



Cuidar e ter cuidado: o que a ecologia tem a ver com a pandemia?

“A ideia de nós, os humanos, nos descolarmos da terra, vivendo numa abstração civilizatória, é um absurdo.”

Ailton Krenak, “Ideias para adiar o fim do mundo”, p. 17

“E se deve haver emancipação, ela terá que ser feita contra esse estranho direito, (...) o *direito de não ter cuidado*.”

Isabelle Stengers, “No tempo das catástrofes”, p. 54.

“Enquanto o sistema vive incertezas, construindo certezas autodestrutivas, decidimos conjuntamente viver. (...) Somos fazedoras de mel, somos polinizadoras do planeta, e nosso jeito de existir faz nascer frutos que alimentam as vidas. Quem se importa com as vidas das pequenas abelhas? Em tempos pandêmicos, com pandemias que não são apenas contemporâneas, também é tempo de fazer alianças. Quais e como estão sendo suas alianças?”

Ana Mumbuca, “O voo das abelhas da terra”, p. 11.

1. Senhores e guardiões

“Precisamos cuidar da natureza!” Esta é uma frase corriqueira que sintetiza um apelo ambientalista a todos os cidadãos do mundo. Decerto há alguns anos essa frase pareceria simpática, mas supérflua face a outros problemas mais sérios. Atualmente, dadas as catástrofes ambientais que nos afetam cotidianamente, “cuidar da natureza” é uma expressão que tem sido levada mais a sério.

Formulada dessa maneira, entretanto, a frase traz em si um problema. Ela faz supor que os seres humanos são o sujeito do cuidado, e o resto do que habita o mundo, as plantas, os animais, as rochas, os ventos, as águas, o solo, as florestas, as geleiras, os desertos... enfim, “a natureza”, é o objeto deste cuidado.

Decorre dessa formulação que os seres humanos, sujeitos do cuidado, senhores da natureza, devem escolher se a usam como quiserem para satisfazerem suas necessidades e desejos, ou se vão se colocar como cuidadosos guardiões deste mundo natural que é externo à humanidade, algo que está “lá fora”. Neste texto, argumento que a relação entre cuidado e ecologia não é uma escolha, e que a própria ideia de “senhor”, e mesmo a de “guardião”, está contida nos problemas ecológicos que enfrentamos hoje, inclusive o da pandemia de Covid-19.

O escritor e liderança indígena Ailton Krenak, escrevendo para um público não-indígena em seu livro “Ideias para adiar o fim do mundo”, afirma que “talvez estejamos muito condicionados a uma ideia de ser humano e a um tipo de existência. Se a gente desestabilizar esse padrão, talvez a nossa mente sofra uma espécie de ruptura, como se caíssemos num abismo”. De fato, a ideia de humanos como sujeitos e natureza como objeto está na base do pensamento eurocêntrico. Aparece na interpretação europeia do pensamento grego que informa suas filosofias modernas. Está também na cosmologia cristã, que parte do princípio de que Deus fez o homem à sua imagem e semelhança como habitante privilegiado de um mundo feito para ele, desde que seguisse as leis divinas. O pensamento socialista de Karl Marx, que critica a exploração capitalista, por sua vez, também parte do princípio de que a natureza é uma base material que o homem transforma pela sua força de trabalho.

A versão hegemônica do cristianismo que prosperou na Europa, e depois foi imposta com o colonialismo e o capitalismo em grande parte do planeta, traça uma linha mais restrita entre humanidade e natureza: a imagem do humano-sujeito é a de um homem branco dotado de valores



civilizatórios cristãos e europeus. Assim, mulheres e não-europeus seriam menos humanos (menos sujeitos) e submetidos a sistemas de opressão (o patriarcado e o racismo, respectivamente). Tudo o que se entende como “natural” se torna, a partir desse entendimento, objeto de dominação e exploração.

Decorre daí que os povos colonizados deveriam ser tirados da barbárie pela civilização, por bem ou por mal: suas almas salvas do paganismo pela Igreja, seus corpos indisciplinados submetidos ao trabalho civilizatório, seus espaços de vida reconfigurados pelo ordenamento e homogeneização da paisagem, na lógica europeia, para a produção de mercadorias, o que significa cortar as relações preexistentes entre esses povos, sua terra e os habitantes não-humanos dela. Todo modo de existir que escapasse desse projeto de exploração deveria ser destruído, e assim aconteceu (e segue acontecendo dentro dos Estados Nacionais atuais) com povos, espécies, biomas e paisagens.

