



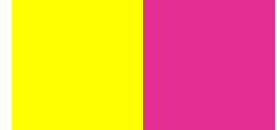
A vida das lutas: elogio das clivagens biopolíticas

Giuseppe Cocco

Professor Titular da UFRJ, coordenador do LabTeC (PPGCOM/ UFRJ).

Murilo Duarte Costa Corrêa

*Professor Associado de Teoria Política da Faculdade de Direito e do
Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais Aplicadas da UEPG.*



Polêmicas como epidemia

As polêmicas envolvendo as declarações públicas feitas por Giorgio Agamben parecem indicar que certa política da vida se tornou, para nós, subitamente impensável. Especialmente no cenário da Covid-19, e na sua posteridade, tentar pensar com Agamben significa desconsiderar as linhas de resistência e reversibilidade estratégica que constituem cada relação de poder – ao menos, se seguirmos as trilhas dos escritos de Foucault de 1976 até o início dos anos 1980. Durante as recentes pandemias, o filósofo italiano não perdeu a oportunidade de se envolver em polêmicas que se espalharam como uma epidemia.

A primeira delas foi desencadeada por um breve texto publicado em 26 de fevereiro de 2020. “L’invenzione di un’epidemia” (Agamben, 2020a) afirmava que o vírus, que a Organização Mundial da Saúde (OMS) começaria a chamar de pandemia poucos dias depois, vitimaria fatalmente não mais pessoas do que uma gripe comum.

A segunda polêmica, desenvolvida em múltiplas direções em textos subsequentes¹, consistiu em se posicionar contra as políticas públicas adotadas pelos Estados Europeus, bem como em tratar as vacinas como uma ferramenta de biopoder destinada apenas a controlar a vida e em diagnosticar a Medicina moderna como uma espécie de religião secular e dogmática (Agamben, 2020b)².

Como podemos tornar compreensíveis essas declarações perturbadoras? Tentativas foram feitas. Benjamin Bratton (2021) situou a origem das declarações polêmicas de Agamben no âmbito das aporias práticas das filosofias pós-modernas. Todd McGowan (2022), por sua vez, acusou o anarquismo de Foucault de ter cegado Agamben

¹ Cf., por todos, Agamben (2021), que reúne a maior parte dos textos que Agamben publicou em *Quodlibet*, na seção *Una voce di Giorgio Agamben*.

² Argumento que é logo desnudado de seu tom polêmico para ganhar ares de densidade universal na sua mais recente indagação sobre os limites da relação entre Filosofia e Ciência (Agamben, 2023). Na obra de Agamben, esse questionamento se aninha a uma pesquisa sintagmática e arqueológica sobre a função estratégica da “filosofia primeira” (ou de uma metafísica do Ocidente) em sua relação ora de submissão, ora de conflito, com a Ciência – especialmente, com a Física e a Matemática aristotélicas.

em compreender o papel anticapitalista que os Estados Nacionais desempenharam globalmente no cenário da Covid-19.

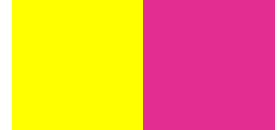
Em um artigo interessante, a escritora *queer* Simone Anders (2022) abordou uma pergunta relacionada à prática: *o que faremos com Agamben?* Talvez a resposta a ser dada dependa de compreender o que Agamben fez da biopolítica de Foucault; melhor ainda, talvez dependa de compreender em que direções a vida das lutas tem se desdobrado, apesar das afirmações de Agamben.

Insustentável

O gesto intelectual de Agamben durante a pandemia não pode ser adequadamente explicado apenas pela obrigação de coerência com sua recusa heideggeriana-arendtiana de sustentar a política na vida nua.³ Nada disso seria suficiente para explicar de forma assertiva por que Agamben chamou a Covid-19 de uma gripe comum. Na verdade, o testemunho de Agamben contra as vacinas parece ser um compromisso inconcebível, em sintonia com o negacionismo dos ex-presidentes dos Estados Unidos da América (Donald Trump) e do Brasil (Jair Bolsonaro) – o que o coloca no rol de um pequeno número de líderes autocráticos globais que proferiram palavras semelhantes.

