

Planeta infestado, cidades infestadas. Performatividade e política

Ádrian Cangí

Universidade de Buenos Aires,
Universidade Nacional de La Plata,
Universidade Nacional de
Avellaneda
Buenos Aires, Argentina
adriancangi@hotmail.com
orcid.org/0000-0002-0755-6699

Resumo |

A necropolítica, uma forma de governamentalidade neoliberal, assume a forma do poder dissolvente dos corpos, democratizando o "poder de matar", hoje todos podemos fazê-lo. Estamos envolvidos no gerenciamento da morte, gerenciamos qual corpo morre e como ele morre. Essa forma de processar os corpos individuais tem uma relação direta com a dissolução do corpo social, um espaço vital para a política como polemos, que agora está instalada como uma possibilidade de "contágio coletivo". A necropolítica que impõe o "isolamento" como um dispositivo do governo, como controle e administração da saúde, instala uma trama sensível e complexa no necessário "escudo" da própria vida como condição e resseguro da higiene e da saúde coletiva.

PALAVRAS-CHAVE:
Performatividade. Biopolítica.
Necropolítica.

Planeta apestado, ciudades apestadas: performatividad y política

Resumen | La necropolítica, forma de gubernamentalidad neoliberal, toma la forma de potencia disolutiva de los cuerpos democratizando el "poder de matar", hoy todos podemos hacerlo. Estamos envueltos por el gerenciamiento de la muerte, se administra qué cuerpo muere y cómo muere. Esta forma de tramitar los cuerpos individuales tiene una directa relación con la disolución del cuerpo social, espacio vital para la política como polemos, que ahora se instala como posibilidad del "contagio colectivo". El cuerpo social es sujeto político solo en tanto potencia de contagio o portador de impulso de muerte. La necropolítica que impone el "aislamiento" como dispositivo de gobierno, como control y administración de la salud instala una trama sensible compleja en el "blindaje" necesario de la propia vida como condición y reaseguro de la higiene y salud colectiva.

PALABRAS CLAVE: Performatividad.
Biopolítica. Necropolítica

Plagued planet, plagued cities: performativity and policies

Abstract | Necropolitics, a form of neoliberal governmentality, takes the form of the dissolving power of bodies, democratizing the "power to kill", today we can all do it. We are involved in the management of death, we manage which body dies and how it dies. This way of processing individual bodies has a direct relationship with the dissolution of the social body, a vital space for politics as polemos, which is now installed as a possibility of "collective contagion". The social body is a political subject only as a contagion power or bearer of death impulse. The necropolitics that imposes "isolation" as a device of government, as control and administration of health installs a complex sensitive plot in the necessary "shield" of life itself as a condition and reinsurance of hygiene and collective health.

KEYWORDS: Performativity. Biopolitics. Necropolitics.

Enviado em: 21/07/2020
Aceito em: 16/10/2020
Publicado em: 09/11/2020

Necropolítica

A pandemia de SARS-Cov-2 acentuou aquela prática que conhecíamos dos governos de soberania diante de uma “paz” que tem a face de uma “guerra sem fim”: a vontade e a capacidade de matar para viver unida ao poder de decidir um estado de exceção. É a proposta de Carl Schmitt que ainda circula com força renovada. Esta concepção tática foi ativada nos últimos tempos em escala planetária como uma política de morte e de submissão da vida, e continua ocorrendo de diversas formas nos mundos da morte nos territórios que observamos, a partir do momento em que a percepção da existência do Outro é vista como um atentado à “minha” própria vida, como uma ameaça mortal ou um perigo absoluto cuja eliminação biofísica reforçaria meu potencial de vida e de segurança. Esse é um dos numerosos imaginários sobre a soberania da subjetivação da última modernidade e de suas técnicas neoliberais. A pandemia acelerou, sob o status do terror, a existência de formas de vida similares aos “mortos-vivos” sob condições sociais extremas de emergência e saúde. O passado mais recente dessa concepção tática é a progressiva desumanização da espécie, que começa com a extensão a toda a população civil de um estado de exceção ou custódia protetora que surgiu de uma guerra colonial e que culmina com a supressão dos direitos comuns nos campos russos e alemães como uma extensão do direito penitenciário. Este processo da condição desumana onde tudo é possível como parte de uma lei marcial é constitutivo da industrialização da morte em série, na qual foi articulada a racionalidade instrumental, produtiva e administrativa no mundo ocidental da última modernidade. Desses laboratórios biopolíticos, em que o poder enfrenta a pura vida biológica sem mediação, aos experimentos necropolíticos contemporâneos aos quais nos acostumamos no estado de pandemias, experimentamos como racional um deslocamento das formas de vida. Sabemos bem que a modernidade e o terror sempre estiveram interligados por uma sensibilidade colonial que consiste em eliminar o inimigo do Estado através de um estado de exceção, cuja especialização é a gênese dos campos de extermínio, onde o corpo do condenado é vinculado ao direito soberano que deixa viver e faz morrer. *el cuerpo del condenado al derecho soberano que deja vivir y hace morir.*

Os governos chamados “democráticos” exercem nesse laboratório planetário diferentes e variados testes sobre o controle da população, que vão desde o terror ao vírus até a geolocalização forçada, desde o contágio de rebanho até a negligência de ingentes massas de população que vivem na indigência. Sabemos bem que a emancipação prometida ao homem moderno não aboliu a produção de mercadorias na fabricação do gênero humano. Quando os corpos da espécie se debatem entre produção e saúde, ocorre o ponto máximo, onde o terror e a modernidade se vinculam. Uma boa parte dos corpos do planeta estão hoje impedidos de se mover enquanto os vírus não param de circular. O que restou do imperativo categórico da política moderna ligada ao capitalismo, que desde sua gênese proclama estar ser sustentada pela circulação e pela manutenção da

distância? Diante do SARS-Cov-2, fica claro que impedir a circulação constitui o paradoxo mais importante contra o capitalismo da aceleração ilimitada dos fluxos de produção concentrados, tanto da centralização como da descentralização do capital. Também parece claro que a condição do agora é manter a distância social tanto dos outros quanto da morte. Aprendemos que somos pouca coisa em comparação com um vírus, e que nossa circulação e conexão também parecem ser pouca coisa. A ciência demonstrou mais uma vez sua fraqueza histórica ao transformar a sociedade mundial num experimento vivo, na ausência de soluções. Enquanto a podridão avança com estritas diferenças de classe, a reprodução da crise sustentada na concentração e centralização do poder produtivo indica mais um passo na longa decadência do capitalismo. Tão prolongada quanto dolorosa decadência, porque a biopolítica articulada com a máquina do capital parece culminar ora numa necropolítica, ora num controle extremo sobre as liberdades para a vida.

O nome indicativo de “peste”, tão moral quanto médico em sua concepção, sempre marcou com desconfiança alguma combinação indesejada ou alguma identidade substancial abandonada, e com isso produziu a reação do poder sobre a vida, afirmando sobre este nome patológico sua análise como identificação, partição, regulamentação e legalidade. Todos devem identificar-se: mostrar seu corpo, dar seu nome, indicar seu lugar de residência e expor-se como “saudável” ou “doente”. A utopia de qualquer governo desde o Leviatã de Hobbes é separar os “contubérnios” como essa perigosa festa das misturas de corpos e das circulações da vida, dos afetos sociais e dos amores carnis, das comunidades de produção e dos rituais tanto para viver quanto para morrer. Esta análise da separação aspira a uma fórmula: ora se forja a ordem do sonho político do controle, ora se articulada sobre a peste entre a vida e a morte. Trata-se então de separar os corpos para capitalizar o investimento político como o movimento capilar de poder, que funciona com obsessão e persegue com determinação. Cada um preso em sua toca ou em sua gaiola! Apenas alguns poucos têm casas que podem atender os padrões mínimos de higiene e muito poucos têm moradias adequadas para o confinamento. Mais uma vez, de diferentes maneiras, trata-se de apontar e separar a comunidade impura como objeto privilegiado do poder. E essa tem sido a utopia da arte moderna de governar que ainda continua, de suas disciplinas sobre os corpos e do controle sobre a vida. É evidente que cada peste ou pandemia permitiu uma ramificação do poder, uma intensificação da vigilância social e um prodigioso laboratório de múltiplas segregações com distribuições individualizantes. Trata-se da grande revisão dos vivos e dos mortos. Porque o registro do patológico tem sido, desde o século XVII até o presente, constante e centralizado. A relação de cada pessoa com sua doença e morte passa pelas instâncias de poder, por seus registros e decisões hierárquicas, por sua capacidade de observar os menores movimentos e registrar os efeitos globais do acontecimento.