Dessa forma, na lógica eurocêntrica que se expandiu para o mundo, a divisão entre humanidade e natureza serve para localizar os “objetos naturais” como “recursos” a serem explorados. Os recursos são apropriáveis, ou seja, são propriedade de algum sujeito humano, sejam indivíduos, sejam coletividades, sejam governos. Uma maneira de traçar um polo entre liberalismo e socialismo, ambos embebidos nessa matriz eurocêntrica, é decidir se quem deve deter a propriedade são os detentores do capital (indivíduos, empresas) ou o povo (coletividades, instituições públicas, Estado). A partir dessas formas de pensamento, “cuidar da natureza” significa cuidar de objetos apropriáveis. Tratar o que não é humano como objeto e propriedade resulta no que a filósofa Isabelle Stengers chama de *o direito de não ter cuidado*: o uso que os sujeitos fazem dos objetos se justifica em nome de um suposto progresso dos sujeitos ou, na versão do capitalismo selvagem, em nome de seu lucro. O progresso é entendido como uma flecha para um futuro luminoso, que justifica o “direito de não ter cuidado”.

A urgência contemporânea de “cuidar da natureza”, por sua vez, surge da constatação de que “o direito de não ter cuidado” chegou a seu limite e está tendo consequências tão profundas na vida humana (e não-humana) que a própria existência da espécie humana está ameaçada. Curiosamente, o reconhecimento dessa ameaça parece não modificar a hegemonia da ideia do “progresso” como solução.

Essa fórmula moderna do progresso, entretanto, passa a ser questionada quando cresce a percepção de que enfrentamos uma emergência climática, a proliferação generalizada de problemas de saúde pública, crises migratórias, contaminações industriais, crise hídrica e outras novidades contemporâneas, sem que questões antigas como a desigualdade social e racial, a fome e as guerras tenham sido resolvidas pelas promessas civilizatórias provenientes da conquista europeia.

Nesse contexto, a percepção de que vivemos uma crise ecológica e civilizatória abre espaço público para perspectivas divergentes do modo de existir que separa seres humanos do que não é humano. Essas perspectivas vêm de diferentes fontes, tais como estudos da ecologia científica, da antropologia, dos estudos de ciência e tecnologia, mas também dos pensamentos indígenas das Américas e da Oceania, das filosofias afrocentradas, e das filosofias asiáticas como o taoísmo e o budismo. Esses modos de perceber e existir, muito diversos e, em grande medida, dissonantes entre si, tendem a concordar pragmaticamente que as práticas decorrentes de se separar o “humano-sujeito” da “natureza-objeto” tem consequências problemáticas.

2. Relações ecológicas

Uma perspectiva ecológica é aquela que percebe o mundo como um conjunto de interações dinâmicas entre diferentes entes e como constante fluxo de matéria e energia. As diferentes espécies, nessa perspectiva, estão em mútua dependência, de variadas maneiras, e dependem também de diferentes forças e substâncias presentes em seus ambientes. Os seres humanos, a partir desse olhar, fazem parte de um conjunto de relações dinâmicas.



Alguns antropólogos têm adotado um tipo de perspectiva ecológica, definindo a vida a partir de um diálogo com os diferentes povos que estudam e também com a ecologia científica. O antropólogo britânico Tim Ingold, por exemplo, define o mundo como uma malha de relações em que fluxos, substâncias e entes (humanos e não-humanos) estão enredados. A vida, nessa perspectiva, acontece pelo movimento, que se produz a partir de relações.

Se essas definições podem à primeira vista parecer um pouco abstratas, pensemos, por exemplo, no uso de agrotóxicos na agricultura. Sabe-se que milhares de espécies de insetos, especialmente as abelhas, são responsáveis pela polinização de grande parte das plantas existentes, inclusive a maioria das que consumimos em nossa alimentação. Sem a polinização, essas plantas não podem se reproduzir e têm sua existência ameaçada. Sabe-se também que muitas espécies de insetos foram extintas nos últimos anos e que uma grande parte das restantes estão ameaçadas.

