

“Nada será como antes”... Provocações clínico-políticas para um por vir

GUILHERME AUGUSTO SOUZA PRADO*
SONIA REGINA VARGAS MANSANO**

Resumo: O Coronavírus como uma experiência planetária coloca em destaque aquilo que o neoliberalismo tende a negar sobre as precariedades presentes nos atuais modos de vida: fome, desigualdade, insustentabilidade afetiva e violência. Cada uma dessas precariedades é operada ao lado de uma política governamental pautada no medo e na gestão da insegurança, atrelados à lógica da escassez. Questiona-se: o Coronavírus será capaz de abalar algumas das certezas naturalizadas nesse mundo enfermo? Para traçar algumas respostas buscamos a companhia de quem mantém um contato direto com a natureza, recorrendo à perspectiva crítica de Krenak e à antropologia reversa de Kopenawa. Este último nos caracteriza como povos da mercadoria: “que dormem muito, mas só sonham consigo mesmos”. Analisaremos quais afetos foram criados no contexto pandêmico bem como a disponibilidade e abertura para atuar clínica e politicamente na construção de uma sustentabilidade afetiva aberta a novos horizontes desejanter de um por vir.

Palavras-chave: Pandemia; COVID-19; Resistência; Sustentabilidade afetiva.

“Nothing will be like before”... Clinical-political provocations for one to come

Abstract: The Coronavirus as a planetary event highlights what neoliberalism tends to deny about the precariousness present in the current ways of life: hunger, inequality, affective unsustainability and violence. Each of the precariousness is operated alongside a government policy based on fear and insecurity management, linked to the logic of scarcity. Then wonders: will the Coronavirus be able to shake some of the naturalized certainties in this ailing world? To trace some answers we seek the company of those who maintain a direct contact with nature such as Krenak's critical perspective and Kopenawa's reverse anthropology. The latter characterizes us as a people of the commodity: “who sleep long, but only dreams of themselves”. We will analyze which affections were created in the pandemic context as well as the availability and openness to act clinically and politically in the construction of affective sustainability open to new desiring horizons for one to come.

Key words: Pandemic; COVID-19; Resistance; Affective sustainability



* **GUILHERME AUGUSTO SOUZA PRADO** é docente do Curso de Graduação em Psicologia e do Programa de Pós-graduação em Psicologia da Universidade Federal do Delta do Parnaíba – UFDPAr. Coordenador do Núcleo Transdisciplinar de Estudos e Pesquisas em Saúde e Subjetividade (NuTEPSS).



** **SONIA REGINA VARGAS MANSANO** é docente do Programa de Pós-Graduação em Administração, do Programa de Pós-graduação em Psicologia e do Departamento de Psicologia Social e Institucional da Universidade estadual de Londrina. Doutora em Psicologia Clínica pela PUC/SP. Bolsista Produtividade CNPq 2.



Dunas: Delta do Parnaíba / Piauí / Brasil. Acervo do autor.

Introdução

A canção de Milton Nascimento e Ronaldo Bastos intitulada “Nada será como antes” (1972) narra uma viagem intensiva desde a qual, mais do que o deslocamento extensivo de espaço e tempo, são colocadas em questão as transformações do que já não pode permanecer o mesmo, “amanhã ou depois de amanhã” (NASCIMENTO; BASTOS, 1972). No presente ensaio, tomamos a pandemia por Coronavírus, decretada pela Organização Mundial de Saúde (OMS) no mês de março de 2020, como um analisador do contemporâneo. Tal experiência, vivida em escala planetária, colocou em xeque os modos de vida, relações e atitudes com os quais estávamos familiarizados até o presente e que sofreram abalos significativos, provocando desvios, questionamentos e, quiçá, colocando em cena forças até então desconhecidas ou

desconsideradas. Boa parte dessas forças, entretanto, ainda sequer entrou em nosso horizonte de atualizações e elaborações (LOURAU, 2004) dada a velocidade acelerada de sua difusão.

Seguindo uma inspiração foucaultiana para efetuar uma analítica do presente (FOUCAULT, 2007), pode-se dizer que a pandemia por Coronavírus coloca em destaque uma série de processos e problemas que o neoliberalismo, por meio de seus agentes articuladores e defensores, faz grande esforço para negar. Como a fome, a sistemática depredação da natureza e a gritante desigualdade social com suas consequências relacionais, sobretudo em termos de violência, exclusão, competitividade e individualismo. Deparamo-nos, para além da destruição ecológica, com uma devastação afetiva e imaginária sufocante instalada no presente, decantada em uma séria

insustentabilidade da vida como modo governamental adotado para fazer a gestão da crise pandêmica.