Enquanto ainda escrevo estas linhas, não conhecemos a imunização

progressiva ou a hecatombe definitiva. Estamos no ano da pandemia e no fim do mundo com uma única precisão: uma boa parte da vida global parou de se mover em diferentes graus porque os vírus estão circulando. Desde o século XVII, o Estado foi incluído em uma biopolítica articulada com uma máquina do capital, sustentada pela circulação de homens, mercadorias, animais, bactérias e vírus. Qualquer Estado desde o Leviatã existe para que tudo circule e cresça em benefício da propriedade e dos interesses de classe. Desde Hobbes e o liberalismo clássico até o neoliberalismo contemporâneo, com uma variedade de nuances e muitas diferenças, o problema do governo consiste em projetar-se da paisagem para o cosmos até revelar as energias disponíveis do planeta. A tecnocracia dos Estados globais, que calculam a distância social hoje sob a pandemia, é sustentada por seu paradoxo exemplar: interromper os fluxos de movimento de uma extraordinária aceleração da circulação e interconexão produtiva sem negligenciar, embora com perdas crescentes, o sustento financeiro neoliberal. Dessa forma, a distância social é um ato de governo moderno que só funciona em estado de pandemia, interrompendo a circulação produtiva dos corpos atuais da vida para substituí-los por um maior grau de abstração tecno-estético virtual da espécie na modernidade tardia. O paradoxo cresce ainda mais porque se aspira a uma vida de relações virtuais sem um corpo atual e presente, que é testado durante a pandemia para ficar ancorado como um modo produtivo após o recuo da peste. Nunca houve “normalidade” antes do vírus e não haverá nenhuma “nova normalidade” depois dele.

Do *Leviatã* ao *Antropoceno*, a regra dominante da espécie tem sido a do crescimento somado à circulação de fluxos de vida capitalizados, inclusive até o risco contemporâneo de colidir com o planeta, deixando vestígios de intervenção da espécie consumidora de energias sobre a geologia e a atmosfera. Mas deter o SARS-Cov-2 significa desacelerar o crescimento e a circulação da vida do produtor-consumidor, para passar da circulação chamada “virtuosa” para uma chamada paralisação denominada de “asfixia” dos corpos atuais. Vimos claramente que o neoliberalismo não é uma unidade global de decisões unificadas, mas sim um conjunto de modos de governo que lutam para não interromper a circulação da produção material, financeira e virtual à custa, de acordo com os territórios, de políticas de morte. Nossa América se tornou um fabuloso laboratório de testes necropolíticos. Pois bem, com esta constatação não descobrimos nada de novo na supermodernidade neoliberal desde o século XVII, apenas confirmamos que, para salvar o sistema de circulação e crescimento, sempre foi necessário negligenciar as práticas e políticas de saúde sob um princípio de controle policial das populações. A questão que circula na superfície virtual dos laboratórios de subjetivação é: como são modelados os sinais vetoriais e escalares da emocionalidade e das capacidades cognitivas do confinamento das espécies?

Policía

No novo cenário da pandemia de SARS-Cov-2, gritam-se palavras de ordem e veicula-se propaganda de empresas privadas ou estatais num gesto desesperado de nacionalismos e internacionalismos que olham para suas histórias e seus Estados, de ações nacionais ou provinciais que visam construir novos “heróis” e “heroínas” da sociedade, enquanto tentam apontar o catálogo de “amigos” e “inimigos” públicos. Trata-se de propagandas que se tornaram sinais vetoriais porque indicam o crescimento ou a redução de alegrias ou tristezas, enquanto modulam por sinais escalares o humor social através de suas afeições, sensações e percepções. Cabe dar alguns exemplos audiovisuais argentinos — embora cada Estado possa mostrar seus próprios exemplos, como os da YPF (Jazidas Petrolíferas Fiscais) ou da Policía Municipal (Cidade Autônoma de Buenos Aires), além de suas diferenças óbvias e de suas posições políticas conflitantes — que circulam no presente da metrópole democrática como costumamos chamá-la, embora seu nome esconda o antigo sentido de polis, um verdadeiro termo agonizante que reúne rivais livres em “discrepância” contra o atletismo da publicidade e da política com poder de policía. A TV e as Redes reproduzem anúncios e propagandas como as mencionadas acima, embora seja cada vez mais difícil distinguir esses termos, razão pela qual parece melhor chamá-los pelo seu nome de “design”, como pastiches pertencentes igualmente à era da ciência e da democracia dos grandes números e das curvas algorítmicas. São bons exemplos desse cenário visual as mensagens da YPF ou da Policía Municipal, que podem ser vistas em nossa região ou no mundo, com slogans velados ou explícitos que incitam nossa memória política.

Diante do acontecimento presente, na era da multiplicação das fórmulas e das imagens, a história parece precisar de jogadas com pretensão literária para um novo contrato científico, narrativo e político, povoado de histórias sedutoras e palavras excessivas. Essas ações de difusão nunca foram inocentes ou vazias de significado na história do Ocidente, mas muito menos na memória dos arquivos recentes da ditadura do desaparecimento de pessoas em Nossa América. Lembramos de anúncios didáticos do período do estado de exceção durante a ditadura argentina, nos quais a figura do “vírus” e dos “organismos estranhos” são usados para explicar “a ação das forças da ordem” contra a chamada “subversão”. Atualmente essas propagandas são realizadas em um contexto denominado “guerra” contra o “inimigo invisível”, embora tornando visíveis os sentidos de unidade, conquista e saúde, com os quais se enfrentam os organismos “indesejáveis”. Invocam-se vozes de especialistas em ciência, recuperam-se memórias dos nomes da história da independência nacional, evocam-se sedimentos sensíveis que aspiram a reunir a identidade comum que ainda se mantém desintegrada na esfera social. Mais uma vez, expressa-se o desejo do épico e do herói diante do último inimigo trágico. Neste caso, o inimigo não é extraterrestre, mas biológico, no entanto o entusiasmo do argumento da catástrofe

parece ser o mesmo: salvar a Terra através da união da humanidade. Como nesses filmes do gênero fantasia sobre os últimos dias da humanidade, a democracia e a liberdade se unem para lutar pela sobrevivência, ou como diz a propaganda da YPF, na glória do combate supremo: “Pelo povo argentino, saúde!”

Diante da grande ameaça, as virtudes domésticas são elevadas, o cuidado parental é valorizado, os pactos morais são regularizados, mas algo mais poderoso corrói os ideais políticos democráticos, uma lógica binária privada de seu Outro organiza o conjunto das imagens do pensamento. Trata-se da busca da vitória sobre o inimigo totalitário invisível, embora hoje os cientistas se empenhem em dar-nos uma imagem do vírus, com a pretensão de uma refundação radical da comunidade. A prolongada catástrofe estimula o consenso de virtudes privadas e um espírito edificante da boa governança nacional, regional ou internacional. “Combater”, “dividir” e “tomar posse” são velhos termos militares da teologia-política que se difundem entre nós como as emoções das campanhas publicitárias do governo, de uma população que vive na realidade a ficção de um filme de catástrofe. Parece ser a única saída declarada entre o tédio total e a ameaça absoluta, onde a figura do inimigo e a luta pela sobrevivência encontram a promessa no passado ou no presente de heroísmos desejados. Como nos mitos das grandes batalhas, a unidade do Povo e o estado de espírito dos valores são incendiados por palavras que pretendem ser proféticas sobre o fim do mundo.