Sintomático do que já nos aguardava, em um texto anterior à pandemia de Covid-19, Agamben (2019) concebeu uma surpreendente equivalência entre suas críticas à iminência de uma catástrofe ecológica global e a Ciência moderna como uma religião. Semanas antes de se manifestar contra as vacinas e a Medicina moderna como um todo, alegadamente “sem tomar partido”, ousou reduzir a ciência do clima, vastamente

³ Em um texto sobre a vida nua e as vacinas, Agamben (2021) argumentou que, sob o gerenciamento da Covid, a nova figura da vida nua se tornava “os cidadãos de segunda classe que não carregam um passe verde,” “os infectados assintomáticos” e, portanto, “praticamente qualquer um.” Todas essas figuras contemporâneas do movimento *novax* (não à vacina) são assimiladas ao “escravo, o bárbaro, o *homo sacer* [...] o selvagem, o homem-lobo e o *homo alalus* [...] o cidadão no estado de emergência, o judeu no campo de concentração, o ultracomatoso na sala de reanimação e o corpo preservado para remoção de órgãos no século 20.” Tais aproximações a-históricas de figuras, tão contextualmente diversas, nos fazem pensar na conveniência de uma crítica às equivalências na filosofia de Agamben. Nesse sentido, cf. Giuseppe Cocco (2022) sobre a “Catástrofe das equivalências”.



documentada em nível internacional, a uma questão de fé e decisão política inalienável. Além disso, Agamben censurou o desejo escatológico que a humanidade depositou na ciência do clima e criticou seus ativistas, como a jovem Greta Thunberg, ecoando manifestações anteriores de Trump ou Bolsonaro.

Claro, precisamos levar a sério as críticas que Agamben evoca contra os aparatos de biopoder. No entanto, ao fazê-lo, precisamos considerar o par de díades negativas que se entrelaçam com sua crítica como um todo. Nós nos referimos à crítica que Agamben dirige ao biopoder, e a crítica aos aparatos de captura retratados como máquinas governamentais exclusivamente negativas. Ambas as críticas são inerentemente negativas e, no coração das lutas sociais, criam apenas uma redundância improdutiva entre críticas vagas e indignação paranóica. Isso torna crucial superar sua recusa à vida nua (bem como a versão inerentemente negativa da noção de biopoder que dela se segue), e sua clara tecnofobia em relação à ciência e aos dispositivos, que em sua obra se tornam não apenas ubíquos, como os telefones celulares, mas tão vulgares quanto as canetas esferográficas (Agamben, 2009).

Na pandemia, tudo se passa como se esses dois fios, que a filosofia de Agamben deseja desarticular, estivessem destinados a ser novamente entrelaçados, mas apenas com propósitos negativos: vida e ciência; biopoder e aparatos técnicos. E esse entrelaçamento nos leva ao cerne problemático das declarações de Agamben sobre todo o cenário da Covid-19.

Esquecendo Foucault

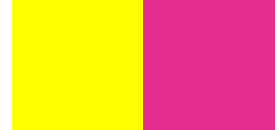
As declarações de Agamben provocam desconforto não devido à filosofia pós-moderna, ou por avançar demais no anarquismo de Foucault. O incômodo decorre, precisamente, do fato de Agamben não avançar o suficiente, nem aprofundar o conceito foucaultiano de biopolítica – e, conseqüentemente, acabar por vestir a vida desse conceito – que é *a vida das lutas* – com tons exclusivamente negativos.

Enquanto a própria vida parece cada vez mais profundamente enraizada na ciência e na tecnologia, a negatividade conceitual de Agamben se espalha por todos os lugares, *terraplanando* o terreno biopolítico. Como consequência, ela lança no esquecimento as possibilidades constitutivas e reversíveis que esses conceitos carregam em seu cerne – e soa, no mínimo, paradoxal que movimentos de esquerda, ou mesmo anarquistas, se agarrem a tais formas politicamente regressivas de conceitualizar a relação emergente entre a técnica e a biopolítica. Um cacoete heideggeriano (Heidegger, 2013) que seu livro *Filosofia prima filosofia ultima* não deixa de reprisar (Agamben, 2023).

Uma forma de superar o negacionismo de Agamben em relação a Foucault envolve reabilitar uma tendência foucaultiana que a filosofia de Agamben tenta lançar no esquecimento. Quer dizer, trata-se de retomar Foucault, que foi capaz de conceber a interseção de técnicas de poder e vida como uma linha ortogonal ambígua, embora perigosa e produtiva. Agamben, por sua vez, rejeita completamente as interseções biopolíticas, como se estas consistissem em manifestações monolíticas de poder sobre os vivos. No entanto, Foucault (2008 e 2010) sustentou que elas são feitas de entrelaçamentos de estratégias reversíveis e técnicas de segurança.

No cerne do biopoder, o conceito foucaultiano de segurança baseava-se em tecnologias probabilísticas de gerenciamento de riscos e era atravessado por vetores biopolíticos, bem como por obstruções e controles. A segurança era o meio de lidar com um novo corpo, incompreensível nos termos das disciplinas. Ou seja, um corpo que se apresenta em um estado múltiplo e metastável; composto por indivíduos não-infinitos e múltiplos, mas pelo menos contáveis. Um corpo coletivo atravessado por fenômenos aleatórios e imprevisíveis que se produzem em massa – considerando que esses eventos ocorrem em conjunto com uma população ao longo do tempo.