Nas últimas décadas, as grandes corporações, aliadas a políticas governamentais, desenvolveram a indústria dos agrotóxicos, utilizados em larga escala na agricultura em todo o planeta. Os agrotóxicos são identificados como os principais causadores do declínio das populações de abelhas e outros polinizadores. Tais substâncias prestam-se a eliminar espécies que atacam as lavouras plantadas, sejam insetos, fungos, bactérias ou, ainda, outras plantas. Além de eliminar os polinizadores, os agrotóxicos matam insetos e outros organismos que são predadores e parasitas das pragas agrícolas. Eliminam também a maioria das espécies que habitam o solo, que poderiam controlar o ataque de fungos e bactérias e promover a ciclagem de nutrientes. Morto o solo, resta alimentar as plantas com adubos químicos industriais.

Ao apostar na morte generalizada dos seres vivos que frequentam as paisagens agrícolas, para eliminar o problema de certos insetos que atacam as plantações, as políticas do agronegócio simplificam e aumentam o desequilíbrio dos sistemas agrícolas, fazendo a agricultura se tornar cada vez mais dependente dos sistemas agroquímicos. Os agrotóxicos são produzidos pelas mesmas empresas que abasteciam os governos dos países colonialistas e imperialistas com substâncias tóxicas para a guerra química, como o napalm e o agente laranja. Além das lavouras agrícolas, hoje essas empresas produzem substâncias inseticidas e herbicidas usadas largamente também nas cidades, sem medida de seus efeitos.

Os estudiosos da agroecologia e os agricultores agroecológicos sustentam que o principal motivo para a proliferação das pragas agrícolas é o próprio sistema da monocultura em grande extensão, que destrói a possibilidade de existirem ecossistemas complexos que podem regular as populações de pragas. Os agricultores agroecológicos, em contraste, procuram produzir sistemas agrícolas diversificados, que permitam a vida de animais e plantas que não serão comercializados, e a manutenção da vida do solo, com o entendimento de que o próprio solo é um ecossistema. Cuidar, na perspectiva agroecológica, significa agir em colaboração com a diversidade da vida que está em relação nas paisagens agrícolas, buscando situações de convivência equilibrada.

Um segundo exemplo mostra que a abordagem ecológica desafia nossas maiores ilusões de individualidade humana. Nosso próprio organismo humano, sabe-se hoje, é um ecossistema. Nossa pele é constituída por inúmeras espécies de bactérias, cujas relações são pouco conhecidas, mas se sabe que certamente a composição da microbiota existente influi sobre as características físico-químicas da pele, a existência de alergias, entre outros efeitos. A pele não é um substrato para as bactérias, ela compõe a pele junto com as células humanas, pois não há pele sem micro-organismos, apesar das indicações nas embalagens de sabonetes de que o uso destes “mata 99% das bactérias”.

Nossos intestinos, que os livros escolares costumavam mostrar como um tubo sinuoso que excreta substâncias químicas e absorve nutrientes e água, sabe-se hoje que são um complexo ecossistema formado por muitas espécies de microorganismos que convivem há milhares de anos com os seres humanos, e sem os quais morreríamos por não conseguir digerir os alimentos. A tendência atual de consumo de probióticos (bactérias que auxiliam na digestão) parece ser um reflexo dos problemas ecológicos que sofrem os corpos da civilização industrial.



A medicina e a biologia ainda engatinham no entendimento dessas relações ecológicas. Sabe-se que muitas das doenças que acometem os seres humanos podem ser atribuídas ao desbalanço dessa ecologia em nossos organismos. Desequilíbrios esses que, podemos imaginar, são tornados cada vez mais comuns ao vivermos em ambientes poluídos, contaminados com venenos e resíduos industriais, consumindo alimentos contaminados com agrotóxicos, entre outras práticas.

Um terceiro exemplo de relações ecológicas mais-que-humanas de grande importância nas vidas humanas está nos movimentos em longas distâncias dos ventos e águas. Pesquisas como a do climatologista Antônio Nobre mostram que as nuvens de evaporação da Floresta Amazônica são responsáveis pela umidade transportada pelos ventos da Amazônia até o Sul e Sudeste do Brasil, o que tem sido chamado de “rios voadores”. Assim, o desmatamento na Amazônia pode ser entendido como diretamente responsável pela diminuição das chuvas no sul do Brasil, que gera a crise hídrica recentemente sentida pelos moradores de grandes centros como São Paulo, Rio de Janeiro e Curitiba. Além do desmatamento na Amazônia, a urbanização dessas cidades contribui para a crise hídrica, acompanhada de enchentes, pois produz o secamento das nascentes, a canalização dos rios e impermeabilização das superfícies do território com cimento e asfalto, impedindo a infiltração de água no solo.

