



ARTIGO DOSSIÊ

NARRATIVAS DO INSÓLITO, DISTOPIA E UTOPIA

Por causa de um mosquito: distopia, capitaloceno e anarquia ontopolítica em *Dengue Boy*, de Michel Nieva

Because of a mosquito: dystopia, capitalocene, and ontopolitical anarchy in *Dengue Boy* by Michel Nieva

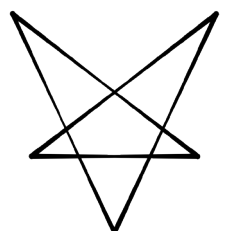
Por causa de un mosquito: distopía, capitaloceno y anarquía ontopolítica en *Dengue Boy*, de Michel Nieva

EDUARDO MARKS DE MARQUES

Doutor em Literatura e História Cultural Australiana pela University of Queensland, com estágio pós-doutoral em Teoria e Crítica Literária e Cultural pela UFMG.

Professor Titular do Centro de Letras e Comunicação e do PPG de Letras da UFPel.

E-mail: eduardo.marks@ufpel.edu.br





Resumo

Este artigo analisa *Dengue Boy*, de Michel Nieva, como uma inflexão decisiva na distopia latino-americana contemporânea, ao articular o insólito como princípio ontopolítico de resistência ao Capitaloceno. A partir da figura d'A Grande Anarca, o romance desloca modelos distópicos baseados na mera sobrevivência, propondo, em seu lugar, uma reinvenção radical da agência por meio da anarquia, entendida não como caos, mas como força utópica de reorganização da vida. O texto examina a convergência entre virofinança, necropolítica e economia especulativa no Sul Global, bem como a dissolução de temporalidades lineares em favor de uma concepção do tempo anárquica, não hierárquica e multiespécie. Dialogando com teorias do anarquismo (Laurence Davis), do Cthuluceno (Donna Haraway) e com cosmogonias onto-epistêmicas não hegemônicas, o artigo sustenta que o insólito em *Dengue Boy* opera como um dispositivo crítico capaz de imaginar alternativas revolucionárias à organização planetária capitalista, reconfigurando as relações entre o humano, o não humano, o vivo e o não vivo.

Palavras-chave: Distopia latino-americana; insólito; anarquia; Capitaloceno; Michel Nieva.

Sempre que se pensa em literatura distópica, o paradigma se apoia em um conjunto pequeno, porém sintomático, de obras que organizam as formas como a noção de distopia se organiza. Pensamos, obviamente, em Aldous Huxley e sua distopia hipercapitalista que, além de dividir os seus habitantes em castas a partir de seus biotipos gerados a partir da fecundação extrauterina, os alija de toda e qualquer forma de prazer que não seja mediada pelo estado. Pensamos, também, em Orwell, e sua crítica ao resultado desastroso de uma revolução que, ao invés de garantir liberdades reais ao proletariado para construir e manter formas de organização socioeconômica, criou um estado totalitário, baseado na hipervigilância constante e manutenção do terror em seus habitantes. Nos passa pela cabeça, também, Bradbury e seu estado onde os livros e a literatura são o grande perigo e, por isso, devem ser queimados (ironicamente por um grupo de indivíduos intitulados bombeiros) e, mais recentemente (e, talvez, com mais força hodierna), Atwood e sua teocracia patriarcal em que as mulheres são divididas em castas, sendo submetidas às mais diversas formas de violência.

Trago estes poucos exemplos (a lista poderia ser muito mais extensa) apenas para introduzir uma questão basilar no que tange o que e como entendemos o conceito de distopia. *Grosso modo*, o termo é utilizado para se referir a sociedades construídas a partir de modelos sociais e políticos apresentados como indesejáveis, uma vez que são amparados em alguma forma de opressão estatal a um ou mais grupos sociais e cujas opressões são apresentadas a partir da perspectiva de uma pessoa que faz parte de algum destes grupos. Uma leitura um pouco mais aprofundada de distopias também traz à tona o fato de que essas construções sociais aparecem como respostas a angústias contemporâneas aos momentos de sua criação (ao avanço exponencial da tecnologia a partir da virada do século XIX para o século XX em Huxley; ao temor de que o projeto socialista/comunista de sociedade poderia ser indelevelmente associado a totalitarismos em Orwell – que, ironicamente, era socialista, membro da Nova Esquerda britânica; à popularização de formas novas de entretenimento de massas como o cinema e a televisão e como elas poderiam criar uma sociedade alienada em Bradbury; ao medo do avanço de discursos religiosos, em diferentes graus de radicalismo, no meio político garantindo força ao avanço de grupos de extrema-direita no Ocidente em Atwood). Em sua contribuição para *The palgrave handbook of utopian and dystopian literature*, o historiador Gregory Claeys propõe que:

No final do século XX e início do século XXI, o termo [distopia] tem sido geralmente utilizado para descrever dois fenômenos: sociedades reais



que sucumbiram ao despotismo, particularmente os regimes totalitários produzidos pelo nazismo e pelo stalinismo; e as refrações literárias de tais desenvolvimentos. Essas sociedades tipicamente buscam escravizar parcelas de sua população e manter grande parte do restante em um estado constante de medo, a fim de preservar a ordem. Alienação generalizada, paranoia, construção de bodes expiatórios e criação de inimigos caracterizam a maioria desses regimes. (Claeys, 2017, p. 53)

Claeys nos relembra que não se pode separar a tradição criada pela distopia a partir do início do século XX daquela criada pela utopia, que se popularizou e ganhou vida nova ao longo do século XIX, uma vez que ambas surgem das mesmas preocupações: como controlar a industrialização, a pobreza, a concentração de renda e a tendência crescente ao coletivismo para a solução destes problemas (Claeys, 2017, p. 274). Notemos, então, que uma diferença possível entre utopia e distopia está na perspectiva acerca do enfrentamento de problemas de origem socioeconômica e pode-se afirmar sem medo de errar que, ao passo que a tradição utópica tende a se amparar em modelos socialistas, a distópica claramente reflete as angústias trazidas por modelos capitalistas de construção e manutenção das diferenças.

Se faz igualmente necessária uma reflexão sobre a origem geopolítica dos paradigmas que compõem o pensamento distópico literário. Uma vez que a distopia se torna um elemento de origem vinculada às maquinacões do sistema capitalista podendo também servir como denúncia destas maquinacões (Marks de Marques, 2021, p. 621-630), faz sentido localizarmos sua origem no Norte Global, especialmente em culturas nas quais os processos de industrialização iniciaram cedo e se expandiram de forma mais profunda nas diversas camadas sociais, em especial Estados Unidos e Inglaterra. Desta forma, é possível perceber que todos os pilares paradigmáticos mais óbvios que compõem as distopias tradicionais (totalitarismo, hipervigilância, separação em castas e alienação da sociedade, por exemplo), refletem leituras sociais que são deslocadas a outros espaços e tempos, mas cujas vivências, ainda que oficialmente negadas pelo modelo capitalista e liberal-democrático ocidental, só podem ser explicitadas a partir de exercícios de pensamento crítico. As teletelas, por exemplo, que vigiam a vida privada dos cidadãos de Oceania em *1984*, são comumente apresentadas como um exemplo de hipervigilância comunista por serem um braço do estado para o controle dos comportamentos e dos desejos e, por isso, devem ser temidos e combatidos, mas os algoritmos que nos acompanham constantemente a partir de nossos *smartphones* e que apresentam aquilo que expressamos como desejo, oralmente ou a partir dos históricos de mecanismos de pesquisa são vivenciados como uma praticidade desejável que retroalimenta o desejo, força vital da manutenção do capitalismo. Por isso, aqui cabe evocar a frase famosa do filósofo Mark Fisher, que afirma ser mais fácil imaginarmos o fim do mundo do que o fim do capitalismo (Fisher, 2009, p. 1).

