nada será como antes*, pois toda experiência, definida como passagem que acarreta transformação, deixa marcas, e a experiência do coronavírus nos convida a reconsiderar os sistemas vitais em torno das nossas relações ecosófica para viver a sobre-natureza, o sonho e contar uma história na fruição da dança cósmica da vida.

Sobre o artigo

Recebido: 02/02/2020

Aceito: 05/04/2020

Referências bibliográficas

- AGAMBEN, G. **Estado de exceção**. Belo Horizonte: Autêntica, 2004
- BASTOS, P. Ascensão e crise do projeto nacional-desenvolvimentista de Getúlio Vargas. In: BASTOS, P.; FONSECA, P. (Org.). **A era Vargas: Desenvolvimentismo, economia e sociedade**. São Paulo: Ed. Unesp, 2012, p. 64-89.
- BATAILLE, G. **Teoria da Religião**. São Paulo: Ática, 1993.
- BROWNE, G. S. **Lepra na Bíblia: estigma e realidade**. Viçosa: Ultimato, 2003.
- CANGUILHEM, G. **Escritos sobre Medicina**. Rio de Janeiro: Ed. Forense, 2005.
- CANGUILHEM, G. **O conhecimento da vida**. Rio de Janeiro, Ed. Forense, 2012.
- CHAKRABARTY, D. O clima da história: quatro teses. **Sopro**, Florianópolis, v. 1. n. 91, p. 4-22, 2013.
- CUSICANQUI, S. R. **Un mundo ch'ixi es posible: ensayos desde un presente en crisis**. Buenos Aires: Tinta Limón, 2018.
- DANOWSKI, D.; VIVEIROS DE CASTRO, E. **Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins**. Desterro, Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2015.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia - Volume 5**. Rio de Janeiro: Editora 34, 2003.
- DIDI-HUBERMAN, G. **Sobrevivência dos vaga-lumes**. Belo Horizonte: UFMG, 2014.
- FOUCAULT, M. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Graal, 2005.
- FOUCAULT, M. **O Nascimento da Clínica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.
- GENTILI, C.; GARELLI, G. **Lo trágico**. Madrid: Machado Libros, 2015.
- GODDARD, J. C. **Brazuca, negão e sebento**. São Paulo: n-1 edições, 2017.

- KONSTAM, A. **Pirates. The Complete History from 1300 BC to the Present Day**. Guilford: Lyons Press, 2011.
- KOPENAWA, D. Fala Kopenawa! sem floresta não tem história. Entrevista com Dias Jr., C.; Marras. **Mana. Estudos de Antropologia Social**, v. 1, n. 25 p. 236-252. 2019.
- KOPENAWA, D.; GOMES, A. M. R. O cosmos segundo os Yanomami: Hutukara e Urihi. **Revista UFMG**, Belo Horizonte, v. 22, n. 1, p. 142-159.
- KOPENAWA, D.; ALBERT, B. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Cia. das letras, 2015.
- KRENAK, A. **A vida não é útil**. São Paulo: Cia. das Letras, 2020.
- LÉVI-STRAUSS, C. **Tristes trópicos**. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.
- LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia estrutural dois**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.
- MBEMBE, A. **Necropolítica**. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- OBREGÓN TORRES, D. **Batallas contra la lepra: Estado, medicina y ciencia en Colombia**. Medellín: Fondo Editorial Universidad Eafit, 2002.
- PRADO, G. Coloniality and perspectivism in psychology from damnation to ecosophical care relations. **International Review of Psychiatry**, v. 32, n. 4. p. 320-326, 2020.
- SONTAG, S. **A doença e suas metáforas**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989
- VALÉRY, P. **Política del espíritu**. Buenos Aires: Losada, 1945.
- VIOLA, E. (org). **Incertezas de Sustentabilidade na Globalização**. Campinas: Unicamp, 1996.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. Temos que criar um outro conceito de criação. In: SZTUTMAN, R. (Org.) **Encontros: Eduardo Viveiros de Castro**. Rio de Janeiro: Beco do Azogue, 2008, p. 162-187.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. A indianidade é um projeto de futuro, não uma memória do passado. Entrevista com Eduardo Viveiros de Castro. **Prisma Jurídico**, São Paulo, v. 10, n. 2, p. 257-268, 2011.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. **Metafísicas canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural**. São Paulo: Ubu Editora, 2018.