O que um *mecanismo de segurança* faz é estabelecer padrões regulatórios e medidas em um campo global, múltiplo e aleatório de eventos; otimizar o corpo da espécie e aumentar sua vida e poder, ao mesmo tempo em que instala controles visando a manter essa massa de seres vivos em equilíbrio homeostático – apesar da série de eventos futuros que os aguardam. Tudo, na descrição de Foucault sobre os mecanismos de segurança, nos



faz lembrar das intervenções destinadas a controlar uma curva de infecções em uma determinada população, a fim de evitar um colapso no sistema de saúde pública de um país – como testemunhamos repetidamente durante os meses de confinamento da pandemia de Covid-19.

Quando o conceito de biopoder começou a se desdobrar na literatura relacionada, leituras paranoides foucaultianas foram confrontadas por aqueles que pretendiam matizar as tecnologias de segurança, aproveitando a diferença implícita entre biopolítica e biopoder. Enquanto a biopolítica implicaria uma política da vida, uma política de “fazer-viver” como um excedente de poder e possibilidades de vida, o biopoder implicaria nada mais do que uma tecnologia de poder sobre a vida: uma forma quase totalitária de forçar as pessoas a viverem.

Em nossa opinião, não apenas é impossível encontrar essa distinção precisa entre biopoder e biopolítica nos trabalhos de Foucault, mas ela carece de utilidade por pelo menos duas razões. Primeiro, considerar a vida no centro das preocupações políticas, como quisera Foucault (2009), significa precisamente que uma política de vida deve ser sustentada dentro (e às vezes contra) as manifestações do poder sobre a vida. Segundo, a relação indecomponível entre “política da vida” e “poder sobre a vida” se explica pelo fato de que Foucault estava interessado em compreender como o poder circula e, ao mesmo tempo, como evitar os efeitos de dominação – ou seja, como reforçar relações de poder-resistência para dismantelar os estados de dominação.

Portanto, seria crucial que uma política de vida fosse estrategicamente sustentável mesmo pelas práticas de poder sobre a vida. Ou, para colocá-lo didaticamente, não há política da vida que não envolva alguma qualidade (ou quantidade intensiva) de poder sobre a vida, e vice-versa. Na prática, o que isso significa é que as estratégias de biopoder sempre implicam o desdobramento de clivagens biopolíticas. Isto é, pontos estratégicos de apoio para *uma vida das lutas*.

Perseguindo as clivagens biopolíticas

A pandemia tornou o entrelaçamento do biopoder e da biopolítica cada vez mais e claro. Quando o biopoder precisou tornar sua dimensão positiva (proteger a vida) explícita, a oposição a ele, liderada pela nova extrema direita, começou a aparecer abertamente como uma manifestação necropolítica (Mbembe, 2018a). A política eugênica de deixar os fracos morrerem nunca esteve embutida no biopoder. Na urgência da pandemia, a necropolítica apareceu claramente separada e hostil ao biopoder, como um tipo de fascismo emergente e molecularmente difuso.

Foucault (2006) também afirmou que o racismo era o mecanismo privilegiado do Estado que permitiria a uma economia de poder fundamentada em aumentar a vida encontra-se de maneira coerente com o antigo direito soberano de causar a morte. Fora de um regime de extermínio, como uma guerra de raças, o racismo do século XIX levaria a uma linha biológica móvel que dividiria e hierarquizaria entre as vidas que podem viver e as vidas que seriam deixadas morrer.

Durante os últimos anos da pandemia, essa linha racial foi, no mínimo, duplamente destacada. Primeiro, pelas condições desiguais de confinamento em todo o mundo. Desigualdades de classe, gênero, sexualidade, idade e raça se tornaram mais claras por meio de uma variedade de diferenças em relação às necessidades existenciais de exposição ao exterior e, portanto, diferentes níveis de tomada de riscos por agentes distintos (Butler, 2021). Em segundo lugar, essa vulnerabilidade desigual confirmou sua tragédia quando consideramos que os números de infecções e mortes registrados em populações marginalizadas foram muito mais amplos em comparação com pessoas brancas e privilegiadas (Corrêa, 2021). Povos negros e indígenas que vivem em países ocidentais, como os Estados Unidos da América ou o Brasil, por exemplo, estavam estatisticamente mais propensos a contrair ou morrer de Covid-19.

