

Corpos, sobrevivências e o (des)enraizamento da colonialidade no contexto do novo coronavírus (SARS-CoV-2)

Bodies, survivals and the (des) rooting of coloniality in the context of the new coronavirus (SARS-CoV-2)

■ Hélen Rejane Silva Maciel Diogo

Resumo

A pandemia do novo coronavírus tem contribuído para um alargamento das injustiças sociais e econômicas. No Brasil, dada a diversidade cultural e geográfica, inevitavelmente, nem todos os indivíduos terão suas vidas protegidas. Além disso, o vírus acarreta insegurança e temor perante o binômio vida-morte. Apresenta-se como um patógeno de tamanha imprevisibilidade e capacidade devastadora que consegue, ainda assim, ser mais agressivo quando se trata de corpos marginalizados e impedidos do acesso a bens econômicos e de serviços. Em que pese, o coronavírus apresente um alto poder de agressão, o vírus não atua apenas no campo biológico, mas também tem (des)enraizado a colonialidade. O ensaio parte de um local de inquietações que eu, mulher negra, faço da leitura das sobrevivências dos corpos que podem usufruir dos protocolos de cuidados em tempos de enfrentamento da pandemia pelo novo coronavírus (SARS-CoV-2), a partir da análise e problematização das categorias raça e colonialidade.

Palavras-chave

Novo coronavírus (SARS-CoV-2); Colonialidade; Mulher negra; Raça; Sobrevivências.

Abstract

The pandemic of the new coronavirus has contributed to a widening of social and economic injustices. In Brazil, given the cultural and geographical diversity, inevitably not all individuals will have their lives protected. In addition, the virus brings insecurity and fear in the face of the life-death binomial. It presents itself as a pathogen of such unpredictability and devastating capacity so that it can still be more aggressive when it comes to marginalized bodies that are prevented from accessing economic goods and services. In spite of the fact that the coronavirus presents a high power of aggression, the virus not only acts in the biological field, but also has (un)rooted coloniality. The essay shares my inquietude, as a black woman who have been thinking of the over-life of the bodies that can enjoy the protocols of care in times of confrontation of the pandemic by the new coronavirus (SARS-CoV-2), from the analysis and problematization of the categories race and coloniality.

Keywords

New coronavirus (SARS-CoV-2); Coloniality; Black woman; Breed; Survivals.

Introdução

*Nenhum corpo é domínio.
Nenhum corpo está a serviço
do poder do outro.
O meu, o nosso corpo protegido
é expressão de axé.
Da dádiva, da germinação.
Do sagrado, do divino.
Do cuidado, do amparo ancestral.
O corpo é expressão da vida.
Que jamais conspira.
Para que o corpo negro seja
um grão de areia.
Esquecido, pequeno, insignificante.
Sem território, sem alma
velado no chão.*

Hélen Diogo

A Covid-19 apresenta uma anunciação do caos sobre os corpos e o cotidiano. O cuidado e as medidas de proteção passam a ser imperativas, e quase que insuficientes, perante o potencial lesivo do vírus sobre os corpos e as vidas. A data de 16 de março de 2020 surge como um dia atípico, pode-se dizer que um marco, e uma alerta de que “nossos” corpos não estavam imunes frente à realidade mundial chamada novo coronavírus (SARS-CoV-2). Os protocolos de cuidado passam a ser não meramente uma responsabilidade individual, mas também, e principalmente, coletiva. As atividades pararam aqui no sul do Brasil e em tantas outras regiões do país. Ao ser decretado a interrupção de um modo de vida peculiar e dito como “normal”, muitos de nós fomos divididos pela possibilidade de interrupção das atividades para o efetivo cuidado, enquanto que muitos outros não tiveram a mesma saída de proteção, pois tiveram que dar continuidade às atividades laborais e de maior exposição. Para Souza (2020, p.01), o “nós” destaca apenas uma parcela reduzida do campo laboral que tem a salvaguarda de ter trabalhos suscetíveis ao modo remoto, sendo estes parte da classe com alta escolaridade e qualificação.

No Brasil, a presença do vírus acirrou fenômenos sociais que já eram muito presentes no país. O medo e a insegurança aliada à iminência de morte têm colocado em xeque o binômio vida-morte. De um lado, especificamente, no campo sanitário, a tentativa é impedir o contágio e a morte; por outro lado, o vírus tem produzido outros danos e desvendado os abismos da colonialidade.

O surgimento do novo coronavírus (SARS-CoV-2) “tem se apresentado como um dos maiores desafios sanitários em escala global deste século” (WERNECK e CARVALHO, 2020, p. 1). Para além disso, Werneck e Carvalho (2020, p. 3) destacam que com certa antecedência a comunidade científica tem previsto, no âmbito das patologias infecciosas, a possibilidade do aparecimento de novas pandemias, pois sendo assim não era uma questão de dúvida, mas apenas de espera de quando iria acontecer.

Nos países com maior iniquidades internas a pandemia do novo coronavírus tem sido não só um desafio como um agravante (GOES *et. al.*, 2020, p. 2). No caso dos negros, a pandemia está vinculada as desordens provocadas pelo racismo estrutural e institucional, considerando que os negros são os que menos ingressam nos sistemas de saúde, e por conseguinte, os mais indefesos. A

pandemia também expõe os múltiplos contrastes e a brutalidade do racismo que ainda não retroagiu (GOES *et. al.*, 2020, p. 4). Almeida (2019, p. 50) fundamenta que o racismo é um produto do arcabouço social, que o naturaliza a partir das dinâmicas políticas, econômicas, jurídicas e também familiares, estando assim longe de ser caracterizado como uma anomalia social e nem institucional. Portanto, o racismo apresenta-se e é estrutural, haja vista que a exequibilidade de se reproduzir comportamentos racistas, sistematicamente, advém da organização econômica, jurídica e política da sociedade.