Em alguma medida, nota-se uma instrumentalização da crise como oportunidade de maximizar lucros ou favorecer esquemas de corrupção nas esferas privada e pública (ŽIŽEK, 2020). Esses são alguns retratos da tendência hegemônica do funcionamento político atual que se adapta inextrincavelmente às formas de reprodução social neoliberais, assentadas na disseminação sistemática do medo e na gestão da insegurança. Ao mesmo tempo, é notável que as respostas mais conservadoras dadas à pandemia – que vão desde o negacionismo até o clamor cego pelo denominado ‘novo normal’ – não se sustentam. Será que elas indicam os limites vitais do “povo da mercadoria”, tal como descrito por Kopenawa e Albert (2015, p. 407)?

Foi tomando em consideração o cenário pandêmico que nos assola há mais de oito meses que este ensaio ganhou contornos. Nele, percorreremos o seguinte trajeto: iniciaremos com algumas considerações sobre como o Coronavírus pode ser compreendido a partir da noção de analisador emergente na contemporaneidade. Nesse momento, estaremos na companhia de Guattari (2004) e Deleuze (2002) que deixam evidentes o quanto a vida pode ser marcada por experiências intensivas que assombam e, precisamente por isso, convocam os viventes a questionar sobre sua existência para, em alguns casos, construir novos sentidos, expressões e conexões.

Em seguida, tomaremos em análise o cenário capitalista como uma matriz que, sem o menor pudor, explora as

existências humana e não humanas em suas diversidades, sensibilidades e potência de conexão ao colocar como única possibilidade de existência a servidão voluntária (LA BOÉTIE, 2004) ao capital, ao consumo e aos seus caprichos. Assim, a chegada do Coronavírus, em sua dimensão abrupta de ruptura e assombro, coloca-nos em ação, podendo desencadear processos defensivos meramente adaptativos e negacionistas, mas também exercícios clínicos e políticos que sustentam práticas de criação e compartilhamento.

Por fim, com a noção de sustentabilidade afetiva, buscamos compreender o corpo em sua potência de afetar e ser afetado pelo estado pandêmico ora instalado. Mostraremos que uma sustentabilidade afetiva segue na direção de práticas inusitadas, experimentais e desafiadoras entre os seres viventes, sejam eles humanos ou não, abrindo a possibilidade para explorar conexões afetivas até então desconhecidas.

Ao final do percurso, será possível mostrar que o Coronavírus emerge inesperadamente, provocando a experimentação de uma multiplicidade de afetos. Fomos lançados, graças a seu aparecimento e disseminação, em uma série de questões que, ao serem acolhidas e sustentadas por um corpo suficientemente aberto aos afetos emergentes, geram pistas para insistir na criação de uma vida diferente daquela que tínhamos antes da pandemia, que já dava sinais de esgotamento e adoecimento. Assinalaremos também que cabe à Psicologia Social acolher o desafio posto pela experiência pandêmica e insistir na elaboração de respostas múltiplas e transitórias para as seguintes questões: Que vida nós construiremos no pós-pandemia? Como

a Psicologia se colocará nessa delicada construção?

Analizador: as expressões do Coronavírus em nós

Se Deleuze e Guattari (2011) descrevem a axiomática capitalística pela sua flexibilidade em relação a todo limite que se lhe apresenta como exterior, seria um vírus e seu impacto sobre o globo capaz de dar termo a isso? Seria nossa relação com o vírus capaz de dar limite ao insaciável avanço do capitalismo que se materializa na fome do povo da mercadoria (KOPENAWA; ALBERT, 2015), dos comedores de terra? Na contra-antropologia de nossa civilização, aludida por Kopenawa (2019, p. 245), é apresentado seu preciso diagnóstico sobre nossa paixão pela mercadoria: “o povo da mercadoria é sociedade e governo, que constrói grande cidade, constrói muitos carros, fazendo lixo e doenças (...). Tudo é pago”. Mas, quem arca com a conta? Kopenawa é claro: a terra-planeta é que está pagando o preço dessa sede insaciável por recursos, lucro e vontade de dominação. Afinal, sem limites para explorar a natureza e sem a capacidade de avaliar suas reais necessidades, os brancos predadores “já possuem mercadorias mais do que suficientes. Apesar disso, continuam cavando o solo sem trégua, como tatus-canastra” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 357).

Será preciso uma epidemia, a “*xawara*”, como colocam Kopenawa e Albert (2015, p. 15), ocasionada pela exploração abusiva da natureza e dos recursos naturais, para nos alertar que não há modo de vida que, de antemão e por direito, valha mais que os demais, mesmo que nossos instrumentos de compreensão não estejam

suficientemente afinados para apreendê-los adequadamente? Será preciso um vírus – elemento de problemática definição biológica, pois não obedece a um dos postulados fundamentais do vivo, que é a capacidade de autorreprodução – para dar termo à autorreprodução predatória e desenfreada do capitalismo?