O movimento em direção a uma tendência mais realista na ficção, no final dos anos 1980 e ao longo da década de 1990, permitiu que os estudos utópicos encenassem um forte retorno acadêmico em escala global. Pode-se argumentar que o ponto de inflexão desse retorno tenha sido a tese polêmica (e posteriormente revista em diversas ocasiões) de Francis Fukuyama sobre o fim da história, apresentada em *The End of History and the Last Man* (1992). Parte da tese de Fukuyama afirma que um dos principais resultados da vitória das democracias liberais sobre seus adversários políticos no “mundo civilizado” seria a morte do pensamento utópico:

Nós, que vivemos em democracias liberais estáveis e consolidadas, enfrentamos uma situação incomum. Na época de nossos avós, muitas pessoas razoáveis podiam prever um futuro socialista radiante no qual



a propriedade privada e o capitalismo teriam sido abolidos, e no qual a própria política teria sido de algum modo superada. Hoje, em contraste, temos dificuldade em imaginar um mundo que seja radicalmente melhor do que o nosso, ou um futuro que não seja essencialmente democrático e capitalista. Dentro desse quadro, é claro, muitas coisas poderiam ser melhoradas: poderíamos abrigar os sem-teto, garantir oportunidades para minorias e mulheres, melhorar a competitividade e criar novos empregos. Também conseguimos imaginar mundos futuros significativamente piores do que aquele que conhecemos agora, nos quais intolerâncias nacionais, raciais ou religiosas retornam, ou nos quais somos devastados por guerras ou colapsos ambientais. Mas não conseguimos conceber um mundo que seja essencialmente diferente do presente e, ao mesmo tempo, melhor. Outras épocas, menos reflexivas, também se consideraram as melhores, mas chegamos a essa conclusão exaustos, por assim dizer, da busca por alternativas que sentíamos que precisavam ser melhores do que a democracia liberal. (Fukuyama, 1992, p.42, minha tradução)¹

Podemos todos concordar que nem a história chegou ao fim, nem vivemos no melhor dos mundos possíveis. No entanto, a leitura de Fukuyama acerca do poder das democracias liberais de nos libertar tanto da necessidade de imaginar alternativas melhores de organização social e política quanto da ideia de que qualquer tentativa nesse sentido necessariamente culminaria em uma distopia quando comparada à realidade material permite-nos reconhecer o poder que o capitalismo exerce sobre determinados discursos e disciplinas. De fato, essa noção está encapsulada na célebre frase atribuída a Mark Fisher citada anteriormente.

Em maio de 2024, meu estado natal, o Rio Grande do Sul, o mais meridional do Brasil, foi atingido por enchentes severas. A capital do estado (e minha cidade natal), Porto Alegre, situa-se às margens de um corpo d'água que escapa a definições precisas, pois reúne características de lago, rio e estuário. Os quatro principais rios que cruzam o estado deságuam no lago Guaíba, que, por sua vez, deságua na Lagoa dos Patos. Dados oficiais indicam que, apenas no dia 30 de abril, o volume de chuvas atingiu até 150 mm, cerca de 50% acima da precipitação média esperada para os meses mais chuvosos do ano. Em Porto Alegre, entre 1º e 12 de maio, a precipitação média chegou a 333 mm, mais de três vezes a média histórica mensal. Os números variam, mas estima-se que entre 160 e 300 pessoas tenham morrido direta (afogadas pela elevação das águas) ou indiretamente (em decorrência de doenças como a leptospirose, transmitida por pulgas de ratos, cuja população aumentou drasticamente nos dias e semanas posteriores ao recuo das águas); ao menos 56 pessoas jamais foram encontradas; cerca de 600 mil pessoas foram desalojadas; e 431 dos 497 municípios do estado foram atingidos em alguma medida pelas enchentes. Em Porto Alegre, as águas do Guaíba atingiram a marca de 5,31 m (na verdade, os critérios de medição foram alterados ao longo da enchente: inicialmente medidos a partir

1. We who live in stable, long-standing liberal democracies face an unusual situation. In our grandparents' time, many reasonable people could foresee a radiant socialist future in which private property and capitalism had been abolished, and in which politics itself was somehow overcome. Today, by contrast, we have trouble imagining a world that is radically better than our own, or a future that is not essentially democratic and capitalist. Within that framework, of course, many things could be improved: we could house the homeless, guarantee opportunity for minorities and women, improve competitiveness, and create new jobs. We can also imagine future worlds that are significantly worse than what we know now, in which national, racial, or religious intolerance makes a comeback, or in which we are overwhelmed by war or environmental collapse. But we cannot picture to ourselves a world that is essentially different from the present one, and at the same time better. Other, less reflective ages also thought of themselves as the best, but we arrive at this conclusion exhausted, as it were, from the pursuit of alternatives we felt had to be better than liberal democracy.



de um ponto da margem em que a profundidade é menor, os níveis ultrapassaram os 6 m; contudo, a fim de oferecer à população um lampejo de esperança, o governo alterou o ponto oficial de medição para um local com um banco de areia mais elevado, reduzindo “magicamente” os números em mais de 50 cm). Quaisquer que sejam os números exatos, eles superam em muito o recorde anterior de 4,76 m, registrado durante as enchentes de 1941.

Trago esse exemplo para introduzir a ideia de que a política da distopia já não está central ou exclusivamente associada a regimes totalitários ou a sociedades de vigilância. Os efeitos inegáveis e crescentes das mudanças climáticas e as crises por elas desencadeadas tornaram-se um dos principais focos de preocupação nos estudos do Antropoceno — essa tentativa de nomear uma nova era geológica, proposta por Eugene Stoermer e Paul Crutzen desde o final dos anos 1980, embora tenha ganhado maior tração a partir de 2000. Ainda que a ideia tenha sido formalmente rejeitada pela União Internacional de Ciências Geológicas em 2024, o Antropoceno designaria essa nova era em que a humanidade se tornou uma força planetária de transformação tão intensa que já é perceptível na crosta terrestre. Marcado pela perda de biodiversidade, pelo aumento dos níveis de dióxido de carbono na atmosfera, pela circulação livre de plásticos e microplásticos — inclusive no interior do corpo humano —, entre outros fatores, o Antropoceno foi amplamente acolhido sobretudo pelas humanidades. Ainda que os argumentos em sua defesa sejam consistentes, proponho aqui uma alternativa que parece ajustar-se de maneira mais adequada, especialmente às culturas e povos do Sul Global: o Capitaloceno.

Proposto por Jason W. Moore, o conceito de Capitaloceno expande as ideias centrais do Antropoceno ao incorporar as consequências sociais, políticas e ambientais do capitalismo como força planetária de transformação. Isso é relevante por diversas razões. Em primeiro lugar, reinsere a agência humana na equação, uma vez que não é a mera presença dos humanos no planeta que reconfigura a vida planetária, mas a exploração de Gaia — o que conduz ao segundo ponto: o conceito de “natureza barata”. Moore afirma que:

Para o capitalismo, a Natureza é ‘barata’ em um duplo sentido: tornar baratos os elementos da Natureza em termos de preço; e também baratear, degradar ou inferiorizar a Natureza em um sentido ético-político, a fim de torná-la barata em termos de preço. Esses dois momentos estão entrelaçados em cada instante e em cada grande transformação capitalista dos últimos cinco séculos. (Moore, 2016, p. 2–3, minha tradução)²

É importante ressaltar que, para Moore, “(...) o Capitaloceno não se refere ao capitalismo como um sistema econômico e social. Não se trata de uma inflexão radical de uma aritmética verde. Antes, o Capitaloceno designa o capitalismo como uma forma de organizar a natureza — como uma ecologia-mundo capitalista multiespécies e situada” (Moore, 2026, p. 6). Essa formulação torna-se particularmente relevante na medida em que os efeitos mais perversos do capitalismo (ou do Capitaloceno) foram historicamente sentidos de forma mais intensa no Sul Global do que no Norte Global. É nesse ponto que retorno ao estado atual das narrativas distópicas. Aqueles romances prototípicos definiram a distopia como um exercício eminentemente imaginativo, no sentido de que, embora representem e respondam a ansiedades con-

2. For capitalism, Nature is ‘cheap’ in a double sense: to make Nature’s elements ‘cheap’ in price; and also to cheapen, to degrade or to render inferior in an ethico-political sense, the better to make Nature cheap in price. These two moments are entwined at every moment, and in every major capitalist transformation of the past five centuries.



temporâneas, estas permanecem relativamente distantes das culturas nas quais tais obras foram produzidas. As distopias oriundas do Sul Global, por outro lado, também enfrentam os séculos de colonialismo que moldaram essas culturas. Enquanto, para as culturas do Norte Global, o apocalipse se anuncia como uma ameaça futura ainda deslocada no tempo, para muitas culturas do Sul Global o apocalipse já aconteceu, o que se reflete nas narrativas entendidas como distópicas produzidas a partir dessas culturas nos últimos 25 anos: um questionamento frontal de tais paradigmas.