Num território, como o nosso, de tamanha pluralidade cultural e relevos geográficos, lamentavelmente, nem todos os indivíduos terão suas vidas protegidas. Historicamente, a lógica colonial cooperou para a fábrica de contradições sociais, violências e mortes devido à hierarquização racial. Aqui, não há um passado distante, mas um passado-presente que está sempre sendo atualizado. Ailton Krenak (2020a, p. 10), intelectual de tamanha relevância e sabedoria autóctone, destaca que não podemos pensar as práticas coloniais como um fenômeno do pretérito, o qual já acabou e neste momento estamos apenas varrendo seus efeitos. Acrescenta o autor, “nós costumamos debater a colonização numa perspectiva pós colonial. A colonização é, é aqui e agora” (KRENAK, 2020a, p. 10).

Ao detalhar o tema pós-colonial, o texto de Jota Mombaça e Michele Mattiuzzi (2020), titulado *Não existe o pós colonial!* desacorda com a viabilidade de uma cronologia pós-colonial, o que chama de “portanto: recusa da ficção pós-colonial”. Ademais os autores apontam que de certa forma é uma inocência constituir e caracterizar os espaços como pós-coloniais, ou descoloniais e anticoloniais, sem considerar que não há uma total isenção da ordenação vigente, ou seja, não há uma imunidade que impeça a reconstrução da colonialidade de forma sistemática.

O presente ensaio surge de inquietações de como eu, enquanto mulher negra, faço a leitura das sobrevivências perante a colonialidade em um país marcado por uma fecunda e operante disparidade econômica, social e racial. Das extensivas reflexões, com base em referenciais teóricos, ousou a me debruçar acerca de como os corpos podem usufruir dos protocolos de cuidados em tempos de enfrentamento da pandemia pelo novo coronavírus (SARS-CoV-2), a partir da análise e problematização das categorias raça e colonialidade.

Leitura de uma colonialidade declarada, antes e na pandemia

A palavra colonialidade é um termo que vem sendo bastante utilizado para explicar a dinâmica e o processo do colonialismo, bem como, ao longo do tempo, o seu incremento, continuidade e produções. Mas não se trata de algo novo, uma vez que a performance da colonialidade está imbricada ao colonialismo.

Na obra de Aimé Césaire, *Discurso sobre o colonialismo*, o autor discorre acerca das vertentes do conceito de colonialismo, e sua importância enquanto matéria-prima que alimenta muitas enfermidades. A palavra colonização vem seguida de uma descrição, a qual examina um aspecto importante para entender a brutalidade que desumaniza. “Colonização: testa de ponte numa civilização da barbárie donde, pode, em qualquer momento, desembocar a negação pura e simples da civilização” (CÉSAIRE, 1978, p. 21).

Para Césaire (1978, p. 25) as relações entre colonizador e colonizado são bem estabelecidas, com um curto espaço de distância, a qual “só há lugar para o trabalho forçado, a intimidação, a pressão, a polícia, o imposto, o roubo, a violação, as culturas obrigatórias (...), as elites descerebradas, as massas aviltadas” (CÉSAIRE, 1978, p. 25).

Na proposição de Aimé Césaire não há uma inculpabilidade no colonialismo, pelo contrário, sua gênese é impregnada de objetivos claros e pontuais. Césaire (1978, p. 13) de forma direta e frontal expõe que a Europa não é digna de salvaguarda. O autor declara que as chamadas civilizações *européias, ocidentais*, resultado de dois séculos do regime burguês, foram incompetentes para resolver os problemas gerados pela sua existência, ou seja, tais civilizações deixaram dois grandes e consideráveis problemas, a questão do proletariado e a questão colonial. Acrescenta o autor que essa mesma Europa ao ser questionada e acusada no tribunal do conhecimento, a partir da dinâmica racional, não apresenta justificativa plausível, de forma que se protege, ainda mais, dentro de uma dissimulação que promove abertamente a ira (CÉSAIRE, 1978, p. 13).

Avançando na análise do colonialismo, o sociólogo Anibal Quijano examina as questões que gravitam em torno da colonialidade de modo a resgatar o processo histórico de centralização do poder e desenvolvimento do capital e da modernidade, o qual colocam a Europa Ocidental no eixo da dominação. De acordo com o autor, a Europa Ocidental apresenta uma

(...) centralização do desenvolvimento do capital, a centralidade da Europa Ocidental na produção da modernidade era uma expressão da colonialidade do poder, isto é, colonialidade e modernidade/racionalidade foram desde o início, e não deixaram de sê-lo até hoje, duas faces da mesma moeda, duas dimensões inseparáveis de um mesmo processo histórico (QUIJANO, 2005, p. 23).

Além disso, a gênese e alastramento mundial da colonialidade dá-se a partir da América. A colonialidade responde por uma exigência de separação racial e étnica dos indivíduos como um modelo de poder, o qual exerce domínio em todos os planos da existência, particular e pública, material e subjetiva, e da vida em sociedade como um todo (QUIJANO, 2009, p. 73).