A enorme disponibilidade de água na Bacia Amazônica, por sua vez, é provida pela Cordilheira dos Andes, onde se localizam suas nascentes. Além disso, sabe-se que a região Amazônica recebe anualmente toneladas de areia do deserto do Saara, carregada sobre os mares pelas correntes de vento. Lugares tão diferentes como a Amazônia, o Saara e os Andes estão intimamente conectados ecologicamente pelo movimento vital do planeta.

Percebendo tais relações, não é possível entender o vento, os raios solares, a água e as montanhas senão como entes e forças que protagonizam ações ecológicas, que agem e reagem a ações humanas. Assim, se pensamos o mundo como essa malha de relações em que os seres humanos necessariamente estão enredados, nos afastamos da ideia de que a parte não-humana do mundo é formada por seres e objetos a serviço do homem.

Nessa perspectiva, “cuidar da natureza” se transforma em cuidar das relações que estabelecemos com toda a matéria e substância com que nos relacionamos. Não é uma atitude de senhores benevolentes, mas uma necessidade de sobrevivência coletiva (já que os indivíduos, em última instância, também são coletivos). Cuidar de si passa a ser cuidar das relações ecológicas com o restante do mundo. E cuidar passa a significar também tomar cuidado, e prestar atenção, como nos alerta a filósofa Isabelle Stengers, em seu livro “No tempo das catástrofes”.

O ato de cuidar implica, assim, que qualquer ideal de vida humana está submetido a forças não-humanas. A supremacia humana sobre “a natureza” é então desmascarada e anula-se o direito moderno de não tomar cuidado. A insistência na desatenção e no descuido resulta na resposta ativa das forças que compõem as relações no planeta Terra às práticas humanas de supremacia. Essas respostas tornam mais difícil a manutenção das condições de habitabilidade humana - e de muitos outros tipos de vida - no planeta. É o que Stengers chama de *Intrusão de Gaia*.

3. Ecologias virais

Pensemos na pandemia de Covid-19 e em outras epidemias virais recentes como as dos vírus H1N1 e Ebola. No último ano, nos acostumamos a ouvir explicações epidemiológicas detalhadas sobre como os vírus se espalham entre as populações humanas e sobre as maneiras de barrar esta transmissão. Pouco se fala, no entanto, sobre como tais vírus, inicialmente infectantes de certos animais, em certo momento passam a se tornar novas doenças humanas. Argumento aqui que a maneira pela qual essas viroses se tornam doenças humanas está diretamente ligada às práticas ecológicas de supremacia humana baseadas no “direito de não ter cuidado”.

É de conhecimento geral que os vírus são seres de constituição muito simples, com uma alta capacidade de mutação. Pesquisadores como o antropólogo francês Frédéric Keck e o



epidemiologista estadunidense Rob Wallace mostram que o processo de destruição acelerada dos ecossistemas, aliado à criação de animais em escala industrial, em condições de vida degradantes, facilitam e amplificam a passagem de vírus mutantes dos animais para os humanos.

Simplificando o argumento, esses dois pesquisadores e outros afirmam que a destruição das florestas (no caso de animais silvestres) e a produção industrial de carne (no caso de animais de criação), produzem situações de vulnerabilidade à saúde dos animais, o que os tornam mais suscetíveis a doenças. No caso dos animais silvestres, a proximidade destes animais adoecidos com centros urbanos aumenta as chances da passagem de uma mutação do vírus de animais a seres humanos. No caso da criação animal industrial (como uma granja de galinhas, por exemplo), a concentração dos indivíduos em espaços apertados favorece que dominem cepas de vírus com maior virulência e com ciclos rápidos de infecção. Daí para mutações dessas novas cepas infectarem células humanas, especialmente em populações que vivem concentradas e sob más condições de saúde, é apenas mais um passo.

A produção animal em escala industrial, fruto da chamada *revolução pecuária*, aliada à destruição dos ecossistemas combinam-se para constituir, segundo esses estudos, uma usina de produção de novas doenças epidêmicas. Essas epidemias, se produzidas em um contexto de rápida circulação de pessoas, organismos e substâncias entre países e continentes distantes, podem imediatamente se tornar pandemias, como no caso da Covid-19. Percebemos, portanto, que o mundo em que os humanos se dão o direito de não ter cuidado - em que são regras o desmatamento, a crueldade logística da criação animal e a circulação global acelerada - é um mundo potencialmente pandêmico.