A epopeia do bom cientista, do bom médico, das boas atividades essenciais, exige “heróis” da sociedade, porque eles vivem na estreita linha vermelha da batalha. Eles reivindicam, sem distinção do campo intelectual, a palavra “herói”, como aquela que não deixamos de escutar neste tempo de reclusão domiciliar. A palavra “herói” só parece comparável em sua ressonância neste momento social, com a triste unidade forçada pela mídia e pelas redes nas preliminares das Copas do Mundo, em que fulguram uma glória e alegria distantes. Glória para os heróis do momento, tão propensos a serem amados quanto a serem odiados, sem meias medidas. É claro que se trata de garantir a liderança das boas intenções de bom senso e bom senso moral: “mais um passo, argentinos, para ser republicanos na unidade de um épico!”. No avesso do senso comum e do bom senso moral, porém, escondem-se desejadas histórias revisionistas e retornos de uma ordem visionária, que apela por heróis salvadores. É preciso levar em conta que, quando os políticos clamam por heróis civis de uma população reclusa que pode exercer uma boa consciência sobre si mesma para o seu próprio cuidado e o dos outros, quando os virologistas e os médicos procuram a epopeia moral dos heróis e heroínas salvadores entre a população que possa doar sangue para o plasma fortalecido, quando a mídia, do seu palanque, sob o pretexto do senso comum, invoca o controle ferrenho dos vizinhos através do poder de delação social em nome de uma causa justa e solidária, triunfa entre nós a glória de “heróis” e

“heroínas”, com nome próprio ou anônimos, sobre os quais repousa o equilíbrio acrobático do senso comum e moral de nossas sociedades.

O fundamento de um dos grandes mitos da filosofia política moderna corresponde à ameaça da guerra absoluta, que exige a alienação dos direitos de cada indivíduo. De Hobbes a Schmitt, insiste-se na ameaça de morte que se origina de cada homem e aponta para outro homem. E, sempre, outro povo ou outro sistema político prestou-se a representar o inimigo com sua ameaça de escravidão ou morte. As representações desse “inimigo absoluto” se tornam problemáticas. Como nos filmes de fantasia do gênero catástrofe, sempre de natureza apocalíptica, a única guerra real é a guerra contra a morte absoluta. Hoje enfrentamos um estranho jogo entre a morte enfrentada e a morte negada, entre o medo absoluto e a confiança tranquila. A tarefa da tragédia antiga era purgar ou purificar o medo, a fim de transformar a perturbação em saber. Mas, desde então, o epos gerou uma mobilização absoluta contra a morte imaginária. Na grande paz democrática proclamada pela modernidade fracassada e seguida pela última modernidade do “sexto continente virtual”, a guerra contra o invisível torna possível evocar mais uma vez os heróis que buscarão nossa identidade e sobrevivência. Pois bem, todos os sentidos são mais delicados quando num arco, do poder pastoral à razão de Estado, as artes do governo fazem da polícia um “herói”. Vale lembrar que a polícia teve como função entre os séculos XVI e XVII a “vigilância de tudo o que é visível”, como parte de uma nascente ciência da administração a serviço do Estado e como um controle dos abusos da racionalidade do poder. Desde a gênese do capitalismo, a razão de Estado e a teoria da polícia têm se entrelaçado na formação progressiva dos Estados modernos para administrar a circulação da vida. Mas não devemos esquecer que a polícia não é apenas uma função social, mas sim uma constituição simbólica do social. Nenhum governo é somente sabedoria e prudência sem exhibir o “poder” e o “vigor” do Estado, e com estes o potencial estado de exceção. A pergunta persiste, sob o ressurgimento do herói policial, sobre como operam as produções da concepção dos Estados na fabricação da subjetivação dos corpos?

Subjetivação

Em tempos de SARS-Cov-2, as tecnologias de subjetivação se movem entre o consumo audiovisual no confinamento e a convicção pelo terror de uma circulação restrita. Entre ambos, insiste a figura policial que tomou conta das redes e da televisão. Como exemplo, vemos circular em nosso meio um projeto audiovisual de design sob o formato de propaganda da Polícia da Cidade Autônoma de Buenos Aires. O gesto é estranho num contexto democrático, já que não se trata de uma peça de comunicação de um governo promovendo novos oficiais ou equipando sua força de segurança ou — menos frequentemente — treinando-a. Qual é seu status institucional, se se supõe que as forças de segurança devem cumprir o mandato civil sob seu estrito controle, em

lugar de se autopromover? Alguns sentidos do passado voltam à cena descrita com uma pesada carga sobre a memória. Mas vamos abrir espaço para a compreensão. Como no século XVII na Europa, e, como um legado em nossas metrópoles, a polícia local seria uma técnica de governo própria do Estado que carrega a virtude da “cooperação amigável”, com vistas a uma troca igualitária e honesta entre os cidadãos. É por isso que na peça audiovisual o tom exige reconhecimento, mostra no pedido a reversibilidade da proximidade: agora é a sua vez, “Você é um cidadão!” que deve apresentar-se para cumprimentá-los, apoiá-los e parabenizá-los por sua tarefa administrativa. É que, em algum ponto, o aspecto mais realista do projeto da peça audiovisual, a única coisa concreta da qual ‘se vale’ para construir verossimilhança, é a proximidade física num tempo de distanciamento social obrigatório. Mesmo na ambivalência de sua visibilidade, já que, por um lado, a presença policial excessiva é sinal de controle para uns e de segurança para outros, é por si só uma estética — ora essa, a cidade está infestada de polícia (para tomar emprestada uma palavra da pandemia) — enquanto, por outro lado, o hábito maldito que pesa sobre a figura dos fardados torna invisível a presença vigilante dos “efetivos” — isso os torna mais ou menos eficazes? — até que um gesto cotidiano, algo ínfimo, como perguntar as horas ou pedir orientações sobre uma rua, restaura sua visibilidade, desta vez mais amigável. Um imaginário de bairro em extinção, habitado por pequenos comércios, quiosques, vendedores ambulantes, elegantes transeuntes, entre outros, mitologia urbana, onde o policial da esquina apareceu como uma referência benfeitora e cúmplice de uma vida baseada na fraternidade.

Mas essa não é a Buenos Aires das caras faixas exclusivas para ônibus de trânsito rápido, vendidas como “metrobus”, do cimento sobre o cimento, das lixeiras “inteligentes”, das obras públicas proselitistas, a cidade da maquiagem, a cidade que vende vaso por árvore, uma espécie de parque temático de alvenaria que faz do negócio imobiliário e do endividamento em dólares suas principais formas de circulação de dinheiro dos fluxos do capital neoliberal. Essa Buenos Aires das redes de “metrobus” que aposta nos fluxos de circulação rápida é solidária com o acesso à medicação anestésica dos bairros afluentes. Não há imaginário de bairro suficiente para restituir a imagem do “bom policial”, salvo a de uma população que gosta de viver com segurança programada em seus edifícios e condomínios fechados. Para essa população, ajusta-se bem a anedota: a segurança “privada” está ali para proteger de quem mora lá dentro. Porque se a cidade é esse consolo de ‘garcas’, de ‘cipayos’ de uma falsa Europa, “máquina colonizada de cortar boludos”, como repetia rindo o personagem televisivo de Tato Bores; a nova Polícia Municipal nasceu velha¹. Tanto em sua composição (cheia de ex-agentes da Federal e de outras forças), como no discurso de seus comandantes (militar e autoritário), em

¹ Nota de tradução: manteve-se a gíria argentina para não desfigurar o texto. As expressões ‘garcas’, ‘cipayos’ e ‘boludos’ servem para designar respectivamente: oligarcas, imperialistas e imbecis).

suas ações repressivas e em sua conduta corrupta, a polícia é herdeira de matrizes autoritárias que não permitem passar “gato por lebre”.