Na América, especificamente na América Latina, o processo de colonialidade do poder significou o poder colonial, a hierarquização racial, o reconhecimento dos espaços culturais e o aproveitamento do trabalho livre, a fim de justificar a figuração da Europa Ocidental como um marco de expansão e dominação; em detalhes, pode-se dizer que as barbáries foram impostas para bem explicar a Europa Ocidental como o ponto de centralização e controle do poder, sendo o núcleo de proliferação das riquezas e da modernidade/racionalidade, e mantendo-se como um protótipo que demonstra o avanço histórico da civilização (QUIJANO, 2005, p. 23). Considerando esse apanhado, a escritora Yuderkis Espinosa Miñoso recupera a ideia de *empresa colonial*, termo este já devidamente descrito por Aimé Césaire (1978, p. 23), quando faz apontamentos sobre “a ação colonial, a empresa colonial, a conquista colonial”. Yuderkis Espinosa Miñoso (2018, p. 35) destaca que a empresa colonial edifica diversas tecnologias para amparar a representação do sujeito colonial como um sujeito outro.

Como sabemos, para poder llevarse a cabo, la empresa colonial necesitó de la producción de un relato que la justificara. Este relato, cuya producción se iniciará desde el momento mismo de su encuentro con el continente -otrora desconocido por los pueblos europeos y, a partir de entonces, denominado por ellos como América -, fundamentó la idea de una superioridad de los invasores sobre el resto de los pueblos a conquistar justificando su sometimiento en términos naturales. La empresa, por tanto, necesitó desarrollar una serie de tecnologías específicas destinadas a la representación del *sujeto colonial* como sujeto ‘otro’ (anterior, salvaje, atrasado, natural) del mundo ‘civilizado’ (ESPINOSA MIÑOSO, 2018, p. 35).

Diante dessas colocações, e de uma reflexão crítica, pode-se perceber o quanto a obra da colonialidade operou marcas que respondem, até os dias atuais, por fissuras, engessamentos, traumas e feridas que atingem populações específicas ou porque não dizer a corpos específicos. Consoante com essa hipótese, Souza (2020, p. 2) expõe que esse arranjo edificado pelo colonialismo providenciou à comunidade negra uma herança desastrosa, do não pertencimento e o não alcance a direitos sociais importantes como educação, saúde e trabalho digno.

A colonialidade do poder assume uma atuação em diversos momentos e eixos- ambiental, econômico, político, racial, etc. De acordo com Ballestrin (2013, p. 99), o conceito aplicado por Quijano em 1989, e estendido a outros campos, admite que nas esferas econômicas e políticas o elo da colonialidade não se desfez com o fim do colonialismo.

Anexado a esse conhecimento, Quijano (2009, p. 104) aduz que “no capitalismo mundial são a questão do trabalho, da ‘raça’ e do ‘gênero’, as três instâncias centrais a respeito das quais se ordenam as relações de exploração/domínio/conflito.” O autor ainda explica que todos os processos de categorização social serão produtos dessas três instâncias, as quais se apresentam de forma correlacionada ou desassociada em relação a tríade de exploração/dominação/conflito (QUIJANO, 2009, p. 104).

O contexto pandêmico movimenta uma problematização de modo a compreender as razões pelas quais o vírus afeta as populações de forma tão distinta e assimétrica. Por outro lado, para algumas populações, os protocolos de cuidado são somados a uma agenda a favor da necropolítica. O termo necropolítica proposto por Mbembe, no ensaio *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte*, revisita o conceito de soberania como um instrumento importante de anunciar o fenômeno da necropolítica, permissão para viver e permissão para morrer (MBEMBE, 2018, p. 5). O autor utiliza Frantz Fanon para analisar a ocupação colonial, a qual pode ser lida como espaços bem definidos, limitados e seccionados. E nesse lugar tem relevância como a morte acontece (MBEMBE, 2018, p. 40). “Nesse caso, a soberania é a capacidade de definir quem importa e quem não importa, quem é “descartável” e quem não é” (MBEMBE, 2018, p. 41). O autor assevera que há uma particularidade na ocupação colonial tardia, e aspectos distintos entre esta e a dita ocupação colonial moderna, devido a ocupação colonial tardia apresentar um mixer entre aspectos como o disciplinar, a biopolítica e a necropolítica. Ainda detalha que o modo mais exitoso do necropoder é a ocupação colonial contemporânea (MBEMBE, 2018, p. 41).

Mergulhados nessa seara colonial, onde os corpos são empreendidos para um exercício econômico e de produção rentável, sem terem a opção do cuidado enquanto vida, Fátima Lima aprofunda a concepção de necropolítica e propõe a inserção do termo bio-necropolítica. De acordo com a autora, a “bio-necropolítica, o necropoder e uma necroeconomia que atravessam agudamente certos corpos-subjetividades tem muito a nos dizer (...)” (LIMA, 2020, p. 4). E isso é intensificado, e piorado, nos corpos que são transfixados devido a uma colonialidade que não se abstém de se (re)inventar a todo momento (LIMA, 2020, p. 4).

Perante esse enunciado, Lima (2018, p. 23) ainda observa que a necropolítica ultrapassa os limites de países que tiveram processo de colonização e neocolonização, e apresenta uma dimensão mais profunda, ao passo que destaca um compromisso mundial com o devir negro do mundo, o qual não só os negros estão subjugados aos diversos atravessamentos, mas também os não negros e pobres, os quais são passíveis a tantos agravamentos sociais e econômicos. Pensar o devir negro significa localizar esse indivíduo racializado e desumanizado, em um mundo que compartimenta, e de posse da “bionecropolítica à brasileira se constituiu de forma diaspórica, assimétrica, opressora, violenta, genocida e racista” (LIMA, 2018, p. 23).

Em terras brasileiras e dado a conjunção cotidiana, é notório que o poder necropolítico atua livremente em diversos territórios, como nas prisões, na população de rua, na segregação dos pequenos e grandes centros urbanos, na relevância dos dados, e esse poder deflagra-se ainda no extermínio da população negra, na sua ampla maioria homens jovens, no rebentamento de grupos de justiceiros, nas instituições psiquiátricas, nas instituições da defensoria pública, nos setores de saúde de atendimento das emergências e urgências, e tantos outros locais (LIMA, 2018, p. 28).