Torna-se, aqui, imprescindível definir com rigor o que se entende por Sul Global, sobretudo quando esse conceito passa a operar não apenas como categoria geopolítica, mas como operador crítico para a leitura de formas culturais e literárias. Para tanto, recorro a *The poorer vations: A Possible History of the Global South*, de Vijay Prashad (2012), obra que retoma e aprofunda os argumentos desenvolvidos anteriormente em *The Darker Nations: A People's History of the Third World* (2007). O deslocamento conceitual proposto por Prashad — do Terceiro Mundo ao Sul Global — não é meramente terminológico, mas assinala uma inflexão histórica profunda, com consequências diretas para a produção simbólica e imaginativa dessas regiões. Segundo Prashad, o Terceiro Mundo constituiu-se como um projeto político deliberado, articulado por Estados pós-coloniais em torno de princípios compartilhados: o não alinhamento, o anti-imperialismo e a defesa da soberania econômica. Tratava-se de uma tentativa explícita de reorganização da ordem mundial, fundada em uma visão socioeconômica comum que reivindicava o controle dos recursos naturais, a redistribuição da riqueza e da terra, bem como a possibilidade de futuros alternativos ao capitalismo dependente. O Sul Global, em contraste, não se define como projeto, mas como condição histórica e estrutural. Sua unidade não decorre de um horizonte político compartilhado, mas da experiência comum de subordinação no interior da economia global neoliberal. Essa distinção é crucial. Enquanto o Terceiro Mundo se articulava a partir de uma imaginação política orientada pela possibilidade — ainda que conflitiva — de transformação sistêmica, o Sul Global emerge como espaço de restrição, coerção e gerenciamento da crise. Ele é unificado por um conjunto de limitações impostas pela ordem neoliberal: dependência crônica da dívida, fragmentação das alianças regionais, precarização da soberania e enfraquecimento do poder de negociação no comércio internacional. Exemplos como a imposição recorrente de tarifas arbitrárias pelos Estados Unidos a outras economias nacionais evidenciam como a racionalidade econômica cede lugar a decisões ideologicamente orientadas, aprofundando assimetrias estruturais (Prashad, 2007, *passim*; Prashad, 2012, *passim*).

Em um segundo movimento, Prashad demonstra que o Terceiro Mundo buscava confrontar ativamente o imperialismo e a lógica bipolar da Guerra Fria por meio de instâncias institucionais apostando na força da ação coletiva como meio de transformação do capitalismo global. O Sul Global, por sua vez, é moldado por uma ordem neoliberal que sistematicamente inviabiliza a formação de blocos coesos capazes de produzir mudanças estruturais. Mesmo iniciativas como os BRICS, bloco econômico liderado por Brasil, Rússia, Índia, China e África do Sul, frequentemente celebradas como alternativas ao eixo hegemônico, são continuamente neutralizadas, cooptadas ou fragilizadas por pressões externas. Há ainda uma diferença histórica decisiva no que se refere à soberania. O Terceiro Mundo emerge em um momento de soberania ascendente, impulsionado por projetos nacional-desenvolvimentistas e por uma crença, ainda que tensa, na autodeterminação. O Sul Global, em contraste, opera sob um regime de soberania erodida, no qual o poder decisório desloca-se progressivamente dos Estados para instâncias transnacionais e, sobretudo, para corporações multinacionais. Trata-se menos de uma perda pontual de autonomia e mais de uma reorganização estrutural do poder, cujos



efeitos são profundamente sentidos nas esferas social, cultural e simbólica. Essa inflexão histórica produz consequências diretas no plano da imaginação. Enquanto o Terceiro Mundo era atravessado por um horizonte utópico, marcado pela crença no progresso, no planejamento, no desenvolvimento e na transformação social, o Sul Global é definido por uma temporalidade distópica. Ele não se orienta pela promessa do porvir, mas pela gestão permanente da catástrofe, pela sobrevivência e pela resistência. Nesse sentido, pode-se afirmar que o Terceiro Mundo pensava o futuro como projeto; o Sul Global vive o futuro como ameaça.

Entretanto, essa condição distópica não implica imobilismo. O Sul Global mantém-se articulado por lutas populares, experiências democráticas radicais, movimentos feministas e indígenas, bem como por esforços de cooperação regional que insistem em sustentar a aspiração por justiça global. Como observa Prashad, essa esperança não é ingênua nem nostálgica; ela emerge das lutas concretas e cotidianas de populações historicamente subalternizadas. Trata-se de uma esperança negativa, marcada menos pela promessa de redenção do que pela recusa da aniquilação. Esse enquadramento teórico nos obriga a reconsiderar os pressupostos tradicionais da distopia enquanto gênero e categoria crítica. As narrativas distópicas oriundas do Sul Global não operam segundo a lógica clássica da antecipação ou da advertência — tão comum à tradição euro-americana —, mas a partir de uma experiência histórica em que o “futuro distópico” já se realizou de forma desigual e antecipada. Nesse sentido, a distopia deixa de ser uma projeção especulativa para tornar-se uma forma de realismo histórico radical.

É nesse ponto que a articulação com o debate epistemológico se torna central. Partir da história política e econômica do Sul Global proposta por Prashad permite avançar na construção de um enquadramento epistemológico que recusa universalismos abstratos. Como afirma Boaventura de Sousa Santos na introdução de *O Fim do Império Cognitivo: A afirmação das epistemologias do Sul* (2019):

As epistemologias do Sul referem-se aos conhecimentos que surgem das lutas sociais e políticas e não podem ser separados dessas mesmas lutas. Não se trata, por conseguinte, de epistemologias no sentido convencional do termo. O seu objetivo não é estudar o conhecimento ou a crença justificada enquanto tais, e muito menos o contexto social e histórico em que ambos surgem. (...) Trata-se antes de identificar e valorizar aquilo que muitas vezes nem sequer figura como conhecimento à luz das epistemologias dominantes, a dimensão cognitiva das lutas de resistência contra a opressão e contra o conhecimento que legitima essa mesma opressão. Muitas dessas formas de conhecimento não configuram conhecimentos pensados como atividade autônoma, e sim gerados e vividos em práticas sociais concretas. As epistemologias do Sul *ocupam* o conceito de epistemologia para o re-significarem (*sic*) enquanto instrumento de interrupção das políticas dominantes e dos conhecimentos que as sustentam. São epistemologias experimentais. Existem epistemologias do Sul apenas na medida em que existem epistemologias do Norte. As epistemologias do Sul existem hoje para que deixem de ser necessárias no futuro. (Santos, 2018, p. 18)

Nesse sentido, as epistemologias do Sul operam como instrumentos de interrupção da política hegemônica do conhecimento, ocupando o próprio conceito de epistemologia para ressignificá-lo. Elas existem apenas porque existem epistemologias do Norte e aspiram, paradoxalmente, a um futuro em que já não sejam necessárias. Tal formulação ecoa diretamente na produção distópica do Sul Global, que não imagina mundos piores como advertência, mas



registra mundos já degradados como forma de denúncia, memória e resistência. Assim, a construção de resistência coletiva apresentada por Prashad e Santos como elemento constitutivo do Sul Global deve ser compreendida a partir de uma historicidade marcada por um trauma crônico. As grandes narrativas socio-históricas da chegada de um futuro apresentado como inevitável — do colonialismo aos efeitos letais das mudanças climáticas — materializaram-se primeiro no Sul. A distopia, nesse contexto, não é exceção nem exagero: é condição.

