

ACELERAÇÃO E AUTOMATISMO: AS SUBJETIVIDADES DO ISOLAMENTO **ACCELERATION AND AUTOMATISM: THE SUBJECTIVITIES IN SOCIAL** **ISOLATION**

A Dilma Juliano,
pela parceria nestas e em tantas outras investigações.

Resumo

O presente trabalho propõe discutir a pobreza de experiência durante o isolamento social provocado pelo Covid, não a partir da categoria da pausa, mas de seu contrário, da aceleração, do excesso de estímulos, do produtivismo e do automatismo. O objetivo é discutir de que forma as subjetividades vêm sendo afetadas e como o capitalismo tem se aproveitado da pandemia para intensificar seu projeto de precarização do trabalho, alienação social e imobilização política.

Palavras-chave: pandemia; experiência; aceleração; automatismo; anestesia

Abstract

The present work proposes to discuss the poverty of experience during the social isolation caused by Covid-19, not from the category of pause, but from its opposite, from acceleration, excess of stimulation, productivism and automatism. The objective is to discuss how subjectivities have been affected and how the pandemic has been opportune for the intensification of the capitalist project: work precariousness, social alienation, political immobilization.

Keywords: pandemic; experience; acceleration; automatism; anesthesia

I.

Diante do elevado número de mortos pelo Covid-19, a distância dos corpos em decorrência do necessário isolamento social se apresenta uma questão menor, mas não devemos esquecer, no entanto, que a existência, como ex-istência que é, como aquilo que se dá na exterioridade, é também uma exposição ao outro, ao toque, de um corpo a

outro corpo, de uma pele a outra, uma *ex-peau-sición*,¹ segundo o termo de Jean-Luc Nancy (2003, p. 97). Tal saudade do corpo não se restringe apenas aos corpos das pessoas que amamos, mas ao toque, à proximidade em si mesma, ao encontrão na rua, a um aperto de mão ou, no caso das crianças, ao brincar, ao fazer amigos —que é algo que se faz no corpo, com o corpo. Se, como diz Leibniz, "o ponto de vista está no corpo" (apud Deleuze, 2007, p. 26), quão solipsista será essa perspectiva que não faz corpo com o outro? Num mundo já tão narcísico, de gente incapaz de, nos mostra Davi Kopenawa, sonhar com o outro,² quais serão os impactos dessa proibição ao toque sobre as subjetividades? Se viver é co-viver, se experienciar o mundo é experienciar mundos, como *co-mundanear* na distância dos corpos?

Como bem apontou José Gil, vivemos uma crise de transição para um novo tipo de subjetividade. As subjetividades das sociedades rurais e arcaicas, que supunham “um território fixo em articulação com um calendário imutável e um corpo comunitário”, foram se transformando e se desgastando ao longo do desenvolvimento das sociedades capitalistas.

Os saberes ancestrais, o respeito pelos velhos e pelos mortos, o laço com a terra natal, e depois, a família e a educação, a relação política – tudo isso se estilhaçou e se dispersou sob o choque e a pressão permanente do desenvolvimento do capitalismo. A desterritorialização e, hoje, a virtualização de todos os conteúdos sociais, culturais, existenciais, conduziram a um desequilíbrio fundamental, abrindo um fosso entre a nova realidade virtual que se impõe progressivamente em todos os domínios, e “os valores” tradicionais em que assentava a vida individual e colectiva (Gil, 2020).

Segundo o filósofo português, a subjetividade digital implica novas percepções de espaço, de tempo, mas também de corpo, já que o corpo se virtualizou “em todos os domínios da experiência” (Gil, 2020). Ele defende que esta defasagem entre a subjetividade tradicional e a desterritorialização digital que define a crise atual provoca uma série de disfunções e patologias, como estresse, depressão, *burn-out* e outras doenças do trabalho.

¹ “Cuerpo expuesto: esto no significa la puesta a la vista de lo que, en primerísimo lugar, había sido ocultado, encerrado. Aquí la exposición es el ser mismo, y esto se dice: el existir. Expielsición: signatura en la misma piel, como la piel del ser. La existencia es su propio tatuaje” (Nancy, 2003, p. 97).

² “Os brancos não sonham tão longe quanto nós. Dormem muito, mas só sonham com eles mesmos. Seu pensamento permanece obstruído e eles dormem como antas ou jabutis. Por isso não conseguem entender nossas palavras” (Kopenawa e Albert, 2015, p. 390).

Nessa crise generalizada da subjetividade, nesse processo de virtualização integral das vivências, de precarização do trabalho e de anestésias digitais, a experiência, já tão empobrecida pela vida moderna e pelas formas produtivas do capitalismo industrial, é ainda mais debilitada. Em um texto apresentado na Exposição das Cidades em Dresden, em 1903, Georg Simmel havia percebido que a velocidade da vida moderna, a “mudança rápida e ininterrupta de impressões interiores e exteriores” (2005, p. 578), acarreta em uma intensificação da vida nervosa, pois a consciência das pessoas é o tempo todo estimulada pela novidade. Esse excesso de excitação pode fazer, analisa Simmel, com que algumas pessoas sejam incapazes de reagir aos novos estímulos justamente porque os nervos foram excitados demais (2005, p. 581).

Tese semelhante se tornou célebre três décadas depois quando Walter Benjamin defendeu que o excesso de choques da vida moderna poderia acarretar em uma pobreza de experiência. Em “O Narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov”, o filósofo alemão discute como a predominância da técnica sobre outras formas de relação com a natureza e com as pessoas levou a uma incapacidade (ou ao menos a uma dificuldade) de experienciar e intercambiar experiências. O exemplo que ele usa é o dos soldados que voltavam da I Guerra Mundial sem conseguir transmitir o que viveram.