Refuta-se aqui a concepção de que o vírus, sozinho, é o elemento agravador de uma guerra a ser vencida e com tantas mazelas observadas em tempos de Covid-19. O vírus é um componente biológico, invisível e devastador, que agregado a outros dilemas revela a urgência de medidas que possam combater e desarticular o mesmo e as demais iniquidades sociais presentes. Como bem disse Mbembe (2020a, p. 4-5), no texto intitulado *O direito universal à respiração*, “já que estamos nisso por que não somar a estes todos os demais (...) todas as epidemias imagináveis e inimagináveis que, durante séculos, devastaram povos sem nome em terras remotas?”.

A crença na ideia de modernidade como produtora de avanços, ao decretar dois-mundos separados pelo centro e pela periferia, apenas exacerbou um domínio e organização de mundo, a qual expôs os sujeitos colonizados a violências e à morte. O colonialismo trouxe no seu bojo um aparato lesivo à humanidade como a destruição da natureza, o apagamento cultural e genocídio indígena, a escravização de negros e morte na diáspora. De tal modo que todo esse histórico colonial é (re)atualizado pela colonialidade, a qual segue promovendo a continuidade e manutenção da sociedade desenvolvida a mais de 500 anos. E o que se pode concluir é que se mantém um circuito de dominação, destruição e morte, do qual é difícil romper e sair, e por conseguinte, se salvar (SOUZA, 2020, p. 5).

O vírus é um agente patogênico invisível, mas de expressiva força e capacidade devastadora que consegue, ainda assim, ser mais agressivo quando se trata de corpos marginalizados e impedidos do acesso a bens econômicos e de serviços. O vírus é, inclusive, colonial. E chega-se a essa inferência, partindo da ponderação de Krenak (2020a, p. 11), o qual aponta que “a arquitetura de nossas cidades, a estética do mundo, que nós compartilhamos é colonial e colonialista e ela reproduz, ela dá metástase”.

Prosseguindo com o pressuposto de um vírus não só biológico, mas também colonial, utilizo a excelência do texto de Guilherme Marcondes, *Anticorpos para o combate ao vírus colonial: algumas ideias através da arte*, para dar densidade a essa discussão que ao encontro da proposta que aqui proponho, apresenta as dinâmicas de um vírus que trabalha na disfunção biológica, assim como, apresenta proximidade, intimidade assim eu diria, com a colonialidade.

Guilherme Marcondes (2020, p. 2) sugere que a inteligência da colonialidade deve iniciar da premissa da “colonialidade como um vírus, um *vírus colonial*”. De acordo com Marcondes (2020, p. 2), a gênese latina da palavra vírus significa veneno. Acrescenta que o vírus colonial, como um potente agente, de produção contagiosa e insistente, promoveu o progresso dos seus inventores, estendendo assim um poder e controle na Terra. O autor frisa que durante muitos anos, há séculos, o vírus age como uma chaga, um demônio, um Lúcifer, imbuído na tentativa de dizimar, “exterminar existências e recriar processos de apropriação” (MARCONDES, 2020, p. 2).

Ailton Krenak (2020b, p. 11), na obra *O amanhã não está à venda*, destaca o papel do capital nessa jornada, da vida e da pandemia; com o adiantamento da máquina do capitalismo gerou-se equipamentos de permissão do viver e de permissão do morrer, posto que o indivíduo não tem valor quando deixa de produzir, apenas uma oneração. Não há escapatória, à medida que cada indivíduo

está desafiado a gerar circunstâncias para a manutenção da vida ou, caso contrário, irá gerar circunstâncias que o levem à morte.

Ao se falar de colonialidade e pandemia, e o que esta significa na vida da população negra, cumpre dizer que o isolamento domiciliar é apenas uma proteção contra um tipo de vírus, o da Covid-19. A população negra ainda é massacrada por um vírus que não tutela o direito à respiração, ou seja, à vida. Mbembe, no texto *O Racismo anti-negro funciona da mesma maneira que um vírus*, traz à tona a ideia de democracia negrófaga: “é uma comunidade da diferença no seio da qual o racismo pode, a qualquer momento, assumir uma dimensão eruptiva e viral” (MBEMBE, 2020b, p. 5). Os corpos negros têm sobre a sua pele e vida a tônica sociorracial que os fragmenta, os separa, os sub-humaniza, os coloca reféns de um racismo à brasileira, que com suas peculiaridades é direto, visceral e aniquilador. Os corpos negros estão adstritos a esse sistema viral que não finda. Mbembe (2020b, p. 4) alega que o racismo decorre de um desastre que engaja, ininterruptamente, a vida dos sujeitos racializados e vulneráveis a uma cadeia de constantes desastres, os quais não param de se repetir.

Corpos negros femininos: da raiz ancestral às sobrevivências

Uma indagação bastante oportuna é quem da população pode realizar os protocolos de cuidados de forma integral, partindo do preceito central de que uma das medidas preventivas, e talvez a de maior eficiência contra o vírus, é o isolamento domiciliar. Mas quem pode fazer o isolamento domiciliar?

É ínfima a parcela de indivíduos que podem desfrutar do direito de proteger seus corpos de forma digna, sem ter o peso da responsabilidade de cumprir com uma carga de trabalho exacerbada com fins de garantir uma cesta básica para o sustento familiar.