Assim, essa construção de resistência coletiva apresentada por Prashad e Santos como um elemento central do Sul Global deve ser lida a partir de sua própria existência, orientada por um senso de trauma crônico, uma vez que todas as narrativas sócio-históricas da chegada de um futuro inevitável — do colonialismo aos efeitos mortais das mudanças climáticas — chegaram primeiro ao Sul. Os romances distópicos latino-americanos, contudo, parecem apoiar-se na proposta de criação de redes de afeto capazes de unir as personagens por meio do trauma coletivo, não para impedir que o fim dos tempos aconteça, mas para atravessar o apocalipse ao lado daqueles que se ama. O afeto precisa ser compreendido conforme proposto pelo campo dos Estudos dos Afetos. Na tentativa de defini-lo, Gregory J. Seigworth e Melissa Gregg, na introdução de *The affect studies reader* (2009), afirmam que:

(...) o afeto, em seu sentido mais antropomórfico, é o nome que damos àquelas forças — forças viscerais abaixo, ao lado ou geralmente outras que o conhecimento consciente, forças vitais que insistem para além da emoção — que podem nos impulsionar ao movimento, ao pensamento e à expansão, mas que também podem nos suspender (como se em ponto morto) ao longo de um acúmulo quase imperceptível de relações de força, ou ainda nos deixar sobrecarregados pela aparente intratabilidade do mundo. De fato, o afeto é a prova persistente de que um corpo jamais deixa de estar imerso, contínua e profundamente, entre os obstáculos e os ritmos do mundo, em suas recusas tanto quanto em seus convites. [...]

O afeto marca o pertencimento de um corpo a um mundo de encontros ou o pertencimento de um mundo a um corpo de encontros, mas também, no não pertencimento, por meio de todas aquelas composições e decomposições muito mais tristes de incompatibilidades mútuas. Há sempre encontros ambíguos ou “mistos” que incidem e extravasam para o pior e para o melhor, mas (na maioria das vezes) em algum ponto intermediário. (Seigworth e Gregg, 2009, p.1–2, minha tradução)³

A partir dessa perspectiva, essas distopias contemporâneas apresentam a necessidade de reavaliar a construção de redes afetivas mesmo em tempos de crise iminente, como a crise climática que enfrentamos atualmente. É importante mencionar que o afeto apresentado e in-

3. (. . .) affect, at its most anthropomorphic, is the name we give to those forces — visceral forces beneath, alongside, or generally other than conscious knowing, vital forces insisting beyond emotion — that can serve to drive us toward movement, toward thought and extension, that can likewise suspend us (as if in neutral) across a barely registering accretion of force-relations, or that can even leave us overwhelmed by the world's apparent intractability. Indeed, affect is persistent proof of a body's never less than ongoing immersion in and among the world's obstacles and rhythms, its refusals as much as its invitations. [...]

Affect marks a body's belonging to a world of encounters or; a world's belonging to a body of encounters but, also, in non-belonging, through all those far sadder (de)compositions of mutual in-compossibilities. Always there are ambiguous or 'mixed' encounters that impinge and extrude for worse and for better, but (most usually) in- between.



centivado pela ficção distópica latino-americana (e do Sul Global) costuma ser entendido como uma alternativa irônica às formas de organização social capitalistas, na medida em que as conexões humanas são mobilizadas pelo mesmo desejo de que a vida e o mundo não terminem em desespero, mas em paz. A ironia reside no fato de que, ao não se oporem ao fim por meio da tentativa de evitá-lo — o que garantiria a manutenção do capitalismo —, essas narrativas aceitam que o seu fim só é possível por meio do fim de tudo, inclusive do humano. Esses romances, assim, imaginam o fim do capitalismo (retomando a citação de Fisher) eliminando seus agentes primários: nós mesmos. No entanto, a morte da humanidade nem sempre é literal. A compreensão do autor canadense Cory Doctorow sobre o que são as distopias parece particularmente adequada neste ponto:

Eis como reconhecer uma distopia: trata-se de uma história de ficção científica na qual um desastre é seguido por violência brutal e sem sentido. Eis como se cria uma distopia: convença as pessoas de que, quando o desastre ocorrer, seus vizinhos serão seus inimigos, e não seus salvadores mútuos e suas responsabilidades compartilhadas. A crença de que, quando as luzes se apagarem, seus vizinhos aparecerão com uma espingarda — em vez de com o conteúdo do congelador para que se possa fazer um churrasco antes que tudo estrague — não é apenas uma profecia autorrealizável, mas uma narrativa armada. A crença na natureza predatória, apenas tenuemente contida, das pessoas ao seu redor é a causa da distopia, a crença que transforma crises comuns em catástrofes. (Doctorow, 2020, s.p., minha tradução)⁴

É justamente aí que as distopias latino-americanas operam: não apenas na recusa em reconhecer os vizinhos como inimigos, mas no fortalecimento dos vínculos afetivos, inclusive entre estranhos unidos por uma mesma história e por um trauma compartilhado. Romances como *Gosma rosa* (2020), da romancista Uruguaia Fernanda Trías, *Saboroso cadáver* (2017) e *Las indignas* (2023), da argentina Agustina Bazterrica, *Distância de resgate* (2014), da igualmente argentina Samanta Schweblin, *Xamãs elétricos na festa do sol* (2024), da equatoriana Mónica Ojeda, *Nación vacuna* (2020), da argentina Fernanda García Lao, *A extinção das abelhas* (2021), da brasileira Natália Borges Polezzo, *Deus, o que quer de nós?* (2022), do brasileiro Ignácio de Loyola Brandão, *Todos los fines del mundo* (2025), da mexicana Andrea Chapela, e a novela *“Bugônia”*, presente em *O Deus das Avencas* (2021), do brasileiro Daniel Galera, trazem consigo a construção de cronotopos distópicos (em alguns casos, apocalípticos e pós-apocalípticos) em que o foco da ação não está em tentar frear ou mesmo reverter os impactos da destruição, quase sempre causada (direta ou indiretamente) por questões climáticas e/ou relacionadas ao colapso da ordem natural, mas sim em criar redes de afeto para que o atravessamento do fim inevitável possa ser ao menos amparado na presença de pares. Cabe frisar que, quando falamos em afeto, estão incluídas também aquelas forças viscerais socialmente entendidas como negativas socialmente, como a raiva, a inveja e o pavor (como encontramos nos dois romances de Bazterrica e, em grau distinto, em Schweblin).

4. Here's how you can recognize a dystopia: It's a science fiction story in which disaster is followed by brutal, mindless violence. Here's how you make a dystopia: Convince people that when disaster strikes, their neighbors are their enemies, not their mutual saviors and responsibilities. The belief that when the lights go out, your neighbors will come over with a shotgun—rather than the contents of their freezer so you can have a barbecue before it all spoils—isn't just a self-fulfilling prophecy, it's a weaponized narrative. The belief in the barely restrained predatory nature of the people around you is the cause of dystopia, the belief that turns mere crises into catastrophes.



No entanto, é importante notarmos que há dissidências importantes que contrariam a passividade afetiva frente ao colapso iminente que compõe boa parte da tendência visível nos romances citados acima e talvez o caso mais emblemático de tal dissidência seja *Dengue Boy*, romance do argentino Miguel Nieva, publicado originalmente em 2023 com o título *La infancia del mundo* e traduzido no Brasil no ano seguinte. A narrativa se passa no ano de 2272, após a elevação das temperaturas planetárias que levou ao derretimento das calotas polares e, consequentemente, à inundação da maior parte do planeta. Com isso, as regiões polares do Sul e do Norte tornaram-se temperadas, dando origem ao que se convencionou chamar, no sul do que restou do continente sul-americano, de Caribe Pampeano (a região mais alta da província argentina de La Pampa, no centro do país e adjacente à província de Buenos Aires) e Caribe Antártico (os fiordes que restaram na região da Antártida mais próxima da Patagônia), duas das poucas regiões do planeta capazes de abrigar vida. O protagonista é um híbrido humano-mosquito sem nome, referido como *Dengue Boy*, que, apesar de sua aparência inumana, ocupa um espaço humano para sua mãe — não sem consequências:

Ninguém curtia o dengue boy. Não sei se por causa do seu bico comprido, ou pelo zumbido constante, insuportável, que o roçar de suas asas fazia e que desconcentrava o restante da turma, a verdade é que, no recreio, quando a molecada saía em disparada para o pátio e se juntava para traçar um sanduíche, conversar e zoar, o pobre menino dengue ficava sozinho, na sala de aula, na sua carteira, com o olhar perdido, fingindo que verificava com extrema concentração uma página das suas anotações, para disfarçar o indisfarçável constrangimento que teria, caso saísse e deixasse evidente que não tinha um mísero amigo com quem conversar. (Nieva, 2024, p. 13)

Uma vez que as mudanças climáticas finalmente atingiram o seu ápice pela ação do ser humano no planeta, torna-se interessante que o protagonista do romance seja um mutante, ainda que seja dotado de consciência e tente ser inserido por sua mãe, uma faxineira que limpava as casas e escritórios da elite, à sociedade como se fosse um garoto qualquer, cujas descrições ao longo do romance evidenciam apenas o seu aspecto não-humano. Não obstante ser um mosquito (ainda identificado como um vetor de uma doença relativamente comum, mas não menos ameaçadora), o protagonista pode oferecer uma visão distinta daquela que nós, seres humanos, temos acerca das situações e, também, oferecer alternativas distintas àquelas que estamos dispostos a tentar.