Indiferente às classificações categóricas e hierárquicas que lhe atribuímos, todo ser vivo é manifestação de singularidade e, portanto, cada qual efetua suas próprias potências em relações de vizinhança e variação intensiva que envolve um duplo movimento de complicação e explicação. A vida, em seu poder de variação, conecta, aproxima e complica os viventes entre si, ao passo que cada vivo explica a vida expressando-se em seus movimentos aberrantes (DELEUZE, 2016). Tais movimentos fogem à formatação de modos de existir que são tão comuns e empobrecedores no capitalismo contemporâneo, delineando outras experimentações de vida.

Com efeito, se percebermos “o mundo intenso das diferenças, no qual as qualidades encontram sua razão e o sensível encontra seu ser, (...) [nos inteiramos de que] a diferença está atrás de toda coisa, mas nada há atrás da diferença” (DELEUZE, 2002, p. 65). Assim, a univocidade do que é, implica a imanência dos modos de ser – o que abarca a vida orgânica e a inorgânica –, pois “o ser é unívoco na medida em que os entes jamais são repartidos e classificados por analogias equívocas” (BADIOU, 2000, p. 160). A impropriedade do ser, portanto, diz respeito à detecção das propriedades atualizadas naquele modo de vida pela sua virtualização. O que é, não é senão um caso específico do virtual,

proposição muito próxima do que Viveiros de Castro (2008) identifica como uma economia da quasidade nas ontologias indígenas. A quasidade é uma categoria ontológica e não psicológica que é distinta da qualidade e da quantidade, e que coloca em evidência as intensidades e a virtualidade puras das experiências.

Considerando isso, talvez a atual pandemia nos convoque, antes de tudo, a uma análise acerca da nossa compreensão não sobre o sentido dessa experiência, mas acerca da própria noção de vida colocada em circulação nesse momento histórico. A problematização sobre a vida é moderna, aparece no início do século XIX em decorrência dos desenvolvimentos da anatomopatologia e da fisiologia quando se desprenderam da medicina dos tecidos, que marcara a compreensão que se tinha do corpo animado até então. Com ela, a biologia se sobrepõe à história natural para emergir como ciência empírica e, ao lado da filologia e da economia, constituir o eixo estruturante das modernas ciências empíricas do homem que vive, fala e trabalha (FOUCAULT, 2000).

Nesse contexto, não há o conceito de vida sem a noção de função e a noção coadjacente de sistema. Dessa forma, temos uma reelaboração em termos vitais do problema filosófico renascentista em torno do Ser que contém em si todos os seres, porque complica (conecta) todos os seres ao passo em que cada ser explica-o, ao Ser, a seu modo (DELEUZE, 2009), em termos vitais. Destarte, a vida – tal qual definida pelo médico anatomista Xavier Bichat, como o conjunto de funções que resiste à morte – se complica e complexifica em cada organismo vivo.

Logo, podemos afirmar que é o problema da singularidade e da multiplicidade que está na base da reflexão acerca a vida (CANGUILHEM, 2002).

Até o século XIX, não há a problematização da noção de vida, propriamente dita, e o vivo é definido pela organização ontológica hierárquica. O vivo era definido pelo seu lugar na medicina dos tecidos e no quadro de ordenamento da realidade até o momento em que a taxonomia classificatória passa a ser sobrepujada por um funcionalismo essencialista, propriamente moderno (FOUCAULT, 2000). Vemos, com isso, que as dicotomias organizadoras da modernidade sujeito-objeto e natureza-civilização, ganham outras nuances e profundidades com a especificação do terreno da vida orgânica. Entretanto, todo dualismo não é tanto uma distribuição real das coisas como um modo de tratamento da realidade (VIVEIROS DE CASTRO, 2008). A pandemia nos mostra como um analisador que a vida não cabe nos moldes de (re)conhecimento da realidade que temos exercido, modelado e classificado. A própria noção de natureza e, sobretudo, a de vírus, é polêmica nesse sentido funcional biológico, uma vez que ele não se reproduz por si mesmo.

É no embalo dessas inquietações que tomamos o Coronavírus como um analisador do contemporâneo. Para Guattari (2004, p. 35), o analisador busca “trazer à luz certas situações e levar o conjunto do grupo a não poder safar-se demasiado facilmente de sua verdade”. A chegada da pandemia exigiu a elaboração de uma série de saberes, explicações, críticas e problematizações sobre o modo de vida

naturalizado que levávamos até então. Assim, diante de sua emergência, coube-nos não apenas acolhê-lo e compreendê-lo, mas também agir para contraefetuar a pandemia e participar da disputa pela vida por vir, atentos aos escombros afetivos do que nos trouxe até aqui.