Ao se falar dos protocolos de cuidados contra o vírus Covid-19, é incontestável dizer que os corpos negros são afetados pelo racismo que, de acordo com Goes *et al.* (2020, p. 4) impede o acolhimento das medidas de prevenção para o Covid-19, como o distanciamento social, preconizado pela Organização Mundial de Saúde. A população negra, no Brasil, responde por um grande contingente de trabalhadores informais, do serviço doméstico, comercial, de alimentação, transporte e armazenamento, mostrando, dessa forma, que esses indivíduos permaneceram, durante a pandemia, funcionais em seus locais de trabalho.

Diante da suscetibilidade de contágio, o coronavírus (SARS-CoV-2) apresenta -se de forma universal, onde todos estão à mercê de serem infectados, mas as vulnerabilidades direcionam e mostram um recorte desigual. Ainda no campo das vulnerabilidades, Fátima Lima menciona que “o SARS-CoV-2 não se dá de forma igual e as respostas às possibilidades de reagir a ela muito menos” (LIMA, 2020, p. 4).

Não é tão difícil compreender as discrepâncias sociais produzidas na pandemia, o quanto é desafiador. Se por um lado temos corpos lutando contra o vírus, em habitações pequenas, com péssimas e inadequadas condições de sobrevivência, de outro temos corpos com um suporte econômico diferenciado e mantenedor do cuidado, garantindo assim não só o isolamento social, mas um aparato externo de recursos materiais e humanos que colaboram para que estes corpos não sejam afetados pelo vírus.

Perante as incertezas sociais e econômicas tão proeminentes durante a pandemia da SARS-CoV-2, o novo coronavírus, é preciso entender o sentido de humanidade e suas implicações na forma de viver e gestar a vida, pois existe uma outra humanidade a qual está subjugada à escassez e sem um

horizonte que a retire dessa situação, e isso foi acolhido de modo orgânico (KRENAK, 2020b, p. 6). O autor ainda adverte que há uma espécie de discriminação do vírus frente a humanidade. Isto posto, é importante refletir que o vírus não atinge os animais e tampouco outros seres, sendo o seu foco apenas os humanos. Assim sendo, o que se encontra à mercê nessa disputa, bem como vivência do momento crítico, são os seres humanos e a sua criação sintética de um mundo que alcançou, ou melhor, entrou em falência (KRENAK, 2020b, p. 7-8).

Somado à discriminação imposta pelo vírus, há conjuntamente uma exclusão, uma seleção de pertencimento, onde muitos não fazem parte do clube. Marcondes, ao somar-se às postulações críticas, que não se resumem aos exames de Ailton Krenak, argumenta que tantos outros(as/xs) sentem-se expulsos de um grupo distinto e seletivo de associação:

Assim como Ailton Krenak, muitos(as/xs) outros(as/xs) se sentem excluídos(as/xs) desse seletivo clube, e aqui incluo favelados(as/xs) e refugiados(as/xs) de todos os morros, becos, vielas, zonas fronteiriças, prisões, manicômios e campos de concentração pelo mundo afora. Pessoas que há pelo menos cinco séculos vêm tendo seus saberes, religiosidades, belezas, artes e modos de existir negados em prol da dita humanidade, que se coloca acima de tudo e todos(as/xs) que com ela coabitam a Terra (MARCONDES, 2020, p. 2).

Há um precipício impiedoso e uma calamidade que provoca um desarranjo social, econômico e racial, separando em dois polos os que podem zelar pela vida sem ter que disponibilizar das necessidades básicas (alimentação, trabalho, saúde). Mbembe (2020a, p. 8) comenta que “presa em um cerco de injustiça e desigualdade, boa parte da humanidade está ameaçada pela grande asfixia (...)”. Isso é escancarado na pandemia. Fátima Lima, (2020, p. 3) traz essa leitura crítica, bem como expõe com perplexidade a diferença dos protocolos de cuidados em saúde, quando se trata de famílias abastadas. A autora, indignada, destaca uma reportagem que assistiu, a qual mostrava a ostentação das famílias ricas de Belém, no Estado do Pará, que no colapso do sistema de saúde, devido à pandemia, deixaram o Estado para ir de jatinho de luxo (com Unidades de Tratamento Intensivo) realizar o tratamento em hospitais de excelência como: Hospital Alemão Oswaldo Cruz, Hospital Israelita Albert Einstein, Hospital Sírio Libanês, em São Paulo.

Poderia ser apenas um retrato da série “ricos sendo ricos”, mas na análise crítica e social, podemos perceber que muitos corpos são desprezados e aviltados dos protocolos de cuidados de saúde, bem como dos meios e bens econômicos, em razão de uma minoria detentora de um poder econômico concentrado e fabricante de desigualdades.

Corroborando com esta tese, Goes *et al.* (2020, p. 4), ao considerar a situação de saúde de negros e negras no país, esclarece que é necessário evidenciar a distribuição geográfica nos grandes centros, os quais apresentam uma segregação residencial racial, uma vez que a população negra reside na periferia das cidades. Este desenho mobiliza condições inacessíveis de sobrevivência e de saúde, apontando moradias sem estruturas, sem acesso a equipamentos básicos, como água potável. Todos esses fatores contribuem para o agravamento da violência e da saúde.

Talvez seja importante, destaca Souza (2020, p. 2), rememorar o primeiro caso de morte por Covid-19 no Estado do Rio de Janeiro; foi uma mulher, negra, empregada doméstica, a qual contraiu o vírus da patroa, infectada em uma viagem à Europa. A patroa, ao chegar de viagem, não cumpriu com o isolamento social de quatorze dias, assim recomendado pelas autoridades, e com fins de impedir a transmissão. Destaque que não é um pormenor, mas exemplifica mais uma característica presente nos abismos econômicos, raciais e sociais: a patroa morava em uma área nobre do Alto Leblon, zona sul do Rio de Janeiro. As necessidades patronais, tão evidentes, somada à

irresponsabilidade, no âmbito individual e coletiva, não foi capaz de primar pela vida. A história apresentada, na visão da autora Flávia Souza, seria mais uma confirmação explícita e direta da colonialidade (SOUZA, 2020, p. 2-3).