Com a guerra mundial tornou-se manifesto um processo que continua até hoje. No final da guerra, observou-se que os combatentes voltavam mudos do campo de batalha não mais ricos, e sim mais pobres em experiência comunicável. E o que se difundiu dez anos depois, na enxurrada de livros sobre a guerra, nada tinha em comum com uma experiência transmitida de boca em boca. Não havia nada de anormal nisso. Porque nunca houve experiências mais radicalmente desmoralizadas que a experiência estratégica pela guerra de trincheiras, a experiência econômica pela inflação, a experiência do corpo pela guerra de material e a experiência ética pelos governantes. Uma geração que ainda fora à escola num bonde puxado por cavalos se encontrou ao ar livre numa paisagem em que nada permanecera inalterado, exceto as nuvens, e debaixo delas, num campo de forças de torrentes e explosões, o frágil e minúsculo corpo humano (Benjamin, 1994, p. 198).

Daí o soldado alemão Hugo Steinthal concluir, em carta enviada do *front* de batalha, que “quem quer que não tenha perdido o juízo nesses ataques infernais, deve ter pelo menos ficado insensível a muitas coisas [...] Nosso pobre cérebro simplesmente não é capaz de absorver tudo isso” (apud Kehl, 2009, p. 155).

É dessa incapacidade do cérebro em absorver tudo que trata Susan Buck-Morss em “Estética e anestésica: o ‘Ensaio sobre a obra de arte’ de Walter Benjamin

reconsiderado". Ela explica que o termo estética vem de *aisthikikos*, que seria a palavra grega para aquilo que é "perceptivo através do tato", de forma que *aisthisis* é a experiência sensorial da percepção. O campo original da estética não é, portanto, a arte, mas a natureza corpórea, material, uma forma de cognição, alcançada por todo o aparato sensorial do corpo - gosto, audição, visão, olfato (Buck-Morss, 1996, p. 13). Não há construção subjetiva sem esse "discurso do corpo" (Eagleton apud Buck-Morss, 1996, p. 13), sem o contato dos corpos, sem a exposição da pele (para lembrar novamente Nancy). Tampouco, podemos acrescentar, há sensação sem mente, as sensações são perpassadas por uma história familiar, social, coletiva, por memórias e acontecimentos discursivos³, de forma que, argumenta Jacques Rancière, há na base da política uma estética, uma "partilha do sensível", aquilo que determina o que se dá a sentir, um "recorte dos tempos e dos espaços, do visível e do invisível, da palavra e do ruído que define ao mesmo tempo o lugar e o que está em jogo na política como forma de experiência" (2009, p. 16).

O problema é que, esclarece Buck-Morss, diante da sobrecarga de estímulos, a consciência funcionaria como um escudo que protege o organismo, servindo de obstáculo à retenção das sensações, à sua impressão em forma de memória. É como se houvesse uma inundação dos sentidos, um entorpecimento. "Sob uma tensão extrema, o ego emprega a consciência como um pára-choques, bloqueando a abertura do sistema sinestético e isolando assim a consciência presente da memória do passado. Sem essa dimensão da memória, a experiência se empobrece" (Buck-Morss, 1996, p. 22).⁴

Mas a questão benjaminiana da pobreza de experiência não se restringe à guerra. Para o filósofo alemão, a experiência moderna como um todo está centrada no choque. O excesso de estímulos, a produção industrial, o ambiente tecnologicamente alterado, a anestesia do sistema fabril automatizado, a multidão nas cidades, enfim, os choques cotidianos da vida moderna como um todo paralisam a imaginação do trabalhador, que

³ "Penso que há, em nossa sociedade e naquilo que somos, uma dimensão histórica profunda e, no interior desse espaço histórico, os acontecimentos discursivos que se produziram há séculos ou há anos são muito importantes. Somos inextricavelmente ligados aos acontecimentos discursivos. Em um certo sentido, não somos nada além do que aquilo que foi dito, há séculos, meses, semanas..." (Foucault, 2014, p. 258).

⁴ Conforme explica Benjamin, "o organismo está dotado de reservas de energias próprias e tem sobretudo de se preocupar com a proteção das formas particulares de transformação dessas energias que nele atuam, defendendo-as da influência uniformizadora, e portanto destrutiva, das energias muito mais poderosas que atuam no exterior. A ameaça que vem dessas energias é a dos choques. Quanto mais habitual se tornar o seu registro na consciência, tanto menos se terá de contar com um efeito traumático desses choques" (Benjamin, 2015, p. 112).

tem seu trabalho isolado da experiência, sua memória substituída pela resposta condicionada, seu aprendizado descartado pelo treinamento mecânico. Responder a estímulos sem pensar tornou-se uma necessidade de sobrevivência, é preciso que não nos deixemos tomar por devaneios, lembranças ou fantasias —seja na linha de montagem ou no trânsito, a distração pode ser fatal.

Em *O tempo e o cão: a atualidade das depressões*, a psicanalista Maria Rita Kehl considera que o tempo mecanizado do capitalismo é sobrecarregado de impulsos e que, em resposta a estes estímulos, os sujeitos acabam sofrendo um empobrecimento de seu sistema percepção-consciência (2009, p. 155). Quando a vida psíquica está restrita ao trabalho da atenção consciente diante da necessidade de reagir aos estímulos, quando nosso cérebro não traz o que sentimos para a memória, quando nos protegemos do excesso de sensações do mundo, as vivências não se tornam experiências. Kehl explica que essa série de vivências automáticas não produzem modificações duradoras no psiquismo, elas funcionam como uma espécie de memória motora, deixando uma sensação de vida vazia, não vivida. Como diria Leon Tolstói, "se toda a vida complexa de muita gente se desenrola inconscientemente, então é como se esta vida não tivesse sido" (apud Chklovski, 1971, p.45). Trata-se de um tempo comprimido, que nos escapa. A vida passa em altíssima velocidade sem percebermos, a sensação de cansaço é constante — Byung-Chul Han (2017) chamou a nossa sociedade de "sociedade do cansaço".

Além do choque e do automatismo, essa miséria também aparece na falta de transmissão da experiência e em sua crescente desvalorização. As pessoas não só estão anestesiadas diante dos excessos de choque e da velocidade da vida moderna e do trabalho mecanizado —cuja lógica parece cada vez mais invadir as esferas do trabalho intelectual (pensemos no produtivismo acadêmico, por exemplo)— como também não têm tempo para compartilhar o que vivenciaram. Esta escassez de trocas de experiências pode até parecer um dado menor, mas não o é. Se o sufixo *ex* remete à exterioridade é porque é na transmissão que a vivência vira *ex*-periência:

É no ato da transmissão que a vivência ganha o estatuto de experiência, de modo que não faz sentido, em Benjamin, a ideia de experiência individual. Assim como um significante representa o sujeito para outro significante, assim como nenhum ato de linguagem se completa fora da relação com o outro, o sentido e o saber extraídos de uma vivência só adquirem o estatuto da experiência no momento em que aquele que os viveu consegue compartilhá-los com alguém (Kehl, 2009, p. 162).