Contrariando a leitura paranóica do biopoder, esses dados expuseram como o controle nas sociedades ocidentais é limitado a ponto de não ser possível implementar aplicativos para rastrear a propagação da contaminação de forma ideal. O discurso *novax*, amplamente adotado pela nova extrema direita, assim como pela extrema esquerda e por muitos dos *flavors* dos anarquismos, nos faz pensar que o *tecno-conspiracionismo* nomeou

adequadamente o campo afetivo e político onde a linha racial que autorizou a necropolítica dentro do biopoder (e contra o biopoder) deveria ser decidida.

Isso funcionou como um matiz necropolítico. Enquanto políticas eram adotadas para proporcionar os efeitos de aumento da vida e do biopoder em populações diversificadas, os conspiracionismos de direita e esquerda decidiam onde a linha da morte fascista passaria – não surpreendentemente, reforçando as divisões de gênero, classe, idade e raça, em uma clara manifestação de sua tendência eugênica.

Mas a linha de divisão que, por meio do racismo, reintroduz o antigo direito de causar a morte no biopoder contém algumas clivagens onde as lutas de fato se preparam. Recuperar a noção foucaultiana de segurança em sua mais dimensão mais ampla nos permite pensar no biopoder não como uma característica fundamental do capitalismo contemporâneo (o próprio Foucault disse que os Estados socialistas o retomariam de bom grado na ausência de uma governamentalidade de esquerda adequada), mas como uma das clivagens contraditórias entre sua dimensão biopolítica e sua manifestação necropolítica. Clivagem que hoje se cristaliza na nova política da extrema direita e em algumas áreas do intelectualismo de esquerda.

Desdobrando as lutas

A pandemia proporcionou uma ampla gama de lutas e novas possibilidades coletivas para a sensibilidade relacional. Cada uma delas desdobra-se a partir de uma clivagem biopolítica que teve lugar no cenário global da Covid-19, e que poderíamos esquematizar em três fios relacionados às vidas tornadas vivíveis dentro das possibilidades oferecidas pela ciência e pelas técnicas. Além disso, cada uma delas mantém uma estreita relação com algo que Agamben chamaria negativamente de “vida nua” e “aparatos de captura” – ou seja, a vida e o seu processamento técnico no sentido mais amplo.

1 - Habitamos uma clivagem terrestre e ecológica manifestada como clivagem biopolítica

Diffenbaugh et al. (2020) demonstraram que, à medida que as políticas de confinamento reduziam repentinamente a atividade humana do lado de fora, era possível visualizar o que eles chamaram de “uma janela para o sistema-Terra”. Isso significa que podemos vislumbrar as complexas, variadas e interdependentes relações em camadas – variáveis de região para região – que combinam energia, emissões, clima, qualidade do ar e biodiversidade, mas também envolvem fatores sociais como pobreza, renda, globalização e acesso a alimentos, por exemplo.

Ao colocar a vida humana em risco por meio de uma rede complexa de relações e cadeias logísticas e ecológicas, a emergência global de saúde tornou visível rapidamente uma rede complexa de entrelaçamentos macro e micro. Alguns deles relacionados à vida selvagem, ecossistemas, energia, indústria, mobilidade e saúde humana; outros reuniram corpos individuais descobrindo-se como múltiplas ecologias de microorganismos vivos (e quase-vivos) que de alguma forma carregamos fisiologicamente, quimicamente e funcionalmente incorporados.

A rápida transmissão global de um vírus microscópico por meio de uma cadeia mundial de relações logísticas que conectam as pontas soltas da Natureza e da Cultura, da vida selvagem e da vida urbana, tornou palpável uma rede biopolítica mais ampla na qual nossas vidas políticas estão inescapavelmente envolvidas.

O que a clivagem terrestre e ecológica significa é que a “vida nua” planetária coincide com o campo ecológico transcendental, assim como a Terra (e a janela cósmica que ela implica) se ergue como a principal fonte de seus múltiplos materiais constituintes. Na medida em que os corpos individuais descobrem-se como ecologias fundidas e interligadas de múltiplos materiais inorgânicos e microorganismos vivos (e quase-vivos), sua composição passa a ser relevante.

Do que meu corpo é composto e com o que ele está interagindo? Isso é exatamente o que está em jogo nas polêmicas envolvendo Agamben e o filósofo recentemente falecido Jean-Luc Nancy. No dia seguinte à publicação de “L’invenzione di un’epidemia” por Agamben, Nancy (2020) não apenas refutou os dados replicados por Agamben em seu



artigo, mas também nos contou que trinta anos antes, quando os médicos recomendaram a Nancy um transplante de coração, Agamben o aconselhou a não realizá-lo.