Cumprir dizer que há uma gramática sociorracial que movimenta uma separação e mecanismos diferenciados de vida e morte de determinados corpos. Nesta perspectiva, Lima ressalta que:

Pensar hoje no genocídio da população negra bem como todas as questões e vicissitudes transversalizadas pela raça, enquanto ficção materializada em corpos-subjetividades, convoca a noção de bio-necropolítica como analisador, principalmente no que se refere às formas de pensar o que vem a ser a democracia e a construção de uma vida em comum em contextos brasileiros onde uma gramática sociorracial se sustentou durante muito tempo no mito da democracia racial e na cordialidade como traço distintivo fazendo do racismo à brasileira um crime perfeito como nos aponta o antropólogo Kabenguele Munanga na entrevista ‘Um intérprete africano do Brasil: Kabenguele Munanga’, realizada por Sylvia Dantas, Ligia Ferreira e Maria Pardini Bicudo Vêras e publicada na Revista USP em 2017 (LIMA, 2018, p. 23).

Ao se falar sobre as mulheres negras, o enfoque é que a maioria dos corpos negros femininos respondem não só pelo cuidado, mas também pelo sustento familiar. Muitas dessas mulheres assumem, desde cedo, o cargo de chefes de família. Tais trabalhadoras domésticas exercem a tarefa de mães e também de gestoras do organismo familiar, uma vez que respondem pelo zelo de suas famílias (LIMA, 2020, p. 5). E como se não bastasse a carga emocional e as longas jornadas de trabalho, as mulheres negras acabam não dispondo de meios para o cuidado e sendo afetadas pelas comorbidades de saúde, as quais as mantem à deriva da sorte e da ancestralidade, restando contar apenas com a proteção espiritual dos orixás, como aponta Souza (2020, p. 2).

As mulheres negras carregam em seus corpos um legado de conhecimentos e sobrevivências, histórias, resistências e ancestralidade. Opuseram-se, resilientemente, às demandas de opressão e violência histórica ocidentalista-universal. Segundo a autora Carla Akotirene (2018, p. 25), as mulheres negras desafiaram o mundo ocidentalista, com sua sabedoria, sendo detentoras de *destreza corpórea*, de desobediência política na luta pelo abolicionismo e direito ao voto, de inquietações em vencer as múltiplas arbitrariedades, e sem precisarem da legitimação academicista como forma de reconhecimento do saber.

Os saberes femininos negros e as resistências negras femininas têm suas demarcações nos territórios de religiosidade de matriz africana formando o que pode se denominar de movimento de mulheres. Nos terreiros eram desenvolvidos mecanismos de enfrentamento das opressões e barbáries. As conversas e encontros tinham raízes de gênero e, por conseguinte, acontecia naquele espaço reuniões e organização do movimento de mulheres negras contra a hegemonia colonial (SIMONI, 2019, p. 294).

Desde muito cedo, as mulheres negras vêm ensinando como erguer lutas contra-coloniais. Nos terreiros, no feminismo negro, nos coletivos. O corpo negro feminino é um corpo demarcado não só por atravessamentos reducionistas e violentos, mas por sua capacidade organizativa e política de resistir e sobreviver. Fátima Lima (2020, p. 7) destaca o termo *fantasia colonial* ao explicar que este *modo operandi* social trata de conservar os corpos e subjetividades das mulheres negras em um campo e papel de subjugação e a serviço do outro. Mas contrapondo esse sistema, a autora ressalva que as mulheres negras, figuras racializadas, têm produzido respostas contra essas violências a partir do acolhimento e do desenvolvimento de mecanismos que apresentam (re)existência, resistência,

reorganização e ações de contra-colonialidades. Acrescenta a autora que “nesse momento, centenas delas se espalham pela América Latina através de inúmeros coletivos e de grupos que assumem uma perspectiva racial e genderizada no enfrentamento à pandemia da Covid-19” (LIMA, 2020, p. 7).

Na posição de mulher negra, eu me coloco ao lado de pensadoras negras que cotidianamente pensam as realidades negras e dilacerantes, num contexto que corpos são vítimas de um vírus e de outros processos precedentes de subjugação, violência e não pertencimento. Mbembe, no seu texto *O direito universal à respiração*, introduz uma análise importante que “desde o início da revolução industrial no Ocidente (...) a destruição de habitats prossegue, inabalável e populações humanas em estado de saúde precário” (MBEMBE, 2020a, p. 6). A política colonial produziu um arrebatamento das formas orgânicas, e o que é péssimo, são os *feedbacks* que demonstram um sistema de não interrompimento, uma vez que a violação e violência colonial alterou os territórios e os modo de vida (MBEMBE, 2020a, p. 6). Enfatiza o autor: “antes da colonização, os animais silvestres, principais reservatórios de patógenos, estavam circunscritos a ambientes nos quais apenas populações isoladas viviam” (MBEMBE, 2020a, p. 6).