Deve ser por isso que não há experiência na sociedade do espetáculo, primeiro porque o único que pode contar histórias é o próprio espetáculo, segundo porque nele não há alteridade, muito menos coletividade, já que, nos lembra, Guy Debord, enquanto relação social mediada por imagens, “o espetáculo reúne o separado, mas o reúne como separado” (Debord, 1997, p. 30), quer dizer, ele transforma todo mundo em produtores e consumidores, com o mesmo desejo de consumir ou de ser consumido (como no caso das redes sociais e dos portais de busca da internet), mas cada um confortavelmente em sua poltrona, diante das telas, separado dos outros, em seu isolamento.⁵

Da mesma maneira que não são capazes de compartilhar o que vivenciaram, também não se interessam pelo que os outros têm para compartilhar. Isso fica evidente, por exemplo, na desvalorização dos idosos e dos saberes tradicionais em nossa sociedade. Assim como no contexto da I Guerra a velocidade e a imprevisibilidade dos ataques aéreos tornaram as experiências dos soldados supérfluas (seu saber prévio, bravura, força e destreza eram inúteis diante da imprevisibilidade dos bombardeios), há uma série de saberes que se tornaram descartáveis diante das máquinas. E, se antes era preciso impedir a reminiscência e retirar o significado sentimental das coisas e dos lugares, de forma a poder suportar a perda do que foi destruído, hoje, diante da velocidade das mudanças, é preciso se desvincular da experiência acumulada pelos antepassados (considerada obsoleta) para poder se adequar aos estímulos e solicitações do novo. Essa desmoralização da experiência, avalia Kehl (2009, p. 157), torna os indivíduos disponíveis para aceitar qualquer coisa que seja colocada como novidade, o que favorece a fascinação dos derrotados pelo cortejo triunfal dos vencedores.⁶

O que fica da percepção quando, diante da sobrecarga de estímulos, o sistema sinestético tenta entorpecer o organismo, insensibilizar os sentidos, reprimir memórias sensoriais do passado, anular os saberes do corpo? O que haverá de política (ou seja, de reconfiguração da partilha do sensível) nesta anestesia? Não seriam o culto ao novo e a

⁵ “O sistema econômico fundado no isolamento é uma *produção circular do isolamento*. O isolamento fundamenta a técnica; reciprocamente, o processo técnico isola. Do automóvel à televisão, todos os *bens selecionados* pelo sistema especular são também as suas armas para o reforço constante das condições de isolamento das “multidões solitárias”. O espetáculo encontra sempre mais, e de modo mais concreto, suas próprias pressuposições” (Debord, 1997, p. 23).

⁶ Diz Benjamin na sétima de suas teses “Sobre o conceito de história”: “Todos os que até hoje venceram participam do cortejo triunfal, em que os dominadores de hoje espezinham os corpos dos que estão prostrados no chão” (1994, p. 223)

anestesia dispositivos de controle e de alienação social, já que a vulnerabilidade do outro se torna uma irrealdade, quase como se sofrimento, dor e morte fossem ilusões?

Segundo Lévinas, é a vulnerabilidade do outro o que me chama à responsabilidade, uma responsabilidade que está na base da subjetividade (Lévinas, 2009, p. 105). Na lógica do contato, no “nu de uma pele exposta ao contato” (Lévinas, 2009, p 99), na sensibilidade e na vulnerabilidade se dá o sofrimento pelo sofrimento do outro. Esta proximidade do outro “não se reduz nem à representação do outro, nem à consciência da proximidade. Sofrer pelo outro é ser responsável por ele, suportá-lo, estar em seu lugar, consumir-se por ele”, determina Lévinas (2009, p. 101).

Pero ese rostro frente a mí, en su expresión —en su mortalidad— me convoca, me demanda, me reclama: como si la muerte invisible que el rostro del otro enfrenta [...] fuera “asunto mío”. Como si ignorada por el otro que ya, en la desnudez de su rostro, me concierne, “me mira” antes de confrontarse conmigo, antes de ser la muerte contemplándome. La muerte de otro hombre me invoca y me apela, como si a causa de mi posible indiferencia me volviera cómplice de esta muerte invisible para el otro que se expone a ella; como si incluso antes de ser condenado a ella, tuviera que responder por la muerte del otro y no dejarlo librado a su soledad mortal” (Levinas apud Butler, 2006, p. 171).

É dessa responsabilidade que nos esquivamos quando, diante da vulnerabilidade do outro, diante das pilhas e pilhas de corpos, viramos os olhos, normalizamos a morte, nos anestesiemos (pelo excesso de choques e de trabalho), quando tiramos dessas mortes sua carga trágica, quando apenas contabilizamos números. Os 150 mil mortos a que o Brasil chegou após 200 dias de quarentena (escrevo esse texto na metade de outubro) não possuem uma história, um lugar na história, são a partilha dos sem partilha, para usar a expressão de Rancière (2009), são, segundo o discurso governamental, um mal necessário para salvar a economia.⁷

II.

Já na virada do século XIX para o XX, Simmel percebera que, nas grandes cidades —podemos pensar que na era da globalização o mundo todo se tornou uma

⁷ Conforme avalia José Gil, “a economia *versus* a saúde, como se tem dito, ou a vitória da economia contra a saúde (nos vários sentidos da palavra). O tecno-capitalismo voltará a funcionar, talvez não como dantes, talvez como “capitalismo numérico”, construindo rapidamente novas subjectividades digitais. Não escaparemos ao seu poder de preservação, auto-regeneração e metamorfose” (Gil, 2020).

grande cidade, com tudo o que ela engloba, mas também com o que exclui (seus guetos, fronteiras, favelas, prisões)— tudo é reduzido a um axioma comum: o dinheiro.