Essa história contém muito mais do que um golpe irônico desferido abaixo da linha da cintura de Agamben. Ela envolve um ponto de vista ético-material que situa o que está em jogo na gestão biopolítica da pandemia.

Nancy inverte o estado de exceção de Agamben, afirmando que a condição da pandemia antecipou-se à própria pandemia. Como Nancy destacou, vivemos em um mundo no qual tudo está interligado. Onde a vida é tecnicamente expandida. Nosso mundo se baseia em um sistema(-terra?) que produz incessantemente a amplificação exponencial de conexões e relações de interdependência que nos definem constantemente: uma verdadeira ecologia de seres que constroem suas políticas de seres-vivos como tais de forma quase redundante.

Poderosa que seja a imaginação metafísica de Agamben, não há nada tão simples como multidões de aparatos técnicos capturando a vida nua por toda parte. O que de fato existe é nada menos do que a interdependência e a complexidade das relações que sustentam a vida, lado a lado com as técnicas e com seus procedimentos que entrelaçam esses fios heterogêneos. Isso é o que Félix Guattari (1992) chamou de heterogênesse: o complexo e antagônico processo ecológico de dar existência a multidões de diferenças sempre variáveis.

No caso de Nancy, é exatamente isso que um procedimento de transplante se propõe a fazer: fabricar um novo todo, uma integração vivível entre um corpo e um órgão que lhe é estrangeiro, à custa de fornecer ao corpo substâncias imunossupressoras que podem reduzir o risco de rejeição do órgão transplantado. É assim que um corpo é fabricado tecnicamente como um complexo químico na visão de Nancy.

Um problema de composição, concertação, de garantir uma relação interdependente em um organismo vivo enquanto se gerencia o risco de dismantelar as bio-relações já estabelecidas. Uma questão de produzir tecnicamente um organismo vivo que incorpora relações interdependentes. Portanto, vivemos sempre como um bioma,

como um processo de florestação – como a pensadora brasileira Barbara Szaniecki (2020) chamaria –, unindo Natureza e Cultura, vida e técnicas, indistintamente.

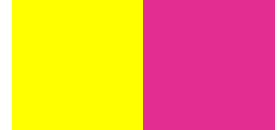
2 - A aceleração algorítmica das clivagens biopolíticas

Os dias de confinamento foram certamente dias de desaceleração, assim como dias de aceleração das coisas. Uma vez que a circulação física se tornou arriscada e sujeita a modulações de segurança, a vida, as relações produtivas, os contatos sociais e os acoplamentos afetivos não apenas passaram a acontecer online, mas também o fluxo global teve que se ajustar aos canais algorítmicos ascendentes. Em todo o mundo – pelo menos onde a infraestrutura de rede existia e era acessível –, a vida começou a ser amplamente canalizada e modulada por algoritmos.

Paralelamente à desaceleração, a disponibilidade de infraestruturas de rede proporcionou à vida não apenas capacidades sem precedentes de abstração, mas também caminhos sócio-técnicos generalizados para fluir e se relacionar. Esse processo poderia ser chamado de *aceleração algorítmica* – o processo de computação global dentro da vida multiplicado em miríades de fluxos de informações onipresentes.

A aceleração algorítmica revela muito mais do que a vida sendo capturada por um número infinito de dispositivos eletrônicos, ou mais do que o trabalho gratuito sendo extraído pelo governo inteligente das mega-plataformas. Um diagrama de relações de poder sempre consiste em linhas de transformação que se preparam para suas próprias manobras evasivas.

Uma vez que as relações produtivas foram obrigadas a se tornar online, não apenas a centralidade do trabalho reprodutivo e feminino foi evidenciada – como Silvia Federici (2020) afirmou –, mas a maioria das formas de trabalho existentes foi arrastado por um devir-doméstico. Os *lockdowns* transformaram o *home office* em um aparato de segurança geral que envolveu uma grande quantidade de produção social; no entanto, essa canalização para a interioridade controlada dos lares produziu efeitos globais duradouros no que diz respeito às lutas em torno do trabalho.



Em economias inundadas com moeda recém-emitida, o tornar-se-doméstico de todo o trabalho elaborou um novo horizonte para o trabalho global – quando o trabalho em casa começa a ser considerado uma das condições essenciais para aceitar uma proposta de emprego; ou quando a valorização do tempo livre ou flexível sustenta um movimento espontâneo global, como o *quiet quitting* e a *great resignation* (Moulier-Boutang, 2023).

Mais do que um desafio às formas neoliberais de fornecer e explorar o trabalho, a demissão silenciosa é um movimento de multidões de corpos e mentes que tentam recuperar o excesso de vida do qual o valor excedente se alimenta. Fenômenos como esses mostram que a aceleração algorítmica misturou os espaços classicamente separados de produção e reprodução, entrelaçando trabalho e vida de novas maneiras, e dando origem a possibilidades de reversibilidade em relação ao trabalho.