O problema não acaba por aí: assim como passam de animais para pessoas, os vírus podem produzir rapidamente novas mutações que os permitem infectar outros animais que vivem próximos aos seres humanos, como já se acredita ter acontecido, no caso da Covid-19, com relação, pelo menos, aos visons, mamíferos que são criados em condições de confinamento na Europa e nos EUA, para abastecer com suas peles a indústria da moda. Os visons em cativeiro contaminaram-se com uma nova mutação da Covid humana e desenvolveram a doença. Para conter um possível retorno dos coronavírus de visons para as populações humanas, o governo da Dinamarca decretou a morte de cerca de 100 mil animais criados no país naquele momento.

Em resumo, podemos entender que a pandemia de coronavírus não é nem um acidente natural, nem um projeto fabricado em laboratório, como suspeitam alguns adeptos de teorias da conspiração: ele é fruto das interações produzidas pelo modo de existir do capitalismo global, em que tudo precisa ser rapidamente apropriado, transformado em mercadoria e vendido a longas distâncias. Em nome da economia, os humanos dão-se o direito de não ter cuidado.

4. Perspectivas amazônicas

O que sabemos sobre a disseminação de epidemias humanas como o coronavírus nos dá novas perspectivas sobre porque é necessário frear o desmatamento da Amazônia, para além das ideias de mantermos um patrimônio nacional ou continental, ou de sermos guardiões de uma natureza intocável. Ou mesmo de manter as chuvas e evitar o aquecimento global.

Pesquisas como a de Keck e Wallace sugerem que a região amazônica, se tratada a partir do “direito de não ter cuidado”, é uma forte candidata ao aparecimento da próxima nova pandemia. O que percebemos na Amazônia hoje é uma alta taxa de desmatamento e contaminação da terra e dos rios pela mineração, aliada à destruição dos modos tradicionais de se viver e à crescente concentração populacional nos centros urbanos. A vida dos povos humanos e não humanos da floresta amazônica não tem sido fácil, e os animais amazônicos têm suas próprias relações virais que, nesse novo laboratório que se produz pela falsa ideia de progresso, pode ter consequências terríveis.



Poder-se-ia argumentar que o problema é a atividade de caça, e que a solução seria eliminar tal atividade e deixar os animais e as florestas (natureza) “lá fora”, enquanto a humanidade vive sua sociedade industrial em outros lugares. Ou mesmo eliminar os animais que seriam reservatórios das doenças, como os dinamarqueses fizeram com os visons de cativeiro, sem questionar suas práticas de criação. Pelo que discutimos até agora, é fácil concluir que essa saída significa o mesmo caminho supremacista e eurocêntrico de lidar com o problema.

Um contra-argumento para essas soluções é o de que povos indígenas convivem com atividades de caça há milhares de anos, e seus modos de viver não parecem ter produzido pandemias ou epidemias de larga escala, apesar da existência de doenças relacionadas ao consumo de animais. Isto parece estar relacionado ao fato de que estes povos têm uma convivência prolongada com a floresta e suas formas de vida, em condições ecológicas e de saúde mais equilibradas, sob uma dinâmica demográfica de circulação menos frenética. Porém esta explicação é apenas parcial, pois tal forma de convívio está intimamente ligada às concepções indígenas sobre o que e como as coisas existem no mundo, ou seja, sobre o que os filósofos chamam de ontologia.

O trabalho de muitos antropólogos e as declarações de indígenas das Américas, de diferentes povos, indicam que as relações entre humanos, animais, plantas e espíritos na Amazônia envolvem múltiplas relações de cuidado nas atividades de caça e agricultura, que podem ser traduzidas em nosso idioma em palavras como afinidade, reciprocidade, respeito e perigo.

Os antropólogos Eduardo Viveiros de Castro e Tânia Stolze de Lima deram um nome geral para esse tipo de relações, o *perspectivismo ameríndio*. A partir desses modos indígenas de produzir mundos, as diferenças entre eles e os animais (e plantas) que co-habitam seus lugares não se pautam por uma relação supremacista entre humanos-sujeitos e animais-objetos. Os animais são, em última instância, humanos sob outra aparência, que pode ser revelada ao se mudar de ponto de vista, como acontece no caso do trânsito dos xamãs entre mundos, a partir de preparações corporais e do consumo de certas substâncias. São concepções que, como disse Krenak, desestabilizam nosso padrão de compreensão.