Na medida em que o dinheiro compensa de modo igual toda a pluralidade das coisas; exprime todas as distinções qualitativas entre elas mediante distinções do quanto; na medida em que o dinheiro, com sua ausência de cor e indiferença, se alça a denominador comum de todos os valores, ele se torna o mais terrível nivelador, ele corrói irremediavelmente o núcleo das coisas, sua peculiaridade, seu valor específico, sua incomparabilidade (Simmel, 2005, p. 582).

Segundo Simmel, a vida das metrópoles não é concebível sem um esquema temporal fixo e supra-subjetivo, ela exige uma pura objetividade no tratamento das pessoas, da natureza, das coisas, do tempo (“tempo é dinheiro”, diz a máxima de Wall Street). De forma que, na mesma medida que se alienam do produto de seu trabalho, mulheres e homens se alienam da natureza (como se não fizessemos parte dela) e de outros homens e mulheres (como se nossa subjetividade não fosse fundada na alteridade).

O espírito moderno tornou-se mais e mais um espírito contábil. Ao ideal da ciência natural de transformar o mundo em um exemplo de cálculo e de fixar cada uma de suas partes em fórmulas matemáticas corresponde a exatidão contábil da vida prática, trazida pela economia monetária. Somente a economia monetária preencheu o dia de tantos seres humanos com comparações, cálculos, determinações numéricas, redução de valores qualitativos a valores quantitativos (Simmel, 2005, p. 580).

Deve ser por isso que o xamã yanomami Davi Kopenawa apelidou os brancos de "povo da mercadoria", um povo que de tão apaixonado pelas mercadorias não consegue enxergar nada além delas: “seu pensamento se esfumou e foi invadido pela noite. Fechou-se para todas as outras coisas” (Kopenawa e Albert, 2015, p. 407).⁸ Incapaz de sonhar, de ouvir as vozes da floresta, o “povo da mercadoria” transforma tudo em coisa: a terra (no sentido de solo e de planeta), os rios, as montanhas, as plantas, os animais, os seres humanos... Neste processo de transformar pessoas⁹ em recursos, nos tornamos

⁸ Interessante perceber a conexão entre a análise certeira de Kopenawa e a crítica de Debord ao espetáculo, enquanto “momento em que a mercadoria ocupou totalmente a vida social [...] não se consegue ver nada além dela” (Debord, 1997, p. 30).

⁹ Lembremos que, no perspectivismo multinaturalista ameríndio, os espíritos, as diferentes espécies de animais e até os acidentes geográficos são capazes de um ponto de vista, de subjetividade, intencionalidade e consciência, enfim, são pessoas (Viveiros de Castro, 2002).

capazes, avalia o líder indígena Ailton Krenak, de explorá-las até a exaustão, aceitando crimes como os que a mineradora multinacional Vale S.A. cometeu com os rompimentos de suas barragens, duas vezes seguidas (2015 e 2019), derramando toneladas de material tóxico, causando um desastre ecológico sem precedentes na história do Brasil e do mundo, colocando em coma o rio avô dos Krenak:

O rio Doce, que nós, os Krenak, chamamos de Watu, nosso avô, é uma pessoa, não um recurso, como dizem os economistas. Ele não é algo de que alguém possa se apropriar; é uma parte da nossa construção como coletivo que habita um lugar específico (Krenak, 2019, p. 40).

No livro *A vida não é útil*, que reúne falas de Krenak durante a pandemia, ele conta que, quando os engenheiros vieram lhe perguntar sua opinião sobre o uso da tecnologia na recuperação do rio Doce, respondeu que era preciso “parar todas as atividades humanas que incidem sobre o corpo do rio, a cem quilômetros nas margens direita e esquerda, até que ele voltasse a ter vida”. Ao que lhe responderam: “Mas isso é impossível’. O mundo não pode parar”. Acontece, conclui ele se referindo à Pandemia, que “o mundo parou” (Krenak, 2020, p. 79).

Em “Monólogo do vírus”, um texto anônimo publicado no Brasil pela série *Pandemias Críticas* da n-1 Edições, é o próprio vírus que nos alerta: “eu vim desligar a máquina cujo freio de emergência vocês não encontram. Eu vim suspender a operação da qual vocês são reféns. Eu vim expor a aberração da ‘normalidade’”.

Sem mim, por quanto mais tempo fariam passar como necessárias todas estas coisas aparentemente inquestionáveis, cuja suspensão é imediatamente decretada? A globalização, as competições, o tráfego aéreo, as restrições orçamentárias, as eleições, o espetáculo das competições desportivas, a Disneylândia, os ginásios, a maioria das lojas, o parlamento, o encarceramento escolar, as aglomerações de massas, a maior parte dos trabalhos de escritório (...). Afinal nada disto é necessário quando o estado de necessidade se manifesta (Anônimo, 2020).

Mas será que o vírus conseguiu desligar a máquina? Talvez porque os mortos sejam considerados supérfluos para o sistema (em sua maioria idosos, negros, indígenas) ou porque o mundo pode acabar, mas não o capitalismo, o fato é que o Brasil não parou. Não parou o genocídio indígena, os assassinatos dos negros nas periferias, as desocupações violentas de trabalhadores sem terra, quilombolas e sem teto, as queimadas na Amazônia, Pantanal e Cerrado. Pelo contrário, incentivados pelo discurso

antiambientalista do atual governo, a bancada ruralista, muito bem representada pelo Ministro do Meio-Ambiente, Ricardo Salles, aproveitou o momento para fazer “passar a boiada”,¹⁰ aumentando suas incursões de desmatamento (que sempre começam com queimadas) com o objetivo de criar pasto onde hoje é floresta. Esse impulso piromaníaco do agronegócio, junto com o sucateamento dos órgãos de fiscalização ambientais, a demissão de fiscais, a anistia de desmatadores, o recorde de assassinatos de ambientalistas, a invasão de garimpeiros em terras indígenas, o aumento do conflito no campo, completam o clima distópico que vivemos.