Considerações finais

A palavra ancestral que eu profiro vem de uma mulher negra, pensadora crítica e construtiva da possibilidade de um outro modo de vida habitado por saberes outros, teorias outras, memórias outras. A palavra ancestral que eu profiro, conduzo e aqui exponho tem *Agô* (pedir licença aos ancestrais). Dentro da cosmovisão africana, na matriz iorubana, “quando pedimos licença, demonstramos respeito aos mais velhos, que nos precederam nesta passagem pelo mundo físico (Ayê) e continuam sua caminhada no mundo espiritual (Orun)” (SANTOS, 2020, p. 2). Ao pedir licença, exerço, exercemos uma ética, um cuidado, uma raiz que credita ao outro igual, humanidade, presença e respeito. Nas minhas palavras, no texto que aqui escrevo há uma crítica modulada por anseios de mudança, a qual tem a pretensão de direcionar-se à movimentação de ideias e posições.

As conversas que aqui se estabelecem partem de uma proposição crítica, mas também ética e providencial, com pretensão de uma reflexão disposta a pensar *sobre* e a dialogar *com* o momento atual. A pandemia do Covid-19 espelha um mundo com tantas cisões econômico-sociais e com tantos saberes disciplinares e ordenadores de fragmentações.

Apesar de ser uma escrita breve, recorro à palavra como uma força motriz capaz de descrever não apenas uma dissertativa crítica e reflexiva, mas como um caminho de ruptura com os velhos pensares e de acolhimento a outras ideias, propostas e pensamentos. A partir daí surgirá, acredito nisso, uma nova intenção e uma nova prática, no sentido de mais próxima das necessidades individuais e coletivas. Ainda descrevendo a palavra, a utilizo como força e como uma ação contra-colonial.

Na concepção da cultura iorubá, as palavras vocalizadas, proferidas pela oralidade, detém uma força e fazem parte do ensino ancestral, que tem sua raiz na crença. Desta forma, o agir e as práticas estão diretamente vinculadas à conexão que se faz com a ancestralidade e, sobretudo, com o propósito da pessoa que comunica as palavras (SANTOS, 2020, p. 4).

Na palavra há uma intenção e a utilizo como uma ferramenta de poder, de sabedoria, de reflexão e de me colocar em um mundo tomado por crueldades. Utilizo as palavras da autora norte-americana bell hooks para explicar a minha localização espacial ao escrever esse ensaio. Com palavras e sentimentos, bell hooks (1995, p. 466) aponta que o trabalho intelectual-acadêmico não pode ser pensado distante da política do cotidiano, acrescentando que “optei conscientemente por

tornar-me uma intelectual pois era esse trabalho que me permitia entender minha realidade e o mundo em volta encarar e compreender o concreto” (HOOKS, 1995, p. 466).

O trabalho intelectual é um organismo imprescindível na “luta pela libertação fundamental para os esforços de todas as pessoas oprimidas e/ou exploradas que passariam de objeto a sujeito que descolonizariam e libertariam suas mentes” (HOOKS, 1995, p. 466). Do trabalho intelectual me utilizo para traçar novos horizontes do pensar crítico, bem como, utilizo o manifesto da sua raiz ancestral, denunciativa e libertadora.

Inequivocamente, existe uma brutalidade ferrenha no vírus assim como existe uma brutalidade da necropolítica sobre determinados e específicos corpos, quando se trata no cuidado e na observância de protocolos contra a COVID-19. Lima (2020, p. 8) pronuncia a dinâmica sobre o manejo com os corpos, ou seja, após os casos de contaminação e óbito, o Ministério da Saúde lançou um guia “Manejo de corpos em Contexto do Novo Coronavírus COVID-19”. As reclamações não demoraram e tomaram conta dos noticiários, sinalizando que o protocolo do Ministério da Saúde deveria abarcar e ser para todos e todas.

Muitos indivíduos não são regidos pelo poder, econômico e social, de utilizar esses cuidados e minimizar o vírus e a morte. Na luta desenfreada, contra o vírus, alguns indivíduos buscam retomar o exercício de viver, através do dito normal, o qual usufruem de uma vida com idas em restaurantes, passeios, trabalho, *home office* e o cuidado, a partir da aderência do isolamento social. Em contraposição há uma massa de corpos que perseveram contra o vírus da Covid-19 e outras eliminações que decorrem de um vírus colonial.

Dentro desta lógica, ao empreender uma nova proposta com vista a extinguir o vírus colonial, é impreterível a total conversão do pensamento frente as convicções compulsoriamente demandas pela tríade da modernidade (MARCONDES, 2020, p. 4). O autor adiciona que a modernidade alçada pelos pilares do colonialismo, capitalismo e patriarcalismo fabricou um mundo que chacina vidas e extermina a biodiversidade. O *status* de pessoa outras (não-brancas) não é uma reserva destinada a corpos negros e ao genocídio destes, todavia abrange desde aborígenes, indígenas, população LGBTTQ+, pessoas em situação de miserabilidade e também as sacrificadas do próprio sistema moderno de vivência (MARCONDES, 2020, p. 2).

Apesar de ser um corpo feminino negro, adscrita a realidade acadêmica, condicionada com possibilidades de sobrevivência e de cuidado em tempo pandêmico, ainda sim, estou à mercê de uma realidade que me tangencia e, sobretudo, transpassa o meu ser negro. Eu também sou um corpo - feminino- negro, assim como os corpos negros (im)protocoláveis.

De acordo com Lima (2020, p. 8) os (im)protocoláveis são um grupo distinto que habita as comunidades, as favelas e os lugares onde predomina a população pobre, negra e racializada. Adita que entre os (im)protocoláveis e as regras de cuidados, bastante tênues e, não observadas no manuseio e no funeral de corpos suspeitos de contaminação por Covid-19, há muitas coisas a informar. Para Fátima Lima, há nesta realidade a pronuncia da bionecropolítica, de forma a organizar e reservar tais corpos em necro-topografias (LIMA, 2020, p. 9).