Portanto, o significado proposto pela imagem do “bom policial” somente é restituído para um mundo mais ou menos “culto”, conhecedor da violência instrumental da cultura e capaz de lembrar o passado desde sua condição de proprietários. Nesse mundo, sabe-se que, para que a “vida feliz” de uns poucos exista, a polícia teve de transformar-se na encarregada de vigiar as estatísticas da população, da circulação de pessoas e bens, da saúde pública em tempos de pestes, dos acidentes da vida pública e da disciplina da circulação dos pobres, mendigos e vagabundos. A polícia, desde o século XVIII até o presente, é uma invenção urbana instruída que se encarrega da arte do esplendor do Estado e da circulação de seus bens, do ornamento da cidade e do homem produtivo, enquanto sua preocupação é abranger tudo o “visível” e ocupar-se daquilo que se dilui nas sombras. Por esta razão, a polícia é o grande vetor imaginário e literário do gênero policial no incipiente Estado moderno, porque ela zelará pela cidadania do “bem”, proprietária e produtiva. A “ciência da administração da vida” está interessada, desde então, no indispensável, útil e supérfluo dos indivíduos, fortalecendo a imagem do “bom policial” dedicado à piedade, à conexão, à comunicação e à saúde como sua tarefa de “cooperação amigável”.

Mas a referência ilustrada indica que as tecnologias “policiais” e “urbanísticas” são então a mesma coisa. Elas estão entrelaçadas na arte administrativa dos Estados, visando o controle das populações e o desejo de segurança. Mas onde ficou a violência instrumental e física, aquela que não evoca essa imagem diplomática e de poder de intervenção racional, com objetivos nobres, solidários e de bonança? Que sentido encerra essa valorização do bom uso da força, mais reguladora que despótica, onde a polícia cuidaria dos “detalhes” do bom governo? Sob que circunstâncias surge essa peça de design audiovisual e com que desejo de subjetivação? Uma “peça institucional” em tempos de pandemia? A situação de emergência legitima um audiovisual institucional também de emergência? Ou se trata do aproveitamento político de uma situação em que, aparentemente, a autoridade se reconecta com seu fundamento moderno: o medo? O “princípio de autoridade” parece atravessar um bom momento graças a um discurso público preparado para uma combinação de motivos de saúde, medo e segurança disfarçados de cuidado. Portanto, parece ser um momento tático para aproveitar a pandemia e a implementação de uma quarentena sem precedentes para insistir na subjetivação solidária com a segurança, o que capitaliza um olhar benevolente de uma boa parte da população (a maioria?) para a autoridade. Isso parece canalha, e é.

Por outro lado, e de forma declarativa, cada vez que há uma ocasião durante a pandemia, a cidadania faz surgir o policial que carrega dentro de si em um contexto de pressão que prevê o desemprego crescente e a fome certa. A violência cresceu entre nós: feminicídios, maus tratos intrafamiliares, violência infantil, crimes diversos e o crescimento da taxa de crimes primários são somente alguns dos nomes do colapso emocional que parece revelar os rituais mais ferozes de que somos capazes. É nesse meio em que a declaração performativa de um governo em nome da polícia e do seu heroísmo benfeitor é no mínimo uma peça para a arte da suspeita. Suspeita que não deixa de ser questionada sobre que tipo de heróis são os policiais e como eles agem na educação sentimental de uma cidadania propensa a modos de vida fascistas. Cabe a pergunta: que dispositivos reforçam iterativamente as gramáticas do poder?

Dispositivo

As tecnologias de produção de subjetivação do dispositivo de soberania não interrompem sua tarefa durante a pandemia, mas a acentuam. Elas organizam figuras a partir das gramáticas do poder para modelar os comportamentos no espaço-tempo de nossas práticas. Em tempos de peste e de restrição da circulação, o que propõe uma publicidade institucional que apresenta os policiais como “heróis”? Se o heroísmo é uma possibilidade remota da experiência humana que, quando acontece, parece pôr à prova com um ato o próprio sentido da vida histórica, o slogan publicitário institucional da Polícia esvazia-o de seu núcleo dramático: “Heróis de sempre!”. Porque na publicidade não há conflito, mas sim uma cidade harmoniosa perturbada apenas por acidentes estatisticamente mensuráveis, e mais ainda num estado de pandemia. É o cúmulo da negação do conflito, eliminá-lo precisamente na referência ao heroísmo, ou seja, ali onde o conflito nos fala com mais força sobre nós mesmos, ali onde nos fala de nossos poderes no instante em que 'podemos' tudo o que podemos, diante do risco de que não seja suficiente. O heroísmo dorme à beira da tragédia, que desperta quando alguém — quem sabe como ou por que — ocupa esse lugar.

Em tempos de peste, os condenados são punidos com a morte por miséria. Da mesma forma que se pune um grupo social e qualquer pessoa por sua forma de falar e gesticular. E isso é feito em uma peça de design e comunicação estatal. Eles são identificados sem a necessidade de pedir-lhes uma carteira de identidade ou de fazê-los circular, são segregados, são separados do resto da sociedade e são apontados diante daqueles que vivem uma vida considerada legítima acima dessa outra — a má vida de sempre. A história dos indesejáveis em nosso país escreveu parte da nossa literatura, dos nossos ensaios historiográficos e das pesquisas disponíveis das vituperadas ciências sociais. Mas, fundamentalmente, foi escrito sobre os próprios corpos. Por outro lado, é notório o fato de que a polícia não fala como no audiovisual

em questão. Somente essa palavra de ordem no final (“parado aí!”) ressoa como algo conhecido de sua linguagem real.

A polícia tem outros códigos — alguns são códigos mafiosos —, sua dialética rígida, áspera, até mesmo seus temerários silêncios. Gregorio Kaminsky, o filósofo autor de *Tiempos inclementes. Culturas policiales y seguridad ciudadana*, que dedicou boa parte de sua vida ao ensino de membros de diferentes forças policiais, chamava a atenção para a natureza fechada da linguagem militar e para os limites que isso significava em termos de subjetividade. Ele dizia que o policial tem “degradado, restrito e até mesmo ‘forcluído’ o uso terminológico”. Nesse sentido, a rua, a favela, os bairros populares, são mais inventivos, donos de uma vitalidade que surge sempre dos dias fugidios, da sensação de que nada é suficiente, da adversidade que às vezes veste um uniforme... bordô, preto e azul. É essa vitalidade o que, em última instância, os ‘polis’ e os ‘buchones’ e os ‘pusilánimes’ (gíria argentina para designar os policiais) que gostam de se chamar de ‘vizinhos’ punem? Vizinhos presos na praga do sentido dos dispositivos hegemônicos de subjetivação. O que ficou em segundo plano neste tempo em que a pandemia está acontecendo e onde o senso comum parece ter reforçado a necessidade de segurança cidadã?

Sentido

“O vírus SARS-Cov-2 é um salto de espécie, tão ambíguo quanto instável, e é por isso que parece ser um dos vírus mais contagiosos que conhecemos”. Essa é a afirmação mais precisa até o momento no discurso da ciência epidemiológica. Concordam com essa declaração cientistas e pesquisadores de grande parte do mundo — do Instituto de Virologia de Wuhan, do Instituto Robert Koch do Ministério Federal da Saúde alemão, do Instituto Pasteur francês, do Instituto Nacional de Doenças Infecciosas Lazzaro Spallanzani italiano, do Instituto Nacional de Doenças Virais Carlos Malbrán argentino e do Instituto Nacional de Alergias e Doenças Infecciosas norte-americano. Diante da pandemia viral e altamente contagiosa do SARS-Cov-19, só podemos lembrar a frase mais plagiada e menos citada do pensamento: “o mundo começou sem o homem e acabará sem ele”. Mas não podemos deixar de reconhecer que esta é mais uma das pestes, pragas, epidemias e pandemias da história humana que se espalhou do âmbito local para o global em diferentes escalas e com diferentes níveis de contágio, como a peste antonina, a praga de Justiniano, a epidemia da varíola, as pestes dos séculos XVI e XVIII, a cólera, a gripe espanhola, a febre amarela, a gripe russa, a aids, a gripe asiática, a gripe de Hong Kong, a SARS 1, a gripe suína, e as mais recentes até hoje como a MERS, a ebola e a COVID-19. O mundo vai acabar, mas ainda não. Quem sabe, talvez isso aconteça num futuro impreciso, que não admite nenhum apocalipse aventureiro, muito menos a chegada de um tempo messiânico na história. Enquanto isso, o “homem” se sente vencedor na saga das pestes, pragas,

epidemias e pandemias e, talvez por isso, imagina de forma acelerada uma nova história política para o planeta.