Para nosso argumento neste texto, é importante ter em mente que a caça, a pesca, a agricultura e muitas outras atividades vitais, entre a maioria dos povos indígenas da Américas, e também entre outras comunidades tradicionais amazônicas, envolve processos complexos de negociação e atitudes de cuidado. Como mostra o antropólogo Mauro Almeida, por exemplo, entre os seringueiros, no Acre, um caçador que não toma uma série de cuidados ao caçar e ao manusear o animal caçado pode ficar *panema*, um estado que faz o indivíduo, entre outras coisas, se perder na floresta, ou não conseguir acertar a caça, o que tem consequências na alimentação do grupo familiar. A prescrição de tais tipos de cuidados ocorre generalizadamente na Amazônia, e envolve negociações com seres que são os “donos” daqueles animais.

Como mais um exemplo, entre os munduruku, na região do Rio Tapajós, a fartura de peixes depende de cerimônias que incluem toques de flautas sagradas, com o objetivo de agradar a Mãe dos Peixes. Na região dos munduruku, muitos locais sagrados têm sido dinamitados e alagados para construção de usinas hidrelétricas, sem o consentimento dos indígenas, gerando graves conflitos. Segundo os munduruku, tais ações dos não-índios trazem consequências gravíssimas no balanço do equilíbrio cósmico.

Já entre os yanomami, que vivem na região entre Roraima, o norte do Amazonas e a Venezuela, o lugar onde (e com quem) vivem denomina-se *Urihi*, cuja tradução tem sido feita para o português como “terra-floresta”. A Urihi é uma entidade viva, enredada num mundo de relações delicadas das quais eles participam. A chegada dos não-índios com muita violência, trazendo o garimpo, o desmatamento e epidemias devastadoras desse povo, como o sarampo, provocam consequências graves no equilíbrio cósmico de relações de cuidado. Segundo o xamã e liderança yanomami Davi Kopenawa, em seu livro “A queda do céu”, a ruptura desse equilíbrio causado pelos brancos está na raiz da crise ecológica, que é uma crise que tem dimensões espirituais, com a liberação de espíritos relacionados às fumaças tóxicas.



A antropóloga Els Lagrou conta, em diálogo com o xamã Ibã Huni-Kuin, que o povo Huni Kuin, que vive no estado do Acre, quando se informou a respeito da pandemia, imediatamente a relacionou com *nisun*, um tipo de doença trazido pelo consumo de animais, relacionada a uma espécie de vingança dos espíritos responsáveis por aqueles animais, pelo não cumprimento dos cuidados necessários. Há notícias de outros povos fazerem relações semelhantes, como os Wari, que, como conta a antropóloga Aparecida Vilaça, buscaram identificar que espírito animal seria o responsável pela pandemia. Também é o caso dos Waiãpi, como conta a filósofa Juliana Fausto, em seu artigo “Contra quem se vingam os animais?”. Ela reproduz um depoimento de Waikiri Waiãpi, reproduzido do Facebook:

“os donos de alguns seres seduziram o pensamento de alguns cientistas (...) os donos de outros seres querem que a humanidade mesma fabrique as doenças para se acabarem eles mesmos. Um dia a humanidade vão ser extinta por vários donos. Porque a humanidade estão destruindo todas as coisas cada vez mais aqui no planeta Terra. Por esse motivo alguns donos estão fazendo sua vingança cada vez mais”.

As perspectivas indígenas sobre suas relações ecológicas escapam das formas como nós, os não-indios (*napëpë* para os yanomami, *pariwat* para os munduruku), compreendemos e agimos em nossas vidas. É preciso reconhecer, mesmo assim, e muito tardiamente, que suas modalidades de relação não-supremacistas têm muito a nos ensinar sobre a crise civilizatória que protagonizamos, e de como lidar com ela. No caso da pandemia de Covid-19, há muito os povos da floresta sabem do perigo e do cuidado envolvido com o consumo de animais, que necessitam de processos delicados de cuidado, envolvendo práticas e interdições com o que identificamos com um mundo material e negociação com o que identificamos com um mundo espiritual, diferença que não existe nos mundos ameríndios. Criação industrial de animais e destruição das florestas são ideias estranhas a essas formas de produzir seus mundos. A invasão de forças epidêmicas nas vidas indígenas se dá, assim, pelo desequilíbrio produzido pelas formas não-indígenas de produção de mundo.