Quanto mais o Estado flerta com o fascismo, mais os “civilizados” se sentem autorizados a matar em nome das grandes obras, do desenvolvimento, do “agropop”¹¹. Afinal, como conclui Marco Valentim, “se o antropocentrismo constitui a ontologia fundamental do Antropoceno, o fascismo é sua política oficial” (2018, p. 290). Valentim está se referindo à teoria de que vivemos uma nova era geológica, na qual humanos existem como agentes geológicos no Planeta, mudando os mais básicos processos físicos da Terra. Apresentada pela primeira vez na virada do século pelo químico e Prêmio Nobel, Paul Crutzen, e pelo cientista especialista em vida marinha, Eugene Stoermer, a teoria do Antropoceno é defendida por uma série de cientistas ambientais que passaram a postular, tendo em vista principalmente o aquecimento global, que o ser humano se tornou muito maior do que o simples agente biológico que sempre foi. Desde a Revolução Industrial, mas principalmente a partir da segunda metade do século XX, passamos a afetar a história natural, nossas ações passaram a ter efeitos geológicos.¹²

Estas explicações antropogênicas da mudança climática acarretam, explica Dipesh Chakrabarty, o fim da velha distinção humanista entre história natural e história

¹⁰ Em uma reunião ministerial do dia 22 de abril (cujo vídeo foi divulgado a mando do Supremo Tribunal Federal), Salles afirmou que o governo deveria aproveitar a pandemia e o foco da imprensa sobre o coronavírus para passar reformas “infralegais”, de “simplificação” e “desregulamentação” de leis ambientais, para “ir passando a boiada, ir mudando todo o regramento”.

¹¹ Desde 2016, a Rede Globo de Televisão vincula uma propaganda institucional que enaltece o agronegócio brasileiro com o slogan “Agro é Tech, Agro é Pop, Agro é Tudo”.

¹² Conforme explica a professora em história e estudos da ciência da Universidade da Califórnia, Naomi Oreskes, “por séculos, os cientistas pensaram que os processos da terra eram tão grandes e poderosos que nada que fizéssemos poderia mudá-los. Este era um princípio básico da ciência geológica: que as cronologias humanas eram insignificantes comparadas com a vastidão do tempo geológico; que as atividades humanas eram insignificantes se comparadas à força dos processos geológicos. E no passado elas eram. Agora, não. Há tantos de nós cortando tantas árvores e queimando tantos bilhões de toneladas de combustíveis fósseis que nos tornamos agentes geológicos. Mudamos a química da nossa atmosfera, fazendo com que o nível do mar subisse, o gelo derretesse e o clima mudasse” (Oreskes apud Chakrabarty, 2013, p. 9).

humana, e modificam severamente a história da modernidade e da globalização. Segundo ele, o que está sendo posto em risco com o aquecimento global são “as condições biológicas e geológicas das quais depende a continuidade da vida humana tal como ela se desenvolveu durante o período do Holoceno” (Chakrabarty, 2013, p. 17).

Não se trata, no entanto, de suicídio, “mas de assassinato de uma parte dessa espécie por outra parte dessa mesma espécie”, alertam Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro (2014, p. 113). De forma que não é uma tarefa impossível ou inútil nomear ao menos alguns dos “responsáveis mais imediatos pelo agravamento crescente da catástrofe antropocênica”, já que apenas 90 grandes companhias, a maioria do ramo petrolífero ou carvoeiro, são responsáveis por 2/3 das emissões de gases-estufa na atmosfera terrestre, sem contar a poluição ambiental catastrófica de mineradoras como a já citada Vale ou como as gigantes dos agrotóxicos, Monsanto, Bayer e por aí afora (Danowski e Viveiros de Castro, 2014, p. 136).

Se é possível determinar os principais culpados da situação que vivemos, não é possível distinguir as vítimas. A catástrofe atinge a todos, não escolhe classe. Obviamente que aqueles com menor poder econômico, menos protegidos pelo aparato estatal sofrem as consequências dessa agência humana sobre a terra de forma mais violenta, mas não se pode esconder os incêndios nas mansões da Califórnia, as pousadas de luxo desabando sobre Angra dos Reis ou a nuvem gigantesca de fumaça vinda da Amazônia que deixou a cidade de São Paulo no escuro às 3 horas da tarde do dia 19 de agosto de 2019. O poema “A queda do céu”,¹³ de Tarso de Melo, dá uma dimensão do estranhamento de quem viu o dia virar noite na capital paulista:

O céu está escuro às três da tarde. Não é preto, não é cinza. É uma mescla estranha de cores. É escuro. Há uma floresta queimada sobre São Paulo. Vai cair sobre a cidade a cinza de milhares de árvores. Assim se dá o encontro entre o Brasil que se julga civilizado e o Brasil que queimamos para civilizar. O Brasil que matamos cai sobre o Brasil que se acha vivo, esperto, moderno. A floresta vem visitar, vem avisar. Vai cair o céu (Melo, 2019).

O poema, homônimo ao livro de Davi Kopenawa, faz clara referência à crítica do xamã Yanomami ao “povo da mercadoria” que continua “a estragar a terra em todos os lugares onde vive, mesmo debaixo das cidades onde mora” e não percebe que se a

¹³ O poema foi publicado nas redes sociais pelo próprio autor no dia 19 de agosto de 2019: <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=2474524809272007&set=a.382631448461364&type=3>

maltrataram demais, “ela vai acabar revertendo ao caos” (Kopenawa e Albert, 2015, p. 436). Vejamos o que diz a epígrafe do próprio Kopenawa, que também viralizou nas redes sociais neste dia:

A floresta está viva. Só vai morrer se os brancos insistirem em destruí-la. Se conseguirem, os rios vão desaparecer debaixo da terra, o chão vai se desfazer, as árvores vão murchar e as pedras vão rachar no calor. A terra ressecada ficará vazia e silenciosa. Os espíritos xapiri, que descem das montanhas para brincar na floresta em seus espelhos, fugirão para muito longe. Seus pais, os xamãs, não poderão mais chamá-los e fazê-los dançar para nos proteger. Não serão capazes de espantar as fumaças de epidemia que nos devoram. Não conseguirão mais conter os seres maléficis, que transformarão a floresta num caos. Então morreremos, um atrás do outro, tanto os brancos quanto nós. Todos os xamãs vão acabar morrendo. Quando não houver mais nenhum deles vivo para sustentar o céu, ele vai desabar (Kopenawa e Albert, 2015, p. 6).