Lemos o peso da “instabilidade” e da “ambiguidade” que o vírus produz no “sentido” dos discursos, enquanto estes parecem reproduzir a tendência a aferrar-se aos modos descritivos, analíticos e teóricos conhecidos para abordar o “salto de espécie” e a “velocidade de contágio”. Vemos nas compilações dos artigos *Las paradojas del coronavirus* e *Sopa de Wuhan*, e em alguns textos de *Lobo Suelto!* e da *Revista Ignorantes*, e em tantos outros enredos discursivos locais e globais, como se aborda de diversas formas a descrição daquilo que poderia ser chamado de “pandemia de significação” e um “sintoma teórico da civilização”. “Bem-vindos à crise do neoliberalismo”, dizem as compilações do pensamento contemporâneo. “Vamos nos aventurar a ver o capitalismo cair aqui ou ali”, dizem os intelectuais do planeta conhecido. “Vamos salvar o pensamento do Oriente versus Ocidente como um confronto entre uma organização ferrenha e um direito dos indivíduos livres”, descrevem os filósofos globais. Todas as análises sociais e políticas parecem guardar certo desprezo diante da ausência de novidade que a ciência apresenta ante o “salto do vírus como espécie”, como uma determinação natural da pandemia na complexidade social de cada território em particular.

Há discursos da suspeita sobre a desinformação deliberada da catástrofe chinesa, alguns outros indicam as possibilidades táticas do mercado numa guerra global de interesses, aparecem os pragmáticos que se declaram subservientes aos poderes técnicos de controle de acordo com as diversas estruturas sociais históricas, irrompem outros propensos a fábulas racistas ou imunológicas e aqueles outros pessimistas do fim do mundo. Este não parece ser um momento de misticismo, fabulação, oração, profecia ou maldição; resta somente um intervalo entre o estupor e o silêncio para a descrição, a memória e o poema. Todas as interpretações guardam à sua maneira pretensas boas intenções morais que florescem no pensamento sob o nome de uma “nova solidariedade” e de uma aventurada “fraternidade” para o destino do planeta. Mas, diante do imprevisto, apenas ressurgem “epopeias políticas” e “indeterminações de sentido” entre o natural e o social.

Enquanto isso, vivemos na demora do confinamento coletivo chamado de “preventivo” e nos preparamos diante de um tempo que somente se conjuga para a cura em “potencial”. Oscilamos no abismo de uma “bolha de sabão” entre o impessoal, que não conhecemos suficientemente bem, e a retórica governamental sobre a relação entre doença e guerra, que deixou marcas funestas na história. Na melhor das hipóteses, somos fantoches de um teatro com mudanças aceleradas e sem precedentes para a história “biogeofísica” da espécie. Hoje não se trata somente do que tem sido chamado de “o clima da história”, mas, ainda melhor, do que se denomina “a biologia da história”. Em ambos os casos, “clima” e “biologia” carecem de

qualquer moral, ainda que esses termos nunca se expressem sem intencionalidade antropológica quando se pensa na história sob os efeitos de um vírus. Enfrentamos em “quarentena preventiva” o não saber, diante daquilo que se apresenta sob a máscara do poder do “invisível”, onde reconhecemos “retóricas” sobre a guerra e percebemos “conjeturas” políticas que procuram sua oportunidade. A pandemia parece não servir a ninguém, nem em termos de produção nem de saúde, embora surjam diversas análises conspiratórias próprias de um pensamento de suspeita, que aponta de diferentes formas conceituais, tipos de “planos” para deter o planeta ou para mudar sua geopolítica. O que dizer? Nada ainda! O que está em jogo é o “tipo” de vínculo social da espécie, seus modos de vida e as formas de produção derivadas da “arte”, da “técnica” e da “comunidade”. Enquanto isso, somos governados globalmente pelo “terror” que articula o “invisível”, embora de diversas formas, porque a arte da política é dramatizada entre os defensores da “vida” ou da “economia”, com “retóricas” muito conhecidas sobre a doença e a guerra, que buscam sua oportunidade enquanto o medo é inoculado nos corpos singulares como um deus selvagem.

Constatamos um fato vital, tão simples quanto outros que já experimentamos, e igualmente desconhecido, por isso é chamado de “invisível” e “imprevisível”. Sabemos que é necessária uma arte especial para interpretar uma causa desconhecida e não associá-la a retóricas conhecidas como as da “guerra”, embora estejamos cientes do alto nível de contágio da família do vírus, pois a humanidade enfrenta os fatos com a experimentação dos casos e com teorias globais que, na maioria das vezes, não dão conta da física dos corpos. Parece que fomos colocados num laboratório imunológico planetário sob “jogos de guerra” na busca de uma “imunidade comum”, entre os traços descritivos e analíticos do filósofo francês Michel Foucault e do filósofo francês Roberto Esposito, descrevendo um mundo “biopolítico” sob “biofilosofias da imunidade”. Embora não seja possível ignorar a cada dia o impacto que a contabilidade das mortes produz nos relatórios informativos dos Estados, e que está mais próxima de um teatro “necropolítico”, no qual atores internacionais, líderes de Nações democráticas, decidem quem deve morrer e quem deve viver atendendo critérios econômicos públicos e privados, ainda que igualmente empresariais, como acredita o filósofo camaronês Achille Mbembe. Somente alguns conceitos complexos parecem sobreviver ao estado das coisas que estamos vivendo, como se se tratasse da origem de um acontecimento imunológico para o humano, sem causas conhecidas e à deriva no caminho do relato de uma fé na ciência conhecida. Aceitamos em nome da “humanidade” fazer de cada corpo a “única vacina” que sustenta a comunidade pelo “isolamento social”. Estamos preparados, hoje, diante de uma força impessoal biológica chamada de “bomba biológica”, equivalente a uma força geológica. Mas, enquanto nenhuma força geológica deteve o planeta ainda, a dimensão ativa do vírus e sua propagação na era da circunvalação global já o fez.

Finalmente chegou a “catástrofe imunológica”, tantas vezes anunciada, que nos coloca definitivamente à distância para proteger-nos de uma atmosfera patogênica e que nos formula sem cessar a pergunta urgente sobre o tipo de cooperação comum que seremos capazes de alcançar.

Com direito emocional e fragilidade psíquica, os cidadãos do mundo inteiro enfrentam uma “epidemia de sentido”, enquanto sentem em seus corpos diferentes formas de “prisão domiciliar” por um isolamento compulsivo, embora “preventivo”, e por uma “suspensão” dos hábitos em nome da “vida”, mas sob a força policial ou militar da lei. Alguns estão mais preparados que outros para este plano forçado de acordo com uma modalidade sensorial e produtiva, com um “trabalho do espírito” ou uma “resistência ao tédio”. É verdade que este não é somente um problema de pessoas, mas sim de populações, há regiões e países mais preparados do que outros. A diferença de classes não define o vírus, mas determina tanto o modo de transitar a espera quanto a lógica de proteção de acordo com os níveis de exposição produtivos, além de distinguir a forma dos recursos disponíveis para a duração do isolamento e os hábitos espaciais para os rituais em jogo. As nações serão medidas pelo desenvolvimento previsor de seus Estados para socorrer o maior número possível. Atualmente enfrentamos um desequilíbrio social e psíquico devido a uma prática extrema do desenvolvimento do confinamento à intimidade que dissolve a festa do contato coletivo, de acordo com experiências adquiridas de diversa índole para a solidão e capacidades de composição afetiva sob pressão. As respostas da humanidade diante de epidemias e pandemias do passado foram diversas, mas nenhuma escapou do trauma emocional com marcas duradouras. Até aqui somente sabemos que os povos que resistiram à investida implantaram a expressão e se indagaram sobre os traumas, até conseguir distinguir “praga”, como um nome bíblico, de “peste”, como metáfora da epidemia, mas ainda não imaginamos o que acontecerá no enredo afetivo e cognitivo ao interromper a mobilidade global. Sob este estado das coisas, cabe a pergunta: que memória do passado ou que retóricas inventivas de figuras serão capazes de incitar-nos a sentir e pensar o presente?