Isso nos leva a dois problemas. Primeiro, vemos o paradoxo, sinalizado por Lévi-Strauss (1996), de que a antropologia (o estudo do homem, suas organizações culturais e modos de vida) se tornaria obsoleta perante a urgência trazida pela entropia das sociedades quentes. Estas, com suas incessantes queimas de combustíveis fósseis, sob o argumento de gerar mais e mais desenvolvimento, se veem curiosamente ameaçadas pela sombra de um vírus que a sufoca e ocasiona a limitação da circulação de pessoas e mercadorias. O humano todo poderoso aparece, então, em sua fragilidade diante de um vírus que é invisível, perigoso e exige restrições de movimento e contato. Tal fato serviu para diminuir significativamente a queima de combustíveis, proporcionando uma breve tomada de fôlego por parte da natureza, bem como a discreta retomada da dinâmica vital do planeta.

Segundo, é necessário ressaltar que o Coronavírus como analisador do contemporâneo evidencia uma diferença entre o futuro e o por vir. Ficou notável que o planeta tem futuro sem a presença humana, como aponta o próprio Lévi-Strauss (1996). Assim, o futuro designa a inexorável sequência sucessiva do tempo: o antes, o agora e o depois, com ou sem os humanos. Mas ele implica a parte ilimitada do tempo – tão real quanto o presente, só que ainda não presentificada – que não atingimos e que só podemos representar a partir daquilo que já conhecemos.

Ao passo que o por vir se refere ao conteúdo do tempo, à sequência e intensificação de experiências que demanda a paciência por sua efetuação. Não temos, em relação aos efeitos do Coronavírus, senão uma vaga imaginação projetada e ancorada nas marcas afetivas atuais já conhecidas e nas demandas dirigidas ao presente. É esse por vir da pandemia, aberto e povoado de possibilidades, que nos cabe, como pontua Deleuze (2002), acolher e contraefetuar. E isso se faz ao considerar que o por vir é aquilo que, estando ainda ausente, mas já se insinuando, evoca a feitura de teias, expressões, traçados e tramas no presente (BLANCHOT, 2005).

Diferentemente de um evento qualquer, que pode ou não ser tomado em apreciação pelos viventes, o Coronavírus como analisador irrompe, violenta e convoca à ação. Seu diferencial está no fato de ser povoado por questões cujas respostas são múltiplas e, por vezes, conflitantes e transitórias. Imersos no contexto pandêmico, ensaiamos respostas que são acompanhadas por um turbilhão de afetos difíceis de serem acolhidos e sustentados, os quais exigem um corpo potente para transitar entre eles. Entretanto, sem quaisquer promessas e garantias, ele deixa entrever que “nada será como está. Amanhã ou depois de amanhã” (NASCIMENTO; BASTOS, 1972).

Por sua potência de convocação para efetuar uma analítica da experiência, o que já é possível entrever? Destacamos aqui algumas constatações que já eram antigas, mas que o Coronavírus evidenciou e intensificou. Estamos imersos em uma vida social e natural desgastada em grande parte pelos efeitos desastrosos de uma organização

socioeconômica capitalista. Vemos parcelas significativas da população entregues à própria sorte e incluídas nos cálculos do poder governamental apenas no intuito de controlar suas possíveis ações e reações de revolta, revolução e violência. Deixa entrever, do mesmo modo, corpos anestesiados que se voluntariam para exploração por estarem anexados a uma máquina produtiva capitalista que os ilude com as promessas das mercadorias, nunca cumpridas.

O Coronavírus torna evidente também que alguns trabalhadores foram convidados a aderir a um estado suicidário (SAFATLE, 2020), instalado e manifesto no trabalho precarizado que foi assumido para que outros humanos pudessem se manter protegidos na quarentena. Por outro lado, deixa entrever que há um contingente de trabalhadores que adere tão forte e desejanamente à servidão voluntária (LA BOÉTIE, 2004) que não conseguem perceber ou mesmo acolher a ruptura de ritmos de produção trazida pelo isolamento e pela restrição do movimento. Nessa dificuldade de reconhecer que há uma lacuna em relação à vida anterior, saem militando em defesa do que chamam ‘novo normal’, oferecendo-se voluntariamente para assumir os riscos de contaminação e morte.

A violência doméstica também mostrou sua cara, deixando entrever relações tóxicas que estavam bem protegidas e distantes dos olhos da justiça, colocando em evidência que em nome da soberania da vida privada, agressões físicas e afetivas são simplesmente toleradas e mantidas em sigilo no interior dos lares. Poderíamos estender a lista dos adoecimentos relacionais que Coronavírus nos fez ver, no entanto,

entendemos que cabe, antes, seguir algumas pistas para ensaiar práticas voltadas a sua contraefetuação, evitando, assim, sucumbir nos seus entraves que sufocam.