Um exemplo disso é apresentado no episódio em que o protagonista é enviado para uma colônia de férias para passar o verão. Primeiramente, a descrição do espaço evidencia que nem mesmo a pior catástrofe climática foi capaz de reduzir o abismo existente entre as elites e as classes sociais mais pobres:

A colônia ficava numa das praias públicas mais sujas e degradadas de Victorica. Para quem não conhece essa região austral da América do Sul, recordemos que foi em 2197 que os gelos antárticos derreteram todos de uma vez, e quando o mar subiu em níveis jamais vistos, a Patagônia, região outrora famosa por suas florestas, lagos e geleiras, transformou-se numa trilha desconexa de pequenas ilhotas em chamas. Mas o que ninguém imaginava era que essa vaticinada catástrofe climática e humanitária, milagrosamente, daria à província argentina do Pampa uma inédita saída para o mar que transformou por completo sua geografia. De um dia para o outro, o Pampa deixou de ser um árido e moribundo deserto nos confins da Terra, ressecado por séculos de monocultura de girassol e



soja, para ser a única via, junto ao Canal do Panamá, de navegação transoceânica de todo o continente. Essa inesperada metamorfose insuflou a economia regional com constantes e suculentos lucros provenientes de impostos portuários, além de dar acesso a novas e paradisíacas praias que atraíram veranistas de todo o mundo. Os melhores balneários, porém, os mais próximos de Santa Rosa, eram propriedade exclusiva de hotéis e mansões privadas de veranistas estrangeiros. As pessoas comuns, como o menino dengue, só tinham acesso às praias públicas, próximas ao Canal Interoceânico de Victorica, onde se acumulava toda a podridão do porto: um miserável depósito de plástico e entulho no qual eram incubados todos os tipos de aberrações. (Nieva, 2024, p. 21-22)

Importante percebermos como a ideia de Capitaloceno se mostra evidente na passagem acima. A combinação de exploração de um modelo agrário de monocultura, danoso para a terra, com o desastre causado pelo derretimento das calotas polares criando uma tragédia planetária ainda não é o bastante para a superação de uma estrutura de sociedade que não replique o modelo capitalista vigente. Podemos, assim, voltar à citação de Mark Fisher e ir além, ao trazer os seus conceitos de realismo capitalista e de pós-capitalismo para o debate.

Em *Realismo capitalista* (2020), publicado originalmente em 2009, Mark Fisher define o termo como “o sentimento disseminado de que o capitalismo é o único sistema político e econômico viável, sendo impossível imaginar uma alternativa a ele” (Fisher, 2020, p. 10), o que moderniza a premissa sobre o fim da história desenvolvida por Fukuyama (e explica, de certa forma, a forte conexão, em nível de pensamento e senso comum, entre democracias liberais e capitalismo em oposição a regimes totalitários e socialismo/comunismo como se o elo entre eles fosse causal). Fisher discute o papel da arte (em especial, da literatura e do cinema distópicos) como “exercícios semelhantes ao ato de imaginação – os desastres que descreviam serviam de pretexto para a emergência de diferentes formas de vida” (Fisher, 2020, p. 10), mas que parte da atuação do realismo capitalista está diretamente ligado à sua relação com a cultura:

O poder do realismo capitalista deriva, em parte, da maneira pela qual ele resume e consome toda a história anterior. Trata-se de um efeito de seu “sistema de equivalência geral”, capaz de transformar todos os objetos da cultura – quer sejam iconografia religiosa, pornografia ou *O capital* de Karl Marx – em valor monetário. Ande pelo Museu Britânico, no qual se podem ver objetos tirados de seu lugar de origem e reunidos como se estivessem dispostos sobre o balcão de uma nave de *O Predador*, e você terá uma imagem poderosa do processo em curso. Na conversão de práticas e rituais em meros objetos estéticos, as crenças das culturas anteriores são objetivamente ironizadas, transformadas em artefatos. **O realismo capitalista não é, portanto, um tipo particular de realismo; é o realismo em si.** (Fisher, 2020, p. 12, grifo meu)

Por outro lado, em uma palestra dada em 2016, Fisher discute a noção de pós-capitalismo, que ele entende e define como sendo a possibilidade (ou mesmo necessidade) de se imaginar uma existência *além* do capitalismo, mas a que se chega *através* dele e se faz necessário para livrar termos com uma ideia semelhante, como socialismo ou comunismo, das associações negativas a eles atribuídas a longo das últimas décadas (Fisher, 2021, p. 50-51). Em outras palavras, Fisher clama para um retorno da literatura e do cinema ao campo das propostas de superação dos problemas existentes a partir de e por causa do capitalismo.



Na colônia de férias, o *Dengue Boy* é alvo de diversos tipos de *bullying*, em especial por um grupo de meninos liderados por Dulce, um menino cruel que, em um arroubo adolescente, começa a se masturbar na frente de todos enquanto zombava do protagonista. Neste momento, ocorre um fato, seguido de uma epifania, que inauguram o projeto pós-capitalista de Nieva:

A verdade é que o menino dengue, contrariamente à reação que sempre mostrava diante dos atropelos padecidos por sua condição mestiça, não se angustiou nem desejou estar morto nem suas anteninhas peludas tremeram de raiva ou de dor. O truculento canto em roda (com importantes acertos poéticos, há que se admitir) dos rapazinhos liderados por Dulce não arrancou nem um pinga do seu equilíbrio. Foi, pelo contrário, bem diferente a inaudita adrenalina injetada em casa uma das nervuras de suas asas. Porque quando o menino dengue focou o olhar dos seus omatídeos no Dulce, que, ainda com a sunga arriada, apontava e zombava dele, não viu mais nem sequer um antagonista, nem sequer um igual, nem sequer um humano. Diante da terrível agulha do menino dengue, não havia mais que um delicioso sorvete de carne, um palpitante naco de morcilha succulenta. Tomado pela vertigem dessa nova e incontornável necessidade, uma brusca revelação atravessou as peludas antenas no menino dengue, de forma mais clara e lúcida que nunca, apesar da indistinta algaravia de vozes que o envolvia. O menino dengue, não sem certa incongruência, raciocinou: não sou um menino, mas uma menina. A menina dengue. De fato, na espécie *Aedes aegypti* da qual ele (ou ela) era um exemplar único, apenas as fêmeas picam, sugam e transmitem doenças, enquanto os machos se dedicam ao hábito mecânico de copular e engendrar. (. . .) Assim, inflamada como quem descobre uma verdade que estava adormecida, a menina dengue arremeteu contra o corpo do Dulce, desnudo até os tornozelos, que tombou na areia. Com precisão cirúrgica, imobilizou-o. Aproximou seu bico e, com o quem abre uma morcilha e come apenas o recheio, destripou sua barriga. Alheia aos gritos enlouquecidos dos outros meninos, que passaram de canto festivo a transe sinistro e fugiram em atropelo à procura de socorro (do jeito que lhes era possível, é claro, por causa das sungas caídas pelos tornozelos), a menina dengue meteu seu bico no arrombado ventre do Dulce e levantou um punhado sanguinolento de tripas.

(. . .) Assim que a menina bebeu até a última gota do reluzente cadáver, arrematou, como quem conta uma piada horrível que ninguém esperava:

— O Dulce era doce!