Ciência militar

Quem pode esquecer muito antes da ideia de “pandemia”, se é que as bibliotecas ainda importam, os mestres do trauma da civilização, como Boccaccio, sentindo e expressando a chamada “peste negra”, Defoe imaginando a “peste londrina” ou Manzoni registrando a “peste milanesa”; quem pode ignorar a precisão de algumas páginas de Artaud para conceber o “corpo sob a peste”, de Camus para descrever o “estado de guerra da peste” ou de Sontag para historiar “a doença e as retóricas da peste”. Nessas canetas insiste a ideia de que os povos são vividos a partir do “corpo sensível” e que recebem a “visita inesperada” das pestes com diferentes palavras disponíveis para abordá-las e com diferentes rituais para conjurá-las. As pestes já não têm o rosto de Gorgo, mas um rosto mais aterrorizante

por ser invisível, porque chegam da circunvalação global, como outrora fizeram da mão dos soldados, colonizadores ou invasores, e no presente encarnam a forma do incessante movimento de produção e do consumo de turistas globais no capitalismo mundial integrado. Não mais enfrentamos “o mal”, “a maldição” ou “o castigo exemplar”, mas estamos revivendo a ideia de “invasores externos”, “infiltrados” ou “sabotadores” no discurso de uma boa parte dos governos do planeta. As pragas, as pestes ou as pandemias não foram imaginadas na medida do “homem” nem da “espécie”; elas são “sonhadas” ou “deliradas” como um fantasma irreal ou como um pesadelo, mas descobrimos que a “espécie” é talvez o pesadelo que procura interpretar o real num vácuo de sentido, como uma “pandemia de significação” e como um “sintoma da civilização”. A questão, então, é como continuar a trama de cada dia no vínculo afetivo, emocional e produtivo com o objetivo de pensar o lugar comum sem sinais “épicos” ou “agoureiros” que mais uma vez esperam um “salvador-herói” da civilização.

O discurso epidemiológico nasceu tal como o conhecemos entre os séculos XVII e XIX no calor de uma luta contra a infecção pela varíola, gripe e cólera. É contemporâneo do discurso policial a serviço dos Estados. Sabemos, com base no dispositivo de narração médica, que a identidade zoológica de um organismo “forte” se sustenta na “identidade imunitária” e, portanto, exige uma demarcação diante dos chamados “invasores repulsivos” ou “agentes subversivos”. Conhecemos bem a matriz ideológica desse léxico porque o experimentamos em “estado de exceção” e em cada “avanço colonial” no planeta. O discurso epidemiológico nunca abandonou essa lógica retórica que contribui para o medo fóbico do “outro”, do “estranho”, do “diferente”, sempre homologados sem mais às “hordas de micróbios”. A produção do comum hoje depende, certamente, de conseguir pensar as relações além da mudança retórica decisiva que confunde a produção de “anticorpos”, como função da reação imunológica de um organismo, com uma tarefa tático-militar, destinada a uma guerra declarada aos invasores externos, e, para a qual, parece necessário “isolar-se”, “defender-se” e “combatê-los”. Essa sequência narrativa da medicina imunológica, que hoje assessora os governos do planeta, sempre pensou o tratamento das células do corpo da mesma forma que se vincula com o comum-social. Seus discursos enfrentam “inimigos”, em “contraofensivas” e na “tarefa da eliminação física”. Das células e tecidos do organismo ao campo das relações sociais de produção cooperativa, vemos surgir esse discurso higienista na voz de nossos governantes: “primeira linha de defesa”, “forças em patrulha contínua”, “esquadrões de contenção”, “logística de coleta de cadáveres”, “hospitais de campanha” e “medidas preventivas para enterros na ausência de rituais e cerimônias fúnebres”. Os governos exercem o “terror” com a “contabilidade dos mortos”, assessorados por um discurso de integridade imunológica, até que os corpos tenham vencido “a guerra da purificação salvadora”.

Valorizamos os médicos e enfermeiras, assim como cada pessoa que exerce um trabalho social com seu corpo, o que hoje a administração tática dos governos chama de “prioritários” ou “essenciais”. Mas duvidamos desta visão centrada numa “ciência militar” dedicada ao controle das populações. Ciência, neste caso, acostumada a metáforas obscuras sob uma compulsão militar desde sua gênese, que se apresenta como uma nova fé ou uma nova religião contemporânea. Ciência que avança na dúvida diante do “vírus impessoal” enquanto exerce a verdade do “confinamento antropológico” como a única saída na arte do governo social. “Épicos”, “heróis” e “vítimas” são as palavras dominantes nesta guerra contra o “invisível”, próprias de uma nova cruzada mundial com “curvas” e “contabilidades” de pessoas curadas e cadáveres, com os quais se “projeta” e se “modula” o medo dos corpos a partir do terror dos governos. Talvez possamos descobrir, como em outras pandemias que assolaram o planeta, que no final da história deste “conto de terror” na forma de um “deus selvagem”, os mortos pelo SARS-Cov-2 são menos do que imaginávamos e que, o restante, nunca desejado, morreu devido às precárias condições de vida de um sistema social desigual com recursos limitados e devido à escassez preventiva de fundos dos Estados burgueses destinados à pesquisa e à inovação na área da saúde. Oxalá possamos, a curto prazo, dizer que a invenção de uma cura é imanente à pandemia e que teremos tempo para atenuar a transformação dos modos de vida em comum. Esperamos não ter sido dóceis nesse ínterim para que a vigilância social e a avaliação digital, como a fabricação do “trabalho remoto” e a “geolocalização” completa da vida, sejam o resultado cognitivo deste novo “salto técnico abstrato da espécie”, que no final corresponde ao “salto de espécie do vírus”, de tal forma que tenhamos nos acostumado por compulsão a nos salvarmos, a que o “estado de exceção” se apresente como “normal”.

Apesar deste panorama devastador do SARS-Cov-2, o poder dos povos sublevados da Nossa América sobrevive às gramáticas do poder em qualquer uma de suas formas, a memória do ar ainda é vermelha pela resistência e pelo fogo próximo nas ruas. É verdade que a linguagem política encontrou seu ponto de colapso porque o “empresário de si” o fortaleceu em tempos anteriores à pandemia e o tornou ativo durante a peste. Enquanto a putrefação avança, os acontecimentos de ruptura persistem no corpo faminto, endividado, ultrajado, assassinado como memória das sublevações insurrecionais dos povos e da desobediência civil diante da morte a crédito. Isso implica simultaneamente luta e degradação, uma luta que testemunha a sacralidade da vida e a degradação dos modos de tratar os corpos. Enfim, modos que ainda funcionam e que talvez o façam durante muito tempo para fortalecer a competição e o mérito como modelos de individualismo baseados na desigualdade, na denúncia cega e na ditadura da virtude. A pandemia acentuou esses comportamentos como o avesso de uma fraternidade dos corpos que enfrentam o limite. O desafio de nossa cultura política toca um limiar que a pandemia só aumenta: como transformar esse estado