A aceleração algorítmica também foi fundamental para o desenvolvimento e a produção em tempo recorde (um período de dez meses) de uma impressionante quantidade de vacinas e biotecnologias relacionadas que estão sendo usadas atualmente no combate à pandemia da Covid-19.

Grandes empresas farmacêuticas, centros de pesquisa mundialmente reconhecidos e centros de pesquisa em países do Terceiro Mundo utilizaram, e continuam a utilizar, uma ampla gama de diferentes biotécnicas para entregar rapidamente vacinas eficazes. Nesse contexto, os algoritmos desempenharam um papel central, uma vez que algumas empresas farmacêuticas os utilizaram para fazer o sequenciamento genético do vírus, bem como de suas mutações futuras.

Após decifrar algoritmicamente o código genético do novo coronavírus, tudo o mais se resumiu a incorporar em uma vacina as proteínas apropriadas envoltas em lipídios, entregá-las ao corpo e – por meio da biotecnologia do RNA mensageiro – fornecer ao organismo instruções específicas sobre a proteína certa a ser fabricada organicamente para combater as infecções.

Foucault (2008) insistia que a segurança se baseia em uma série de dados materiais e é exercida sobre “um espaço cheio de fenômenos e eventos” como uma arte de

“minimizar elementos negativos e maximizar elementos positivos com base no estudo e modelagem de probabilidades”. O debate sobre a gestão da Covid foi articulado entre a modelagem dos prováveis efeitos da velocidade de disseminação do vírus e os imperativos de “achatar a curva” de contágio. Um exemplo perfeito da definição geral de segurança proposta por Foucault, como “modos e tecnologias usados para manter um certo tipo de fenômeno dentro de limites social e economicamente aceitáveis”.

O *timing* é crucial ao modular eventos de larga escala. Tanto assim, que nos países ocidentais, achatar a curva, modular encontros sociais e manter os níveis possíveis de produção social principalmente online permitia evitar o colapso econômico e, ao mesmo tempo, fazer com que todos pudessem esperar por uma vacina que, uma vez existente, aumentaria nossas chances de sobreviver a isso. Nesse sentido, a aceleração algorítmica trabalhou lado a lado conosco para equilibrar as duas faces da mesma moeda: a tarefa de perseverar no vivente.

3 - A dupla-face da bioeconomia: a clivagem da circulação

Durante o *lockdown*, os dias seguintes à trágica data de 25 de maio de 2020 testemunharam uma conversão subjetiva global. Uma vez que as imagens da asfixia de George Floyd por policiais brancos de Minneapolis circularam sem parar em uma ampla gama de plataformas de redes sociais, os protestos locais e regionais tiveram um efeito de contágio global, espalhando-se pelas cidades mais importantes do mundo.

O que tornou possível esse ressurgimento do movimento *Black Lives Matter*, em tempos tão improváveis, foi a poderosa combinação de imagens indescritíveis e a sensação do intolerável que foi instantaneamente e globalmente sentida por diferentes pessoas, em regiões distintas do globo e de várias maneiras. Imagens insuportáveis e sentimentos formaram um nó sensível e transformaram a raiva local em um levante antirracista global inesperado.

Quando pessoas negras de Minneapolis tomaram e incendiaram um posto policial local, não se tratou apenas de uma vulnerabilidade não revelada que apareceu no espaço



público. Para além disso, foi uma demonstração afirmativa e plural do valor biopolítico das vidas negras.

Tudo isso se originou de condições predispostas: por um lado, o uso de *smartphones* para gravar vídeos como uma máquina de *sousveillance* apontada contra agentes de vigilância abusiva; por outro lado, a aceleração da circulação de imagens, afetos e informações nas plataformas sociais.

Afirmar o valor da vida, especialmente quando se trata do valor biopolítico das vidas negras, nos faz voltar ao fato de que os corpos das pessoas negras foram uma das primeiras encarnações da moeda na modernidade.

Achille Mbembe (2018b), em *Crítica da Razão Negra*, lembra que sob regimes coloniais, pessoas negras escravizadas eram comumente representadas na forma de um equivalente geral. “Homens-objetos”, “homens-mercadorias”, diz ele, entre os séculos XV e XIX, as populações escravizadas e traficadas foram delineadas como moeda-viva. Ironicamente, a partir do século XXI, isso se torna a condição solúvel e fungível que retrata toda a humanidade dentro do neoliberalismo. Do ponto de vista do neoliberalismo, teríamos todos nos tornado sujeitos na medida do “devir-negro do mundo”.