(. . .) Pensou que não fazia sentido nem mesmo se despedir da mãe, que ficaria sabendo pelos jornais, ou pelas mães das outras crianças, sobre sua transformação. Agora, só lhe restava fugir para as praias de Santa Rosa em busca de vingança, a assassinar e infectar os ricos e turistas estrangeiros que tanto sofrimento causaram à sua mãe e, por tabela, a ela mesma. (Nieva, 2024, p. 29-31)

A longa citação acima traz um conjunto importante de elementos para o entendimento de tal projeto. Primeiramente, o reconhecimento de que a protagonista ocupa o papel de um outro dentro de um espaço ocupado por demais outros igualmente marginais e, por isso, está duplamente submetido ao que Gayatri Spivak chama de violência epistêmica: a construção discursiva destes sujeitos como outros visando o seu apagamento (Spivak, 2010, p. 47). No entanto, na esteira do que Spivak conclui – que o subalterno (i.e. o proletariado) não pode falar por



si – o protagonista de Nieva reconhece sua condição animalesca real e, ao fazê-lo, abandona elementos que poderiam ainda ancorá-lo a alguma condição de humanidade. Assim, a menina dengue se liberta de amarras socio-onto-epistemológicas pré-determinadas e abraça a posição radical daquilo que é entendido como violência em um primeiro momento (o assassinato de Dulce) mas que, na verdade, precisa ser lido como uma reação a partir de uma dimensão instintiva (que o narrador descreve como uma “incontrolável necessidade”) por sobrevivência. Ademais, ao libertar-se das suas amarras de humanidade, a protagonista pode, então, a partir de um desejo de vingança, responder ao abuso que a presença humana no planeta (mediada pelos múltiplos desejos do capital) vem causando ao ambiente. Nieva sugere, então, que uma eventual resposta efetiva ao Capitaloceno necessita algum tipo de radicalização e abandono de estruturas de conforto e de desejo.

Após o assassinato de Dulce e dos demais, a narrativa se divide em duas: uma seguindo a protagonista e a outra, em retrospecto, a vida de Dulce. Nesta, vemos que o menino mora em uma das regiões mais pobres de Victorica e que vive auxiliando seu irmão mais velho a receber e distribuir contrabando – especialmente drogas e *ovejún*, “que consistia em nada mais nada menos do que um órgão sexual com autonomia e vida própria, dotado de metabolismo próprio, e que em seus diferentes modelos oferecia satisfação ao mais amplo leque de perversões” (Nieva, 2024, p. 37). No entanto, o produto mais desejável são as pedras telepáticas da Antártida, descritas como:

(. . .) uma incompreensível forma geológica [que] emergira pela embocadura daqueles profundíssimos poços antárticos [de petróleo], que antes jazia congelada nas entranhas da Terra, e que, graças ao dege-lo e aos profundíssimos abismos verticais causados pela extração intensificada, após bilhões de anos de dormência, havia ressurgido. Dizia-se que era uma espécie de pré-vida, antiquíssimos microrganismos primitivos e protoplasmáticos que brotaram em períodos primevos, antes que a vida como a conhecemos existisse na Terra, e que se fossilizou naquelas pedras, atribuindo-lhes imemoriais e inexplicáveis prodígios” (Nieva, 2024, p.39-40).

Ao roubar uma destas pedras misteriosas na expectativa de poder vender e comprar um videogame que é o grande objeto de seu desejo, e depois de uma série de tremores sísmicos inexplicáveis na favela onde morava, Dulce passou a receber mensagens telepáticas da pedra que se resumiam a uma única pergunta: “— Quer que falemos sobre a Grande Anarca?” (Nieva, 2024, p. 41-42), o que o fez passar por uma experiência sobrenatural:

O cérebro do Dulce, por alguns segundos, iluminou-se com uma lucidez meridiana que nunca havia experimentado e jamais experimentaria. Escutou ideias cósmicas pré-históricas que nenhum cérebro humano jamais ouvira. Era nada menos que a sabedoria da primeira infância do mundo. Escutou a cavernosa voz primitiva de organismos que nasceram e morreram antes mesmo de a humanidade ou de qualquer coisa viva existir, e que a evolução sem dúvida havia descartado por considerar aberrante ou proibida. Era (talvez) um vírus ancestral ou o arcano de um terrível tempo primitivo e hediondo que ameaçava retornar, quando, há impenetráveis couraças de eras e tempos, a anarquia e o caos floresciam, e a perplexidade informe reinara e todas as coisas (o vivo e o não vivo, o ser e o não ser, eram somente uma: A Grande Anarca. Sentiu uma tontura muito intensa que só foi interrompida, mais uma vez, pela frase fatídica:



— Quer que falemos sobre A Grande Anarca?
— Nem fodendo! – respondeu, ainda tremendo e abalado de êxtase. (. . .) (Nieva, 2024, p.43-44)

Aqui se faz importante trazer a crítica de Donna Haraway aos modelos de Antropoceno e de Capitaloceno. Em seu livro *Ficar com o problema: fazer parentes no Cthuluceno* (2020), publicado originalmente em 2016, Haraway tece profundas críticas a ambos os conceitos que, de forma resumida, entende não dar conta de seres não-humanos e não-vivos (a partir, por exemplo, de uma visão ontológica orientada por objetos⁵) e, também,

mina nossa capacidade de imaginar e cuidar de outros mundos – tanto aqueles que existem de maneira precária agora (incluindo aquilo que é chamado de natureza selvagem, por toda a história contaminada de racismo dessa expressão, característica do colonialismo de ocupação) como aqueles que precisamos trazer à existência em aliança com outros bichos, em favor da recuperação ainda possível de passados, presentes e futuros. (Haraway, 2020, p. 94)

A alternativa proposta por Haraway, o Cthuluceno, propõe, *grosso modo*, formas diversas de construções afetivo-relacionais entre todas as espécies, partindo da descentralização do humano. O Cthuluceno “é composto de histórias e práticas multiespécies contínuas de devir-com em tempos precários e arriscados, nos quais o mundo não acabou e o céu não caiu – ainda” (Haraway, 2020, p. 104). Neste sentido, cabe entender a presença da Grande Anarca como um chamado a um retorno em direção ao futuro: a um estado das coisas que escapam inclusive à linguagem e a definições epistemológicas centrais para a constituição do *Anthropos* que, ao fim e ao cabo, nada mais é do que apenas uma das espécies componentes desta teia tentacular planetária. Voltaremos a esta discussão em breve.

O segundo eixo no qual a narrativa se divide após o assassinato de Dulce segue a protagonista em seu desejo de vingança e, a partir de suas ações, somos apresentados ao funcionamento socioeconômico deste estado pós-apocalíptico. Em sua jornada, a protagonista vai à procura de Nino Racedo, um empresário bem-sucedido, cujo apartamento é faxinado pela mãe da menina dengue. Racedo fez sua fortuna como um agente virofinanceiro:

Basicamente, Nino Racedo se dedicava a identificar vírus desconhecidos e a avaliar seu potencial financeiro. Trabalhava na Influenza Financial Services (subsidiária do conglomerado AIS), importante empresa de serviços para grandes investidores que calculava a probabilidade do aparecimento de novas pandemias e monetizava seus efeitos por meio de diversos instrumentos e pacotes de ações. (. . .) [C]om o desmatamento da Amazônia e das florestas da China e da África, irrompiam todos os anos, transportados por animais silvestres e insetos que haviam perdido seu habitat, centenas de milhares de vírus sem registro. Inoculados em fazendas superlotadas com galinhas, porcos e outros animais industriais,

5. Ontologia orientada por objetos (*object-oriented ontology*) é uma escola de pensamento filosófico que rejeita a prevalência da existência humana sobre existências não-humanas. Esta visão expande a noção kantiana de *noumena* – objetos que existem independentemente do olhar humano, e tipicamente usados em contraste com *phenomena*, que são os objetos que existem a partir do olhar humano – e afirma que as relações entre todos os objetos jamais é nem será exaurida a partir de qualquer ontologia existente. Para um entendimento melhor do termo, ver *Object-Oriented Ontology A New Theory of Everything* (2017), de Graham Harman.