de coisas com um capitalismo de Estado que aprofundou a dívida, com um colapso de mercado que desativou a produção e o desejo de invenção, com uma profunda crise energética e um crescente desmatamento das reservas de vida, com a falta de empregos, com a pauperização dos corpos e a alta especulação financeira? Como modificar uma cultura de especulação que tende à privatização neoliberal dos corpos com um máximo de individualização subjetiva testemunhal que busca um direito para cada declaração, formando parte de uma economia política própria de uma sociedade de salários-mínimos, serviços mínimos e rendimento mínimo, na qual se expõe a concorrência de todos contra todos? Como desmontar o triunfo de um capital da subjetividade neoliberal sem critério, constituído por um trabalhador em tempo integral, consumidor satisfeito da informação e do mercado? Como incorporar a ciência da dor dos corpos sublevados da Nossa América que reagiram contra o Estado-empresa e a desigualdade golpista, quando as democracias de direito tropeçam forçadas por um "bem-estar" de mercado ou por sua "promessa" empresarial? As transformações não serão consensuais, mas sim o resultado de densas lutas de povos instituídos na sublevação antes da pandemia e que continuarão porque esta última somente acentuará a catástrofe. Qualquer transformação requer que a vida seja considerada sagrada, o fuzil como um pensamento insensato, a concentração de riqueza como uma violência efetivada e a fome como a mais alta indignidade do vivente. A filosofia pastoral, tanto neoliberal quanto progressista, sob a máscara da transparência da República, tem oscilado sobre o fantasma da dissolução da comunidade. Em Nossa América, os povos se sublevam para dizer, sob a forma de fogo, que um tempo já passou, embora a pandemia continue a espalhar as desigualdades. E essa força exemplar de resistência ativa foi somente colocada em espera pela pandemia e pelas táticas necropolíticas dos governos e de sua ciência militar.

Conseguimos perceber sob a "promessa empresarial" e o suposto "bem-estar de mercado" que o vínculo social entre os corpos contemporâneos é sustentado pela dor da quebra, do fracasso ou da traição, porque o capitalismo é a fé cultural do desesperado que constitui as dimensões do temor da subjetivação contemporânea. No mundo do capitalismo atual, a saúde dos indivíduos tem sido tratada em equivalência à circulação das coisas. Esse modo mostra como a vida se desenvolve e desaparece incorporando o terror ou sendo incorporada por estruturas que dele emergem, temos visto como se implantam táticas de sobrevivência ou se desintegram em torno dele. A "incorporação" do vírus no comum, com todo seu poder de diluir os laços e afetos comunitários, pode ser a outra face ou o nome da lógica de inovação do nosso mundo. Mas, para isso, não devemos esquecer que a fé cultural do desesperado é simultaneamente inseparável de sua "parte maldita" formada pelo evangelho da culpa, a fome desesperada e o fascismo crescente da virtude nos corpos e entre os corpos. O contemporâneo é o sujeito que acredita ter domínio sobre si mesmo e sobre o mundo através de um

processo de “autodesenho de si”, herdeiro do “amor-próprio” do século XVIII, da “sagrada busca do eu” do século XIX e do “narcisismo” do século XX. Talvez por isso, o contemporâneo tenha fé em que o “autodesenho de si” da subjetivação neoliberal o protegerá de cair e fracassar diante da pandemia e do ambiente viral, mesmo que a comunidade fracasse. Sabemos hoje que cunhar “coragem” não é o mesmo que uma teologia vestida de psicologia moral e de ressentimento social em cada significante patológico que circula através do poder dos enunciados dos virologistas. Mas o contemporâneo acredita na tolerância que rejeita a violência imanente ao desejo de viver para dar lugar à ditadura da virtude, como uma mistura da polícia que carregamos dentro de nós e a guerra viral estendida às ramificações do social. Dessa forma, sua figura esquece que o desejo dos poderes da vida aceita a queda, o fracasso e a ruptura dos corpos para manter as relações na base do vínculo social da fraternidade comunitária.

Controle

Apesar do SARS-Cov-2, somos chamados a defender e a propagar a vida dos corpos atuais no encontro. Principalmente no ritual do comum como base do esquema sensorial sobre o qual a imagem da vida está ancorada. A imagem ritual da comunidade parece inseparável da prática vital e atual dos corpos, pois através deles descobrimos o esquema completo que inclui a circulação oscilante do desejo sobre o espaço de um mundo aterrorizado mas expectante, com força declarativa e performativa por parte das forças vivas que agem apesar do terror do sentido. O poder da imagem vital dos corpos está carregado com a possibilidade de construir um espaço maior para uma comunidade vindoura, capaz de repor, de forma fraterna, as forças vivas na trama dos rituais declarativos. São estes rituais dos corpos que contêm imagens de invenção e que, ao mesmo tempo, os desdobram com seus gestos. Sem rituais corporais que forjem na repetição dos agregados sensíveis novas distribuições com base na dor, não encontraremos nem antídotos nem diferenças para prosseguir. As imagens virtuais do laboratório de “trabalho remoto” e do “controle geolocalizado” da pandemia vieram para ficar na inércia da espécie habituada a saltos de abstração cognitivos. Vimos nestes tempos de fim do mundo e no ano da pandemia, que os rituais que reivindicam substância e identidade em nome da polícia e da ciência militar, sustentados no terror ou na nova normalidade, são perigosas políticas excludentes de algum limiar da vida. Devemos lembrar as palavras de Michel Foucault em sua introdução de *O Anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia* de Deleuze e Guattari, intitulada “Introdução à vida não-fascista”, quando diz que devemos “desindividualizar” os sujeitos que amam os organismos de poder a fim de libertar os poderes do desejo de uma vida não-fascista.

“Des-substancializar” e “desindividualizar” parecem ser os caminhos para fugir do fascismo que opera nos rituais dos modos de vida virtual sob o controle

digital nos atuais laboratórios do planeta sob o SARS-Cov-2. Os condutores resistentes capazes de recriar as forças de fundo e convocá-las para uma diferença necessária são aqueles que podem inventar políticas de sociabilidade pública, que permitam desmontar a imagem ego-estética em favor de coletivos e comunidades que os atravessam. É por isso que são interessantes tanto as imagens “desubstancializadas” quanto os processos de subjetivação “desindividualizados”, menos identificadores de sujeitos e mais ligados a rituais coletivos de enunciação e desejo, tanto de práticas de sublevações como de transformações coletivas que permitam fabricar o comum. Não devemos separar essas imagens rituais em favor da vida dos corpos, dos slogans ou fórmulas que precisamos para o presente, justamente onde os perigosos “Laboratórios de Teoria Persuasiva” como o da Universidade de Stanford, aquela que fornece o desenvolvimento tecnológico para o Vale do Silício, expõem como objetivo explícito o de investigar como aplicativos e páginas web podem ser usados para controlar o que as pessoas pensam, fazem, compram ou votam. E, ainda, para controlar como as pessoas se movem, se deslocam e se reúnem. O terror não é somente o controle da China ou da Coreia, mas também a aceitação conveniente de um Ocidente tecnocrático que aspira a um controle total sobre a vida.

A imagem como matriz do sensível continua sendo o fundo útil da identidade da subjetivação neoliberal, pelo uso da inteligência artificial e de algoritmos que têm como objetivo a invenção de aplicativos viciantes que operam sobre uma economia da atenção. As tecnologias viciantes da imagem pública são, no contexto da pandemia, aquelas que aprofundam o controle e se sustentam em consumos que “individualizam” e “substancializam”, com o consentimento esclarecido dos usuários pelas plataformas. O sintoma da inteligência artificial é o que melhor nos permite compreender o laboratório atual ao que servimos voluntariamente com nossos usos e práticas na rede técnico-estética global. Ainda, o mesmo que impede práticas capazes de “desindividualizar” os traços de vida sem um preciso conhecimento do funcionamento dos dispositivos. É por isso que se diz que estamos aprovando algoritmos viciantes na forma de imagens públicas, como indica o filósofo italiano Massimo De Carolis em *O Reverso da Liberdade*. Realidades alternativas, como as chamadas “virtuais”, são uma investigação das imagens viciantes herdadas de uma sistemática vontade de domínio humano do mundo não humano da natureza e do controle biotécnico-social dos ritmos energéticos da espécie.