Considerações clínicas e políticas sobre a pandemia

Para não cair na mera descrição dos afetos tristes que foram evidenciados pelo Coronavírus, voltamos o olhar para análise das ações e posições micropolíticas precipitadas nesse momento da nossa história. Na companhia de Guattari (2004), acreditamos que o analisador Coronavírus coloca em cena processos críticos à medida que nos convoca a apreciar seus múltiplos efeitos na cotidianidade dos encontros. Atentos a esses oito meses de pandemia, destacamos aqui dois processos distintos: o negacionismo e a contraefetuação.

No campo do negacionismo, as atitudes descritas anteriormente são majoritárias e vivemos uma espécie de catástrofe econômica, social, subjetiva e, mais grave ainda, política (STENGERS; PIGNARRE, 2017). Na crise política, perde-se de vista a importância radical do cuidado mútuo e a potência para sonhar coletivamente com a diversidade vital. Os corpos, separados de sua potência para ação comum, reproduzem uma espécie de poliqueixa individualizada que tem como horizonte único a desastrosa retomada imediata da vida anterior (como se isso fosse possível) ou, no máximo, a expectativa idealizada pelo novo normal. Em seu nome, retoma-se precocemente o contato social, banalizando os riscos da contaminação e da morte, bem como a negligência com os cuidados sanitários básicos. Aderindo ao tão aclamado novo

normal ou simulando sua adesão na recusa ao uso de máscaras e outros cuidados preventivos, as cidades seguem seu fluxo supostamente normal. Supostamente, pois o consumo de produtos e serviços evidencia a queda na margem de lucro de alguns setores, materializada no fechamento de empresas e no aumento dos índices de demissão.

Já no campo da experimentação, deparamo-nos com corpos de acolhem as angústias e as dificuldades evocadas pelo Coronavírus, esforçando-se por aprender algo com ele. Mas, para isso, um difícil exercício precisou ser encarado: reconhecer que o Coronavírus de fato abalou a vida planetária ratificando a necessidade de a população mundial colocar-se como aprendiz diante do por vir. O experimentador reconhece a dor e a dificuldade do momento como algo sério e grave. Porém, ao invés disso lhe enfraquecer, o convoca à ação. E nessa convocação, seu maior esforço consiste em contraefetuar o emergente, selecionando fragmentos com os quais exercita a recusa do que está aí, voltando-se para a invenção de outra vida. Nessa perspectiva, estamos bem distantes da mera adaptação, resiliência ou conformação. O experimentador, menos defendido, esforça-se por avaliar o problema emergente como algo que pode e deve ser conhecido, mas que transcende sua ação individual. Reconhece que o Coronavírus é um problema coletivo que só poderá ser superado em redes conectivas, afetivas e políticas.

Torna-se primordial e estratégico, então, escutar a aprender com quem possui longa trajetória de contato com a natureza, com seus desafios e com o anúncio do fim do mundo, como fazem

os indígenas brasileiros, que têm testemunhado a repetida hecatombe de seus mundos há cinco séculos (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2014). Com a pandemia, talvez, precisemos criar e colocar em circulação outras concepções de vida que servirão para construir um por vir. Este ressoaria hoje como quasidade, que pode ser compreendida como pura virtualidade ou intensidade arrebatadora que não se curva a única forma de existência produtivista difundida pelo capital, abrindo passagem para outros modos relação com a alteridade e com prevalência coletiva. Falamos, assim, do que Viveiros de Castro (1996, p. 1) chama de “perspectivismo ameríndio”, definido como “as ideias, presentes nas cosmologias amazônicas, a respeito do modo como humanos, animais e espíritos veem-se a si mesmos e aos outros seres do mundo”. Dessas ideias e ações, emergem possibilidades distintas de conceber não só a vida, mas também as relações entre os viventes.

O perspectivismo ameríndio compreende como gente, isto é, como sujeito, aquele capaz de sustentar pontos de vista distintos ou expressar uma alma legítima. Ele envolve todos aqueles elementos que ocupam uma função cosmopolítica para determinado povo: como os animais de caça e os que ameaçam os humanos, um rio, as pedras de uma região ou mesmo as nuvens de chuva. Desta maneira, toda interação entre diferentes espécies requer negociação diplomática ou de guerra que deve ser conduzida com cuidado e prudência, pois os diversos tipos de agência na perspectiva ameríndia – mesmo as não-humanas ou aquilo que não se compreende no campo da fisiologia funcionalista do vivo, como um rio ou uma montanha – são quase-

humanas, têm alma e, consequentemente, operam um conjunto de disposições perceptivas, apetitivas e cognitivas específicas na relação com os humanos (KOPENAWA; ALBERT, 2015).