esses agentes infecciosos sofriam mutações e desencadeavam novas pandemias zoonóticas, que eram rapidamente transformadas pela Bolsa de Valores do Pampa em inestimável fonte de especulação. A empresa na qual (...) trabalhava teve a sacada de produzir o já famoso IVF (Indicador Vírus Financeiro), índice que, inserido por monumentais computadores quânticos, não só era capaz de determinar com 99,99% de eficácia quais desses vírus provocariam uma nova pandemia, mas também reunir as ações das empresas que se beneficiariam com os efeitos daqueles e oferecê-las ao mercado em pacotes que eram precificados e vendidos como pão quentinho. Apesar das perdas que causava, esse fértil mecanismo permitia que muitos especuladores canalizassem seus volumes monetários para o sucesso das doenças no desencadeamento de pandemias, transformando assim os vírus em ativos que geravam descomunais riquezas ao mundo das finanças, uma vez que todos os anos centenas de novas doenças zoonóticas chegavam ao mercado, patrocinadas por empresas que rentabilizavam os seus efeitos por meio de tais instrumentos. (Nieva, 2024, p. 56-57)

A virofinança configura-se, assim, como a convergência extrema entre a bolsa de valores — e sua cultura especulativa — e a necropolítica: a aposta sistemática sobre as vidas das populações pobres e marginalizadas que ocupam, em sua maioria, as periferias do mundo, inicialmente condenadas à morte e, em seguida, interpeladas por promessas de salvação sob a forma de medicamentos economicamente inacessíveis. Não é fortuito que tal convergência entre a racionalidade econômica neoliberal e a lógica da descartabilidade dos pobres se materialize no Sul Global.

Em um episódio bastante emblemático para a discussão em tela, a menina dengue invade a Bolsa de Valores de La Pampa e contamina todos os seus corretores, conduzindo não apenas às suas mortes, mas também ao colapso da economia, revelando, por meio dessa analogia irônica, a fragilidade estrutural da economia neoliberal especulativa:

Em poucos minutos, um fluxo de vítimas se espalhou pelo concorridíssimo saguão da Bolsa de Valores do Pampa, corpos em caros ternos amontoados feito lixo contraídos em convulsivos gestos que, como uma dança bestial, quase pareciam acompanhar o ritmo imutável das telas que piscavam, despejando números vermelhos ou verdes de acordo com o constante vaivém das cotações que subiam e desciam em uma espiral em cascata em um precipício vértice reto como um raio:

Bum!

Foi assim que começou o grande crash de 72 da Bolsa de Valores do Pampa.

Por causa de um mosquito.

De uma mosca-morta.

Inseta monstruosa, que inoculou uma mutação da dengue altamente contagiosa, desconhecida e sinistra, que inseminou pânico e terror nos ânimos financeiros de um dos paraísos capitalistas mais florescentes de toda a Terra e sua órbita espacial! (Nieva, 2024, p. 78-79)

O colapso da Bolsa de Valores do Pampa, desencadeado “por causa de um mosquito”, condensa com precisão o gesto crítico do menino dengue: ao transformar um corpo historicamente descartável em agente de ruína do sistema financeiro, o romance revela a fragilidade estrutural de uma economia fundada na especulação da morte. O massacre não opera como



catarse, mas como desvelamento — evidencia que o Capitaloceno depende de uma cadeia de violências tão delicada quanto o inseto que a interrompe. Nesse sentido, a cena finaliza o percurso do insólito como anarquia ontopolítica: não a promessa de salvação, mas a exposição radical de que o mundo, que se pretende eterno, pode ruir a partir daquilo que sempre se esforçou por eliminar.

Após uma sequência altamente complexa de acontecimentos — que inclui Dulce inserir a pedra em seu console de videogame e ser transportado para seu jogo favorito, Cristãos vs. Índios (uma alegoria condensada da história do Novo Mundo), bem como atravessar um vórtice no qual encontra a menina dengue em um espaço-tempo simultaneamente anterior e posterior à sua morte — a protagonista encontra seu “pai”, Noah Nuclopio e toma posse de uma das pedras telepáticas:

A menina dengue se aproximou do frasco que guardava a pedrinha telepática e o abriu. Temerosa de seus efeitos desconhecidos, a menina dengue a tocou com seu bico. De imediato ouviu dentro de sua própria cabeça, como se uma cavernosa voz primitiva vinda das entranhas da Terra sussurrasse:

- Quer que falemos sobre A Grande Anarca?
- Sim – respondeu a menina dengue sem hesitar.
- A Grande Anarca. A Grande Anarca é você.

A menina dengue não entendeu o sentido literal dessa mensagem, mas ao mesmo tempo se deixou levar pela potência pré-histórica de sua voz. De repente, entendeu tudo: em um experimento sem precedentes, Noah Nuclopio havia introduzido a pré-vida que governada as pedrinhas no útero de sua mão. E assim nascer a aberrante linhagem de doze letras. Menino dengue. Menina dengue. A mamãe dengue. Nonada dengue. A nuvem dengue. Todos codificados na estrutura dodecagonal d'A Grande Anarca. (Nieva, 2024, p. 200-201)

É nesse momento que a protagonista vivencia uma epifania: para tornar-se A Grande Anarca, “ela precisava mergulhar no poço onde a centelha da pré-vida pulsava, onde ser e não-ser, o vivo e o não vivo se misturavam sem forma ou ordem” (Nieva, 2024, p. 203). A seguir, ela se joga em um dos poços de extração de petróleo no Caribe Antártico:

E quando a nonada dengue entrou nas mandíbulas primordiais do poço e viu o que ali reinava, sem forma ou harmonia, ela finalmente se fundiu com a fonte da anarquia primordial, com a imemorial inteligência geológica e com o uno iniciático do qual emanava tudo o que sabiam. Descobriu que “O Aleph”⁶, um conto que ela tinha lido em uma versão adaptada para crianças, era um mero artifício da mente, porque um ponto que inclui todos os pontos não pode existir em nenhum lugar da Terra, a menos que abale as molduras que escravizam o Tempo. De fato, o que a anarquia primordial realizava, governando aquela inteligência geológica juvenil, era confundir não apenas todas as coisas que são e não são, mas também os agoras e os ontens e amanhãs que foram e não foram, são e não são, e serão e não serão, e, portanto, simplesmente não havia nenhuma maneira de distinguir uma coisa da outra, mas nem mesmo uma mesma coisa em diferentes momentos do vértice cego que é este agora. Assim, a menina dengue se viu em um epifânico leque de multiplicidades

6. Menção ao famoso conto de Jorge Luis Borges, que menciona o ponto que contém outros pontos.



das quais adquiriu supremo domínio, e viajou para o século XIX e matou Julio Argentino Roca, decretando o fim da Conquista do Deserto⁷, e viajou para o ano de 2272, para a colônia de férias em Victorica e matou a si mesma, evitando assim a praga da dengue e sua monetização na Bolsa e, *en passant*, já que estava ali, matou o Dulce e viajou para a Antártida e a descolonizou do domínio britânico, depois viajou para as colônias interplanetárias da AIS e matou todos os humanos que fugiam da Terra, depois viajou também para o Pleistoceno, deixando ovos de mosquito para que exterminassem o incipiente Homo Sapiens, para que nunca, jamais, a humanidade se expandisse pela Terra, e depois viajou para o seu presente, no qual picou você e o infectou com seu vírus para sempre (. . .) (Nieva, 2024, p.205-206)

O romance de Nieva ocupa uma posição singular no campo da ficção distópica latino-americana por diversas razões. Em primeiro lugar, rejeita a tendência consolidada de promover uma passividade colaborativa como estratégia — ou como única estratégia — para suportar o fim do mundo. Em contraste, a narrativa convoca formas de agência capazes de confrontar os pilares do Capitaloceno, em especial a exploração sistemática da natureza e a instrumentalização do sofrimento humano. Contudo, o aspecto mais decisivo do romance reside na incorporação d'A Grande Anarca como figura de reinvenção ontopolítica. O retorno à infância do mundo, articulado por meio de uma conexão radical entre entidades humanas e não humanas, dialoga diretamente — ainda que de modo mais radicalizado — com os argumentos de Donna Haraway em torno do Cthuluceno e da necessidade de fazer parentes como condição de sobrevivência planetária, conforme mencionado anteriormente. Em Nieva, tal retorno só se torna concebível mediante o reconhecimento da anarquia como força utópica.