A profecia de Kopenawa parece cada vez mais próxima. A fumaça sobre São Paulo é apenas um alerta de que as grandes metrópoles não nos manterão a salvo da queda do céu. Uma hora ou outra todos terão que admitir que o Antropoceno é nosso presente, um presente sem porvir, avisam Danowski e Viveiros de Castro (2014, p. 16). Como bem lembra José Gil em relação à pandemia, a maioria das pessoas quer voltar à normalidade, ao estado de coisas anterior, e não percebe que

esta crise não é independente da crise ecológica que estamos já a viver e que em breve atingirá um patamar irreversível. Aí, e porque para ela não haverá vacina, teremos todos de pôr radicalmente em questão o tecno-capitalismo e os seus modos de vida, se quisermos ter um (outro) destino na Terra (Gil, 2020).

III.

No Brasil, o progresso tecnológico, especialmente aquele que vem acompanhado do neoliberalismo econômico, anda par e passo com o que há de mais conservador em termos morais, mais fascista em termos de direitos humanos e mais devastador em termos ambientais. Mas isso não deveria nos surpreender, lembremos com Benjamin e sua oitava tese “Sobre o conceito de história”, que a concepção de história que se assombra com a ligação entre fascismo e progresso é insustentável (1994, p. 226). Nessas mesmas teses e por esses mesmos motivos, Benjamin defendia, já em 1940, que precisamos puxar o freio de mão da história.

Logo no início da pandemia, quando a maior parte das atividades foram suspensas e o ritmo frenético das grandes cidades sofreu uma desaceleração, vislumbrou-se uma potência de reestruturação da sociedade, acreditava-se que a humanidade aproveitaria a tragédia para se repensar, para puxar o freio de emergência e virar o sentido da locomotiva. Mas o apelo benjaminiano não foi escutado, como vimos, nem mesmo o vírus conseguiu parar a máquina. A vida parece ter se tornado mais acelerada do que nunca, as pessoas nunca estiveram tão estressadas: o home-office insano com as crianças demandando atenção, a cobrança por produtividade em meio aos doentes, as aulas *online* enquanto se enterra os mortos, o consumo entre um clique e outro, sem esquecer as já citadas queimadas, o garimpo, os despejos, os assassinatos pelas mãos do Estado. O mundo de forma remota está fisicamente preso a um mesmo lugar, mas gira em uma velocidade estonteante (como um cachorro que quer pegar o próprio rabo), a vida privada foi invadida pela pública, a pessoal pelo trabalho, a física pela virtual, os corpos pelas imagens.

Se, em 1990, Deleuze (1992) prenunciava uma crise das disciplinas em detrimento de formas mais fluidas de controle, em 2020, a sociedade disciplinar parece ter sido substituída completamente, e em poucos meses, pela sociedade de controle. Enquanto na primeira não se parava de recomeçar —os lugares (a escola, a empresa, a casa, a loja, o clube, o cinema), as funções (estudante, trabalhadora, mãe, consumidora, espectadora), os tempos (tempo de estudar, de trabalhar, de cuidar dos filhos, de limpar a casa, de lazer), os regimes de visibilidade (público, privado) eram estanques e claramente demarcados—, na sociedade de controle pandêmica só há um espaço (a casa) e as funções, os tempos e os regimes não se distinguem mais, nada nunca termina: consumo, lazer, trabalho, formação são uma coisa só e continuada.

Em “Não vai passar”, Camila Jourdan e Acácio Augusto analisam que “trabalhar em casa faz com que sintamos como se não estivéssemos trabalhando, o que se traduz em trabalhar cada vez mais, em qualquer horário e sem intervalos fixos”. Vive-se para trabalhar, o trabalho “toma todos os espaços, governa todas as ações”, a vida “é suprimida, diminuída, precarizada¹⁴, esmagada” (Jourdan e Augusto, 2020, p. 103).

¹⁴ Segundo eles, o trabalho remoto é uma das faces dessa precarização. “Nenhuma condição básica fornecida pelo empregador, sem horário de almoço, o dia inteiro dedicado a cumprir funções produtivas na sua própria casa e com a utilização de seus próprios meios (espaço de trabalho, computador, conexão de internet, água, luz etc), trata-se de uma (auto)exploração generalizada. A jornada dupla, com a qual sobretudo as mulheres sempre tiveram que lidar na medida em que acumulam sobre seus ombros a função do cuidado e da

A claustrofobia de um mundo sem exterioridade de que nos falava Peter Pál Pelbart em 2000 se tornou literal vinte anos depois. Importante lembrar, como fez Pelbart, que o fato de ser sem fora não significa que este sistema não seja excludente, pelo contrário, quanto mais abarca o mundo todo, mais esse novo colonialismo secreta em seu seio, através desse disfarce global, "contingentes crescentes de exterioridade potencial". O paradoxo entre inclusão-exclusão (Agamben, 2002) parece muito bem resolvido para o capitalismo: os excluídos são incluídos como dados, mostras, números, como consumidores em potencial —ainda que nunca cheguem às vias de consumir, pois não têm poder de compra e nem mesmo de se endividar, estes pseudoconsumidores devem desejar aquilo que não podem possuir, pois o valor da mercadoria está justamente no fato de que nem todos podem possuí-la, mas todos devem desejá-la. “Uma massa enorme já não combate contra o capital, mas contra o fato de que o capital nem sequer se interesse por eles” (Pelbart, 2000).