A vida, definida por aquilo e aqueles com os quais nos relacionamos, indica não só outro modo de ler e tratar a realidade, mas diferentes paradigmas de realização, futuro e por vir. Dentre as práticas de resistência relativas a distintas formas de organização da vida social, Krenak (2019) destaca três modalidades de criação que fazem frente à atual organização socioeconômica desenvolvimentista: a conexão com a natureza, a sensibilidade aos sonhos e a potência de contar histórias outras. Curiosamente, elas se ligam às fontes de resistência ao desenvolvimentismo assinalado por Lévi-Strauss (1987), um pactário compromissado com a defesa da causa e do pensamento dito selvagem e que advoga perante a Organização das Nações Unidas.

Neste contexto, a ligação e o respeito profundo pelas forças naturais transcendem a distinção tida como óbvia entre natureza e cultura. Essa distinção reduz a primeira (natureza) à sua compreensão como pré-cultura ou subcultura para pautar uma sobre-natureza, mais valorizada que a cultura. No entanto, este aspecto “sobrenatural não é o imaginário, não é o que acontece em outro mundo; o sobrenatural é aquilo que quase-acontece em nosso mundo, ou melhor, ao nosso mundo, transformando-o em um quase-outro mundo” (VIVEIROS DE CASTRO, 2008, p. 239). Fica evidente, assim, a dimensão virtual com a qual tecemos conexões intensivas e afetivas.

Lévi-Strauss (1987) ainda aponta como resistência ao desenvolvimentismo a prevalência dos povos ditos selvagens que implica a predileção pela unidade em detrimento do espírito competitivo, o que lhe parece decorrente do trauma do contato com o povo da mercadoria. Trata-se, assim, de uma resistência aos modos de sociabilidade e subjetivação que são típicos da servidão voluntária contemporânea advinda do “totalitarismo liberal” (ŽIŽEK, 2012, 141), que dissemina o consumo como suprasumo da liberdade. Por isso, só podemos sonhar conosco e nossas ambições, pois foi essa a concepção de vida majoritária que serviu como objeto de colonização permanente. Nele, o corpo foi colocado a obedecer à lógica da maximização dos lucros e do auto-empoderamento, sob a sombra da mítica atual do *self-made man* e do alpinista social.

O que leva ao terceiro aspecto de resistência ao desenvolvimentismo, relativo à temporalidade e ao encaixe das coisas citado por Lévi-Strauss (1996). Enquanto o povo da mercadoria tem como princípio estrutural-organizativo a flexibilidade e a mudança definidas pela ação do mercado, as chamadas sociedades primitivas são concebidas para durar em concordância com o princípio de ligação afetiva mútua entre cada coisa e seu lugar. O que é testemunhado na mitologia moderna das revoluções, que nos deixam cegos para as atuais transformações, que se dão no âmbito infra ou supra social das revoluções modernas, que são mutações geobiológicas, microbiológicas ou geológicas mais próximas do nível da era glacial que da Revolução Francesa, por exemplo. Cabe então perguntar: que mundo queremos narrar? Se o mundo

quase-acaba diante do analisador Coronavírus, esse quase-fim do mundo pode nos levar a contar outras histórias sobre nós mesmos (KRENAK, 2019), certamente menos ambiciosas e menos tomadas por essa fome de mastigar, triturar e destruir a terra e a Terra-planeta (KOPENAWA, 2015).

Tecendo uma sustentabilidade afetiva em contexto pandêmico

Ora, o que Krenak (2019) bem como Kopenawa (2019) deixam entrever nas análises sobre o destrutivo cenário capitalista, agravado pela pandemia, é o quanto se torna preciosa a abertura para outras conexões afetivas consigo, com o mundo e com a vida, seja ela humana ou não humana. Isso só é factível por meio do corpo sensível e de sua potência de afetação. Assim, a ampliação do leque de afetos de que um corpo é capaz (ESPINOSA, 1983) torna-se uma questão a ser sustentada e respondida diferentemente a cada dia de pandemia. Reconhecer e experimentar as dores e delícias trazidas pelo contato com o Coronavírus abre uma chance histórica para sairmos da impotência negacionista poliqueixosa, da passividade fatalista e da mera reprodução econômica para acessarmos a tessitura de um por vir que coloque em cena outros modos de vida.