5. Habitar o problema

A crise ecológica e civilizatória que vivemos produz a falência da versão da História em que o progresso humano desconectado de suas relações ecológicas compensará, “no final”, toda a destruição promovida. O final, aparentemente, já não é feliz, e talvez não haja final, e a vida seja formada, como aposta o Mestre quilombola Antônio Bispo, de “começo, meio e começo”.

Temos visto um tipo de reação pública (auto)destrutiva face a essa falência da noção de progresso: a de negar as evidências do problema ou atribuí-las a um suposto inimigo, enquanto se subtrai da maioria dos humanos o que o pacto civilizatório eurocentrado definiu, décadas atrás, como Direitos Humanos. Essa é a forma como o governo de Jair Bolsonaro atua atualmente no Brasil, de forma semelhante a como atuou o governo de Donald Trump, nos EUA, apoiada por uma parcela conservadora da população, descrente da democracia e do humanismo. Por essa perspectiva, promove-se a aceleração da destruição da Amazônia e dos demais ecossistemas, a expropriação das terras indígenas para liberar terras e subsolo; promove-se a extirpação geral dos direitos sociais e ambientais e da própria estrutura reguladora do Estado. Nessa aliança macabra do ultra-liberalismo com o conservadorismo, não importa se muitos morrerão e se só restará aos sobreviventes a terra arrasada.

Face à pandemia de Covid-19, essa perspectiva perversa nega o problema, inviabiliza medidas como o isolamento e o distanciamento social; propaga tratamentos inócuos e tarda em providenciar vacinas. “Contaminem-se nas ruas, pois a economia não pode parar”, parece ser o recado. Ao direito de não ter cuidado com “a natureza”, soma-se o direito a não ter cuidado com a vida humana.



É preciso, é claro, outra abordagem frente às evidências da falência do pacto civilizatório moderno. Uma perspectiva centrada em referências ecológicas e indígenas reconhece essa falência e propõe habitar o problema, suspendendo a ideia moderna de humanidade-sujeito e natureza-objeto. Ailton Krenak diz que a “paranoia da queda”, que traduzo aqui como o terror face à crise civilizatória, nos impede de ver outros mundos possíveis, pois tal queda implica implodir o mundo que herdamos. Krenak traz a imagem de que, na impossibilidade de eliminar a queda, é preciso inventar paraquedas. Afirma também que seu povo, quase dizimado no processo colonial, sabe bem o que é se reinventar ao viver o fim do mundo. Como afirmou o antropólogo Bruce Albert, a pandemia trouxe ao mundo não-indígena a experiência de terror e morte semelhante àquela que os povos indígenas tiveram no processo colonial.

A filósofa e bióloga estadunidense Donna Haraway, por sua vez, sugere que se deve fabular novas formas de existência a partir da desestabilização das fronteiras modernas entre natureza e cultura. O filósofo e antropólogo francês Bruno Latour propõe, ainda, maneiras de abertura da política para os entes não-humanos. Davi Kopenawa, por fim, conclama os não-indígenas a apoiarem os xamãs yanomami em sua luta espiritual contra a queda do céu, o que inclui a luta contra as consequências espirituais nefastas da mineração e da poluição industrial, e também a garantia da existência futura da terra-floresta Urihi.

Habitar o problema está intimamente ligado ao cuidado com os corpos, as casas, as cidades e os ecossistemas. Para cuidar, nesse caso, é preciso entender o recado dos povos indígenas e passar da perspectiva de que estamos *consumindo os recursos da natureza* para a de que estamos *estabelecendo modalidades de relação coletivas*, nas quais devemos *prestar atenção*. O coletivo, aqui, inclui os diversos tipos de humanos, as abelhas, as bactérias que habitam nossos intestinos, as gotículas de água carregadas pelas correntes vento, as rochas de onde são extraídos os minérios e o petróleo extraído das profundezas e queimado na atmosfera, os animais cuja carne consumimos e aqueles que vivem nas florestas com suas relações vitais e virais.

Habitar o problema significa também reconhecer os mundos relacionais que diferentes povos habitam com seus próprios conceitos de vida, de humanidade, de seres, histórias, entidades e cuidados com o equilíbrio cósmico. Não só os povos ameríndios mas, da mesma maneira, por exemplo, as comunidades de Terreiro no Brasil, cujo culto aos Orixás também implica relações de equilíbrio cósmico e relações ecológicas muito diversas das trazidas pelos colonizadores. Reconhecer, para Stengers, é diferente de tolerar, pois, ao contrário da tolerância, o reconhecimento implica que esses mundos diversos e seus coletivos mais-que-humanos são postos em relação, nem sempre pacífica, para habitar a política.