Em "Biopolítica e Biopotência no coração do Império", Pelbart diz que esse novo capitalismo em rede, que enaltece as conexões e a fluidez, "produz novas formas de exploração e de exclusão, novas elites e novas misérias, e sobretudo uma nova angústia —a do desligamento":

Ser ameaçado de desconexão, de desengate —sabemos que a maioria se encontra nessa condição, de desplugamento efetivo da rede. O problema se agrava quando o direito de acesso às redes, como o diz Rifkin (e agora trata-se não só da rede no sentido estrito, tecnológico e informático, mas das redes de vida num sentido amplo) migra do âmbito social para o âmbito comercial. Em outras palavras: se antes a pertinência às redes de sentido e de existência, aos modos de vida e aos territórios subjetivos dependia de critérios intrínsecos tais como tradições, direitos de passagem, relações de comunidade e trabalho, religião, sexo, cada vez mais esse acesso é mediado por pedágios comerciais, impagáveis para uma grande maioria. O que se vê então é uma expropriação das redes de vida da maioria da população, através de mecanismos cuja inventividade e perversão parecem ilimitadas (Pelbart, 2013).

A regra pandêmica de que “o mundo não pode parar” não funciona da mesma maneira para todos, enquanto alguns poucos privilegiados “sofrem” com o tédio, outros se sobrecarregam nos home-offices tentando manter seus salários, outros ainda ficam completamente sem renda ou são obrigados a se expor ao coronavírus para terem um

reprodução, é agora cada vez mais sobreposta, intensificada. Se nenhuma temporalidade é sua, termina que também nenhum espaço é ainda o que você habita. Sem pertencimento, você percebe-se enfim um funcionário em sua própria casa” (Jourdan e Augusto, 2020, p. 103).

mínimo sustento.¹⁵ Essa desigualdade também ficou bastante evidente em relação à educação: enquanto crianças de escolas particulares passam o dia inteiro em frente às telas, com inúmeras atividades *online* que deixam pais preocupados, alunos estressados e professores exaustos, tendo poucos dias para se adaptar a uma lógica de ensino estafante, precarizada e autoritária, que desconsidera a troca afetiva e sensível necessária para a construção do saber; outras crianças disputam um computador (caso a família possua) e a péssima qualidade da conexão com os outros cinco membros da família.

Importante lembrar que a rápida adaptação das escolas para a modalidade à distância foi oportuna para a desmobilização do movimento estudantil, que esteve à frente das principais manifestações políticas desde 2016, quando mais de 1100 escolas foram ocupadas em protesto contra o projeto de reforma do ensino médio do governo Michel Temer e contra a Proposta de Emenda Constitucional que congelou gastos públicos, inclusive em educação e saúde, por 20 anos. Aliás, a pandemia tem sido bastante conveniente para a continuidade e intensificação do projeto neoliberal de educação que privilegia o ensino à distância, precariza o trabalho dos professores, ataca a autonomia das universidades e institutos federais de educação, retira investimento em pesquisa científica e acadêmica e desmantela políticas sociais voltadas aos estudantes.

Muito já foi dito sobre como a luta da educação esteve na linha de frente das insurreições contemporâneas e como se constituiu como um espaço potente para a emergência de novos possíveis. No entanto, agora, o trabalho do professor em sala de aula passa a ser supostamente substituído por uma transmissão online, um vídeo, um compartilhamento digital de conteúdo... Isso é tudo que se desejava para acelerar ao mesmo tempo a precarização da docência, o sucateamento da educação por parte do Estado e o controle de tudo aquilo que é veiculado, os conteúdos de aulas, reuniões pedagógicas e até a simples troca de ideias entre colegas passa alimentar os *big datas*, tornando-se rastreáveis e governáveis algoritmicamente. Desnecessário é dizer aqui o quanto este projeto é ainda mais excludente. Mas a pandemia é aproveitada para que isso seja estabelecido como uma tendência geral, para que um novo normal se estabeleça em contraste com os duros tempos de privação vividos durante a administração da catástrofe (Jourdan e Augusto, 2020, p. 105).

¹⁵ Aliás, cabe lembrar que a primeira vítima fatal do Covid-19 no Brasil foi a empregada doméstica Cleonice Gonçalves, de 63 anos, que se contaminou pela irresponsabilidade de sua patroa, que não contou que estava em quarentena por suspeita de ter pego a doença em uma viagem à Itália. Gonçalves trabalhava há 20 anos nessa casa no Leblon, bairro do Rio de Janeiro com o metro quadrado mais caro do país.

Assim como a educação, outros mercados (não é de hoje que a educação se tornou um mercado) também se beneficiaram com a pandemia; afinal, lembremos a definição de mercado deleuzeana, o mercado não é universalizante, ele é “uma fantástica fabricação de riqueza e miséria” (Deleuze, 1992, p. 213). Relatórios de diferentes organizações internacionais indicam que, enquanto aumentou a pobreza no mundo, os milionários, especialmente os ligados ao setor digital e de novas tecnologias, ficaram ainda mais ricos. Um estudo do Institute for Policy Studies e da Americans for Tax Fairness revela que a fortuna dos 643 americanos mais ricos cresceu 29% desde o início da quarentena. Não deveríamos estranhar, assim como fascismo e progresso andam lado a lado, consumo e miséria, capitalismo e crise são amigos íntimos.

Na precisa análise do Comitê Invisível sobre a crise de 2008, “não vivemos uma crise do capitalismo, mas, pelo contrário, o triunfo do capitalismo de crise”. Segundo eles, o discurso da crise intervém como método político de gestão das populações. A retórica da mudança diante da crise, a mesma que servia para desvalorizar a experiência na modernidade e vender o novo pelo novo, serve agora para “desmantelar qualquer hábito, quebrar quaisquer laços, desfazer qualquer evidência, dissuadir qualquer solidariedade, manter uma insegurança existencial crônica” (Comitê Invisível, 2016, p. 19).

Camila Jourdan e Acácio Augusto nos lembram que há tempos vivemos uma gestão sucessiva de crises e que esse estado de emergência, que permite restringir liberdades, precarizar ainda mais a vida e o trabalho e aprofundar desigualdades, é um modo de governo oportuno. A pandemia é apenas mais uma crise, talvez a mais conveniente já que, além da radicalidade e da concretude da ameaça, ela ainda carrega a real necessidade de separação, de afastamento das pessoas, de forma que projetos de emancipação ligados aos afetos, à tomada da rua, às ocupações ficam prejudicados diante da ameaça iminente do vírus.