Mas aqui estamos, em um ponto em que uma nova clivagem biopolítica ainda está por ser desenvolvida, insistindo na brecha deixada no cenário da pandemia: *a dupla-face* da bioeconomia. Se cada um de nós está se tornando moeda, isso implica pelo menos duas consequências que se interligam.

A primeira deriva do diagrama de relações de poder. O neoliberalismo aparentemente conquistou o cenário global e agora está vampirizando o valor excedente da vida de todos através da tecnologia da informação e da gestão global da necropolítica. Aqui, o tornar-se-moeda da vida não é nada mais do que uma tendência de objetificação e subjugação, a equivalência da vida sendo mercantilizada e subsumida à monetização.

No entanto, o devir-negro do mundo envolve uma dimensão que enfatiza, não as determinações do poder e do capital, mas dentro delas, as rupturas que estão sendo impostas pelas lutas – uma linha de arrebentação que força a bioeconomia na direção de

seus limites biopolíticos. Uma moeda-viva engloba não apenas uma objetificação que *informa* os sujeitos, mas também envolve uma linha de subjetividade que atravessa e permeia as correntes da moeda, liberando-as de seus supostos suportes materiais.

A pandemia foi um campo privilegiado onde o poder, a vida e as técnicas circularam e tiveram que enfrentar os dilemas globais envolvendo a vida e a moeda. A negociação entre a urgência sanitária e a emergência econômica – um equilíbrio que, como dissemos, foi imposto às economias nacionais, especialmente enquanto esperávamos por uma vacina – ocorreu dentro da clivagem biopolítica da circulação, dentro de uma economia da vida.

Quais são as bifurcações que surgiram na pandemia e continuam a constituir um horizonte para a resistência democrática? E como essas bifurcações nos ajudariam a entender em que sentido o devir-moeda da vida representa algo além de uma ameaça capitalista monstruosa?

Durante a pandemia, as políticas de saúde implementadas foram possíveis por meio de um movimento geral de criação monetária de dimensões gigantescas. Enquanto os corpos estavam confinados, a moeda continuou circulando, mantendo e transformando a chamada “economia real”. A “vida da moeda” (Cava e Cocco, 2020) permitiu a afirmação biopolítica das dimensões materiais da incomensurabilidade da vida.

Bifurcações e lutas podem surgir a partir disso, uma vez que concebamos a moeda não como um *token*, ou apenas um equivalente geral, mas como o que está por baixo: relação, confiança, mimetismo. Isso explica por que, no pior período das primeiras e segundas ondas da pandemia, a moeda representou o maior instrumento de mobilização e defesa da vida, mantendo a circulação em termos diferentes e permitindo investimentos incríveis que impediram o colapso dos sistemas de saúde, bem como o financiamento de pesquisas intensivas que levaram à produção de vacinas.

Nada disso considera a natureza da moeda como garantida. Aliás, é isso que acontece com o argumento do “equivalente geral”, que encapsula a moeda definindo-a do ponto de vista das determinações de poder. Para escapar a elas, diríamos que a moeda é

uma relação social; portanto, ela é atravessada pelas ambivalências e conflitos que fundamentam e marcam as relações sociais e políticas. Dessa forma, afirmar que a moeda é equivalência e que não pode ser outra coisa, é assumir como garantida a forma capitalista de organizar o fluxo de trabalho, os padrões técnicos de circulação e a vida de forma anistórica e livre de conflitos.

O surgimento da moeda como constituição - e não apenas como equivalência - indica pelo menos duas coisas: em primeiro lugar, definida como uma relação social e política, a moeda é uma criação da humanidade que tende a ser cada vez mais abstraída e liberada de referências materiais. Essa tendência, que seria criticada como capital fictício e poder financeirizado, na verdade mostra a dimensão bifacial abstraída da moeda, ou seja, a moeda pode se fundir com a vida em várias direções e sentidos diferentes. O caráter bifacial da moeda se desdobra a partir da dimensão de dupla face da bioeconomia.

Em segundo lugar, e talvez menos importante, acontece com a moeda algo que já vimos acontecer com um melhor posicionamento dos problemas relativos ao biopoder e às relações de poder. Da mesma forma que Foucault (2001) afirmou a primazia da resistência sobre (e dentro) do poder - e tentando multiplicar as manifestações das clivagens biopolíticas decorrentes das lutas dentro da gestão do biopoder na situação da pandemia -, arriscaríamos dizer que retratar a moeda como um equivalente geral é apenas uma determinação capitalista e de poder que dissimula uma gama mais abrangente de possibilidades com as quais a moeda pode se envolver.