Não é possível concebermos o mesmo estado de catástrofes. Ao encontro dessa ideia, Ailton Krenak (2020b, p. 14), em seu e-book, *O amanhã não está à venda*, ergue a voz ao dizer que “tomara que não voltemos à normalidade, pois se voltarmos, é porque não valeu nada a morte de milhões de pessoas mundo inteiro.” Tomara.

O estado pandêmico deixa visível que não é mais compatível, como suportável, um mundo tecnológico com uma sociedade problema. A derradeira resposta para os problemas sociais e econômicos, oriundos de um vírus colonial e acirrado pelo vírus Covid-19, exige um posicionamento coletivo e funcional. Mbembe (2020a, p. 8) adverte que uma breve correção não é capaz de produzir uma resposta satisfatória. Diante de um grande buraco, faz-se necessário reorganizar o todo, a iniciar pelo social.

Não findo o texto com conclusões, pois seria uma ilusão querer dissertar um desfecho para uma complexidade secular, mas me somo à ideia de Guilherme Marcondes (2020, p. 7) ao elencar a necessidade de desmantelamento de um vírus colonial com ações que impactem na produção de anticorpos, de modo a romper com as ontologias e teorias do conhecimento do mundo moderno Ocidental.

Referências

- AKOTIRENE, Carla. *O que é interseccionalidade*. Belo Horizonte- MG: Letramento: Justificando, 2018.
- ALMEIDA, Silvio Luiz de. *Racismo estrutural*. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.
- BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira Ciência Política*, Brasília, n. 11, p. 89-117, 2013.
- CÉSAIRE, Aimé. *O discurso sobre o colonialismo*. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1978.
- ESPINOSA MIÑOSO, Yuderkis. Las negras siempre estamos desnudas. *Colectivo Ayllu* (comp). Devuélvannos el oro. Acciones anticoloniales y cosmovisiones perversas. Editado Matadero, p. 34-51, 2018.
- GOES, Emanuelle Freitas; RAMOS, Dandara de Oliveira; FERREIRA, Andrea Jacqueline Fortes. Desigualdades raciais em saúde e a pandemia da Covid-19. *Trabalho, Educação e Saúde*. Rio de Janeiro, v. 18, n. 3, p. 1-7, 2020.
- HOOKS, Bell. Intelectuais Negras. *Revista de Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 3, n. 2, p. 464-478, 1995.
- KRENAK, Ailton. Do Tempo. N-1 edições, *Serie Pandemia Critica*, São Paulo, p. 1-12, 2020a.
- KRENAK, Ailton. *O amanhã não está à venda*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020b.
- LIMA, Fátima. Bio-necropolítica: diálogos entre Michel Foucault e Achille Mbembe. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, Rio de Janeiro, v. 70, n. spe, p. 20-33, 2018.
- LIMA, Fátima. Protocolo de Descarte do lixo, contra-colonialidade(S) e o dia seguinte. N-1 edições, *Serie Pandemia Critica*, São Paulo, p. 1-12, 2020.
- MARCONDES, Guilherme. Anticorpos para o combate ao vírus colonial: algumas ideias a partir da arte. In: Horizontes ao Sul [s. l., 2020?]. Disponível em: <https://www.horizontesaosul.com/single-post/2020/04/29/ANTICORPOS-PARA-O-COMBATE-AO-VIRUS-COLONIAL-ALGUMAS-IDEIAS-ATRAVES-DA-ARTE> . Acesso em: 30 out. 2020.
- MBEMBE, Achille. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte*. São Paulo: N-1 edições, 2018.
- MBEMBE, Achille. O direito universal à respiração. N-1 edições. *Serie Pandemia Critica*, São Paulo, p. 1-13, 2020a.

- MBEMBE, Achille. O racismo anti-negro funciona da mesma maneira que um vírus. N-1 edições. *Serie Pandemia Critica*, São Paulo, p. 1-7, 2020b.
- MOMBAÇA, Jota; MATTIUZZI, Michelle. Não existe o pós-colonial. Episódios do Sul. In: Revista Goethe-Institut [s. l., 2020?]. Disponível em: <http://www.goethe.de/ins/br/lp/prj/eps/sob/pt16117914.htm> . Acesso em: 30 out.2020.
- QUIJANO, Aníbal. Dom Quixote e os moinhos de vento na América Latina. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 19, n. 55, p. 9-31, 2005.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Souza; MENESES, Maria Paula (orgs.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009, p. 73-118.
- SANTOS, Lau. Èmí, Ofò, Asé: a Elinga e a dança das Mulheres do Àse. *Revista Brasileira de Estudos de Presença*. Porto Alegre, v. 10, n. 3, p. 1-26, 2020.
- SIMONI, Rosinalda Côrrea da Silva. Ancestralidade feminina: da essência do sagrado aos movimentos feministas, mulheres negras e representatividade. *Fragments de Cultura*, Goiânia, v. 29, n. 2, p. 293-300, 2019.
- SOUZA, Flávia. O dia em que a vida parou. Expressões da colonialidade em tempos de pandemia. *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 30, n. 2, p. 1-6, 2020.
- WERNECK, Guilherme Loureiro; CARVALHO, Marília Sá. A pandemia de COVID-19 no Brasil: crônica de uma crise sanitária anunciada. *Caderno Saúde Pública*, Rio de Janeiro, v. 36, n. 5, p. 1-4, 2020.

Hélen Rejane Silva Maciel Diogo - Acadêmica do Curso de Direito na Universidade Federal do Rio Grande (FURG). Bacharel em Enfermagem na Universidade Federal de Pelotas (UFPEL). Especialista em Enfermagem do Trabalho pela Uninter (UNINTER-Curitiba). E-mail: helendiogo@hotmail.com.