Estar suscetível ao que nos afeta e explorar possibilidades de outras vidas é a tarefa colocada aos corpos despojáveis para (ab)uso, os quais são estratégica e ontologicamente subalternizados (PRADO, 2020). O capitalismo, a civilização e o povo da mercadoria dependem da racionalidade instrumental assentada na divisão entre que é considerado objeto (seres passivos, inertes, entendidos como meros recursos para espoliação e transformados estrategicamente em sub-humanidade) e

quem é gente (sujeitos, civilizados, detentores do poder e da propriedade da verdade) de direito. Tal separação define não só a organização social da espécie biológica humana, mas opera de fato o escamoteamento da direção do presente e do que está por vir, uma vez que nos tornamos agentes de ação geológica sobre o planeta. As consequências do que fazemos aqui irão durar mais que nossa existência como espécie nele (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2014).

Não à toa, multiplicaram os relatos de humanos em quarentena que buscavam outras companhias, conectando-se aos animais, às plantas, à feitura dos alimentos, mas também às artes, ao movimento corporal, às pequenas reformas e mudanças na rotina domésticas. Nessas relações outras, resgatou-se uma quase-humanidade díspar em nós mesmos, uma quase-humanidade que é também quase-animal ou quase-planta e que faz emergir o experimentador, o artista e o construtor em nós. Práticas outrora confinadas a um futuro que nunca se atualizaria por falta de tempo podem fazer surgir exercícios e experimentações vigorosos. Tais corpos não se deixaram sucumbir pela deriva viral, pela tristeza generalizada e pela imobilidade planetária. Ao invés de se arriscar para manter o esquema do mapa subjetivo dominante e conectado exclusivamente à reprodução capitalista, voltaram-se para o simples, para aquilo que estava à mão, mas não era sequer reconhecido como possibilidade de existência. Tanto Krenak (2019) quanto Kopenawa e Albert (2015) mostram o quanto podemos viver com pouco e o quanto esse pouco é muito desde que diversifiquemos a potência de afetação e o zelo pela vida.

O sistema socioeconômico colonial-moderno-capitalista (PRADO, 2020), entretanto, hierarquiza a existência com implacável destreza e tenta administrá-la com calculados processos de sobre-codificação e exclusão social. Tal organização naturaliza e minimiza a percepção dos efeitos adversos trazidos pela competitividade, pelos fluxos poluidores dos transportes e pela comunicação ininterrupta que literalmente tiram o fôlego. Frente ao esquema moderno-colonial-capitalístico do mundo da mercadoria, a sustentabilidade afetiva se erigiria relacionando-se com a quasidade (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2014). Aproximar-se da experiência de um quase-fim do mundo abre o campo para um quase-novo mundo. Assim, a produção social e subjetiva tem chances de se renovar quando e se formos capazes de desagregar e dissolver o terreno da repartição capitalista (dada na sistemática reprodução social e subjetiva) para nos relacionarmos os pequenos outros. Isso remete a alteridade em nós, para usar os termos com que Badiou (2000) descreve a filosofia deleuzeana. Alteridade que pode pulular em nós, nos encontros e nas composições que tecemos a partir da pandemia.

A potência do analisador Coronavírus é condição da grande saúde que se conquista na doença como afirmação e metamorfose (NIETZSCHE, 2000). Isso está muito distante de um estado ou satisfação estáveis. A sustentabilidade afetiva nos serviria, destarte, para acessar outras vidas em nós, outros mundos nesse mesmo mundo: o quase-mundo virtual que nos força a ver que a existência não é senão um simulacro provisório e uma modalidade precária de

si mesma. Cada fim de mundo (KRENAK, 2019) é uma queda do céu (KOPENAWA; ALBERT, 2015) e abre outro espaço ontológico, no qual a vida se reorganiza em suas relações locais, afetivas e pontuais.

Considerações finais

O humano como ser que vive, trabalha, fala e pensa (FOUCAULT, 2000) tem condições de acolher e sustentar as difíceis e vitais questões geradas pelo Coronavírus, analisando-o para além do negacionismo? Na sua potência clínica e política de criação pode-se fazer algo em nome da expansão da vida de todos? Mas, de qual vida aqui tratamos? O presente ensaio partiu da concepção de uma vida que vai além da temporalidade de sua existência e implica a existência daqueles que estão por vir: seja em termos de preservação ambiental planetária, seja em termos de herança valorativa que deixaremos aos sujeitos que atravessam essa pandemia e superam seus desafios.