Nada mais desejável pelo capitalismo contemporâneo e de acordo com a sua suposta normalidad [...] Individualismo egoico reinante, relações generalizadamente mediadas por telas de aparelhos algorítmicos, medo de tudo aquilo que pode ser contagioso, medo mesmo de estar e se sentir vivo. Esta emergência não é a quebra no previsto, é sua radicalização, seu presente levado à enésima potência (Jourdan; Augusto, 2020, p. 102).

Neste sentido, para os interesses do capital o pior não é a morte, mas a falência de sua civilização: o que os poderosos mais temem “é que diante do novo coronavírus possamos escolher salvar uns aos outros e deixar queimar os bancos” (Jourdan;

Augusto, 2020, p. 107). O que se teme é que enxerguemos para além da mercadoria, que saíamos da lógica utilitarista do capital e singularizaremos as montanhas, os rios, os animais, as plantas, as pessoas, que saíamos do automatismo e sejamos capazes de restaurar nossa percepção do mundo, de abrir nossa percepção para outros mundos. Quem sabe assim, possamos adiar o fim do mundo, afinal, nos ensina Krenak, "adiar o fim do mundo é poder sempre contar mais uma história" (2019, p. 27), histórias outras que as do progresso e do fascismo, histórias outras que as do capitalismo e do antropocentrismo. Adiar o fim do mundo é ser capaz de ver outros mundos, de criar mundos comuns, de co-mundanear. Não a falsa universalidade do como-um fascista (que reduz a alteridade à mesmidade, o outro ao eu), mas a criação de mundos com-uns, onde os seres se percebem como seres-uns-com-os-outros, singularmente plurais, segundo a bela expressão de Jean-Luc Nancy (2006). Uma abertura ao outro, ao mundo, ao mundo do outro, a outros mundos possíveis.¹⁶

Referências

- Agamben, G. (2002). *Homo Sacer. o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Agamben, G. (2015). *Bartleby, ou da contingência*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Anônimo. (2020). Monólogo do vírus. *Pandemia crítica*. N-1 edições. Recuperado de <https://www.n-1edicoes.org/textos/24>.
- Benjamin, W. (1994). *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense.
- Benjamin, W. (2015). *Baudelaire e a modernidade*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Buck-Morss, S. (ago-dez 1996). Estética e anestética: o 'Ensaio sobre a obra de arte' de Walter Benjamin reconsiderado. *Travessia: revista de literatura*, 33, 11-41
- Butler, J. (2006). *Vida precária: el poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.
- Chakrabarty, D. (2013). O clima da história: quatro teses. *Sopro*, 91, 4-22.
- Chklóvski, V. (1971). Arte como procedimento. In: *Teoria da literatura: textos dos formalistas russos* (pp. 39-56). Porto Alegre: Editora Globo.

¹⁶ “Um outro mundo é possível, porque um outro mundo sempre foi possível, ou melhor, sempre foi atual — ele existe em ato nos mundos ameríndios” (Viveiros de Castro, 2016, p. 2).

Comitê Invisível. (2016). *Aos nossos amigos. Crise e insurreição*. São Paulo: n-1 edições.

Danowski, D. e Viveiros de Castro, E. (2014). *Há mundo por vir?* Ensaio sobre os medos e os fins. Desterro: Cultura e Barbárie.

Debord, G. (1997). *Sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto Editora.

Deleuze, G. (2007). *A dobra*. 4ª ed. Campinas: Papyrus.

Deleuze, G. (1992). *Conversações 1972-1990*. São Paulo: Editora 34.

Foucault, M. (2014). Diálogo sobre o saber. *Ditos e escritos IV*. (pp. 253-266). Rio de Janeiro: Forense Universitária.

Gil, José. (2020) A pandemia e o capitalismo numérico. *Pandemia crítica*. N-1 edições. Recuperado de <https://www.n-1edicoes.org/textos/61>.

Han, B-C. (2017). *Sociedade do cansaço*. Petrópolis: Vozes.

Jourdan, C. e Augusto, A. (2020). “Não vai passar”. In: Cabelo, Mariangela; Ghiraldelli Jr., Paulo. (Org.) *Pandemia e Pandemônio: Ensaio sobre biopolítica no Brasil* (pp. 102-110). São Paulo: CEFA Editorial.

Kehl, M. R. (2009). *O tempo e o cão: a atualidade das depressões*. São Paulo: Editora Boitempo.

Kopenawa, D. e Albert, B. (2015). *A queda do céu*. São Paulo: Companhia das Letras.

Krenak, A. (2019). *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras.

Krenak, A. (2020). *A vida não é útil*. São Paulo: Companhia das Letras.

Lévinas, E. (2009). *Humanismo do outro homem*. Petrópolis: Vozes.

Melo, T (2019). “A queda do céu”. Recuperado de <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=2474524809272007&set=a.382631448461364&type=3>

Nancy, J-L. (2003). *El sentido del mundo*. Buenos Aires: La Marca.

Nancy, J-L. (2006). *Ser singular plural*. Madrid: Arena Libros.

Pelbart, P. P. (2000) *A vertigem por um fio. Políticas da subjetividade contemporânea*. São Paulo: Editora Iluminuras.

Pelbart, P. P. (2013). "Biopolítica e Biopotência no coração do Império". Recuperado de <http://cultura.gov.br/biopolitica-e-biopotencia-no-coracao-do-imperio-por-peter-pal-pelbart-82933/>

Rancière, J. (2009). *A partilha do sensível*. São Paulo: Editora 34.

Simmel, G. (2005). As grandes cidades e a vida do espírito. *Mana*, 11(2), 577-591.


Valentim, M. A. (2018). *Extramundandade e sobrenatureza*. Florianópolis: Cultura e Barbárie.

Viveiros de Castro, E. (2002). *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.

Viveiros de Castro, E. *Os involuntários da pátria*. São Paulo: n-1 edições, 2016.

Fecha de recepción: 23 de octubre de 2020

Fecha de aceptación: 01 de noviembre de 2020

Licencia  Atribución – No Comercial – Compartir Igual (by-nc-sa): No se permite un uso comercial de la obra original ni de las posibles obras derivadas, la distribución de las cuales se debe hacer con una licencia igual a la que regula la obra original. Esta licencia no es una licencia libre.