Em sua contribuição sobre o anarquismo para *The Palgrave Handbook to Utopian and Dystopian Literatures* (2022), Laurence Davis afirma que “o cerne do anarquismo [...] é a crença de que a sociedade pode e deve ser organizada sem hierarquia e dominação”⁸ (Davis, 2022, p. 335). A radicalidade da proposta compartilhada por Nieva e Haraway não se limita à resistência histórica do anarquismo frente à emergência de regimes totalitários europeus (Davis, 2022, p. 337), mas aponta para a necessidade contemporânea de reorientar essa resistência contra a ecologia política do capitalismo, apresentada como única forma possível de organização planetária. Fundamentalmente, essa ausência de hierarquia e dominação deve incluir, de modo incontornável, os seres não humanos.

Davis também destaca a centralidade das temporalidades anarquistas, em especial a partir de sua leitura de *Os despossuídos*, de Ursula Le Guin. A temporalidade experienciada pela protagonista ao tornar-se A Grande Anarca não é linear, mas relacional:

[...] pode ser compreendida como uma correlação entre futuro, passado e presente, na qual passado e futuro coexistem com o presente. Sob essa perspectiva, ações realizadas no presente encontram-se necessariamente inscritas em trajetórias temporais que se estendem em múltiplas direções [...]. O anarquismo, assim, diz respeito tanto à reativação das possibilidades do passado quanto à imaginação do presente e do futuro. O tempo histórico deixa de ser contínuo e homogêneo, e

7. Roca foi presidente da Argentina entre 1880 e 1886 e foi responsável pela chamada Campanha do Deserto, o genocídio dos povos mapuche da Patagônia e a posterior tomada do território.

8. [t]he core of anarchism . . . is the belief that society can and should be organized without hierarchy and domination.



as memórias tornam-se portadoras de sonhos vivos de outras formas de vida⁹ (Davis, 2022, p. 342).

Essa concepção temporal encontra ressonância direta em cosmogonias onto-epistêmicas indígenas e em perspectivas não hegemônicas de existência. Desse modo, como observa Davis, “as ressonâncias entre utopismos anarquistas, indígenas, feministas e pós-coloniais apontam tanto para caminhos promissores de pesquisa futura quanto para a base de alianças políticas com implicações potencialmente revolucionárias”¹⁰ (Davis, 2022, p. 342–343). Conclui-se, portanto, que a ficção distópica latino-americana — e, de modo mais amplo, a produzida no Sul Global — não apenas diagnostica o colapso iminente, mas formula alternativas revolucionárias, seja ao recusar o desespero como resposta, seja ao expor e confrontar a fragilidade dos sistemas de valores e códigos que sustentam o presente. Davis reitera, em sua conclusão, que “essas afinidades sugerem tanto caminhos promissores para pesquisas futuras quanto a base ideológica para importantes alianças políticas com implicações potencialmente revolucionárias”¹¹ (Davis, 2022, p. 343), e eu gostaria de concluir afirmando que a ficção distópica latino-americana (e do Sul Global) de fato oferece alternativas revolucionárias, seja ao optar por enfrentar o fim iminente não com desespero ou pânico, seja ao compreender e combater o frágil sistema de valores e códigos que nos orienta. Esses impulsos revolucionários não podem nem devem ser vistos como opostos extremos, mas como parte de um espectro que reavalia e revela as cicatrizes deixadas pelo colonialismo, bem como as negociações pelas quais passamos para sobreviver.

Mais do que registrar o colapso iminente, a ficção distópica latino-americana — e, de modo mais amplo, a produzida no Sul Global — reinscreve a própria ideia de distopia como campo de disputa ontopolítica. Em *Dengue Boy*, o insólito deixa de operar como metáfora ou exagero e passa a funcionar como tecnologia crítica capaz de desestabilizar os regimes de temporalidade, agência e valor que sustentam o Capitaloceno. A figura d'A Grande Anarca condensa essa inflexão ao articular anarquia, multiespécie e não linearidade temporal como alternativas à lógica da exploração e da descartabilidade. Longe de propor uma utopia reconciliatória ou uma ética da resignação afetiva, o romance afirma a necessidade de imaginar respostas radicalmente incompatíveis com a organização planetária capitalista, mesmo quando tais respostas implicam violência, perda ou descontinuidade. Nesse sentido, a distopia do Sul Global não projeta futuros piores como advertência, mas revela a catástrofe já em curso como condição histórica e, ao fazê-lo, reabre o horizonte do pensável. O insólito, aqui, não aponta para o impossível, mas para aquilo que foi sistematicamente interdito: a possibilidade de outros mundos, outras alianças e outras formas de vida após — e para além de — nós mesmos.

9. [...] may be understood as a correlation of future, past, and present in which past and future coexist with the present conjointly. From this perspective, past and future are always found intertwined with the present, and actions undertaken in the present are necessarily entrained in a temporal trajectory that extends into the past and future It follows that anarchism is as much about the re-enactment of the possibilities of the past as it is an ideology focused on the present, or indeed the future. Moreover, historical time is no longer conceived as continuous and homogeneous, the present is no longer understood as the linear result of the past, and historical testimonies and memories are pregnant with living dreams for another and better life.

10. [...] the resonances between anarchist, indigenous, feminist, and postcolonial utopianisms suggest both promising paths for future research and the basis for important political alliances, with potentially revolutionary implications.

11. [...] these affinities suggest both promising paths for future research and the ideological basis for important political alliances with potentially revolutionary implications.



Referências

- CLAEYS, Gregory. "Dystopia". In: MARKS, Peter; WAGNER-LAWLOR, Jennifer A.; VIEIRA, Fatima (Eds.). *The palgrave handbook of utopian and dystopian literatures*. Cham: Palgrave Macmillan, 2022. p. 53-64.
- CLAEYS, Gregory. *Dystopia: a natural history: a study of modern despotism, its antecedents, and its literary diffractions*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- DAVIS, Lawrence. "Anarchism". In: MARKS, Peter; WAGNER-LAWLOR, Jennifer A.; VIEIRA, Fatima (Eds.). *The palgrave handbook of utopian and dystopian literatures*. Cham: Palgrave Macmillan, 2022. p. 333-348.
- FISHER, Mark. *Postcapitalist desire: the final lectures*. Editado por Matt Colquhoun. Londres: Repeater Books, 2022.
- FISHER, Nick. *Realismo capitalista: É mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo?* Tradução de Rodrigo Gonsalves, Jorge Adeodato e Maikel da Silveira. São Paulo: Autonomia Literária, 2020.
- FUKUYAMA, Francis. *The end of history and the last man*. Nova Iorque: The Free Press, 1992.
- HARAWAY, Donna J. *Ficar com o problema: fazer parentes no Cthuluceno*. Tradução de Ana Luiza Braga. São Paulo: n-1 edições, 2023.
- MARKS DE MARQUES, Eduardo. "The animals are dying. Soon we will be alone here": Anthropocene, Capitalocene, and the new dystopian trends from the global south. *Abusões*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 24, 2024. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/abusoes/article/view/84651>. Acesso em: 13 jan. 2026.
- MOORE, Jason W. *Anthropocene or Capitalocene?: nature, history, and the crisis of capitalism*. Oakland: Pm Press, 2016.
- NIEVA, Michel. *Dengue Boy: A infância do mundo*. Tradução de Joca Reiners Terron. Rio de Janeiro: Amarcord, 2024.
- PRASHAD, Vijay. *The darker nations: a people's history of the Third World*. 2ª Ed. Nova Iorque: The New Press, 2022. [2007]
- PRASHAD, Vijay. *The poorer nations: a possible history of the Global South*. Londres: Verso, 2012.
- SANTOS, Boaventura de Souza. *O fim do império cognitivo: a afirmação das epistemologias do Sul*. Belo Horizonte: Autêntica, 2024.
- SEIGWORTH, Gregory J.; GREGG, Melissa. An Inventory of Shimmers. In: SEIGWORTH, Gregory J.; GREGG, Melissa. (Eds.). *The affect theory reader*. Durham: Duke University Press, p. 1-25 2010.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.