Pode-se falar, então, em uma sustentabilidade ampla, que passa pelas esferas ambiental, social, cultural e afetiva, conectando-as e desdobrando-as em outras possibilidades vitais. Se, conforme dito anteriormente, vivemos uma espécie estranha de narcisismo suicidário, complacente com a própria morte e com a morte do outro inviabilizamos cotidianamente as condições de autorreprodução e, no limite, favorecemos a própria destruição da vida (DELEUZE, 2013). Assim, a atual pandemia nos coloca frente ao fato de que os meios que supostamente serviriam à reprodução social estão sendo investidos para a destruição, alimentando uma insustentabilidade. E essa insustentabilidade, governamental inclusive, atinge as fontes vitais que são

condições para continuidade da vida humana e não humana no planeta, destruindo reservas de água, combustíveis, alimentos, mas também de afeto, cultura, sociabilidade, educação e saúde (GUATTARI, 1996). Instala-se, desse modo, uma espécie de guerra contínua pela dominação, sujeição e exploração ontológica protagonizada pelos agentes que disseminam os valores de uma organização socioeconômica capitalista e que atuam contra os modos de vida politicamente posicionados pelo fortalecimento de todos.

Um antídoto contra esse antropocentrismo totalitário pode ser encontrado no perspectivismo ameríndio (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2014; VIVEIROS DE CASTRO, 1996), voltado para outras modalidades de produção social, afetiva e subjetiva, nas quais a noção e a posição de gente se veem distribuídas pelo conjunto de elementos orgânicos e inorgânicos, elementares à vida. Como ainda estamos imersos neste momento pandêmico, torna-se precioso que nós, ligados a uma Psicologia politicamente posicionada, levemos a sério a canção que deu nome a este ensaio e comecemos a tecer novas vidas, afetos e encontros, uma vez que já constatamos: “Nada será como antes...” (NASCIMENTO; BASTOS, 1972).

Referências

- BADIOU, A. **Da vida como nome do ser**. In: ALLIEZ, É. (org.). Gilles Deleuze: uma vida filosófica. São Paulo: Editora 34, 2000.
- BLANCHOT, M. **O Livro Por Vir**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- CANGUILHEM, G. **O normal e o Patológico**. Rio de Janeiro: Forense, 2002.
- DANOWSKI, D.; VIVEIROS DE CASTRO, E. **Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins**. Desterro: Edição de Cultura e Barbárie e ISA, 2014. Doi: <https://doi.org/10.4000/artelogie.876>
- DELEUZE, G. **Diferença e repetição**. Rio de Janeiro: Graal, 2002.
- DELEUZE, G. **Curso sobre Spinoza**. Fortaleza: Editora UECE, 2009.
- DELEUZE, G. **Derrames. Curso sobre el Anti-Édipo**. Buenos Aires: Cactus, 2013.
- DELEUZE, G. **Dois regimes de loucos**. São Paulo: Editora 34, 2016.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia**. Rio de Janeiro: Editora 34, 2011.
- ESPINOSA, B. (1983). **Espinosa: Coleção Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural.
- FOUCAULT, M. **As Palavras e as Coisas**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- GUATTARI, F. **As três ecologias**. São Paulo: Papirus, 1996.
- GUATTARI, F. **A transversalidade**. In: Psicanálise e transversalidade: ensaios de análise institucional. Aparecida: Ideias e Letras, 2004.
- KRENAK, A. **Ideias para Adiar o Fim do Mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- KOPENAWA, D.; ALBERT, B. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- 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.
- LA BOÉTIE, E. **Discurso sobre a servidão voluntária**. LCC: Cultura Brasileira, 2004.
- LÉVI-STRAUSS, C. **Tristes trópicos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

LOURAU, R. Objeto e método da Análise Institucional. In: ALTOÉ, Sônia (Org.). **René Lourau: analista institucional em tempo integral**. São Paulo: Hucitec, 2004.

NASCIMENTO, M.; BASTOS, R. **Nada será como antes**. Clube da esquina, 1972.

NIETZSCHE, F. **Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

PRADO, G. A. S. Coloniality and perspectivism in psychology from damnation to ecosophical care relations. **International Review of Psychiatry**, v. 32, n. 4, pp. 1-7, 2020.

SAFATLE, V. **Bem vindo ao estado suicidário**. São Paulo: N – 1 Edições. 2020.

STENGERS, I.; PIGNARRE, P. **La brujería capitalista: practicas para prevenirla y conjurarla**. Buenos Aires: Hekht Libros, 2017.

VIVEIROS DE CASTRO, E. O que pretendemos é desenvolver conexões transversais. In: SZTUTMAN, R. (Org.) **Encontros: Eduardo Viveiros de Castro**. Rio de Janeiro: Beco do Azogue, 2008.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, v. 2, n. 2, 1996. Doi: 10.1590/S0104-93131996000200005

ŽIŽEK, S. **O Amor Impiedoso (ou: sobre a crença)**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

ŽIŽEK, S. **Pandemia! A COVID-19 sacode o mundo**. Santiago: Galaxia, 2020.

Recebido em 2020-12-14

Publicado em 2021-02-01