O sintagma da subjetivação neoliberal nos impregnou como uma articulada gramática do poder, e diz que em cada corpo há uma ferida e que, para cada ferida, é reivindicada uma história de “sim” e um “direito”, que se mistura com os usos dos dispositivos de controle viciante. Por um lado, nesse contexto viral de confinamento protegido e isolamento preventivo, a “sagrada família” parece brilhar como o *nec plus ultra* da vida e do entretenimento. Por

outro lado, infiltra-se pelos mesmos dispositivos viciantes de escolha e entretenimento a rejeição de qualquer representação política unificada, pois se declara o valor do testemunho de cada corpo e para cada ferida. Os “corpos que importam”, aos quais se refere Judith Butler em suas obras, não parecem estar unificados sob o apelo coletivo de nenhuma fraternidade. Este é o campo político que continua a insistir no presente da pandemia. Temos de pensar como isso se traduz em políticas de reunião resistente após o SARS-Cov-2, quando os rituais de imagem pública operam nas orientações do sentido, com o uso crescente de algoritmos próprios dos dispositivos viciantes de entretenimento e controle simultâneos que foram aguçados durante a pandemia.

Por que lutamos por nossa subserviência como se fosse nossa liberdade? Continuará sendo essa a questão relevante de nossa política atual, embora a frase cunhe uma longa história de sujeição. Hoje sabemos melhor do que nunca sob o SARS-Cov-2 em Nossa América: os povos emergem pela sublevação de uma população passiva, concebida como um mercado de concorrência e mérito, modelado por técnicas precisas em seus anseios e desejos, em seu corpo endividado e faminto para perecer ou ressurgir como “empresários de si”. A população neoliberal se constituiu como uma ditadura de virtude aliada a um poder de segurança policial e a uma ciência militar. É visível que a população se tornou um gesto indiciário e acusador de natureza moral, enquanto os povos insistem e perseveram corrosivos porque desejam viver “o corpo sem lei e o poder sem rei”. Os povos se sublevam a partir do corpo, e no corpo a corpo, num modo de existência próprio, abrindo muitas ordens possíveis, mesmo que estas sejam sempre gestuais e declarativas. Mas sublevar-se é um fato e não constitui uma revolução. Sublevar-se institui um povo onde há uma população reduzida a uma cultura de “empresários de si”. A sublevação expressa a indestrutibilidade do desejo, embora a tarefa dos governos seja a de fazer o desejo oscilar até que a população se torne um público espectador e expresse seus gostos como se fossem os dos “justos”. Aprendemos na carne, sob os modos da declaração das Repúblicas da transparência, que com democracia não se come, não se educa..., e que nem todos conseguem viver. Mas teremos de sonhar com uma comunidade que acolha a angústia que apela de uma forma extrema acentuada pelo estado da pandemia. Teremos de sonhar e insistir que toda palavra jurídica e política, que tem o tempo do seu lado, seja ele exíguo ou extenso, não acabe iludindo a indignação pública de uma sociedade de extraviados e famintos, para poder conjurar seus efeitos indesejáveis e restaurar o corpo silencioso da dor. Este é o momento que chega e impõe seu ritmo. E teremos de lembrar a fome como o nervo comum para ser capaz de voltar a produzir. Sem dúvida, o percurso nos mostra a necropolítica como a forma de governo neoliberal que emerge como poder dissolutivo dos corpos, democratizando o “poder de matar”, e

aprendemos hoje que todos nós podemos fazer isso. O “corpo social”, um espaço vital para a política como polemos, se instala como possibilidade de “contágio coletivo”; é um sujeito político somente enquanto poder de contágio ou portador do impulso da morte. O dilema que a necropolítica nos impõe é o “isolamento” como dispositivo de governo, como controle e administração da saúde, instala-nos num presente a ser construído entre “muros seguros” e “fronteiras higiênicas”... E teremos de lembrar a fome como um nervo comum para poder voltar a produzir.

Referências

ARENDDT, Hanna. **The Origins of Totalitarianism, T I-II-III**. New York: Harcourt Brace Jovanovich, Inc., 1951. 704 p.

BATAILLE, George. **Le problem de l`Etat & La structure psychologic du fascisme**. París: Gallimard, 1970. 119 p.

BUTLER, Judith. **Bodies that Matter. On the Discursive Limits of “Sex”**. New York: Routledge, 1993. 226 p.

CANGI, Adrián. **Imágenes del pueblo**. Buenos Aires: Quadrata, 2015. 374 p.

CANGI, Adrián. Marionetas de un dios salvaje. En: **Ignorantes. Revista digital de aparición esporádica. Especial fin del mundo**. Buenos Aires: Red Editorial, 2020. Disponible: < <https://reeditorial.com.ar/revistaignorantes/marionetas-de-un-dios-salvaje-entre-pandemias-de-significacion-y-sintomas-de-civilizacion/> >

CANGI, Adrián y PENNISI, Ariel. **Linchamientos. La policía que llevamos dentro**. Buenos Aires: Quadrata-Pie de los Hechos, 2014.304 p.

CANGI, Adrián y PENNISI, Ariel. El último enemigo. En: **Ignorantes. Revista digital de aparición esporádica. Especial fin del mundo**. Buenos Aires: Red editorial, 2020. Disponible: < <https://reeditorial.com.ar/revistaignorantes/el-ultimo-enemigo/> >

DEBORD, Guy. **La Société du spectacle**. París, Éditions Buchet-Chastel, 1967. 154 p.

DE CAROLIS, Massimo. **Il Rovescio della libert . Tramonto del neoliberalismo e disagio della civilt **. Roma: Quodlibet, 2017. 298 p.

DELEUZE, Gilles. **Différence et repetition**. París: PUF, 1968. 416 p.

DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix. **L’Anti- dipe. Capitalisme et schizophr nie**. París: Minuit, 1972. 494 p.

DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix. **Mille Plateaux. Capitalisme et schizo-**

phrénie. Paris, Minuit, 1980. 645 p.

DIDI-HUBERMAN, George. **Images malgré tout.** París: Minuit, 2003. 235 p.

ESPOSITO, Roberto. **Immunitas. Protezione e negazione della vita.** Turín: Einaudi, 2002. 184 p.

FOUCAULT, Michel. **Surveiller et punir.** París: Gallimard, 1975. 400p.

FOUCAULT, Michel. "Introducción a la vida no fascista". En: **Magazine Littéraire.** Paris: septiembre, 1988.

FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits, II, 1976-1988.** Paris: Gallimard, 2001. 1760 p.

CHAKRABARTY, Dipsey. "Clima e historia. Cuatro tesis". En: **Pasajes. Revista de Pensamiento Contemporáneo,** nº31. Valencia: Universidad de Valencia, 2009. p. 51-69.

DANOWSKI, Débora y VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Há mundo por vir? Ensaio sobre medos e os fins.** Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2014. 14p.

KAMINSKY, Gregorio. **Tiempos inclementes. Culturas policiales y seguridad ciudadana.** 2005. Buenos Aires: Universidad de Lanús, 2005. 237 p.

LAZARATO, Maurizio. **La fabrique de l'homme endetté. Essai sur la condition néolibérale.** París: Editions Amsterdam, 2011. 128 p.

MBEMBE, Achile. "Necropolitique", En: **Raisons politiques,** nº 21, París: Presses de Sciences Po., 2006. Disponible: <<https://www.cairn.info/revue-raisons-politiques-2006-1-page-29.htm>>

SCHMITT, Carl. **Stato, Grande Spazio, Nomos.** Milano: Adelphi, 2015. 527p.

STENGERS, Isabelle. **Au temps des catastrophes.** París: La Découverte, 2009. 210 p.