O que nos desafia hoje é desenvolver uma imaginação analítica que se desdobre diretamente a partir das clivagens biopolíticas, desvinculando as atividades de pensar e de lutar da imaginação regressiva da crítica geral.

Referências

Agamben, G. *A che punto siamo? L'epidemia come politica*. 2. ed. Macerata: Quodlibet, 2021.

_____. *Filosofia prima filosofia ultima*. Il sapere dell'Occidente fra metafisica e scienze. Torino: Giulio Einaudi editore, 2023.

_____. Sulla fine del mondo. *Quodlibet*. 19 de novembro de 2019. Disponível em: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-sulla-fine-del-mondo>.

_____. L'invenzione di un'epidemia. *Quodlibet*. 26 de fevereiro de 2020a. Disponível em: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-l-invenzione-di-un-epidemia>.

_____. La medicina come religione. *Quodlibet*. 2 de maio de 2020b. Disponível em: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-la-medicina-come-religione>.

_____. La nuda vita e il vaccino. *Quodlibet*. 16 de março de 2021. Disponível em: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-la-nuda-vita-e-il-vaccino>.

_____. *O que é o contemporâneo?* e outros ensaios. Chapecó: Argos, 2009.

Anders, S. What are we going to do with Giorgio Agamben? *Overland*. 20 de outubro de 2022. Disponível em: <https://overland.org.au/2022/10/what-are-we-going-to-do-with-giorgio-agamben/>.

Bratton, B. Agamben WTF, or how philosophy failed the pandemic. *Versobooks.com*. 28 de julho de 2021. Disponível em: <https://www.versobooks.com/en-gb/blogs/news/5125-agamben-wtf-or-how-philosophy-failed-the-pandemic>.

Butler, J. Traços humanos na superfície do mundo. In: Pelbart, P. P. ;Fernandes, R. M. (Coords.). *Pandemia crítica* outono 2020. São Paulo: n-1 edições, 2021.

Cava, B.; Cocco, G. *A vida da moeda*. Crédito, imagens, confiança. Rio de Janeiro: Mauad X, 2020.

Cocco, G. La catastrofe delle equivalenze e la controversia Nancy-Agamben. *Pulp Magazine*. 05 de setembro de 2022. Disponível em: <https://www.pulplibri.it/la-catastrofe-delle-equivalenze-e-la-controversia-nancy-agamben/>.

Corrêa, M. D. C. A conspiração dos vivos: as lutas contra a asfixia. *Emancipação*, Ponta Grossa, Brasil., v. 21, p. 1–17, 2021. DOI: 10.5212/Emancipacao.v.21.2116468.023. Disponível em: <https://revistas.uepg.br/index.php/emancipacao/article/view/16468>.

Diffenbaugh, N. S. *et al.* The COVID-19 lockdowns: a window into the Earth System. *Nature. Rev Earth Environ* 1, 470–481 (2020). <https://doi.org/10.1038/s43017-020-0079-1>.

Federici, S. Capitalismo, reprodução e quarentena. *Coleção pandemia crítica*. São Paulo: n-1 edições, 2020. Disponível em: <https://n-1edicoes.myportfolio.com/058>

Foucault, M. “Le sujet et le pouvoir”. In: *Dits et écrits II* (1976-1988). Paris: Quarto Gallimard, 2001, p. 1041-1062.

_____. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 2009.

_____. *Nascimento da biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. *Segurança, território, população*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

Guattari, F. *Caosmose: um novo paradigma estético*. São Paulo: Editora 34, 1992.

Heidegger, M. *Seminários de Zollikon*. México D.F.: Editorial Herder, 2013.

Mbembe, A. *Crítica da razão negra*. São Paulo: n-1 edições, 2018.

_____. *Necropolítica*. Biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. São Paulo: n-1 edições, 2018a.

McGowan, T. Agamben in Lisbon: pandemic and biopower’s reckoning. *Philosophy World Democracy*. 06 de julho de 2022. Disponível em: <https://www.philosophy-world-democracy.org/articles-1/agamben-in-lisbon-pandemic-and-biopowers-reckoning>.

Moulier Boutang, Y. La lune de la grande démission, le doigt de la valeur travail. *Multitudes*, 90, 7-17, 2023. <https://doi.org/10.3917/mult.090.0007>

Nancy, J.-L. Eccezione virale. *Antinomie: scritture e immagini*. 27 de fevereiro de 2020. Disponível em: <https://antinomie.it/index.php/2020/02/27/eccezione-virale/>

Szaniecki, B. « A » comme Amérique, Amazonie et abeilles. *Multitudes*, n. 81, 2020, 169-174. <https://doi.org/10.3917/mult.081.0169>.