Talvez ainda não seja tarde para trazer o vírus para a política e interrogá-lo a respeito de sua história compartilhada com humanos, animais silvestres e paisagens arrasadas para entender que tipo de reação eles protagonizam conosco. Talvez a maior homenagem que podemos prestar às milhões de pessoas que morreram e morrerão durante a pandemia que nos assola é evitarmos a crença de que nos vacinaremos e chegaremos a um período pós-pandemia em que *tudo voltará ao normal*, ou, pior, a um *novo normal*. Talvez nossa única chance de cuidar dos nossos mortos seja *habitar o problema* da crise ecológica e civilizatória. Talvez não seja tarde para percebermos que não é que *tudo mudou*, mas que talvez *tudo não fosse como pensávamos*. Cuidar, enfim, é também tomar cuidado e prestar atenção.

Dedico este texto a Cássio Freire Beda, amigo que faleceu enquanto essas linhas eram escritas, vítima da intoxicação por mercúrio, que adquiriu ao comer peixes contaminados pelo garimpo de ouro, enquanto trabalhava no apoio à autodemarcação das terras indígenas Sawré Muybu do povo munduruku, no Médio Tapajós.



Pedro Castelo Branco Silveira é antropólogo e biólogo, pesquisador da Fundação Joaquim Nabuco e editor da coluna Diversidade Socioambiental da Revista Coletiva.

PARA SABER MAIS:

Livros e artigos

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; ALMEIDA, Mauro. **A enciclopédia da floresta**. São Paulo, Cia das Letras, 2002.

FAUSTO, Juliana. Contra quem se vingam os animais? Série Pandemia Crítica, ed. n-1, disponível em <<https://www.n-1edicoes.org/textos/73>>

HARAWAY, Donna; TORRES, Helena. **Ficar com o problema, de Donna Haraway**. Conversa entre Donna Haraway e Helena Torres. Série Pandemia crítica, n.132, ed. n-1, disponível em <<https://www.n-1edicoes.org/textos/132>>

INGOLD, Tim. **Estar vivo**. Rio de Janeiro, ed. Vozes, 2015.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. A queda do céu. São Paulo, ed. Cia das Letras, 2015.

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

LAGROU, Els. **A vingança do povo morcego e o que ele pode nos ensinar sobre o novo coronavírus**. Blog Biblioteca Virtual do Pensamento Social. Disponível em: <<https://blogbvps.wordpress.com/2020/04/13/nisun-a-vinganca-do-povo-morcego-e-o-que-ela-pode-nos-ensinar-sobre-o-novo-corona-virus-por-els-lagrou>>

LATOUR, Bruno. **Diante de Gaia**. São Paulo, Ed. Ubu, 2020.

MARGULIS, Lynn; SAGAN, Dorion; GUERRERO, Ricardo; RICO, Luis. **Propriocepção: quando o ambiente se torna o corpo**. Cadernos Selvagem, n. 7. Rio de Janeiro, Dantes editora, Disponível em <http://selvagemiciclo.com.br/wp-content/uploads/2020/11/CADERNO_7_MARGULIS.pdf>

MUMBUCA, Ana. **O voo das abelhas da terra**. Caderno de Leituras n.177, Belo Horizonte, Ed. Chão da Feira, 2020 disponível em: <https://chaodafeira.com/wp-content/uploads/2020/10/cad117-ana_mumbuca.pdf>

SORDI, Caetano; BULAMAH, Rodrigo. **De vírus a caçadores: entrevista com Frédéric Keck**. Revista Ponto Urbe. 27, 2020. Disponível em: <<http://journals.openedition.org/pontourbe/9802>>.



STENGERS, Isabelle. **No tempo das catástrofes**. São Paulo, Ed. Ubu, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Encontros** (Entrevistas). Ed. Azougue, 2008.

WALLACE, Rob. **Pandemia e agronegócio**. São Paulo, Ed. Elefante, 2020.

Filmes

“**A febre**”, de Maya Da-Rin. Brasil, 2019.

“**A princesa Mononoke**”, de Hayao Miyazaki. Japão, 1997.